

**TOM XL**

**2012**

**ZESZYT 3**

---

# **KWARTALNIK FILOZOFICZNY**

**REDAKTOR**

**WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI**

**POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI  
UNIwersytet Jagielloński  
KRAKÓW 2012**

KOMITET NAUKOWY

Włodzimierz Galewicz, Andrzej Póltawski, 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](mailto:Kwartfil@iphils.uj.edu.pl)  
[www. kf.edu.pl](http://www.kf.edu.pl)

Redaktor Wydawnictwa: Krystyna Szymurowa  
Redaktor techniczny: Rafał Wawrzeń

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności  
Kraków 2012

Printed in Poland

Komputerowy Skład Tekstu „FIRET”  
Zbigniew Białko  
[z.bialko@upecpoczta.pl](mailto:z.bialko@upecpoczta.pl)

Oficyna Wydawniczo-Drukarska „Secesja”  
30-363 Kraków, ul. Rzemieślnicza 22  
[oficynasecesja@tlen.pl](mailto:oficynasecesja@tlen.pl)

Nakład 400 egz.

Ark. wyd. 10,70; ark. druk. 10,25

## TREŚĆ ZESZYTU 3 TOMU XL

### Artykuły

Jakub Gomułka, <i>Semantyka anzelmiańskiego Imienia Boga</i> . . . . .	5
Witold Płotka, <i>Analiza struktury i geneza egzystencji: dwie postacie metody fenomenologicznej</i> . . . . .	23
Marek Drwięga, <i>Człowiek w filozofii Martina Heideggera</i> . . . . .	43
Joachim Piecuch, <i>Wolność monologiczna i wolność dialogiczna</i> . . . . .	69
Damian Michałowski, <i>Paula Ricoeura hermeneutyka symboli. Próba prezentacji</i> . . . . .	91
Jan Skoczylski, <i>Glossa do recepcji Schellinga w Polsce (w XX wieku)</i> . . . .	115

### Przekład

Louis Dupré, <i>O naturalnym pragnieniu poznania Boga</i> , przeł. Miłosz Puczydłowski . . . . .	131
--	-----

### Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Bożena Czernecka-Rej, <i>Przekonania – na styku logiki i filozofii</i> (Marek Lechniak, <i>Przekonania i zmiana przekonań. Analiza logiczna i filozoficzna</i> ) . . . . .	145
Jan Kiełbasa, <i>Homo viator, homo mysticus</i> (Rafał Tichy, <i>Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux</i> ) . . . . .	150
Marcin Mołoń, <i>Parcelacja królestwa estetyki</i> (Irena Lorenc, <i>Minima aesthetica. Szkice o estetyce późnej nowoczesności</i> ) . . . . .	156
Wiesław Szuta, <i>Sprawozdanie z II Międzynarodowej konferencji naukowej z cyklu: „W kręgu pytań o człowieka: Spór o genezę bytu ludzkiego”</i> . . . .	160
Noty o autorach . . . . .	163

## ISSUE 3 VOLUME XL

### Articles

Jakub Gomułka, <i>The semantics of St. Anselm's Name of God</i> . . . . .	5
Witold Płotka, <i>An analysis of the structure and genesis of existence: two forms of the phenomenological method</i> . . . . .	23
Marek Drwięga, <i>Man in the philosophy of Martin Heidegger</i> . . . . .	43
Joachim Piecuch, <i>Monological and dialogical freedom</i> . . . . .	69
Damian Michałowski, <i>Paul Ricoeur's hermeneutics of symbols</i> . . . . .	91
Jan Skoczyński, <i>A gloss on Schelling's reception in Poland (in the twentieth century)</i> . . . . .	115

### Translations

Louis Dupre, <i>On the natural desire for God [Philosophy and the Natural Desire for God]</i> , transl. Miłosz Puczyłowski . . . . .	131
--	-----

### Reports – Reviews – Discussions

Bożena Czernecka-Rej, <i>Beliefs – on the boundary between logic and philosophy</i> (Marek Lechniak, <i>Przekonania i zmiana przekonań. Analiza logiczna i filozoficzna [Beliefs and changes of beliefs. A logical and philosophical analysis]</i> ) . . . . .	145
Jan Kiełbasa, <i>Homo viator, homo mysticus</i> (Rafał Tichy, <i>Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux [A mystical history of man according to Bernard of Clairvaux]</i> ) . . . . .	150
Marcin Mołoń, <i>Parceling out the realm of aesthetics</i> (Irena Lorenc, <i>Minima aesthetica. Szkice o estetyce późnej nowoczesności [Minima aesthetica. Sketches on the aesthetics of late modernity]</i> ) . . . . .	156
Wiesław Szuta, <i>Report of the Second International Conference in the series Questions about man: „The dispute about the origins of man”</i> . . . . .	160
Notes about the authors . . . . .	163

## ARTYKUŁY

**JAKUB GOMUŁKA**

(Kraków)

### SEMANTYKA ANZELMIAŃSKIEGO IMIENIA BOGA<sup>1</sup>

Literatura dotycząca problemu tzw. dowodu ontologicznego św. Anzelmia z Canterbury jest niezmiernie bogata. Wygląda na to, że treść *Proslogionu* po upływie 900 lat od jego napisania w dalszym ciągu inspiruje filozofów do twórczego namysłu<sup>2</sup>. W badaniach propozycji Anzelmia wyróżnia się szereg zagadnień szczegółowych, do których należą między innymi: klasyfikacja i formalizacja wnioskowań przedstawionych w samym *Proslogionie* i w odpowiedzi Gaunilonowi, znaczenie kluczowych pojęć używanych przez Anzelmia, tj. np. „bycia (posiadania) w intelekcie”, „pomyślenia”, czy „rozumienia”, zasadności zarzutów Gaunilona, wagi kontrargumentów przezeń wysuwanych, nieporozumienia w polemice między dwoma mnichami. Nie ustaje też spór o poprawność i ważność samych dowodów Anzelmia (bądź ich modyfikacji), choć, jak się wydaje, komentatorzy przekonani, że istnienie Boga jest dowiedlnie *a priori*, są w zdecydowanej mniejszości.

---

<sup>1</sup> Artykuł dotyczy zasadniczo *Proslogionu* oraz dyskusji Gaunilona z Anzelmem. Są dostępne dwa polskie wydania tych tekstów. Chronologicznie pierwsze, w tłumaczeniu Tadeusza Włodarczyka, ukazało się w serii *Biblioteka Klasyków Filozofii* PWN (Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Kraków 1992). Drugie, w tłumaczeniu Leszka Kuczyńskiego, ukazało się w serii dwujęzycznej *Ad Fontes* Wydawnictwa Marka Derewieckiego (Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty 2007). Korzystam z obu wydań oznaczając je dalej odpowiednio: Anzelm [1992] i Anzelm [2007].

<sup>2</sup> Najświeższym przykładem może być choćby praca zbiorowa pod redakcją S. Wszółka, *Dowody ontologiczne* (Kraków 2010).

W moim artykule chciałbym zająć się zagadnieniem semantyki kluczowego wyrażenia *Proslogionu*. Skupię się zatem na analizie sposobu rozumienia słynnego anzelmiańskiego Imienia Boga, które swój w miarę zgrabny wyraz osiąga chyba tylko w łacińskim oryginale: *quo maius cogitari nequit*. Sam autor używa wielu wariantów tego wyrażenia (np. zamiast *nequit* stosuje *non potest* lub *non possit*), jednak jest dość jasne, że owe nieco różniące się zwroty językowe są – w zamyśle Anzelma – synonimiczne. W swoim wywodzie postaram się pokazać, że znaczenie tych wyrażen jest problematyczne, że problematyczność tę Anzelm dostrzegł i starał się jej zaradzić, oraz że rozwiązanie, które znalazł, wydaje się niewystarczające.

Filozof z Canterbury dysponował dość rozwiniętą (także przez siebie) teorią znaczenia odziedziczoną w dużej mierze po św. Augustynie. Rozważaniom na temat języka i znaków poświęcona jest w całości jego praca *De grammatico*, liczne uwagi na ten temat znajdują się również w jego innych dziełach, m.in. w *Monologionie*. Poza pewnymi wzmiankami dotyczącymi wypowiedzania rzeczy nie będę się w tym artykule odnosił do tej teorii, po pierwsze dlatego, że jej bardziej szczegółowa eksplikacja, tj. taka, która wykraczałaby poza to, co jest bezpośrednio zawarte w *Proslogionie*, nie wniosłaby wiele do problemu znaczenia anzelmiańskiego Imienia Boga, a po drugie, ponieważ rozwiązanie jednej z zasadniczych trudności, na jaką natyka się Anzelm w swoim rozumowaniu i tak poza tę teorię wykracza<sup>3</sup>.

## 1. PROBLEM PARADOKSALNOŚCI

Karol Tarnowski w opublikowanej niedawno książce *Tropy myślenia religijnego* stawia tezę, że Imię Boga z *Proslogionu*, owo *aliquid quo maius cogitari non potest*, jest paradoksalne:

Bóg z *Proslogionu* św. Anzelma pozostaje trwałym świadectwem trafności intuicji, która próbuje sobie poradzić z paradoksalnością obecności Boga w myśleniu. [...] Co zawiera się w tej idei Boga? „To, nad co nic większego nie może być pomyślane”, to znaczy absolut doskonałości, oznacza nie tyle samo *myślenie* tego absolutu, ile właśnie *przekraczanie* tego myślenia przez to, co myśleniu, przez swój nadmiar, się *wymyka*<sup>4</sup>.

Głównym argumentem Tarnowskiego jest zdanie z rozdziału XV *Proslogionu*, w którym Anzelm – wyciągając wnioski z rozważanej

<sup>3</sup> Zainteresowanych filozofią języka Anzelma odsyłam do: P. King, *Anselm's Philosophy of Language* [w:] *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004.

<sup>4</sup> K. Tarnowski, *Tropy myślenia religijnego*, Kraków 2009, s. 42.

wcześniej niewspółmierności skończonych mocy poznawczych człowieka i Boskiej doskonałości stwierdza, że Bóg jest nie tylko *quo maius cogitari nequit* – tym, ponad co nic większego nie można pomyśleć, lecz jednocześnie *quiddam maius quam cogitari possit* – tym, co jest większe od wszystkiego, co można pomyśleć. Paradoksalność idei Boga polega więc – zdaniem Tarnowskiego – na tym, że z jednej strony jest ona zawsze w pewien tajemniczy sposób obecna, a z drugiej, że nie jesteśmy w stanie w sensie ścisłym pojąć tego, co ona oznacza.

Chociaż więc podmiot jest w stanie myśleć doskonałość, to tylko jako nie-niedoskonałość; sama doskonałość – przy założeniu, że nie jest to pojęcie tylko formalne, lecz wyraża pewną rzeczywistość – jest co do swej treści całkowicie *poza* zasięgiem ludzkiego myślenia. Zarazem jednak – jak pisze słusznie Kartezjusz, a w Polsce Tischner – jeżeli rozumiemy niedoskonałość *jako* niedoskonałość, to tylko dlatego, że *już* mamy jakoś w sobie „ideę doskonałości”<sup>5</sup>.

Dodajmy, że w przekonaniu autora *Tropów myślenia religijnego* jawna paradoksalność pojęcia Boga proponowanego przez Anzelma rujnuje sam dowód ontologiczny. Można więc postawić pytanie: skoro paradoks jest tak jawny, to dlaczego właściwie św. Anzelm – niewątpliwie wybitny myśliciel – nie widział problemu w budowaniu swojej argumentacji na tak grząskim (z punktu widzenia logiki) gruncie? Prosta odpowiedź brzmi: ponieważ wcale nie uważał swojej definicji za paradoksalną.

Odpowiedź bardziej szczegółowa nie może pominąć milczeniem faktu, że autor *Proslogionu* właściwie od początku zdawał sobie sprawę z problemu nieuchwytności „rzeczy”, o której mówi jego definicja. Już w pierwszym rozdziale kilkakrotnie używa w stosunku do Boga – a ściślej mówiąc miejsca, w którym Bóg przebywa – określenia *lux inaccessibilis*<sup>6</sup>. Niektóre dalsze rozdziały – w szczególności od XIV do XVII – a częściowo także odpowiedź udzieloną Gaunilonowi, można odczytywać jako zapis intelektualnych zmagania o to, by sens *quo maius cogitari nequit* przedstawić w sposób na tyle dobrze określony, aby mógł on stanowić punkt wyjścia dla poprawnych rozumowań logicz-

<sup>5</sup> Tamże, s. 43.

<sup>6</sup> Anzelm [2007], s. 192. Warto zauważyć, że owa językowo wyrażona niedostępność jest natychmiast, można powiedzieć, dialektycznie zniesiona przez następujące pytanie: „Aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem?” – wskazuje ono, że Anzelm ma jednak nadzieję na osiągnięcie niedosiędnego. Ten dialektyczny ruch od niepoznawalności Boga do jej przekraczania jest charakterystyczny dla całego *Proslogionu*, a także *Odpowiedzi wydawcy*. Sam temat światła wróci zresztą pod koniec 1. części tej ostatniej.

nych. Ukoronowaniem tych starań jest przedostatnia, dziewiąta część *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, w której kluczową rolę odgrywa pewne istotne semantyczne rozróżnienie – punkt dojścia moich rozważań w tym artykule.

Wątek skrytości i niepojętości Boga, a w konsekwencji paradoksalności wszelkiej pojęciowej wiedzy o Nim – uwypuklany w teologii apofatycznej i związany przede wszystkim z imieniem Pseudo-Dionizego Areopagity – jest oczywiście znacznie starszy, niż chrześcijaństwo. Jest to *de facto* jeden z kluczowych motywów teologicznych *Księgi Wyjścia*<sup>7</sup>. Niektórzy sądzą, że napięcie między tym, co widzialne (pojęte) a tym, co niewidzialne (niepojęte), jest nieodzownym uposażeniem każdego monoteizmu<sup>8</sup>. Piotr Sikora w swojej książce *Słowa i zbawienie*, podkreśla, że pierwotnym źródłem owego napięcia nie są problemy poznawcze (niewidzialność Boga) czy płynące z nich kłopoty semantyczne (niemożliwość definicji deiktycznej), lecz kultyczne:

Ludzie religijni, chcąc pozostać takimi, nie mogą przestać używać słowa „Bóg”. Do istoty religii należy bowiem kult, zaś postawa uwielbienia wymaga nazwania „przedmiotu” uwielbienia, choćby po to, by można było skierować nań jakoś swą uwagę. Z drugiej strony, ta sama postawa uwielbienia domaga się, by wielbiony „przedmiot” był wielbienia godny. Nie jest zaś godny uwielbienia, jeśli jest mniej doskonały niż mógłby być. Natomiast każdy przedmiot, który człowiek może pojąć, nie jest godny absolutnego uwielbienia; ponieważ nie przekracza człowieka absolutnie, mógłby być jeszcze doskonalszy. Zatem przyznanie, że utworzone przez człowieka predykaty adekwatnie opisują Boga, jest dla człowieka religijnego niemożliwe<sup>9</sup>.

Jest to tym samym bardzo dobra diagnoza wyjściowego problemu Anzelma. Jednak on – w przeciwieństwie do apofatyków i fideistów – nie zamierza poprzestać na konstatacji paradoksu. Choć w znanej autoinwokacji z rozdziału I („Nuże więc, słaby człeczyno”) nieco kokieteryjnie podkreśla swoje wątle siły, choć zastrzega, że głębia Boga jest nieporównywalna z jego intelektem, to z drugiej strony ma jednak na celu jakieś (*aliquatenus* – do pewnego stopnia) zrozumienie Jego

<sup>7</sup> Znamienne jest, że najważniejsi starożytni klasycy chrześcijańskiej teologii apofatycznej komentują historię Mojżesza wstępującego na górę Synaj (por. P. Sikora, *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010, s. 76).

<sup>8</sup> Zob. np. A. Doda-Wyszyńska, *Pragmatyka religii – moc znaku*, w: *Anglosaska filozofia religii wobec wyzwań współczesności*, red. J. Guja, J. Gomułka, Kraków 2011.

<sup>9</sup> P. Sikora, *Słowa i zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*, Kraków 2004, s. 242.



prawdy „którą serce moje kocha i w nią wierzy”<sup>10</sup>, a więc wierzy w możliwość sensownej, pozytywnej wiedzy o Bogu. Pamiętajmy, że pierwotnym tytułem *Proslogionu* miała być sentencja *Fides quaerens intellectum*, a nie *Fide quia absurdum*, a celem, jaki postawił sobie autor, jest odnalezienie

[...] jednego argumentu, dowodzącego samodzielnie, bez uzupełniania go innym, że Bóg prawdziwie istnieje i że jest najwyższym dobrem, które nie potrzebuje niczego, a którego wszystko pozostałe potrzebuje, by istnieć i być czymś dobrym; który także dostatecznie dowodziłby innych prawd o substancji Boga, w które wierzymy<sup>11</sup>.

Nie zmienia to faktu, że Anzelm w *Proslogionie* cały czas daje znać – miejscami dramatycznie – że ludzka ułomność i ograniczoność ciągną go w ciemność i zwątpienie; jego dusza „nie czuje” Boga (*Proslogion*, XIV) i jest „pogrążona w ciemnościach i w swym nieszczęściu” (*Proslogion*, XVII); stan ten zostaje rozpoznany jako skutek grzechu pierworodnego (*Proslogion*, XVIII). Jednocześnie jednak cały czas dąży do światła (rozumienia) i stara się utrzymać na powierzchni prosząc Boga o pomoc: „oczyszczyć, uzdrów, wyostrz, oświeć oczy mego umysłu, abym mógł Ciebie widzieć” (*Proslogion*, XVIII)<sup>12</sup>.

W samym środku tych dialektycznych zmagania ciemności ze światłem pojawia się myśl, którą istotnie bardzo łatwo odczytać jako jawny paradoks. Rozdział XV jest krótki, dwuzdaniowy i choćby z tego powodu warto go przytoczyć w całości:

A więc, Panie, jesteś nie tylko tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ale jesteś również czymś większym, aniżeli można by było pomyśleć. Gdyby bowiem można pomyśleć, że coś takiego jest, to jeżeli ty tym czymś nie jesteś, to [znaczy, że] może być pomyślane coś większego od ciebie, a to jest niemożliwe<sup>13</sup>.

Przyjrzyjmy się obu występującym w pierwszym zdaniu tego fragmentu pojęciom. *Aliquid quo maius cogitari nequit*, czyli definicja Boga stosowana przez Anzelma wielokrotnie we wcześniejszych fragmentach (w szczególności w sformułowaniach dowodów), wydaje się

<sup>10</sup> Anzelm [2007], s. 199.

<sup>11</sup> Tamże, s. 191.

<sup>12</sup> Tamże, s. 221, 223, 225.

<sup>13</sup> Anzelm [1992], s. 160. Cytuję według tłumaczenia T. Włodarczyka, ponieważ tłumaczenie L. Kuczyńskiego zawiera rażące przekłamanie w kluczowym momencie (por. Anzelm [2007], s. 223). W oryginale łacińskim: „Ergo, Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit”. (Tamże, s. 222.)

pod pewnym względem słabsza, niż właśnie wprowadzone pojęcie *aliquid quiddam maius quam cogitari possit*. W tej pierwszej nie jest bowiem *prima facie* określone, czy Bóg należy do dziedziny tego, co daje się pomyśleć, czy już nie; co więcej, nie jest *explicite* wykluczone, że choć nie da się pomyśleć niczego większego od Niego, to jednak da się pomyśleć coś innego, co Mu dorównuje<sup>14</sup>. Tymczasem druga definicja jednoznacznie rozstrzyga przynajmniej ten pierwszy problem – Boga nie da się pomyśleć<sup>15</sup>.

Znacznie ciekawsze jest jednak następne zdanie tego rozdziału – Anzelm dochodzi do drugiej definicji poprzez logiczne wnioskowanie z pierwszej. Innymi słowy, uważa, że twierdzenie, iż Bóg jest ponad dziedziną tego, co możliwe do pomyślenia, zawiera się analitycznie i daje się poprawnie wyprowadzić z twierdzenia, że jest On tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane. W istocie więc nie mamy dwóch różnych definicji, lecz jedną, której jedna z logicznych konsekwencji zostaje jasno wyrażona.

„To, ponad co nic większego nie może być pomyślane” samo nie może być zatem pomyślane. Jednak takie stwierdzenie zdaje się stać w sprzeczności z wszystkimi rozważaniami Anzelm, w których mówi on o tym pojęciu jako istniejącym w umyśle. Czy zatem faktycznie nie mamy tutaj do czynienia z paradoksem, który rozsada strukturę anzelmiańskich dowodów?

## 2. DYSKUSJA Z GAUNILONEM

Sformułowanie *aliquid quod maius cogitari nequit* ma swoje – jasno wskazane przez autora w rozdziale II – źródło w wierze. Karl Barth w swoim komentarzu stwierdza, że owo źródło ma charakter profetyczny, ponieważ próżno by szukać w Piśmie Świętym, czy u ojców Kościoła, czegoś podobnego do anzelmiańskiej definicji, a jednocześnie autor *Proslogionu* sądzi, że jego definicja powinna być dla chrześcijan oczywista<sup>16</sup>. Oczywiście mają być również argumenty, które Anzelm

<sup>14</sup> Por. np. K. Świrydowicz, *Próba formalizacji ontologicznego dowodu św. Anzelm* [w:] *Dowody ontologiczne*, s. 17.

<sup>15</sup> Rozstrzygnięcie drugiej wątpliwości może się jednak odbyć na analogicznej zasadzie – Anzelm mógłby przeprowadzić wnioskowanie logiczne, które wykazałoby, że jedyność Boga wynika z pierwotnej definicji. Nigdzie w *Proslogionie* nie czyni tego wprost, choć w wielu miejscach zwraca uwagę na to, że Bóg jest jeden.

<sup>16</sup> Por. K. Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum. Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of his Theological Scheme*, tłum. I. W. Robertson, London 1960, s. 76.

prezentuje w *Proslogionie*, a które wskazują na konieczność myślenia o Bogu jako wiecznym, niepodzielnym itp., a przede wszystkim jako o rzeczywiście istniejącym.

Pozostawmy na boku kwestię poprawności dowodów, ich logiczną strukturę, a także problem różnorodności i liczności ich konkretnych form. Znacznie ciekawsze – z perspektywy, którą obrałem – jest to, co dzieje się wokół dowodów. Na przykład refleksja, która pojawia się pod koniec rozdziału III. Anselm dowiódł właśnie (a przynajmniej tak sądzi), że nie sposób nawet pomyśleć, że Bóg (*quo maius nihil cogitari potest*) nie istnieje. Nasuwa się jednak pytanie: jak w takiej sytuacji możliwa jest niewiara, którą przejawia choćby biblijny Głupi? Jak ktośkolwiek może w ogóle powiedzieć w swoim sercu (a to znaczy: pomyśleć), że Boga nie ma?

Rozwiązaniem – podanym w kolejnym rozdziale – jest wyróżnienie dwóch sposobów, w jaki jakaś rzecz może być pomyślana (*cogitatur*): w pierwszym przypadku może być pomyślane wyłącznie oznaczające ją słowo (*vox eam significans cogitatur*), w drugim przypadku ona sama (*id ipsum quod res est intelligitur*)<sup>17</sup>. Głupi może więc pomyśleć, że Boga nie ma, ale tylko w ten sposób, że nie będzie myślał o samym Bogu, a jedynie o słowie Go oznaczającym. Warto dodać, że Głupi może w ten sam sposób – skupiając się na słowach, a nie na znaczeniach – pomyśleć także bezpośrednio o *quo maius cogitari nequit* jako o nieistniejącym; nie może pomyśleć, że tego nie ma jedynie ten, kto „dobrze to rozumie” (*qui bene intelligit*), czyli ten, kto myśli o znaczeniu<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Jasper Hopkins sugeruje (z czym się zgadzam), by nie wyciągać zbyt daleko idących wniosków z różnorodności wyrażen stosowanych przez Anselma, ponieważ nie wypracował on w *Proslogionie* języka technicznego (por. J. Hopkins, *Anselm of Canterbury. Volume Four. Hermeneutical And Textual Problems in The Complete Treatises of St. Anselm*, Toronto–New York 1976, s. 108). Jak sądzę, odnosi się to również do tego przypadku – nie ma różnicy znaczeń między *cogitare* i *intelligere*. Przekonanie to podziela T. Włodarczyk, który oba terminy oddaje za pomocą tego samego czasownika „myśleć” (Anselm [1992], s. 147); L. Kuczyński w swoim tłumaczeniu zachowuje występującą w oryginalnym tekście różnicę (Anselm [2007], s. 203).

<sup>18</sup> Por. Anselm [2007], s. 203. Inaczej zdaje się sugerować Hopkins. Twierdzi on, że gdy Anselm mówi o pomyśleniu słowa „Bóg” w sposób właściwy, chodzi wówczas po prostu o pomyślenie odpowiedniej definicji, czyli niewątpliwie właśnie „*quod maius non possit cogitari*” (por. J. Hopkins, dz. cyt., s. 109). Sądzę jednak, że autor *Proslogionu* na etapie pisania rozdziału IV był w pełni świadomy różnicy między znaczeniami a wyrażeniami – każdemu słowu bądź ciągowi słów można przypisać niewłaście znaczenie – i dlatego kładzie nacisk na „dobre rozumienie”. W *Odpowiedzi wydawcy* już

Niewątpliwą zasługą polemiki Gaunilona – i to bez względu na naszą ocenę wartości kontrargumentów prezentowanych przez autora *Liber pro insipiente* – jest fakt, że skłoniła ona Anzelma do ponownego rozważenia pytania, czym właściwie jest pomyślenie pojęcia „tego, ponad co nic większego nie może być pomyślane”. Rozwiązanie, które podaje na samym końcu swojej *Odpowiedzi*, pozwala mu myśleć, że obroził możliwości teologii katafatycznej przed ciemnością i paradoksem.

Podstawowa trudność w pierwotnym rozwiązaniu Anzelma, którą wskazuje część 4. *Liber pro insipiente* (należy ją odczytywać jako krytyczny komentarz do rozdziału IV i wcześniejszych, a nie XV *Proslogionu*<sup>19</sup>), polega na tym, że właściwie nie wiadomo, czym miałyby być owo pomyślenie Boga w sensie pomyślenia samej rzeczy, a nie jedynie słowa Go oznaczającego. Gaunilon przyjmuje, że bez żadnego problemu myślimy w ten sposób o rzeczy znanej nam bezpośrednio, wie też, w jaki sposób można pomyśleć rzecz nieznaną, a nawet faktycznie nieistniejącą, ale należącą do znanego gatunku czy rodzaju (przykład fałszywego człowieka). Jednakże Bóg nie jest znany ani bezpośrednio, ani poprzez gatunek i rodzaj, nie jest bowiem podobny do żadnej innej znanej nam rzeczy. Gaunilon zgadza się z Anzelmem, gdy ten twierdzi, że, próbując pomyśleć o Bogu jako czymś prawdziwym nie możemy myśleć o samym słowie (*vox ipsa*), lecz o znaczeniu usłyszanego słowa (*vocis auditaie significatio*). Jednakże zauważa, że owego znaczenia nie pojmujemy tak jak ktoś,

[...] kto poznał to, co zwykle się tym słowem oznaczać, kto zatem ujmuje je, przynajmniej w samej myśli, zgodnie z prawdziwą rzeczą, ale jak ktoś, kto tego nie poznał i myśli jedynie stosownie do poruszenia ducha wywołanego usłyszeniem owego słowa, usiłując wyobaczyć sobie znaczenie ujętego słowa. Byłoby dziwne, gdyby kiedykolwiek mógł on dojść do prawdy rzeczy<sup>20</sup>.

bez wątpienia dopuszcza możliwość bezmyślnego użycia wyrażenia „quod maius non possit cogitari” (zob. Anzelm [2007], s. 276). Dodatkowym argumentem przeciw Hopkinsowi jest teoria trzech sposobów wypowiedzania rzeczy z rozdziału X *Monologionu*: myślenie słowa – jak czyni to Głupi – jest drugim sposobem wypowiedzania rzeczy, zaś myślenie samej rzeczy – trzecim sposobem. Doprawdy, trudno zrozumieć, dlaczego słowa „quod maius non possit cogitari” nie mogłyby być wypowiedzane na drugi sposób, a więc właśnie pomyślane jako same tylko słowa. Zob. również przypis 28.

<sup>19</sup> Przekonująco dowodzi tego Hopkins w szczegółowej analizie zamieszczonej co prawda nie w tekście głównym, lecz w przypisie (zob. J. Hopkins, dz. cyt., s. 191 n.). Także Barth wyraźnie dostrzega, że Gaunilon nie może tu brać pod uwagę rozdziału XV (por. K. Barth, dz. cyt., s. 80).

<sup>20</sup> Anzelm [1992], s. 181 (tłumaczenie zdecydowanie zgrabniejsze, niż L. Kuczyńskiego).

Nie mamy zatem znaczenia (*significatio*), a jedynie usiłowanie wyobrażenia sobie znaczenia (*significationem conatum effingere sibi*) – tylko w ten sposób pojęcie „tego, ponad co nic większego nie może być pomyślane” istnieje w intelekcie.

Anzelm w *Odpowiedzi* podaje cztery różne argumenty przeciw tej obiekcji. Pierwszy pada zaraz na początku, w pierwszym akapicie części 1. (który nawiasem mówiąc jest dość nieprecyzyjny, ponieważ zdaje się mieszać dwa różne zarzuty Gaunilona: z doskonałej wyspy i z niemożliwości pomyślenia Boga zgodnie z prawdą rzeczy). Anzelm pisze:

Jeśli nie pojmuje się ani nie myśli się tego, od czego nic większego nie da się pomyśleć i nie ma tego ani w intelekcie, ani w myśli, to znaczy, że Bóg albo nie jest tym, od którego nic większego nie da się pomyśleć, albo nie jest pojmowany czy myślany i nie ma Go w intelekcie czy w myśli. Ale by dowieść, jak fałszywe jest to twierdzenie, odwołam się do twojej wiary i sumienia, jako mego najsilniejszego argumentu<sup>21</sup>.

Końcowe odwołanie do wiary i sumienia autora *Liber pro insipiente* uzasadnia fakt, że Gaunilon pod koniec swojej *Obrony głupiego* porzuca perspektywę ateisty i przyznaje się, że sam wierzy w Boga, pisząc, iż bez cienia wątpliwości rozumie, „że owo coś najwyższego, co jest, mianowicie Bóg, i jest, i nie może nie być”<sup>22</sup>. Anzelm słusznie wskazuje, że wiara ta musi opierać się na czymś bez wątpienia solidniejszym, niż myślenie „jedynie stosownie do poruszenia ducha wywołanego usłyszeniem tego słowa”. Jednak odpowiedź ta nie tłumaczy ani tego, w jaki sposób ominąć trudność poznawczą wskazaną przez Gaunilona, ani tego, jak pogodzić istnienie w umyśle tego, „ponad co nic większego nie może być pomyślane” z tym, że Bóg jest „również czymś większym, aniżeli można by było pomyśleć”.

Druga odpowiedź Anzelmia pojawia się jeszcze pod koniec części 1. jako przywołanie myśli z rozdziału I *Proslogionu* o ograniczonym, ale jednocześnie pewnym i prawdziwym poznaniu Boga:

Czy nie sądzisz, że ten, o którym poznaje się te rzeczy, do pewnego stopnia może być pomyślany lub rozumiany albo może być w myśli lub w intelekcie? [...] Jeżeli zaś mówisz, że nie jest rozumiane i nie jest w intelekcie to, co nie jest rozumiane do końca, to powiedz również, że ten, kto nie może oglądać najczystszej światła słońca, nie widzi światła dziennego, które nie jest niczym innym, jak właśnie światłem słońca.

<sup>21</sup> Anzelm [2007], s. 257.

<sup>22</sup> Anzelm [1992], s. 184 (alternatywne tłumaczenie L. Kuczyńskiego jest nieprawdopodobne ze względu na kontekst, zob. Anzelm [2007], s. 255). Gaunilon deklaruje tym samym, że on również odrzuca konsekwentną apofazę i fideizm.

Z pewnością „[coś.] ponad co nie można pomyśleć niczego większego”, przynajmniej do tego stopnia jest zrozumiane i jest w intelekcie, by te rzeczy o nim były rozumiane<sup>23</sup>.

Anzelm sugeruje, że tak, jak dostrzegamy światło słońca (którego bezpośrednio nie możemy oglądać) odbite od innych rzeczy, tak też postrzegamy jedynie „poblask” Bożej prawdy, aczkolwiek i to wystarcza do przeprowadzenia wszystkich wnioskowań z *Proslogionu* i osiągnięcia pewności w kwestii np. istnienia Boga. Wciąż nie jest jednak wyjaśnione, w jaki konkretnie sposób dochodzimy do naszej niepełnej wiedzy o Bogu.

Trzecia z odpowiedzi Anzelm podaje wreszcie wyjaśnienie sposobu poznania Boga. Pojawia się ona w połowie części 8. i jest oparte na następująco wyłożonej zasadzie maksymalizacji:

Otóż, ponieważ każde mniejsze dobro w tej mierze jest podobne do dobra większego, w jakiej jest dobrem, dla każdego rozumnego umysłu jest jasne, że wstępując wzwyż od dóbr mniejszych do większych, możemy na podstawie tego, od czego można pomyśleć coś większego, wiele domyślić się o tym, od czego nic większego nie da się pomyśleć<sup>24</sup>.

Idea wyłożona w bardzo jasny sposób w dalszym ciągu części 8. polega na myślowym usuwaniu kolejnych ograniczeń z pojęcia dobra skończonego: najpierw czasowego końca, potem czasowego początku, wreszcie samej czasowości i zmienności. Anzelm przyznaje wprost, że jest to wnioskowanie o „tym, ponad co nie można pomyśleć niczego większego” na podstawie rzeczy, nad które można coś większego pomyśleć. „Jest więc sposób przypuszczania o bycie, od którego większego nie można pomyśleć” – konkluduje<sup>25</sup>.

Niestety, zasada maksymalizacji oparta na pomycie usuwania ograniczeń – przynajmniej w tym sensie, jaki sugeruje przykład Anzelm – nie wytrzymuje krytyki, nie jest też spójna z uwagami na temat częściowej niepoznawalności Boga. Według niej, musielibyśmy bowiem dysponować uprzednio pewnym „czystym” pojęciem (wedle przykładu byłoby to pojęcie nieuwarunkowanego dobra), które zwykle stosujemy w sposób wikłający je w różne ograniczenia, ale które jesteśmy ostatecznie w stanie z ograniczeń tych wydobyć. Gdybyśmy faktycznie mieli takie pojęcie, to wydobyć pojęcia dobra nieuwarunkowanego

<sup>23</sup> Anzelm [1992], s. 190 (tłumaczenie L. Kuczyńskiego znacznie mniej zgrabne).

<sup>24</sup> Anzelm [2007], s. 275.

<sup>25</sup> Tamże.

z pojęcia dobra ograniczonego byłoby operacją analityczną, faktycznie więc znalazłbyśmy istotę Boga, ale wówczas nasz intelekt byłby nieskończony (byłby *de facto* tożsamy z intelektem Boga, co zauważył kiedyś Malebranche) i takie określenia jak „niepojęty” nie mogłyby mieć sensu. Rzecz jasna, nie miałyby też sensu wszystkie uwagi dotyczące niepełnego poznania Boga, a tym bardziej dowody na Jego istnienie.

Trzeba zatem anzelmiańską zasadę maksymalizacji rozumieć inaczej – nie jako drogę analizy, czyli proces oczyszczania z ograniczeń (który można by przyrównać do oczyszczania jakiegoś przedmiotu z kurzu i pajęczyn), lecz jako stopniowe, lecz nie mające końca syntetyczne powiększanie. Na każdym kolejnym stopniu sens nowego, jeszcze mniej ograniczonego dobra (jest godne uwagi, że Anzelm mówi tu właśnie o maksymalizacji dobra, a nie bytu) musiałby być oddzielnie odkrywany (wynajdywany) przez intelekt. Szereg tak odkrytych (wynalezionych) dóbr musiałby mieć formalnie strukturę szeregu liczb naturalnych, a to by oznaczało, że dla każdego, dowolnie mało ograniczonego dobra, które byłoby do pomyślenia, byłoby również do pomyślenia dobro jeszcze mniej ograniczone, a zatem pełniejsze. Dobro w pełni nieograniczone byłoby dobrem, dla którego nie dałoby się pomyśleć innego, jeszcze mniej ograniczonego dobra, ale ono samo nie dałoby się w ten sposób odkryć (wynaleźć). Jest to zresztą zgodne z rozdziałem XV *Proslogionu*.

Filozof z Canterbury twierdzi, że skoro wiemy, czym jest ograniczone dobro i skoro potrafimy postępować w szeregu, dodając do niego kolejne, coraz mniej ograniczone dobra, jesteśmy w stanie osiągnąć jakąś wiedzę o dobru w pełni nieograniczonym, pomimo że ono samo nigdy się w szeregu nie pojawi. Co więcej, twierdzi, wiedza ta jest wystarczająca dla celu, jaki wyznaczył sobie pisząc *Proslogion*, a więc stanowi wystarczająco mocne oparcie dla wszystkich jego argumentów<sup>26</sup>.

### 3. ZNACZENIE PROCEDURALNE I ODNIESIENIE PRZEDMIOTOWE

Anzelm dochodzi zatem do stanowiska, że coś w Bogu jest zrozumiałe (i jest w intelekcie), a coś nie jest. Granica między tym, co poznawalne a tym, co niepoznawalne nie przebiega tylko po wiedzy o Bogu.

<sup>26</sup> Można postawić pytanie, czy tego rodzaju dostęp poznawczy może w ogóle dać nam jakąkolwiek wiedzę o Bogu. Wymagałoby to bowiem założenia jakiejś zasadniczej wspólnoty wiążącej skończoność z nieskończonością, a więc to, co do pomyślenia z tym, co się pomyśleć nie da.



Można powiedzieć, że dzięki rozumowaniu z rozdziału XV granica ta przecina samą definicję: „quo maius cogitari nequit”. Dość osobliwy to stan dla definicji, czy nazwy: ma ona przecież coś denotować. Jak jest zatem z kwestią denotacji anzelmiańskiego Imienia Boga?

Szczegółowego wyjaśnienia dostarcza nam ostatnia, czwarta odpowiedź autora *Proslogionu* na zarzut Gaunilona, znajdująca się w części 9. Rozpoczyna się ona od intrygującego zdania:

Lecz gdyby nawet prawdą było to, że nie można pomyśleć lub zozumieć tego, ponad co nie można pomyśleć niczego większego, to jednak nie byłoby fałszem, że można pomyśleć i zrozumieć „[coś,] ponad co nie można pomyśleć niczego większego”<sup>27</sup>.

Zdanie to zakłada poważną korektę semantyki z IV rozdziału *Proslogionu*, a zarazem całej dotychczasowej semantyki nazw (imion) rozwijanej przez Anzelma. Dotąd mieliśmy bowiem prostą relację dwubiegunową, w której występowały *vox ipsa* i *significatio*. Słowo rozumiane było jako konkretny przedmiot – dźwięk sylab (ewentualnie napis) – natomiast znaczeniem była sama rzecz mogąca uobecnić się w dwóch oddzielnych dziedzinach ontologicznych: *in intellectum* oraz *in re* (tak to przynajmniej wygląda w świetle argumentu z rozdziału 2.<sup>28</sup>). Semantykę tę autor *Proslogionu* odziedziczył po Augustynie, który w pierwszej księdze *Wyznań* przedstawił – za pomocą opowieści o tym, jak jego samego uczono mówić – pewną koncepcję funkcjonowania języka. W koncepcji tej słowa (*verba*) są znakami rzeczy (*rerum signa*)<sup>29</sup>, a za związek słów z rzeczami odpowiada prosta rela-

<sup>27</sup> Anzelm [1992], s. 201 (tłumaczenie L. Kuczyńskiego znacznie mniej zgrabne).

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 199 n. Dodajmy, że nieco inaczej wygląda obecność rzeczy w intelekcie w świetle rozdziału X *Monologionu*. Anzelm stwierdza tam: „Zazwyczaj rozróżnia się trzy sposoby wypowiadania rzeczy. Można bowiem wypowiedzieć rzecz przy pomocy znaków zmysłowych, to znaczy takich, które mogą uchwycić zmysły cielesne w trakcie właściwego im funkcjonowania; albo o tych samych znakach, które poza naszym wnętrzem są zmysłowe można myśleć niezmysłowo; albo też bez posługiwania się tymi znakami, zmysłowo czy niezmysłowo, można wypowiadać same rzeczy za pomocą wyobrażeń cielesnych bądź pojęć intelektu w zależności od różnej natury”. (Anzelm [2007], s. 51). Zauważmy, że drugi z wymienionych sposobów wypowiadania rzeczy – niezmysłowe myślenie o znakach – odpowiada sposobowi, na jaki Głupi (wedle rozdziału IV *Proslogionu*) może pomyśleć, że Boga nie ma. Trzeci ze sposobów odpowiada byciu rzeczy w intelekcie, przy czym owo „bycie” ma tutaj charakter bardziej noetyczny, niż ontologiczny, rzecz jest bowiem „wypowiadana”. Anzelm sugeruje, że ten trzeci sposób wypowiadania konstituuje jakiś pierwotny, wspólny wszystkim ludziom język pojęć i wyobrażeń (por. tamże, s. 51 i n.).

<sup>29</sup> Por. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 12.



cja oznaczania<sup>30</sup>. Ludwig Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych* wskazał na ten fragment jako źródło pewnej – mocno uproszczonej – wizji znaczenia:

W słowach tych [tj. w opowieści Augustyna] otrzymujemy, jak sądzę, określony obraz istoty ludzkiego języka. Mianowicie taki: wyrazy języka nazywają przedmioty – zdania są splotami takich nazwań. – W tym obrazie języka odnajdujemy źródła idei: każdy wyraz ma znaczenie. Znaczenie to jest wyrazowi przyporządkowane, jest przedmiotem reprezentowanym przez wyraz<sup>31</sup>.

Uproszczenie, o którym mówi Wittgenstein, polega przede wszystkim na tym, że wszystkie wypowiedzi językowe traktowane są jako sploty nazw, a ich znaczenie to pewne przedmioty przez nie reprezentowane<sup>32</sup>. W dalszej kolejności chodzi jednak także o to, że same nazwy stanowią w języku coś znacznie bardziej skomplikowanego, niż to sobie wyobrażał Augustyn. Są bowiem i takie nazwy, jak „niepojęte”, „niewysłowione”, „nic”. Można zadać pytanie: jakie przedmioty reprezentowane są przez takie nazwy?

Anzelm w części 9. *Odpowiedzi*, być może uświadomiwszy sobie nieadekwatność dotychczasowego sposobu ujęcia zagadnienia do treści rozdziału XV *Proslogionu* (oddającej jednak w sposób systematyczny ducha przenikającego całe dzieło), udziela na takie pytanie odpowiedzi. Wyraźnie porzuca przy tym augustiańską wizję języka. Zamiast bezpośredniej dualnej relacji słowo–rzecz prezentuje relację trójczłonową:

[...] kiedy mówi się „[coś,] ponad co niczego większego nie można pomyśleć”, bez wątpienia można pomyśleć i zrozumieć to, co się słyszy, choćby nawet nie można było pomyśleć albo zrozumieć owej rzeczy, ponad którą nie można pomyśleć niczego większego<sup>33</sup>.

Trzecim członem triadycznej relacji semantycznej jest *quod auditur* – to, co się słyszy. W dalszym wywodzie Anzelm precyzuje, że chodzi o zrozumienie i pomyślenie tego, co się mówi (*intelligere aut cogitare, quod dicitur*). Nie jest to ani brzmienie słów, ani rzecz przez nie oznaczana, a która w przypadku *aliquid quod maius cogitari nequit*

<sup>30</sup> Por. P. King, dz. cyt., s. 85.

<sup>31</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 7 i n. (§1).

<sup>32</sup> Gwoli ścisłości, semantyka Anzelmia nie była aż tak prosta, dostrzegała bowiem specyfikę czasowników. Zob. P. King, dz. cyt., s. 99–204.

<sup>33</sup> Anzelm [1992], s. 201 (w tłumaczeniu L. Kuczyńskiego opuszczone kluczowe *quod auditur* – por. Anzelm [2007], s. 277).

na mocy wynikającej z niego formuły *quid maius quam cogitari possit*, nie może być pomyślana. Jest to jednocześnie coś, co – zdaniem Anzelm – pozwala na przeprowadzenie wszystkich pewnych wnioskowań, jakich dokonuje w *Proslogionie*.

Nie będzie chyba nieporozumieniem nazwanie tego rodzaju rozumowej i pojmowalnej treści, o której mówi Anzelm, znaczeniem proceduralnym<sup>34</sup>. Każda definicja, a więc wyrażenie należące do kategorii tych, którym (przynajmniej w zasadzie) przysługują odniesienia, może być związana z pewną procedurą, czyli ciągiem operacji – myślowych bądź fizycznych – ustalających odniesienie jako pewną rzecz (w najszerszym sensie tego słowa) lub klasę rzeczy. Zatem posiadanie w intelekcie *quod auditur* mogłoby oznaczać rozumienie tego rodzaju procedury i nie musi wiązać się ze znajomością (posiadaniem w intelekcie) rzeczy lub klasy, która jest przez tę procedurę wyznaczana.

Przykładowo, jeżeli posłużę się stworzoną *ad hoc* definicją „pierwsza książka od strony prawej na mojej najwyższej półce”, mogę doskonale rozumieć jej znaczenie, a jednocześnie nie być świadomym tego, jaka jest to konkretnie książka. Mało tego, rzucając nieuważne spojrzenie na ową wymienioną w definicji półkę mogę się upewnić, że nie jest ona pusta, a więc że bez wątplenia określenie „pierwsza książka...” odnosi się do jakiejś rzeczy, pomimo że wciąż nie znam jeszcze tej rzeczy. Dopiero faktyczne spełnienie procedury związanej z definicją, a więc w tym przypadku podejście do półki i odczytanie tytułu książki stojącej na niej najbardziej po prawej stronie, pozwoli na ustalenie, że chodziło akurat o *Religię Nuerów* Evansa-Pritcharda.

Zauważmy, że istnieje wiele używanych przez nas pojęć, które funkcjonują właśnie na zasadzie takich definicji i których konkretnych odniesień przedmiotowych po prostu nie chce nam się ustalać, bo też ich ustalać nie musimy. Mówimy na przykład o firmie produkującej podzespoły do komputera, który widzimy przed sobą. Z napisu na obu-

---

<sup>34</sup> Pomysł wprowadzenia znaczenia proceduralnego zaczerpnąłem z artykułu Marie Duží na temat możliwości zastosowania systemu Transparentnej Logiki Intensjonalnej Pavla Tichego do analiz dowodu ontologicznego (zob. M. Duží, *Dowody ontologiczne Anzelm*, tłum. J. Gomułka, A. Klóś, w: *Dowody ontologiczne*). Jednak wbrew mechanice systemu Tichego stosuję go wyłącznie do pewnego typu wyrażień denotujących, a nie do wszystkich. Sądzę bowiem, że zachodzi intuicyjnie uchwytyna różnica między wyrażeniem typu „leżąca przede mną praca zbiorowa *Dowody ontologiczne*”, a wyrażeniem typu „pierwsza książka od strony prawej na mojej najwyższej półce”. W tym pierwszym przypadku mamy do czynienia z czymś, co byłbym skłonny nazwać odniesieniem bezpośrednim i w dalszej części artykułu stosuję to pojęcie.

downie komputera informującego o tym, że zrobiono go w Chinach wnioskujemy, że firma produkująca podzespoły również mieści się w Chinach, ponieważ, jak sądzimy, w dzisiejszych czasach import artykułów elektronicznych do Chin nie ma żadnego sensu ekonomicznego. Możemy zatem rozmawiać o tej firmie, możemy coś o niej z dużym prawdopodobieństwem ustalić, wiemy też z grubsza (i to nam w zupełności wystarczy), jaka jest procedura ustalenia odniesienia przedmiotowego naszej definicji. Krótko mówiąc, wyrażenie „firma produkująca podzespoły do tego komputera” dobrze funkcjonuje w naszej praktyce językowej nawet w sytuacji, w której nie znamy i być może nigdy nie poznamy jego odniesienia przedmiotowego<sup>35</sup>.

Anzelm miałby więc rację, gdyby twierdził, że nic nie stoi na przeszkodzie temu, by logicznie poprawna argumentacja była oparta na wyrażeniach, których rozumienie polega na znajomości procedur wyznaczających ich odniesienie, a nie na znajomości samych odniesień. Możemy przecież z całą pewnością stwierdzić, że następujące wyrażenie: „najmniejsza wspólna wielokrotność (NWW) liczb 5 i 7” nie jest większa, niż 35 i ustalenie bezpośredniego odniesienia owego wyrażenia (przez które należy tu oczywiście rozumieć wyznaczenie NWW) wcale nam do tego wniosku potrzebne nie jest. Wiemy bowiem, że w najgorszym razie NWW jest po prostu iloczynem liczb, o które chodzi. Autor *Proslogionu* mógłby więc odpowiedzieć Gaunilonomi, że wcale nie jest prawdą, iż ten, kto nie ujmuje rzeczy oznaczanej przez definicję, skazany jest na myślenie „jedynie stosownie do poruszania ducha” i usiłowanie wyobrażenia sobie znaczenia. Może on bowiem mieć w intelekcie procedurę ustalania odniesienia, a więc, krótko mówiąc, dobrze wiedzieć, co począć ze swoją definicją i właśnie dzięki temu może dojść do prawdy rzeczy, o której definicja mówi.

---

<sup>35</sup> Ideę znaczenia proceduralnego można rozszerzyć o putnamowską koncepcję „podziału pracy językowej” (zob. H. Putnam, *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, tłum. A. Grobler [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 1998, zwłaszcza podrozdział *Hipoteza socjolingwistyczna*, s. 112–115). Nie zawsze mamy możliwość sami przeprowadzić określoną procedurę, ba, nie zawsze wiemy nawet jak ta procedura miałaby konkretnie wyglądać. Wiemy jednak, że są ludzie, którzy to wiedzą i którzy potrafią ją – choćby teoretycznie – wykonać. W takim wypadku nasza procedura, określająca np. znaczenie słowa „najmniej masywna cząstka elementarna, jaką znamy”, polegałaby np. na kontakcie z osobami kompetentnymi, czyli z fizykami zajmującymi się cząstkami elementarnymi. (Nie chcę przez to powiedzieć, że specjaliści zawsze dysponują odniesieniem bezpośrednim, ani nawet wiedzą, jak konkretnie musi wyglądać procedura ustalenia tego odniesienia.)

Jak widzieliśmy, *Odpowiedź wydawcy* zawiera szkic pewnej zasady mającej dać nam przynajmniej częściową wiedzę o *quo maius cogitari nequit*. Po pewnej jej modyfikacji otrzymaliśmy zasadę nieskończonej maksymalizacji generującą szereg o strukturze szeregu liczb naturalnych. Tę samą zasadę nieskończonej maksymalizacji można także wykorzystać do zdefiniowania procedury ustalania odniesienia. Napotykamy tu jednak na poważny problem: procedura ta faktycznie nigdy nie da nam odniesienia, ponieważ jest nieskończona. Jest to zresztą znów zgodne z warunkiem, że *quo maius cogitari nequit*, jest jednocześnie *maius quam cogitari possit*.

Wydaje się więc, że problem paradoksalności wcale nie został do końca rozwiązany. Nie wiadomo bowiem, czy sytuacja, w której znam skończoną efektywną procedurę ustalania odniesienia przedmiotowego definicji – jak w poprzednich przykładach z książką i najmniejszą wspólną wielokrotnością – jest w ogóle analogiczna do sytuacji, w której jakaś procedura co prawda jest, ale wiemy na pewno, że nigdy nie wyznaczy nam ona rzeczy, o którą chodzi. Możemy bowiem myśleć o znaczeniu proceduralnym definicji jak o swoistym „wekslu”, który jest „wystawiony” na – skądinąd określone – bezpośrednie odniesienie przedmiotowe. Tak jak zwykły weksel możemy traktować jako część naszego majątku (np. brać kredyt nim zabezpieczony), tak też znaczenie proceduralne może z powodzeniem funkcjonować jako „zabezpieczenie” sensowności definicji w normalnej wymianie językowej. Jest tak jednak dopóki zarówno weksel, jak i znaczenie proceduralne obiecują możliwość wymiany siebie na „twardszą” walutę czy też ostateczne określenie odniesienia. Gdyby się okazało, że nasz weksel nie tylko nie gwarantuje, że zobowiązanie zostanie kiedykolwiek pokryte (to jeszcze go nie dyskwalifikuje, przynajmniej do czasu kryzysu finansowego), ale wręcz jasno stwierdza, że nie możemy mieć żadnych nadziei na wypłatę pieniędzy, wówczas automatycznie traci on jakąkolwiek wartość rynkową, bez względu na wysokość swojego oprocentowania. Tego rodzaju umowa byłaby może elementem jakiejś bliżej nam nieznannej praktyki społecznej, ale raczej nie uznalibyśmy takiej praktyki za element wymiany ekonomicznej.

Czy nieefektywne procedury ustalania odniesienia, do jakich bez wątplenia należy anzelmiańska procedura maksymalizacji, nie stanowią odpowiedników takich właśnie pseudo-weksli w naszej wymianie językowej? Czy zatem *quo maius cogitari nequit* nie jest jedynie pseudo-definicją i w konsekwencji nie stanowi wcale – mimo nadziei autora *Proslogionu* – wystarczająco twardego podłoża dla jego argu-

mentów? Nawet jeśli odpowiedź na te pytania nie wykluczy ostatecznie prawomocności rozumowań Anzelma, trzeba zauważyć, że znajdują się już one poza jego horyzontem myślowym. W *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* wyrażona jest pewność osiągniętego wyniku. Trudno już odnaleźć dramatyzm dialektycznego napięcia między dostępnym (pojętym) a niedostępnym (niepojętym), który przebija się w treści *Proslogionu*. Można to oczywiście zrzucić na karb sytuacji polemicznej – wraz z pojawieniem się prawdziwego oponenta autor musiał się określić, aby bronić swych racji. Można jednak sądzić, i do tego bym się skłaniał, że ponowne przemyślenie dowodów, a także ponowne ich sformułowanie oraz rozwikłanie pojawiających się przy okazji „łamigłówek”, takich jak to, czym właściwie jest rozumienie tego, o co chodzi w definicji, ugruntowało Anzelma w przekonaniu, że odnalazł ostatecznie rozwiązanie problemu.

Nie chcę przez to powiedzieć, że na pytania zadane w poprzednim akapicie nie można znaleźć ciekawych odpowiedzi. Niewątpliwie jedną z takich odpowiedzi podaje Cora Diamond w artykule *Riddles and Anselm's Riddle*<sup>36</sup> silnie (i deklaratywnie) inspirowanym esejem Karla Bartha. Diamond na nowo – po niezbyt trafnej i płodnej analizie Malcolma<sup>37</sup> – wpisuje problem dowodów Anzelma w perspektywę Wittgensteinowskiej filozofii języka, którą jednocześnie otwiera na możliwość asymilacji paradoksów językowych. Jej odpowiedź głosi w dużym skrócie, że Anzelmiańskie pojęcia są wypowiedane w języku, którego żaden człowiek nigdy nie będzie w stanie zrozumieć. Jest to jednak odpowiedź Diamond, ewentualnie Bartha, ale nie św. Anzelma z Canterbury. Anselm i tak dokonał ważnego rozwinięcia augustiańskiej semantyki, wyróżniając dwa momenty *significatio*: *res ipsa* i *cogitare, quod dicitur*. Sądził jednak – błędnie – że to wystarczy.

---

<sup>36</sup> Zob. C. Diamond, *Riddles and Anselm's Riddle* [w:] ta, *The Realistic Spirit*, New York 2001.

<sup>37</sup> Zob. N. Malcolm, *Argumenty ontologiczne Anzelma*, tłum. M. Szczubińska [w:] *Fragmenty filozofii analitycznej: Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.

THE SEMANTICS OF ST. ANSELM'S NAME OF GOD

Summary

My paper considers the meaning of St. Anselm's Name of God: *quo maius cogitari nequit*. The definition is used in the ontological proofs in *Proslogion* 2 and 3 but, paradoxically, it is claimed to be inconceivable in chapter 15. I believe that Anselm realized the problem during his discussion with Gaunilo, who questioned Anselm's assumption that one can have in mind something than which nothing greater can be conceived. In his reply Anselm defended his assumption and finally changed his earlier theory of what it means to have a concept in mind. The new theory distinguishes *vox ipsa* (the mere word), *res significata* (the thing indicated), and *intelligere aut cogitare quod dicitur* (understanding or conceiving what is said). I call the latter the procedural meaning to distinguish it from the direct meaning which is *res significata*, because by it Anselm means a procedure for obtaining a thing. The procedure, however, is infinite and will never give us any *thing*. I thus conclude that *quo maius cogitari nequit* is a pseudo-definition which gives us pseudo-understanding. It *allows* us but does not *force us*, leaving the issue open to further considerations.

*Jakub Gomułka*

**WITOLD PŁOTKA**

(Gdańsk)

**ANALIZA STRUKTURY I GENEZA EGZYSTENCJI:  
DWIE POSTACIE METODY  
FENOMENOLOGICZNEJ<sup>1</sup>**

**WPROWADZENIE**

Fenomenologia rozumiana jako metoda opisu struktur świadomości, początkowo identyfikowana jako „psychologia opisowa”<sup>2</sup>, została pomyślana przez Edmunda Husserla w ten sposób, aby była jasną i stanowczą odpowiedzią na relatywizm psychologizmu w logice końca XIX wieku<sup>3</sup>. Wobec sceptycyzmu, do którego prowadziły hasła badania logiki przez metody psychologii empirycznej, autor *Badania logicznych* wskazywał na idealne znaczenie jako autonomiczną dziedzinę poznawczą, która gwarantowałaby niezmiennosc i trwałość ludzkiego poznania. Późniejszy zwrot fenomenologii ku transcendentalizmowi,

---

<sup>1</sup> Praca powstała podczas pobytu stypendialnego w Archiwum Husserla na Uniwersytecie w Kolonii, a jego realizacja była możliwa dzięki finansowemu wsparciu Niemieckiej Centrali Wymiany Akademickiej (Deutsche Akademische Austauschdienst, DAAD). W tym miejscu dziękuję prof. Dieterowi Lohmarowi, dyrektorowi Archiwum, za życzliwość i pomoc w czasie opracowywania tytułowego tematu. Prof. Ullrichowi Melle, dyrektorowi Archiwum Husserla w Lowanium, dziękuję za wyrażenie zgody na cytowanie przeze mnie nieopublikowanych manuskryptów badawczych Husserla.

<sup>2</sup> Zob. E. Husserl, *Badania logiczne, T. II, Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania, Część I*, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Póltawski, Warszawa 2000, s. 25, przypis; H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Dordrecht 1994, s. 70.

<sup>3</sup> Zob. B. Chwedeńczuk, *Edmund Husserl i podstawy logiki [w:] U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, red. B. Skarga, Wrocław 1978, s. 223–250.

wyrażający się najpełniej w postulatcie przeprowadzenia ścisłej redukcji i skupieniu się na obszarze czystej świadomości, może wydawać się ponownym popadnięciem w subiektywizm<sup>4</sup>. W uporządkowaniu chaosu terminologicznego, który otacza ów zwrot, na pewno nie pomaga pospieszne rozgraniczenie pomiędzy metodą „statyczną” i „genetyczną” oraz przypisanie tej pierwszej cech, mówiąc metaforycznie, „dobrej, starej” fenomenologii opisowej, a tej drugiej – niejasnego i co więcej – nieuzasadnionego postępowania regresywnego w odkrywaniu kolejnych „warstw” świadomości. W świetle zasygnalizowanych problemów, zasadniczym celem niniejszej pracy jest określenie przedmiotu i granic obu przywołanych metod oraz zdefiniowanie ich znaczenia w ramach projektu fenomenologicznego. Starając się scharakteryzować wybrane aspekty metodologiczne, będę jednocześnie argumentował, idąc w tym względzie za Husserlem, za komplementarnością obu metod badawczych. Tym samym praca stanowi polemikę z niektórymi tezami Jacques’a Derridy, które francuski filozof przedstawił w formie wykładu w 1959 roku w Cerisy-la-Salle.

W pracy, opublikowanej na podstawie wygłoszonego wykładu, a zatytułowanej „*Geneza i struktura” a fenomenologia*, Derrida – tropiąc w fenomenologii wątki „metafizyki obecności”<sup>5</sup> – widzi zastosowanie metody statycznej w badaniach szeroko pojętych struktur, które z góry zakładają odniesienie do obiektywności. W przeciwieństwie do tego, pytanie o „genezę” obiektywnych struktur wprowadza perspektywę subiektywną, która wydaje się podawać w wątpliwość dotychczasowe obiektywistyczne opisy. Francuski filozof „idzie o zakład”, że „[...] gdyby przedstawić *ex abrupto* to pytanie o «genezę czy strukturę» Husserlowi, to [...] byłby bardzo zdziwiony, widząc, że się go wzywa do podobnego sporu; odpowiedziałby, że to zależy, czego chcemy się dowiedzieć”<sup>6</sup>. Derrida formułuje jednocześnie przypuszczenie, iż twórca fenomenologii argumentowałby za koniecznością pogłębienia analiz statycznych przez badania genetyczne<sup>7</sup>. Autor „*Genezy i struktury*”... wykazuje, że wbrew argumentacji za komplementarnością obu metod, w filozofii fenomenologicznej ma się do czynienia z „[...] koniecznością jakiegoś zerwania i jakiegoś

<sup>4</sup> Zob. K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988, s. 42.

<sup>5</sup> Zob. J. Derrida, „*Geneza i struktura” a fenomenologia* [w:] tenże, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 284.

<sup>6</sup> Tamże, s. 268.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 269.



zwrotu”<sup>8</sup>, tak, że w rezultacie oba postępowania bezdyskusyjnie nawzajem się wykluczają. Z tą tezą Derridy trudno się zgodzić, chociaż – nawiązując do słów francuskiego myśliciela – można ironicznie powiedzieć, że „wygrałby on zakład”, ponieważ Husserl rzeczywiście ujmuje statyczne i genetyczne analizy jako komplementarne. Dlatego należy wysunąć tezę przeciwną do tezy Derridy i twierdzić, iż w perspektywie transcendentnej analiza statyczna koniecznie wymaga analizy genetycznej, ponieważ bez niej byłaby metodą jedynie dogmatyczną i dodatkowo znacząco zawężałaby perspektywę badawczą.

W celu uargumentowania przedstawionej tezy, w pierwszej kolejności dookreślę kontekst historyczny opracowania przez Husserla dwóch metod fenomenologicznych. Pozwoli to na istotne ograniczenie materiału badawczego i da pewne podstawy dla określenia merytorycznych motywacji dla wprowadzenia obu metod. Następnie, opierając się na manuskryptach badawczych twórcy fenomenologii, zdefiniuję zakres i przedmiot metody statycznej, aby w dalszej części pracy móc jasno zaznaczyć różnice w sformułowaniu metody genetycznej. Przedstawiona rekonstrukcja relacji pomiędzy obiema metodami pozwoli ostatecznie na zakreślenie ogólnych perspektyw metodologicznych na pytanie o możliwość pytania o genezę egzystencji podmiotu, którą to możliwość zasygnalizowałem w tytule pracy. Jak zobaczymy, istotną rolę w zdefiniowaniu obu obszarów dociekań gra dwoisty charakter fenomenologii – nauki zarówno ejdetycznej, jak i transcendentnej. Uwypuklenie tych aspektów metody fenomenologicznej pozwoli w konsekwencji na określenie błędów w argumentacji Derridy.

## UŚCIŚLENIE KONTEKSTU HISTORYCZNEGO I UWAGA REDAKCYJNA

Jak wiadomo, Husserl wydał za życia tylko kilka książek oraz artykułów, a większość swojej spuścizny pozostawił w formie stenograficznych manuskryptów, które sukcesywnie udostępnia się w krytycznym opracowaniu w ramach serii prac *Husserliana*, lecz większość wciąż pozostaje nieopublikowana. Twórca fenomenologii wiązał z tymi manuskryptami autentyczne znaczenie swojej filozofii, czemu dawał wyraz w bogatej wymianie epistolarnej<sup>9</sup>. Ostatecznie trudno nie zgodzić

<sup>8</sup> Tamże, s. 284.

<sup>9</sup> W szczególności zob. listy Husserla do Paula Natorpa z 2 lutego 1922 roku (zob. E. Husserl, *Briefwechsel, Band V: Die Neukantianer*, wyd. K. Schuhmann, Dordrecht

się z Danem Zahavim, który zauważa, że „Jeżeli jest cokolwiek, co współczesna recepcja Husserla udowodniła, to tylko to, że jest praktycznie niemożliwe, aby adekwatnie zrozumieć filozofię Husserlowską, ograniczając się do pism, które zostały wydane za jego życia”<sup>10</sup>. Uwaga duńskiego fenomenologa, który jedynie powtarza dobrze znane w Polsce postulaty Romana Ingardena<sup>11</sup>, jest szczególnie cenna w odniesieniu do rozróżnienia metody statycznej i genetycznej, ponieważ, jak się okazuje, w wydanych za życia pracach Husserla można odnaleźć tylko krótkie komentarze i nieścisłe definicje obu postaci fenomenologii; oczywiście, w *Logice formalnej i logice transcendentalnej* (wydanej w 1929 roku) Husserl wykorzystuje metodę genetyczną w analizach sądu<sup>12</sup>, a w *Medytacjach kartezjańskich* (wydanych po francusku jako *Méditations Cartésiennes* w 1931 roku) czytelnik otrzymuje transcendentalne analizy sensu innego podmiotu z perspektywy badań genetycznych<sup>13</sup>, ale otwarte pozostają pytania o to, czym jest sama metoda genetyczna oraz w jakiej relacji pozostaje do metody statycznej. Odpowiedzi na te pytania można szukać właśnie w manuskryptach Husserla.

1994, s. 147–152) oraz do Gustava Albrechta z 14 września 1924 roku (zob. E. Husserl, *Briefwechsel. Band IX. Familienbriefe*, wyd. K. Schuhmann, Dordrecht 1994, s. 62–64).

<sup>10</sup> D. Zahavi, *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness* [w:] *The New Husserl. A Critical Reader*, red. D. Welton, Bloomington 2003, s. 158. W innym miejscu Zahavi przedstawia rozwój recepcji fenomenologii Husserla jako ciągle przekraczanie utartych interpretacji dzięki publikowaniu kolejnych tomów *Husserlianów*, które zawierały nowe krytyczne opracowania manuskryptów niemieckiego filozofa. Zob. tenże, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Świąch, Kraków 2012, s. 184–186, Stanford 2003, s. 142–144.

<sup>11</sup> „Na podstawie tych ok. 30 000 kart rękopisów można się obecnie zorientować w przebiegu autentycznej historii myśli Husserla. Dopiero znajomość tych manuskryptów, a także porównanie ich z opublikowanymi przez Husserla książkami, oraz znajomość konkretnej zawartości jego wykładów od roku 1901 pozwoliłoby ustalić, jak się rzeczywiście rozwijała myśl Husserla. Na to będziemy jednak musieli jeszcze poczekać wiele lat. Dotychczasowe tomy *Husserliana* udostępniły tylko część jego rękopisów. O tym, kim był Husserl jako filozof, dowiemy się zatem dopiero po ogłoszeniu dalszych manuskryptów. Dopiero wówczas można by dobrze opracować jego poglądy rzeczowo, systematycznie i historycznie”. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 września–17 listopada 1967)*, z języka niemieckiego przeł. A. Półtawski, Warszawa 1974, s. 18.

<sup>12</sup> Zob. E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowinski, Warszawa 2011, s. 205.

<sup>13</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1982, s. 99–118.

Pomimo że trudne, a nawet niemożliwe jest zakreślenie ścisłych historycznych granic okresów, w których w fenomenologii korzysta się to z jednej, to z drugiej omawianej metody, wśród interpretatorów panuje niespotykana zgoda co do tego, że *krytycznego* zestawienia i porównania tych metod fenomenologicznych Husserl dokonał na początku swej naukowej działalności we Fryburgu Bryzgowijskim, a mianowicie w latach od 1917 do 1921<sup>14</sup>. Rzeczywiście, w liście z 29 czerwca 1918 roku Husserl, konstatając współwystępowanie obu metod w swej filozofii, pisał do neokantysty Paula Natropa, że już nawet więcej jak dekadę wcześniej (około 1908 roku) przekroczył poziom „statycznego” platonizmu i określił główny temat fenomenologii jako „ideę transcendentalnej genezy”<sup>15</sup>. O ile zatem jeszcze w Getyndze, zgodnie z sugestią wskazanego listu, Husserl wykorzystywał oba sposoby prowadzenia analiz, statyczny i genetyczny, o tyle krytycznego opracowania doczekała się wówczas (oczywiście w pewnych granicach) jedynie analiza statyczna. Z tego powodu należy zgodzić się z Anthonym Steinbock, który zauważa, że „Husserl stosował analizę genetyczną jeszcze przed tym, jak fenomenologia stała się świadoma samej siebie jako mającej dosyć wyraźny wymiar genetyczny”<sup>16</sup>. Zaznaczymy jednak jasno, iż krytycznego zestawienia obu metod twórca fenomenologii dokonał dopiero po upływie wspomnianej dekady, a więc po opuszczeniu Getyngi i przejściu na stanowisko profesora we Fryburgu Bryzgowijskim.

W tym miejscu można sformułować ważną hipotezę o naturze historycznej; mianowicie krytyczne opracowanie obu metod było konieczne właśnie w tym okresie z co najmniej dwóch powodów: po pierwsze, po przejściu do Fryburga Husserl przygotowywał się do systematycznego opracowania własnej filozofii, a rozważania metodologiczne, jak zawsze w tego typu opracowaniach, stały dla niego

---

<sup>14</sup> Jak zauważa Zahavi, „W latach 1917–1921, zaczął rozróżniać między tym, co nazwał *statyczną* a *genetyczną* fenomenologią”. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla...*, s. 124. Podobnego zdania są Rudolf Bernet, Iso Kern oraz Eduard Marbach (zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, wyd. drugie, Hamburg 1996, s. 181), Donn Welton (zob. D. Welton, *Genetic Phenomenology* [w:] *Encyclopedia of Phenomenology*, red. L. Embree *et al.*, Dordrecht 1997, s. 266) oraz Iris Därmann (zob. I. Därmann, *Genesis* [w:] *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, red. H. Vetter, Hamburg 2004, s. 220–221).

<sup>15</sup> E. Husserl, *Briefwechsel, Band V...*, s. 137.

<sup>16</sup> A. J. Steinbock, *Home and Beyond. Generativ Phenomenology after Husserl*, Evanston 1995, s. 37.

w centrum zainteresowania<sup>17</sup>; po drugie, po 1917 roku, głównie dzięki pracy jego asystentki, Edyty Stein, autor *Badań logicznych* powrócił do fenomenologicznych analiz świadomości czasu, co doprowadziło do sporządzenia tak zwanego manuskryptu z Bernau<sup>18</sup> na temat czasu. W manuskrypcie tym istotną rolę gra właśnie analiza genetyczna, niemniej jednak w celu zrekonstruowania metod statycznej i genetycznej należy sięgnąć nie do wykładów Husserla, w których dokonuje on próby systematyzacji swojej filozofii, ani do manuskryptów z Bernau, lecz do grupy manuskryptów o metodzie fenomenologicznej, które powstały pomiędzy 1921 i 1923 rokiem i są oznaczone wspólną sygnaturą B III 10<sup>19</sup>. Cały manuskrypt B III 10 zawiera 31 stenograficznie zapisanych karetek, z których większość została udostępniona w trzech, krytycznie wydanych fragmentach w serii *Husserliana*; są to mianowicie: *Dodatek I* do drugiego tomu tekstów o intersubiektywności wydanych przez Iso Kerna<sup>20</sup>, *Dodatek XIV* do wykładów *Wstępu do filozofii*<sup>21</sup> oraz tekst *Statische und genetische phänomenologische Methode*<sup>22</sup>, który, jak zauważa Welton, „[...] jest jednym z tych wyjątkowych fragmentów, gdzie Husserl próbował zdefiniować swe własne pojęcia operacyjne w czasie, gdy na nowo opracowywał systematyczne ujęcie jego metody fenomenologicznej”<sup>23</sup>. Dla rozjaśnienia relacji pomiędzy obiema metodami konieczne jest jednak sięgnięcie także do nieopublikowanych części omawianego manuskryptu.

Spojrzenie z perspektywy całości rozważań Husserla w B III 10 nad wzajemnymi relacjami pomiędzy statyczną i genetyczną metodą fenomenologiczną, pozwala na jasne uchwycenie tła tych rozważań, a tym samym daje asumpt do zdefiniowania merytorycznych powodów

<sup>17</sup> Zob. J. N. Mohanty, *Edmund Husserl's Freiburg Years. 1916–1938*, New Haven 2011, s. 305–306.

<sup>18</sup> Zob. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)*, wyd. R. Bernet, D. Lohmar, Dordrecht 2001.

<sup>19</sup> Grupa ta w Archiwum Husserla w Lowanium jest opatrzona wspólny tytułem *Genesis. Neue Beilagen: Statische und genetische phänomenologische Methode. Eingeborenheit. Genesis von Apperzeptionen. Allgemeinsten Begriff von Apperzeption*.

<sup>20</sup> Zob. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, wyd. I. Kern, Den Haag 1973, s. 34–42.

<sup>21</sup> Zob. E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923*, wyd. B. Goossens, Dordrecht 2003, s. 407–410.

<sup>22</sup> Zob. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, wyd. M. Fleischer, Den Haag 1966, s. 336–345.

<sup>23</sup> D. Welton, *The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy. From Static to Genetic Method* [w:] *The New Husserl...*, s. 261.

dokonanych rozróżnień. Rozważania niemieckiego filozofa dotyczą struktury podmiotu poznającego, który nie jest bynajmniej tożsamy z na wskroś racjonalnym, jednolitym, lecz jednocześnie abstrakcyjnym „czystym” Ja aktów świadomości<sup>24</sup>, które zostaje odsłonięte w *Ideach I* (1913). Twórca fenomenologii krytykuje to ujęcie, podkreślając, że „czyste” Ja, rozumiane jako biegun aktów, byłoby niczym bez samych tych przeżyć, bez „swojego” strumienia przeżyć<sup>25</sup>. Husserl proponuje korzystać z szerszego (w stosunku do pojęcia „czystego” Ja) pojęcia monady i zauważa, że w monadzie można wyróżnić dwie dopełniające się warstwy<sup>26</sup>. Z jednej strony są to aktywne czynności podejmowane przez monadę, a więc jedność zdolności, czy też „dyspozycji”; z drugiej zaś strony należy wskazać na to, co skryte, na to, co Husserl nazywa „nieświadomym”<sup>27</sup>. Obie warstwy nie są jednak sobie przeciwstawne, czy wykluczające się. Odnotujmy, że dla niemieckiego filozofa „Monada jest «prostą», niepodzielną istotą, jest tym, czym jest, jako w sposób ciągły stająca się w czasie, a wszystko, co do niej należy, jest w odpowiednim miejscu tego kontinuum stawania się”<sup>28</sup>. Założenie o jedności monady, a także postulowana ścisłość analiz, nie pozwala na pominięcie żadnego z aspektów monady, co w rezultacie prowadzi do postulatu kierowania się w badaniach dwiema metodami. Innymi słowy, to

<sup>24</sup> Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967, s. 266.

<sup>25</sup> „In den *Ideen* habe ich das reine Ich sozusagen als identischen Pol für alle Akte, für jederlei cogito in der Einstellung der phänomenologischen Reduktion bezeichnet. Dieses reine Ich als Pol ist aber nichts ohne seine Akte, ohne seinen Erlebnisstrom, ohne das lebendige Leben, das ihm selbst gleichsam entströmt. Das reine Ich ist auch nichts ohne seine Habe, die die seine ist, die ihm jeweils passiv vorgegeben ist, es affizierend; es ist nichts ohne das Ichfremde und dem Ich Entfremdete (wie alles dem Ich Entsprungene, aber nachher zur passiven Habe Gewordene) das doch im Rahmen der phänomenologischen Einstellung vorfindlich und, obschon nicht ichlich, nicht Ich-Entquellendes, doch «subjektiv» ist”. E. Husserl, *Genesis. Neue Beilagen: Statische und genetische phänomenologische Methode. Eingeborenheit. Genesis von Apperzeptionen. Genesis von Apperzeptionen. Allgemeinsten Begriff von Apperzeption*, nieopublikowany manuskrypt o sygn. B III 10, 1921, s. 5a.

<sup>26</sup> Dalszych studiów domaga się zastosowana przez Husserla w analizach świadomości metaforyka „warstwy”. Studia te, jak się wydaje, byłyby szczególnie interesujące i niemniej kontrowersyjne w odniesieniu do tezy o pierwszeństwie doświadczenia przestrzeni nad doświadczeniem czasu.

<sup>27</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928...*, s. 34.

<sup>28</sup> Tamże, s. 35–36.

struktura monady wymusza dalsze rozstrzygnięcia metodologiczne. Ze względu na przyjętą perspektywę, można założyć, że czynności są dane podmiotowi wprost jako coś statycznego, z kolei to, co „nieświadome”, nie jest mu dane wprost i dlatego wymaga pytania o swoją genezę. Z tego też powodu, pierwszą z zasygnalizowanych warstw miałyby zajmować się analiza statyczna, drugą – analiza genetyczna.

## ZAKRES I PRZEDMIOT METODY STATYCZNEJ

W badanym manuskrypcie B III 10 Husserl formułuje ogólne pojęcie metody statycznej jako „opisu” i to ogólne pojęcie dookreśla za pomocą dwóch definicji, negatywnej i pozytywnej. Negatywne określenie opisu jako statycznego głosi, że nie pyta się w nim o genezę danej konstytucji<sup>29</sup>. Z kolei pozytywna definicja wskazuje na właściwy przedmiot analiz, czyli na struktury czystej świadomości<sup>30</sup>. Definicja ta podkreśla także istotowy charakter prowadzonych analiz, ponieważ, jak twierdzi Husserl, analiza statyczna skupia się na możliwych, lecz zarazem „[...] zawsze istotowych postaciach w czystej świadomości i na ich teleologicznym porządku w królestwie możliwego rozumu pod tytułami «przedmiot» i «sens»”<sup>31</sup>. Nie powinno zatem dziwić, że opisy struktur czystej świadomości operują wypracowanym już w *Ideach I* słownikiem noezy i noematu. Oznacza to, że analiza statyczna *nie dotyczy* pojedynczej, empirycznej świadomości pojedynczego człowieka, lecz, kierując się ku temu co możliwe, skupia się ostatecznie na ogólnych strukturach świadomości, tematyzując je przy tym przez wzgląd na dwie wyróżnione kategorie „przedmiotu” i „sensu”, czy też „noezy” i „noematu”. Obie kategorie sugerują dodatkowo, że przedmiotem tych analiz jest to, co stałe, a przez to także to, co jest możliwe do opisu jako coś statycznego, czyli zastanego. Zgadza się to z poczynioną przez nas wcześniejszą obserwacją, a mianowicie, że „dyspozycje” monady mogą być dane wprost. Co więcej, skoro świadomość – dla Husserla – zawsze jest świadomością *czegoś*, czyli charakteryzuje się intencjonalnością, musi mieć ona swój „przedmiot”, który jest dla niej w jakiś spo-

<sup>29</sup> „Die Beschreibung ist statisch, das sagt: wie bisher immer ist nach der Genesis dieser Konstitutionen nicht gefragt”. E. Husserl, *Genesis. Neue Beilagen...*, s. 18b.

<sup>30</sup> „Man entwirft ein System der gegenständlichen Gattungen, und zwar der absoluten reinen Gattungen individueller Gegenstände: das System des Onta, und nimmt jede Gattung als Leitfaden für eine Theorie der «Konstitution» von Gegenständen dieser Gattung, deren theoretische Hilfsmittel also im Voraus schon bereit liegen”. Tamże.

<sup>31</sup> E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 340.



sób „sensowny”. Analizy domaga się właśnie intencjonalna korelacja świadomości i jej przedmiotu.

W tekście *Dodatku XIV* ogólne zadanie opisu „istotowych postaci czystej świadomości” znajduje wyraz w konkretnym pytaniu o istotowe struktury aktu spostrzegania na przykładzie spostrzegania „ciała własnego” i „ciała obcego człowieka”<sup>32</sup>. Mimo że w akcie tym ma się do czynienia ze zdawałoby się jednym przedmiotem, fenomenologicznie należy dokonać istotnego rozróżnienia sensu. Nie ulega przecież wątpliwości, że ciało własne postrzega się w inny sposób niż ciało obcego człowieka. Oczywiście, ciało własne pojmowane jako bryła cielesna tylko nieznacznie różni się w wyglądzie od ciała obcego<sup>33</sup>, jednakże, ujmując ciało własne jako ciało żywe, można zauważyć, że zostaje mu nadany radykalnie inny sens niż ciału obcemu. Stawiając pytanie o istotowe struktury postrzegania ciała, Husserl pyta zatem o to, w jaki sposób zostaje ciału nadany odpowiedni sens, jednej bryle cielesnej – sens ciała własnego, innej – sens ciała obcego. Innymi słowy, statyczna analiza zagadnienia opisu istotowych struktur postrzegania ciała sprowadza się do pytania o konstytucję przedmiotów postrzeżenia. Jak czytamy w omawianym *Dodatku XIV*:

„Konstytucja” przedmiotów postrzeżenia, rozjaśnienie struktur wielości postrzeżeń, które legitymują się jako będące w możliwym postrzeganiu (lub jako przedmiot możliwego postrzegania), jest problemem analizy statycznej. Statycznym jest przy tym to, że wraz z tym, co jest zawsze w «historii» bycia Ja, zostaje opisana trwała habitualność i do niej przynależne rodzaje postrzeżeń, rodzaje apercpcji<sup>34</sup>.

Głównym zagadnieniem analizy statycznej jest, zgodnie z przytoczonym fragmentem, zagadnienie konstytucji. Nie chodzi przy tym o pojedyncze, czyli faktyczne przypadki ukonstytuowania danego sensu, lecz o istotowe struktury możliwego aktu.

Pytanie o struktury aktu postrzeżenia ma na celu opisanie „trwałych habitualności”. Użycie terminu „trwałe” wydaje się podkreślać istotnościowy charakter opisanych struktur. Przede wszystkim jednak analiza ta skupia na samych *strukturach* aktu spostrzegania, a nie na tym, co się postrzega. Zatem „[...] analiza konstytutywna”, jak zauważa Steinbock, „docieka *drogi* lub tego, *jak* coś jest dane, a nie tego, *czym* to

<sup>32</sup> E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie...*, s. 407.

<sup>33</sup> S. Overgaard, *The Importance of Bodily Movement to Husserl's Theory of „Fremderfahrung”* [w:] „Recherches husserliennes” 19, 2003, s. 60–63.

<sup>34</sup> E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie...*, s. 407.

coś jest”<sup>35</sup>. W analizie statycznej fenomenolog nie interesuje się samym ukonstytuowanym przedmiotem (nie ciałem jako takim), lecz *sposobami* jego konstytuowania (sensem ciała żywego i ciała jako bryły). Zdaniem Husserla, poprzez opis można wówczas „rozjaśnić” struktury możliwych aktów (jak aktu apercepcji cielesnej). Ponadto, zaznaczymy, fenomenolog w badaniu konstytucji kieruje uwagę na „[...] korelację pomiędzy konstytuującą świadomością i konstytuowanym przedmiotem”<sup>36</sup>.

Podkreślmy, że analiza statyczna zawsze dotyczy pewnej dziedziny bytu. Analiza statyczna ogranicza się mianowicie, przywołując słowa Husserla, do pewnych regionów bytu ukonstytuowanych w czystej świadomości; z tego powodu analiza statyczna otrzymuje odniesienie do tak zwanych ontologii regionalnych. Analiza statyczna więc: „Za punkt wyjścia przyjmuje [...] zazwyczaj”, przywołując celne spostrzeżenie Zahaviego, „jakąś dziedzinę przedmiotów [...], a potem bada akty intencjonalne, z którymi są one skorelowane oraz przez które są konstytuowane”<sup>37</sup>. Omawiany aspekt metody statycznej Husserl wyraźnie eksponuje w tekście z przełomu sierpnia i września 1933 roku, w którym analizę statyczną łączy się z ideą badań ontologicznych, pojmowanych jako dociekania w odpowiednich regionach bytu. Jak pisze Husserl,

Fenomenologia „statyczna” – systematyczna metoda przedstawiania pełnej naoczności świata wraz z apodyktycznym poznanem warunków jej umożliwienia – poszukuje takich istotnościowych struktur subiektywności doświadczającej świata, które są warunkiem możliwości dla konstytucji pełnej naoczności świata jako w ogóle możliwego – według jego ontologicznych form istotnościowych: to wszystko przynależy do siebie nawzajem i jest nierozdzielne<sup>38</sup>.

Już jednak w manuskrypcie B III 10, autor wyraźnie wskazywał na przygotowawczy charakter analiz statycznych, które dają „nici przewodnie” dla dalszych badań istotnościowych<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> A. Steinbock, *Home and Beyond...*, s. 38.

<sup>36</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, s. 38.

<sup>37</sup> D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla...*, s. 124–125.

<sup>38</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, wyd. I. Kern, Den Haag 1973, s. 617.

<sup>39</sup> „Man entwirft ein System der gegenständlichen Gattungen, und zwar der absoluten reinen Gattungen individueller Gegenstände: das System des Onta, und nimmt jede Gattung als Leitfaden für eine Theorie der «Konstitution» von Gegenständen dieser Gattung, deren theoretische Hilfsmittel also im Voraus schon bereit liegen”. E. Husserl, *Genesis. Neue Beilagen...*, s. 18b.



W świetle dotychczasowej rekonstrukcji można wyróżnić co najmniej cztery cechy analizy statycznej. Po pierwsze – *ze względu na dziedzinę dociekań* – badania analizy statycznej dokonują się w ramach pewnych „ontologicznych form istotnościowych” w ogóle i w ramach czystej świadomości w szczególności; jednym słowem, analizę przeprowadza się w ramach pewnej ontologii regionalnej bytu, ukonstytuowanej jednak w relacji do świadomości. Po drugie – *ze względu na przyjętą metodologię* – poprzez opis dokonuje ona systematyzacji struktur danego obszaru bytu, kierując się zasadą uchwytowania tego, co dane w „pełnej naoczności”. Po trzecie – *ze względu na postulowane wyniki* – wyniki badań powinny być z jednej strony apodyktyczne, a zatem bezsporne, a z drugiej strony powinny dotyczyć istotnościowych możliwości<sup>40</sup> rozumianych jako ostateczne warunki możliwości. W końcu – *ze względu na relację do metody genetycznej* – nie formułuje ona pytań o genezę danej konstytucji. Innymi słowy, Husserl stawia przed metodą statyczną cel systematyzacji poprzez opis w ramach ścisłej naoczności tego, co jawi się jako istotne. Z tej perspektywy nie powinno dziwić to, że w *Medytacjach kartezjańskich* metodę analizy statycznej charakteryzuje w analogii do „[...] opisów uprawianych w ramach historii naturalnej, opisów, które śledzą pojedyncze typy i co najwyżej tylko porządkują je w pewnych systematyzacjach”<sup>41</sup>. Podkreślmy, że analiza statyczna nie pyta o podstawy samej systematyzacji, czyli – jednym słowem – o genezę tego, co dane wprost.

### GENETYCZNE PRZEFORMUŁOWANIA METODY FENOMENOLOGICZNEJ

Jak zauważyliśmy, metoda genetyczna dotyczy tego, co Husserl określa mianem „nieświadomego”, co można rozumieć jako to, co nie jest dane wprost i co wymaga – odnosząc się do metaforyki warstwy – „głębszego” badania. W omawianej grupie manuskryptów z lat 1921–1923 fenomenologię genetyczną ujmuje się właśnie jako pogłębienie namysłu zorientowanego statycznie. W tekście *Dodatku XIV* do wykładów *Wstępu do filozofii* Husserl zauważa, że: „Analizą genetyczną jest rozumiejące rozjaśnienie genetycznej konstytucji, tj. konstytucji tej konstytucji, konstytucji odpowiedniej habitualności i habitualnego

<sup>40</sup> Zob. tamże, s. 4a.

<sup>41</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 111.

rodzaju apercycji<sup>42</sup>. Wprawdzie metoda statyczna opisuje strukturę konstytucji jako „trwałą habitualność”, niemniej jednak nie pyta o jej podstawy, czy raczej, używając fenomenologicznego pojęcia, nie pyta o genezę tej konstytucji. Zdaniem twórcy fenomenologii, aktywności świadomości „[...] nie można uważać za coś przynależnego tak wprost każdemu konkretnemu ego jako takiemu<sup>43</sup>. Formułując kwestię jeszcze inaczej, autor przytoczonych słów twierdzi, że świadoma aktywność monady, a więc spontaniczne zajmowanie racjonalnych podstaw, odsyła do głębszych warstw swojej genezy. Co więcej, mimo, że geneza nie jest dana wprost w procesie poznania, należy o nią pytać w pogłębianych analizach, ponieważ to ona sprawia, że monada jest w ogóle świadoma samej siebie. Jak podkreśla się w B III 10, „Do istoty monady należy geneza, dzięki której monada ta nie tylko po prostu istnieje, lecz jest dla siebie, jest samej siebie świadoma. Wszystko, co jest w niej jako «przeżycie», nie tylko [w niej – *W.P.*] istnieje, lecz jest [...] «przeżywane», uświadamiane<sup>44</sup>. O tych głębszych warstwach świadomości, które dopiero sprawiają, że staje się świadomością *tout court*, traktować ma analiza genetyczna.

Użycie przez Husserla terminu „geneza” może sugerować, że rozjaśnienie „głębszych warstw” świadomości polega na rekonstrukcji warunków i przyczyn, które złożyły się na powstanie danego, konkretnego aktu świadomości. Sugestia ta wydaje się jednak chybiona. Zauważmy, że takie rozumienie genezy opiera się na ujęciu jej przez analogię do nauk naturalnych. O ile jeszcze metoda statyczna może być ujmowana w analogii do historii naturalnej, o tyle metoda genetyczna jest metodą autonomiczną. Dlatego za Derridą<sup>45</sup> można zaznaczyć, że analiza genetyczna nie polega na przytoczeniu ciągu przyczynowego, który doprowadziłby do powstania danego dokonania; innymi słowy, metody tej nie należy ujmować w analogii do postępowania nauk naturalnych. Nie trzeba dodawać, że gdyby analiza genetyczna była rodzajem badania przyczynowości, byłaby jedynie rodzajem nauki naturalnej, a tym samym, prowadząc do sceptycyzmu, nie mogłaby sprostać wymaga-

<sup>42</sup> E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie...*, s. 407.

<sup>43</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 114.

<sup>44</sup> „Zum Wesen der Monade gehört eine Genesis, vermöge deren die Monade nicht nur ist, sondern für sich ist, ihrer selbst bewußt ist. Alles, was in ihr als «Erlebnis» ist, ist nicht nur, sondern ist, wie das Wort schon andeutet, «erlebt», bewußt”. E. Husserl, *Genesis. Neue Beilagen...*, s. 7a.

<sup>45</sup> J. Derrida, *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, przeł. M. Hobson, Chicago 2003, s. 163.

niom stawianym przez Husserla analizie filozoficznej, którą rozumiał jako naukę ścisłą.

Metoda genetyczna, zgodnie z uwagami twórcy fenomenologii, ma na celu uczynienie zrozumiałym procesu, który doprowadza do ukonstytuowania się w akcie pewnego przedmiotu. W pierwszym momencie proces ten pozostaje skryty; nie zmienia to jednak faktu, że w sposób pasywny ów proces wciąż towarzyszy konstytuowaniu obecności przedmiotu. Odsłonięcie tego pasywnego procesu jest podstawowym zadaniem metody genetycznej<sup>46</sup>. W tekście pt. *Stacyjna a genetyczna metoda fenomenologiczna* Husserl to podstawowe zadanie rozбивa na siedem zadań szczegółowych<sup>47</sup>. Po pierwsze, metoda genetyczna ma się zajmować genezą pasywności odsłaniając szczególne typy należące do ogólnej idei genezy pasywnej. Po drugie, tłumaczy ona stosunki między aktywnością i pasywnością. Po trzecie, uchwytuje kształtowanie się czystej aktywności i tematyzuje to, co stało się habitualnością. Po czwarte, odkrywszy rodzaje genezy i jej prawa pyta o to, w jakim stopniu w ogóle można wypowiadać się o indywidualności monady, o jedności jej „rozwoju”; metoda genetyczna pyta także o prawa *a priori* możliwej konstytucji typów indywidualnych monad. Po piąte, docieka tego, jak kształtuje się wielość zjednoczonych ze sobą monad i z tej pozycji problematyzuje „nasz” świat. Po szóste, pyta o to, jak w ogóle w monadzie konstytuuje się świat jako jednolita przyroda. Po siódme, w końcu podejmuje próbę uchwycenia koordynacji „tego samego” czasu dla wielu monad.

Zauważmy, że powyższe zadania można podzielić na trzy grupy. Do pierwszej grupy należałoby włączyć zadania związane z badaniem stosunku pasywności i aktywności; grupa ta bezpośrednio łączyłaby się z podstawowym zadaniem analizy genetycznej, czyli z odsłonięciem procesu pasywnego konstytuowania przedmiotu w akcie świadomości. Druga grupa, tematyzująca zagadnienie „rozwoju” i czasu, istotnie rozszerzałaby zakres metody statycznej. Nie ulega wątpliwości, że: „Tą strukturą, której nie obejmuje analiza statyczna jest struktura czasowa”<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> „Genetycznym zatem zadaniem”, jak zauważa Husserl w manuskryptach z Bernau, „byłoby uczynienie zrozumiałym tego, jak może i jak w ogóle musi się wypełniać tworzenie konstytuującego procesu”. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)*..., s. 13.

<sup>47</sup> E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*..., s. 342–344.

<sup>48</sup> D. Welton, *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, The Hague 1983, s. 172. Twierdzenie Weltona pozwala na rozwinięcie uwagi Hanny Buczyńskiej-Garewicz, która twierdzi, że w *Badaniach*

Zasygnalizujmy jedynie, że czas w fenomenologii nie jest ujmowany jako tylko kontinuum momentów, lecz uzyskuje specyficzne znaczenie dla całości projektu fenomenologicznego. Do trzeciej, ostatniej grupy zadań włączylibyśmy zadania związane z zagadnieniem konstytucji świata jako świata „naszego” i jako przyrody. Wszystkie te cele skupiają się zatem na badaniach konkretnej monady, która odnosi się do świata. Właśnie te cechy analizy genetycznej pozwalają widzieć w niej podstawę dla późniejszych badań Husserla nad egzystencją podmiotu.

### KU GENEZIE EGZYSTENCJI

Pytanie o egzystencję podmiotu, którą rozumiem tutaj szeroko, w sensie zbliżonym do filozofii egzystencji, na pewno nie należy do głównych, czy chociażby pobocznych wątków Husserlowskiej fenomenologii. Niemniej jednak, analiza genetyczna otwiera nas na to pytanie, przede wszystkim dzięki ujęciu podmiotu jako zakorzenionego w habitualnościach i istotowo związanego ze światem. Ostatecznie przedmiotem badań fenomenologii, czy to statycznej, czy też genetycznej, jest sfera doświadczenia podmiotowego, konkretnego przeżywania danych uświadamianych treści<sup>49</sup>. Już ten fakt pozwala przypuszczać, że fenomenologia jest w stanie sformułować podstawy badań egzystencji. Zarysowują się przy tym dwie możliwe drogi.

Pierwsza droga ku rekonstrukcji genezy egzystencji prowadzi poprzez opisy konkretnych działań i sytuacji człowieka w świecie, w celu uchwycenia ich istoty. Opisy te zasadzałyby się na fenomenologicznym ujęciu „świata życia” (*Lebenswelt*) jako pierwotnego obszaru konstytucji sensu ludzkiej egzystencji. Pojęcie to okazywałoby się w tym kontekście nie do przecenienia, daje bowiem możliwość rozumienia człowieka w jego odniesieniu do innych ludzi (a nawet zwierząt), z którymi byłby związany w sposób istotny jako podmioty go współkonstytuujące. Innymi słowy, to właśnie codzienne czynności i odniesienia człowieka do innych ludzi, pozwalają na określenie sensu jego autentycznej egzy-

---

*logicznych* nie zostaje uwzględniony wymiar czasu. Wydaje się, iż brak uwzględnienia wymiaru czasowego jest zdeterminowany przez przyjętą metodę dociekań, ponieważ – można następnie twierdzić – właśnie dlatego, iż w *Badaniach* zostaje wykorzystana metoda analizy statycznej, Husserl nie jest w stanie uwzględnić tematyki czasu. Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006, s. 56.

<sup>49</sup> J. Brudzińska, *O „fenomenologii doświadczonej” i polach doświadczenia*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 72 (4), 2009, s. 328 i 331.

stencji i z tego powodu punktem wyjścia fenomenologicznych badań genezy egzystencji musi być jej niezaprzeczalny „fakt” („*Faktum*”)<sup>50</sup>, czy też faktyczność. Zaznaczmy, co zaskakujące, że w nieopublikowanych manuskryptach Husserl podąża tą drogą i opisuje egzystencję człowieka w jej relacji do innych ludzi, z którymi żyje we wspólnocie. W manuskrypcie z 1933 roku, zatytułowanym *Gemeinschaftsleben und „Existenz”*<sup>51</sup>, Husserl opisuje sytuacje graniczne, w których może stanąć człowiek w swoim życiu; autor manuskryptu rozważa między innymi sytuację bezrobotnego, żebraka i więźnia. Twórca fenomenologii, z iście egzystencjalną manierą, analizuje moment załamania się pewności w dane dążenia życiowe i dostrzega, że wówczas „Podmiot traci swoją egzystencję, swoje samo-zachowanie, w tej mierze, w jakiej on widział swoje bycie (*Sein*) jako własne, jako bycie (*Sein*) w tym sposobie istnienia (*Existenzweise*)”<sup>52</sup>. W manuskrypcie opisuje się działania człowieka jako wybór pomiędzy danymi – w konkretnym czasie – możliwościami, które wypływają z pasywnych podstaw jedności człowieka. Podkreślmy jedynie, zawieszając dalszą bardziej szczegółową rekonstrukcję, że – jak widzimy – fenomenologiczny opis egzystencji podmiotu opiera się na słowniku analizy genetycznej.

Druga zasygnalizowana droga ku dociekaniom nad egzystencją prowadzi poprzez zgola odmienne tematy. Zauważmy, że pytanie o genezę konstytucji przedmiotów świadomości, przy jednoczesnym założeniu, że przedmioty są jednostkami sensu, daje możliwość ujęcia analiz genetycznych jako zorientowanych na eksplikację sensu<sup>53</sup>. W jaki sposób jednak abstrakcyjne zagadnienie sensu może się łączyć z konkretną egzystencją? W *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologia transcendentna* Husserl pokazuje, że wobec postępujących sukcesów nauk, człowiekowi odebrano możliwość rozważania pytań, które są dla niego ważne ze względu na jego egzystencję. Jak czytamy na początku *Kryzysu*,

Pośród trudów i potrzeb naszego życia – słyszymy – nauka nie ma nam nic do powiedzenia. Wyklucza zasadniczo te właśnie pytania, które dla ludzi, poddanych

<sup>50</sup> „Das Faktum dieser Welt besagt aber, daß jedes Subjekt seinen bestimmten Empfangungsverlauf hat”. E. Husserl, *Genesis. Neue Beilagen...*, s. 3b.

<sup>51</sup> E. Husserl, *Gemeinschaftsleben und „Existenz”*, nieopublikowany manuskrypt o sygn. E III 6, 1933, s. 4a.

<sup>52</sup> „Das Subjekt verliert seine Existenz, seine Selbsterhaltung, als die es sein Sein als es selbst, als Sein in dieser Existenzweise, sieht”. Tamże, s. 6a–6b.

<sup>53</sup> Zob. D. Welton, *The Origins of Meaning...*, s. 279–282.

w naszych nieszczęsnych czasach brzemienym w skutki przewrotom, są pytaniami palącymi, pytaniami o sens lub bezsens całego ludzkiego życia<sup>54</sup>.

Tytułowy „kryzys” dotyka więc także ludzkiej egzystencji, ale żeby móc ująć wszystkie jego aspekty potrzebna jest metoda, która od opisu tego, co dane w końcu postawi pytanie o genezę. W tym miejscu znajduje swoje zastosowanie metoda genetyczna, która eksplikuje sens ludzkiego życia w jego zsedymetowanej już postaci. Przedmiotem analiz Husserla w omawianej pracy jest zatem *mutatis mutandis* egzystencja człowieka.

Twórca fenomenologii skupia się w *Kryzysie...* na próbie opisanie sytuacji człowieka w świecie zdominowanym przez nauki naturalne; zadanie to wymaga więc określenia sensu, który z *góry* należy do egzystencji człowieka. W tym kontekście Husserl pisze o postępowaniu „zygzakiem”:

Znajdujemy się więc w pewnego rodzaju *błędnym kole*. Zrozumienie początków można w pełni uzyskać wychodząc od nauki danej w jej dzisiejszej postaci i rzucając spojrzenie wstecz, na jej rozwój. Lecz bez zrozumienia *początków* rozwój ten jako rozwój sensu pozostaje niemy. Nie mamy więc innego wyjścia jak tylko to, że musimy „zygzakiem” wybiegać w przód i cofać się, że w tej przemiennej grze jedno musi pomagać drugiemu<sup>55</sup>.

W świetle dotychczasowych ustaleń na temat metody genetycznej można zauważyć, że w przytoczonych słowach Husserl konstatuje konieczność postawienia pytania o to, w jaki sposób ukonstytuował się dany sens, a mianowicie sens kryzysu nauk i korelatywnego z nim kryzysu ludzkiej egzystencji. Co więcej, mówienie o postępowaniu „zygzakiem” sugeruje, że nie można zrezygnować z tego, co jest dane wprost, czyli z tego, co daje się ująć w sposób statyczny. Dalsza analiza *Kryzysu* pod kątem pytań egzystencjalnych wykracza poza ramy niniejszego studium.

## ZAKOŃCZENIE

Celem tej pracy było, przypomnijmy, wykazanie, że metody statyczna i genetyczna są w ramach fenomenologii komplementarne. Przedstawiony materiał oraz jego analiza wydają się całkowicie potwierdzać sformułowaną tezę. Nie ma sensu opisywać danego fenomenu, bez

---

<sup>54</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999, s. 8.

<sup>55</sup> Tamże, s. 63–64.

założenia, że jego sens musiał w jakiś sposób powstać, ukształtować się w świadomości, ale jednocześnie bezcelowe są pytania o genezę, gdy nie wiemy, co jest efektem tego procesu. Tym samym należy przyjąć, że obie metody są raczej wobec siebie komplementarne, niż sprzeczne. Innymi słowy, nie pozostaje nic innego, jak zgodzić się z Sebastianem Luftem, który podkreśla, że analizy genetyczne muszą opierać się na ustaleniach statycznych, jednocześnie je pogłębiając: „Fenomenologia genetyczna analizuje nie tylko strukturalny stan aktu intencjonalnego, lecz jego rozwój w «intencjonalnej historii»”<sup>56</sup>. Fenomenologię, która zatrzymuje się na poziomie statycznym, a zatem bez postawienia pytania o genezę, można za Husserlem nazwać *naiwną*.

Wydaje się, że ograniczenie badań do metody statycznej, a więc uprawianie filozofii naiwnej, która opiera się na postępowaniu opisowym bez pytania o swoje podstawy, można wyraźnie dostrzec na przykładzie zmiany stosunku twórcy fenomenologii do pojęcia Ja. Jak zauważyliśmy, metoda genetyczna wymaga pojmowanie podmiotu jako monady. Statycznie zorientowane analizy mogłyby ująć podmiot jedynie jako „czyste Ja”. Jeżeli będziemy zatem mieli to na uwadze, wówczas zrozumiałe będzie, dlaczego w liście do Romana Ingardena z końca 1925 roku Husserl nazywał „wyższą” naiwnością oczywistość *ego cogito*, którą wypracował w statycznie zorientowanych *Ideach I*; jak argumentuje się w liście: „[...] oczywistość *ego cogito* oraz oczywistość podstaw egologicznych, czystych możliwości jest oczywistością naiwną, która wymaga krytyki”<sup>57</sup>. Bez krytyki, a więc bez pytania o podstawę oczywistości – fenomenologia będzie pozostawała filozofią naiwną.

Ostatnia uwaga pozwala na określenie najistotniejszych błędów, które z punktu widzenia fenomenologii Husserla, można dostrzec w zrekonstruowanej argumentacji Derridy. Po pierwsze, francuski myśliciel przyjmuje błędne założenie, że obie metody są sprzeczne i dlatego, idąc za autorem „*Genezy i struktury*”..., każde pytanie o genezę podaje w wątpliwość oczywistość tego, co zostało opisane na pierwszym etapie dociekań fenomenologicznych. Wręcz odwrotnie! Bez pytania o genezę, to co oczywiste pozostanie „wyższą” naiwnością. Po drugie, Derrida idzie za daleko identyfikując to, co oczywiste jako

<sup>56</sup> S. Luft, *Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie*, „Phänomenologische Forschungen” V, 2005, s. 14.

<sup>57</sup> E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, wyd. R. Ingarden, Den Haag 1968, s. 35.



tożsame z obiektywnością<sup>58</sup>. Oczywiście nie jest *obiektywna*, lecz – dla Husserla – zawsze pozostaje dokonaniem (*Leistung*) świadomości, a zatem *eo ipso* jest ostatecznie *subiektywna*. „Subiektywność” nie jest tutaj oczywiście tożsama z „subiektywnością” rozumianą sceptycznie. Wiąże się ona raczej z szerszymi transcendentálnymi teoriami uzasadniania wiedzy w fenomenologii, ponieważ, jak argumentuje autor *Idei I*, jedynie ścisła procedura odsłaniania istotowych struktur świadomości, może uprawomocnić dane poznanie. Innymi słowy, Derrida, gdy pisze o fenomenologii ejdetycznej pomija fakt, że oprócz zorientowania na istoty, filozofia Husserla jest *jednocześnie* filozofią transcendentálną. Rozwinięcie tego tematu zasługuje na odrębne studium.

Na końcu można zauważyć, że teza o korelacji metod statycznej i genetycznej prowadzi do sformułowania dalszych, ciekawych problemów, co dodatkowo otwiera nowe perspektywy badawcze. Wskażmy jedynie niektóre z zasygnalizowanych problemów. Przede wszystkim dalszych dociekań wymaga fenomen genezy sensu. Można zapytać, jak dokładnie przebiega genetyczna sedimentacja sensu, zwłaszcza w obliczu ejdetycznego charakteru opisów fenomenologicznych? Czy odniesieniu sensu do subiektywności nie zamyka Husserlowi drogi ku realizacji postulatu filozofii jako nauki ścisłej? Warto także zapytać o niezaprzeczalne przemiany fenomenologii genetycznej<sup>59</sup> i konsekwencje, które wypływają z tych przemian dla określenia przedmiotu i charakteru analiz genetycznych. Co więcej, uwagi domaga się również próba analiz „skierowanego wstecz pytania” („*Rückfrage*”) jako genetycznego pytania transcendentálnego. Wszystkie te problemy i tematy kreślą możliwe drogi dalszych badań fenomenologii genetycznej.

<sup>58</sup> Zob. J. Derrida, „*Geneza i struktura*” a fenomenologia..., s. 275.

<sup>59</sup> Zob. D. Lohmar, *Genetic Phenomenology* [w:] *The Routledge Companion to Phenomenology*, red. S. Luft, S. Ovengaard, London 2012, s. 266–295.



AN ANALYSIS OF THE STRUCTURE AND GENESIS OF EXISTENCE:  
TWO FORMS OF THE PHENOMENOLOGICAL METHOD

Summary

The article argues that the static and genetic phenomenological methods are complementary rather than opposed. In claiming this, it challenges Jacques Derrida's interpretation of Edmund Husserl's philosophy. It is claimed that a proper understanding of the two methods must take into consideration Husserl's B III 10 manuscript. Using the manuscript the author reconstructs the object, limits, and character of both methods of inquiry. Then it is argued that one is able to use the genetic method to investigate human existence. Indeed, Husserl studies the topic of existence in the E III 6 manuscript and in the *Crisis*.

*Witold Płotka*



**MAREK DRWIĘGA**

(Kraków)

## CZŁOWIEK W FILOZOFII MARTINA HEIDEGGERA

### WSTĘP

W filozofii Martina Heideggera pytanie o człowieka nieodłącznie towarzyszy centralnemu pytaniu jego myślenia, jakim jest sławne pytanie o bycie (*Frage nach dem Sein*). Z tego powodu zarzut, jaki pod adresem Heideggera wysuwali krytycy, m.in. sformułowany przez Richarda Wissera w wywiadzie w 1969 roku, że Heidegger tak intensywnie koncentruje się na „byciu”, że poświęcił kondycję ludzką, bycie człowieka, nie wydaje się słuszny i należy go uznać, co zresztą uczynił sam Heidegger, za wielkie nieporozumienie. Jest tak, ponieważ pytanie o bycie i rozwój tej problematyki zakładają jednocześnie interpretację i określenie istoty człowieka. Innymi słowy, bycie potrzebuje człowieka i *vice versa*. „Nie można – twierdzi Heidegger – postawić pytania o bycie, nie stawiając pytania o istotę człowieka”<sup>1</sup>.

Pytanie o istotę człowieka, próba jej opisu stanowi złożone zjawisko<sup>2</sup>. Z jednej strony łączy się ściśle z polemiką, jaką Heidegger prowadzi z tradycją filozofii Zachodu. Należy oczywiście zawsze pamiętać, że krytyka pojęć odnoszących się do człowieka jest połączona z dekonstrukcją pojęć metafizyki, w której nastąpiło zapomnienie by-

---

<sup>1</sup> *Entretien du professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger* 1969 in Cahier de l'Herne „Martin Heidegger”, Editions de l'Herne, Paris, 1983, s. 383 wyd. niem. *Martin Heidegger im Gespräch*, herausgegeben von R. Wisser, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1970.

<sup>2</sup> Dobrze pokazuje to w klasycznej już książce M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Edition Millon, Grenoble, 1990.

cia. W tym sensie zaniedbanie, zapomnienie pytania o bycie jest połączone z podobnym zaniedbaniem dotyczącym pytania o człowieka<sup>3</sup>. Jeśli zatem pytanie o bycie należy powtórzyć, to jednym z niezbędnych jego warunków jest dekonstrukcja tej tradycji. Ostatecznie ma to umożliwić otwarcie możliwości ponowienia samego pytania. Dokonuje się to jednak zawsze wraz z towarzyszącym mu procesem krytyki pojęcia człowieka. Krytyka ta sięga czasów filozofii greckiej Platona i Arystotelesa, biegnie przez czasy średniowiecza. Szczególnie dużo czasu Heidegger poświęca autorom nowożytnym i współczesnym. Nie powinno to jednak dziwić, ponieważ jest to spór z głównymi narracjami, ze stylem myślenia o człowieku, który znacząco zdominował nasz sposób jego pojmowania<sup>4</sup>. W czasach nowożytnych między innymi rozwinął się sposób myślenia o człowieku jako o podmiocie. Ta tradycja myślenia zapoczątkowana przez Kartezjusza, która w centrum umieszcza ego, samoświadomość i podmiot, biegnąca przez Kanta i Fichtego aż po filozofię E. Husserla, szuka w ego, w podmiocie, absolutnej zasady poznawczej i bytowej. Trzeba stwierdzić, że Heideggerowskie ujęcie człowieka jako *Dasein* nie jest nową próbą określenia podmiotowości, lecz rozstaniem się z tą tradycją<sup>5</sup>. Nie jest to rzecz jasna jedyny krytyczny punkt odniesienia, niemniej polemika z myśleniem o człowieku jako podmiocie i substancji stanowi, jak sądzę, istotny krytyczny punkt odniesienia.

<sup>3</sup> W komentarzu do *Bycia i czasu* F.-W. von Herrmann bardzo wyraźnie uwiadacznia ten związek, który rozciąga się na całość filozofii Heideggera, zob. F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*. Bd. I „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein”, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, s. 230.

<sup>4</sup> Jacques Taminiaux mówiąc o podejściu Heideggera zauważa, że „dekonstrukcja nie ma negatywnego statusu niszczenia oddziedziczonych z tradycji pojęć ontologicznych, lecz pozytywny status genealogii, to znaczy uzasadnienia takich pojęć poprzez odwołanie się do «doświadczeń źródłowych», które je ugruntowują i w których natychmiast zostają odsłonięte ich ograniczenia”, J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, 2 Edition, J. Millon, Grenoble, 1995, s. 6–7.

<sup>5</sup> Zwraca na to uwagę F.-W. von Herrmann w pracy zestawiającej *Dasein* i podmiot; zob. F.-W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, 3 erweiterte Auflage, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, s. 10. Warto tu także przywołać tekst A. de Waelhensa omawiający problem podmiotu u Heideggera; A. de Waelhens, *Heidegger i problem podmiotu*, przeł. M. Kowalska [w:] *Heidegger dzisiaj*, Aletheia 1 (4) 1990, s. 181–188; pisał o tym także M. Potępa *Spór o podmiot w filozofii współczesnej: Husserl-Heidegger-Gadamer-Jaspers*, Oficyna Wydawnicza Poligraficzna, Warszawa 2003.

Z drugiej strony nie można zapominać, że zaczynając od *Bycia i czasu* Heidegger w horyzoncie centralnego pytania o bycie rozwijał swoją refleksję nad człowiekiem. Nie ma więc jednej koncepcji człowieka, czy raczej jednego niezmiennego sposobu ujęcia człowieka, lecz parafrazując tytuł jednej z książek poświęconych autorowi *Listu o humanizmie* można mówić o drodze myśli o człowieku u Heideggera. W artykule chciałbym wyodrębnić kilka istotnych momentów, które można śledząc myśl Heideggera uchwycić. Dotyczą one miejsca i roli, jaką odgrywa człowiek, tego, kim on jest i jakie są najbardziej fundamentalne właściwości ludzkiej egzystencji. Mam oczywiście świadomość, że pełne zdanie sprawy z ewolucji poglądów niemieckiego filozofa, ich rekonstrukcja i dyskusja z nimi wymagałaby napisanie obszernego dzieła. Zadanie, jakie sobie wyznaczam, jest skromniejsze. Chodzi w nim o przedstawienie niektórych wybranych, ale jak sądzę, istotnych ich składowych.

Na potrzeby tego tekstu proponuję więc przejść drogę, w której można wyodrębnić kilka charakterystycznych punktów stanowiących istotne jej etapy. Tworzyć one będą punkty orientacyjne w tej bogatej i złożonej problematyce<sup>6</sup>. Jakie, zapytajmy, są to punkty i z czym one się łączą? Pierwszy z nich uwypukla wymiar ontologiczny analizy egzystencji człowieka, który odnaleźć można w głównym dziele Heideggera *Sein und Zeit*. Na pierwszy plan wychodzą tutaj takie cechy jak czasowy charakter egzystencji, jej śmiertelność i skończoność, co w dyskursie Heideggera o człowieku uwidacznia się wyraziście w niedokończonym tekście *Bycia i czasu* z 1927 roku oraz w książce o *Kancie i problemie metafizyki* z 1929 r. W moich analizach skupię się na drugim z tekstów, przyjmując, że problematyka *Bycia i czasu* jest ogólnie znana. Drugim punktem odniesienia jest różnica, jaka istnieje między człowiekiem a zwierzęciem. Rozważania temu poświęcone odnajdujemy tak w wykładach z 1929/1930 opublikowanych jako *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, a prowadzonych w perspektywie jeszcze „transcendentalnej”, jak i w pierwszym „wielkim” tekście po *Kehre*, czyli po „zwrocie”, którym jest opublikowany w 1947 r. *List o humanizmie*. W tym tekście Heidegger krytykuje metafizykę,

<sup>6</sup> Korzystam tutaj w znacznej mierze z podziału zaproponowanego przez F. Dastur [w:] *Heidegger et la question anthropologique*, Editions Peeters, Louvain-Paris, 2003, s. 7–8. Nadmienię jednak, że nie będę się trzymał w całości tego, co zaproponowała jego autorka. Za ważny uważam między innymi składnik, który wzbogaca całość problematyki człowieka a dotyczy dyskusji z subiektywizmem. Wątki te można odnaleźć szczególnie w dwóch tomach poświęconych filozofii F. Nietzschego.

kóra myśli o człowieku tylko jako o *homo animalis* i postuluje ideę przekroczenia humanizmu w stronę takiego myślenia, które określa *humanitas* człowieka poprzez relację do bycia. Trzecim punktem odniesienia są refleksje zawarte w dwóch tomach poświęconych filozofii Fryderyka Nietzschego. Obecny jest tam z jednej strony spór z subiektywizmem, który rozpoczyna się wraz z Kartezjuszem i którego, zdaniem Heideggera, dopełnieniem jest filozofia Nietzschego. Z drugiej strony, jak zauważyła Hanna Arendt<sup>7</sup>, wykłady prowadzone od drugiej połowie lat 30. i poświęcone Nietzschemu potraktować można także jako rodzaj samokrytyki wcześniejszych poglądów samego Heideggera, choć ten drugi wątek mniej nas będzie interesował. Spór z Nietzschem i analiza dziejów metafizyki prowadzą Heideggera do rozważań m.in. nad istotą techniki i współczesną kondycją człowieka, naznaczoną zapomnieniem bycia. Spróbujmy zatem prześledzić niektóre wątki myśli Heideggera poświęcone człowiekowi.

## EGZYSTENCJA I SKOŃCZONOŚĆ

Nowe podejście, które Heidegger zaproponował odnośnie do człowieka, doprowadziło go do odrzucenia tradycyjnych pojęć takich, jak: „*animal rationale*”, „substancja”, „osoba”, „podmiot”, „świadomość” czy „ego” i zastąpienie ich terminem „*Dasein*”, który polskie tłumaczenie oddaje jako „jestestwo”. W punkcie wyjścia zatem nie ma przeciwstawienia podmiot – przedmiot, świadomość – świat rzeczy oraz innych pojęć, lecz określenie człowieka jako *Dasein*, jestestwo, które jest wyróżnione w stosunku do reszty bytów<sup>8</sup> i scharakteryzowane między innymi poprzez relację rozumienia, jaką posiada wobec bycia. Nie chodzi przy tym, o czym warto pamiętać, o zwykłą zamianę terminologii, lecz o zasadniczą zmianę pojmowania samego człowieka. Ale gdy już mowa o terminologii, to należy przypomnieć, że pojęcie *Dasein* używane było wcześniej w filozofii niemieckiej do tłumaczenia łacińskiego pojęcia *existentia*, oznaczającego bycie tu oto jakiejś rzeczy. Heidegger nadaje temu pojęciu, podobnie jak i terminowi egzystencja, nowy sens zarezerwowany wyłącznie dla bycia człowieka, z którym bezpośrednio

<sup>7</sup> H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, przedmowa H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa, 1996, s. 241–242.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, wyd. polskie *Bycie I czas*, przeł., przedmową i wstępem opatrzył B. Baran, PWN, Warszawa, 1994, s. 17.

wiąże się relacja do bycia jako takiego. Jak wiadomo, cel podstawowy, jaki niemiecki filozof sobie stawia, polega na ponownym przemyśleniu kwestii bycia, która – co deklaruje na początku *Bycia i czasu* – uległa zapomnieniu. To rozumienie bycia dostępne jest wyróżnionemu bytowi, „Byt ten – pisze Heidegger – ujmujemy terminologicznie jako jestestwo (*Dasein*)”<sup>9</sup>.

W tekstach, które ukazały się po opublikowaniu *Bycia i czasu*, a więc *Czym jest metafizyka?*, *O istocie racji* i *Kant a problem metafizyki*<sup>10</sup> problematyka skończoności i transcendencji jest w centrum rozważań. W książce *Kant a problem metafizyki* Heidegger przyjmuje Kanta jako rzecznika swojego własnego myślenia. Chodzi o to, że zdaniem Heideggera myśliciel z Królewca był pierwszym po Arystotelesie filozofem, który dostarczył tradycyjnej metafizyce fundament. Tym fundamentem jest transcendencja *Dasein*, jestestwa. Ale pomimo żywionego dla Kanta podziwu, Heidegger krytykuje niektóre elementy jego filozofii. Zwraca między innymi uwagę na fakt, że Kant pozostaje więźniem nowożytnej, kartezjańskiej tradycji określającej człowieka jako podmiot. Stąd w oczach Heideggera niezbędne staje się powtórzenie, tym razem w sposób bardziej źródłowy, kantowskiego ugruntowania, które ma być autentycznym dopełnieniem metafizyki. Taka metafizyka jest metafizyką *Dasein*, jestestwa i łączy się z ontologią fundamentalną. Jak łączą się ze sobą metafizyka i antropologia? Heidegger zauważa:

Wprawdzie Kant mówi o antropologii tylko ogólnie, ale [...] nie budzi żadnej wątpliwości, że ugruntowania filozofii właściwej, *metaphysica specialis*, może się podjąć tylko antropologia filozoficzna. Czy więc powtórzenie Kantowskiego ugruntowania nie będzie musiało zwrócić się ku systematycznemu opracowaniu „antropologii filozoficznej”<sup>11</sup>.

Trzeba podkreślić, że więź między metafizyką a antropologią nie jest wynikiem Heideggerowskiej interpretacji *Krytyki czystego rozumu* Kanta. Ta relacja została ustanowiona przez samego Kanta. We wprowadzeniu do swego podręcznika do wykładów z logiki rozróżnia on

<sup>9</sup> Tamże, s. 17.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, przeł. K. Pomian, *O istocie racji*, przeł. J. Nowotniak [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, oraz *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, wyd. polskie *Kant a problem metafizyki*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, PWN, Warszawa, 1989. Dalej jako KaM.

<sup>11</sup> KaM, s. 232.



filozofię w sensie szkolnym i w sensie kosmicznym. Filozofię w sensie kosmicznym definiuje jako wiedzę o ostatecznych celach rozumu ludzkiego lub wiedzę o najwyższej zasadzie użytku naszego rozumu. Następnie trzymając się tego kosmicznego znaczenia Kant sądził, że cały obszar zainteresowania filozofii da się sprowadzić do następujących zagadnień:

1. Co mogę wiedzieć? (*Was kann ich wissen?*)
2. Co powinienem czynić? (*Was soll ich tun?*)
3. Na co wolno mi mieć nadzieję? (*Was darf ich hoffen?*)
4. Czym jest człowiek? (*Was ist der Mensch?*)

Po tym systematycznym wyliczaniu Kant dodaje jednak, że w gruncie rzeczy wszystkie te pytania można by zaliczyć do antropologii, gdyż trzy pierwsze kwestie odnoszą się do czwartej<sup>12</sup>. Kant sprowadza więc trzy pierwsze pytania do czwartego, do pytania o istotę człowieka, które to pytanie z kolei przyporządkowuje dyscyplinie zwanej antropologią. W takim ujęciu antropologia filozoficzna staje się podstawową nauką filozoficzną i jako taka mogłaby pretendować do miana filozofii pierwszej czy też metafizyki.

Ktoś mógłby zapytać: dlaczego Kant tak postępuje skoro jest przecież autorem *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*? Nie można jej tutaj wziąć pod uwagę, ponieważ jest to antropologia empiryczna, która gromadzi i opisuje fakty. Z tego właśnie powodu, wyjaśnia Heidegger, nie może być uznana za antropologię, która odpowiada wymaganiom, jakie stawia problematyka transcendentna. Problematyka ta dotyczy samego bycia człowieka. Czym w takim razie jest i czym się zajmuje antropologia filozoficzna? Heidegger poświęca paragraf 37 analizie idei antropologii filozoficznej, mając zresztą na uwadze prace Maxa Schelera, któremu zadedykował swoją książkę. Otóż w pojęciu antropologii filozoficznej tkwi wieloznaczność. „«Antropologia» – zauważa Heidegger – już od dawna nie jest tylko nazwą pewnej dyscypliny i słowo to oznacza zasadniczo tendencję dzisiejszej postawy człowieka wobec siebie samego i całości bytu”<sup>13</sup>. Antropologia filozoficzna posiadająca swoją własną metodę zmierza do wyodrębnienia bytu zwa-

<sup>12</sup> I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. i oprac. oraz posłowiem opatrzył A. Banaszekiewicz, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk, 2005, s. 37.

<sup>13</sup> KaM, s. 233.

nego człowiek i odróżnienia go od innych bytów tj. roślin, zwierząt oraz pozostałych bytów. W tym sensie staje się ona „regionalną ontologią człowieka”, ale nie może tym samym być „bezdyskusyjnym centrum filozofii”. Może to również oznaczać, co słusznie zauważyła Françoise Dastur, badanie, które opiera się na uznaniu człowieka za byt absolutnie pierwszy i pewny według definicji kartezjańskiej, co z kolei implikuje skupienie się filozofii na ludzkiej podmiotowości<sup>14</sup>. Innymi słowy, z jednej strony idea antropologii filozoficznej narzuca się w nieodparty sposób, z drugiej jednak wystawiona jest na krytykę, która widzi w niej „antropologizm” i filozofię podmiotowości. Trudności te wywodzą się stąd, że:

[...] idea antropologii filozoficznej nie tylko jest niedostatecznie określona: niejasna i nierozstrzygnięta – dodaje Heidegger – jest także jej funkcja w całości filozofii. [...] Określenie tej idei sprowadza się ostatecznie do przyjęcia, że antropologia filozoficzna stanowi jakiś zbiornik głównych problemów filozoficznych<sup>15</sup>.

Pytanie jednak pozostaje, dlaczego te główne problemy filozoficzne dają się sprowadzić do pytania o człowieka? Czy wobec tego ma ono swoje źródło w człowieku? Wokół tego i podobnych pytań mogą skupiać się tak zwolennicy, jak i przeciwnicy antropologii.

Heidegger wyciąga z tego wniosek, że antropologia nie może przez sam fakt bycia antropologią uzasadniać metafizyki. Niemniej sądzi on także, że wynikiem Kantowskiego ugruntowania było ustanowienie więzi, relacji między pytaniem o istotę człowieka i pytaniem o uzasadnienie metafizyki. Prowadzi to Heideggera do interpretacji czwartego pytania Kanta: czym jest człowiek? Dlaczego zatem trzy pytania Kanta dają się odnieść do czwartego i jak można to rozumieć? Przede wszystkim stawianie tych pytań pociąga za sobą uznanie przez rozum własnej skończoności, bowiem tylko byt skończony pyta o to, co może, nie zaś byt wszechmocny. Istota wszechmocna nie potrzebuje o to pytać. Następnie, tam, gdzie pyta się o powinność, istota skończona balansuje między „tak” a „nie” i jest niespokojna przez to, czego nie powinna, tylko istota skończona i jeszcze nie spełniona może pytać o to, co powinna czynić. Wreszcie, w trzecim pytaniu pytamy, czego można oczekiwać, a czego nie? Wszelkie oczekiwanie ujawnia jednak pewien niedostatek, tylko istota skończona może ujawniać poprzez nadzieję własną skończoność. Zatem poprzez wszystkie te pytania rozum ludzki ujawnia własną skończoność. Teraz można dopiero powiedzieć,

<sup>14</sup> F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, dz. cyt., s. 42 i n.

<sup>15</sup> KaM, s. 236.

„ponieważ owe trzy pytania pytają o jedno: o skończoność, zatem dają się „odnieść” do czwartego: czym jest człowiek?”<sup>16</sup>. Te pytania, zdaniem Heideggera, nie są w sobie niczym innym, jak tym właśnie pytaniem. Chodzi teraz o to, aby zrozumieć czym jest skończoność w człowieku. Wraz z tym problem ulega zaostreniu. Jest tak, ponieważ w tym momencie wątpliwym się staje, czy pytanie o człowieka może jeszcze być pytaniem antropologicznym. Ujawnia się to w wyniku Kantowskiego ugruntowania. Widać wyraźnie istotną więź między ugruntowaniem metafizyki a skończonością człowieka. „Ugruntowanie metafizyki – podkreśla Heidegger – ma swą podstawę w pytaniu o to, co skończone w człowieku”<sup>17</sup>. Pytanie o to, co skończone w człowieku nie jest zwykłym badaniem ludzkich właściwości i ograniczeń. Pytanie to pozostaje na gruncie zadania ugruntowania metafizyki. To, co w człowieku skończone, ma być określone na podstawie bardziej źródłowego niż Kantowskie ugruntowania metafizyki. Kantowski podejście wychodziło od uzasadnienia tego, co leży u podstaw metafizyki właściwej (*metaphisica specialis*), a więc od uzasadnienia *metaphisica generalis*, czyli tradycyjnie rozumianej ontologii jako nauki, która bada byt jako byt. Heidegger chce więc uwolnić pytanie Kanta od zorientowania na już utrwaloną problematykę i przenieść w nowy obszar, gdzie należy wydobyć istotowy związek między byciem (*Sein*) jako takim i tym, co w człowieku skończone – jest to poziom ontologii fundamentalnej. Istnieje – zdaniem Heideggera – „wewnętrzny związek” między ugruntowaniem metafizyki a tym, co w człowieku skończone.

Człowiek zaś jest bytem, który jest pośród innych bytów. Jego sposób bycia nazywamy egzystencją, ta zaś możliwa jest tylko na gruncie rozumienia bycia. To zresztą różni człowieka od na przykład zwierzęcia, które jest zależne od tego, co dane. W oparciu o rozumienie bycia człowiek ujawnia się jako *Dasein*, bycie tutaj „wraz z którego byciem dokonuje się otwierające wtargnięcie w byt” tak, że człowiek może jako taki ukazać się jako niepowtarzalne bycie sobą (*Selbst*). „Bardziej pierwotne niż człowiek – powie Heidegger – jest skończoność ludzkiego jestestwa”<sup>18</sup>. Okazuje się więc, że człowiek jest człowiekiem tylko „na podłożu swojego jestestwa (*Dasein*)”. Ta formuła „*Dasein* w człowieku” (*Dasein im Menschen*) obecna jest w książce o Kancie. Wynika z tego, że pytanie o to, co bardziej pierwotne w człowieku nie może

---

<sup>16</sup> KaM, s. 242.

<sup>17</sup> KaM, s. 243.

<sup>18</sup> KaM, s. 255.

być pytaniem czysto antropologicznym, lecz dotyczyć ma tego, co w samym człowieku pierwotniejsze. To, co najpierwotniejsze i związane z ugruntowanie metafizyki ma swoje korzenie w ludzkim *Dasein*, ludzkim jestestwie, w jego najgłębszej podstawie, w rozumieniu bycia jako skończoności mającej charakter egzystencji.

Heidegger chce zatem uwidocznić relację między metafizyką a pytaniem o człowieka, relację między skończonością człowieka a horyzontem bycia. Tym, co zostaje tutaj pokazane jest, jak się wydaje, idea skończoności samego bycia, która została odniesiona do projektu *Dasein*, jestestwa. Położenie nacisku na skończoności tak człowieka, jak i bycia stanowi punkt kulminacyjny w rozwoju myśli wczesnego Heideggera. Tkwi w tym jednak pewna słabość, która takie stanowisko wystawia na możliwość krytyki. Chodzi o to, że skończoność bycia może być sprowadzona, zredukowana do projektu *Dasein* i tym samym może być rozumiana jako zwieńczenie antropologizmu i filozofii subiektywności. Takie rozumienie jest jednak niezgodne z intencją samego Heideggera, który w całej swej filozofii chciał pokazać wzajemną, nie przypadkową, lecz istotową, przynależność do siebie bycia i człowieka.

## CZŁOWIEK I ZWIERZĘ – HUMANIZM

Ustanowienie istotnej więzi między byciem jako takim i byciem człowieka pociąga za sobą krytykę tradycyjnych określeń człowieka, wśród których ważne miejsce zajmuje *animal rationale*. To łacińskie tłumaczenie greckiego *dzoon logon echon* ujmuje człowieka jako istotę żyjącą, by nie powiedzieć jeszcze dosłowniej, jako zwierzę obdarzone rozumem, duszą czy duchem. Tradycyjna antropologia, twierdzi Heidegger w paragrafie 10. *Bycia i czasu*, zawierała definicję człowieka jako *animal rationale*, rozumna istota żywa, gdzie sposób bycia *dzoon*, *animal* jest ujęty w sensie bycia czymś obecnym i występującym w świecie. Wyższym uposażeniem takiego bytu jest *logos*, *ratio*, jednak jego sposób bycia pozostaje niejasny, podobnie jak i sposób bycia tak „zmontowanego” w całość bytu. Heidegger w swoim podejściu chce ominąć termin życie, który miałby wskazywać na sposób bycia *Dasein*, podkreśla on zatem różnicę, jaka istnieje między analityką egzystencjalną a podejściem na przykład *Lebensphilosophie*, która umieszcza życie jako podstawową kategorię. Nie bez znaczenia jest także to, by myśleć o jedności człowieka, nie zaś wydzielać w nim to, co zwierzęce i to, co duchowe. Biologia nie może zatem ukonstytuować czło-

wieczeństwa w człowieku. Chodzi o to, by tak zinterpretować bycie człowieka, aby tworzyło całość i osadzić je na pewnej podstawie, którą ma dać ontologia fundamentalna. W dalszej części tego paragrafu Heidegger pokazuje, że „nauka o życiu” ufundowana jest w ontologii *Dasein* – „nawet jeśli nie wyłącznie w niej” jak dodaje. Innymi słowy:

Życie jest pewnym swoistym sposobem bycia, lecz z istoty dostępnym tylko w jestestwie. Ontologia życia realizuje się na drodze prywatywnej interpretacji; określa ona, co musi być, aby mogło być coś takiego jak zaledwie- tylko- życie (*Nur-noch-leben*)<sup>19</sup>.

Wszystkie zatem elementy zwierzęcości w człowieku takie jak na przykład potrzeby, skłonności czy popędy są zakorzenione w bardziej pierwotnej strukturze troski, która z kolei tworzy całościowe bycie *Dasein*, całość bycia jestestwa. Trzeba na marginesie zauważyć, że całkiem osobnym problemem pozostaje status, jaki ma ludzkie ciało. Rozważane z tej perspektywy jawi się jako niezwykle ważny składnik egzystencji. Niestety, Heidegger, mimo że dostrzegał doniosłość tej kwestii, do końca nie stworzył filozofii cielesności.

Problem relacji między tym, co ludzkie, a tym, co zwierzęce ujęty z perspektywy bycia powraca w twórczości Heidegger kilkakrotnie. Problematykę tę odnajdujemy w drugiej części wykładów w semestrze zimowym 1929/1930 zatytułowanych *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit- Einsamkeit*<sup>20</sup>. Zostaje ona podjęta w kontekście trzech wiodących tez:

„Kamień nie ma świata (*der Stein ist weltlos*).

Zwierzę jest ubogie w świat (*das Tier ist weltarm*).

Człowiek jest [istotą] kształtującą świat (*der Mensch ist weltbildend*)”<sup>21</sup>.

By wydobyć relację, jaka istnieje między człowiekiem a zwierzęciem, trzeba najpierw podkreślić, że uwidacznia się ona, kiedy przyjmiemy się za punkt odniesienia świat. Świat jest tu traktowany jako jedno z głównych pojęć metafizyki. Mówi się, że człowiek nie tylko jest w świecie, ale także ma świat. Można by zatem zapytać: na czym wobec tego polega różnica między kamieniem i rośliną, które są częścią świata, a zwierzęciem i człowiekiem, którzy mają świat? A jeśli mają,

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 70.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit- Einsamkeit*, V. Klostermann RoteReihe, Frankfurt am Main, 2010, dalej jako GM.

<sup>21</sup> GM, s. 273.

co nie jest też takie oczywiste, to na czym to posiadanie polega i czy w tym posiadaniu także nie ma jakiejś różnicy? Heidegger w przyjętym przez siebie podejściu uznaje, że tym, co oddziela człowieka od zwierzęcia, jest różnica w sposobie bycia, różnica jakościowa, nie zaś prosta różnica ilościowa, którą by się dało na pewnej skali wyróżnić poprzez dodanie jakiejś określonej własności. Trzeba zauważyć, że w tym czasie myślenie Heideggera jest kontynuacją tego, co zapoczątkował w *Byciu i czasie*, gdzie przyjmuje on, że ontologie regionalne mają zostać podporządkowane ontologii fundamentalnej, czyli egzystencjalnej analizie *Dasein*. Heidegger, co widać w paragrafie 45. *Die Grundbegriffe*, patrzy na relacje, które istnieją między metafizyką i naukami pozytywnymi w taki sposób, że nauki, takie jak na przykład biologia i zoologia, są traktowane przez niego jako ontologie regionalne, które wprawdzie zakładają dostęp do istoty tego, co żyje, ale go nie otwierają. Jak zauważa w swojej błyskotliwej analizie Jacques Derrida:

Dostęp do tego metafizycznego wymiaru, w sensie pozytywnym, w jakim pojmuje go Heidegger, jest zamknięty tak dla nauk pozytywnych, jak i antropologii filozoficznych, takich jak na przykład antropologia Schelera. Nauki i antropologie jako takie mają zakładać, nie mogąc tego wykazać, świat zwierzęcy lub ludzki, który stanowi ich przedmiot<sup>22</sup>.

Co oznacza stwierdzenie, że zwierzę jest ubogie w świat (*weltarm*)? Najpierw, co znaczy tutaj ubóstwo (*Armut*)? „Ubóstwo – podkreśla Heidegger – nie oznacza tutaj w żadnym razie zwykłego ‘mniej’, ‘mniejszego’ (*Geringer*) wobec czegoś ‘więcej’ i ‘większego’”<sup>23</sup>. Nie ma tutaj różnicy stopni, które dzieliłyby ubóstwo od bogactwa, czegoś, co mniejsze od tego, co większe. Ubóstwo oznacza brak. „Być biednym – stwierdza Heidegger – oznacza być pozbawionym czegoś (*Entbehren*)”<sup>24</sup>. Zatem różnica, o której mówi Heidegger, nie jest różnicą stopni, ubóstwo ma sens braku. Można się zgodzić, że zwierzę nie posiada w wystarczający sposób świata, jednakże tego braku nie ocenia się jako ilościowej relacji do bytów świata. Innymi słowy, zwierzę nie ma mniejszej relacji, ograniczonego dostępu do bytów, ma ono inną relację. Widać wyraźnie, że analiza Heideggera ma za cel zerwanie z różnicami stopni. Jak to ujmuje Derrida „Respektuje ona różnicę strukturalną omijając antropocentryzm”, niemniej jednak „skazana jest na

<sup>22</sup> J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Editions Galilée, Paris, 1987, s. 77.

<sup>23</sup> GM, s. 287.

<sup>24</sup> Tamże.

ponowne wprowadzenie miary człowieka tą samą drogą, która miała temu zapobiec, a mianowicie poprzez znaczenie braku, czy prywacji. Ma ono znaczenie antropocentryczne lub przynajmniej odnosi się do nas”<sup>25</sup>.

Heidegger w paragrafie 48. *Die Grundbegriffe* mówi, że zwierzę jednocześnie ma i nie ma świata. Co to oznacza i jak należy to umieszczać w kontekście różnicy, jaka istnieje między człowiekiem a zwierzęciem? Wiemy, że ubóstwo oznacza różnicę jakościową, nie ilościową. W ten sensie kamień nie ma dostępu do bytów, nie ma tego doświadczenia. Z kolei, gdy mowa o zwierzęciu, to ma ono oczywiście dostęp do bytu, ale tym, co je różni od człowieka, to fakt, że zwierzę nie ma dostępu do bytu jako takiego. Zwierzę może mieć świat, ponieważ posiada dostęp do bytu, jednakże jest jednocześnie pozbawione świata, ponieważ nie posiada dostępu do bytu jako takiego i do jego bycia. Innymi słowy, zwierzę posiada relacje z czymś, co nie jest mu dane w taki sam sposób, jak człowiekowi. Na przykład jaszczurka, której Heidegger nieco wcześniej poświęca dużo uwagi, wygrzewa się na skale w słońcu, ale nie odnosi się ona do skały i do słońca jako takich. Oznacza to, że nie może ona uczynić z nich tematu, stawiać pytania i dawać odpowiedzi. Krótko mówiąc, w przypadku zwierzęcia nie ma dostępu do bytu jako takiego, nie odsłania się mu bycie bytu i ten brak ma charakter absolutny.

Heidegger, charakteryzując sposób bycia zwierzęcia, posługuje się terminem *Benommenheit*, który w języku medycznym oznacza stan otępienia, odurzenia. „Mówimy – podkreśla Heidegger – o *Benommenheit* jako o istotowej strukturze zwierzęcia”<sup>26</sup>. Jest to stan, w którym zwierzę podlega presji popędów i w całości pozostaje w takiej strukturze zamknięte. Jest to sposób zachowania (*Benehmen*), który radykalnie różni się od postępowania człowieka (*Verhalten*), które polega na utrzymywaniu się (*sich halten*) w relacji do bytu jako takiego. Zwierzę może rozładowywać swoje popędy i tym samym wchodzić w relację z bytem. Zwierzę w przeciwieństwie do człowieka nie może pozwolić być bytowi takim, jakim jest, nie może tym samym mieć dostępu do otwartości, jawności (*Offenbarkeit*). Trzeba przypomnieć, że analiza zwierzęcości dokonana została w trakcie rozważań poświęconym trzem głównym pojęciom metafizyki, którymi są: świat, skończoność i samotność. To dzięki skończoność *Dasein*, która jest tutaj terminem pośrednim, byt staje się jawnym jako taki.

<sup>25</sup> J. Derrida, *De l'esprit*, dz. cyt., s. 79.

<sup>26</sup> GM, s. 348.



Jak słusznie zauważają komentatorzy (Derrida, Haar), zaznaczenie absolutnej granicy między istotą żywą a ludzkim *Dasein* można interpretować jako zdystansowanie się nie tylko wobec wszelkiego biologizmu, a przez to i rasizmu, ale także wobec filozofii życia oraz ideologii politycznej. Oczywiście należy tu także specjalnie uwzględnić filozofię Nietzschego, choć jak zobaczymy, stanie się to tematem osobnych analiz. Jakkolwiek jednak pozytywne byłyby wyniki tych rozważań, nie można również zapominać o pewnych trudnościach, które dadzą się zauważyć. Zwrócił na nie uwagę Derrida<sup>27</sup>. Francuski filozof w analizach Heideggera dostrzegał „najgłębszy humanizm metafizyczny”. Zdaniem Derridy, jeśli ubóstwo określane przez brak wyznacza cesurę między tym, co nieżywe i istotami żyjącymi z jednej strony, z drugiej – między zwierzęciem a ludzkim *Dasein*, tak bowiem można ująć trzy wspomniane tezy Heideggera, to pozostaje kwestia samej negatywności, która nie może uniknąć „pewnej teleologii antropocentrycznej, a nawet humanistycznej”. W tym tkwi schemat, który określa człowieczeństwo człowieka w oparciu o *Dasein*. Przy czym słowo teleologia nie oznacza tutaj koncepcji, według której na skali bytów życie zwierzęce zorientowane jest na świat ludzki. Chodzi raczej o to, że określenia ‘ubóstwo’ i ‘brak’ pociągają za sobą pewnego rodzaju hierarchizację i ocenę. W tym sensie wyrażenia „zwierzę ubogie w świat” czy „pozbawiony świata kamień” kryją w sobie aksjologię dostosowaną, nie tylko do ontologii, ale do możliwości onto-logii jako takiej, do różnicy ontologicznej, do dostępu do bycia bytu, wreszcie do otwarcia na świat, a przede wszystkim do świata człowieka, w którym jest on *weltbildend*.

Oslonięcie pewnego typu aksjologii nie jest jedynym elementem wartym podkreślenia. Inny wiąże się z pytaniem o miejsce, jakie przypada temu, co zwierzęce w świecie ludzkim. Jeśli bowiem zwierzę w świecie ludzkim nie jest na sposób, który określa Heideggerowskie *Vorhandenheit*, rodzi się pytanie, jaki sposób bycia ma być dla niego zarezerwowany? Wyostrzając jeszcze perspektywę i mając na uwadze podstawowe pojęcia Heideggerowskiej filozofii można zapytać: co począć ze zwierzęciem, które nie jest ani *Dasein*, ani *Vorhandenheit*, ani *Zuhandenheit*, ani też *Mitsein*? Oddajmy raz jeszcze głos Derridzie, który pisze: „Czy nie można więc powiedzieć, że cała dekonstrukcja ontologii [...] okazuje się być zagrożona w swoim porządku [...] przez to, co nazywa się wciąż zwierzęciem? Zrozumiana raczej poprzez *teze*

<sup>27</sup> Zob. J. Derrida, *De l'esprit*, dz. cyt., s. 86–90.

dotyczącą zwierzęcości, która zakłada – jest to hipoteza nieredukowalna i, jak sądzę, dogmatyczna – że istnieje rzecz, dziedzina, jednolity typ bytu, który nazywamy zwierzęcością *w ogóle*, dla którego jakikolwiek przykład stanowiłby problem. Oto teza, która poprzez swój *pośredni* charakter – co zostało wyraźnie podkreślone przez Heideggera (zwierzę *między* kamieniem a człowiekiem) – pozostaje na wskroś teleologiczna i tradycyjna, by nie powiedzieć dialektyczna<sup>28</sup>.

Dla wprowadzenie pewnego porządku, spróbujmy teraz umieścić interesujące nas rozważania w kontekście rozwoju myśli samego Heideggera. Jest to tym bardziej uzasadnione, że w poglądach autora *Sein und Zeit* dokonał się ważny zwrot. Przypomnijmy, że po brzemienym w skutki okresie sprawowania funkcji rektora, w wykładach i tekstach Heideggera pojawia się temat przekroczenia metafizyki przejęty od Nietzschego. Okres ten bywa określany (Françoise Dastur) jako okres badań nad granicami myśli filozoficznej, o czym ma świadczyć nie tylko bardzo długa debata z myślą Nietzschego (1936–1941), ale także dialog z poezją Hölderlina (1934–1935), czy wykłady o presokratykach (1942–1943). W tekstach, które ukazały się w tym okresie, także dostrzec można zmianę. Widać ją już w powstałych w latach 1936–1938 *Przyczynkach do filozofii*<sup>29</sup>, do którego to tekstu, mówiąc później o zwrocie, Heidegger bez wątpienia się odwołuje. Mamy tu skupienie się na samym bycie, odejście do transcendentalizmu oraz wyraźne przekonanie o dobiegającej kresu metafizyce. Jednym z centralnych pojęć staje się wydarzenie (*Ereignis*). Nie inaczej jest w *Platona nauce o prawdzie*<sup>30</sup> (1942), gdzie metafizyka ukazana jest już nie jako naturalna dyspozycja człowieka, o której mówił Kant, lecz jako tożsama z wydarzeniem historycznym, którym jest platonizm. Platonizm jest też początkiem humanizmu. Humanizm to – powie Heidegger –

[...] proces polegający na tym, że człowiek z każdorazowo różnych względów, lecz zawsze świadomie, wkracza w centrum bytu, nie będąc wszakże bytem najwyższym<sup>31</sup>.

Metafizyką w całości rządzi troska o bycie człowieka i jego miejsce w centrum bytu.

<sup>28</sup> Tamże, s. 89–90.

<sup>29</sup> *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, przedmowa J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*.

<sup>31</sup> Tamże, s. 126.

Jeśli chodzi o inny ważny tekst, tj. *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie* (1949)<sup>32</sup>, późniejszy wobec *Listu o humanizmie* (1947), którym zajmiemy się osobno za moment, to prezentuje on nową koncepcję metafizyki. Metafizyka nie ma swojej podstawy w transcendencji *Dasein*, lecz w historii bycia jako takim. Przedstawiając byt jako byt tylko, metafizyka, zdaniem Heideggera, nie myśli o samym byciu. Wprawdzie metafizyka pozostaje tym, co pierwsze w filozofii, to jednak nie dosięga ona tego, co pierwsze w myśli. Heidegger podkreśla:

W myśleniu o prawdzie bycia metafizyka zostaje przewyżczona. Tracą moc jej pretensje do panowania nad podstawowym związkiem z „byciem” i miarodajnego określenia wszelkiego stosunku do bytu jako takiego. Jednak takie „przewyżczenie metafizyki” nie likwiduje metafizyki. Dopóki człowiek pozostaje *animal rationale*, dopóty jest *animal metaphysicum*. Dopóki człowiek pojmuje siebie jako rozumną istotę żyjącą, dopóty, zgodnie ze słowami Kanta, metafizyka należy do natury człowieka. Natomiast myślenie, któremu by się powiódł powrót w podłoże metafizyki, mogłoby się zapewne przyczynić do zmiany istoty człowieka, wraz z nią nastąpiłaby przemiana metafizyki<sup>33</sup>.

W przytoczonym fragmencie widać nowy sposób pojmowania metafizyki oraz myślenia o byciu. Przedstawione tu także zostało miejsce, jakie zajmuje człowiek. Całość ujęta jest z nowej perspektywy, która pojawiła się po zwrocie, jaki miał miejsce w myśleniu Heideggera. W nowym ujęciu myślenie nie ujmuje już bycia w optyce *Dasein* jako horyzontu projektu *Dasein*, które egzystując rozwija sens. Tutaj pojawia się dziedzina, w której *Dasein* przebywa i której ma odpowiedzieć. Następuje zatem znaczące przesunięcie w stosunku do punktu widzenia transcendentalizmu oraz ontologii fundamentalnej, krótko mówiąc, zwrot, *die Kehre*, polega na zwróceniu się w stronę samego bycia.

W tym nowym kontekście można przyjrzeć się bliżej ważnemu z punktu widzenia interesującej nas problematyki człowieka tekstowi, którym jest *List o humanizmie*<sup>34</sup>. W tekście tym Heidegger stwierdza, że bycie wiąże się z istotą człowieka (*Bezug des Seins zum Wesen des Menschen*). Dokonuje się to dzięki myśleniu. Jednakże myślenie nie stwarza tej relacji. Raczej mówi się tu o ofiarowaniu. Polega ono na tym, że „bycie w myśleniu staje się mową” (*zur Sprache kommt*). Mowa jest tutaj rozumiana jako domostwo bycia, w którym mieszka człowiek.

<sup>32</sup> *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*.

<sup>33</sup> Tamże, s. 171.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Über den Humanismus*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, Achte Auflage, 1981, wydanie polskie, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, Czytelnik, Warszawa, 1977, dalej jako LH.

Specjalną rolę odgrywają myśliciele i poeci, którzy są stróżami (*Wächter*) tego domostwa. Dzięki nim ujawnia się bycie i jest przechowywane w języku. Co ważne, człowiek ma, zdaniem Heideggera, przebywać w pobliżu bycia i zanim zacznie mówić, ma tak egzystować, by móc „na nowo dać się ugodzić wezwaniu bycia”. Właśnie w tym „ugodzeniu człowieka” przez wezwanie bycia ma kryć się staranie o człowieka, ma kryć się troska o to, by człowieka znów przywrócić jego istocie, by człowiek (*homo*) stał się bardziej ludzki (*humanus*). „Tak więc – podkreśla Heidegger – w samym sercu takiego myślenia tkwi *humanitas*, jako że humanizm to: rozważać i troszczyć się, by człowiek był ludzki, a nie nieludzki, inhumain, to znaczy poza swoją istotą. Gdzie więc leży człowieczeństwo człowieka? Leży w jego istocie”<sup>35</sup>.

Nasuwa się pytanie: jak i na jakiej postawie określa się istotę człowieka? Jak wiadomo, różnie do tej kwestii podchodzono. Jedni, jak marksiści, widzieli istotę człowieka w stosunkach społecznych, inni, jak chrześcijanie, dopatrywali się istoty człowieka w specjalnej relacji do Boga jako stwórcy. Bardzo blisko z pytaniem o istotę człowieka związana jest kwestia humanizmu. Humanizm jest zresztą tematem listu Heideggera do Jean Beaufret, który wcześniej w liście do Heideggera pytał między innymi o to: w jaki sposób nadać ponownie sens słowu „humanizm”? Odpowiedź Heideggera różni się od tego, co napisał wcześniej o humanizmie, gdy podkreślał, że platonizm należy traktować jako początek humanizmu. Teraz Heidegger twierdzi, że humanizm po raz pierwszy napotykaemy w Rzymie. Kwestia *humanitas* była bowiem rozważana w czasach republiki rzymskiej. *Homo humanus* w przeciwieństwie do *homo barbarus* był Rzymianinem i ucieleśniał pod nazwą *virtus* to, co pod nazwą *paideia* przejęto od Greków. Krótko mówiąc, w Rzymie natrafiamy na pierwszy humanizm, potem historycznie rzecz ujmując pojawiały się różne jego odmiany na przykład w Italii okresu renesansu w XV i XVI wieku, czy w humanizmie niemieckim XVIII wieku. Tutaj można uwypuklić związek między istotą człowieka a humanizmem, gdyż tym, co charakteryzuje humanizm, zdaniem Heideggera, jest to, że opiera się on na określonej istocie człowieka, którą znamy w oparciu o już ustaloną interpretację całości bytu. Dlatego Heidegger może powiedzieć, że wszelki humanizm jest metafizyczny. Píše on:

[...] wszelki humanizm bądź opiera się na metafizyce, bądź sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki. Wszelkie określenie istoty człowieka, zakładające wykład-

<sup>35</sup> LH, s. 82.

nie bytu bez pytanie o prawdę bycia, jest świadomie lub nieświadomie metafizyczne<sup>36</sup>.

Ale taki humanizm określający człowieczeństwo człowieka nie stawia pytania o związek bycia z istotą człowieka, więcej – takie pytanie może mu nawet przeszkadzać.

Pierwszy humanizm rzymski oraz wszystkie późniejsze jego odmiany, zdaniem Heideggera, zakładają „najogólniejszą ‘istotę’ człowieka jako samą przez się zrozumią”. Uznaje się człowieka za *animal rationale*. Formuła ta jest nie tylko tłumaczeniem greckiego *dzoon logon echon*, ale także zawiera metafizyczną interpretację. Chodzi o to, że takie określenie nie tyle jest błędne, co uwarunkowane poprzez metafizykę. Otóż to określenie człowieka jako *animal rationale* określa z góry istotę człowieka w oparciu o szczególną dziedzinę bytu, którą jest *animalitas*. Pojęcie *animal*, gr. *dzoon*, zakłada pewną interpretację pojęcia „życie”, opierającą się na interpretacji bytu jako *dzoē* i *physis*, w których obszarze z kolei pojawia się to, co żyje. Takie postępowanie implikuje umieszczenie człowieka w obszarze bytu i widzenie w nim bytu pośród innych bytów. Z góry więc przesądza się o istocie człowieka, którą określa się przez dodanie *differentia specifica*, w tym wypadku poprzez przynależność do rozumu. Zauważa Heidegger:

Człowieka spycha się przez to ostatecznie w obszar zwierzęcości (*animalitas*), nawet gdyby uznając różnicę specyficzną nie równało się go ze zwierzęciem. Stale i zasadniczo myśli się *homo animalis*, nawet jeśli *anima* jest rozumiana jako *animus sive mens*, a ten z kolei ustanowiony jako podmiot, osoba, duch. Ustanowienie takie jest w stylu metafizyki<sup>37</sup>.

Zatem zgodnie z powyższym rozumowaniem wszelka metafizyka jest humanistyczna, wynika to z faktu, że zakłada ona jako coś oczywistego określenie istoty człowieka, które wyprowadza z interpretacji bytu w jego całości i czego nie poddaje w wątpliwość. Takie uniwersalne określenie istoty człowieka jako *animal rationale* spycha człowieka w obszar zwierzęcości, tym samym nie sięga jego istoty i jego *humanitas*. „Metafizyka – podkreśla Heidegger – myśli człowieka poprzez *animalitas* i nie sięga myślowo w jego *humanitas*”<sup>38</sup>. Mamy zatem do czynienia z paradoksem polegającym na tym, że humanizm metafizyczny jest koncepcją człowieka, która nie jest w stanie określić jego człowieczeństwa.

<sup>36</sup> LH, s. 84.

<sup>37</sup> LH, s. 86.

<sup>38</sup> Tamże.

Heidegger chce umieścić godność człowieka wyżej w stosunku do jakiegokolwiek formy historycznego humanizmu, który jako taki krytykuje. Oznacza to, że jego myślenie nie jest antyhumanistyczne, jak to się niekiedy ujmuje, chodzi raczej o inną postać humanizmu, niż dotychczas spotykany. Należy raz jeszcze powtórzyć, że w myśleniu autora *Listu o humanizmie* nastąpił zwrot. Bycie człowieka nie jest już określane w sposób transcendentálny. Teraz mówi się o nim, że „został ugodzony przez wezwanie (*Anspruch*) bycia” i chodzi o to, że ma to wezwanie przyjąć i na nie odpowiedzieć. Egzystować dla człowieka odsyła do takiego sposobu bycia, którego człowiek nie zapoczątkowuje. „Stanie w prześwicie bycia – podkreśla Heidegger – zwę „ek-sistencją” człowieka (*Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen*)”<sup>39</sup>. Tylko człowiekowi przysługuje taki sposób bycia. Innymi słowy, ek-sistencja odnosi się wyłącznie do ludzkiego sposobu bycia i dlatego nie można o niej myśleć tak, jakby była ona specyficznym gatunkiem żywej istoty spośród innych gatunków. Słowem, to, kim człowiek jest, leży w jego ek-sistencji i tylko w niej. Heidegger podkreśla trudność myślenia o żywych istotach. Pisze:

Przypuszczalnie wśród wszystkiego co jest, najtrudniej przychodzi nam myśleć istotę żyjącą, ponieważ pod pewnym względem jest ona najbliższą z nami spokrewnioną, pod innym zaś jest oddzielona przepaścią (*durch einen Abgrund*) od naszej ek-sistującej istoty<sup>40</sup>.

Cielesne spokrewnienie ze zwierzęciem jest dla Heideggera niezgłębione i wymyka się myśli. Ma to wpływ na rozumienie człowieka jako *animal rationale*. Rośliny i zwierzęta nie posiadają języka, ponieważ są wprzęgnięte w swe otoczenie (*Umgebung*), nigdy nie są w „prześwicie bycia”, a właśnie on jest światem (*Welt*). Otoczenie skupia całą zagadkę takiej żywej istoty. U człowieka jest inaczej, jest on w świecie i posiada język, ale przede wszystkim „utrzymuje się on w prześwicie bycia”. Trzeba podkreślić, że Heidegger dostrzega nie tyle fałszywość humanistycznych interpretacji człowieka, ile ich niewystarczalność. Innymi słowy, nie dotyczą one istoty człowieka. Chodzi o to zatem, by pomyśleć istotę człowieka, wychodząc poza jego określenie jako istota żywa posiadająca rozum, osoba, czy istota cielesno-duszno-duchowa. To przekroczenie pociąga za sobą nowe określenie istoty człowieka, w którym kryć się ma doświadczenie właściwej godności człowieka.

<sup>39</sup> LH, oryginał niem. s. 15, wyd. polskie s. 86.

<sup>40</sup> LH, s. 88.

Co ciekawe i warte zauważenia, w nowym podejściu Heidegger nie kładzie akcentu na możliwościach, które człowiek posiada, na władzach, jakimi dysponuje, na to, co może zrobić. To przesunięcie akcentu idzie w parze z opisami, które teraz się pojawiają. Człowiek to ek-sistencja, co oznacza, że stoi on poza sobą wykraczając ku prawdzie bycia. „Ek-sistencja – pisze Heidegger – jest określeniem tego, czym jest człowiek, któremu udziela się prawda”<sup>41</sup>. To bycie dotyczy człowieka i „w niego godzi. Tego rodzaju istotne doświadczenie przytrafia się nam”<sup>42</sup>. Nawet jeśli „prześwit bycia” dokonuje się w ek-statycznym projekcie, to ten projekt nie tworzy bycia. Uwidacznia się tu różnica w stosunku do projektu z *Bycia i czasu*, w którym „kreacja ontologiczna” przypisana została człowiekowi. W nowym podejściu bycie nie jest już horyzontem transcendentnym. Jest ono „prześwitem” (*Lichtung*), w którym człowieka ma trwać, dźwigając go. Ale czy ów prześwit się pojawi, czy też nie, o tym człowiek nie decyduje, nie leży to w jego gestii. W przeciwieństwie do tego, co utrzymywał Heidegger w *Byciu i czasie*, postawą człowieka nie jest zdecydowanie, które poprzez konfrontację z nicością, wrywa *Dasein* z nie-własnego sposobu bycia. Teraz, jeśli można tak powiedzieć, *ethos* bycia, jeśli przez to rozumieć sposób postępowania, zamieszkiwania w świecie, polegać będzie raczej na wewnętrznej ascezie, ćwiczeniu, które ma przygotować człowieka na prześwit bycia.

Tym samym poprzez własną egzystencję człowiek ma udział w bycie. Jako taka ma ona charakter dziejowy. W tej nowej perspektywie istotą człowieka stanowi to, że – powie Heidegger – jest on czymś „więcej” niż tylko człowiekiem, jeśli oczywiście przez człowieka rozumie się *animal rationale*, istotą żywą posiadającą rozum. Jednakże owo „więcej” nie należy rozumieć jako dodanie czegoś do określenia podstawowego. „Więcej” oznacza bowiem bardziej pierwotnie. Niemiecki filozof podkreśla wyraźnie:

Człowiek jako ek-sistujący projekt bycia jest czymś więcej niż *animal rationale*, w takiej mierze, w jakiej jest właśnie mniej niż człowiek ujmujący siebie od strony subiektywności. Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia. Przez owo „mniej” człowiek niczego nie traci, lecz zyskuje, w miarę, jak dochodzi do prawdy bycia<sup>43</sup>.

Zatem człowiek tracąc status podmiotu nie tyle traci, co raczej zyskuje. Zyskuje status „pasterza bycia” (*Hirt des Seins*), a zamieszkując

<sup>41</sup> LH, s. 89.

<sup>42</sup> LH, s. 92.

<sup>43</sup> LH, s. 104.



w sąsiedztwie bycia, człowiek staje się „sąsiadem bycia”. „Pan bytu”, określenie oznaczające podmiotowość, przeciwstawione zostaje pojęciu „pasterz bycia”. Pasterz nie jest w pozycji panowania, nie może on zredukować bycia do przedmiotu umieszczonego naprzeciw i dowolnie nim dysponować. Człowiek zyskuje tym samym „ubóstwo pasterza, którego godność polega na tym, że samo bycie powołuje go do strzeżenia swej prawdy”<sup>44</sup>. Na tym polega humanizm, myśli się tu o człowieku od strony prawdy bycia. W tym humanizmie nie chodzi o człowieka, tylko o „dziejową istotę człowieka w jej pochodzeniu z prawdy bycia”. Innymi słowy, w swojej ek-sistencji człowiek ma zamieszkiwać w pobliżu bycia i troszczyć się o bycie. Heideggerowi chodzi więc o to, by człowiek zszedł z piedestału subiektywności i doświadczał ubóstwa egzystencji. Godność człowieka, jego humanitas oznacza strzeżenie prawdy bycia, na tym właśnie polega humanizm, czego nie można mylić z humanizmem w znaczeniu metafizycznym.

### DZIEJE METAFIZYKI, PODMIOTOWOŚCI

Jak to już zostało wcześniej zaznaczone w myśleniu Heideggera dokonał się sławny zwrot, którego znaczenia dla sposobu myślenia o człowieku nie trudno dostrzec. Przypomnijmy, że moment przekraczania metafizyki w stronę myślenia samego bycia bardzo ściśle łączy się z wykładami, które w latach 1936–1941 Heidegger poświęcił F. Nietzsche. Dwa tomy wydane na początku lat 60.<sup>45</sup> pokazują, zdaniem niektórych komentatorów (Mehta, Arendt, Taminiaux), w jaki sposób dokonywał się zwrot w filozofii Heideggera. Jednocześnie w trakcie tego zwrotu pojawiają się nowe ujęcia interesującego nas zagadnienia człowieka. W pewnym uproszczeniu rzecz ujmując można powiedzieć, że o ile w pierwszej części wykładów 1936–1939 Heidegger interpretuje filozofię Nietzschego w terminach analityki *Dasein* i w wielu zasadniczych punktach jest zgodny z poglądami autora *Zaratustry*, o tyle druga część wykładów z lat 1939–1941 staje się wyraźnie polemiczna. W każdym razie na plan pierwszy w polemice z F. Nietzsche wychodzi

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> M. Heidegger, *Nietzsche I-II*, Erste Auflage, Verlag G. Neske, Pfullingen, 1961, wydanie polskie *Nietzsche*, t. I, przełożyli A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Naukowo opracował oraz wstępem opatrzył C. Wodziński, PWN, Warszawa, 1998, pierwszy tom obejmuje wykłady z lat 1936–1939; *Nietzsche*, t. II, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, oprac. C. Wodziński, PWN, Warszawa, 1999, dalej jako N-II.

nowy sposób widzenia metafizyki. Nie chodzi już o podejście właściwe ontologii fundamentalnej, w którym dekonstrukcja pojęć dokonywana była po to, by oswobodzić metafizykę i dopełnić ją jako naukę o byciu. W nowym podejściu Heidegger ujmuje jej rozwój jako fatalne przeznaczenie po to, by przygotować jej przewyciężenie. Dzieje metafizyki rozumiane są zatem jako stopniowe zapomnienie bycia, które rozpoczyna się w filozofii greckiej u Platona i którego zwieńczeniem w filozofii Nietzschego jest koncepcja woli mocy oraz wiecznego powrotu tego samego interpretowane przez Heideggera jako nihilizm. Dzieje metafizyki obejmują pewne etapy, ale dokonują się w obrębie tej samej struktury naznaczonej pierwotnym zapomnieniem bycia.

W swoich rozważaniach, śledząc interesującą go problematykę, Heidegger podejmuje także bardzo ważne dla dziejów metafizyki zagadnienie pojawienia się podmiotu w nowożytności. Zatem jak doszło do ustanowienia podmiotu? Skąd wywodzi się rządzące nowożytnym człowieczeństwem i rozumieniem świata panowanie subiektywności? Przede wszystkim takie stawianie pytań – zdaniem Heideggera – jest uprawnione, ponieważ do czasu powstania nowożytnej metafizyki dzięki Kartezjuszowi, a nawet jeszcze w obrębie tej metafizyki, wszelki byt pojmowany jest jako *sub-iectum*. Należy przypomnieć, że *subiectum*, podmiot, jest łacińskim tłumaczeniem i interpretacją greckiego *hypokeimenon*, które oznacza to, co leży pod spodem i u podstawy. Zatem nie powinno się – póki co – utożsamiać z pojęciem człowieka, a tym samym z „ja”. W tym sensie podmiotami, w nie mniejszym stopniu, niż człowiek, są kamienie, rośliny i zwierzęta. Dopiero od czasów Kartezjusza i za jego sprawą człowiek, ludzkie „ja” staje się w metafizyce „podmiotem”.

Jak do tego dochodzi? Heidegger przypomina, że tradycyjne pytanie metafizyki, „czym jest byt?” przekształca się u początków ery nowożytnej w pytanie o metodę, czyli o drogę poszukiwania przez samego człowieka i dla niego bezwarunkowej pewności i bezpieczeństwa. Krótko mówiąc, pytanie „czym jest byt?” zostaje przekształcone w pytanie o niepodważalność podstawy prawdy. To dążenie człowieka ma swoje źródło w „wyzwoleniu”, dzięki któremu człowiek uwalnia się od zobowiązań biblijno-chrześcijańskiej prawdy objawionej i nauczania Kościoła. Heidegger podkreśla jednak, że nie chodzi tylko o zerwanie więzów i uwolnienie się od skrupowania, idzie bowiem o to, aby na nowo określić istotę wolności. Ale co znaczy być wolnym? „Być wolnym – pisze niemiecki filozof – oznacza teraz, że na miejsce pewności zbawienia, człowiek ustanawia taką pewność, dzięki której staje

się on pewny samego siebie jako bytu, który dzięki temu opiera się na samym sobie”<sup>46</sup>. Nowa wolność jest tym samym otwarciem różnorodności tego, co w przyszłości może i chce być przez człowieka ustanowione jako konieczne.

Podwaliny nowożytnej metafizyki są dziełem Kartezjusza. Co stworzyło i ustanowiło podstawy nowej wolności? Tym, co stworzyło taką podstawę, jest formuła *ego cogito (ergo) sum*. A w jaki sposób w metafizyce Kartezjusza myśli się o człowieku? Otóż człowiek zostaje wyróżnioną, leżącą o podstaw wszelkiego przed-stawienia (*Vorstellung*) bytu i jego prawdy podstawą, na której opiera się wszelkie przedstawienie oraz to, co w nim zostaje przedstawione. Wszystko zmierza do uzyskania stabilności i stałości. I właśnie w tym wyróżnionym sensie człowiek jest *subiectum*. Co ważne i godne podkreślenia, nazwa podmiot zmienia znaczenie, stając się teraz imieniem własnym oraz nazwą człowieka. Ma to swoje konsekwencje. Odtąd wszelki byt poza ludzki staje się przedmiotem dla tak rozumianego podmiotu, a sama nazwa *subiectum* przestaje być nazwą, co miało miejsce wcześniej, którą stosuje się do kamienia, roślin i zwierząt. Wypada więc powiedzieć, że pojęcie podmiotu ma swoje źródło w nowej interpretacji prawdy bytu, który tradycyjnie pojmowany był jako *ousia* i *hypokeimenon* w Grecji, czy jako *substantia* i *subiectum* w tłumaczeniu łacińskim. Wraz z formułą *cogito sum* tym, co leży u podstaw, substancją staje się człowiek. Jak to ujmuje Heidegger „pojęcie podmiotu ogranicza przekształcone pojęcie substancji do człowieka jako przedstawiającego, w którego przedstawieniu to, co przedstawione i ten, kto przedstawia, utrwaleni są w swej współprzynależności”<sup>47</sup>.

Jeśli metafizyka według Heideggera „jest prawdą o bycie jako takim w całości”, a „podstawowe pojęcia metafizyki opierają się na każdorazowej istocie prawdy i każdorazowej wykładni istoty bycia bytu”, to nowożytna metafizyka, w której ramach, co należy pamiętać, pozostaje również nasze myślenie, „będąc metafizyką subiektywności podnosi do rangi oczywistości pogląd, jakoby istota prawdy i wykładnia bytu określone były przez człowieka jako we właściwym sensie podmiot”<sup>48</sup>. Subiektywność zaś została określona przez „istotę prawdy jako pewność” oraz przez bycie jako przedstawieniowość. Jak to zwięźle ujmie Heidegger:

---

<sup>46</sup> N-II, s. 137.

<sup>47</sup> N-II, s. 175.

<sup>48</sup> N-II, s. 185.

Nowożytna metafizyka określa u swych początków *ens* (byt) jako *verum* (prawdziwe), to zaś wyklada jako *certum* (pewne)<sup>49</sup>.

Nasuwa się pytanie, jak powyższe rozważania odnoszą się do podstawowej kwestii myślenia o człowieku? Przede wszystkim w tej perspektywie człowiek okazuje się posiadać „dziejowy charakter”, natomiast każdorazowe interpretacje jego istoty są „zawsze tylko skutkiem każdorazowej „istoty” prawdy i samego bycia”<sup>50</sup>. Jeśli tak jest, to słusznym wydaje się stwierdzenie mówiące, że istoty człowieka nie można wystarczająco określić za pomocą dotychczasowych, to znaczy metafizycznych interpretacji. Przy czym dotyczy to tak interpretacji tradycyjnej jako *animal rationale*, jak i nowożytnej jako subiektywności. Jeśli chodzi o to ostatnie pojęcie to Heidegger między Kartezjuszem i Nietzschem nie widzi braku ciągłości. Raczej jest tak, że Nietzscheańskie pojęcie woli mocy można rozumieć jako umieszczone w jednym ciągu i antycypowane od Kartezjusza przez kolejno po sobie następujących myślicieli: Leibniza i jego pojęcie monady, Kanta koncepcję rozumu jako warunku możliwości, Fichtego interpretację Kanta w duchu filozofii praktycznej, Schellinga przekonania dotyczące woli, czy wreszcie Hegla pojęcie absolutu. Zdaniem Heideggera, Nietzsche głosząc tezę o uwolnieniu się od metafizyki, w rzeczywistości dokonał jej dopełnienia, a tezę o nowożytnym subiektywizmie doprowadził do najwyższego jej punktu. „To, co zaczęło się wraz z Kartezjuszem – zdaniem Heideggera – wstąpiło dzięki Nietzschemu w dzieje swego spełnienia”<sup>51</sup>. Pojęcie woli mocy doprowadza jednocześnie subiektywizację i obiektywizację do ich krańcowego punktu. Obiektywizację, ponieważ wola nie tylko traktuje wszelki byt jako przedmiot (*Gegenstand*), ale także czyni z każdego przedmiotu zasób (*Bestand*), który może podlegać wszelkiego rodzaju manipulacji i przekształceniom. Subiektywizacji, gdyż wszelkie rzeczy zostają sprowadzone do wartości, które nadaje im wola.

W tekście *Przewyciężenie metafizyki* Heidegger pisze:

Wrz z metafizyką Nietzschego spełnia się filozofia. Oznacza to: przemierzyła ona krąg wyznaczonych z góry możliwości. Spełniona metafizyka, będąca podłożem globalnego sposobu myślenia, daje rusztowanie porządku na Ziemi, który zapewne utrzyma się długo<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> N-II, s. 292.

<sup>50</sup> N-II, s. 186.

<sup>51</sup> N-II, s. 144.

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki w Vorträge und Aufsätze*, Verlag G. Neske, Pfullingen, 1954. Wydanie polskie: *Odczyty i rozprawy*, przełożył J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków, 2002, s. 73–74.

Ten globalny sposób myślenia, z jednej strony, łączy się ze spełnieniem metafizyki, z drugiej jednak jest on przejawem nihilizmu. Jedną z jego istotnych składowych dotyczy znaczenia, jakie we współczesnym świecie uzyskała technika, co, zdaniem Heideggera, należy rozumieć jako ostatnie dopełnienie długiego procesu zapomnienia bycia nieodłącznie związane z metafizyką od czasów Platona. Innymi słowy, „opuszczenie przez bycie” tworzy pustkę, którą współcześnie wypełnia działanie związane z techniką. W proces ten wciągnięty jest także człowiek. Staje się on „najważniejszym surowcem”. Dlaczego? „Człowiek jest – podkreśla Heidegger – „najważniejszym surowcem”, bo pozostaje podmiotem wszelkiego zużycia, bo pozwala swojej woli bezwarunkowo wejść w ten proces i przez to staje się zarazem „obiektem” opuszczenia przez bycie”<sup>53</sup>. Ponieważ człowiek jest „najwyższym surowcem”, może liczyć się z tym, że na podłożu dzisiejszych badań powstaną kiedyś fabryki produkujące materiał ludzki. Nie powinno to jednak dziwić, jest to logiczna konsekwencja procesu związanego z zapomnieniem bycia.

Zużycie wszelkiego materiału, w tym surowca „człowiek”, do technicznego wytworzenia bezwzględnej możliwości wytworzenia wszystkiego, określa skrycie zupełną pustką, w której zawisa byt, materiały tego, co rzeczywiste. Pustka ta musi ulec wypełnieniu [...]. Z tego punktu widzenia technika [...] jest organizacją braku<sup>54</sup>.

Tej globalnej wizji Heidegger przeciwstawia coś, co nazywa wydarzeniem (*Ereignis*), pojęcie które pojawia się w *Przyczynkach* pisanych w drugiej połowie lat 30. XX wieku. Jeśli w globalnej oprawie świata pustki zdominowanego przez technikę dominuje kalkulacja, tylko dzięki przygotowaniu na wydarzenie myślenie może pozostać żywe. Takie myślenie wydarzenia staje się czymś przeciwnym nihilizmowi. Niemiecki myśliciel pisze:

Żadna zmiana nie nadchodzi bez przewodzącej jej forpoczty. Jak jednak zbliża się taka forpoczta, jeśli nie rozświetli się wydarzenie (*Ereignis*), które wzywając, potrzebując istoty człowieka, una-ocznia (*er-äugnet*) ją, tzn. ogląda, a oglądając wprowadza śmiertelnych na drogę myślowego, poetyckiego budowania?<sup>55</sup>

Warto na koniec raz jeszcze odnotować zmianę w sposobie widzenia człowieka. W pismach późnego Heideggera, które pojawiły się po „zwrocie”, znika wszelki tzw. woluntarystyczny ton, tak wyraźnie odczuwalny w okresie *Bycia i czasu* oraz *Wprowadzenia do metafizyki*.

<sup>53</sup> *Przewyciężenie metafizyki*, s. 81.

<sup>54</sup> Tamże, s. 84.

<sup>55</sup> Tamże, s. 88.

Nie ma już wezwania do heroicznego aktu konfrontacji z nicością i własną skończonością, nie ma także wezwania do okrycia swoich własnych możliwości, w ich miejsce pojawia się wezwanie do nasłuchiwania tego, co przychodzi od bycia w jego prześwicie. Z heroicznego Prometeusza człowiek przekształca się w pasterza bycia. Ta zmiana postawy jest znacząca. Wiedzie ona bardziej w kierunku kontemplacji, niż innego rodzaju aktywności. Samo myślenie oznacza teraz – pozwolić być, czy nawet przybiera formę wdzięczności za coś, czym człowiek zostaje obdarzony, kiedy ma miejsce wydarzenie (*Ereignis*). Słowo *Dasein* zmienia się na *Da-sein*.

#### HUMAN BEING IN THE PHILOSOPHY OF MARTIN HEIDEGGER

##### Summary

In the paper *Human being in the philosophy of Martin Heidegger* the author would like to draw readers' attention to the concept of human being in the philosophy of Martin Heidegger. This concept, according to the German philosopher, is crucial for the central theme of his philosophy i.e. the problem of being. As far as the human being is concerned, one can find some points of reference in the analysis. The first is connected with the ontological dimension of human existence and such elements as: its mortality and finitude analysed by Heidegger in *Kant and the problem of metaphysics*; the second focuses on the difference between man and animal in the texts *Die Grundbegriffe der Metaphysik* and *Letter on Humanism*; the third has in the center the problem of subjectivity considered by Heidegger in *Nietzsche*. The concept of human being appears against such a background.

Marek Drwięga





**JOACHIM PIECUCH**

(Opole)

## WOLNOŚĆ MONOLOGICZNA I WOLNOŚĆ DIALOGICZNA

Celem niniejszych analiz jest rozważenie pytania: jakie główne paradygmaty wolności można znaleźć w dziejach zachodniej myśli filozoficznej? W moim przekonaniu zarysowują się dwa: model wolności monologicznej i model wolności dialogicznej.

Oczywiście, dzieje myśli zachodniej obfitują w wielość rozmaitych koncepcji wolności. Niemal każdy liczący się filozof jakąś jej wizją dysponował i zwykle pragnął ją wypracować w formie mniej czy bardziej systematycznego i spójnego wykładu. Ale niezależnie od odmienności tych teorii zdaje się być rzeczą możliwą i zarazem prawomocną uporządkowanie ich wedle wspomnianych dwóch fundamentalnych modeli: wolności monologicznej i dialogicznej.

Pragnąc na wstępie zaznaczyć po jak bardzo rozległym i grząskim obszarze się tutaj poruszamy, jak niemały jest stopień trudności prowadzenia rozważań na ten temat, zwrócimy przynajmniej pokrótce uwagę chociażby na wieloznaczności, w jakich termin „wolność” jest używany. Uderza nas wielość aspektów przejawiająca się w stosowaniu tego pojęcia, oraz że jego znaczenia pozostają względem siebie jedynie w relacji odmienności, nader często wchodzą wręcz w stosunki wzajemnych sprzeczności.

Więziem niewątpliwie utracił wolność swobodnego poruszania się po świecie, ale może się wykazać we wcale niemałym stopniu wolnością swoich myśli. Podobnie rzecz ma się z człowiekiem chorym, przykutym do łóżka, który wbrew swoim ograniczeniom zaakceptował swój los. I odwrotnie, możemy spotkać ludzi wolnych, swobodnie spacerujących ulicami miasta, a jednak wewnątrz zniwolonych

namiętnościami, słabościami, żądzą bogactwa czy kariery. Już te małe próby pokazują nam, że nawet w obszarze samego języka termin „wolność” posiada janusowe oblicze.

Aby nasze rozważania nad fenomenem wolności i próba wyróżnienia jego dwóch podstawowych form miały charakter wystarczających analiz źródłowych i były w miarę adekwatnie szeroko założone, uwzględnienia domagają się również obecne w pojęciu wolności teologiczne konotacje. Tym bardziej że idea wolności nosi w sobie wyraźne ślady chrześcijańskiego pochodzenia, a w jej rozumieniu w przeciągu dziejów nieprzerwanie odbijały się echa teologicznych sporów. W debatach teologicznych pytanie o możliwość wolności przybrało zasadniczą postać w sporze o ustalenie relacji zachodzącej między wolnością a łaską. Czy możliwe jest pogodzenie łaski z wolnością? Wydaje się, że obie wielkości wykluczają się wzajemnie: albo działa łaska, albo kierujemy się własną autonomią. Nowożytny spór o determinizm i indeterminizm, posługujący się kategoriami zaczerpniętymi z właśnie imponująco rozwijających się nauk przyrodniczych, można potraktować jako dalekie odbicie i nową wersję dawnych polemik o naturę wolności i łaski.

Jedno jest pewne, niekończące się dyskusje pokazują, że w poszukiwaniach adekwatnego opisu wolności nie sposób podać jej zadowalającej definicji. Aby przynajmniej w jakiejś mierze przybliżyć się do istoty tego pojęcia, trzeba by się wpierv zająć analizą ogólnej praktyki użycia słowa „wolność” w rozmaitych obszarach życia codziennego, potem zaś w obszarze prawnym, społecznym i politycznym, a następnie w opisach, które omawiają sposoby odnoszenia się człowieka do siebie samego i do innej osoby. Wreszcie należałoby przebadać, w jakim sensie używa się tego słowa na poziomie zachowań moralnych, a na końcu poddać analizie jego znaczenia, w jakich występuje w dyskursach filozoficznych i teologicznych. Jak doskonale wykazuje Wilhelm Weischedel, we wszystkich tych obszarach pojęcie wolności charakteryzuje niemożliwa do przewyciężenia ambiwalencja<sup>1</sup>. Nigdy nie możemy jej określić w sposób jednoznaczny. Występuje ona zawsze co najmniej w dwóch znaczeniach.

O ważności problematyki wolności świadczy w ogóle fakt, że sposób stawiania i rozstrzygania pytania o wolność miał zawsze wpływ na kształt formułowania podstawowych zagadnień filozoficznych, a nawet określał kierunki i granice poszukiwań w niemal wszystkich

---

<sup>1</sup> W. Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt am Main, s. 112–121.

dyscyplinach filozoficznych, a zwłaszcza w antropologii. Sposób i charakter udzielania odpowiedzi na pytanie o naturę wolności miały też zawsze pierwszorzędne znaczenie w obszarze zagadnień praktycznych, spośród których na czoło wysuwają się, naturalnie, kwestie etyczno-moralne i społeczno-polityczne. Wśród tych wzajemnych zależności i wpływów występujących między rozumieniem pojęcia wolności a innymi zagadnieniami filozoficznymi, za kwestię kluczową musi uchodzić sam sposób, w jaki temat wolności zostaje w ogóle sformułowany. Od niego bowiem zależne jest w znacznej mierze rozwiązanie tego problemu.

Te dwie drogi postrzegania wolności zdają się być fundamentalne. Pierwsza próbuje opisać fenomen wolności za pomocą kategorii używanych do metafizycznych analiz bytu. Należą do nich takie pojęcia, jak: kategoria przyczyny i skutku, działanie siły lub rezygnacja z jej użycia, jak również pojęcie nicości, które jest granicznym pojęciem bytu. Mamy więc do czynienia z ontologicznym sposobem ujmowaniem wolności. Ponieważ podejmowana w tym obszarze refleksja nad nią sprowadza ją zasadniczo do świata wewnętrznych przeżyć, wydaje się więc rzeczą słuszną określenie jej również mianem wolności monologicznej.

Drugi sposób opisu wolności widzi w niej *par excellence* fenomen charakteryzujący jedną z fundamentalnych cech relacji międzyludzkich i uznaje, że jej dialogiczna interpretacja oddaje pierwotne znaczenie pojęcia wolności, wcześniejsze aniżeli jej ontologiczna wersja. Wolność interpretowana jest tutaj poprzez język zaczerpnięty z przestrzeni międzyludzkich obcowań, poprzez pojęcie daru, odpowiedzialności, zawinienia oraz etycznych odniesień do dobra i zła.

Mamy więc dwa odmienne sposoby podejścia do zagadnienia wolności. Przypatrzmy się im pokrótce.

## WOLNOŚĆ MONOLOGICZNA

Dominującym wątkiem, który możemy odnaleźć w koncepcjach wolności rozwijanych przez głównych myślicieli filozofii Zachodu jest ich monologiczny aspekt. Wprawdzie od czasu do czasu można u niektórych filozofów znaleźć również ślady podejścia dialogicznego – na przykład u Hegla – ale dopiero XX wiek i powstała w nim filozofia dialogu przynosi radykalnie nowy sposób dialogicznego rozprawiania o wolności. Czym charakteryzuje się monologiczna forma wolności? Odsłania ona w człowieku przestrzeń, w której prowadzi on rozmowę

z samym sobą. W obliczu działania negatywnych sił napierających zarówno od zewnątrz, jak i od wewnątrz jest on zajęty budzeniem własnych mocy, które mają tym siłom przeciwdziałać, i zapewnić przestrzeń jakiejś swobody.

Wolność ta wyrasta z ontologicznej wizji świata i sprowadza filozofię do refleksji nad działaniem sił w obrębie bytów. Byt ludzki jako jeden z bytów świata podejmuje próbę zachowania niezależności od otaczającej go rzeczywistości i krępujących od zewnątrz mocy. O ile uda mu się zachować ową niezależność, o tyle jest wolny.

W ramach ontologicznych analiz dokonywano zwykle odróżnienia wolności zewnętrznej od wolności wewnętrznej, doskonałej od niedoskonałej. Z innymi podziałami, jak na przykład na wolność negatywną, czy pozytywną, spotykamy się dopiero w czasach nowożytnych, a nominalnie właściwie u autorów dwudziestowiecznych. Ale nie one są w tym miejscu najważniejsze, lecz fakt, że wolność pojmowana jest jako pewna siła, w pierwszym rzędzie duchowa, potem znajdująca zewnętrzny wyraz w naszych zachowaniach i działaniach, która daje odpór innym siłom bytowym, lub świadomie na nie przystaje. Jednym słowem, pozostajemy na płaszczyźnie zmagania się sił<sup>2</sup>.

Przypatrmy się pokrótce najważniejszym poglądom na kwestię wolności, próbując zarazem wydobyć na jaw występujący w nich – mimo wielkiego zróżnicowania – ontologiczno-monologiczny sens wykładni wolności.

W przekonaniu sofistów wolny jest ten, kto w swoim działaniu nie jest określony poprzez jakieś arbitralne prawa, lecz poprzez naturę. Wolność określa więc relację pojedynczej osoby do prawa czy to stanowionego, czy to prawa natury. Dopiero z tego punktu widzenia można określać więzy odnoszące nas do drugiego człowieka. Ale nie pełni on w rozumieniu wolności roli konstytutywnej. Człowiek pojęty jest tutaj jako jednostka zamknięta, byt, który monologicznie rozważa, jak swe siły podporządkować naturze.

Sokrates, z kolei, uwagę kieruje bezpośrednio ku wnętrzu człowieka. Charakteryzuje go jako istotę dysponującą siłą dokonywania wyborów między różnymi możliwościami. Ale sama możliwość dokonywania wyborów nie jest jeszcze wolnością. Człowiek osiąga ją dopiero wówczas, gdy uda mu się rozumnie wybrać najlepszą opcję, to znaczy jakieś lepsze dobro w alternatywnych przedstawieniach.

---

<sup>2</sup> Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 294.

Platon uściśla tę definicję, wskazując nie tyle na jakieś konkretne dobro, ile na dobro absolutne. Wolny może być jedynie ten człowiek, który zorientowany jest na ideę dobra najwyższego. Sama idea jest niejako odbiciem i wzorem wolności. Platon, wprowadzając do rozważań nad wolnością ideę dobra najwyższego, podnosi ją na poziom metafizyczny. Partycypacja pojedynczego człowieka w idei dobra stanowi o jego wolności i niezależności oraz samowystarczalności. Wolność pozostaje więc znowu zamknięta w obszarze monologicznych zachowań jednostki. Inny człowiek nie pełni tu żadnej ważnej funkcji w definiowaniu wolności. Właściwie przyjmuje ona postać wewnętrznej konieczności zdeterminowanej dobrem najwyższym.

W przeciwieństwie do Platona Arystoteles ujmuje wolność jednoznacznie jako możliwość dokonywania wyborów. Zdolność rozumnego podejmowania decyzji różni człowieka od innych żywych stworzeń. Cechy człowieka wolnego rysują się jaśniej, kiedy zestawimy go z arystotelesowską charakterystyką człowieka niewolnego. Niewolnik to ktoś, kto z natury swej przypisany jest do posłuszeństwa komuś innemu. O jego naturalnym niewolnictwie decyduje brak zdolności do samodzielnego stawiania celów i niemożność odpowiedniego doboru środków do ich realizacji. Człowiek wolny to z kolei ten, kto potrafi sobie postawić w sposób świadomy cele i wybrać drogi ich realizacji. Tak zdefiniowana wolność nosi jednoznacznie charakter monologiczny. Rozgrywa się pierwotnie we wnętrzu człowieka, przeciwstawiającego się siłom uwarunkowań zewnętrznych. Arystoteles uważa, że kto w stopniu najwyższym ten stan wolności osiągnął, ten staje się istotą samowystarczalną. Drugi człowiek w tak zarysowanej koncepcji wolności, to co najwyżej środek użyty do realizacji własnego celu, swobodnie sobie wytyczonego.

Za najbardziej znaną i wpływową starożytną koncepcję wolności uchodzi niewątpliwie ta, która została wypracowana przez stoików. Można ją uznać w ogóle za reprezentatywną doktrynę starożytności. Szczególnie w niej dochodzi do głosu idea człowieka wolnego jako filozofa realizującego się w kontemplacji świata, mędrca, do którego nie mają przystępu ani zmartwienia, ani zamęt, ani niepewność, ani strach. Stoicy łączą paradoksalnie ideę wolności z ideą konieczności. Człowiek z jednej strony jako istota wtopiona w naturę podlega konieczności, z drugiej strony, podporządkowując się tej konieczności, realizuje swoją wolność. Światem we wszystkich szczegółach rządzi jakiś Ład, Przeznaczenie czy Rozum. Nie sposób się od niego uwolnić, ale rodzące się w nas namiętności i afekty buntują się przeciwko temu,

co Los nam wyznaczył. Otóż, stajemy się istotami wolnymi i swobodnymi, kiedy nad tymi afektami, lękami, i wszelkimi innymi uczuciami wprowadzającymi zamęt w naszej duszy potrafimy zapanować. Epiktet niestrudzenie powtarzał, że to, co się dzieje, możemy podzielić na dwie kategorie: na to, co jest zależne od nas i na to, co od nas zależne nie jest. Niezależne od nas jest wszystko, co dane jest z naturą – nasze ciało i zdrowie, zaszczyty i sława, jednym słowem zmienne koleje naszego życia, które w każdym momencie bez naszego udziału mogą ulec zmianie. Zależne od nas samych są natomiast akty ducha i naszej woli, to jaką postawę przyjmujemy wobec tego, co nas niezależnie od naszej woli spotyka, a co często staje się ciosem losu. Monologiczność tej teorii polega na tym, że wolność zostaje zupełnie i bez reszty przeniesiona w obszar życia wewnętrznego. Siła wolności polega na emocjonalnym zachowaniu niezależności od działania sił zewnętrznych kierowanych przez przeznaczenie. Wolny człowiek to ten, który nauczył się w swoim wnętrzu szukać wolności i szczęścia, a względem zmiennych zdarzeń świata zewnętrznego osiągnął stan obojętności (*apatheia*) i stan samowystarczalności (*autarkia*). W sumie refleksja nad wolnością sama staje się formą tej wolności.

Monologiczny moment zamknięcia się w sobie osiąga w tej doktrynie swój szczyt. Możemy nawet mówić o solipsystycznej teorii wolności<sup>3</sup>. W stoickiej teorii wolność nie posiada żadnego zapośredniczenia, doświadczana jest w bezpośredniej relacji do siebie samego. Wszelka społeczna relacja z innym nie wchodzi tu w rachubę. Mogłaby ona być co najwyżej zagrożeniem dla własnej wolności. Ta absolutna redukcja do obszaru przeżyć wewnętrznych sprawia, że niewolnik Epiktet może być tak samo wolny jak cesarz Marek Aureliusz.

Zanegowanie ważności jakichkolwiek relacji społecznych w idei wolności sprawia, że wolność siedzącego na tronie podobna może być do wolności skrepowanego w więzieniu. Hegel analizując w *Fenomenologii ducha* świadomość stoicką stwierdza, że rodzi się ona jednak z reakcji na społeczne zewnętrzne zniewolenie. Na owo zniewolenie odpowiada wolnością myślenia<sup>4</sup>. Świadomość ta jest więc stanem umysłu, który możemy zastać w różnych epokach ludzkości, również we współczesności. Obrazy świata i różnaitość poglądów na jego temat

<sup>3</sup> J. Piecuch, *Das dialogische Prinzip der Freiheit und Gnade* [w:] S. Bohlen, I. Feige, A.U. Müller, G. Ruff, (red.), *Denkend vom Ereignis sprechen. Die Bedeutung der Philosophie in der Theologie*, Freiburg 1997, s. 167.

<sup>4</sup> G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1980, s. 117.

nachodzą nas od zewnątrz, ale od naszej wolności zależy ich akceptacja lub odrzucenie.

W takim ujęciu ma też swoje źródło koncepcja wolności jako formy kontemplacji teoretycznej<sup>5</sup>. Początki jej możemy odkryć już wprawdzie w myśli przedstoickiej, ale dopiero w doktrynie stoików znalazła ona swój pełny wyraz. Istnieje w człowieku sfera, która szuka uzasadnionych twierdzeń, poszukuje prawdy. Jeśli została taka prawda odkryta, albo jakieś twierdzenie w rozumie znalazło wystarczającą sankcję potwierdzającą, to prawda ta opiera się wszelkiemu przymusowi. Nosi cechy wolności, gdyż jej oczywistości nie może zmienić żadna wola władcy czy innego człowieka. Wobec wolności uzyskanej w kontemplacji wszelkie siły zewnętrzne zdają się być pozbawione mocy.

Chociaż jest to jak najbardziej pożądana forma realizacji wolności, to jednak nie może stanowić pełnej formy życia. I to nie tylko ze względów poznawczych – w samotności można ulec również iluzjom, ale również dlatego, że może stanowić alibi, usprawiedliwienie przed realnym zaangażowaniem w świat międzyludzkich relacji. Wolność myślenia staje się wówczas jedynie formą ucieczki przed uwikłaniem w realnie istniejące stosunki społeczne. Przyjmuje postać złudną, kiedy zaczyna maskować swój czysto solipsystyczno-monologiczny charakter i zapomina o swoim absolutnie abstrakcyjnym charakterze<sup>6</sup>. Ze względu na brak punktów stykowych z realną sytuacją społeczną i dziejową iluzja sięga dalej, budzi poczucie bycia w sferze wiecznej i niezmiennej. Pogłębia to jej monologiczność i abstrakcyjność oraz przyczynia się do tłumienia wszelkich spostrzeżeń dotyczących realnych warunków życia człowieka.

Monologiczno-abstrakcyjna wolność stoicka żywi się negacją. Neguje ona coś ze świata i coś z człowieka<sup>7</sup>. W świecie – jak już zauważyliśmy – neguje ważność międzyludzkich relacji i realne dobra, które można w świecie społecznym realizować. Szczęścia nie można bowiem w tym świecie osiągnąć, możliwe ono jest jedynie w przestrzeni wewnętrznych przeżyć. W człowieku wolność stoicką neguje pojawiający się w nim lęk. Jest to lęk przed emocjami, a zwłaszcza namiętnościami, jak również lęk przed uzależnieniem od zewnętrznych warunków życia. Zdaniem Tischnera, tak podwójna negacja stwarza

<sup>5</sup> R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007, s. 93.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Wolność rozsądna i wolność dzika*, „Znak” 22 (1970), z. 7–8 (193–194), s. 841.

<sup>7</sup> J. Tischner, *W poszukiwaniu istoty wolności*, „Znak” 22 (1970), z. 7–8 (193–194), s. 834.



w człowieku pewną wolną przestrzeń. Zapełnić by ją mogła miłość do drugiego człowieka, jak to ma miejsce w chrześcijaństwie. Ale ponieważ w stoicyzmie nie ma żadnego zorientowania na dobro drugiego człowieka, stoicki filozof pragnie je zapełnić szukaniem indywidualnego monologicznego szczęścia, czyli pozostawania w refleksyjnej rozmowie z samym sobą.

Solipsystyczno-abstrakcyjna idea wolności jest dziejowo twórcza i wchodzi w skład wielu teorii na przestrzeni wieków. Możemy ją znaleźć u chrześcijańskich filozofów i teologów. Pomijając poglądy głoszone w interesującej nas kwestii przez wczesnych pisarzy wczesnochrześcijańskich, jak na przykład przez św. Ireneusza, dla którego jedynie Bóg jest wolną istotą, a człowiek o tyle, o ile za Bogiem się opowiada, zatrzymajmy się krótko przy poglądzie św. Augustyna, zwłaszcza jego wczesnej twórczości. Podobnie jak u innych autorów, problem wolności podnoszony jest przez niego w perspektywie relacji Boga i człowieka. Człowiek, wedle niego, jest sam w sobie wolny, a wolność ta sięga podstaw jego bytu. Ontologicznie z faktu tego wynika, że człowiek może się przeciwstawić nawet samemu Bogu, mimo że z natury swej jest ku Niemu zorientowany. Akt taki jest niczym innym, jak wyborem zła.

Sama wola nie wystarcza jednak do wyjaśnienia zjawiska wolności. Podlega ona bowiem działaniu łaski Bożej, która, kiedy działa, jest z natury swej nieodparta i zawsze skuteczna. Tak zinterpretowana łaska musi znosić wolność. Idea wolności u Augustyna popada tym samym w trudności i aporie nie do rozwiązania. Ponieważ wyłożona zostaje w ramach relacji Bóg człowiek, wydawać by się mogło, że nosi w sobie znamiona myślenia dialogicznego. Ale nic bardziej mylącego. Relacja łaska – wolność wyjaśniana jest na płaszczyźnie ontycznej, nie rządzą nią prawa ludzkich spotkań, lecz zasada przyczynowo-skutkowa. Łaska jest tutaj rozumiana na wzór dobrego fatum, które działa poza ludzką wolnością, jest siłą zdolną pokonać zło, które zagnieździło się w duszy człowieka<sup>8</sup>. Dramat wolności rozgrywa się także w tym ujęciu tylko we wnętrzu człowieka i nie uwzględnia społecznej komponenty. Nawet w późniejszych interpretacjach łaski, jako warunku umożliwiającego wolność i wyzwolenie z „niewoli zła”, wolność nie wychodzi poza obszar duszy, będącej sceną zmagania się przeciwstawnych sił. Refleksja nad tym zmaganiem jest wewnętrzną rozmową duszy z Bogiem i sobą samym nad własną wolnością. Pozostaje ona zatem zamknięta

---

<sup>8</sup> J. Tischner, *Łaska i wolność*, „Znak” 54 (1992), z. 5 (444), s. 7.



w ramach monologiczno-teologicznych rozmów, w obszarze wewnętrznych doświadczeń religijnych.

W średniowieczu tematyka wolności zorientowana jest teologicznie. Pojęcie wolności rozważano w ścisłym związku z wolną wolą, jako cechą wyłącznie ją charakteryzującą. Inne władze człowieka, jak rozum i emocje, mają wprawdzie wpływ na wolną wolę, ale same nie są pojęte jako miejsca przejawiania się wolności. Jednym słowem, wolność jest wolnością wolnej woli. Wola z natury swej zdeterminowana jest jakimś celem, który jawi się jej zawsze jako jakieś dobro. W najgłębszej swej charakterystyce jest określona celem ostatecznym, jakim jest sam Bóg, gdyż ku niemu zorientowany jest cały człowiek. Osoba ludzka nie musi być koniecznie świadoma tej fundamentalnej właściwości, może ona pozostać dla niego prawdą ukrytą i zwykle taką jest. Dlatego wolność woli ludzkiej nie sięga aż do swego najwyższego celu, lecz w pierwszym rzędzie daje o sobie znać w wyborze odpowiednich środków dla osiągnięcia konkretnego celu zamkniętego w obszarze doczesności. Wolność wyboru ziemskich celów i stosownych do nich środków, może jednak zwrócić się przeciwko podstawowej tendencji woli, jaką jest dążenie do celu Boskiego. Wówczas mamy do czynienia z aktem zła, który w istocie swej nie jest jakąś określoną treścią woli, a raczej występującym w niej defektem, brakiem należytego dobra.

Kiedy u św. Tomasza wolna wola opisywana jest w perspektywie pewnej zależności od Boga, jako jej celu ostatecznego, tak w późnym średniowieczu u Dunska Szkota wolność pojmowana jest już jako wielkość absolutna, jako siła wprost zdolna przeciwstawić się samemu Bogu. Ta idea wolności przeszła do myślicieli humanizmu i humanistycznych koncepcji wolności. Dla Picco della Mirandoli wolność jest pierwotną cechą człowieka, w której odkrywa swoją autonomię<sup>9</sup>.

Mimo pewnej odmienności sposobów podchodzenia do zagadnienia wolności i jej rozumienia u myślicieli średniowiecza i renesansu w stosunku do rozważań prowadzonych na jej temat w starożytności, również i oni nie wyszli poza monologiczny schemat jej wykładni. Istotną rolę w ich interpretacji fenomenu wolności odgrywa idea Boga, ale daremnie szukać u nich śladów analiz realnej więzi Boga z człowiekiem w kategoriach dialogicznych.

W filozofii nowożytnej problematyka wolności nabiera wagi. Zawiera w sobie jednak, o dziwo, nadal momenty teologiczne. Descar-

---

<sup>9</sup> Picco della Mirandola, *Godność człowieka* [w:] *Filozofia włoskiego odrodzenia*, tłum. Z. Kalita, Warszawa 1967, s. 139.

tes, do którego koncepcji pośrednio lub bezpośrednio nawiąże wielu późniejszych nowożytnych autorów, zastanawia się, czy wolność Boga i człowieka jest tą samą wolnością, czy też mamy do czynienia z dwoma jej postaciami. Rozważania Kartezjusza nad tą kwestią, zawarte w czwartej medytacji, prowadzą go do wyróżnienia pewnych poziomów wolności. Najogólniej mówiąc, istnieje poziom czystych wyborów duchowych i poziom ich realizacji. Pierwszy właściwie nie zna ograniczeń. W zakresie wewnętrznej woli człowiek może na przykład wydawać sądy fałszywe czy nawet absurdalne. Inaczej ma się sprawa na poziomie realizacji podjętych decyzji. Aby coś uczynić, albo czegoś zaniechać, wymagana jest jakaś moc, jakaś siła, przynajmniej co do poruszenia własnego ciała. Widzimy od razu, że zarysowują się tutaj granice działań wyznaczone ograniczonymi możliwościami naszej konstytucji fizycznej, naturą świata oraz działaniami przemożnych sił w nim działających. Człowiek nie może zbudować, na przykład, kwadratowego koła lub pokonać siły zewnętrznej większej od własnego oporu. Ludzka wolność w płaszczyźnie jej urzeczywistnienia jest więc ograniczona i niedoskonała. Inaczej, wedle Kartezjusza, sprawa ma się z Bogiem. Jako wszechmogący może On wszystko. Może na przykład stwarzać góry bez dolin. Jego wola i moc nie znają żadnych granic. To, co Bóg pomyśli, to może bez ograniczeń urzeczywistnić.

Zważmy, że przy takim ujęciu wolności na poziomie jej urzeczywistniania mamy jej dwie odmiany – boską, czyli doskonałą i ludzką, czyli niedoskonałą. Natomiast w sferze czysto duchowej woli nie ma między nimi żadnych różnic. Wolność człowieka pod względem duchowych pragnień i wyborów zamkniętych w tej sferze ducha jest równa wolności Boga. Jeśli Biblia nas poucza, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, to zdaniem Kartezjusza, podobieństwa tego należy się dopatrywać właśnie w posiadaniu przez człowieka czystej duchowej woli. W jej obszarze człowiek wolny jest wolnością doskonałą. Rozum może nam wprawdzie dostarczać wielości rozmaitych przedstawień świata, których, zdaje się, oczywistość jest niepodważalna, niemniej wbrew temu wola może o nich wątpić, czy wręcz formułować sądy z nimi sprzeczne. Rozum okazuje się bezsilny wobec tej czysto duchowej wolności. Stanowi ona najgłębszą podstawę naszej autonomii, której nie jest w stanie pokonać żadna siła zewnętrzna. Nawet kiedy ulegam takiej sile fizycznie, duchowo mogę się jej sprzeciwić, nie wyrażać na nią zgody.

Wedle tej wizji wolności, człowiek jest naprawdę wolny jedynie w swoim wnętrzu. Ocenianie jego wolności na podstawie zewnętrznych

działań dostarcza nam jej bardzo wypaczonego i okrojonego obrazu. O wolności człowieka świadczą bowiem nie tyle zewnętrzne działania, ile przede wszystkim wewnętrzne pragnienia i zamiary. Prawdziwą przestrzeń wolności stanowi sfera wnętrza.

Wolność pojęta jest więc tutaj wyraźnie solipsystycznie. Jest formą monologu, jaki podmiot prowadzi z samym sobą, rozważając możliwość rozmaitych rozwiązań, a pośród nich również takie, których wcielenie w życie jest w ogóle niemożliwe. Mimo daleko idącej interioryzacji świadomości wolności, u Kartezjusza pozostaje ona nadal wielkością opisywaną za pomocą kategorii ontologicznych. Zawiera w sobie bowiem moment siły wyrażony przez Kartezjusza w formule „mogę przystąpić do...”. Owo „mogę” wskazuje na siłę, która wprawdzie nigdy nie przekracza granic wnętrza, ale za to potwierdza siebie samą. Zewnętrzne relacje, zwłaszcza międzyludzkie, w które każdy realnie istniejący w świecie podmiot jest zawsze uwikłany, nie odgrywają w wyjaśnianiu fenomenu ludzkiej wolności u Kartezjusza żadnej roli. Tak więc również zaprezentowana przez niego filozofia wolności pozostaje jednoznacznie uwięziona w schemacie myślenia monologiczno-ontologicznego.

Nie inaczej sprawa wygląda u Spinozy i Leibniza. Rozważają oni wprawdzie fenomen wolności w innym aspekcie aniżeli Descartes i odwołują się do innych doświadczeń związanych z jej przeżyciem, ale posługując się ontologicznym pojęciem siły z góry przesadzili o jego monologicznym charakterze. Bierze się to z bezwzględnie racjonalnego podejścia, w którym zgodność działania z naturą substancji u Spinozy i zasada racji dostatecznej u Leibniza stają się warunkami zaistnienia wolności w ogóle. Wolność zostaje zredukowana do rozumowych rozważań nad prawami rządzącymi światem i wyborami światów możliwych, a więc idei danych przez sam rozum. Wolność pozostaje w ten sposób zamknięta w ramach rozumu prowadzącego monologiczne rozmowy z sobą.

W dziejach filozoficznego pojęcia wolności myśl Kanta wyznacza pewną cezurę. Nawiązując do różnych wątków aktualnej oświeceniowej dyskusji nad wolnością mówi on o psychologicznej albo komparatywnej wolności *automaton spirituale*, pojmując ją jako wewnętrzne powiązanie wyobrażeń duszy. Wolność ta podlega jednak bardziej podstawowemu pojęciu, jakim jest wolność transcendentálna. Kant wyróżnia bowiem na poziomie czystego rozumu dwa podstawowe pojęcia wolności: wspomnianą wolność transcendentálną i wolność w rozumieniu kosmologicznym. Istota obu polega na *initium* – rozpoczynaniu

od nowa. Tym teoretycznym pojęciom wolności Kant przeciwstawia jeszcze pojęcie praktyczne. Od strony negatywnej należy pod nim rozumieć niezależność od nacisków naszej zmysłowej sfery, od strony pozytywnej zaś jako zdolność czystego rozumu do bycia praktycznym dla siebie samego – jak powie Kant. Wolność praktyczna przekonuje nas o istnieniu prawa moralnego. Ale ostatecznie i ona zostaje osadzona na transcendentalnej idei kosmologicznej wolności, gdyż tylko ta idea może dać podstawy realnego istnienia wolności<sup>10</sup>. Wolność pozostaje dla Kanta „cudem w świecie zjawisk”. W obrębie przyrodniczych powiązań wolność jest niemożliwa do wykazania. Przyrodniczy świat zjawisk rządzący się bez wyjątku zasadą przyczynowo-skutkową nie dopuszcza nowego początku, co z definicji musi cechować każdą wolność. Dlatego trzeba jej szukać we wnętrzu człowieka. Na poziomie ludzkiej woli. Tutaj jawi się ona jako warunek możliwości wypełnienia obowiązku. Należy przyjąć, że człowiek jest wolny, inaczej moralność pozbawiona byłaby sensu. Autonomia ludzkiej woli jest więc zasadą wszelkich moralnych praw i rodzących się z niej obowiązków. Tak ujęta wolność praktyczna, która wypełnia pojęcie wolności transcendentalnej, zachowuje monologiczny charakter, gdyż określona została jedynie jako rozumowa reguła działania praktycznego<sup>11</sup>. W jej definicję nie wchodzi relacja do drugiego człowieka. Wszystkie inne pojęcia wolności występujące u Kanta, jak wolność polityczna czy prawna, nic tu nie zmieniają, lecz budują na idei wolności transcendentalnej.

W prezentacji nowożytnych koncepcji wolności nie można pominąć Hegla., który widzi w niej nie tylko istotny problem natury teoretycznej, ale w ogóle motor napędowy dziejów. W *Wykładach z filozofii dziejów* czytamy:

Musimy powiedzieć, że jak substancją materii jest ciężar, tak substancją, istotą ducha jest wolność. Dla każdego jest rzeczą bezpośrednio wiarygodną, że duch pośród innych własności posiada także cechę wolności; filozofia natomiast uczy, że wszystkie własności ducha istnieją tylko dzięki wolności, są tylko środkami do wolności, wszystkie je tylko poszukują i ją wytwarzają<sup>12</sup>.

Idea wolności odgrywa rolę kluczową zarówno w jego wykładzie logiki, jak i w filozofii dziejów. Stanowi ona istotny moment rozwoju

<sup>10</sup> J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, Basel 1971–2007, s. 1091.

<sup>11</sup> Por. B. Casper, *Das dialogische Prinzip*, Freiburg 1967, s. 88.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, s. 27.

ducha absolutnego, w którym bierze udział również człowiek swoim duchem subiektywnym. Wraz z nią w rozwoju tym uczestniczy rozum. Wolność wyraża się w rozmaitych formach odrzuceniem przymusu ze strony natury i innych ludzi, potrzeb, pożądań oraz różnorodnych za pośrednictwem, przyjmuje jednak w końcu postać abstrakcyjnej negacji. Hegel nazywa ją we *Wstępie do Filozofii Prawa* również pierwiastkiem „czystej nieokreśloności mnie we mnie samym”. Owa nieokreśloność jako „wolność pustki” może się później – zdaniem Hegla – wypełnić czymś, ale będzie ją kształtować nadal pragnienie negowania i niszczenia. Tak subiektywna wolność prezentuje się wprawdzie w jakiejś arbitralności, dowolności i samowoli indywiduum. Dopiero kiedy zostanie związana jakimś zadaniem, przyjmuje postać konkretną. A zadanie to polega na rozumowym podporządkowaniu się państwu i jego prawom<sup>13</sup>. Ale wówczas wolność rozpatrywana jest jedynie z punktu widzenia państwa. Okazuje się przy tym, że państwo staje się rzeczywistością poprzedzającą indywidualną wolność. Państwo nie jest, zdaniem Hegla, ucieleśnieniem wolności w tym sensie, że składa się nań wolność poszczególnych jednostek, lecz odwrotnie, to wolność państwa określa, na ile wolni mogą być jego obywatele. Praktycznie oznacza to, że indywidualna wolność zostaje zniesiona, a w teoretycznej epopei ducha staje się jedynie momentem systemu. W tej perspektywie wolność staje się wielkością abstrakcyjną, ideą w świadomości pojedynczego podmiotu, która następnie podporządkowana jest wolności obiektywnej, czyli wpisuje się w racjonalny system. Być wolnym oznacza ostatecznie poznać i zrozumieć konieczności tego systemu. Moment solipsystyczny w tak pojętej koncepcji wolności polega na tym, że wolność jest ruchem myśli dokonującej się wprawdzie w ramach świadomości, a na końcu w ramach systemu i ducha absolutnego. Słynne analizy relacji pan – niewolnik przeprowadzone przez Hegla, nie zmieniają tej wizji. Choć zawierają w sobie momenty myślenia dialogicznego, zostają jednak zniesione w kategoriach myślenia systemowego. Istotną okazuje się relacja podmiot – system, a nie relacja podmiot – podmiot.

Na końcu rozważmy jeszcze pojęcie wolności u M. Heideggera. Dochodzi ono do głosu między innymi w analizach fenomenów autentyczności i nieautentyczności. Właściwe bycie bytu ludzkiego, czyli *Dasein* przebiega w duchu zdecydowania *Entschlossenheit*<sup>14</sup>. Wówczas bytu ludzki jest sobą. Natomiast człowiek żyjący w sposób nie-

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Leipzig 1921, s. 258.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 376.

autentyczny zatracą się byciu wyznaczonym przez *Się*: poddaje się temu, jak się mówi, robi się, jak się ogólnie coś robi, posiada się jakieś poglądy, jak inni je posiadają, jednym słowem ulega się powszechnej modzie. To powszednie bycie człowieka charakteryzuje się jeszcze – wedle Heideggera – gadaniną, ciekawością i dwuznacznością<sup>15</sup>. Człowiek zazwyczaj żyje w tych *modi* istnienia. Stanowią one zwyczajną charakterystykę jego codziennej egzystencji. Wolność w tej perspektywie oznacza możliwość wyboru między dwoma podstawowymi formami bycia autentycznego i nieautentycznego. Ów wybór ujawnia się w postawie zdecydowania. Nie jest to wybór między dwoma dowolnymi opcjami, lecz wybór, którego stawką jest bycie sobą, lub zezwolenie na rozmaite formy alienacji własnej osoby. Zdecydowanie jest wyborem siebie samego konstytuującym wierność własnej egzystencji. Wybór istnienia na sposób autentyczny jest zarazem wyborem wolności, a właściwie wyborem siebie jako istoty wolnej. Ale i tutaj koncepcja wolności porusza się w obszarze solipsystycznych i monologicznych zachowań. Wybór autentycznej egzystencji jest dziełem tejże egzystencji. Relacja do siebie samego jest tu decydująca, natomiast wszelkie relacje ze światem naznaczone są niebezpieczeństwem upadania jednostki ludzkiego, a tym samym stopniowym traceniem swego człowieczeństwa. Tak pojęta wolność przyjmuje też z góry postać samotną i tragiczną<sup>16</sup>.

Zaprezentowany przegląd postaci filozofii wolności nie jest oczywiście wyczerpujący. Omówione poglądy przedstawionych autorów mają jedynie charakter skrótowy i dotyczą wyłącznie istoty rozwijanych przez nich koncepcji. Nie podejmują one wielu innych wątków ich myśli, niemniej wskazują na te elementy ich teorii wolności, bez których specyfika ich poglądów w tej materii byłaby niemożliwa do uchwycenia. Wskazane zostały więc konstytutywne momenty poszczególnych wizji wolności. Okazuje się, że dla nich wszystkich można znaleźć wspólny mianownik, mianowicie to, że wyrastają z ducha ujęć solipsystycznych i monologicznych. Idea wolności, mimo jej społecznej komponenty, pozostaje wielkością dalece abstrakcyjną i spekulacyjną, a opisywana w języku ontologii, aby nie wikłać się w oczywiste sprzeczności usuwa się w obszar wnętrza człowieka, w którym ujawnia się jako forma rozmów, jakie rozum prowadzi sam z sobą. Nie znaczy to, oczywiście, że należałoby te wizje wolności uznać za bezużyteczne.

<sup>15</sup> Tamże, s. 237–247.

<sup>16</sup> J. Piecuch, *Das dialogische Prinzip der Freiheit und Gnade*, s. 173.



W każdej z nich zawarta jest cząstka prawdy i godna pochwały umiejętność wydobycia coraz to nowych aspektów wolności, trud uchwycenia jej wielorakich sensów i poziomów. Teorie te są przykładami, poprzez które, jak przez rozmaite pryzmaty, można analizować bogate doświadczenie wolności.

## WOLNOŚĆ DIALOGICZNA

Definiowanie wolności poprzez pojęcie siły i celu, który chcemy zrealizować, jest zrozumiałe, jeśli bierze się pod uwagę stosunek człowieka do rzeczy i przedmiotu. Rzeczy podlegają naszej władzy, naszej rozporządzalności, są przedmiotami naszej wielostronnej manipulacji. Rzeczy poddają się sile człowieka, możemy na nie niemal dowolnie wpływać. Wprawdzie ich materia stawia nam jakiś opór, ale pozostaje on bierny i zwykle przy zastosowaniu innego zabiegu czy metody może zostać pokonany lub wykorzystany dla innego celu. Wydaje się nawet, że ograniczenie dane wraz z naturą przedmiotów martwych prowokuje człowieka do użycia siły, niejako wyzwala w nim wolność. W każdym bądź razie przedmioty nie stawiają nam czynnego oporu i zwykle dowolnie podporządkowujemy je realizacji naszych celów. Monologiczność wyraża się w odniesieniu wszystkich działań do własnego Ja.

Problem z rozumieniem natury wolności rozpoczyna się, gdy pytamy, czy kategoria mocy jest właściwym narzędziem do jej opisu na poziomie stosunku człowieka do człowieka. Jeżeli obowiązywałaby tu logika relacji człowiek-przedmiot, wolność jednej osoby byłaby równa podporządkowaniu drugiej, jej zniewoleniem. Po części taką logiką kierował się Hegel, kiedy dokonywał opisu genezy i struktury relacji pan-niewolnik. Ale w rzeczywistości stoimy tutaj przed niemożliwym do rozwiązania dylematem. Czy wolność jednej osoby musi z konieczności pociągać zniewolenie drugiej? Czy stosowanie mocy przez jedną osobę musi być odczytywane przez drugą jako stosowanie przemocy? Wolność nie byłaby możliwa do pomyślenia bez zniewolenia. Zniewolenie byłoby drugą stroną wolności.

Widać, że ontologiczna kategoria przyczyny i skutku, kategoria siły, zawodzi w tym przypadku. Dla właściwego opisu wolności na płaszczyźnie dialogicznej trzeba opuścić poziom ontologicznych interpretacji i szukać nowych narzędzi opisu. Można odwołać się do kategorii epistemicznych i wolność sprowadzić do kategorii poznawczych. Przykładem mogą tu służyć poglądy Jaspersa, twierzącego, że granice naszej wolności określone są granicami naszego poznania. Na tyle



jesteśmy wolni, na ile rozumiemy otaczający nas świat. Wiedza uwalnia nas z pęt konieczności. Hegel z kolei twierdzi, że poznając świat, i realizującego się w nim absolutnego ducha, poznajemy samych siebie, własną rozumność, a tym samym stopniowo zmierzamy do pełnej wolności. W *wykładach z filozofii dziejów* Hegel pisze, „że jedynym prawdziwym znamieniem ducha jest wolność”<sup>17</sup>. Natomiast jego *Fenomenologia ducha* w całości może być odczytywana jako dzieje konstytuowania się samowiedzy wolności. Wolność więc nierozłącznie sprzęgnięta jest z rozumnością. Wolność sięga tak daleko, jak daleko sięga rozum i odwrotnie. Naprawdę wolny jest jedynie rozum. W tym sensie można powiedzieć, że „prawda wyzwala”, nierozumność zaś tożsama jest z niewolą.

Jak zauważa Tischner, niewątpliwym osiągnięciem takiego ujęcia wolności w perspektywie dynamiki aktów rozumu jest „wyprowadzenie jej z opłotków ontologii”<sup>18</sup>. Ale posiada ono też poważne ograniczenia. Nie potrafi wyjaśnić zjawiska ryzyka, które jest konstytutywne dla wolności pojętej jako dokonywanie wyborów. Ryzyko bowiem zawiera w sobie zawsze moment niewiedzy i nierozumności. Przede wszystkim nie dostrzega jednak specyfiki rodzenia się wolności w relacjach międzyludzkich. Prawda wolności nie dzieje się realnie na scenie świata, ale jest w rozumności jedynie teoretycznie odkrywana, a ostatecznie pozostaje zamknięta ramami racjonalnego systemu.

Na zupełnie innej płaszczyźnie pojawia się zagadnienie wolności w myśli filozofów dialogu. Uznając w punkcie wyjścia, że rozum z natury jest dialogiczny, badają w różnych aspektach jego urzeczywistnianie się w realnych relacjach międzyludzkich. Otwiera się w ten sposób nowy obszar badań, które proponują nową wizję ujęcia rzeczywistości. Nie relacja podmiotu do przedmiotu jest zdaniem dialogików decydująca, lecz relacja podmiotu do podmiotu. Dopiero z jej perspektywy odsłaniają się sensy przedmiotów w ich dziejowej zmienności. Do filozofów dialogu zalicza się między innymi F. Ebnera, F. Rosenzweiga, E. Lévinasa i M. Bubera. W Polsce w duchu filozofii dialogu filozofował Tischner, tworząc własną wersję filozofii dramatu. Nie będziemy tutaj omawiali kolejno ich poglądów, ale zaprezentujemy ogólnie ideę wolności wyłaniającą się z ich myśli, sięgając zwłaszcza do dorobku Tischnera.

Aby stwierdzić, w jakim sensie możemy mówić o dialogicznym wymiarze wolności, przywołajmy doświadczenie spotkania i dokonaj-

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 26.

<sup>18</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 297.

my jego prostej fenomenologicznej analizy. Spotkanie rozpoczyna się w momencie, kiedy przede mną staje drugi człowiek. Już jego sama obecność przyjmuje postać jakiegoś oczekiwania wobec mnie. Wyraża się ono chociażby w domaganiu się jego uznania w istnieniu, nie wyrządzaniu mu krzywdy, jednym słowem sam fakt obecności drugiej osoby domaga się już przedwerbalnie jego afirmacji. Drugi człowiek z racji swej śmiertelności, podatności na zranienie i samoniewystarczalności wynikającej z faktu, że nie jest istotą boską, stawia mnie w sytuacji jakiegoś roszczenia. W zależności od tego, jaka jest sytuacja napotkanego człowieka, może to być proste domaganie się uznania jego autonomiczności, a może to być żądanie udzielenia pomocy, gdy jego życiu zagraża niebezpieczeństwo, na przykład po wypadku samochodowym. Jednym słowem, sama obecność drugiego człowieka ma charakter imperatywu skierowanego do mnie: nie krzywdź mnie, nie zabieraj mi mojego życia, nie pozwól mi umrzeć, nie zostawiaj mnie w mojej biedzie. Obecność drugiego człowieka wytrąca mnie w pewnym stopniu z mojego niezmaconego życia, układanego wedle własnych planów i wyobrażeń. Każde pytanie, zadane przez samą obecność drugiej osoby, niezależnie od tego, czy przyjmie dalej formę pytania praktycznego, czy teoretycznego, wyrasta zawsze z jakiejś biedy, czy to będzie teoretyczna niewiedza, czy też inna egzystencjalna potrzeba. Klasycznym przykładem jest ewangelijna przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Poszkodowany przez zbrojczy, położeniem swej egzystencjalnej sytuacji, swym zranieniem pyta przechodzących: Czy ty mnie tu zostawisz w mojej biedzie, w stanie, kiedy me życie jest zagrożone? Wiemy, że na to pytanie odpowiedział jedynie Samarytanin.

Otóż sytuacja, kiedy stanął przede mną inny człowiek i zadał mi pytanie, na przykład: „Która godzina?”, albo „Poproszę o chleb?”, budzi dopiero prawdziwą świadomość mojej wolności. Okoliczności spotkania stawiają mnie wobec decyzji: Co zrobić? Mogę pomóc, ale mogę mu też swej pomocy odmówić czy to wprost, czy to udzielając mu fałszywej albo wymijającej odpowiedzi. Dopiero w momencie, kiedy napotkana osoba poprzez skierowane do mnie pytanie uczyni mnie uczestnikiem swojej sprawy, uświadamiam sobie, że jestem człowiekiem wolnym. Świadomość wolności rozbłyskuje nie tyle w spotkaniu z przedmiotami, ile w spotkaniu z ludźmi. Tu odsłania się jej najgłębszy charakter. Drugi niejako swoją obecnością i pytaniem obdarowuje mnie świadomością wolności. Wolność staje się darem przychodzącym od drugiego. Wprawdzie potencjalnie byłem człowiekiem wolnym, ale dopiero wydarzenie spotkania z nim realnie uświadamia

mi fakt mojej wolności. Wyprowadza mnie ze świata mych monologicznych rozmów z sobą samym, wyprowadza mnie z mojego wewnętrznego zamknięcia i wprowadza w świat realnych relacji międzyludzkich, w konkretną wolność sytuującą się w społecznej, wspólnotowej strukturze świata.

Związek między pytaniem a odpowiedzią rodzi przestrzeń wolności, jest związkiem dialogicznym i nie poddaje się interpretacjom w kategoriach ontologicznych. Nie mamy tu bowiem do czynienia z relacjami przyczynowo-skutkowymi, nie poruszamy się w porządku siły, lecz w porządku dialogu. Również kategorie epistemologiczne nie dostarczają nam do rozjaśnienia tego związku żadnych zadowalających narzędzi. Z punktu widzenia teorii poznania możemy badać, czy pytanie natury teoretycznej jest poprawnie postawione, jakie założenia poznawcze w sobie kryje, jakiej wiedzy można się po jego sposobie postawienia spodziewać. Epistemologia analizuje, czy odpowiedź na dane pytanie jest prawomocna, czy wypełnia odpowiednią treścią poznawczą intencję pytania, czy spełnia kryteria poprawnej wypowiedzi. Nie może jednak rozwiązać kwestii, dlaczego w ogóle zapytany człowiek udziela odpowiedzi. Podobnie logika nie potrafi odpowiedzieć na to pytanie, gdyż przedmiotem jej analiz jest już sama poprawność wypowiedzi, ich logiczna wartość, związane z tym, czy sąd jest prawdziwy czy fałszywy.

Istota związku dialogicznego, w którym ujawnia się wolność, polega na zmianie charakteru relacji zachodzących między jednym a drugim człowiekiem. Spotkanie inicjuje świadomość obecności innego człowieka przy mnie. Ale pytanie, które do mnie dociera, wyraża mnie natychmiast ze stanu bycia *przy kimś* lub *obok kogoś*, w nowy stan bycia *dla kogoś*. Rodzi się on w momencie, kiedy na zadane pytanie zaczynam odpowiadać. Udzielona odpowiedź jest zawsze odpowiedzią dla kogoś. Ale może ona mieć charakter pozytywny, czyli postać niesienia pomocy osobie proszącej, lub negatywny, polegający na odmowie tej pomocy. Mamy więc do czynienia z czynem dobrym albo złym. Oznacza to, że w strukturę spotkania i jej wolnościowy charakter wpisuje się jako jej element konstytutywny moment etyczny. Stąd, aby zrozumieć naturę wolności trzeba wznieść się na poziom rozważań o dobru i złu, wkroczyć w obszar metafizyki dobra, która ściśle pozostaje związana również z metafizyką zła. Wolność dialogiczna odsłania dwa promienie swego odniesienia: do osoby ludzkiej i zarazem do idei dobra lub zła. Być wolnym oznacza nie tylko w sposób wolny odnosić się do drugiej osoby, lecz również być wolnym w stosunku do dobra lub zła. Tak związek między pytającym a pytanym, wprowadzający nas w sens

wolności sytuuje nas na poziomie rozważań „poza bytem i niebytem”, czyli poza analizami ontologicznymi i osiąga poziom rozważań agatologicznych<sup>19</sup>.

Wolność w tej perspektywie badań pojawia się wpięrow w przestrzeni między osobami. Pierwotnie nie jest ona ani we mnie, ani w drugiej osobie, lecz jest czymś między nami. Dzięki niej odkrywamy, że sami jesteśmy wolni względem siebie. Drugiego postrzegam jako wolnego względem mojej osoby i siebie doświadczam jako istotę wolną względem niej<sup>20</sup>. Tak pojęta wolność okazuje się być wielkością naznaczoną dramatycznym napięciem, jest wielkością dramatyczną. Ta dramatyczność posiada niejedno oblicze i nie sposób nimi wszystkimi tutaj się zająć. Dwa jednak są zasadnicze. Pierwsze wyraża się w pytaniu, jak zarysuje się przestrzeń wolności między mną a innym? Drugie natomiast dotyczy kwestii wyzwolenia. Wyzwolenie jest zawsze wyzwoleniem od tego, co człowieka zniewala. Wszelkie zniewolenie jest formą zła. Dlatego proces wyzwalania jest tożsamy z procesem uwalniania się z pęt jakiegoś zła ku jakiemuś dobru. Sprawa wolności pojawia się w pełnym układzie dramatycznym, kiedy uwzględni się jeszcze relacje między wolnością skończoną i nieskończoną, a więc relację między człowiekiem a Bogiem, relacje między wolnością a łaską oraz próbą uchwycenia wolności w aspekcie bycia sobą. Jeśli bowiem człowiek jest wolny, to wówczas – jak nas poucza Hegel – kiedy jest sobą. To z kolei rodzi pytanie, jak w owo bycie sobą zapośredniczony jest drugi człowiek?

Pomijając wielość tych zagadnień spróbujemy, przynajmniej tylko częściowo, wyjaśnić podstawowy wymiar dialogicznego sensu wolności. Uświadomieniu sobie własnej wolności w momencie spotkania towarzyszy odkrycie wolności drugiego człowieka. Nie tylko ja jestem wolny, ale i on jest wolny. Wolność osoby ludzkiej jest wolnością osoby postawionej pośród innych wolnych osób, w tym także Boga. Własna wolność krystalizuje się więc w horyzoncie i według wolności innego<sup>21</sup>. „Jest albo na jego miarę albo ją przewyższa, albo jest wolnością z nim, albo dla niego, albo przeciwko niemu, albo obok niego”<sup>22</sup>. Nie ma ona nigdy charakteru czystej spekulacji, jest wolnością w konkretnym czasie i konkretnym miejscu, względem konkretnej osoby. Wolność nigdy

<sup>19</sup> Tamże, s. 298.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże, s. 299.

<sup>22</sup> Tamże.

nie staje wobec osoby jako puste abstrakcyjne pojęcie, ale jako możliwość rozmaitych zachowań względem niej. Te z kolei mogą nabrać charakteru zbliżania się lub oddalania od drugiej osoby, zarysowując grę ruchów: od ciebie, do ciebie, z tobą i przeciwko tobie. Konkretnie przyjmują one postać obojętności, miłości, ucieczki, ukrycia przed drugą osobą, lęku lub może nawet nienawiści. Ta ostatnia postawa określa kres wolności. W przestrzeń sensów wolności międzyosobowej wpisują się też takie postawy, jak uniżenie wyrażające się słowem „pod” (pod kimś wykonuję moje czynności), czy też pycha wyrażająca się w słówku nad (jestem nad moimi podopiecznymi). Wszystkie te struktury przesycone są zawsze świadomością dobra i zła. Równocześnie w obszarze wolności dialogicznej pojawiają się zasady rozmaitych preferencji. Jakąś wartość realizującą się w wolności przedkładamy nad inną. Dokonujemy jej wyboru dla zaistnienia większego dobra.

Wszystkie te konkretne formy wolności zakorzenione są w podstawowej relacji pytający – pytany, a więc w kwestii: odpowiedzieć czy nie odpowiedzieć na postawione mi pytanie; pójść czy nie pójść za skierowanym ku mnie wyzwaniem; uczynić dobro czy go zaniechać; podzielić się chlebem czy nie podzielić; uratować życie czy zabić; wybrać dobro czy zło.

Wolność rodzi się jednak nie tyle w stawianym pytaniu, ile raczej w udzielanej odpowiedzi. Odpowiadać to wchodzić w relację bycia dla kogoś, to znaczy w ostatecznym rozrachunku wziąć za niego odpowiedzialność. Ten stan rzeczy znalazł swój wyraz w naszym języku. Polskie słowo odpowiedzialność podobnie jak niemieckie *Verantwortung* czerpie swoje etymologiczne pochodzenie właśnie od słowa od-powiedzieć, *ver-antworten*. Tak wyjaśniając dialogiczny rodowód wolności, natrafiamy na jego podstawę w samej odpowiedzialności. W ramach odpowiedzialności za drugą osobę rodzi się dopiero wolność. Odpowiedzialność jest pierwotniejsza od wolności. Jest niejako jej warunkiem możliwości.

Kolejnym znamienym rysem wolności jest jej nierozłączne powiązanie z dobrem. „Wolność jest sposobem istnienia dobra” – powie Tischner<sup>23</sup>. Zdanie to można wielorako interpretować. Jedna ścieżka interpretacyjna mówi, że wolność w przeciwieństwie do zniewolenia jest dobrem, inna, że dobro samo przez się jest wolne i to w sposób absolutny. Jeszcze inna możliwa droga interpretacji wskazuje na fakt, że dobro nas wyzwala ku wolności. Wszystkie one znajdują swoje wy-

<sup>23</sup> J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 335.

jaśnienie w analizach naszego doświadczenia, szczególnie zaś dochodzą do głosu w doświadczeniu drugiego człowieka, odsłaniają się w wymiarze dialogicznym. Dobro nie jest wielkością obojętną, lecz jak nas poucza własne doświadczenie, pociąga człowieka. Ma to miejsce zwłaszcza w momencie spotkania drugiego człowieka. Dobro niejako budzi człowieka do wolności. Człowiek wpierw zastaje siebie albo nieświadomego swej wolności, albo zniewolonego. Wolność bowiem nie jest człowiekowi dana raz na zawsze jako charakteryzująca go właściwość, lecz musi on ją wciąż na nowo zdobywać. W zależności od tego, jak dalece ją realizujemy, możemy mówić o człowieku mniej lub bardziej wolnym. Doświadczenie dialogiczne z kolei poucza, że owo zdobywanie wolności, poszerzanie jej pola nie dokonuje się przez stosowanie przemocy względem innego, lecz przeciwnie, to drugi człowiek daje mi wolność jako dar, jako łaskę, pod warunkiem, że jestem gotów czynić względem niego dobro. Wolność jest darem łaski, doświadczanym w momencie czynienia dobra. Stając się wolnym, wyraża najgłębiej to, kim jest. Będąc dobrem, staje się „budzicielem” wolności u zniewolonych. Bóg zaś, będąc najwyższym Dobrem, jest też najwyższym „budzicielem” wolności<sup>24</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Zasadnicza różnica między monologiczną a dialogiczną koncepcją wolności zdaje się polegać nie tyle na innym rozłożeniu akcentów, ile na zupełnej odmienności jej rozumienia. Wolność monologiczna odsłania zasadniczo dwie płaszczyzny jej istnienia: płaszczyznę działania i woli (*Handlungsfreiheit i Willensfreiheit*). Myślenie dialogiczne nie wyklucza takiego jej rozumienia, lecz pokazuje głębszy jej wymiar, moment jej przebudzenia. Umieszcza jej pierwotny sens na poziomie agatologicznym, a więc na poziomie dobra i zła. Nie można zrozumieć dobra i zła bez idei wolności i odwrotnie, pełny sens wolności nie może się ujawnić bez uwzględnienia idei dobra i związanej z nią idei zła. Nie wyklucza to jednak faktu, że i ujęcia monologiczne wiele nam z prawdy o wolności odsłoniły. Pojęcie wolności można badać w różnych kierunkach, przy czym dialogiczna idea wolności otwiera nam o wiele szersze spektrum analizy tegoż fenomenu. Odsłania coraz to nowe sensory i prowadzi do ostatecznego wniosku, że skoro wolność ugruntowana jest w łaskawości i darze, przemoc musi uchodzić za absurd.

---

<sup>24</sup> Por. tamże.

MONOLOGICAL AND DIALOGICAL FREEDOM

Summary

The history of western thought abounds in conceptions of freedom. This article assumes two dominant ways of understanding freedom: the monological model and the dialogical model. It aims at sorting out the multiplicity of conceptions in accordance with these two paradigms. The first describes the phenomenon of freedom in terms of ontological cause and effect relationships. Relationships between objects, or between the subject and the object, constitute the basis of the description. According to the second paradigm, the sphere of interpersonal relations is considered the primal sphere of freedom. In this view, freedom is interpreted by means of such notions as responsibility, grace, gift, good and evil. Thus, it means that freedom is embedded in the world of ethical actions and behaviour. It is considered phenomenologically primal in relation to monological freedom.

*Joachim Piecuch*



**DAMIAN MICHAŁOWSKI**

**(Poznań)**

## PAULA RICOEURA HERMENEUTYKA SYMBOLI. PRÓBA PREZENTACJI

### I. „SYMBOL DAJE DO MYŚLENIA”

Refleksja Paula Ricoeura rodzi się z troski o człowieka. Drogi filozoficznych dociekań prowadzą tu bowiem do odkrycia własnej tożsamości, rozumienie świata ma być rozumieniem siebie, hermeneutyka staje się antropologią, a teoretyczny wysiłek – rozjaśnieniem egzystencji. „Wiem” przechodzi w „jestem” i w tym sensie filozofia Ricoeura może być rozumiana jako filozofia praktyczna: wszelkie rozmyślenia nad metodą, teorią rozumienia, językiem lub semantyką znaków wiodą bowiem mniej lub bardziej bezpośrednio do problemu bycia. Tak samo dzieje się z hermeneutyką symboli, bo symbol pozwala odkryć, kim jesteśmy. Dlaczego symbol? Najpierw dlatego, że droga do samego siebie wiedzie nie poprzez introspekcję, lecz zapośredniczenie w świecie kultury, potem dlatego, że centralnym miejscem tej kultury nie jest filozoficzny dyskurs, lecz obszar występowania znaków i mitów.

Czym więc jest symbol? Jak wygląda droga wiodąca nas do jego rozumienia? Co symbole mówią? W jaki sposób rozjaśniają ludzkie istnienie? Na te pytania próbuje odpowiedzieć Paul Ricoeur. I choć hermeneutyka symboli stanowi wcześniejszy okres jego pracy twórczej, który ostatecznie zostanie przekroczony poprzez hermeneutykę tekstu, wydaje się, że omawiany tu problem jest wciąż szalenie ważny. Niniejsza praca w skromnym zadaniu prezentacji Ricoeurowskiej filozofii symbolu, pokazać ma, iż tak właśnie jest.

## II. DŁUGA I KRÓTKA DROGA ONTOLOGII PODMIOTU

Jak wielokrotnie przypomina Ricoeur, niemożliwe jest oddzielenie prawdy od metody. Skoro chcemy zrozumieć własne istnienie, musimy, niczym na mocnym fundamencie, oprzeć się na opracowanym wcześniej semantycznym wyjaśnieniu pojęcia interpretacji. Z tego właśnie względu podejmuje się Ricoeur polemiki z myślą Martina Heideggera, mówiąc, że krótka droga analityki *Dasein* musi zostać zastąpiona długą drogą przygotowaną przez analizy językowe<sup>1</sup>.

Heidegger, jak pamiętamy, porzucił problem metody i przeniósł się od razu na obszar ontologii bytu, czyniąc rozumienie nie sposobem poznania, lecz sposobem bycia, co oznacza, że zamiast pytania, pod jakimi warunkami podmiot poznający może rozumieć, postawił pytanie, czym jest byt, którego bycie polega na rozumieniu. Właśnie takiemu radykalnemu odwróceniu problematyki rozumienia Ricoeur się przeciwstawia, gdyż, jak przekonuje, nie można budować bezpośredniej ontologii „wymykającej się od razu wszelkim żądaniom metodologii, a w konsekwencji wyrwanej z koła interpretacji, której teorię sama tworzy”<sup>2</sup>.

Nie znaczy to jednak, że Ricoeur w całości odrzuca projekt ontologii fundamentalnej. Mamy tu do czynienia z korektą, nie negacją, samego zaś Ricoeura można traktować – jak czynią niektórzy badacze – nawet jako spadkobiercę i twórczego kontynuatora filozofii Heideggera<sup>3</sup>. Niezaprzeczalnym osiągnięciem autora *Bycia i czasu* jest dla Ricoeura to, że uniknął stawiania problemu rozumienia na sposób epistemologiczny, tzn. wyrwał rozumienie z kręgu struktury podmiotowo-przedmiotowej i tym samym na miejsce epistemologii interpretacji postawił ontologię rozumienia. W tym sensie słynne hasło, by dokonać szczechu hermeneutyki na fenomenologii staje się jasne. To fenomenologii Heideggerow-

<sup>1</sup> Mottem filozofii Ricoeura może być hasło: „kontynuować filozofię z Heideggerem i Gadamerem, nie zapominając Husserla”, lub mówiąc dokładniej Ricoeur chce połączyć hermeneutykę „romantyczną” Schleiermachera i Diltheya (przepuszczoną przez filtr Heideggera i Gadamera) z metodą fenomenologiczną. O filozoficznych inspiracjach oraz stosunku Ricoeura do fenomenologii i filozofii hermeneutycznej zob. w: M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Kraków 1998, s. 25–47. O wpływie tym pisze sam Ricoeur w swej *Autobiografii intelektualnej*, tłum. P. Bobowska-Nastarzewska, Kęty 2005.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. K. Tarnowski [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 185.

<sup>3</sup> Zob. W. Lorenz, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003, s. 228.

skiej zawdzięcza hermeneutyka zastąpienie teoriopoznawczego pojęcia świadomości ontologicznym pojęciem bycia, podobnie jak fenomenologii Husserlowskiej zawdzięcza krytykę obiektywizmu i pojęcie *Lebenswelt*. To bowiem późny Husserl przeciwstawiał się pretensji nauk przyrodniczych do zaopatrzenia humanistykę w jedyną prawomocną metodologię oraz ukazał, że „świat życia” jest warstwą doświadczenia bardziej pierwotną niż relacja podmiot-przedmiot:

Wcześniej niż obiektywność jest horyzont świata; wcześniej niż podmiot teorii poznania jest życie działające<sup>4</sup>.

Tu właśnie, przekonuje Ricoeur, jest ów fenomenologiczny grunt, na którym może być zaszczepona metoda hermeneutyczna. Trzeba jednak najpierw przejść przez analizy językowe, przyjrzeć się semantyce symbolu i mieć stały kontakt z dyscyplinami, które metodycznie uprawiają interpretacje. Tylko tak możliwa jest odpowiedź na pytanie o właściwe narzędzia egzegetyczne, o sposób rozwiązania konfliktu hermeneutyk, o gruntowanie nauk historycznych obok przyrodniczych.

### III. DROGI PROWADZĄCE DO PROBLEMU SYMBOLI

Ontologia podmiotu, o jakiej mówi Heidegger, jest więc raczej celem, niż punktem wyjścia. Dojście do siebie dokonać się może na okrzęnej drodze interpretacji. Pomniki kultury, dzieła sztuki, teksty, baśnie i legendy są niczym lustro, w którym mamy odnajdywać prawdę o sobie. Miejsce szczególne zajmuje symbol. Dlaczego? Ricoeur jest przekonany, że świadczą o tym trzy wielkie obszary współczesnej kultury: fenomenologia religii, psychoanaliza i poezja<sup>5</sup>.

W *Traktacie o historii religii*<sup>6</sup> Eliade przekonuje, że znaczenie symboliki w doświadczeniu religijnym nie daje się sprowadzić do prostego przekształcania tego, co objawione, w symbol. Symbol jest tak ważny nie dlatego, że stanowi przedłużenie objawienia, lecz dlatego, że sam jest objawieniem (hierofanią). Mówiąc inaczej, symbol objawia rzeczywistość świętą, której inne przejawy *sacrum* objawić by nie potrafiły.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 188.

<sup>5</sup> Por. P. Ricoeur, „Symbol daje do myślenia”, tłum. S. Cichowicz [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 60; tegoż: *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczylas [w:] tamże, s. 127; tegoż, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, Warszawa 2008, s. 23–24.

<sup>6</sup> Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Warszawa 2000, s. 468–477.

Objawiając zaś, prowadzi nas do rozumienia rzeczywistości, ujawnia podstawową jedność jej różnych sfer, sprowadza do siebie to, co na pozór do siebie sprowadzić się nie daje, więcej: symbol dąży do tego, by utożsamić się z całością świata. Nie chodzi tu jednak o ujednoczenie. Symbol pozwala na przechodzenie od jednej do drugiej sfery rzeczywistości, łącząc i scalając je, ale – jak podkreśla Eliade – nie stapiając ich w jedno:

Tendencję do utożsamienia się z całością należy rozumieć jako tendencję do integracji „całości” w określony system i do zredukowania wielorakości do jednej tylko „sytuacji” – tak, aby uczynić ją zarazem jak najbardziej przejrzystą<sup>7</sup>.

To, co odkrywamy dzięki symbolice *sacrum*, koresponduje wyraźnie z tym, czego uczy psychoanaliza, zwracając naszą uwagę na problem marzeń sennych. Symbolika sfery onirycznej, jak przypomina Ricoeur, nie oznacza każdego przedstawienia, lecz tylko te, które przekraczając indywidualne dzieje i osobistą archeologię podmiotu, stają się podstawą dla całej kultury ludzkiej. Jako takie, symbole te są więc nie tyle projekcją infantylnej psychiki, co stanowią raczej „tematy antycypujące możliwości naszego rozwoju i dojrzewania”<sup>8</sup>. Marzenie można określić jako prywatną archeologią każdego śpiącego, odnajdującego w swoim śnie tę samą symbolikę, która odkryta została przez naukę o kulturach i religiach. „W tym sensie – pisze celnie Ricoeur – można by powiedzieć, że mity są jakby marzeniami ludów i że, przeciwnie, marzenia są jakby mitami śpiących”<sup>9</sup>.

Tę samą symboliczną strukturę, która rządzi marzeniem sennym i epifanią, odnajdujemy w końcu w poetyckiej wyobraźni. Wyobraźnia ta nie jest, jak chciałoby się sądzić, obrazowaniem, nie jest władzą przedstawiania sobie nieobecnego przedmiotu. Wyobraźnia ta, jak powtarza Ricoeur za Bachelardem, stoi po stronie słowa, a nie obrazu, co znaczy, że wyobraźnia stwarza byty należące do mowy<sup>10</sup>. To, co różni wyobraźnię poetycką od sfery onirycznej i sakralnej, jest właśnie stwarzaniem tego, co nowe: symbol poetycki jest uchwytywany w momencie, gdy jest początkiem mowy, symbol *sacrum*, przeciwnie, jest stały i periodycznie powtarzany w recytacji mitu i dokonujących się rytuałach.

<sup>7</sup> Tamże, s. 474.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, „Symbol daje do myślenia”, dz. cyt., s. 60.

<sup>9</sup> P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczyła [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt. s. 128.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 129.

Rekapitułując, powiedzieć trzeba, że tym, co wspólne wszystkim obszarom symbolicznym jest mowa: nie ma symboliki poza ludzką mową, mówi Ricoeur i dodaje, że nie ma symboliki wyprzedzającej człowieka, gdyż dopiero w słowie byt może stać się hierofanią, w słowie sen staje się dostępny dla innych, w słowie wyobraźnia poetycka stwarza nową rzeczywistość. Należy jednak dokończyć „analizy ejdetycznej”, która dookreśli znaczenie samego symbolu.

#### IV. CZYM JEST SYMBOL

Symbol jest znakiem. Nie każdy jednak znak jest symbolem. Każdy znak wskazuje na coś, co jest poza nim samym, a wskazując – zastępuje to coś sobą. Symbol jest tu przypadkiem szczególnym, ponieważ sposób, w jaki wskazuje, zawiera w sobie podwójną intencjonalność, która odróżnia go od znaku zwykłego. Co to znaczy? Zwykle znaki (znaki techniczne) same ustanawiają swe własne znaczenie, są zatem całkowicie przejrzyste, czytelne i jednoznaczne, mówią bowiem to, i tylko to, co znaczą. Symbole są nieprzejrzyste, gdyż ich dosłowny i pierwotny sens wskazuje w sposób analogiczny sens drugi, dany wyłącznie w jego obszarze. Nie chodzi tu oczywiście o analogię w sensie logicznym, gdy możemy wnioskować na podstawie relacji stosunków, gdy twierdzimy, że A tak się ma do B, jak C do D<sup>11</sup>. Analogia opiera się nie na podobieństwie pojęciowym, lecz na wewnętrznym pobudzeniu i wysiłku przyswojenia (nie: *similitudo*, lecz: *assimilatio*)<sup>12</sup>. Nie pomoże tu nic intelektualna obróbka, trzeba raczej „dać się unieść jego sensowi” czy też „pozostawać w jego *aura*”. Analogia symbolu jest nieoczywista, sensu symbolu nie podobna więc nigdy zobiektywizować i ujednoznaczyć, a w świetle powyższych uwag zupełnie jasne staje się, że symbol, o którym tu mowa, nie ma nic wspólnego z logiką symboliczną. Formalizm rządzący logiką jest obcy niejednoznaczny symbolom, poprzez które ma się dokonać rozjaśnienie naszej niejednoznacznej egzystencji. Ta nieoczywistość i nieprzejrzystość stanowi jednak o głębi symbolu, o jego istocie. Symboliczny sens nie jest nigdy jasny i wyraźny, a chwiejność i niepewność znaczenia sta-

<sup>11</sup> Por. P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, tłum. H. Bortnowska [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 79 oraz P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, dz. cyt., s. 130.

<sup>12</sup> Por. P. Ricoeur, „*Symbol daje do myślenia*”, dz. cyt., s. 63.

nowią atrybutywną cechę symbolu, który „zawsze ma w sobie coś z nierozwiązywalnej zagadki”<sup>13</sup>.

Widać to być może jeszcze wyraźniej, gdy symbolowi przeciwstawimy alegorię, która jest znakiem czytelnym i jednoznacznym. Skonwencjonalizowana forma alegorii nie stwarza już problemu łami-główki. Alegoria przynosi znaczenia konkretne, choć zgodnie z etymologią, przynosi je nie wprost, przynosi je w przenośni. Cała trudność dotyczy więc tego tylko, by dokonać przekładu z sensu alegorycznego na sens dosłowny – gdy przekładu się dokona, alegorię można odrzucić jako niepotrzebne już narzędzie lub środek, który prowadził do osiągniętego właśnie celu. W tym sensie symbol pozostaje czymś radykalnie różnym od alegorii: w przeciwieństwie do alegorii, symbolu się nie odrzuca, gdy rozumienie staje się udziałem tego, kto szuka znaczeń; znaczenia stają się nieskryte, właśnie wtedy, gdy pozostaje się we wnętrzu symbolu, tak jak zrozumiwały staje się mit, gdy pozostaje się we wnętrzu mitu. Zauważmy na koniec, że porównanie z mitem nie jest przypadkowe. Między symbolem i mitem zachodzi głębokie podobieństwo, a mówiąc ściślej: symbol po prostu staje się mitem, gdy rozwija się w opowieść.

Powyższa analiza, która definiuje symbol poprzez odróżnienie go od pokrewnych mu struktur znaczeniowych (znak, alegoria, logika symboliczna, mit) prowadzi Ricoeura do następującej definicji:

Nazywam symboliczną każdą strukturę znaczeniową, w której sens bezpośredni, pierwotny, dosłowny wyznacza ponadto inny sens pośredni, wtórny, przenośny, który nie może być inaczej ujęty niż poprzez ten pierwszy”<sup>14</sup>.

Z tego względu nie ma innej drogi prowadzącej do symbolu, jak tylko poprzez interpretację, która jest pracą myśli, polegającą na odszyfrowaniu sensu ukrytego w sensie widocznym, na wyłuskiwaniu znaczenia wtórnego, zawartego w znaczeniu pierwotnym. Ricoeur dopowiada:

Ten splot sensów to odsyłanie jednego sensu do drugiego, domaga się aktu interpretacji i popycha do niego; to wyrażenie często powraca w tym wywodzie, bo symbol jest czymś, co trzeba odszyfrować, bo istnieje problem odcyfrowania, odszyfrowania, odkodowania i zadanie to, bez względu na to, jakiego słowa użyjemy, by je wyrazić, narzuca nam sama natura symbolu, który jest jakby kłębowiskiem sensu składającym się z sensów zamkniętych jedno w drugim, jak chińskie kulki”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> *Podręczny słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Warszawa 1997.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 192.

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, dz. cyt., s. 131–132.

Tym samym symbol konstryuuje pole hermeneutyczne. Tu jednak stajemy przed olbrzymią trudnością. Trudność polega na tym, że refleksja filozoficzna powinna opierać się na ideale jasności, konieczności i naukowości, a symbol, który refleksję tę ma rozpoczynać, jest nieprzejrzysty, przypadkowy (jako niewolnik języków i kultur) i zależny od problematycznych rozszyfrowań (nie ma symbolu bez egzegezy i egzegezy bez wątpliwości). Oto dlaczego filozoficzne odwołanie się do symbolu jest „zaskakujące i skandaliczne”<sup>16</sup>.

## V. HERMENEUTYKA I EGZYSTENCJA

Przypomnijmy raz jeszcze: hermeneutyka, o jakiej tu mówimy, nie jest jakimś rodzajem epistemologii, która interesowałaby się naukowymi aspektami poznania, lecz staje się antropologią, rozumienie symboli prowadzi do rozumienia bycia, a każde „wiem” oznaczać ma „jestem”; refleksja nad kulturą ma się stać refleksją nad człowiekiem, a teoretyczne zadanie rozszyfrowania – drogą do filozofii praktycznej. Samo rozumienie symboli nie jest jednak automatyczne, przebiega raczej etapowo: od prostej komparatystyki symboli, poprzez egzegezę aż do filozoficznej refleksji, która bezpośrednio wiedzie ku egzystencji. Idąc za logiką wywodu samego Ricoeura, przyjrzyjmy się tym etapom.

Stadium komparatystyczne to rozumienie symbolu przez symbol<sup>17</sup>. Rozumienie oznacza tu umieszczenie symbolu w pewnej całości tego samego co on rodzaju, ale całości bardziej rozległej, tworzącej system, który obejmuje sobą interpretowany symbol. Eliade, którego przykład pracy badawczej jest tu dla Ricoeura punktem odniesienia, wyodrębnił kilka etapów rozumienia umożliwiających przejście „od życia zawartego w symbolach do samodzielnego myślenia”. Pierwsza etap jest wydobyciem i zestawianiem wielu wartości tego samego symbolu (np. symbol nieba jako to, co niewyczerpalne, transcendentne, pełne ładu oraz porządku: kosmologicznego, etycznego, politycznego). Drugi etap jest rozumieniem danego symbolu przez jakiś inny symbol na prawach analogii intencjonalnej (niebo porównuje się z górą, wieżą, tym, co wysokie; stąd przechodzi się do symboliki wstępowania, wspinaczki, wędrówki etc.). Trzeci etap to rozumienie symbolu przez inne przejawy *sacrum* (np. woda i obrzęd zanurzenia, woda i mit potopu,

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, dz. cyt., s. 107.

<sup>17</sup> Zob. P. Ricoeur, „*Symbol daje do myślenia*”, dz. cyt., 68



itp.). Czwarty etap jest próbą ukazania, jak jeden symbol łączy liczne, przeciwbieżne i heteronomiczne sfery doświadczenia (to, co witalne, i to, co intelektualne; to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne; to, co życiodajne, i to, co śmiercionośne)<sup>18</sup>.

To fenomenologiczne stadium, którym rządzi komparatystyka, jest jednak, jak twierdzi Ricoeur, poziomem wymagającym przekroczenia, gdyż nie ma tu jeszcze pojęcia prawdy; jest ważnym poziomem, ale poziomem przejściowym, który ma prowadzić w stronę życia się z symbolem, zatopienia się w nim, wejścia w niespokojny świat rywalizujących ze sobą struktur symbolicznych, pełnych dynamizmu i walki<sup>19</sup>. Dopiero porzucenie stanowiska bezinteresownego widza i przejście do stadium hermeneutycznego umożliwi usłyszenie tego, co symbol do nas mówi. Stadium to rządzi maksyma: jedynie interpretując możemy rozumieć. Dlaczego „interpretacja”? Bo, jak widzieliśmy wyżej, sama struktura symbolu domaga się interpretacji, tj. odszyfrowaniu sensu ukrytego w sensie widocznym, na wydobyciu znaczenia wtórnego, zawartego w znaczeniu pierwotnym. Lecz jeszcze coś. Jak wielokrotnie przypomina Ricoeur, a wraz z nim Eliade, żyjemy w świecie zapomnienia znaków sakralnych. One wciąż istnieją, lecz nie mówią już do nas wprost, są bowiem niczym kopaliny, które trzeba dopiero wydobyć, usuwając kolejne zasłaniające je warstwy<sup>20</sup>. *Homo religiosus* stał na przeciw objawiających mu się symboli, lecz człowiek współczesny nie rozumie już tego języka. Nie rozumie, ponieważ żyje w epoce pokry-

<sup>18</sup> „Badanie koherencji pozwala wniknąć w istotę badanych zjawisk. Polega ono na stosowaniu metody porównawczej, w której zestawia się różne struktury hierofanii, wybierając z nich reprezentatywne dla danego rodzaju. Typologia ta ma za zadanie nie tylko porządkować zebrany materiał, ale nade wszystko stanowić wyraźny krok w rekonstruowaniu sensu zjawiska religijnego, przejawiającego się w strukturach hierofanicznych” D. Michałowski, *Fenomenologia religii Mircei Eliadego* [w:] „Logos i Ethos”, 2 (21) 2006, s. 152.

<sup>19</sup> Jeszcze raz widać podobieństwo z myślą Eliadego, który podkreśla, że rozumienie oznacza uczestniczenie w tym i przeżycie tego, co pragnie się zrozumieć. Jest to jednak niezwykle trudne: „Umysł naraża się na niebezpieczeństwo, gdy próbuje przeniknąć głęboki sens tych wytworów mitologii bądź religii, które są jednocześnie wyrazem egzystencjalnej sytuacji człowieka (...). Gdyby zrozumiał pan spójność czy wręcz szlachetność i piękno mitologii i teologii leżącej u podstaw kanibalizmu. Jeśli zrozumie pan, że nie chodzi o zachowanie zwierzęce, ale o akt czysto ludzki, że to człowiek, jako istota wolna, postanawia zabić i zjeść swojego bliźniego... Uświadamiając sobie tę wolność, że można zabić, że można być kanibalem, nie tracąc ludzkiej ‘godności’, umysł wystawia się na ogromną pokusę”. M. Eliade, *Próba labiryntu: rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, Warszawa 1992, s. 130.

<sup>20</sup> Zob. S. Tokarski, *Eliade i orient*, ZN im. Ossolińskich, 1984, s. 29.

tycznej, w której demityzującą rolę odegrała psychoanaliza i strukturalizm, Nietzsche i Marks, ponieważ zapomnienie, o którym tu mowa, jest nie tylko prostym odpryskiem konsumpcjonizmu i laicyzacji, lecz stanowi odwrotną stronę tego wzniesłego przeciw zadania, jakim jest wykarmienie ludzkości i zaspokojenie jej potrzeb poprzez rozwój nauki i techniki, poprzez ujarzmienie przyrody i panowanie nad światem<sup>21</sup>. Taki jest moment dziejowy filozofii symbolu. Niepodobna odzyskać tej pierwotnej naiwności, lecz można, jak twierdzi Ricoeur, zdobyć naiwność pokrytyczną dzięki interpretacji. Tu wchodzimy w obszar hermeneutyki: „Należy rozumieć, żeby wierzyć, lecz trzeba wierzyć, żeby rozumieć”. Co to oznacza? Najpierw – ogólniej – że badacz nigdy nie dotrze do sensu interpretowanego symbolu, jeśli się z symbolem tym jakoś nie zżyje, nie da mu się nieść, nie będzie uczestniczył w jego „klimacie”; potem – co stanowi niejako hermeneutyczne *credo* – że każde rozumienie zakłada przedrozumienie, wcześniejsze założenie i presupozycję, że, innymi słowy, rozumienie jest zawsze określane poprzez sposób, w jaki stawiamy pytanie i na co pytanie to kierujemy. Nie jest to, oczywiście, przeszkodą na drodze do osiągnięcia intersubiektywności, lecz, przeciwnie, tkwi tu prawdziwe bogactwo, produktywna moc i wartość hermeneutyki<sup>22</sup>.

Lecz rola filozofa nie sprowadza się do roli egzegety. Filozofia jest refleksją. Refleksja jest drogą pośrednią pomiędzy semantyką znaków a egzystencją, czyli pomiędzy rozumieniem symboli i rozumieniem siebie<sup>23</sup>. Z tego względu zadanie filozofa nie może się ograniczyć do alegoryzującej interpretacji symbolu, lecz jest takim sposobem myślenia w obrębie symbolu, który umożliwi rozwiązywanie zagadki człowieka. To trzecie studium myślenia wychodzącego od symboli oznacza, że „symbol naprawdę otwiera i odsłania dziedziny doświadczenia” i że najlepsze, co może zrobić filozof, to posługiwać się symbolem jako

<sup>21</sup> Por. P. Ricoeur, *Dociekanie filozoficzne a zaangażowanie*, tłum. S. Cichowicz [w:] *Podług nadziei*, Warszawa 1991, s. 18–19 oraz tegoż, „Symbol daje do myślenia” dz. cyt. s. 59; tegoż, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, dz. cyt., s. 77.

<sup>22</sup> „Na pytanie, czy możliwa jest bezzalożeniowa egzegeza, musimy odpowiedzieć twierdząco, jeśli słowo bezzalożeniowa znaczy: nie zakładająca z góry swych wyników. W tym sensie bezzalożeniowa egzegeza jest nie tylko możliwa, ale i wskazana. W innym natomiast znaczeniu egzegeza nie jest bezzalożeniowa, ponieważ egzegeta nie stanowi *tabula rasa*, lecz przystępując do tekstu kieruje się określonymi pytaniami czy określoną problematyką i ma pewne pojęcie o rzeczy, której dotyczy dany tekst” R. Bultman, *Czy możliwa jest bezzalożeniowa egzegeza*, tłum. G. Sowiński [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków 1993, s. 27.

<sup>23</sup> Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 195.

„detektorem rzeczywistości”. Symbol służy więc jako punkt wyjścia do stworzenia filozoficznej idei, więcej: nierzadko filozoficzne idee nie mogłyby po prostu powstać, gdyby nie symboliczna mowa, która w wielu przypadkach – jak choćby w zagadnieniu zła, dogłębnie opracowanym przez Ricoeura – jest jedynym i wyłącznym nośnikiem znaczeń<sup>24</sup>. Postępowanie filozofa można więc porównać do tego, co Kant określił jako „dedukcję transcendentálną”: jeśli dedukcja oznacza uzasadnienie pojęcia poprzez możliwość konstytucji jakiejś dziedziny przedmiotowej, to „symbol służący do rozwiązania zagadki bytu ludzkiego, jest ‘dedukowany’ w technicznym sensie tego słowa, o ile się sprawdza poprzez swoją moc wyłaniania, rozświetlania i porządkowania całego pola ludzkiego doświadczenia”<sup>25</sup>. Można też, dodaje zaraz Ricoeur, rozumieć to filozoficzne zadanie w sposób Heideggerowski, zgodnie z którym filozoficzna refleksja nad symbolami polega na opracowaniu egzystencjalnych pojęć, które wyrażają „najgłębsze i najważniejsze możliwości *Dasain*”<sup>26</sup>.

Refleksja jest drogą pośrednią pomiędzy płaszczyzną semantyczną i egzystencjalną. W tym sensie refleksja przewycięża oddalenie między symbolem a interpretatorem, przewyciężając zaś powoduje, że to, co kulturowo dalekie, zostaje przez interpretatora zinterioryzowane i uznane za własne, co znaczy po prostu, iż hermeneutyka jest rozumieniem samego siebie na okrężnej drodze rozumienia „ekspresji życia”: mitów, symboli, tekstów. Przyswojenie aktu istnienia dokonuje się za pośrednictwem interpretacji dzieł, które są znakami tego aktu – aktu istnienia i wysiłku, podejmowanego dla istnienia i pragnienia bycia. Innej drogi nie ma. Filozofię świadomości trzeba odrzucić. Ricoeur wielokrotnie przypomina, że wbrew Kartezjuszowi bezpośredniego wglądu w siebie nie mamy; *ego cogito* jest prawdą jałową, która sama się ustanawia i jako taka nie może być ani sprawdzona, ani wydedukowana: „jest jak pierwszy krok, za którym nie może iść żaden na-

<sup>24</sup> „[...] bez względu na to, czy chodzi o zło znoszone czy popełnione, o zło moralne czy o cierpienie, nie mamy innego dostępu do doświadczenia zła niż za pośrednictwem wyrażeń symbolicznych, tzn. wyrażeń, które wywodzą się z pewnych znaczeń dosłownych (takich jak: plama, odchylenie czy błądzenie w przestrzeni, ciężar i obciążenie, niewola, upadek), ale wyznaczają jeszcze inne znaczenie, które moglibyśmy nazwać egzystencjalnym (mianowicie istota zbrukana, grzeszna, winna) tenże, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, dz. cyt. s. 105; zob. również studium *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

<sup>25</sup> P. Ricoeur, „*Symbol daje do myślenia*”, dz. cyt., s. 74.

<sup>26</sup> Tamże.

stępny”<sup>27</sup>. Ale powiedzieć trzeba więcej. Idea *cogito* od początku jest po prostu fałszywa, gdyż fałszywa jest świadomość, którą uznajemy za pierwotną. Taka jest lekcja Marksa, Nietzschego i Freuda: świadomość jest nie tyle dana, co zadana, stanowi raczej punkt dojścia niż punkt wyjścia. A zatem, skoro świadomość nie jest nam bezpośrednio dana, trzeba nie w niej, lecz w kulturowych świadectwach życia szukać prawdy o sobie. Oto pierwszy poziom zapośredniczenia. Ale jest i drugi, który wywodzi się stąd, że wszelka interpretacja wychodząca od fałszywej świadomości jest najpierw dezinterpretacją.

Tak więc refleksja musi być podwójnie pośrednia, najpierw dlatego, że egzystencja poświadcza się jedynie w dokumentach życia, ale też dlatego, że świadomość jest najpierw świadomością fałszywą i trzeba zawsze dotrzeć do rozumienia poprzez krytykę, korygującą złe rozumienie<sup>28</sup>.

Rozumienie siebie jest zapośredniczone poprzez rozumienie świata kultury. Rozumienie świata kultury jest zapośredniczone poprzez krytyczną interpretację. *Cogito* może być odzyskane jedynie okręźnie przez odszyfrowanie dokumentów jego życia<sup>29</sup>.

W tym sensie „zaskakująca i skandaliczna” sytuacja, w której filozof odwołuje się do tego, co niejednoznaczne, może być wyjaśniona. Jeżeli bowiem z logicznego punktu widzenia posługiwanie się wieloznacznym językiem może przynieść jedynie fałszywe argumenty, to trzeba zrozumieć, że nie chodzi o logiczny, lecz o refleksyjny punkt widzenia. Logika podwójnego sensu, która rządzi symbolem, nie jest i nie może być logiką formalną, lecz może być i jest logiką transcendentną: mówi ona o warunkach możliwości bycia, nie zaś o jakimś obiektywnym ujmowaniu natury rzeczy<sup>30</sup>. Ta ważna dystynkcja każe nam jednocześnie rozróżnić dwa rodzaje wieloznaczności: czym innym jest wieloznaczność naddatku sensu, czym innym zaś wieloznaczność

<sup>27</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 196.

<sup>28</sup> Tamże, s. 197.

<sup>29</sup> Trzeba tu wspomnieć również o tym, że odrzucenie filozofii świadomości posiada u Ricoeura motywy światopoglądowe i religijne. Przypomina o tym K. Rosner cytując pracę *Towards a Hermeneutics of the Idea of Revelation*: „Pretensja świadomości do konstytuowania siebie stanowi najpotężniejszą przeszkodę dla idei Objawienia. Z tej perspektywy idealizm Husserla zawiera *implicite* te same ateistyczne konsekwencje, co idealizm Feuerbacha. Jeżeli świadomość sama się ustanawia, to stanowi ona ‘podmiot’ i to, co boskie, musi być tylko ‘predykatem’”. K. Rosner, *P. Ricoeur – Filozoficzne źródła jego hermeneutyki* [w:] P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 24.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 198.

pomieszania sensu; czym innym jest wieloznaczność, którą chce rozsupłać interpretator, czym innym – wieloznaczność, którą tropi logika. A jednak, jak pisze Ricoeur, rozróżnienie tych wieloznaczności nie może dokonać się na płaszczyźnie semantycznej – nie mogą bowiem istnieć dwie logiki na tym samym poziomie. Logika podwójnego sensu może być usprawiedliwiona jedynie na poziomie filozofii refleksji<sup>31</sup>.

## VI. KONFLIKT HERMENEUTYK

A zatem skazani jesteśmy na interpretację. Ale jak interpretować i która interpretacja jest słuszna, skoro żyjemy w świecie rywalizujących ze sobą sposobów rozumienia?<sup>32</sup>

Ricoeur pokazuje, że zasadniczo podzieleni jesteśmy na dwa wielkie hermeneutyczne style: z jednej strony mamy styl podejrzeń, demistyfikacji i dekonstrukcji, z drugiej styl amplifikacji, rekolacji i rekonstrukcji. Pierwszy styl przynależy mistrzom podejrzeń: Freudowi, Marksowi i Nietzsche, styl drugi – fenomenologii. Oba style można scharakteryzować przez trzy zasadnicze cechy, stojące w obu hermeneutykach w symetrycznej względem siebie opozycji. Wnioski, jakie można wyciągnąć z ich porównania, stanowią jeden z najciekawszych i najważniejszych momentów refleksji nad istotą rozumienia. Idąc za logiką wyводу samego Ricoeura<sup>33</sup>, przyjrzyjmy się tym wnioskom oraz drodze, która prowadzi do ich konstytucji.

Pierwszą cechą w hermeneutyce rekonstrukcyjnej można określić jako słuchanie, ponieważ to przedmiot rządzi tą hermeneutyką w tym sensie, w jakim fenomenologiczny opis jest wyrazem posłuchu. Nie chodzi o wyjaśnienie, ale o opisywanie tego, co się ukazuje; chodzi o przywołanie sensu, który jest dany, i odniesienia go do jego przedmiotu, nie zaś o redukcję go do innych przyczyn lub funkcji, np. społecznych czy psychologicznych<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> W szkicu *Perspektywy hermeneutyki* Tischner przypomina, że sam „religijny mit” napotyka niedające się pogodzić z sobą interpretacje: gdzie Bultmann odkrywa objawiającego się Boga a Freud widzi kompleks Edypa, tam Marks dostrzega walkę o interes klasy panującej, a Nietzsche resentyment słabych. Zob. J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki* [w:] *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 85.

<sup>33</sup> Zob. P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, dz. cyt., 108–112 oraz tegoż, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, dz. cyt., 134–140, a także: tenże, *O Interpretacji. Esej o Freudzie*, dz. cyt., s. 36–39.

<sup>34</sup> „Fenomenologia szuka fenomenu. Fenomen jest zaś tym, co się ukazuje. Znaczy to, że: 1) istnieje coś, 2) to coś się ukazuje, 3) jest ono fenomenem właśnie przez to,

Drugą cechę można zawrzeć w pojęciu prawdy, gdyż opis prowadzi do ujęcia istoty rzeczy: następuje tu wypełnienie intencji znaczącej. Symbol nie jest znakiem konwencjonalnym, przeciwnie – między symbolem a tym, co symbol objawia, dostrzegamy związek naturalny, który z jednej strony pokazuje, jak mowa łączy się ze swoimi źródłami kosmicznymi, instynktownymi i wyobrażeniowymi, z drugiej natomiast – jak łączy się z bytem. Z tego względu analogia symboli nie jest analogia wypowiedzi, lecz analogią bytu, gramatyka mowy jest gramatyką ontologiczną.

W końcu trzecia cecha, którą za Heideggerem i fenomenologią religii określa Ricoeur w sposób następujący: symbole są słowem bytu. Co to znaczy? Że to nie tyle ludzie mówią mową, ile mowa mówi do ludzi, że ludzie rodzą się w obrębie mowy, w świetle Logosu, który – jak mówi prolog św. Jana – „oświeca każdego przychodzącego na świat”. Ta reminiscencja *sacrum* oznacza, że każde rozumienie implikuje przedrozumienie bytu.

Tym trzem zasadniczym cechom interpretacji rekonstrukcyjnej przeciwstawia Ricoeur trzy cechy interpretacji destrukcyjnej<sup>35</sup>. Po pierwsze więc, nie chodzi o przedmiot, który rządzi hermeneutyką, dając jej sens, ale o funkcjonalny punkt widzenia tego, co ów przedmiot znaczy. Punkt widzenia w psychoanalizie określony jest poprzez ekonomię popędów, to znaczy poprzez próbę zachowania równowagi pomiędzy wyrzeczeniem a kompensacyjną satysfakcją i przyjemnością, lub innymi słowy: poprzez próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób zminimalizować ciężar ofiar i pogodzić się z wyrzeczeniami, które społeczeństwo, by przetrwać, narzuca ludzkim instynktom. Problem symbolu nie jest zatem problemem objawiającego się sensu, ale problemem sublimacji i zadośćuczynienia. Kultura, tworząc symbole, tworzy po prostu podniosłe obiekty, które mają zastąpić pierwotne obiekty ludzkich popędów i pragnień. Z tego względu symbole religijne, które

---

że się ukazuje. Ukazywanie się dotyczy zarówno tego, co się ukazuje, jak i tego, komu się to coś ukazuje. [...] Przy tym ani przedmiotu, ani podmiotu nie rozumie się tutaj w tym sensie, iżby podmiot robił coś z przedmiotem lub, odwrotnie, przedmiot doznawał czego ze strony podmiotu. Fenomen nie jest wytwarzany przez podmiot, a tym bardziej podmiot nie stanowi dlań oparcia ni dowodu. Cała istota fenomenu dana jest w tym, że jawi się „komuś”. Kiedy ów „ktoś” zaczyna mówić o tym, co się jawi, wówczas mamy do czynienia z fenomenologią”. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 583.

<sup>35</sup> Zob. P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, dz. cyt., 110–112 oraz tegoż, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, dz. cyt., 137–140.

w fenomenologii religii stanowią hierofanię i otwierają obszar *sacrum*, w psychoanalizie mają po prostu zmniejszyć obciążenie neurotyczne jednostki. Symbol, mówiąc krótko, pozwala dokonać przejścia od „zasady przyjemności” do „zasady rzeczywistości”.

Łączy się to bezpośrednio z drugą cechą hermeneutyki podejrzeń. O ile fenomenologia religii opiera się na kategorii prawdy, o tyle psychoanaliza punkt ciężkości kładzie na kategorię złudzenia: „Właśnie z tego powodu, że jest ona ekonomią pragnienia, może dopuszczać tylko jedną funkcję, jeden tylko wymiar symbolu – maskowanie”, pisze Ricoeur przypominając od razu, że właśnie maskowanie jest fundamentalną tezą *Thumaczenia marzeń sennych*: funkcją marzenia sennego jest bowiem zaspokajanie w sposób przerośnięty pragnienia, o ile pragnienie to jest tłumione<sup>36</sup>. Maskowanie polega na ukazaniu pragnienia i ukrywaniu go, czynienia zeń tego, co jest zgodne z kanonami przyzwoitości i powinności. Z drugiej strony chodzi nie tylko o tłumione pragnienia, lecz i o lęk. Złudzenie ma więc nie tylko uspokajać instynkty, ale i bronić człowieka przed światem. Życie jest ciężkie, a człowiek cierpi, cierpiąc zaś pragnie pocieszenia. Cywilizacja, jako narzędzie pocieszenia, przynosi złudzenie: „wymyśla wtedy bogów, by odegnać strach, by pojednać człowieka z okrucieństwem losu i zagłuszyć niepokój, który instynkt śmierci czyni nieuleczalnym”<sup>37</sup>. Symbol jest maską, symbol jest złudzeniem – to określenie łączy wszystkich mistrzów podejrzeń, którzy zrywając maski i demistyfikując złudzenia chcieli zrozumieć, w jaki sposób człowiek ukrywa przed sobą swoje podstawowe intencje, pragnienia i lęki<sup>38</sup>.

Tu dochodzimy do trzeciej cechy hermeneutyki redukcyjnej. Cechę tę – w opozycji do reminiscencji *sacrum* w fenomenologii religii – określa Ricoeur jako reminiscencję dzieciństwa w psychoanalizie. Reminiscencja ta odkrywa w nas „niczym niepocieszone dziecko, dzikiego człowieka, którego nigdy nie opuści poczucie winy za zabójstwo ojca

<sup>36</sup> Tamże, s. 138.

<sup>37</sup> Jest to, jak wiadomo, wspólny rys funkcjonalistycznego podejścia do religii, dla którego religia nie istnieje naprawdę, lecz jest jedynie przejawem czegoś bardziej pierwotnego i fundamentalnego. Dzieje się tak – na przykład – u Malinowskiego, który, badając wspólnoty archaiczne, dostrzegł genezę wiary w eksterioryzacji silnych napięć emocjonalnych wywołanych strachem przed tajemniczym i groźnym światem zwierząt. Zob. B. Malinowski, *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego*, Warszawa 1984.

<sup>38</sup> Por. P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, dz. cyt., s. 139.



hordy”. Symbole – podobnie jak dzieje się to w neurozie obsesyjnej – można tu rozumieć jako powrót elementu stłumionego: są powrotem zapomnianych obrazów przeszłości w postaci religijnego urojenia<sup>39</sup>.

Tak oto stajemy w obliczu dwóch wielkich stylów interpretacji. Ich kulturowa doniosłość jest nie do podważenia, a wkład w rozumienie rzeczywistości i człowieka – po prostu ogromny. A jednak psychoanaliza i fenomenologia, stanowiąc jedno z największych bodaj osiągnięć współczesnej myśli Zachodu, są sobie przeciwbieżne, wyniki ich badań diametralnie różne, a konkluzje nie do pogodzenia. Jak więc przebiegać ma proces rozumienia, skoro nauczyciele w szkole rozumienia uczą nas w sposób tak odmienny, i którą strategię wybrać, skoro argumenty obu, tak mocne i przekonujące, wydają się nie do odparcia? Ten dramatyczny moment poszukiwania odpowiedzi na pytanie o naturę współczesnej hermeneutyki, przynosi to, co w myśli Ricoeura wydaje się znamienne. Jest on bowiem myślicielem, który posiadał nie tylko szaloną erudycję, pozwalającą mu na rozległe nawiązania i kontynuacje, lecz jest także – i może przede wszystkim – myślicielem potrafiącym w sposób niezwykle celny łączyć to, co obce. Ricoeur potrafi dostrzec ograniczenia poszczególnych filozofii, lecz właśnie moment impasu – na pozór paradoksalnie – jest dla niego szczególnie owocny: aporia każe szukać nowych dróg myślenia<sup>40</sup>. Jak pisze Tischner:

Jego umysłowość łączy ze sobą dwie wartości: umiejętność świetnego odczytania poglądów przeciwnika i niezwykłą inteligencję, pozwalającą czynić pożytek z cudzych błędów<sup>41</sup>.

W tym świetle mniej zaskakująco brzmi odpowiedź na pytanie, co począć ma badacz symboli, mający przed sobą psychoanalizę z jednej, a fenomenologię religii z drugiej strony. Ricoeur pisze:

Trzeba nie tylko dopuścić do głosu te dwa style hermeneutyczne, ale przestać oscylować między nimi i pojąć, że w pewien sposób oba mówią to samo<sup>42</sup>.

Ricoeur twierdzi, że sama struktura symboli podtrzymuje i uzasadnia istnienie dwóch rywalizujących ze sobą hermeneutyk, z których jedna prowadzi do *sacrum*, czyli do obrazów proroczych i eschatologicznych,

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 140 oraz P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, dz. cyt., s. 112.

<sup>40</sup> Zob. O. Abel, *Paul Ricoeur's Hermeneutics: From Critique to Poetics* [w:] *Reading Ricoeur*, ed. by D. E. Kaplan, New York 2008, s. 185.

<sup>41</sup> J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, dz. cyt., s. 87.

<sup>42</sup> P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, dz. cyt., s. 140.

druga zaś do tego, co dawne, czyli obrazów dziecięcych i archaicznych. Symbol objawia, że nasza egzystencjalna sytuacja jest zawieszona pomiędzy archeologią i eschatologią, tzn. pomiędzy „archeologią podziemi naszego pragnienia” oraz eschatologią wyznaczającą ostateczny kres, który jest „punktem docelowym naszego bytu”. Funkcją symboli jest powtarzanie dzieciństwa po to, by dzięki temu wnikać w duchowy potencjał i przyszłość<sup>43</sup>. Oto niezwykła lekcja, jakiej udziela nam Ricoeur. Bogactwo symboli spina niczym klamrą zanurzone w czasie ludzkie bycie, pokazując, czym jesteśmy oraz czym możemy i powinniśmy być.

Wydaje mi się, że słyhać tu również echa filozofii egzystencjalistycznej, od której Ricoeur zaczynał swą filozoficzną drogę: człowiek, jak przypominał Marcel, to *homo viator*, człowiek jest w drodze, to znaczy nie tyle jest, co staje się, lub – posługując się znanymi maksymami Sartre’a – jest tym, czym nie jest, i nie jest tym, czym jest. Tak oto „egzystencja poprzedza esencję”, i w tym znaczeniu eschatologia objawia nam to, czym możemy być, nie zapominając jednak, czym już właśnie jesteśmy, jak zostaliśmy określani i jaka ukryta o nas prawda wyłania się poprzez archeologię podmiotu. Ta ukryta prawda, którą próbujemy wydobyć na jaw (*aletheia*, nieskrytość), otwiera przed nami to, co Heidegger określił jako faktyczność i rzucenie, a co wraz z kategorią możliwości tworzy swoistą dialektykę: droga, którą możemy kroczyć zmierzając do wyznaczonego celu, jest każdorazowo określona przez punkt wyjścia i moment startowy naszej wędrówki. Z tego właśnie względu *archē* i *telos* stanowią dwie strony jednego symbolu.

## VII. BIEGUN POCZĄTKOWOŚCI – BIEGUN OSTATECZNOŚCI

Pełniejsze zrozumienie stosunku archeologii i teleologii podmiotu odśłania nam książka *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Znaczenie psychoanalizy dopełnia się tym razem w fenomenologii Hegłowskiej (która ostatecznie jednak, jak czytamy w *Egzystencji i hermeneutyce*, musi zostać dopełniona fenomenologią *sacrum*).

Ricoeur zauważa, że samo znaczenie archeologii pozostanie dość abstrakcyjne o ile nie umieści się go w perspektywie członu komplementarnego, jakim jest właśnie teleologia Hegła; więcej:

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 141.

[...] o ile freudyzm jest wyrażoną wprost i opracowaną archeologią, o tyle sam z siebie i poprzez dialektyczną naturę swoich pojęć odsyła on do pewnej nieujawnionej i nie opracowanej teleologii<sup>44</sup>.

Z drugiej zaś strony *Fenomenologia ducha*, którą można rozumieć jako model wszelkiej teleologii świadomości, wznosi się przeciwz na nieprzekraczalnym gruncie życia i pożądania<sup>45</sup>. W jakimś więc sensie Heglizm zawiera się już we Freudyzmie, a Freudyzm w Heglizmie, choć – bynajmniej – nie chodzi o eklektyzm, zniwelowanie różnic i pomieszanie wszystkiego ze wszystkim<sup>46</sup>. Freud i Hegel to „dwa całe kontynenty”, pomiędzy którymi mogą zachodzić jedynie relacji homologii: Freud łączy opracowaną archeologię z nie opracowaną teleologią, tak jak Hegel łączy opracowaną teleologię z nie opracowaną archeologią. Ricoeur mówi:

Nie mieszam więc Freuda z Heglem, lecz we Freudzie szukam odwróconego obrazu Hegla, aby – za pomocą tego schematu – wyodrębnić pewne *dialektyczne* rysy, które w teorii nie zostały w pełni systematycznie opracowane, chociaż w praktyce analitycznej nieustannie zyskują oczywistą wartość operacyjną<sup>47</sup>.

Spójrzmy więc raz jeszcze na znaczenie, jakie odgrywa psychoanaliza oraz fenomenologia.

Znaczenie psychoanalizy jest nie do przecenienia, bo – jak twierdzi Katarzyna Rosner – gdyby nie Freud program filozofii hermeneutycznej Ricoeura być może nie powstałby w ogóle. Najważniejsze aspekty tego programu można streścić w następujących punktach: 1. podmiot nie zna siebie; 2. proces samopoznania jest zapośredniczony przez tekst i osobę interpretującego; 3. samopoznanie jest procesem historycznym i nie jest w żadnym momencie zakończone; 4. samopoznanie prowadzi od znaczenia do egzystencji; 5. jedyną drogą do samorozumienia jest interpretacja (rozumienie siebie w obliczu symbolu); 6. na miejscu podmiotu abstrakcyjnego ustanawia się podmiot konkretny, egzystujący<sup>48</sup>.

Sam Ricoeur przypomina zaś, że znaczenie psychoanalizy zasadza się zasadniczo na dwóch ważnych zagadnieniach: chodzi o detronizację klasycznej problematyki podmiotu jako świadomości (w tym sensie

<sup>44</sup> P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, dz. cyt., s. 422.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 423.

<sup>46</sup> Por. D. Pellauer, *Ricoeur. A Guide for the Perplexed*, London–New York 2007, s. 53.

<sup>47</sup> P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, dz. cyt., s. 423.

<sup>48</sup> Zob. K. Rosner, *Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, dz. cyt., s. 30–33.

łączy się z filozofią Heideggera) oraz o odnowienie problematyki egzystencji jako pragnienia.

Interpretacja snów, urojeń, mitów i symboli, którą proponuje, jest zawsze w jakimś stopniu sprzeciwem wobec pretensji świadomości do kreowania siebie jako źródła sensu

– pisze Ricoeur, dodając jeszcze, że:

[...] nieświadomość zmusza filozofa do rozpatrywania układu znaczeń na planie dalszym, przesuniętym w stosunku do bezpośredniego podmiotu<sup>49</sup>.

Mamy więc do czynienia z istotną zmianą punktu ciężkości, czy wręcz ze zmianą paradygmatu myślenia antropologicznego, ponieważ nie chodzi już o kategorię świadomości, lecz o centralną kategorię „wysiłku istnienia” i „pragnienia istnienia”. Jak ją rozumieć? Tak, że ludzka egzystencja jest przede wszystkim pragnieniem i wysiłkiem – jest pragnieniem, bo charakteryzuje ją brak i ubóstwo; jest wysiłkiem, bo jest w niej energia i dynamizm. Nie można też nie przypomnieć raz jeszcze, że właśnie „semantyka pragnienia” – w sposób analogiczny do symboliki zła – poucza o podwójnym znaczeniu: język użyty do ekspresji pragnienia znaczy więcej niż z początku wydaje się mówić i stąd wydobycie znaczeń domaga się interpretacji<sup>50</sup>.

Ale, jak wiemy, nie mniej ważny dla zrozumienia siebie jest także biegun przeciwny wyznaczający porządek przyszłości. Dialektyka Hegłowska mówi, że przesunięcie źródła sensu dokonuje się nie *wstecz*, lecz *wprzód*, gdyż chodzi nie o cofanie się do dzieciństwa, ale o wybieganie do przyszłości. Ricoeur pisze:

Egzegeza świadomości polegałaby na sporządzeniu wykazu i ustanowieniu punkt po punkcie stref sensu, które świadomość musi napotkać i przyswoić sobie, aby odzwierciedlić siebie jako Ja ludzkie, dorosłe, etyczne<sup>51</sup>.

Tak samo, jak w przypadku psychoanalizy, napotykanie sensu dokonuje się tu poprzez ruch interpretacji, znaczenia odnajdywane są nie w bezpośrednio danej świadomości, lecz na drodze okrężnej – w pomnikach kultury, w instytucjach, dziełach sztuki, tekstach<sup>52</sup>. O ile jednak archeologia jest analizą, o tyle teleologia jest syntezą. Prawda w sensie Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* jest bowiem celem, do

<sup>49</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 199.

<sup>50</sup> Por. D. Pellauer, *Ricoeur. A Guide for the Perplexed*, dz. cyt., s. 45.

<sup>51</sup> P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, dz. cyt., s. 114.

<sup>52</sup> Por. P. Ricoeur, *O Interpretacji. Esej o Freudzie*, dz. cyt., s. 425.

którego wiedzie droga wstępująca, gdyż prawda jednej chwili zawarta jest w chwili następnej. Archeologia tworzy porządek pierwotności, teleologia tworzy porządek ostateczności.

Teleologia podmiotu musi jednak zostać przekroczona. Hegel mówi o kresie, którym jest wiedza absolutna, lecz, jak przekonuje Ricoeur, trzeba by mówić, że kres ów jest raczej przyobiecany niż dany, że nie tyle spełnia się w wiedzy absolutnej, co przejawia się symbolach *sacrum*. Mamy więc korektę myśli Hegłowskiej: dialektyka i rozwój – tak, lecz nie poznanie a obietnica. Dlaczego? Zasadniczym argumentem jest tutaj kwestia zła, bo właśnie symbole zła nie dają się sprowadzić do poznania racjonalnego. Nie wystarczy przecież powiedzieć, że zło jest przeciwieństwem zbawienia – symbol zła niesie z sobą treści o wiele głębsze, których nie da się zredukować do prostych rozumowych eksplikacji. Każda symbolika, a zwłaszcza symbolika zła, jest niezmiernie bogata, bogatsza od dyskursywnego myślenia. Ricoeur pisze:

Każdy symbol daje do myślenia, ale symbole zła pokazują w sposób przykładowy, że mity i symbole zawsze zawierają więcej niż cała nasza filozofia oraz że żadna filozoficzna interpretacja symboli nigdy nie przekształca się w poznanie absolutne.

I dalej:

Symbole zła, w których odczytujemy klęskę naszego istnienia, głoszą jednocześnie klęskę wszystkich systemów myślenia, które chciałyby utopić symbole w wiedzy absolutnej<sup>53</sup>.

Stawką w tej grze jest ludzkie istnienie. Hermeneutyka prowadzi do egzystencji. Egzystencja to interioryzacja sensu, bo sens przebywa najpierw poza ludzkim byciem, na zewnątrz, w ogólnie rozumianym świecie kultury, stanowiącym świadectwo wysiłku istnienia i pragnienia bycia. Ku tej egzystencji, jak widzieliśmy, prowadzą różne drogi: z jednej strony Freudowska archeologia podmiotu, z drugiej teleologia figur Hegla oraz znaki *sacrum* fenomenologii religii. Tu Ricoeur czyni ważną uwagę. Otóż o ile archeologia i teleologia odślania początek i koniec istnienia, którymi człowiek może jakoś dysponować i nimi rozporządzać, o tyle rozumienie siebie w obrębie symboli *sacrum* oznacza radykalną niemożność rozporządzalności, radykalną rezygnację z siebie. Podmiot nie jest bytem autonomicznym. Objawiające się i wzywające człowieka *sacrum* jest tym, co

<sup>53</sup> Tamże, s. 122.

rządzi ludzką egzystencją, ponieważ egzystencję tę ustanawia w sposób absolutny<sup>54</sup>.

A zatem stoimy przed różnymi funkcjami egzystencjalnymi przyniesionymi przez różne style interpretacji. Czy te różne funkcje można zawrzeć w jakiejś jednej scalającej je figurze? Pytanie to zadaje Ricoeur na zakończenie *Egzystencji i hermeneutyki*, odpowiadając od razu, że nie może ono zostać rozstrzygnięte. Nie rozstrzygnięte – dodaje – nie oznacza jednak beznadziejne, gdyż prezentowana dialektyka różnych stylów interpretacji, ukazuje nam ontologiczną strukturę, zdolną pomieścić niezgodne interpretacje na płaszczyźnie językowej. Tą ontologiczną strukturą jest ludzki byt, do którego dostęp wiedzie wyłącznie poprzez interpretacje: „Pod tym względem hermeneutyka jest nieprzekraczalna”<sup>55</sup>.

## VII. PERSPEKTYWY

Symbol mówi więcej niż jest w stanie powiedzieć filozoficzny dyskurs. Takie jest wyrażane i przekonująco argumentowane przekonanie Ricoeura. W *Symbolice zła* pisze:

Zakładam się, że zrozumiem lepiej człowieka oraz więź między byciem bytów a byciem człowieka, jeśli pójdę za *wskazówką* myśli symbolicznej<sup>56</sup>.

A jednak hermeneutyka symboli rozwijana w latach sześćdziesiątych, zostaje przekroczona przez hermeneutykę tekstu w latach siedemdziesiątych. Jak czytamy w *Teorii interpretacji*:

[...] definiowałem hermeneutykę bezpośrednio przez taki jej przedmiot, który wydawał się zarówno możliwie najszerszy, jak i najprecyzyjniej określony – a mianowicie przez symbol. Sam zaś symbol określałem z kolei wskazując na jego strukturę semantyczną, którą cechuje podwójne znaczenie. Obecnie nie jestem przekonany, czy można podjąć ten problem w sposób tak bezpośredni, nie biorąc wcześniej pod uwagę lingwistyki<sup>57</sup>.

Co oznacza ów zwrot i jaka jest jego przyczyna? Przypomina się najpierw, artykułowana prowokacyjnie, teza, iż filozoficzne odwołanie się do symbolu jest „zaskakujące i skandaliczne”, ponieważ symbol

<sup>54</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, dz. cyt., 202.

<sup>55</sup> Tamże, s. 203.

<sup>56</sup> P. Ricoeur, *Symbolika zła*, dz. cyt., s. 334.

<sup>57</sup> P. Ricoeur, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia* [w:] *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 124.

jest nieprzejrzysty, przypadkowy i zależny od egzegetycznych problemów, podczas gdy refleksja powinna cechować się jasnością, koniecznością i naukowością. Pamiętamy również, że hermeneutyka symboli nie tylko musi się opierać na presupozycjach, lecz nadto wymaga, by żyć w aurze danego symbolu, a nawet mówi, że należy wierzyć, by rozumieć, oraz należy rozumieć, by wierzyć. I właśnie tak definiowana filozofia staje się problematyczna<sup>58</sup>. Zdaje się tracić swą uniwersalność, nie poddaje się w pełni opisowi pojęciowemu, jest trudna do interpretacji i okazuje się wcale nie najlepszym punktem wyjścia dla filozoficznej refleksji. Nie mniej ważny problem otwiera też pytanie, czy wyrażenia o podwójnym sensie to tylko symbole. Jeśli nie, to poszerzenie perspektywy badawczej wydaje się być koniecznością<sup>59</sup>.

Przyświecająca Ricoeurowi idea, by stworzyć teorię o charakterze uniwersalnym musi więc oprzeć się na nowym gruncie. Tym nowym gruntem jest dyskurs, a przede wszystkim dyskurs pisany – tekst. Przejście od symbolu do tekstu dokonuje się z jednej strony za sprawą hermeneutyki Gadamera, mówiącej o „uniwersalnej lingwistyczności ludzkiego doświadczenia”<sup>60</sup>, z drugiej za sprawą mocno rozwijającej się w tym czasie lingwistyki strukturalistycznej. Tekst ma olbrzymie atuty badawcze: jest oderwany od konkretnej sytuacji, a zatem nie jest konieczne przebywanie w jego *aura* jak miało to miejsce w interpretacji symboli; tekst jest dostępny dla wszystkich, którzy umieją czytać – jest więc bardziej uniwersalny niż symbol; tekst daje się badać także w przypadku jego obcości, można więc stosować procedury wyjaśniające, które uprawdopodobnią interpretację, co nie było możliwe w przypadku hermeneutyki symboli<sup>61</sup>.

Nie chodzi tu jednak o porzucenie perspektywy antropologicznej. Hermeneutyka tekstu jest wciąż narzędziem rozumienia siebie. Dzięki przyswojonemu tekstowi świat zostaje przedstawiony jako horyzont bycia, tekst jest bowiem pewną propozycją świata, który można zamieszkiwać i w którym można się realizować. W *Hermeneutycznej funkcji dystansu* czytamy:

<sup>58</sup> Zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, dz. cyt., s. 262.

<sup>59</sup> Poszerzenie tej perspektywy badawczej oznaczać będzie badanie nad językiem poetyckim: metafora, jak się okaże, podobnie jak symbol zawiera w sobie również podwójną strukturę znaczenia; ważną różnicą jest tu jednak to, iż oba jej sensory wyrażają się w języku – metafora należy więc w całości do dyskursu.

<sup>60</sup> K. Rosner, *Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, dz. cyt., s. 55.

<sup>61</sup> Por. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, dz. cyt., s. 262.



Nade wszystko jednak przyswojenie musi zmierzyć się z tym, co Gadamer nazwał „sprawą tekstu”, a co ja nazywam tu „światem dzieła”. To, co sobie ostatecznie przyswajam, to propozycja świata. Nie znajduje się ona za tekstem, jako ukryta intencja, lecz przed nim, jako to, co dzieło roztacza, odkrywa i ujawnia. Odtąd więc rozumieć – to pojmować siebie w obliczu tekstu. Nie polega to na tym, by narzucić tekstowi własną skończoną zdolność rozumienia, lecz na tym, aby się na działanie tekstu wystawić i uzyskać odeń siebie poszerzonego, jako propozycję istnienia odpowiadającego w najstosowniejszy sposób na oferowaną w dziele propozycję świata<sup>62</sup>.

Czy zatem, biorąc pod uwagę przytoczone tu krótko główne idee hermeneutyki tekstu, da się jeszcze utrzymać ważność hermeneutyki symboli? Czy na drodze rozumienia symbol jest wciąż istotny? Sądzić można, że tak i to z kilku powodów.

Myślenie symboliczne – po pierwsze – wyrasta z poczucia kryzysu kultury, któremu chce zaradzić. Skoro rozwój świadomości krytycznej, techniki i nauk szczegółowych doprowadził do zubożenia ludzkiego doświadczenia – gdyż człowiek stracił umiejętność prostej wiary, pozwalającej stanąć mu w obliczu *sacrum* – myślenie w obliczu symboli miało to doświadczenie zrewitalizować. Ricoeur pragnie, by filozofia przemieniła świadomość człowieka współczesnego, by otworzyła go na metafizykę, by mogło nastąpić przezwyciężenie zapomnienia *sacrum*, w obliczu którego objawia się ontologiczna struktura naszej egzystencji. Dużo większą możliwość realizacji tego pragnienia widać w hermeneutyce symboli niż hermeneutyce tekstu<sup>63</sup>.

Wydaje się również – po drugie – że paradygmat myślenia symbolicznego można rozumieć jako paradygmat myślenia w ogóle. Chodzi mi przede wszystkim o dialektykę krytyki i przekonania, dekonstrukcji i rekonstrukcji, powątpiewania i wiary. Połączenie tej kontradyktoryczności może być, jak się zdaje, modelem myślenia w tym sensie, że krytyka, która nie jest anarchią, lecz obroną przed doktrynerstwem, powinna iść w parze z uświadomioną i zaakceptowaną opcją metafizyczną, od której uciec nie sposób. Presupozycje i wiara (która jest czymś szerszym niż tylko kategorią religijną) powinny się poddawać autokorekcje poprzez myślenie krytyczne. Pisze o tym Katarzyna Rosner, mówiąc, że filozofia symboli zachowuje swą ważność w tym właśnie sensie, w jakim podstawowe wątki i rozstrzygnięcia hermeneutyczne zacho-

<sup>62</sup> P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu* [w:] tegoż, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt., s. 244.

<sup>63</sup> Zob. K. Rosner, *Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, dz. cyt., s. 56.

wały ważność także później<sup>64</sup>. Tak dzieje się z kategorią koła hermeneutycznego (zrozumieć o ile się wierzy – wierzyć tylko rozumiejąc) oraz trójczłonową koncepcją rozwoju świadomości paralelną wobec trzech etapów procesu interpretacji tekstowej (1. naiwna wiara w przekaz symboliczny; 2. krytyka, czyli analiza języka symbolicznego; 3. interpretacja hermeneutyczna, czyli powrót do wiary i przezwyciężenie filozofii krytycznej).

Po trzecie, przejście do hermeneutyki tekstu motywowane było czysto metodologicznie, gdyż prejęzykowy charakter symbolu nie poddaje się interpretacji, która ma lingwistyczny charakter. Nie oznacza to zatem, że Ricoeur rezygnuje z badania sensu symboli – w późniejszym okresie jego filozoficznej drogi są one wciąż obecne, choć nie jako punkt wyjścia, a składnik jego hermeneutyki<sup>65</sup>. W *Biografii intelektualnej* czytamy:

Mimo iż określenie „interpretacja symboli” nie może już w wystarczającym stopniu definiować pojęcia hermeneutyki, w nowej pełniejszej definicji hermeneutyki musi być ono zawarte jako koniczny etap pośredni między ogólnym poznaniem aspektu językowego doświadczenia, wspólnym Heglowi, Freudowi, Husserlowi, a bardziej techniczną definicją hermeneutyki jako interpretacji tekstowej, w której główną rolę odgrywa para: pismo-czytanie<sup>66</sup>.

Po czwarte, uniwersalnie ważny i wciąż szalenie aktualny jest styl uprawiania filozofii symbolu, w którym, jak się zdaje, kluczową rolę odgrywa kategoria szacunku. Myślenie nad symbolem jest bowiem współmyśleniem, do którego zaproszeni są również przedstawiciele odległych światopoglądów. Jest to zupełnie niezwykła nauka, gdy widzimy, jak chrześcijański myśliciel zanurzony w biblijnej aksjologii z absolutną powagą i uznaniem analizuje dokonania Freuda, Marksa lub Nietzschego, analizując zaś ukazuje doniosłość oraz koniczność wzięcia pod uwagę ich filozoficznych konstatacji. W świecie ideologicznych sporów potrzeba takiego myślenia, które z życzliwością patrzy na to, co z pozoru obce, rezygnując jednocześnie z poczucia nieomyślności i posiadania na wyłączność klucza do bram prawdy. Świat, w którym żyjemy, jest światem rozbitym – przyznaje Ricoeur, lecz dodaje natychmiast, że po obu stronach są uczciwi ludzie<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Zob. tamże, s. 57–58.

<sup>65</sup> Zob. K. Rosner, *Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*, dz. cyt., 60.

<sup>66</sup> P. Ricoeur, *Biografia intelektualna*, dz. cyt., s. 38.

<sup>67</sup> Zob. P. Ricoeur, *Myślenie filozoficzne a zaangażowanie*, tłum. S. Cichowicz [w:] *Podług nadziei*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1991, s. 29.

PAUL RICOEUR'S HERMENEUTICS OF SYMBOLS

Summary

The article is an attempt to understand the Paul Ricoeur's hermeneutics of symbols. According to him the world of symbols is the key to understanding existence. This is testified by three areas of modern thought: Freud's psychoanalysis, the phenomenology of religion, and poetry. All of them show that only through symbols are we able to touch the riddle of reality and the mystery of existence. However, what symbols reveal is not conclusive; they simultaneously show and cover up, pointing to different and contradictory values and meanings. Thus one of the most important problems are conflicting interpretations. Phenomenology and psychoanalysis offer a suggestive example in this context: for phenomenology symbols lead to truth, while for psychoanalysis they lie and mask. Which interpretation is correct? According Ricoeur we should accept both, understanding that both explain the paradox of being.

*Damian Michałowski*

**JAN SKOCZYŃSKI**  
(Kraków)

## GLOSSA DO RECEPCJI SCHELLINGA W POLSCE (W XX WIEKU)

W edytoriale (co za słowo, nie ma polskiego odpowiednika?) 9 (2009) numeru prestiżowego kwartalnika „Kronos” redaktor naczelny pisma Wawrzyniec Rymkiewicz, prezentując jego zawartość, tak pisze:

Filozoficzną świadomość polskiego inteligenta – jego znajomość filozoficznej tradycji – określiły dwa fundamentalne dzieła. Była to z jednej strony trzytomowa *Historia filozofii* Władysława Tatarkiewicza, z drugiej – założona przez Irenę Krońską i Adama Schaffa seria *Biblioteka Klasyków Filozofii*. W obu tych przedsięwzięciach rzuca się w oczy ta sama nieobecność, słychać to samo przemilczenie. Zostali w nich zmarginalizowani albo w ogóle pominięci, Schelling i Nietzsche<sup>1</sup>.

Za ten stan rzeczy redaktor czyni odpowiedzialnym oświeceniowy rozum, w który wierzyły („skromnie i minimalistycznie”) wymienione wyżej osoby, dla których „a za nimi dla całej rzeszy polskich filozofów i inteligentów ubiegłego [czyli XX – J.S.] stulecia Nietzsche i Schelling byli niestrawni”. I tak kończy:

Nietzsche – filozof przeklęty – wielką pracą ostatnich kilkunastu lat został na powrót przywrócony polskiej kulturze. Napisano o nim kilka świetnych rozpraw, a nowe przekłady jego dzieł mogą być wzorem dla wszystkich tłumaczy. Schelling wciąż jeszcze czeka na odkrycie; na to, żeby przywrócić mu należne miejsce w naszej świadomości.

W związku z taką potrzebą „Kronos” drukuje „pierwsze polskie przekłady” pism Schellinga z ostatniej fazy jego twórczości oraz liczne

---

<sup>1</sup> „Kronos”, nr 1 (9), Warszawa 2009, s. 3.

teksty „konfrontujące jego myśl z różnymi nowoczesnymi ideami”<sup>2</sup>, a także z tekstami XIX-wiecznych myślicieli rosyjskich.

Rymkiewicz jest przedstawicielem pokolenia 40-latków w naszej filozofii i ma prawo do własnego horyzontu, który wyznacza wiek XXI. Czy jednak rzeczywiście nikt w tamtym nieszczęsnym stuleciu nie zajmował się Schellingiem – największym filozofem epoki romantycznej? Czy o recepcji tego niemieckiego myśliciela w Polsce XX wieku decydowali wyłącznie: Tatarkiewicz, Krońska i Schaff? Postanowiłem to sprawdzić; bo od czego jest historyk filozofii? Od razu odpowiem – jest on, między innymi od tego, aby korygować przesadne (*in plus* bądź *in minus*) opinie na temat polskiej recepcji obcej myśli filozoficznej.

Wbrew pozorom o Schellingu w wieku XX pisano w Polsce wcale nie mało. Zacznę od końca stulecia; i tak w roku 1990 B. Baran przełożył i wstępem opatrzył *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Trzy lata wcześniej (1987) R. Panskiuk w popularno-naukowej serii: *Myśli i ludzie* wydał pożyteczną pracę pt. *Schelling*, zawierającą, nietłumaczone wcześniej, fragmenty pism filozofa<sup>3</sup>. W roku 1983 ukazała się Schellinga *Filozofia sztuki* w przekładzie, ze wstępem i przypisami K. Krzemieniowej (edycję przejrzał Z. Kuderowicz). Najwcześniej (o czym Rymkiewicz wspomina), w ramach BKF ukazał się: *System idealizmu transcendentalnego* oraz *O historii nowszej filozofii (z wykładów monachijskich)*. Przekład, wstęp i przypisy były dziełem również K. Krzemieniowej, zaś opracowaniem całości zajął się M. Siemek (1979). W latach 60. ubiegłego wieku pojawiły się dwa ważne artykuły o niemieckim filozofie: *Młody Schelling i romantyczna filozofia historii* oraz *Mit i historia w filozofii identyczności F. W. J. Schellinga* – obydwa teksty pióra A. Orłowskiego ukazały się w „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”; odpowiednio w numerach 7/1961 i 13/1967. Gdyby dobrze poszukać w *Bibliografii Zawartości Czasopism* pewnie by się jeszcze coś znalazło<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Tamże, s. 3 i 4.

<sup>3</sup> Do Schellinga (w kontekście takich nazwisk, jak: J. K. Szaniawski, J. Gołuchowski, M. Mochnacki) odwołuje się również B. Łagowski w swej książce *Filozofia polityczna Maurycyego Mochnackiego*, Kraków 1981.

<sup>4</sup> W obecnym stuleciu sytuacja jest znacznie lepsza, ponieważ w przeciągu zaledwie pierwszej jego dekady ukazały się cztery przekłady prac tego filozofa: *Filozofia objawienia*, Warszawa 2002, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności...* Kraków 2003 (wyd. II), *Wykłady erlangenkie*, Warszawa 2003, oraz *Światowieki; ulamek z roku 1815*, Warszawa 2007. Jeśli idzie o ten ostatni tytuł, zastanawiam się, dlaczego

Jednak najwięcej mówił i pisał o Schellingu na początku miniego stulecia polski literaturoznawca porównawczy, pisarz i myśliciel religijny Marian Zdziechowski (1861–1938). Uczynił to w dwu fragmentach swego opartego o wykłady uniwersyteckie *opus magnum*, dzieła pt. *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, które ukazało się w Krakowie, w roku wybuchu I wojny światowej – stąd wzięła się zapewne jego ograniczona recepcja. Odnośne fragmenty znajdują się w I. tomie dzieła; mniejszy zatytułowany: *Schelling jako filozof romantyzmu* jest częścią rozdziału pt. *Szkola romantyczna w Niemczech*; większy to osobny rozdział pt. *Schelling w drugim okresie twórczości swojej*. Można więc rzec, że niemiecki filozof był jednak obecny w Polsce przez cały wiek XX, tylko mało kto zwrócił na to uwagę. Przepraszam, zrobił to prof. S. Borzym, przygotowując reprint dzieła Zdziechowskiego i opatrując je wnikliwym słowem wstępnym, zatytułowanym *Aktualność Zdziechowskiego*<sup>5</sup>. W tym kontekście proponuję przyrzeć się temu, co zapomniany polski badacz, profesor Wszechnicy Jagiellońskiej – zaledwie o jedno pokolenie starszy od Krońskiej i Tarkiewicza – miał do powiedzenia o rzekomo nierozpoznanym u nas niemieckim filozofie w minionym stuleciu.

\*

\*            \*

Zdziechowski lokuje Schellinga między Fichtem, który ignorował naturę, a Goethem, który ją „głęboko czuł i poetycznie odtwarzał (...), dał filozoficzną podstawę dla kultu natury”<sup>6</sup>. Zwraca też uwagę, że był to najmłodszy z niemieckich filozofów, który, nie mając jeszcze 20 lat, budził „podziw zarówno bystrością intuicji, jak wszechstronną wiedzą i rozległym widnokregiem”<sup>7</sup>. Pozostając początkowo pod wpływem doktryny Fichtego (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie*), Schelling rozwinął ją twórczo w swojej *Filozofii natury* (1799), gdzie stanął przed problemem genezy ducha i natury oraz ich wzajemnej relacji. Kwestie te znalazły najpełniejszy wyraz w jego *Systemie transcendentnego idealizmu* (1800), w którym filozof wprowadził pojęcie

tłumacz użył słowa „ułamek” a nie „ułomek”, mającego w naszym języku piękną, biblijną tradycję.

<sup>5</sup> Edycję przygotowało Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.

<sup>6</sup> M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* (reprint), Warszawa 1993, t. 1, s. 90.

<sup>7</sup> Tamże, s. 91.

Absolutu, stojącego ponad naturą i duchem; będącego ich syntezą i harmonią. Tak pojmowany Absolut najpełniej miał się przejawiać w twórczości artystycznej, dzięki czemu artysta stawał się nie tylko głosem Absolutu, lecz czymś więcej – jego wcieleniem. Zdziechowski tak to komentuje: „Twierdzenie jakby wyrwane romantykom z duszy: Schelling ogłaszał to, czego oni nie mieli odwagi z taką stanowczością wypowiedzieć”<sup>8</sup>. Apoteoza sztuki uczyniła z Schellinga czołowego filozofa epoki, konfliktując go zarazem z tymi romantykami, dla których ważniejszy od Absolutu był Bóg. On sam ironizował z mistycyzmu Novalisa i Schleiermachera, narażając się na zarzut ateizmu. Podjął jednak próbę odsunięcia od siebie tego zarzutu, zastępując Absolut rozumem (*Vernunft*), co znalazło wyraz w kolejnej pracy *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801). W tak pojmowanym rozumie myśl miała być tożsama z bytem, podmiot z przedmiotem, a ideał z rzeczywistością. W ten sposób filozof doszedł pojęcia „prawdzy” (*Urwissen*), której dał wyraz w *Wykładach o metodzie studiów akademickich* (1803). Drogą do tej wiedzy pierwotnej miała być intuicja twórcza artysty; tylko bowiem ona umożliwiała połączenie ducha z naturą, a podmiotu z przedmiotem.

Zdaniem Zdziechowskiego, Schelling próbował przezwyciężyć jednostronności swojej epoki, a więc: świat Ja i Nie-ja Fichtego oraz rozdzarcie między rozumem teoretycznym i praktycznym Kanta. Jednak, koncentrując się na twórczości artystycznej, zapoznał stronę moralną człowieka:

[...] postawienie sztuki na miejscu etyki [...] upatrywanie w niej łącznika między człowiekiem a Bogiem było krokiem wstecz w stosunku do Fichtego i nawet do romantyków, wiodło bowiem do ubóstwienia człowieka nie takiego, jakim być powinien – lecz takiego, jakim jest w chwilach natchnienia artystycznego, chwilach nie od niego zależnych, będących darem Boga i natury”

– podsumowuje Zdziechowski<sup>9</sup>. Warto pamiętać, że swoje sądy na temat Schellinga opiera badacz na dostępnej mu, aktualnej literaturze przedmiotowej, którą obficie cytuje, powołując się na takich historyków filozofii jak: Kuno Fischer, Rudolf Haym i Ricarda Huch<sup>10</sup>. Dzieli

<sup>8</sup> Tamże, s. 93.

<sup>9</sup> Tamże, s. 96.

<sup>10</sup> Kuno Fischer (1824–1907); historyk filozofii i filozof. Studiował w Lipsku i Wittemberdze; wykładał na uniwersytetach w Jenie i Heidelbergu. Zwolennik ewolucjonistycznej wykładni Hegla w duchu darwinizmu. Schellingowi poświęcił siódmy



wraz z nimi przekonanie o pewnej jednostronności młodzieńczej filozofii Schellinga, w której Bóg był tylko rozumem, a nie miłością, jak uważali niemieccy poeci romantyczni (Novalis).

\*  
\*       \*

Przywołany tu parostronicowy esej jest tylko wstępem do poważnej rozprawy o niemieckim filozofie, która przybrała postać obszernego rozdziału, poświęconego Schellingowi „w drugim okresie twórczości”, czyli – jak można domniemywać – dojrzałemu. Zdziechowski poprzedza ją wprowadzeniem na temat „pessimizmu w manicheizmie i gnozie”, które pozwala mu w pracy Schellinga o wolności z roku 1809 dostrzec „pierwszy zarys [...] syntezy myśli chrześcijańskiej z buddyjską”, zanim zaczął o niej mówić Artur Schopenhauer<sup>11</sup>. W pierwszej fazie swej twórczości Schelling był „o sto mil od chrześcijaństwa”, a jego chrześcijaństwo przypominało raczej „panteistyczny idealizm”, z którego uwolnił się dzięki wyobraźni i intuicji. To za ich sprawą „teraz zadawał sobie pytanie, czy te światy mistyczne [do których wcześniej odnosił się z niechęcią – J.S.] nie są bogatsze treścią i ponętniejsze od tych, w których dotąd przebywał”<sup>12</sup>. Przemiana dokonała się pod wpływem nieoczekiwanych dla filozofa konsekwencji, jakie wyprowadzano z jego myśli – o zubożeniu religii, o ironii jako najwyższym stanie ducha z jednej strony; a z drugiej – że religia jest tylko koniecznym uzupełnieniem filozofii, ponieważ posiłkuje się intuicją, której tamta jest pozbawiona. Konsekwencje takie snuli rówieśnicy Schellinga – Fryderyk Schlegel i Adam Eschenmayer<sup>13</sup>; pierwszy umieszczał go

---

tom swego obszernego dzieła pt. *Geschichte der neuen Philosophie*, które Zdziechowski wielokrotnie cytuje w obu swych tekstach. Rudolf Haym (1821–1901); historyk filozofii i literatury. Studiował w Halle i Berlinie (filozofia, teologia), był posłem do parlamentu pruskiego. Wykładał filozofię na uniwersytecie w Halle, gdzie pełnił też funkcję rektora. Ricarda Huch (1864–1947), pisarka, historyk literatury i filozofii, krytyk literacki. Studiowała historię i filozofię na uniwersytecie w Zurychu. Była członkiem pruskiej Akademii Literatury; sympatyzowała z ruchami feministycznymi, współpracowała z opozycją antyhitlerowską.

<sup>11</sup> Tamże, s. 241.

<sup>12</sup> Tamże, s. 242.

<sup>13</sup> Adam Karl August von Eschenmayer (1768–1852); studiował medycynę i filozofię na uniwersytecie w Tybindze, gdzie następnie wykładał do roku 1836. Autor prac z pogranicza: religii, filozofii i przyrodznawstwa. Skłonności do mistycyzmu łączył z badaniami przyrodniczymi. W poglądach skłaniał się ku rozwiązaniom Schellinga, jakkolwiek często go krytykował.

w obrębie materializmu, drugi – ateizmu. Wyrazem niezgody filozofa na takie interpretacje jego myśli miała się okazać rozprawa pt. *Philosophie und Religion* (1804), którą Zdziechowski uznał za „pierwszą u Schellinga próbę ratowania idei Boga”. Próbę tym trudniejszą, że – jak zauważa – „nie chciał on i nie mógł pozbyć się właściwej czasom naszym dążności do monistycznego tłumaczenia świata”<sup>14</sup>. W rezultacie jego myśl prezentowała się jako nowa, samodzielna odmiana panteizmu, w którym tożsamość Boga i świata zastąpiona została koncepcją, iż „świat odpadł od Boga”, ale nie stracił boskich cech – na przykład wolności, która pozwala mu walczyć z Absolutem (Bogiem) w imię autoafirmacji świata; aby mógł on *für sich selbst sein*. Dla Zdziechowskiego rozwiązanie to nie oznaczało jednak powrotu do dualistycznej metafizyki manichejskiej, lecz zyskiwało wymiar egzystencjalny. Odnosiło się do człowieka, który „jako istota najdoskonalsza, ma skrzydła niosące ją najwyżej, aż do zdobycia utraconej jedności z Bogiem, ale zarazem wskutek tego, ogarnięty pokusą samoubóstwienia, spaść może w każdej chwili w otchłanie buntu i rozpacz”<sup>15</sup>. Moment czy też punkt „największego oddalenia od Boga [to zarazem – J.S.] początek zwrotu ku Niemu”<sup>16</sup>. Dzięki temu – zauważa Zdziechowski – Schelling uwolnił się od „nabożeństwa do człowieka-boga” oraz uznał działanie zła w świecie. Dostrzegł też, że historia ludzka dzieli się na dwie fazy: odejścia od Boga i pogrążenia się w naturze, oraz powrotu do Stwórcy, równoznacznego z „przebóstwieniem natury”. Dla Schellinga oznaczało to uznanie roli religii, choć nie było równoznaczne z obciążeniem człowieka winą za grzech pierworodny. Prawdziwym winowajcą miało być owo odbicie Absolutu, jakie stało się między Bogiem a człowiekiem, wiążąc skończoność z nieskończonością, „naturę w czasie” i „naturę wieczną”. Tę drugą – za Platonem – nazwał „duszą świata”, czyli „bytem zawierającym w sobie idee rzeczy wszystkich [...] „wyraz Absolutu patrzącego w siebie, aby się objawić, i siebie poznać, a to

<sup>14</sup> Tamże, s. 244.

<sup>15</sup> Tamże, s. 247. Fazy rozwoju doktryny Schellinga odtwarza Zdziechowski w oparciu o prace współczesnych sobie niemieckich historyków filozofii, których listę uzupełnić trzeba o Artura Drewsa i Otto Brauna. Artur Drews (1865–1935); pisarz, filozof przedstawiciel niemieckiego monizmu, profesor filozofii w Wyższej Szkole Technicznej w Karlsruhe; krytyk Nietzschego i religijności Niemców. Otto Braun (1885–1922); matura i studia (filozofia, matematyka, przyrodznawstwo) w Królewcu, a następnie we Wrocławiu i Jenie. Historyk filozofii, docent prywatny w Münster, profesor w Bazylei; badacz spuścizny Schellinga, pisał też o Herderze i Euckeniu; wydawca dzieł Schleiermachersa. Pracował w administracji oświatowej Prus.

<sup>16</sup> Tamże, s. 245.

patrzenie w siebie (*Selbstanschauung*) staje się źródłem, zasadą ewolucji wszechświata<sup>17</sup>.

Do takich wniosków miał dojść Schelling krótko po tym, kiedy Hegel napisał swoją *Fenomenologię ducha* (1807). Jednak podczas gdy dla romantyka Schellinga zagadnienie natury Absolutu było skomplikowanym problemem, dla racjonalisty Hegla było ono nader proste, ponieważ to „człowiek z natury swojej był żywym jego objawem, w nim po szeregu stadiów rozwojowych Absolut osiąga poznanie siebie”<sup>18</sup>. Pomysł postawienia człowieka na miejscu Boga wzburzył romantycznego filozofa, ponieważ utożsamienie człowieka z którąkolwiek z postaci Absolutu nie tylko nie rozwiązywało zagadnienia, ale w pierwszym rzędzie oznaczało negację ludzkiej wolności; człowiek stawał się instrumentem siły wyższej, tracił rangę autonomicznego bytu. Taki jest punkt wyjścia rozprawy Schellinga o wolności<sup>19</sup>, którą to wolność funduje na pierwiastku woli i jej „nieskończonej potędze”. Zdziechowskiemu nieznaną była egzystencjalna dystynkcja „woli od” i „woli do”, podkreśla jednak ten wątek rozprawy Schellinga, w którym filozof mówi o „tęsknocie za wyzwoleniem” z „mrocznych sił” ludzkiej natury. „Pełnię wyzwolenia – czytamy w komentarzu polskiego badacza – może człowiek osiągnąć tylko z pomocą Boga i w bogu – oczywiście w Bogu żywym, nie zaś w tym, którego filozofia roztopia we wszechświecie”<sup>20</sup>.

Jednak zastąpienie rozumu wolą wcale nie rozwiązywało problemu, ponieważ pojawił się kolejny dylemat: „jak wolność człowieka pogodzić ze wszechmocą i wszechwiedzą Woli absolutnej, czyli Boga?”<sup>21</sup>. W tym kontekście najtrudniejsze okazało się pytanie o genezę zła – nieodłącznie związanego z fenomenem ludzkiej wolności, a zarazem nie dającego się przypisać Bogu – stwórcy człowieka. Schelling odwołał się do kolejnej dystynkcji: między „istnieniem” rzeczy i jej naturą – a tym, z czego się ona wywodzi, jej genezą „pierwiastkiem, z którego to istnienie się rozwinęło”. U Schellinga były to: Bóg i Natura w Bogu; albo dwie boskie wole: „ślepa wola nieuświadomionego pierwiastka (*Wille des Grundes*) i wolna a świadoma wola miłości (*Wille der Liebe*)”<sup>22</sup>. Jedna warunkowała drugą – „Bóg wyróżnia się tem, że ową

<sup>17</sup> Tamże, s. 248–249.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Oryginalny tytuł rozprawy: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende*, 1809.

<sup>20</sup> M. Zdziechowski, *Pesymizm...*, s. 250.

<sup>21</sup> Tamże, s. 251.

<sup>22</sup> Tamże, s. 252.

podstawę, czyli warunek swego bytu ma w sobie, a nie poza sobą”<sup>23</sup>; w przypadku człowieka warunek ten nie zachodzi. Mimo to człowiek ma do odegrania szczególną rolę, ponieważ przez niego „Bóg ukochał świat”. W nim „najgłębsza otchłań styka się z najwyższym niebem”, a nieświadomość zostaje zastąpiona świadomością, pozwalającą człowiekowi odejść od Boga i czynić zło; lub się mu sprzeciwić i wrócić do Boga. Istota ludzka została wyposażona w ten sam pierwiastek mocy pierwotnej, prawoli (*Urwille*), co Bóg. Dzięki niej może ona świadomie przeciwstawić się Bogu; może też zanegować swą naturalną skłonność do zła.

Dla Zdziechowskiego, którego pytanie: *Unde malum?* nurtowało całe życie – rozwiązanie Schellinga jest szczególnie cenne; mieści się bowiem w jego programie – by tak rzec – uwalniania natury ludzkiej od wyłącznej odpowiedzialności za zło. Św. Augustyn definiował je zaledwie jako „brak dobra”; tymczasem dla Schellinga zło to:

[...] moc pierwotna, tkwiąca w samej naturze Boga, jako podstawa istnienia Jego, gdyż w zwalczaniu zła istnienie to dopiero wychodzi na jaw; bez tego Bóg nie objawiłby się nam, abstrakcją byłby tylko, nie zaś życiem [...]<sup>24</sup>.

Polski pisarz i myśliciel, który – w sto lat od momentu ich wydania – czyta teksty niemieckiego filozofa, odnajduje w nich nowoczesną, zgodną z duchem modernizmu katolickiego, próbę rozwiązania tej ważnej kwestii religijnej i filozoficznej zarazem. Dorobek myślicieli, którym poświęca uwagę w wykładach uniwersyteckich<sup>25</sup>, analizowany jest przez niego – między innymi – pod kątem odbudowy zaufania do myśli pesymistycznej. Znamiennym tego wyrazem jest dystynkcja, jaką Zdziechowski odnosi do dziejów chrześcijaństwa, dzieląc je na dwie epoki: negacji pesymizmu (której ukoronowaniem była myśl oświeceniowa) i jego afirmacji (jaka dokonała się w romantyzmie i modernizmie). Dla Zdziechowskiego Schelling, a szczególnie Artur Schopenhauer rozpoczynają epokę afirmacji pesymizmu, czyli nawrotu do takiego myślenia, w którym człowiek nie tylko liczy się ze złem, ale na nowo zastanawia się nad jego genezą, przejawami i skutkami – zarówno w wymiarze powszechnym (historycznym), jak też indywidualnym (egzystencjalnym).

<sup>23</sup> Tamże, s. 253.

<sup>24</sup> Tamże, s. 254–255.

<sup>25</sup> Cytowane tu, dwutomowe dzieło M. Zdziechowskiego: *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* powstało na kanwie wykładów, jakie profesor przez lata głosił w Uniwersytecie Jagiellońskim, w pierwszej dekadzie XX wieku.

Porównując dwie rozprawy Schellinga o filozofii religii (1804) i filozofii wolności (1809) polski badacz dostrzegł wyraźną ewolucję filozofa w odniesieniu do kwestii zła. W pierwszej, stojąc na gruncie panteizmu, utożsamiał on świat z odbiciem Absolutu; w drugiej – wyodrębniając w Bogu dwa pierwiastki, świat wyprowadził z tego drugiego. Uznał więc swoistą immanencję Boga w stworzeniu poprzez część jego „gorszej” natury, jak też wznosił się „ponad abstrakcyjny teizm”<sup>26</sup>. Rozwiązanie to wywołało „nowe trudności i nowe pytania”, naraziło też Schellinga na kolejne zarzuty: o antropomorfizm i ateizm<sup>27</sup>. Ich autorami byli A. K. Eschenmayer i F. Jacobi<sup>28</sup>, których argumenty Zdziechowski przytacza; podobnie jak i argumenty filozofa, z jego polemiki z oponentami, kiedy to jeszcze mocniej podkreślał konieczność związania Boga z Naturą jako warunek jego najpełniejszego poznania. Zwraca też uwagę, że po tej polemice Schelling zamilkł: „Zrozumiał, że zerwały się nici wiążące go z duchem czasu [...]. Dialektykę Hegla uznali współcześni za broń nierównie doskonalszą, niż intuicja Schellinga, do zdobycia wiedzy absolutnej”. Polski badacz dodaje z sarkazmem: „filozofia jego [Hegla – J.S.] była czymś więcej, niż szukaniem prawdy, więcej nawet, niż jej zdobyciem, bo prawdą samą, istotą rzeczy, Absolutem przeobrażonym w myślenie filozoficzne”<sup>29</sup>. Cytuje też Schellinga, który w autobiografii<sup>30</sup> pisał o okolicznościach swojej izolacji, wśród których wymieniał: „zbrodnię rozbioru Polski”, wzrastający „kult państwa” i „apoteozę pruskiej państwowości Hegla”<sup>31</sup>. Dojrzały Schelling miał świadomość różnicy między własną „pozytywną filozofią wolności” oraz „negacyjnymi systemami konieczności”, które istotę rzeczy zamieniały na pojęcia, hipostazy. Dla jego oponentów Bóg

<sup>26</sup> Zdziechowski powołuje się – nie po raz pierwszy – na literaturę niemiecką, w której dyskusja nad rozwiązaniami Schellinga toczyła się stale. Tym razem jest to praca C. Frantza pt. *Schellings positive Philosophie...* (1879). Constantin Frantz (1817–1891); filozof, matematyk, polityk i publicysta. Studiował matematykę i filozofię w Halle i Berlinie; pracował w pruskiej służbie dyplomatycznej. Autor prac z filozofii; zwolennik federacji narodów europejskich zdolnej przeciwstawić się naporowi Rosji na Zachód. Ważną rolę w swojej koncepcji przyznawał Polsce.

<sup>27</sup> M. Zdziechowski, *Pesymizm...*, dz. cyt., s. 255.

<sup>28</sup> Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) publicysta, filozof-amator, przewodniczący monachijskiej Akademii Nauk. Znany jest z koncepcji *filozofii wiary* jako podstawowego instrumentu dochodzenia do prawdy. Autor esejów o: Fichtem, Kancie, Spinozie i Schellingu. Krytyk oświeceniowego *nihilizmu*.

<sup>29</sup> M. Zdziechowski, *Pesymizm...*, dz. cyt., s. 258–259.

<sup>30</sup> Chodzi o książkę: *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Lipsk 1869–1870.

<sup>31</sup> M. Zdziechowski, *Pesymizm...*, dz. cyt., s. 259.

był wynikiem rozwoju takich pojęć – wytworem ludzkiej myśli, a nie świadomą, twórczą pierwszą przyczyną wszelkiego istnienia. W konstrukcjach takich widział wyłącznie apoteozę rozumu, którą polski filozof Karol Libelt – *nota bene* ulubiony uczeń Hegla – określał mianem „jedynowładztwa” albo „samowładztwa”<sup>32</sup>.

Zdaniem Zdziechowskiego, metafizyczne rozwiązanie Schellinga, który obok istnienia „Boga” przyjmował „naturę w Bogu” było interesującym, lecz nie pozbawionym niejasności. Podstawową był dylemat między wolnością a koniecznością istoty boskiej; wszak stworzenie świata było wolnym czynem Boga jednak uwarunkowanym przez jego własną naturę (*Grund*). Bóg miał do wyboru: objawić się w świecie bądź nie; jednak gdyby wybrał to drugie rozwiązanie „zniszczyłby był warunek swego własnego istnienia, więc wybór pierwszej możliwości był metafizyczną koniecznością”<sup>33</sup>. Wyjściem z impasu, w którym stworzenie traktowane jako czyn wolnego Boga, było zarazem warunkowane jego naturą, a więc pozbawione wolności, jest dla Zdziechowskiego rozprawa Schellinga zatytułowana: *Die Weltalter* z roku 1811 (polski tytuł: *Światowieki*)<sup>34</sup>, w którym filozof zagłębił się w ową boską naturę. Za podstawową cechę „natury w Bogu” uznał wolę, której przejawem jest wolność, tęsknota za wyzwoleniem. Jej negatywna forma to dążenie do uzewnętrznienia, przybrania postaci – formą pozytywną jest wola czysta, „wola bez natury”, która ułatwia przejście do stanu „ponad bytem [gdzie] przebywa prawdziwa, wiekuista wolność”<sup>35</sup>. Proces ten jest możliwy wyłącznie dzięki negatywności, którą Schelling nazywa „duszą świata”, bożą mądrością, Sofią składającą „naturę w Bogu” do swoistej eksterioryzacji i zrozumienia, na czym polega prawdziwa wolność Boga. Jednak nie ta wolność, której demonstracją jest wszelkie stworzenie. Afirmacja bytu w Bogu oznacza dobro; afirmacja istnienia poza Bogiem stanowi źródło zła. Nie będąc samodzielnym bytem, zło „jest i jest straszne – jest tem, co być nie powinno, a być chce”, przez co „Groza (*das Schreckliche*) to rzeczywista i zasadnicza osnowa wszelkiego życia i bytu”, któremu dodatkowo towarzyszą: trwoga, ból i cierpienie – powszechne i konieczne<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Por. dzieło K. Libelta pt. *Samowładztwo rozumu* (1847).

<sup>33</sup> M. Zdziechowski, *Pesymizm...*, dz. cyt., s. 261.

<sup>34</sup> Pełny tytuł współczesnego, polskiego przekładu *Weltalter*, pióra W. Rymkiewicza z jego wstępem i komentarzem to: *Światowieki: ulamek z roku 1815*. Zdziechowski tytuł ten tłumaczy jako *Epoki świata*.

<sup>35</sup> Dz. cyt., s. 263.

<sup>36</sup> Tamże, s. 265.

Zdaniem Zdziechowskiego, w tym ostatnim dziele Schelling przedstawił, na czym polega walka ze złem świata, której nadał wymiar pan-historyczny, to znaczy nie odnosi jej wyłącznie do dziejów ziemi czy człowieka, lecz wszechświata; w związku z tym obok czasu, potrzebna mu jest także przestrzeń. Tak więc kresem przyrody jest jaźń, świadomość – „tryumf epopei przekształceń bezrozumnej woli życia, którą jest natura w Bogu”; ta „zamiast być narzędziem Boga w znicestwianiu zła, przeciwstawia się Jemu”. Odtracona od Boga „boleśnie odczuwa jaźń stan, w którym przebywa jako przekleństwo i usiłuje odzyskać utraconą jedność z Bogiem”<sup>37</sup>. Z pomocą przychodzi jej Chrystus, który „godzi jaźń z Bogiem”, rekonstruując pierwotny ład wszechświata. Odbiciem tego przestrzenno-czasowego procesu jest Schellingiańska periodyzacja dziejów, w której czasy poprzedzające stworzenie to epoka Boga Ojca; faza walki „z chaotycznymi żywiołami natury w Bogu” to epoka Boga Syna, natomiast zwycięski koniec tych zmagania rozpocznie epokę Boga Ducha, która będąc „końcem dzieła stworzenia”, przynależy już do sfery eschatologii. W *Epokach świata* jest fragment, którego Zdziechowski nie mógł nie zauważyć – dotyczy on wyobrażenia szatana. U Schellinga nie jest to istota stworzona, lecz uosobienie „chaotycznych, kłócących się ze światłem Logosu ciemnych potęg natury w Bogu [...] wynik i wyraz ich wysiłków przeciw Bogu skierowanych, ich woli bezrozumnej a bezgranicznej, stojącej w poprzek wszystkiemu, co stworzone, ukształtowane, konkretne”<sup>38</sup> – jednym słowem, ucieleśnienie sił destrukcji, „pryncyp śmierci”.

Obszerny esej o Schellingu kończy Zdziechowski następującą konstatacją:

Poza Bogiem nie ma nic, a jednak zło jest, nie może zaś być w Bogu. Aby to zagadnienie wyjaśnić, uznał Schelling istnienie w Bogu pierwiastka, z którego wyszła natura wraz zawartymi w niej potencjami zła. Lecz to przeniesienie natury do Boga ograniczało wolność Boga. Jakże jedno z drugim pogodzić. Zadania tego, przerastającego siły myśli ludzkiej, Schelling nie rozwiązał<sup>39</sup>.

Pogodzenie woli, która jest wolna, z rządzoną przez konieczności naturą, okazało się zbyt trudne dla filozofa, którego wysiłki w tym względzie polski badacz uznaje za „jeden z najwspanialszych wytworów myśli XIX wieku, jeden z największych jej tryumfów”<sup>40</sup>. Dopowiedzmy: był

<sup>37</sup> Tamże, s. 266–267.

<sup>38</sup> Tamże, s. 268.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże.



jednym z tych, którzy – na przekór duchowi czasu – nie wahali się podejmować trudne kwestie, jakie późnoświeceniowa myśl filozoficzna starała się marginalizować, bądź je wręcz eliminowała. W zmaganiach niemieckiego filozofa dostrzegł Zdziechowski jeszcze dwie ważne zalety: po pierwsze – próbę pogłębienia myśli chrześcijańskiej dzięki temu, że Schelling nie ignorował nierozzerwalnego związku, jaki zachodzi między cierpieniem i istnieniem; po wtóre – filozof nieświadomie nawiązał do myśli Wschodu, na której walory miał dopiero świadomie wskazać młodszy od niego Artur Schopenhauer.

\*  
\*            \*

Od momentu publikacji obu tekstów Zdziechowskiego minie wkrótce 100 lat, które są czasem potrzebnym zwykle dla wymiany trzech pokoleń. Dzisiaj, w początkach XXI wieku pojawiło się już czwarte pokolenie zainteresowane spuścizną Schellinga, czego wyrazem są wspomniane na wstępie edycje polskich przekładów jego pism oraz cytowany numer pisma „Kronos”, który jest tu tylko pretekstem do przypomnienia dawnej recepcji niemieckiego filozofa. W piśmie – obok nieznanych przekładów fragmentów dzieł Schellinga – znalazłem też interesujący esej Wawrzyńca Rymkiewicza pt. *Baśń rozumu*, będący współczesnym spojrzeniem na dorobek niemieckiego filozofa i dający podstawę do postawienia pytania: czym się różnią te dwie próby recepcji, które dzieli całe stulecie?

Ten przedział czasowy nie miałby większego znaczenia, gdyby nie fakt, że Zdziechowski czytał Schellinga przez pryzmat modernizmu, a Rymkiewicz w dobie ponowoczesności<sup>41</sup>. Siłą rzeczy odmienne są intencje i oczekiwania obu czytelników. Czego oczekiwał od Schellinga Zdziechowski, już pisałem. Może więc teraz kilka słów o czytelniku z początku XXI wieku. Najpierw jednak spróbujmy popatrzeć, czy coś ich łączy? W ten sposób będzie można pokazać, czy istnieje jakaś wspólna płaszczyzna myślenia między bardzo „starymi” i bardzo „młodymi” czytelnikami filozofa. Rymkiewicz, mówiąc na wstępie o dwu tradycjach filozofowania: arystotelesowskiej i platońskiej, lokuje Schellinga w tej drugiej, którą nazywa eksperymentalną. Zdziechowski, choć nie posługiwał się kategorią „eksperyment”, u niemieckiego filozofa

<sup>41</sup> Zmarły niedawno prof. Marek Siemek odrzucał terminy „postmodernizm” i „ponowoczesność”, proponując na ich miejsce „późną nowoczesność”.

dostrzega całe pasmo prób rozwiązania fundamentalnych zagadnień natury metafizycznej, poznawczej, egzystencjalnej, których wspólną płaszczyzną jest niechęć do myślenia spekulatywnego. Na pewno zgodziłby się z opinią młodego badacza, mówiącego o tym, że „filozofia [...] wychodzi poza swoje granice i rozsądza swoje własne ramy”<sup>42</sup>. Na tym wszakże podobieństwa się kończą, ponieważ autor, którego filozoficzna edukacja musiała się zbiec z postmodernizmem, jest uwrażliwiony na inne problemy. Jednym z nich jest mit, mitologia, egzegeza mitów, a wraz z nimi archetypy, symbole, znaki (Eliade)... Czytelnik Schellinga sprzed stu lat nie używał słowa „mit”; mówił o religii, o Bogu, duszy, wierze... Dzisiejszy czytelnik widzi w tekstach niemieckiego filozofa mity, będące „wielką narracją samej Natury, która w człowieku i przez człowieka powtarza swoją własną historię”. W związku z tym myślenie Schellinga jest „objaśnianiem albo egzegezą mitów”, w kontekście którego jego filozofia przekształca się w „mitozofię”<sup>43</sup>.

Osią rozważań czytelnika sprzed wieku był chrześcijański bądź gnostrycki Bóg; współczesny czytelnik dokonuje zasadniczego przewartościowania, w wyniku którego miejsce Boga zajmuje Natura, a sam filozof staje się *sui generis* naturalistą. Najważniejsze miejsce w jego naturalistycznej mitologii zajmuje postać Chrystusa, który jest „ostatnim słowem tej opowieści”, a ponieważ wybrał śmierć krzyżową, jest „podmiotem rozumianym jako władza absolutnego wyboru”. Dzięki temu świadomość chrześcijan „jest w gruncie rzeczy Świadomością Wolności”<sup>44</sup> o uniwersalnym charakterze. Ale nie tylko; ponieważ Chrystus nie zrezygnował z kosmicznego wymiaru swej misji „przebóstwienia Natury”<sup>45</sup>, którego konsekwencją będzie mesjaniczna wizja świata, wyrażona ponownie w języku mitu, proroctwa, przepowiedni.

W ten sposób Schelling, jeśli spojrzeć na całe jego życie, zatoczy wielkie koło. Wychowanek seminarium duchownego w Tybindze, entuzjasta Fichtego i rewolucji francuskiej, doktor medycyny i materialista, u kresu swego życia, w ostatnich swoich wykładach staje się tym, kim miał być na początku – kapłanem<sup>46</sup>.

Komentarz ten coś wyjaśnia, ale czy rozstrzyga któryś z nierozstrzygalnych dylematów filozofii Schellinga? Trudno się oprzeć wrażeniu, że współczesny autor uległ urokowi tzw. badań genetycznych, które

<sup>42</sup> W. Rymkiewicz, *Baśń rozumu*, „Kronos”, 1/2 (9) 2009, s. 7.

<sup>43</sup> Tamże, s. 11.

<sup>44</sup> Tamże, s. 13.

<sup>45</sup> W tym miejscu posłużyłem się sformulowaniem M. Zdziechowskiego.

<sup>46</sup> W. Rymkiewicz, *dz. cyt.*, s. 14.

do humanistyki weszły za sprawą psychoanalizy (Freud), a badaczowi sprzed stu lat nie były jeszcze znane.

Dla Rymkiewicza myśl Schellinga jest „eksperymentem”, na który składają się dwa projekty: „demitologizacji Rozumu” i jego „ponownej re-mitologizacji”, zaś celem tego eksperymentu – „synteza chrześcijaństwa i oświecenia, dwóch uniwersalnych projektów wolności i postępu”<sup>47</sup>. Dla współczesnego czytelnika niemiecki myśliciel nie jest już filozofem religii, lecz filozofem kultury, którego instrumentarium okazuje się przydatne do analizy fantazmatów naszych czasów, jakich dostarcza „mitologia bez sacrum”, czyli popkultura, kształtująca współczesną wyobraźnię za pośrednictwem: telewizji, reklamy, mody czy lansowanego stylu życia. Patrząc oczyma Schellinga – kończy swój esej Rymkiewicz – „widać wyraźnie, że te nowoczesne baśnie są nie bez związku z nową biokulturową sytuacją człowieka: z biotechnologią i nową (konstruktywistyczną) medycyną. Tak jakby Natura [...] w człowieku i przez człowieka chciała dzisiaj przekroczyć granicę między żywym a martwym, żeby w ten sposób wznieść się do władzy nad życiem i śmiercią”<sup>48</sup>.

Zdziechowski, dla którego filozofia Schellinga jest „jednym z najwspanialszych wytworów myśli XIX wieku, jednym z największych jej tryumfów”, szedł w innym kierunku. Dla niego niemiecki myśliciel:

[...] dostrzegł siłę ciemności i zła, zrozumiał potęgę filozofii, biorącej zło za istotę bytu, przeczuł jej wtargnięcie do dziedziny ducha, uznał prawdę pesymizmu – i tę prawdę, tj. świadomość, że świat w złem leży, postanowił zasymilować, ażeby pogłębić myśl chrześcijaństwa i na podstawach świadomości nierozzerwalnego związku cierpienia z bytem zapalić światło wielkiej nadziei<sup>49</sup>.

Nie trzeba być nadmiernie bystrym obserwatorem, by zauważyć jak różnie ci dwaj autorzy odczytują Schellinga: oto z jednej strony mamy akcent na: baśń, eksperyment, mit, popkulturę, biotechnologię...; a z drugiej: siły ciemności, zło, chrześcijaństwo, pesymizm, cierpienie, nadzieja – pojęcia, które zda się znikły na trwałe z filozoficznego (choć nie tylko!) dyskursu. Nie oceniam, tylko staram się opisać, jak w ciągu stu lat zmieniła się optyka filozoficznej percepcji, jak zmienił się język, sposób obrazowania, a nawet wrażliwość... Jedno wszakże nie uległo zmianie – przekonanie, że Schellinga nie można odsyłać do lamusa dziejopisarstwa filozoficznego. Należy też przewidywać, iż

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże, s. 14–15.

<sup>49</sup> M. Zdziechowski, *Pesymizm...*, dz. cyt., s. 268–269.

odwoływanie się do tego myśliciela będzie teraz częstsze, ponieważ do dyskursu filozoficznego włączają się nowe pokolenia badaczy dziejów filozofii, dla których „ukąszenie heglowskie” nie jest ani groźne, ani też atrakcyjne – choćby jako eufemizm!

A GLOSS ON SCHELLING'S RECEPTION IN POLAND  
(IN THE TWENTIETH CENTURY)

Summary

The article concerns some little-known facts in the history of Polish philosophy regarding the reception of the work of Schelling in Poland (or more correctly, in Galicia, because the country was then still under the partitions). The copious work of the German Romantic philosopher aroused the interest of Marian Zdziechowski (1861–1938), the Polish philologist, philosopher, religious thinker, and professor at the Jagiellonian University until the outbreak of World War II; and, more interestingly, it was understood by him. In his two-volume opus magnum *Pessimism, romanticism and the foundations of Christianity* (Krakow 1914), Zdziechowski devoted much space to Schelling, not only by interpreting him in the context of Romantic thought, but above all, by seeing him as a philosopher who anticipated the issues and problems faced by the renewal movement within the Catholic Church known as „religious modernism.” Recalling Zdziechowski's position a hundred years ago can thus be considered part of the contemporary reception of the thought of Schelling.

*Jan Skoczyński*



## PRZEKŁAD

LOUIS DUPRÉ

### O NATURALNYM PRAGNIENIU POZNANIA BOGA

#### A. ZANIK IDEI NATURALNEGO PRAGNIENIA BOGA

W naszym świeckim społeczeństwie idea naturalnego pragnienia poznania Boga zdaje się być wielce problematyczna. A jednak aż do XIV wieku większość chrześcijańskich, żydowskich i muzułmańskich filozofów, tak samo jak i wielu filozofów starożytnych, uznawało istnienie takiego pragnienia. Dlaczego więc to, co wydawało się tak oczywiste, stało się tak wątpliwe?

#### 1. INNA FILOZOFIA

Dopóki filozofia tworzyła integralną jedność z teologią, idea transcendencji pozostawała otwarta na teologiczną, a nawet „objawioną” ideę Boga. Myślicielom wczesnego i późnego średniowiecza trudno było pomyśleć naturę bez odniesienia do transcendencji. Dopiero wraz z odkryciem dzieł Arystotelesa w wieku XII i XIII filozofia zaczęła poluźniać swe związki z teologią. Aby zintegrować teologię chrześcijańską z pre-chrześcijańską filozofią Arystotelesa, myśliciele chrześcijańscy zostali zmuszeni do przyznania filozofii formalnej niezależności. Arystotelejska *Etyka* posiadała swój skończony cel, który różnił się od ostatecznego (*ultimate*) celu chrześcijaństwa. Pojęcie natury nadal wiązano jednak z ostatecznym celem człowieka.

Nowożytny problem z naturalnym pragnieniem poznania Boga wynika z odmiennej koncepcji filozofii. Jak filozofia może uzasadnić to, co wedle nowożytnej definicji nie zalicza się do obszaru wiedzy? Sama idea Boga, rzekomego źródła naturalnego pragnienia, pochodzi

nie z filozofii, ale z czegoś, co wierzący określają jako pewnego rodzaju „objawienie” albo przynajmniej formę świadomości polegającą na praktyce i kulcie, a nie na krytyce i racjonalności. Filozofia napotyka to objawienie jako rzecz *daną*, nie wytwarza jej własnymi siłami. Ta rzecz słusznie bądź niesłusznie określa (*determinate*) swe własne nieokreślone (*indeterminate*) pojęcie transcendencji. A zatem, wnioskuje nowożytni, filozofia, która chciała pozostawać całkowicie autonomiczna, a więc polegać wyłącznie na niezapośredniczonych intuicjach rozumu lub wnioskach wysnuwanych przez rozum, uznała, że pragnienie poznania Boga takim, jaki On jest, wykracza całkowicie poza jej dziedzinę. Kartezjusz za niezbędne pryncypium wiarygodnej filozofii uznał właśnie pełną autonomię. Zamiast starej idei Boga filozofia ustanowiła swą własną, nową ideę opartą na argumentach formułowanych przez niezależny rozum. W znacznej mierze filozofii udało się wykazać pewne racjonalne odpowiedniki tez teologicznych. Ugruntowała ona więc ideę stworzenia na starożytnej, filozoficznej kategorii przyczyny sprawczej, która dowiodła swej skuteczności w naukowej interpretacji świata.

## 2. INNA PRZYCZYNA

To pojęcie przyczyny stało się drugim z powodów, dla których idea naturalnego pragnienia poznania Boga utraciła większość swego znaczenia. Problematyczne okazuje się tu nie pojęcie przyczynowości jako takiej. Już od czasów Platona filozofowie interpretowali zależność bytów od transcendentnej pierwszej przyczyny (*principle*) w kategoriach przyczynowości (*causality*). W myśli Platona świat fenomenalny spoczywa na fundamencie idealnych form. Ta zależność zmiennych kształtów od nieziennej rzeczywistości stanowi istotę koncepcji, którą później nazwano *przyczynowością formalną* (*formal causality*). Czytając kosmogoniczny mit w *Timajosie* wielu mylnie uznało, że zależność skończonych bytów od transcendentnej podstawy (*foundation*) spowodowana jest przez jakąś wyższą przyczynę (*principle*). Wszyscy zbyt łatwo zinterpretowali ten mit uważając, że opisuje on instrumentalne *stwarzanie* (*making*) kosmosu. W rzeczywistości Platon miał na myśli jedynie metafizyczne przyczyny (*principles*) biorące udział w konstytucji racjonalnego kosmosu. Ani Platon, ani Arystoteles nie mówili nigdy o „stworzeniu” (*creation*) świata: kosmos nie posiadał początku, był *odwieczny* (*ever-lasting*), tak samo jak bogowie. Utożsamiając hebrajską ideę stworzenia z instrumentalnym działaniem filozo-



fowie chrześcijańscy, trzymając się Platona, zapisali w testamencie niebezpieczny spadek.

Interpretację chrześcijańskich filozofów mógł potwierdzać fakt, że według Arystotelesa przyczynowa (*causal*) relacja pomiędzy Pierwszym Poruszcycielem a niższymi sferami była bezsprzecznie przykładem przyczyny sprawczej. Jednakże sam Arystoteles nie uznał relacji pomiędzy najwyższą, boską przyczyną a bytami wyłącznie za przyczynę sprawczą. W traktacie *O duszy* opisuje aktywną przyczynę zawartą w ludzkim intelekcie jako przyczynę boską. Aby stać się aktywnym, intelekt wymaga impulsu pochodzącego z przyczyny dysponującej poznaniem w doskonałym stopniu (*uninterruptedly cognizant*). Wedle Arystotelesa taka przyczyna może być wyłącznie przyczyną boską. Rzeczywiście, gdy dusza uwolni się z bierności ciała, stanie się boska. Co więcej, w *Etyce Nikomachejskiej* (Księga X, 7, 1177b) Arystoteles twierdzi, że najwyższą formą egzystencji jest egzystencja kontemplatywna, a forma ta przekracza ludzkie zdolności.

Takie życie przechodziłoby jednak możliwości człowieka; żyłby bowiem w ten sposób nie o tyle, o ile jest człowiekiem, ale o tyle, o ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim, w niej tkwiącym; w jakiej zaś mierze pierwiastek ten różni się od naszej złożonej natury, w takiej też różni się czynność, w której on się iści, od czynności, w których się poza tym iści dzielność. Jeśli więc rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka, to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka<sup>1</sup>.

To oczywiście, że przekracza to charakterystyczne dla myśli nowożytnej rozumienie powyższej relacji jako zewnętrznej przyczyny sprawczej.

Również według świętego Tomasza, zainspirowanego myślą arystotelejską i neo-platońską, akt stworzenia nie ograniczał się wyłącznie, albo przede wszystkim, do przyczyny sprawczej, ale polegał raczej na wewnętrznej przyczynie *quasi* formalnej. Tomasz także podkreśla immanentną obecność twórczej przyczyny zarówno w działaniu, jak i w istnieniu stworzenia. W *Summie Teologicznej* (I, 105, 5c) pisze:

Stąd też [Bóg] nie tylko jest przyczyną czynności przez to, że daje formę, która jest zaczynem czynności (*principium actionis*) [...] A ponieważ forma rzeczy jest wewnątrz rzeczy, i to jest w niej tym głębiej, im ujmowana jest jako bardziej pierwsza i powszechna; dalej, ponieważ sam Bóg właściwie jest przyczyną samego powszechnego istnienia we wszystkich rzeczach [...] dlatego Bóg działa najgłębiej (*intime operetur*) we wszystkich bytach<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1956, s. 381 (przełożyła Danieła Gromska).

<sup>2</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, t. VIII, *Rządy Boże*, Londyn 1981, s. 44–45 (przełożył o. Pius Belch OP).

W *Komentarzu do Ewangelii świętego Jana* Tomasz pisze: „Bóg, który działając daje istnienie, działa w rzeczach jako działający najbardziej intymnie”<sup>3</sup>. Status stworzenia (*createdness*) polega wedle Tomasza przede wszystkim na immanentnej obecności Boga w *istnieniu* i działaniu stworzonego bytu.

### 3. INNA WIZJA NATURY

Taka immanentna wizja boskiej przyczynowości, w mojej ocenie jedyna możliwa podstawa dla naturalnego pragnienia Boga, zostaje narażona na niebezpieczeństwo w chwili, gdy myśl nowożytna zaczyna rozumieć pojęcie natury niezależnie od transcendentnej obecności scharakteryzowanej powyżej. Wcześniej myśl chrześcijańska знаła tylko jeden *finis ultimus* (najwyższy cel), który był zarówno naturalny, jak i dany poprzez łaskę. Było to oglądanie Boga. Myśl chrześcijańska nigdy nie pojmowała natury w oderwaniu od jej fundamentów i orientacji, które stanowiły coś więcej-niż-naturalnego. Naturalne pragnienie Boga istnieć może jedynie wówczas, gdy umysł jako taki oraz to, co boskie, wspólnie należą do sfery tego, co naturalne (*is connatural with the divine*). Dzieje się tak, ponieważ takie pragnienie zakłada intymną znajomość Boga. Przyjmuje się więc, jak napisał Augustyn, że umysł odnalazł już wcześniej Boga. Natura nie może pragnąć czegoś, co jest jej całkowicie nieznaną.

U Tomasza i innych myślicieli średniowiecznych termin „ponadnaturalny” (*supernatural*) nie odnosi się do jakiegoś odrębnej rzeczywistości, ale do jakości wyłącznie boskich działań, sił, wydarzeń, którymi Bóg posługuje się, aby umożliwić człowiekowi osiągnięcie jego celu zarówno w wymiarze naturalnym, jak i w wymiarze łaski<sup>4</sup>. Filozofia Tomasza ustanawia *możliwość* naturalnego pragnienia poznania Boga. Czy Tomasz uznaje również realność takiego pragnienia? W *Summa contra gentiles* (III, 25) podchodzi do tego problemu z dwóch odmiennych, a jednak powiązanych ze sobą punktów widzenia. Tomasz stwierdza, że każdy byt dąży do pełnego zrealizowania potencjału swej natury. Jednakże byt duchowy w sposób naturalny pragnie również dwóch doskonałości: prawdy i dobra, choć ograniczone zdolności uniemożliwiają mu ich pełne osiągnięcie. Zatem pragnienie (*appetitus*) jest natu-

<sup>3</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Kęty 2002, s. 75 (Rdz. I, wykład 5, p. 133, tłumaczenie z łaciny: Tadeusz Bartoś OP).

<sup>4</sup> Patrz: L. Dupré, *Passage to Modernity*, Yale University Press, 1993, s. 167–189.

ralne, nawet jeśli jego pełne zaspokojenie wykracza poza możliwości ludzkiej natury. W tym samym punkcie święty Tomasz stwierdza, że wszystkie byty dążą do pewnego rodzaju podobieństwa ze Stwórcą, co odpowiada ich naturze. W przypadku stworzeń rozumnych ideał ich natury polega na osiągnięciu najwyższego stopnia wiedzy. Wedle Tomasa, oznacza to, że pragną wiedzieć to, co wie sam Bóg, a zatem poznać samo Boże istnienie.

Intelektualny dynamizm porusza więc ludzkie poznanie ku poznaniu Boga. „*Intelligere deum est finis omnis intellectualis substantiae*”<sup>5</sup> (*Celem każdej substancji rozumnej jest poznanie Boga*). W swej znakomitej analizie tego zagadnienia u świętego Tomasa Georges Cottier pisze:

Naturalne pragnienie posiada swe źródło w metafizycznej naturze intelektu: jego przedmiotem jest bycie w pełnym stopniu. Jednakże wiedza docierająca do pierwszego bytu tylko poprzez niższe analogaty nie może sprostać temu wyzwaniu. Z samej swej natury poznanie w sposób spontaniczny zmierza ku doskonałej wiedzy o przyczynie istnienia<sup>6</sup>.

To właśnie samo pragnienie napędza dynamikę myślenia i poznawania. Poza granicami każdego skończonego dobra lub przedmiotu poznania umysł próbuje uchwycić (*pursues*) nieskończone dobro i nieskończone przedmioty poznania. Święty Tomasz zakłada, że naturalne pragnienie nie może pozostać niespełnione, nawet jeśli umysł ludzki nie jest zdolny zaspokoić go o własnych siłach. A jednak umysł nie może *żądać* zaspokojenia pragnienia pełni, które znajduje w całości poza jego zdolnościami. Pragnienie poznania Boga może zostać zatem uznane za „naturalne” tylko w takim stopniu, w jakim dąży ono do swego zaspokojenia w sposób ogólny, a nie wyłącznie w sposób specyficznie teologiczny.

Transcendentny cel zawarty we wszelkim ludzkim działaniu zakłada już pewną wspólnotę człowieka z owym celem, nawet jeśli jego pełne osiągnięcie przekracza zdolności ludzkiej natury. Pragnienie w pewien sposób antycypuje osiągnięcie tego, co nigdy nie przestanie nas przekraczać. Człowiek doświadcza spełnienia do tego stopnia, do jakiego jest świadomy owego dynamizmu, który napędza pragnienie. Z tego powodu u Bonawentury, Tomasa, czy Dunska Szkota filozofia i teologia posiadają wymiar mistyczny. Doświadczają oni pragnienia wiedzy

<sup>5</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami i innowiercami*, t. II, Poznań 2007, s. 76 (przełożyli: Z. Włodek, W. Zega).

<sup>6</sup> Georges Cottier, O.P., *Désir naturel de voir Dieu* [w:] *Gregorianum* 78/4, 1997, s. 679–698.

duchowej, które napędzane jest czymś więcej niż wyłącznie ludzką dynamiką. Naturalne pragnienie poznania Boga zostało immanentnie przekształcone w pragnienie „ponad-naturalne” o boskim źródle. To samo dotyczy artystów, którzy próbują osiągnąć doskonałą, formalną ekspresję idei, choć wiedzą, że znajduje się to poza ich zasięgiem. A jednak w procesie dążenia do zrealizowania owej idei, artyści mogą zyskać świadomość ponad-naturalnego impulsu, który napędza ich pragnienie.

Paradoksalna natura pragnienia ponad-naturalnego daru została wyeliminowana przez późną średniowieczną filozofię nominalistyczną. Jeżeli, jak twierdził Ockham, Bóg może zbawić nieżałującego grzesznika, a odtrącić świętego, to Boże decyzje pozostają niezwiązane z naszymi oczekiwaniami, a pragnienie Boga albo po prostu znika, albo zostanie ugruntowane na innej glebie niż uświęcona przez Boga natura. Obie możliwości spełniły się. Nominalistyczna duchowość późnego średniowiecza nie była ugruntowana ani na naturze ludzkiego dążenia i pragnienia, ani na świadomości bycia napędzanym przez ponad-naturalną, nieprzewidywalną Siłę. Był to okres, gdy natura oderwała się od tego, co ponad-naturalne. Ponad-naturalne stało się odrębną sferą rzeczywistości. Empiryczna nauka, badająca naturę, wyrosła z potrzeby odnalezienia innego źródła wiedzy niż wcześniejsze, aprioryczne dowodzenie, które ze stworzonej przez Boga natury wywodziły jak być *powinno*. Takie dowodzenie straciło siłę przekonywania ze względu na fakt nieprzewidywalności Boga. Z tego powodu naukowcy polegać musieli na swych empirycznych obserwacjach i na wsparciu udzielanym przez matematykę.

Istniały oczywiście wyjątki. Mikołaj z Kuzy, którego życie obejmuje cały wiek XIV, scalił to, co podzielił wcześniej nominalizm. Musiał jednak działać na gruncie całkowicie nowej syntezy filozofii i teologii rozpoczynającej od Boga nieskończenie wielkiego i nieskończenie małego, pokazującej następnie, w jaki sposób wszelka natura uczestniczy w owych Bożych przymiotach. Podmiot ludzki (*human self*) jako *imago Dei* poszukuje oczywiście swego boskiego prototypu, który odzwierciedla. Rzeczywiście, cel wszelkich intelektualnych działań polega na powrocie umysłu do swych źródeł. Pragnienie poznania jest pragnieniem poznania samego siebie, a poznać samego siebie to poznać własną, źródłową istotę. W *De filiatione Dei* Mikołaj z Kuzy opisuje drogę poznania jako zmierzającą ku mistycznej unii z Bogiem. „I to jest największa intelektualna radość, gdy intelekt we właściwym przedmiocie, a więc w czystej prawdzie, dostrzega swoje źródło (*principium*), swój

środek (*medium*) i swój kres (*finem*), które przekraczają wszelką głębię poznania. I to jest właśnie prawdziwe poznanie samego siebie w takiej doskonałości chwały, że [intelekt] poznaje, iż nic nie może istnieć poza nim samym, ale wszystko w nim jest właśnie nim”<sup>7</sup>.

Według Kuzańczyka wszelkie poszukiwanie zrozumienia motywowane jest wprost pragnieniem poznania Boga, a poszczególne przedmioty są niczym więcej, jak tylko „symbolicznymi znakami prawdy” (*De filiatione Dei*, III, 61). Nie istnieje wiedza immanentnie świecka. Natura ludzka może zostać w pełni zrozumiana wyłącznie jako dynamiczne zmierzanie do *theosis* (przebóstwienia). „Bóg, który jest we wszystkim, świeci w umyśle, gdy żywy obraz Boga kieruje swój cały wysiłek (*conatus*), by upodobnić się do swego pierwowzoru (*exemplar*)”<sup>8</sup>. W traktacie *De sapientia* Kuzańczyk dowodzi, że wieczna Boża mądrość przyciąga nas do siebie, dając umysłowi przedsmak (*praegustatio*) tego, co będzie mógł osiągnąć i w ten sposób wzbudza w umyśle cudowne pragnienie jej samej. Ponieważ wiedza ta konstytuuje samo życie duchowego rozumienia, wzywa nas do poszukiwania źródeł owego życia. Bez opisanego powyżej przedsmaku umysł nie poszukiwałby własnego źródła. Mógłby nawet nie zdawać sobie sprawy, że zostało mu ono dane, jeśli rzeczywiście tak by się stało. Umysł zostaje poprowadzony do siebie samego jako do swego życia<sup>9</sup>. Rozum poszukując swej własnej jedności (zasady, wedle której mierzy wszystko) odnajduje ją w tej zasadzie (*principle*), wedle której wszystkie rzeczy są jednym<sup>10</sup>. W owym poszukiwaniu jedności i własnej tożsamości umysł wyraża fundamentalne pragnienie *zjednoczenia z Bogiem*, w którym poznaje *samego siebie*. Tylko w tajemnicy Bożego istnienia umysł rzeczywiście pojmuje swą jedność i swoją odrębność. Spoglądając na Boga jako na zwierciadło umysł naprawdę rozpoznaje siebie samego<sup>11</sup>. Dążenie do zjednoczenia z Bogiem napędza cały rozwój myśli. Intelpekt osiąga swe przeznaczenie tylko wtedy, gdy zostaje przebóstwiony.

<sup>7</sup> Mikołaj z Kuzy, *De filiatione Dei*, III, 64 (tłumaczenie z łaciny: Miłosz Puczydłowski).

<sup>8</sup> Mikołaj z Kuzy, *Idiota de mente*, VII, 106 (tłumaczenie z łaciny: Miłosz Puczydłowski).

<sup>9</sup> Mikołaj z Kuzy, *Idiota de sapientia*, I, 10.

<sup>10</sup> Mikołaj z Kuzy, *Idiota de mente*, IX, 123.

<sup>11</sup> L. Dupré, *The Mystical Theology of Cusanus's De visione Dei* [w:] *Eros and Eris. Liber Amicorum for Adriaan Peperzak*, ed. Paul van Tongeren, e.a. (Dordrecht, Kluwer, 1992) s. 105–107.

Późniejsi myśliciele tradycji platońskiej: Ficino, Malebranche, Berkeley, Rosmini, a także do pewnego stopnia tacy neo-platonicy jak Newman, czy Maine de Biran kontynuowali myśl Mikołaja z Kuzy, rozumiejąc intelekt jako bezpośrednie pragnienie Boga. Nowożytna scholastyka natomiast coraz mocniej oddzielała naturę od sfery ponadnaturalnej, tak jakby była to zupełnie inna dziedzina istnienia. Doprowadziło to do dobrze znanej kontrowersji, czy istnieje *desiderum naturale* (naturalne pragnienie). Streszczenie i obrona wysiłków podjętych przez nowożytnych scholastyków pojawia się w olbrzymim studium Lawrence'a Feingolda *The Natural Desire of God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters* (Rzym, Appolinare Studies, 2001). Według Feingolda, ostatnie próby Henri de Lubaca i jego uczniów, by przywrócić rzekome stanowisko Tomasza, pomijając powstające przez pół tysiąclecia dzieła komentatorów, spoczywają na mylnym założeniu. Feingold rozpoczyna swe badania od uważnej analizy tekstów Tomasza, a następnie przechodzi do obszernych analiz komentarzy napisanych przez Dunska Szkota, Denisa Kartuza, Kajetana i Suareza.

Większość komentatorów zakłada, że naturalne pragnienie może zostać wzbudzone poprzez pewną *wiedzę* o Bożej egzystencji. Inni uznają pragnienie za wrodzony, bezwarunkowy apetyt (*appetite*). Spora ilość nieporozumień podzieliła komentatorów w sprawie natury aktu oglądania Boga. Oglądanie Boga jest bowiem przedmiotem „naturalnego pragnienia”. Niektórzy dowodzili, że wrodzone pragnienie jest formalnie ukierunkowane na oglądanie Boga takim, jakim jest On sam w sobie. Wyklucza to istnienie stanu „czystej natury”, który miałby pozostawać odłączony od ponad-naturalnego przeznaczenia człowieka w porządku łaski. Takie stanowisko zajęli de Lubac, von Balthasar oraz John Milbank. Inni, z których Sylwester z Ferrary pozostaje prawdopodobnie najbliższej myśli samego Tomasza, przekonują, że nawet wrodzone pragnienie nie może być niczym więcej jak tylko pragnieniem poznania najwyższych przyczyn i istoty rzeczywistości. Takie pragnienie różni się od pragnienia wzbudzonego (poprzez wiedzę) tym, że wpływa ono z apetytu na poznanie uniwersalnego przedmiotu, a więc z pragnienia umysłu by wykraczać zdobywaną wiedzą poza swoje naturalne granice. Stanowisko to zakłada istnienie stanu czystej natury u podstaw ludzkiego (czysto) naturalnego pragnienia Boga<sup>12</sup>. Rzekome fundamentalne

---

<sup>12</sup> Bardzo wiele zawdzięczam tu znakomitej analizie pracy Feingolda dokonanej przez Aarona Richessa. Biorę na siebie pełną odpowiedzialność za uproszczenie tej analizy.

pragnienie poznania Boga polega na pragnieniu intelektu, który nie może osiągnąć zaspokojenia, dopóki nie spocznie w nieskończoności, choć jedynie w sposób proporcjonalny do swej (skończonej) natury.

Większość scholastycznych komentarzy, bez względu na pojawiające się między nimi różnice, kończy orzekając dualizm: dwóch stanów i dwóch natur. Ten dualizm jest mniej oczywisty w przypadku stanowiska zajętego przez Denisa Kartuza, kontynuatora mistycznej teologii Jana Ruysbroecka. Z kolei Ruysbroeck mógł pozostawać pod wpływem Mikołaja z Kuzy, któremu towarzyszył w czasie wizyty Kuzańczyka w Holandii. W przypadku samego Tomasza sprawa dualizmu nie pozostaje bez wątpliwości, ale (kwestia pragnienia) nie powinna być rozważana w kategoriach „wzbudzenia”, czy „natywizmu”, którymi Tomasz na pewno się nie posługiwał.

## B. OZNAKI POWROTU IDEI NATURALNEGO PRAGNIENIA

### 1. PONOWNE PRZYJĘCIE TRANSCENDENCJI JAKO UPRAWNIONEJ KATEGORII FILOZOFICZNEJ

Główną przyczyną, dla której idea naturalnego pragnienia zniknęła z nowożytnej filozofii było zawężenie pola jej badań. Filozofia zaczęła definiować się jako refleksja nad rzeczywistością taką, jaką jawi się ona naszym niezapośredniczonym obserwacjom i obliczeniom. Ideę transcendencji zepchnięto w mrok, o którym filozofia twierdziła, że nie ma do niego dostępu. Jednak w ostatnim czasie okazało się, że transcendencja może odzyskać swą dawną pozycję we współczesnej filozofii, a razem z transcendencją prawomocność odzyskać może także idea naturalnego pragnienia. Poszczególni filozofowie zaakceptowali fakt, że filozoficzna debata o rzeczywistości nie może powieść się bez debaty o tym, co wyznacza granice rzeczywistości, a w konsekwencji co je przekracza. Heidegger stwierdził jednoznacznie, że główne zadanie filozofii polega na eksplorowaniu transcendentnego horyzontu przedmiotów poznania. Porównał nawet postawę filozoficzną do postawy mistycznej Mistrza Eckharta<sup>13</sup>. Także w filozofii Jaspersa pojęcie *Transzendenz* zajmuje centralną pozycję. Egzystencja musi być według niego definiowana poprzez relację z tym, co ją przekracza. Z bardzo odmiennego, kosmologicznego punktu widzenia Bergson argumentował, że proces ewolucji rzeczywistości zakłada *boski* impuls. W prze-

<sup>13</sup> Por.: esej *Gelassenheit* (Pfullingen, Günther Neske, 1959).



ciwieństwie do Heideggera i Jaspersa przypisywał temu pojęciu transcendencji sens religijny.

Myśliciele chrześcijańscy tacy jak Blondel, Maréchal i Rahner postawili znak równości pomiędzy tym transcendentnym horyzontem a Bogiem. A jednak nadal wahali się, czy ich filozofia może objąć pojęcie filozoficznego *pragnienia poznania Boga*. Byli w pełni świadomi, że transcendencja dopuszcza inne niż filozoficzne interpretacje. Czy zrównanie transcendencji i Boga jest nadal filozoficznie usprawiedliwione? Jeśli filozofia musi *a priori* pozostawać odłączona od doświadczenia religijnego, odpowiedź jest oczywiście przecząca. Filozofia jednak powinna podjąć refleksję nad całością doświadczenia, nie tylko nad działaniem rozumu, ale również nad doświadczeniem wiary, dla którego pragnienie Boga pozostaje konstytutywne. Odkąd idea transcendencji została przywrócona jako prawomocna, czy wręcz esencjalna część filozofii, pytanie o naturalne pragnienie nieskończonej idealności, tropione ostatnio, ale nigdy nie rozstrzygnięte, wyłania się znów we wszelkiej duchowej aktywności.

## 2. WSKRZESZENIE NATURALNEGO PRAGNIENIA

W istocie Max Scheler dowodził, że pragnienie takie leży u podstaw samej afirmacji istnienia Boga.

Tylko coś istniejącego realnie, mającego istotowy charakter tego, co boskie, może być przyczyną religijnej skłonności człowieka, tzn. skłonności do rzeczywistego spełniania tej klasy aktów, których niepodobna wypełnić w skończonym doświadczeniu, a jednak domagających się wypełnienia<sup>14</sup>.

Zauważmy, Scheler nie twierdzi wcale, że Bóg istnieje, ponieważ pragnienie Boga musi zostać *zaspokojone*, uważa natomiast, że samo *istnienie* takiego pragnienia zakłada rzeczywistość transcendencji. Bez istnienia Boga religijne aspiracje ludzkości byłyby wewnętrznie sprzeczne. Moim zdaniem nawet tak zmodyfikowany argument Schelera idzie za daleko. Fakt, że intelektualna dynamika umysłu przekracza bezpośredni przedmiot poznania i pragnienia, nie prowadzi koniecznie do wniosków dotyczących *natury* owej transcendencji. Utożsamienie transcendencji z monoteistyczną ideą Boga wcale nie wynika z Schelerowskiego argumentu, ale dokonuje się *w obszarze (within)* aktu wiary.

<sup>14</sup> M. Scheler, *Problemy religii*, przeł. Adam Węgrzecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 227.

Karl Rahner pozostaje bardziej ostrożny w przypisywaniu idei transcendencji natury religijnej. Według niego wszelkie poznanie zakłada „przed-ujęcie” (*Vorgriff*) *absolutnego bytu*.

Przedujęcie jako takie nie jest zatem aprioryczną wiedzą o przedmiocie, lecz danym wraz z istotą człowieka i w tym sensie apriorycznym horyzontem przyjęcia zmysłowego przedmiotu danego aposteriorycznie, apriorycznym warunkiem poznania aposteriorycznego przejawu<sup>15</sup>.

Idea nieskończonego *bytu*, która funkcjonuje jako horyzont, na tle którego poznajemy wszystkie byty, nie może nie być transcendentna (*cannot but be transcendent*). Na zarzut, że do wypełnienia tej roli wystarczy czysto negatywna koncepcja nieskończoności, Rahner odpowiada, że *pierwotność* (*priority*) nieskończonego horyzontu względem poznania tego, co skończone, wymaga, aby horyzont ten *już* (*actually*) istniał. Już Kartezjusz w podobny sposób odpowiadał na zarzuty podnoszone przeciwko jego tezie z *Trzeciej Medytacji* o pierwotności nieskończoności względem skończoności. Tło (*background*) istnienia nieskończoności jest warunkiem koniecznym, aby umysł rozpoznał skończoność jako skończoność.

Pozostaje pytanie, czy potrzeba istnienia nieskończonego horyzontu wymaga, aby nieskończony byt istniał *niezależnie* od bytów skończonych, co zakłada tradycyjna idea Boga. Idea bytu sama w sobie nie jest ani skończona (*finite*), ani nieskończona (*infinite*): jest niedokończona (*indefinite*). Przyjęcie, że rzeczywistość nieskończona może istnieć niezależnie od rzeczywistości skończonej, jest *założeniem* religijnym, a nie filozoficzną konkluzją. Z punktu widzenia logiki, stanowisko panteistyczne, czy panenteistyczne byłoby równie uprawnione. A jednak metafora transcendentnego horyzontu we właściwy sposób wprowadza pytanie metafizyczne: czym uwarunkowana jest skończoność? Filozofom sama narzuca się tu odpowiedź monoteistyczna, która utożsamia niezdeterminowanego determinującego z Bogiem. Dzieje się tak, ponieważ taka odpowiedź przyjmowana jest, zarówno na Zachodzie, jak i w innych religiach monoteistycznych, już od bardzo długiego czasu. Z tego powodu Maurice Blondel nazywa ją „niezbędną hipotezą”, religijną interpretacją transcendencji, której filozof nie ma prawa zignorować, a której treść zobowiązany jest badać, nawet jeśli nie wyklucza to *a priori* istnienia odpowiedzi alternatywnych. Dla kogoś, kto domaga się religijnie *neutralnego* dowodu, czyli argumentu czysto logicznego, który poniecha *danej* natury doświadczenia religijnego, odpowiedź

<sup>15</sup> K. Rahner, *Sluchacz Słowa*, Kęty 2008, s. 122 (tłumaczenie: Robert Samek).

monoteistyczna nie znajdzie łatwo akceptacji jako jedyna, czy choćby najbardziej satysfakcjonująca z możliwych. Jednakże dla kogoś, kto *osobiście* poznał doświadczenie religijne, interpretacja religijna okaże się przekonująca.

### 3. NATURALNE PRAGNIENIE BOGA *EXPLICITE* I *IMPLICITE*

Co zatem wnoszą powyższe rozważania do sprawy uzasadnienia naturalnego pragnienia poznania Boga w Nim samym? Jeśli utrzymuje się ścisły rozdział sfery ponad-naturalnej od czystej natury, istnienie takiego pragnienia zdaje się być trudne do uzasadnienia nawet dla człowieka wierzącego żyjącego w świeckim otoczeniu. Jednakże ten rozdział spoczywa na fałszywym założeniu, że pojęcie natury można pojmować niezależnie od jakiegokolwiek immanentnej relacji z transcendentnym horyzontem. Oczywiście filozof może dokonywać formalnej i tymczasowej abstrakcji od *natury* tego horyzontu. Robił to Tomasz z Akwinu, gdy przyjął większość z tez Arystotelesowskiej etyki i metafizyki bez podnoszenia kwestii, czy [jego własna] idea Boga jest zgodna, czy też różni się od idei Boga Arystotelesa. Kiedy jednak w późniejszych stuleciach ta wyłącznie *formalna* abstrakcja przeszła w *realny* rozdział dwóch dziedzin, doprowadziło to do zamkniętej koncepcji natury, w której pytanie o pragnienie Boga nie mogło w ogóle powstać. Z kilkoma wyjątkami myśl współczesna wyciągnęła wnioski z tego rozdziału. Dla filozofa świeckiego pojęcie *ponad-naturalny* straciło swe znaczenie, ponieważ przypisano mu charakter pojęcia nieudowodnionego. Z tego powodu teologia poddała się później rozdziałowi natury i łaski, tak jak gdyby były one dwiema odrębnymi rzeczywistościami (*realms*) bycia, z których każda prowadzi do innego celu.

W ostatnich dekadach sytuacja uległa drastycznej zmianie. Metafizyka na powrót zaangażowała się aktywnie w analizowanie *transcendentnego horyzontu* bycia. Jeśli filozofia pozwoli oświecić się przez doświadczenie religijne (jak to czyniła dopóki nie zerwała więzi z teologią) i w ten sposób przyzna, że istnieje możliwość nadania filozoficznej idei transcendencji pozytywnej, religijnej treści, wówczas, moim zdaniem, ponownie ustanowi filozoficzną legitymację naturalnej orientacji umysłu (tak w byciu, jak i w działaniu) ku transcendentnemu kresowi (*terminus*). Zainteresowanie badaniem tego horyzontu nie ogranicza się wyłącznie do ludzi wierzących: najistotniejszym pytaniem filozofii, a potwierdza to świecki myśliciel Edmund Husserl, jest pytanie o Boga.

Istnieją jednak dwa problemy, których nie rozwiążą wcale dokonane przez Henri de Lubaca i jego uczniów restauracja i nowe sfor-

mułowanie *desiderium naturale visionis Dei* (naturalnego pragnienia poznania Boga). Po pierwsze, nie jest prawdą, że wszyscy ludzie doświadczają pragnienia Boga *explicite*, w taki sposób, jak prawdopodobnie zakładali to filozofowie średniowiecza. Wielu współczesnych ludzi nie ma pojęcia jak pragnąć tego, co pozostaje dla nich całkowicie obce. Nawet ludzie wierzący, żyjący w kulturze monoteistycznej, mogą uznać ideę jednego i osobowego Boga za coś niezwykle frapującego. W czasach, gdy sformułowano koncepcję naturalnego pragnienia Boga, Zachód uznawał monoteizm za jedyną, filozoficznie uprawnioną formę transcendencji. Takie okoliczności już ustały. Ustały jednak także nowożytne, sformułowane przez racjonalizm przeszkody stojące na drodze idei pragnienia Boga. Przeszkody te wynikały z przyjęcia filozoficznego dogmatu, że to, co nie może zostać wyraźnie udowodnione przez rozum lub doświadczenie, nie zasługuje na to, by pojawiać się w obrębie filozofii. Nic nie uprawnia filozofii do ograniczenia swych badań wyłącznie do tego, co może zostać ustanowione przez prawdę nauki czy argumenty logiki. Filozofia przestała być już nauką „w obrębie samego rozumu”, jak przez ostatnie trzysta lat rozumiały ją różne formy racjonalizmu (ostatnią z nich był pozytywizm). Dziś polega przede wszystkim na racjonalnej *refleksji nad doświadczeniem* – niezależnie od źródła, z którego doświadczenie to pochodzi. Analiza fenomenologiczna i lingwistyczna, również radykalny empiryzm filozofii amerykańskiej sprzeciwiają się, przynajmniej teoretycznie, wszelkim dogmatycznym twierdzeniom *a priori* dotyczącym treści doświadczenia. Filozofia analizuje doświadczenie takim, jakim ono się jawi i w ten sposób przygotowuje drogę dla głębiej rozumiejącej refleksji metafizycznej. W nowej filozoficznej konstelacji żywione przez umysł religijne pragnienie odnajduje swe miejsce w naturalnym dla intelektu poszukiwaniu transcendencji. W ten sposób zawarte jest *implicite* w ludzkim działaniu ukierunkowanym na *prawdę i dobro jako takie*. Nie istnieje żadne racjonalne *a priori*, które określałoby to poszukiwanie i ten impuls jako dążenie do Boga, tak jak rozumiane są one w monoteistycznej religii. Święty Tomasz ostrzegał, że przedmiot pragnienia nie został wcale precyzyjnie zdefiniowany, wbrew temu co zrobili późniejsi scholastycy. Tomasz uważał, że przedmiotem pragnienia było *beatitudo in communi* – ogólna idea błogosławieństwa.

Tłumaczył: MIŁOSZ PUCZYDŁOWSKI  
(Kraków)



## SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje

### Przekonania – Na styku logiki i filozofii

Marek Lechniak, *Przekonania i zmiana przekonań. Analiza logiczna i filozoficzna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, ss. 419.

Od połowy XX stulecia prowadzone są intensywne badania nad wykorzystaniem aparatury logicznej przy analizie pojęć intensjonalnych. Rozwijają się tzw. logiki filozoficzne, które właśnie z tej racji, że stanowią reprezentację zwrotów intensjonalnych, znajdują się na przecięciu odpowiednich działów filozofii z logiką formalną. Jedną z takich logik jest logika epistemiczna<sup>1</sup>, która przedmiotem analizy i reprezentacji czyni pojęcia wiedzy i przekonania, a także spokrewnione z nimi pojęcia akceptacji, uznawania, wiary czy asercji. Znajduje się ona zatem na terenie wzajemnych związków (oddziaływań) epistemologii i logiki oraz – jeśli przyjmie się, że analiza dotyczy wiedzy (przekonań) w sensie propozycjonalnym – również filozofii języka.

Pierwsza polskojęzyczna monografia z zakresu logiki epistemicznej: *Podstawy logicznej teorii przekonań* Witolda Marciszewskiego, ukazała się w 1972 roku. Dwa dziesięcia lat później trudności z formalnym uchwyceniem podstawowych intuicji dotyczących pojęć epistemicznych wyraził Witold Pogorzelski pisząc, iż logika ta znajduje się ciągle raczej „na etapie przedaksojomatycznej dyskusji”<sup>2</sup>. Logika epistemiczna jako znajdująca się „na przecięciu” dyscyplin, z jednej strony winna czynić zadość intuicjom filozoficznym, tzn. uwzględniać antycypacje, jakie filozofowie wiążą z pojęciem wiedzy czy przekonania, z drugiej zaś winna być wolna od ułomności formalnych. Na taką właśnie merytorycznie trafną i formalnie poprawną logikę epistemiczną czekają logicy i filozofowie logiki.

Wydana staraniem Wydawnictwa KUL monografia *Przekonania i zmiana przekonań. Analiza logiczna i filozoficzna* autorstwa Marka Lechniaka jest kompleksową logiczno-filozoficzną analizą pojęcia przekonania i zmiany przekonań. Jest drugą po książce Marciszewskiego polskojęzyczną publikacją z tego zakresu, pomyślaną zresztą jako jej kontynuacja. Należy wyrazić uznanie i zadowolenie, że Marek Lechniak podjął się tak trudnego zadania, i znów – po czterdziestoletniej przerwie – otrzymujemy w rodzimym języku obszernie, uwzględniające najnowsze wyniki, opracowanie tematyki wiedzy i przekonań. Autor książki jest pracownikiem naukowym Katedry Logiki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, uczniem znakomitych logików Ludwika Borkowskiego i Stanisława Kiczuka. Do tej pory znany był w środowisku

<sup>1</sup> W literaturze czasami odróżnia się logikę epistemiczną (logikę wiedzy) od logiki dokstastycznej (logiki przekonań), częściej jednak pierwsza obejmuje drugą.

<sup>2</sup> *Elementarny słownik logiki formalnej*, Białystok 1992, s. 214–215.

naukowym przede wszystkim z prac poświęconych filozoficznym podstawom logik wielowartościowych<sup>3</sup>.

Zasadniczym celem badań prowadzonych przez Lechniaka jest uchwycenie związku między pozaformalnym opisem przekonań a ich reprezentacją logiczną, której wyrazem są konstruowane od połowy XX w. różnorakie systemy logiki epistemicznej. Zamierzeniem Autora nie jest więc konstrukcja nowej formalnej teorii przekonań. Czytelnik nie znajdzie w pracy nowego systemu logiki epistemicznej, ale głęboką krytyczną analizę istniejących poglądów i teorii. Cel pracy znajduje odzwierciedlenie w jej strukturze, w której dokonano podziału na części – pierwszą o charakterze filozoficznym, drugą – logicznym. W ramach każdej części mieszczą się dwa rozdziały. Książka zawiera także krótki *Wstęp*, *Zakończenie*, *Spis bibliograficzny* (liczący 282 pozycje, z czego znakomita większość to pozycje anglojęzyczne) oraz *Skorowidz*.

We *Wstępie* Autor wypowiada uwagi dotyczące rozumienia terminu „przekonanie” w języku polskim. Podkreśla potrzebę wieloaspektowych (obejmujących co najmniej płaszczyznę filozoficzną-epistemologiczną, logiczną, psychologiczną, kognitywistyczną) badań dotyczących przekonań. Przypomina także, że na gruncie logiki próby rekonstrukcji pojęć związanych z wiedzą i przekonaniem podejmowane są od ponad połowy wieku. Pierwsze systemy logik epistemicznych i doksastycznych zostały skonstruowane na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX stulecia przez fińskiego logika Georga Henrika von Wrighta (który wprowadził sam termin „logika epistemiczna”) oraz polskiego uczonego Jerzego Łosia.

Pierwszy rozdział zatytułowany *Poglądy na naturę przekonań* stanowi swoista analizę problemowo-historyczną dotyczącą pojęcia przekonania i zmiany przekonań. Autor szczególnie dokładnie prezentuje koncepcje przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej (Kazimierza Twardowskiego, Jana Łukasiewicza, Waltera Auerbacha, Kazimierza Ajdukiewicza, Władysława Witwickiego, Tadeusza Czeżowskiego), a także ich kontynuatorów (Leona Gumańskiego, Witolda Marciszewskiego, Klemensa Szaniawskiego i Leona Koja). Omawia również czasowniki epistemiczne języka polskiego (opierając się głównie na badaniach Marii Danielewiczowej) oraz pewne teorie z zakresu psychologii, tłumacząc, iż wszechstronność analizy wymaga odwołania do różnych sfer poznania, w obrębie których korzysta się z różnorodnych narzędzi poznawczych.

Marek Lechniak pisze, iż w logice zasadniczo chodzi o sformułowanie praw (reguł) rządzących nie wszelkimi przekonaniem, lecz przekonaniem racjonalnymi. Dlatego w rozdziale drugim, o zdecydowanie epistemologicznym charakterze, zatytułowanym *Racjonalność przekonań*, poszukuje on warunków, jakie winny spełniać przekonania, aby można je nazwać racjonalnymi. Pojęcie przekonania racjonalnego traktuje jako idealizację faktycznych stanów przekonaniowych, a także jako wzorzec (normę) wyznaczający kryteria wartości poznawczej. Rozważa racjonalność przekonań w sensie statycznym (synchronicznym) oraz racjonalność zmiany przekonań (w sensie diachronicznym). W ramach pierwszej mówi o racjonalności logicznej, której wyróżnikami są niesprzeczność oraz zdolność dedukcji; druga natomiast wiąże się z uzasadnianiem przekonań. Dyskusje dotyczące uzasadniania osadzone są w perspektywie sporu fundacjonalizmu z koherentyzmem (czy istnieją przekonania podstawowe dla wiedzy, czy też wszystkie są równie uprawomocnione?) oraz internalizmu z eksternalizmem (czy

<sup>3</sup> Wśród tych prac wyróżnione miejsce zajmuje monografia *Interpretacje wartości matryc logik wielowartościowych*, Lublin 1999.



uzasadnienie należy wiązać z czynnikami zewnętrznymi, czy wyłącznie z czynnikami wewnętrznymi, dostępnymi podmiotowi w refleksji?). Pod koniec rozdziału Autor formułuje metodologiczne uwagi dotyczące wykorzystania analiz epistemologicznych do budowy logik epistemicznych (i logik zmiany przekonań).

Rozdział trzeci *Logiczna rekonstrukcja pojęcia „przekonanie”*. *Statyczne ujęcie przekonań* rozpoczyna logiczną część pracy. Autor przedstawia w nim formalne systemy – najbardziej reprezentatywnych dla różnych opcji – logik epistemicznych, dzieląc je na modalne (standardowe) oraz niemodalne. Podejście modalne, wykorzystujące aparat formalny semantyk relacyjnych, ukonstytuowało się dzięki pionierskiej pracy Jaakko Hintikki *Knowledge and Belief* (1962); zdominowało ono myślenie o przekonaniach. W ujęcie niemodalne natomiast wpisuje się system Łosia, rozwinięty przez Nicholasa Reschera i Marciszewskiego. Pierwsze podejście cechuje się dużą prostotą formalną, ale rodzi specyficzną trudność, jaką jest paradoks wszechwiedzy. Ponieważ rzeczywiste podmioty (ludzkie?) nie są wszechwiedzące, podejmowano próby osłabienia takich systemów. Podejścia ograniczające wszechwiedzę dadzą się sprowadzić do różnych wersji logik niestandardowych, zawierających niemodalne podejście do zwrotów epistemicznych. W pracy przedstawione są logiki parakonsistentne, logiki relewantne, logiki wielowartościowe. Zdaniem M. Lechniaka, uwzględniają one – do pewnego stopnia – empiryczną stronę przekonań, niemniej są dość skomplikowane od strony rachunkowej. Nieco tylko bardziej adekwatna charakterystyka pojęć wiedzy i przekonania opłacona jest nader wysoką ceną: w postaci niskiej sprawności rachunkowej, ograniczeń nakładanych na język, wymogami odrzucania zdań pewnego typu, czy odwoływania się do logik dewiacyjnych.

Ujęciu przekonań w aspekcie dynamicznym poświęcony jest czwarty (i ostatni) rozdział zatytułowany *Formalne ujęcie dynamiki przekonań*. Centralnym jego tematem jest teoria zmiany przekonaniowej AGM (nazwa bierze się od pierwszych liter nazwisk jej twórców: Alchourrón, Gärdenfors, Makinson), stanowiąca punkt odniesienia współczesnych dyskusji nad logiką dynamiki przekonaniowej. Autor zauważa, że pomimo swych niewątpliwych zalet, teoria ta rodzi liczne problemy natury intuicyjnej; z tego też powodu podejmowane są próby jej ulepszenia. W AGM odróżnia się trzy podstawowe rodzaje zmian: a) ekspansję (dodawanie przekonań, zmiana kumulatywna), b) kontrakcję (usuwanie pewnych przekonań), oraz c) rewizję (zastąpienie pewnych przekonań przez ich negacje). Zdaniem M. Lechniaka, zasadniczym uproszczeniem, jakiego dokonuje się w teorii AGM, jest sprowadzenie stanu przekonaniowego do logicznie domkniętego zbioru zdań, a zmiany – do teoriomnogościowo określonej modyfikacji zbioru wyjściowego wywołanej nową informacją. Jednakże – odmiennie do rzeczywistych zmian przekonaniowych – zmianę może wywołać jedynie zdanie zewnętrzne względem zbioru wyjściowego. W końcowej partii rozdziału Autor przedstawia alternatywne teorie zmiany przekonań, z których najpoważniejszymi są doksytyczne logiki dynamiczne (DDL).

W *Zakończeniu* Autor zbiera najważniejsze wyniki uzyskane w pracy. Wskazuje także na swój wkład w filozoficzno-logiczną problematykę przekonań. Do najważniejszych przyczynków zalicza m.in. poprawki wprowadzone do formalnej charakterystyki zwrotu „wiedzieć, że” oraz próby formalnego zapisu językoznawczych charakterystyk zwrotów przekonaniowych, definicje w języku rachunku predykatów pojęcia przekonania i pojęć słabszych od niego, naprawienie błędów popełnionych przez Reschera w konstrukcji systemów logik asercji itp. Uwagi kończące mają jednak wydźwięk pesy-

mystyczny odnośnie do wartości poznawczej zabiegów formalizacyjnych. Logika, zdaniem M. Lechniaka, nie jest czysto konwencjonalną grą symboli, lecz winna ujmować związki logiczne występujące między obiektami w jakiejś dziedzinie przedmiotowej. Praktyka pokazuje, że eleganckie i proste pod względem rachunkowym systemy logiki nie ujmują zwykle w satysfakcjonujący sposób badanej sfery zjawisk. Z drugiej strony, logika dostarczająca wglądu w jakieś realne zależności, rzadko okazuje się tą najbardziej oczekiwaną z czysto formalnego punktu widzenia.

Ostatnią i najsłabszą częścią pracy jest (nader skromny) *Skorowidz* rzeczowy. Brak w nim tak istotnych dla recenzowanej publikacji terminów jak: logika epistemiczna, logika doksastyczna, racjonalność, AGM, itp. Zasadne jest pytanie o przydatność takiego skorowidzu. W pozycji tej miary należałoby oczekiwać znacznie lepszego indeksu, uwzględniającego (obok aspektu rzeczowego) również aspekt osobowy. Przydałby się też wykaz występujących w pracy symboli logicznych.

Niewątpliwą wartością recenzowanej książki jest to, że umiejętnie godzi ona fachowość (przez co Autor wyraża szacunek do przedmiotu dociekań) z przystępnością (wyrażającą szacunek do czytelnika). Publikacja świadczy o wysokich kompetencjach M. Lechniaka zarówno w zakresie filozofii, jak i logiki. Oba te typy wiedzy są, jak się wydaje, niezbędne do opracowania kompleksowej teorii przekonań. Godne podkreślenia jest też to, że Autor zachowuje równowagę między rachunkową stroną logiki a jej filozoficznymi podstawami.

Książka napisana jest jasnym i zarazem precyzyjnym językiem. Brak w niej zbędnych powtórzeń; wyjątek stanowią podsumowania (nawiasem mówiąc bardzo trafne) poszczególnych partii materiału, czynione zapewne z myślą o czytelniku.

Oceniając zdecydowanie pozytywnie i zalecając recenzowaną publikację, pragnę sformułować dwie uwagi natury ogólnej i jedną szczegółową. Na koniec postawię pewne, interesujące moim zdaniem, pytania otwarte, czekające wciąż na odpowiedź.

Najważniejsza uwaga ogólna jest następująca: jak się wydaje najbardziej interesujące i oryginalne myśli Autora pisane są małą czcionką i znajdują się w przypisach. W tekście głównym M. Lechniak ogranicza się często do zreferowania różnych stanowisk i argumentów, nie opowiadając się po żadnej ze stron sporu. Zamieszczenie własnych przemyśleń – nieraz istotnych z punktu widzenia prowadzonych rozważań – w przypisach jest wyrazem skromności Autora, który wzorem św. Tomasza z Akwinu i innych znakomitych myślicieli średniowiecza, woli wyrażać własne poglądy cudzymi słowami. Wydaje się jednak, że czasami takie podejście jest niewystarczające, zwłaszcza wówczas, gdy Autor zajmuje jednoznaczne stanowisko w kwestii, będącej przedmiotem nie rozstrzygniętego dotąd sporu. Moim zdaniem, warto byłoby wyrazić je w postaci wyraźnego głosu w dyskusji.

Kolejna uwaga dotyczy układu materiału. Trójstopniowy podział na rozdziały, punkty i podpunkty jest dla Autora niewystarczający, gdyż gdzieśgdzie pojawiają się nienumerowane śródtytuły, których nie obejmuje umieszczony na początku książki *Spis treści*. Ułatwieniem dla czytelnika byłoby takie rozplanowanie tekstu, aby wszelkie treści znalazły swoje miejsce w spisie.

W ramach uwag szczegółowych pragnę przytoczyć definicję przypuszczenia i wątplenia (s. 105–106). Autor sformalizował je, idąc za inspiracją Auerbacha, tak oto:

$$\text{Przyp}(x, T, p) \equiv \neg \text{Przek}(x, T, p) \wedge \text{Przek}(x, T, q) \wedge \text{Przek}(x, T, (q \rightarrow \neg p)) \wedge \exists t (\forall t_1 (t_1 \in T \rightarrow t > t_1) \wedge \neg U(x, t, q)) \rightarrow U(x, t, p));$$

$$Dub(x, T, p) \equiv \neg Przek(x, T, \neg p) \wedge Przek(x, T, q) \wedge Przek(x, T, (q \rightarrow \neg p)) \wedge \exists t (\forall t_1 (t_1 \in T \rightarrow t > t_1) \wedge \neg U(x, t, q) \rightarrow U(x, t, \neg p)),$$

przy czym definicja przekonania ma postać:

$Przek(x, T, p) \equiv \exists t_1 (t_1 \in T \wedge U(x, t_1, p)) \wedge \neg \exists t_2 (t_2 \in T \wedge t_2 < t_1 \wedge U(x, t_2, p))$ ; słownie: *x* jest przekonany w okresie *T*, że *p* to tyle, co istnieje chwila  $t_1 \in T$  taka, że *x* uznaje w  $t_1$ , że *p* (napis  $U(x, t, q)$  znaczy podmiot *x* w chwili *t* uznaje, że *q*).

Dwie pierwsze definicje nie spełniają warunku jednorodności, gdyż w definiensie zmienna *q* nie występuje ani pod kwantyfikatorem, ani w zasięgu kwantyfikatora wiążącego *q*. Można oczywiście związać tę zmienną kwantyfikatorem szczegółowym, traktując zmienną zdaniową *q* jako zmienną indywidualną, niemniej pojawia się problem z implikacją, będącą argumentem funktora przekonania. Trudność ta stawia pod znakiem zapytania możliwość formalizacji pojęć przypuszczenia i wątpienia w języku logiki pierwszego rzędu.

Na koniec garść uwag, nie tyle w formie polemiki, co pytań, nie tyle pod adresem Autora i jego książki, ile pod kątem dalszych badań nad omawianą tematyką.

Powszechnie uznawanym standardem jest traktowanie statycznej logiki epistemicznej jako modalnej logiki normalnej, nadbudowanej nad logiką klasyczną. Wiadomo jednak, że już w najprostszym takim systemie (tj. systemie K) pojawia się paradoks wszechwiedzy. Wiadomo też, że logikę modalną można nadbudować na każdym wystarczająco silnym dedukcyjnie rachunkiem zdaniowym. Można budować m.in. parakonsystentne, relewantne i intuicjonistyczne logiki epistemiczne (te pierwsze dotyczą jedynie przekań). W pewnym zakresie Prof. Lechniak analizuje pierwsze dwie, ale moim zdaniem, bardziej interesujące byłoby przyjrzenie się logice epistemicznej nadbudowanej nad intuicjonistycznym rachunkiem zdań. Intuicjoniści bowiem z każdym zdaniem wiążą refleksję nad sposobem dojścia do uznania tego zdania, zatem ich logika wpisuje się w epistemologiczną perspektywę badawczą.

Jak wyżej wspomniałam, z dedukcyjną domkniętością zbioru wiedzy (czy zbioru przekań) wiąże się paradoks wszechwiedzy (wszechprzekonania). Sytuację paradoksalną wywołuje fakt, że, z jednej strony, logika epistemiczna ma na celu formalną reprezentację wnioskowań zawierających zwroty epistemiczne, z drugiej zaś żaden realny podmiot nie wie (nie jest przekonany) o wszystkich konsekwencjach swojej wiedzy (przekań). Jak zatem pogodzić fakt, iż ludzie nie są przekonani o wszystkich konsekwencjach swoich przekań z logiką epistemiczną?

Oczywiście, można odpowiedzieć, że w logice konieczna jest pewna idealizacja dotycząca bądź samych przekań (rozważanie przekań specjalnego rodzaju, np. *implicite*), bądź podmiotu przekań (ograniczenie do podmiotów wyidealizowanych, np. z nieograniczoną pamięcią, nieskończoną mocą czy szybkością obliczeniową). Powstaje jednak zasadnicze pytanie o cel takich idealizacji. Dlaczego nie mówimy o logice przekań w zwykłym sensie w odniesieniu do zwykłych podmiotów (ludzkich)? Czy tylko dlatego, że logika taka jest niezmiernie trudna do skonstruowania?

Wydaje się, że nie tyle chodzi tu o trudności zbudowania takiej logiki, co o sprawę zagubienia jej normatywnego charakteru. Zgoda na deskrypcyjny charakter logiki, której celem byłby jedynie opis tego, jak ludzie faktycznie wnioskują, powodowałaby w zasadzie usunięcie samej logiki. Trzeba zatem przyjąć, że bez względu na to, jakie są

rzeczywiste własności naszych przekonań, ideał dedukcyjnej domkniętości winien być celem dążenia każdego racjonalnego podmiotu.

W logikach niestandardowych nie chodzi o całkowitą eliminację wszechwiedzy, lecz o pewne jej ograniczenie. Ich twórcy wychodzą z założenia, że od logicznej wszechwiedzy do logicznej ignorancji jest daleka droga. Powstaje jednak problem, gdzie przebiega granica pomiędzy rzeczywistymi regułami wnioskowania, takimi które nie czynią z podmiotu ignoranta logicznego, a idealnymi regułami dedukcyjnymi, takimi które nie czynią zeń logicznie wszechwiedzącego.

Inna kwestia, częściowo tylko poruszona w recenzowanej książce, to problem wielości logik epistemicznych i doksastycznych. Hintikka starał się uzasadnić, że istnieje jeden tylko poprawny system logiki przekonań oraz jeden poprawny system logiki wiedzy. Uważał, iż pojęcie wiedzy jest w sposób właściwy scharakteryzowane przez system S4. Również współcześnie, choć rzadko, przyjmuje się monizm: na przykład na terenie sztucznej inteligencji uważa się, iż poprawnymi systemami są: KT45 (S5) dla pojęcia wiedzy oraz KD45 dla pojęcia (mocnego) przekonania. Częściej jednak głosi się pluralizm, według którego istnieje hierarchia (czy wręcz continuum) systemów, w zależności od mocy, jaką przypisuje się danemu pojęciu epistemicznemu, lub też w zależności od jego zastosowania. Najbardziej znanym pluralistą był Rescher, który utrzymywał, że systemy pomiędzy K a S5 tworzą pewną hierarchię, przy czym najważniejsze spektrum systemów logiki wiedzy znajduje się pomiędzy T a S5. Problem właściwej logiki wiedzy i logiki przekonań wpisuje się w szerszą dyskusję rozpostartą na osi: monizm – pluralizm w odniesieniu do logiki w ogóle: czy jest jeden tylko (poprawny) system logiczny będący modelem rzeczywistych, zastanych związków logicznych, czy jest wiele takich systemów? Ta problematyka jest niezwykle interesująca i wciąż czeka na gruntowne opracowanie.

Książka Marka Lechniaka daje wiele odpowiedzi, ale też inspiruje i prowokuje do stawiania pytań (tego typu, co wyżej i innych). Dlatego pragnę wyrazić przekonanie, że książka na temat przekonań spotka się – gdyż na to z całą pewnością zasługuje – z dużym zainteresowaniem zarówno ze strony filozofów, przed którymi odsłoni rachunkową stronę problematyki przekonań, jak i logików, którym dostarczy solidnych podstaw filozoficznych dla formalizmu logicznego.

BOŻENA CZERNECKA-REJ  
(Lublin)

## HOMO VIATOR, HOMO MYSTICUS

Rafał Tichy, *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, FLOS CARMELI, Poznań 2011, ss. 326.

W myśleniu współczesnym człowiek często traktowany jest jako byt problematyczny, nieugruntowany, „nomadyczny”, ontologicznie kruchy – taki, który konstytuując samego siebie zarazem siebie kwestionuje. Wydaje się, że nic nie może być dalsze od takiego wizerunku człowieka niż osadzona na solidnym fundamencie klasycznej metafizyki i biblijnej tradycji antropologia średniowieczna. Jednak i jej właściwy jest swoisty radykalizm: pojmując człowieka jako byt nie do końca gotowy, niedopełniony,

do pewnego stopnia sobie samemu zadany, choć niepozostawiony wyłącznie samemu sobie, myśliciele średniowieczni gotowi są rozpinąć ludzkie bytowanie na skali od nicości, z której miało być wywiedzione boskim stwórczym aktem, do osiągananej na mocy boskiej łaski eschatologicznej pełni, w której przekroczenie zwykłych „parametrów” człowieczeństwa w stronę boskości, śmiało zwane „przebóstwieniem”, mimo wszystko nie unicestwi człowieka w człowieku. Antropologia średniowieczna jest więc opowiadaniem o niezwykłej epopei, której bohaterem jest człowiek stworzony, upadły, odkupiony i przemieniony, i dopiero w tej ostatecznej przemianie spełniony, a raczej wciąż się spełniający. Człowiek jest wędrowcem, pielgrzymem, a jego wędrowanie czy pielgrzymka rozgrywa się nie tylko w wymiarze empirycznym, ale także – co bodaj ważniejsze – w świecie ducha; nie ogranicza się też wyłącznie do jego aktualnej kondycji, ale sięga poza doczesność – w stronę hipotetycznej kondycji pierwotnej, to jest rajskiej prehistorii, i – co znowu ważniejsze – w stronę eschatologicznego rozstrzygnięcia, czyli w stronę hipotetycznej kondycji człowieka zbawionego.

Taką opowieść o ludzkim wędrowaniu - o tym, jaki człowiek jest, jaki mógł być i jaki być jeszcze może – kreśli w XII wieku również św. Bernard, opat cysterskiej wspólnoty z Clairvaux, i to jego antropologiczną wizję – „mystyczną historię człowieka” – w swojej książce próbuje przybliżyć Rafał Tichy. Z uznaniem trzeba przyjąć pojawienie się dzieła tak erudycyjnego, opartego na imponująco rozległej kwerendzie źródłowej i wszechstronnych, systematycznych badaniach, zachowującego walory specjalistycznej, naukowej monografii, a przy tym zdecydowanie wychodzącego poza ciasne jej ramy. Napisana z rozmachem i literackim talentem, skonstruowana w sposób nadzwyczaj przejrzysty, posiadająca nie tylko spójną, celową strukturę, ale i swoistą dramaturgię, książka Rafała Tichego przystępnie objaśnia zawiłości średniowiecznej antropologii z jej metafizycznymi założeniami, historycznymi i ideowymi kontekstami, aspektami ciągłości i zmiany. Może zatem spełnić rolę popularyzatorską w najlepszym tego słowa znaczeniu, kompetentnie przybliżając postać i myśl św. Bernarda z Clairvaux – jednej z najważniejszych postaci średniowiecza – nie tylko tym, którzy profesjonalnie zajmują się mediewistyką.

W pierwszej części, rekonstruującej źródła antropologii Bernarda, autor starannie i ze znanstwem przedstawia zakorzenienie Bernardowych koncepcji w tradycji biblijnej i patrystycznej, przede wszystkim zaś w monastycznej formacji duchowej, w monastycznej „szkole życia duchowego”. Taka inspiracja, nadająca rozważaniom na temat człowieka specyficzny kierunek i charakter, musi skłaniać do postawienia pytania o uniwersalność i reprezentatywność antropologii Bernarda. Innymi słowy, prowokuje wątpliwość, czy *homo monasticus*, jaki zdaje się wyłaniać z analiz i wizji cysterskiego opata, nie jest aby jedynie propozycją partykularną, ściśle konfesyjną (a zatem pojmowaną i realizowaną wyłącznie w ramach paradygmatu chrześcijańskiego) i na miarę odległej epoki („człowiek średniowiecza”), a na dodatek wyłącznie – by tak rzec – „stanową”, jednoznacznie związaną z powołaniem zakonnym i kondycją mnicha. Rafał Tichy dostrzega tę trudność, ale swoją książką stara się przekonać czytelnika, że choć Bernard opowiada mistyczną, a nie naturalistyczną historię człowieka, to jednak w jego perspektywie ujmowanie człowieka od strony powołania monastycznego (ostatecznie tożsamesego właśnie z powołaniem mistycznym) nie zawęża, nie wypacza rozumienia natury ludzkiej *tout court*, w jej uniwersalnym wymiarze, ani nie zniekształca prawdy o ludzkim doświadczeniu, uwzględnia natomiast różne aspekty i fazy tego doświadczenia, różne możliwości bytowe i poznawcze tej natury. Powołanie zakonne jest tu

traktowane jako szczególna postać szerzej rozumianego powołania do bycia chrześcijaninem, a ostatecznie powołania do bycia człowiekiem. Bowiem – jak za jednym z kazania Bernarda powtarza Tichy – to, co przystoi zakonnikowi, jest odpowiednio dla chrześcijanina i w gruncie rzeczy najbardziej właściwe człowiekowi (s.103). Antropologii Bernarda autor nie traktuje zatem jako jednej z wielu alternatywnych narracji w dziejach ludzkiej kultury, ale widzi w niej przedsięwzięcie o zdecydowanie uniwersalistycznych ambicjach. Takie ujęcie jest zapewne akceptowalne dla tych, którzy postrzegają człowieka jako *capax Dei* albo otwartego na tak czy inaczej rozumianą transcendencję, a średniowiecza nie traktują wyłącznie jako „wieków ciemnych”. Uczciwie jednak trzeba powiedzieć, że taka wizja może nie przekonać ludzi niewierzących i tych, którzy myślenie o człowieku woleliby utrzymać w granicach czystej immanencji i empirycznego opisu, programowo unikając wszelkiego normatywizmu i odniesień do tego, co pozaempiryczne.

Na szczególną uwagę zasługuje proponowana przez Autora analiza motywu sokrateskiego, to jest wezwania do poznania samego siebie, w Bernardowej refleksji nad człowiekiem (s. 82–95). Obecność tego motywu ma nie tylko poświadczać intelektualną otwartość cysterskiego opata na dziedzictwo filozofii starożytnej i możliwość jego selektywnego uzgodnienia z tradycją biblijną i patrystyczną („sokratyzm chrześcijański”). Ma również pokazywać konieczność i wyjątkowe znaczenie samopoznania dla ascetyczno-moralnej i mistycznej formacji człowieka, w szczególności zaś dla rozpoznania jego ikonikności, to znaczy bycia na obraz i podobieństwo samego Boga, ze wszystkimi wynikającymi stąd konsekwencjami co do ostatecznego, nadprzyrodzonego przeznaczenia człowieka. Bowiem w przekonaniu Bernarda człowiek uchylający się od poznawania samego siebie byłby jak „dom bez fundamentów”, jak „sterta gruzów”, jak „garstka prochu rzuconego na wiatr”, i to niezależnie od tego, jak rozległa byłaby jego wiedza o świecie zewnętrznym (por. *De consideratione*, V, 5; w książce R. Tichego – s. 84). Nie dowiedziałby się prawdy o sobie – o swojej bytowej znikomości i kruchości, moralnym upadku i grzeszności, ale też o swojej godności bytu stworzonego na Boży obraz i powołanego do nieustannego upodobniania się do Boga, aż do eschatologicznego spełnienia swej natury (*consummatio*) w miłosnym z Nim zespoleniu. W antropologicznej wizji Bernarda dojście do tego kresu „mistycznej historii człowieka”, wymaga wręcz wspomnianej samowiedzy: po to, by kiedyś taki stan osiągnąć, trzeba wpiერw zatroszczyć się o samego siebie, czuć nad sobą, to znaczy zobaczyć, kim się jest.

Postulat poznania samego siebie autor trafnie interpretuje w podwójnej perspektywie: ogólnej, refleksyjnej wiedzy o tym, kim jest człowiek w swojej istocie, w swojej trwałej, choć nie do końca określonej naturze, i osobistej, introspekcyjnej wiedzy o tym, kim jestem ja sam, w niepowtarzalnej historii swojego życia. Obie perspektywy spotykają się zresztą w etycznej i soteriologicznej wykładni ludzkiej samowiedzy: chodzi przecież nie o poznanie dla samego poznania, dla zaspokojenia własnej ciekawości, ale o takie poznanie ludzkiej natury i taki wgląd w samego siebie, które będą zintegrowane z całością doświadczenia człowieka, z jego pracą nad sobą i wewnętrzną przemianą, z dynamiką jego rozwoju duchowego, ściśle związaną z jego otwartością na Boga, z postępowaniem w dążeniu do spotkania z Nim w tajemnicy zbawienia. Bez tej wiedzy człowiek nie tylko nie naprawi siebie i swojego życia, ale również nie zostanie uleczony i wyzwolony z ograniczeń swojej aktualnej kondycji przez moc większą niż jego własna, nie skorzysta z łaski upodabniającej go do Tego, na którego obraz został stworzony, nie dostąpi przebóstwiającego zjednoczenia (*unio deifica*). Autor przypomina w związku



z tym słowa Bernarda: „A zatem pamiętajcie [...], że nikt nie może być zbawiony bez poznania samego siebie” (*Ergo tenetis memoria... neminem absque sui cognitione salvare – Sermones super Cantica Canticorum*, kazanie 37, 1; w książce – s. 92). W tym sokratejskim wątku antropologia Bernarda ujawnia więc nie tylko swój egzystencjalny, a nie czysto spekulatywny charakter, ale również swoje eschatologiczne ukierunkowanie.

W drugiej, obszerniejszej części swojej książki Autor wiedzie czytelnika przez kolejne etapy ludzkiego wędrowania, przez kolejne „epoki” mistycznej historii, narysowanej przez Bernarda. Tychy kładzie nacisk właśnie na historyczną perspektywę w pojmowaniu człowieka i przekonująco dowodzi, że należy ją połączyć z motywem ikonycznym, który w Bernardowej wizji (podobnie zresztą jak w antycypujących ją koncepcjach patrystycznych, a także w ujęciach późniejszych, choćby w myśli Tomasza z Akwinu) wyraźnie zyskuje dynamiczną wykładnię. Zespolenie perspektywy historycznej z motywem ikonycznym może być zatem traktowane jako wyróżnik antropologii Bernarda w autorskiej interpretacji Rafała Tichego. W kolejnych rozdziałach Autor pokazuje, iż wspomniane zespolenie pozwala potraktować dzieje człowieka jako dynamikę upodabniania się do Boga, innymi słowy: swoistą ewolucję ikonizacji, a w pewnym sensie i formy człowieka. Owa ewolucja przebiega od nadania formy, to jest ukształtowania człowieka na obraz Boży w kondycji rajskiej (*formatio*), przez zniekształcenie tego obrazu, czyli odstąpienie od nadanej formy i przyjęcie formy obcej wskutek własnowolnego upadku człowieka (*deformatio*), ale też przez odnowienie obrazu, przywrócenie pierwotnej formy dzięki odkupieńczej misji Chrystusa (*renovatio, reformatio*), aż do osiągnięcia – dzięki naśladowaniu Chrystusa zgodności formy obrazu z boskim archetypem (*conformatio*), zwieńczonej ostatecznie przebóstwiałającą przemianą owej formy (*transformatio*) w kondycji niebiańskiej.

Ta dyktowana wiarą dynamiczna wizja człowieka zdecydowanie wykracza poza opis jego aktualnej, empirycznej kondycji, traktowanej zresztą jako „kraj niepodobieństwa” (*regio dissimilitudinis*), gdzie „wszystko jest inaczej”, bo jest na opak, nie tak, jak być powinno. Dla Bernarda z Clairvaux to tylko stadium przejściowe i odległe od optymalnego stanu, bo ograniczające człowieka w czterech podstawowych wymiarach: poznania, wolności, miłości i podobieństwa do Boga. Tychy trafnie wskazuje, iż w Bernardowej antropologii przekroczenie i zniesienie tych ograniczeń możliwe jest dopiero w finale ludzkiej epopei, w eschatologicznym spełnieniu, w którym człowiek „zdobywa pełną wolność duchową, uzyskuje zdolność poznawania Boga w sposób jasny, wyraźny i bezpośredni, wchodzi na czwarty stopień miłowania Go i staje się całkowicie do Niego podobny” (s. 291). Najważniejszy jest bodaj wymiar miłości, bo mistyczna historia człowieka jawi się Bernardowi przede wszystkim jako historia dojrzenia i wzrastania miłości: w symbolicznym ujęciu człowiek (w każdej kondycji *capax Dei*) w swoich relacjach z Bogiem przechodzi od miłości niewolnika, przez miłość najemnika i miłość synowską, do miłości oblubieńczej (por. s. 247–255). Zgodnie z symboliczną wykładnią biblijnej Pieśni nad Pieśniami, właśnie miłość oblubieńcza, mistyczną więzią łączącą stworzony obraz z jego boskim archetypem, jest dla człowieka *consummatio* tak na płaszczyźnie bytowej, jak i poznawczej. W każdym razie do takiej miłości jest powołany *homo viator* w kolejnych fazach swego doczesnego wędrowania i u kresu swej historii. O tym zapewnia nas w swojej książce Rafał Tychy, idąc śladami cysterskiego mistyka i mistrza życia duchowego, którego nauczanie o człowieku przedstawił w nadzwyczaj wnikliwy i niemal wyczerpujący sposób, odważnie sięgając



po język poezji i mistycznego uniesienia tam, gdzie chłodna analiza filozoficzna zdaje się być bezradna.

Pewne wątpliwości może jednak budzić nazbyt apologetyczny ton autorskiego wywodu i pod kątem apologii dokonywana selekcja materiałów źródłowych. Oczywiście, pisząc o człowieku oficjalnie uznanym za świętego i Doktora Kościoła, autor miał prawo wspomnieć o tym, co tę świętość – w oczach współczesnych Bernarda – miało ujawniać i potwierdzać, i co zarówno wtedy, jak i dziś mogłoby wskazywać na wyjątkowe walory tej postaci. Można więc przejść do porządku nad tym, że we wstępnej, biograficznej części („Historia Bernarda”), dość bezkrytycznie przytacza się legendy i relacje przedstawiające żywot Bernarda wedle tradycyjnego, hagiograficznego schematu. Trudniej zaakceptować to, że w książce zdawkowo traktuje się niektóre mocno problematyczne aspekty aktywności tego XII-wiecznego świętego radykała – prawdziwego „szaleńca Bożego”, który dla sprawy wiary i zbawienia gotów był „zawiesić” zwykłą, ludzką etykę. Autor zdaje się bagatelizować napięcie między religijnym radykalizmem i maksymalizmem Bernarda a jego antropologią i kiedy indziej głoszonymi postulatami etycznymi, starannie też unika formułowania krytycznych ocen, tłumacząc poglądy i postępowanie bohatera z jednej strony specyfiką epoki, z drugiej strony wyjątkowością jego proroczej misji (w myśl założenia: „prorokowi więcej wolno”). Owszem, przyznaje, że „opat z Clairvaux potrafił być niesprawiedliwy i nietolerancyjny” (s. 45), miał porywczy charakter i niekiedy cechowała go nadgorliwość, ale zaraz zastrzega, że ten brak umiaru „można w pewnej mierze usprawiedliwić” właściwym Bernardowi bezkompromisowym rozumieniem powołania zakonnego.

Autorem powoduje zrozumiały szacunek i podziw dla wybitnej postaci historycznej, jaką niewątpliwie jest bohater jego książki, a zapewne także pewna intencja polemiczna i – by tak rzec – „rewizjonistyczna”, zgodnie z tytułem jednego z podrozdziałów: „Bernard na nowo odczytany”. Chodzi o uprawnione staranie, by oddać sprawiedliwość postaci, której intelektualne dokonania były nazbyt często przemilczane, lekceważone czy wręcz kwestionowane. Podsumowując swoje wywody, Autor przyznaje, że towarzyszyła mu nadzieja, że jego książka „przysłuży się procesowi odkrywania wielkości, atrakcyjności i aktualności myśli Bernarda” (s. 314). W innym miejscu Tichy zasadnie ironizuje na temat po części utrzymującego się w historiografii stereotypu Bernarda – „przesadnie pobożnego mnicha”, „rozemocjonowanego kaznodziei” i fanatycznego fideisty, który „nieludzko prześladował prawdziwie niezależnego myśliciela, Piotra Abelarda” (s. 21). Trudno jednak przystać na to, by w imię rewizji historiograficznych stereotypów było uprawnione dość pobieżne i wyraźnie jednostronne traktowanie zarówno filozoficznych i teologicznych sporów, w które zaangażowany był opat z Clairvaux, jak i racji jego oponentów.

Można żałować, iż wspominając o krytycznych wystąpieniach Bernarda przeciw Abelardowi, XII-wiecznemu mistrzowi dialektyki, Autor opisał sam spór i jego przedmiot dość powierzchownie, i to wyłącznie z perspektywy cysterskiego opata, na stereotyp odpowiadając innym stereotypem („racjonalizacja prawd wiary”, „pułapki Abelardowego racjonalizmu”, „uproszczenia banalizujące nieskończone bogactwo Niepojętego”, etc.). Szkoda, iż dla równowagi – także dla rzetelnej oceny, nie zajął się problemem, czy koncepcje Abelarda to faktycznie tylko „stultologia” – uczone głupstwo albo wiedza o głupstwach (jak malowniczo wyraził się Bernard) – nie uwzględnił merytorycznych argumentów Abelarda wyłożonych w przedmowie do *Tak i Nie* albo w *Rozmowie pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem*. Być może takie ważenie racji pozwoliłoby

dość do wniosku, że poglądy obu antagonistów wymykają się stereotypowym sądom i nie zawsze są tak biegunowo opozycyjne, jak się zazwyczaj przyjmuje. Brakuje też jakiegoś bodaj symbolicznego odniesienia do bardzo osobistej, dramatycznej relacji, zapisanej przez Abelarda w *Liście do przyjaciela*, bardziej znanym jako *Historia moich niedoli* (*Historia calamitatum*). W każdym razie bezpardonowe zwalczanie Abelarda ani nie współbrzmiało z subtelnymi mistycznymi wzlotami Bernarda, opiewającymi miłość w jej najwznioślejszej postaci, ani nie było przykładem rzetelnej, eleganckiej intelektualnej polemiki.

Podobnie można żałować, iż o innym oponentie Bernarda, Gilbertcie z la Porrée, dowiadujemy się z książki niewiele ponad to, że był zarozumiały i nie doceniał filozoficznych kompetencji cysterskiego opata. Szkoda, iż dla obiektywnego przedstawienia jego stanowiska w sporze z Bernardem Autor nie odwołał się do tekstów źródłowych (choćby do komentarzy Gilberta do dzieł Boecjusza i do tekstu *Sententiae divinitatis*, wywodzącego się z kręgu jego zwolenników) i nie skonfrontował zarzutów Bernarda (*explicite* wyłożonych w V księdze *De consideratione* i w kazaniu 80 do Pieśni nad Pieśniami) z czynionymi przez porretańczyków subtelnymi rozróżnieniami terminologicznymi, wykorzystywanymi w nomenklaturze trynitarniej (*proprietas personae* – *proprietas personales*; *nomina naturalia* – *nomina personalia*, etc.). Taka konfrontacja argumentów pozwoliłaby ocenić, czy z dialektycznych subtelnosci Gilberta, a ściślej z pewnej interpretacji relacji między terminami *divinitas* i *Deus*, faktycznie wynikają doktrynalne zagrożenia (na przykład wiara w „czwórcę” – *quaternitas*), które skłoniły Bernarda do oskarżenia Gilberta o heterodoksję (na synodzie w Reims w roku 1148) i do określenia jego zwolenników jako nowych heretyków, a nie dialektyków (*novelli non dialectici sed haeretici*). Trzeba jednak przyznać, że przy całej jednostronności proponowanego ujęcia, Autor trafnie wskazuje na „różnicę zdań co do istoty chrześcijańskiej formacji i wiedzy prawdziwej” (s. 62) jako źródło i głębszą podstawę wspomnianych konfliktów.

Wypada wspomnieć i o tym, że Autor – zazwyczaj dokładnie przedstawiający i kompetentnie objaśniający liczne przeprowadzane przez Bernarda dystynkcje i klasyfikacje – jeden jedyny raz się pomylił, omawiając Bernardową typologię jedności (s. 114–117). *Unitas dignativa* – jedność z łaskawości, a raczej jedność dostojenstwa czy też „godnościowa” – w klasyfikacji podanej przez Bernarda oznacza wyraźnie osobową jedność wcielonego Słowa (*unitas qua limus noster a Dei Verbo in unam assumptus est personam* – *De consideratione*, V, 18), a nie – jak chce Rafał Tichy – „jedność między duchem a ciałem w człowieku” (s. 117, przypis 52). Gdy zaś autor podaje charakterystykę jedności najwyższej – substancjalnej jedności samego Boga w Trójcy jedynej, przez nieuwagę zapewne popełnia błąd z punktu widzenia chrześcijańskiej doktryny kardynalnej. Otóż autorowi „napisało się”, że owa jedność stanowi „najwyższą jedność trzech substancji w jednym Byciu Boskim” (s. 117). Tę niefortunną interpretację, przypisującą Bernardowi jakiś tryteizm, miast monoteizmu (oczywiście, wbrew wyraźnej deklaracji samego zainteresowanego: *unitas Trinitatis qua tres personae una substantia sunt* – *De consideratione*, V, 19), należy jednak uznać za wypadek przy pracy. Gdzie indziej Tichy najzupełniej poprawnie i klarownie przedstawia tę fundamentalną prawdę chrześcijańskiej wiary (dla przykładu: s. 113–114, 293–294, 303). Wolno się spodziewać, że wspomniany fragment książki doczeka się koniecznej korekty w ewentualnych następnych jej wydaniach. Ta sugestia wydaje się tym bardziej uprawniona, że w tym samym „pechowym” fragmencie (w przypisie 50 na s. 116)

błędnie przypisuje się Boecjuszowi autorstwo tekstu *De unitate*, podczas gdy od z górą stu lat wiadomo, że ów pseudo-boecjański tekst powstał dopiero w XII wieku, a jego autorem jest najpewniej Dominik Gundisalvi.

Autorowi i wydawcy należałoby również życzyć bardziej uważnej korekty, wylapującej i usuwającej pleonastyczne sformułowania w rodzaju „zbyt przesadne” (s. 313), a także pospolite „literówki” i ewidentne błędy gramatyczne w wyrażeniach łacińskich (jak w kilkakrotnie powtarzającym się sformułowaniu *proprium voluntas*, błędnie i chyba „z rozpędu” powielającym poprawną konstrukcję *proprium consilium*). Wiadomo jednak, że łatwiej cudze błędy wypatrzeć niż samemu ich nie popełniać, dlatego byłbym ostatnim, kto gotów jest rzucać w autora kamieniem z powodu językowych (i jakichkolwiek innych) potknięć. Jego praca naprawdę godna jest szacunku, a jeśli nie daje nam pełnej satysfakcji, jeśli zostawia nas z nierozstrzygniętymi wątpliwościami i pytaniami, na które odpowiedź nie jest na wyciągnięcie ręki (wśród nich nadal figuruje i – być może – figurować musi pytanie: kim jest człowiek?), to nie trzeba się temu dziwić ani tym gorszyć. Wszak i my możemy powtórzyć za Bernardem z Clairvaux: „kończymy księgę, ale nie kończymy szukania”.

JAN KIELBASA  
(Kraków)

## PARCELACJA KRÓLESTWA ESTETYKI

Irena Lorenc, *Minima aesthetica, Szkice o estetyce późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2010, ss. 196.

Iwona Lorenc, w jednej ze swoich najnowszych książek, zatytułowanej *Minima aesthetica*, przedstawia współczesną estetykę jako interdyscyplinarną i pozbawioną mocnego oparcia w metafizyce dziedzinę wiedzy. Odwołując się do koncepcji postmodernistycznych m.in. J. F. Lyotarda, G. Vattima, W. Welscha krytykuje zapoczątkowany przez filozofa z Królewca sposób postrzegania estetyki jako dyscypliny autonomicznej, odseparowanej od zagadnień antropologicznych, kulturoznawczych, moralnych czy psychologicznych. Różnorodność sztuki współczesnej wymaga wieloaspektowego rozumienia, do którego nie jest zdolna estetyka autonomiczna, zajmująca się naturą sądu estetycznego, skoncentrowana na ustalaniu jego cech powszechnych i koniecznych.

W *Części I* wiele miejsca zajmują analizy kategorii *Verwindung* w rozumieniu G. Vattimo, która oznacza „zwijanie się”, „kurczenie się”, rozpadanie się metafizyki, co zapoczątkował upadek transcendentalizmu i propagacja stanowisk filozoficznych w okresie późnego modernizmu. *Verwindung* w estetyce – rozpad jej metafizycznych podstaw – przejawia się poprzez różnorodne sposoby formułowania jej statusu i metodologii w obrębie takich koncepcji filozoficznych jak np. fenomenologia, hermeneutyka, egzystencjalizm czy pragmatyzm.

Ponadto w *Części I* warto zwrócić uwagę na, rzadko cytowane w polskiej literaturze przedmiotu, poglądy R. Jaussa – jednego z wybitnych, współczesnych estetyków francuskich. Szczególnie kontrowersyjny jest, u tego estetyka, sposób rozumienia *Katharsis*, które pełni swoistego rodzaju funkcję socjalizacyjną, polegającą na uwal-

nianiu człowieka od interesów życia praktycznego po to, by pozwolić mu podporządkować się normom społecznych zachowań (s. 22).

Autorka nie rozwija tej definicji pozostawiając czytelnikowi szerokie pole do interpretacji. Jeśli człowiek musi uwolnić się od interesów życia praktycznego, żeby móc się uspołecznic, to znaczy, że w wymiarze praktycznym egzystuje na poziomie jednostki nieoswojonej z normami społeczeństwa, w którym żyje. Jedynie recepcja sztuki poprzez *Katharsis* pozwala mu wejść na właściwą drogę do społeczeństwa. Jednakże zdroworoządkowe doświadczenie wskazuje, że tak nie jest, gdyż człowiek przyswaja normy społecznych zachowań nie poprzez uwalnianie się od życia praktycznego, lecz w wyniku zaznajomienia się z tym, co praktyczne, codzienne, potoczne.

W *Części II Minima aesthetica* F. Nietzsche i M. Heidegger są przedstawieni jako zgodni krytycy tradycji metafizycznej, afirmujący skończoność istnienia i wczesno-grecki, tragiczno-estetyczny sposób doświadczenia (s. 44). Jest to kontrowersyjne, po pierwsze, z tego powodu, że fryburski filozof uznał autora *Woli mocy* za ostatniego wielkiego metafizyka w tradycji filozoficznej kultury Zachodniej. Wolę mocy jako wartość podstawową i zasadę stanowienia wartości zarazem określił autor *Dróg lasu*, mianem ostatniej wykładni bycia bytu w dziejach metafizyki<sup>1</sup>, zapoczątkowanych przez Platona *Agathon*. Wykazał, w ten sposób, że Wola mocy, jako zasada aksjologiczna, wykracza poza to, co skończone i ustanawia horyzont nieskończoności, i że zerwanie Nietzschego z platonizmem było tylko pozorne. Po drugie, nie można jednoznacznie określić filozofa z Fryburga mianem apologety skończoności, gdyż podczas dysputy z E. Cassirerem, zaproponował swoją koncepcję nieskończoności. Heidegger przyznał, że ludzkie przeżywanie bycia posiada charakter skończony, lecz, dodał, że człowiek ma możliwość doświadczenia nieskończoności poprzez zapytywanie o sens i sposoby rozumienia bycia<sup>2</sup>. Autor *Bycia i czasu* wyjaśnił też, że człowiek, chociaż jest ograniczony czasem, w którym żyje ma możliwość doświadczenia siebie jako bytu metafizycznego dlatego, że istotą czasu jest transcendencja, czyli możliwość bycia wyznaczona przez przeszłość, teraźniejszość i przyszłość<sup>3</sup>.

W *Części II* na wyróżnienie zasługuje szeroki komentarz do koncepcji społeczno-estetycznej M. Maffesolego – francuskiego filozofa i antropologa kulturowego, mało znanego w świecie polskiej filozofii, o czym świadczy fakt, że na język polski została przełożona tylko jedna jego książka: *Czas plemion: schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*. Francuski badacz kultury jest zwolennikiem pogodnego i radosnego przeżywania świata opartego na kruchych fundamentach metafizycznych (s. 67). Życie, w tym płynnym świecie, rozproszone jest pomiędzy różnorodne grupy społeczne np. grupy subkulturowe, wspólnoty internetowe czy koleżeńskie związane z miejscem pracy lub/i nauki, w których więzi międzyludzkie kształtowane są przez krótkotrwałe i zmienne relacje emocjonalne. Maffesoli określa to mianem koegzystencji bez celu i nawiązując do modernistycznego pojęcia formy artystycznej interpretuje w kategoriach czystej formy (s. 65).

<sup>1</sup> Por. C. Wodziński, *Martin Heidegger: Nietzsche [w:] Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, T. IV, Warszawa 1996, s. 199.

<sup>2</sup> Por. E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, przeł. A. Noras [w:] „Edukacja Filozoficzna” nr 17, 1994, s. 16.

<sup>3</sup> Por. Tamże, s. 17.

Takiemu estetycznemu sposobowi pojmowania relacji międzyludzkich można postawić co najmniej dwa zarzuty. Po pierwsze, opisywanie bezcelowości tychże relacji w analogii do pojęcia czystej formy – która w sztuce modernistycznej jest również, jak te relacje, bezcelowa – jest zwodnicze dlatego, że sztuka – jak powiada Kant, uznawany za inspiratora modernistycznego estetyzmu<sup>4</sup> – posiada swoisty cel, celowość bez pojęcia celu, poruszającą emocje bez angażowania wyobraźni<sup>5</sup>. Po drugie, bezcelowość więzi międzyludzkich we wspólnotach nowej plemienności jest wątpliwa dlatego, że ludzie nawiązują ze sobą znajomości przeważnie w jakichś celach, np. po to, żeby pozyskać jakieś informacje, ułatwić sobie drogę do znalezienia pracy, poprawić i ugruntować swoją pozycję społeczną, zdobyć partnera seksualnego czy po prostu dla dobrego samopoczucia<sup>6</sup>.

Mimo to można wskazać na taką prymitywną społeczność, w której pewnego rodzaju interakcje społeczne mają charakter bezcelowy. Są to mieszkańcy wysp Trobriandzkich, u których ważną rolę w organizacji życia społecznego spełnia wymiana bransoletek i naszyjników wyrabianych z muszli, które nie są używane do żadnego innego celu poza tą wymianą<sup>7</sup>. Nikt w ten sposób niczego nie zyskuje, nie powiększa stanu posiadania, jest to wymiana dla samej wymiany. Tego rodzaju społeczną wymianę można, bez zastrzeżeń, zinterpretować w ujęciu czystej formy.

W *Części III* autorka omawia, dosyć obszernie, wątki estetyczne w fenomenologii E. Husserla, co stanowi rzadkość w literaturze z zakresu estetyki dlatego, że poglądy estetyczne myśliciela z Getyngi zajmują marginalną część w jego systemie filozoficznym. Estetyka autora *Medytacji kartezjańskich* opiera się na dwóch założeniach: że przedmiot estetyczny istnieje w związku ze świadomością, która odnosi się do jego sposobów ukazywania się, i że forma przedmiotu estetycznego, jak np. harmonia barw, jest nośnikiem określonego rodzaju przyjemnych uczuć (s. 99–100).

Przedmiot estetyczny u Husserla jest ściśle związany ze świadomością – jest jednym z momentów jej istnienia – w której sfera pojęciowa i afektywna są ze sobą zintegrowane i nieodróżnialne w porządku myślenia teoretycznego. Ten sposób rozumienia estetyki w interesujący sposób rozwinął jeden z najwybitniejszych francuskich fenomenologów M. Merleau-Ponty. Wedle myśliciela z Sorbony sfera, która jednoczy to, co pojęciowe i to, co afektywne ułożona jest przed językowym sposobem rozumienia bycia umożliwiając estetyczny, czyli cielesno-zmysłowy (s. 125) sposób poznania.

To założenie fenomenologicznej estetyki autora *Prozy świata* można skrytykować w odwołaniu do Freudowskiej metafory oceanicznego uczucia, którym ogarnięty jest człowiek w okresie niemowlęcym<sup>8</sup>, czyli przed opanowaniem zdolności mówienia

<sup>4</sup> Por. G. Dziamski, *Clement Greenberg: obrona modernizmu* [w:] C. Greenberg, *Obrona modernizmu. Wybór esejów*, tłum. G. Dziamski i M. Śpik-Dziamska, Polskie Towarzystwo Estetyczne, Kraków 2006, s. 11; Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 526.

<sup>5</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii: od Wolffa do Kanta*, T. VI, tłum. J. Łoziński, Pax, Warszawa 2005, s. 389.

<sup>6</sup> Por. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 84.

<sup>7</sup> Por. G. Böhme, *Antropologia filozoficzna: ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 198.

<sup>8</sup> S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. R. Reszke [w:] S. Freud, *Pisma społeczne*, tłum. R. Reszke, A. Ochocki, M. Poręba, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 167 i 168.

i wyodrębnieniem się jaźni. Stan ten charakteryzuje się odczuwaniem zjednoczenia z ciałem i otaczającym światem. Jest to przedjęzykowy sposób bycia, w obrębie którego nie występuje świadomość, która umożliwia podmiotowi poznawanie swojego ciała i otoczenia. Zważywszy na to nie można przyznać racji Merleau-Ponty'emu, który jest przekonany, że przedjęzykowy sposób bycia wiąże się ze zdolnością poznania cielesno-zmysłowego, gdyż na tym poziomie podmiot nie jest świadomy tego, co odczuwa.

W *Części IV Minima aesthetica* autorka podejmuje próbę zilustrowania głównej tezy tej książki – estetyki, która jest interdyscyplinarna i pozbawiona trwałego oparcia w metafizyce – na przykładzie interpretacji wybranych dzieł sztuki wizualnej, którymi są: obrazy malarskie C. D. Friedricha m.in. *Mnich nad brzegiem morza*, *Opactwo w dąbrowie* i H. Musiałowicza m.in. *Dno morskie*, *Cienie na murach* a także fotomontaż Z. Libery zw. *Pozytywem*.

Cechy czasoprzestrzeni w obrazach Friedricha takie, jak: noc, zamglenie, oddalenie horyzontalne, zapadanie się mas skalnych oznaczają zanikanie i rozpad świata przyrody, ogólnie rzecz ujmując przechodzenie tego, co widzialne, obecne; w to, co niewidzialne, nieobecne (s. 154). Także podmiot, który – w obrazach niemieckiego malarza – jest odwrócony plecami do widza, i który jest podmiotem „bez twarzy”, zwróconym w głąb siebie, sprawia wrażenie nieobecnego, egzystującego w obszarze tego, co duchowe. Przechodzenie tego, co widzialne, obecne, w to, co niewidzialne, duchowe, jest symbolicznym początkiem rozpadu tradycyjnego pojęcia metafizyki, której podstawę stanowi kategoria obecności<sup>9</sup>.

Przestrzeń malarska w obrazach Musiałowicza pt. *Cienie na murach* z 1960 roku i *Dno morskie* z 1962 jest metaforą życia i śmierci. Wyraźne ślady pędzla odcisnięte w farbie na płótnie są oznaką bolesnych wspomnień cierpienia związanego z doświadczeniem tragedii życia i śmierci (s. 174–175), które mocno utrwaliło się w pamięci artysty po okresie II Wojny Światowej. Tragiczne życie, czyli to, co obecne i tragiczna śmierć, czyli to, co odnosi się do nieobecności, symbolizują – w tych obrazach – zachwianie podstaw tradycyjnego pojęcia metafizyki.

W ostatnim podrozdziale *Części IV* znajdują się analizy pastyszu zdjęcia dokumentalnego przedstawiającego grupę więźniów nazistowskiego obozu koncentracyjnego w momencie wyzwolenia obozu. Jest to jeden z tzw. *Pozytywów* wykonanych przez Z. Libere. Na tej zainscenizowanej i zmontowanej fotografii twarze ludzi nie są napiętnowane patosem niewysłownego cierpienia, lecz są beztrzęsliwie uśmiechnięte. Autorka *Minima aesthetica* wykorzystuje do interpretacji tego fotomontażu koncepcję destrukcji tożsamości autonomicznego odbiorcy, którą formułuje inspirując się myślą Th. W. Adorno. Sens dzieła Libery polega na wyrwaniu odbiorcy z poczucia bezpieczeństwa, jakim jest doświadczanie sztuki wedle tradycyjnie pojętej *mimesis*, zgodnie z którą sztuka opiera się na sposobie przedstawiania korespondującym z rzeczywistością. Banałna przeróbka dokumentalnego zdjęcia dezorientuje odbiorcę i potęguje jego zakłopotanie wynikające z niemożliwości pojęcia cierpienia ofiar obozu koncentracyjnego. Ma sens antropologiczny i etyczny, który powstaje nie w interpretacji zgodnej z zasadami estetyki autonomicznej, lecz w interpretacji rozszerzonej, interdyscyplinarnej (s. 187–188).

<sup>9</sup> Por. W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki: powstanie (J. Derrida) – rozkwit – niespełnienie (R. Rorty)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009, s. 177.



Jednakże interdyscyplinarna konceptualizacja estetyki jest obarczona pewnym ryzykiem. Niepohamowany rozwój estetyki w kierunku interdyscyplinarnym – jej konsekwentna deautonomizacja – niesie ze sobą niebezpieczeństwo rozparcelowania jej zagadnień pomiędzy inne dziedziny filozofii i nauki takie, jak np.: antropologia, etyka, filozofia kultury, ontologia, psychologia czy socjologia. Jeśli dyscypliny te przejmą wszystkie problemy estetyki i przeformułują je wedle własnych metodologii badawczych, wówczas sam termin estetyka stanie się zbędny. Filozofka tylko nieśmiało sygnalizuje, że deautonomizacja estetyki powinna mieć swoje granice, jednakże nie omawia szerzej możliwych konsekwencji deautonomizacji estetyki, co jest minusem tej książki. Za usprawiedliwienie tego braku można uznać fakt, że poruszane zagadnienia w *Minima aesthetica* mają charakter szkicowy.

Mimo zastrzeżeń i uwag krytycznych, sformułowanych powyżej, omawiana książka zasługuje na pozytywną ocenę, chociażby z tego powodu, że zawiera streszczenia i interpretacje koncepcji estetycznych kilku filozofów francuskich i niemieckich – rzadko cytowanych w polskojęzycznej literaturze przedmiotu – m.in. H. Beltinga, M. Dufrenne’a, E. Husserla, H. R. Jaussa, O. Marquarda, M. Maffesolego czy M. Merleau-Pontey’ego. Niezwykle wartościowe są również analizy sensu treści dzieł sztuki – które stanowią duży wkład Lorenc do badań estetycznych prowadzonych w Polsce – malarstwa Friedricha oraz dorobku twórczego dwóch polskich, współczesnych artystów Musiałowicza i Libery.

MARCIN ANDRZEJ MOŁOŃ  
(Rzeszów)

## SPRAWOZDANIE Z II MIĘDZYKONFERENCJI NAUKOWEJ Z CYKLU W KRĘGU PYTAŃ O CZŁOWIEKA: SPÓR O GENEZĘ BYTU LUDZKIEGO

Akademia Ignatianum w Krakowie w dniach 19–20.04.2012 r. zorganizowała II Międzynarodową Konferencję z cyklu *W kręgu pytań o człowieka*. Spotkanie naukowców z różnych ośrodków akademickich z Polski i z zagranicy poświęcone zostało jednemu z istotnych zagadnień współczesnej antropologii filozoficznej, jakim jest geneza bytu ludzkiego, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii genezy duszy ludzkiej.

Człowiek jest bytem złożonym, co sprawia, że odpowiedź na pytanie o jego pochodzenie nie jest prosta. Wskazuje na to już tradycja filozofii klasycznej, ale też wierzenia religijne starożytnych Greków i Żydów, które widzą w nim – bycie ludzkim – połączenie pierwiastka materialnego i duchowego (boskiego). W podobny sposób genezę człowieka tłumaczy większość nurtów filozoficznych w przeszłości, a także sporo nurtów współczesnych. Dokonanie przeglądu współczesnych koncepcji podejmujących próby wyjaśnienia genezy człowieka, nasuwa konkluzję, że nie da się jej (osoby ludzkiej) zredukować wyłącznie do kwestii biologicznych, i opozycji ewolucja – kreacja (do sporu ewolucjonizmu z kreacjonizmem).

Konferencja pokazała, że zagadnienie genezy człowieka jest problemem interdyscyplinarnym, nie mieszczącym się w obrębie jednej dziedziny naukowej. Przebiega ono na styku m.in. nauk przyrodniczych i społecznych – psychologii, socjologii czy pedagogiki, nie wyłączając teologii. Przede wszystkim jest to problem antropologii



filozoficznej. Program konferencji został przygotowany tak, by ukazać bogactwo problematyki genezy bytu ludzkiego i wieloaspektowość jego ujęć, co znalazło wyraz w wystąpieniach prelegentów. Podjęte zostały kwestie: ewolucjonizmu, istnienia i pochodzenia pierwiastka duchowego w człowieku, uwarunkowań środowiskowych w postaci kultury, cywilizacji oraz społeczeństwa mających wpływ na „zaistnienie” człowieka w jego osobowo-indywidualnym wymiarze. W ramach konferencji odbyły się trzy debaty panelowe nad zagadnieniem pochodzenia duszy ludzkiej z uwzględnieniem krytyki jej istnienia, zgłaszanej m.in. w naturalizmie i kognitywistyce. Dopelnieniem dyskusji był wykład na temat tzw. opóźnionej animacji w ujęciu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Refleksja etyczna obejmowała m.in. spór o początek człowieka w okresie prenatalnym, a psychologiczna głównie dotyczyła różnych koncepcji genezy tożsamości płciowej człowieka.

W konferencji wzięli udział goście z kilku ośrodków naukowych z kraju (UJPII, UW, KUL, UKSW) i zagranicy – prof. Pavol Dancak (Prešovská Univerzita, Preszów – Słowacja), prof. Berthold Wald (Theologische Fakultät, Paderborn – Niemcy). Gospodarzy reprezentowało kilku prelegentów, profesorowie i doktorzy Akademii *Ignatianum* w Krakowie. Z przyczyn niezależnych od prelegenta w konferencji nie wziął udziału dr Jurij Załoska (Białoruski Uniwersytet Państwowy, Mińsk – Białoruś). Wśród uczestników biernych konferencji przeważali studenci, doktoranci.

A oto plan dwudniowej konferencji:

- dzień pierwszy (19 kwietnia 2012), *Słowo wstępne* prof. Józef Bremer dziekan WF Akademii *Ignatianum* w Krakowie,
  - *Geneza duszy ludzkiej* (dyskusja panelowa) prowadzenie ks. prof. Roman Darowski, paneliści: ks. prof. Stanisław Ziemiański, ks. prof. Józef Bremer, prof. Piotr Mazur,
  - prof. Berthold Wald, *Die Erfindung des Selbst. Johannes Duns Scotus – Rene Descartes – John Lock*,
  - dr hab. Grzegorz Hołub SDB, *Naturalizm a początek życia osoby*,
  - prof. Andrzej Maryniarczyk SDB, *Spór o opóźnioną animację: Arystoteles, św. Tomasz*,
  - ks. prof. Pavol Dancak, *Otwartość jako warunek ontogenezy człowieka*,
  - dr Carl Humphries, *Genesis and the Concept of the Past*,
  - dr Monika Kowalczyk, *Człowiek jako dzieło sztuki – renesansowa wizja Leona Battisty Albertiego oraz współczesnych artystów sztuki ciała*,
  - *Zaistnienie człowieka w kontekście czynników kulturowo-cywilizacyjnych* (dyskusja panelowa) prowadzenie dr Jarosław Kucharski, paneliści: dr Dariusz Dańkowski, dr Paweł Skrzydlewski, prof. Damian Leszczyński,
  - dzień drugi (20 kwietnia 2012), prof. Anna Lemańska, *Początki człowieka: ewolucja czy kreacja?*,
  - ks. prof. Piotr Lenartowicz, *Człowiek jako istota biologiczno-intelektualna*,
  - prof. Tadeusz Biesaga SDB, *Normana Forda ewolucja poglądów w kwestii początku człowieka w okresie prenatalnym*,
  - dr Jacek Bielas, *Bio-psychologiczne koncepcje genezy pocucia tożsamości płciowej*,
  - ks. dr Stanisława Łucarz, *Filogeneza i ontogeneza człowieka w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*,
  - dr Piotr Duchliński, *Metodologiczna i epistemologiczna charakterystyka argumentów za istnieniem i naturą duszy ludzkiej w ujęciu tomistów egzystencjalnych*,

- dr hab. Krzysztof Pawłowski, *Antropogeneza w ujęciu Andrzeja Wiercińskiego*,
- mgr Anna Powideł, *Spotkanie osób: kontakt z dzieckiem w okresie prenatalnym*,
- *Zaistnienie człowieka w kontekście kulturowo-cywilizacyjnym* (dyskusja panelowa) prowadzenie dr Monika Kucharczyk, paneliści; ks. dr Krzysztof Wałczyk, mgr Krzysztof Duda, mgr Radosław Brzózka.

Zamierzeniem Katedry Filozofii Człowieka WF Akademii Ignatianum, która przygotowała konferencję (kier. Katedry jest prof. dr hab. Piotr Mazur – główny inicjator konferencji), jest kontynuacja cyklu w kolejnych latach, w celu rozwoju badań i dyskusji filozoficznej nad różnymi aspektami istnienia i działania człowieka, pogłębienie współpracy naukowej z różnymi ośrodkami uniwersyteckimi w kraju i za granicą.

WIESŁAW SZUTA  
(Sosnowiec)

## NOTY O AUTORACH

**Jakub Gomulka** – dr filozofii, 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.

**Witold Płotka** – dr, adiunkt w Zakładzie Teorii Poznania w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego w Gdańsku. Jest laureatem „The 2011 CARP Directors’ Memorial Prize in Honor of José Huertas-Jourda”. Publikował m.in. w: „Fenomenologii”, „Przeglądzie Filozoficznym”, „Ruchu Filozoficznym”, a także w „Bulletin d’analyse phénoménologique” oraz w „Phenomenological Inquiry”. Zajmuje się badaniami nad fenomenologią klasyczną oraz jej współczesnymi przeformułowaniami.

**Marek Drwięga** – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się etyką, filozofią człowieka, filozofią współczesną; autor książek o psychoanalizie, filozofii ciała, etyce współczesnej oraz przekładów filozofów francuskich (Ricoeur, Michel Henry).

**Joachim Piecuch** – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, wykłada również na Wydziale Teologicznym tego Uniwersytetu, zajmuje się filozofią człowieka i filozofią religii, jest autorem książek o doświadczeniu Boga, o F. Rozenzweigu i o Edycie Stein.

**Damian Michałowski** – dr, adiunkt w Katedrze Nauk Społecznych Uniwersytetu Przyrodniczego w Poznaniu, absolwent polonistyki i filozofii na Uniwersytecie Wrocławskim, zajmuje się filozofią człowieka i filozofią współczesną.

**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, Konieczny. Teoria cywilizacji, Neognoza polska*.

**Louis Dupré** – ur. 1926, w Belgii, profesor filozofii na Uniwersytecie Yale w latach 1973–1998, członek American Academy of Arts and Sciences oraz The Royal Academies for Science and the Arts of Belgium. Autor i redaktor ponad 20 książek z zakresu filozofii religii, historii filozofii i historii idei, m.in.: *Inny wymiar* (książka tłumaczona na 6 języków, w tym na język polski), *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture, The Philosophical Foundations of Marxism*. Autor ponad 150 artykułów naukowych.

**Milosz Puczydłowski** – doktorant w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się zagadnieniem sekularyzacji w myśli europejskiej, członek Stowarzyszenia Naukowego Collegium Invisibile, współpracownik miesięcznika „Znak”.

**Bożena Czernecka-Rej** – dr filozofii, adiunkt w Katedrze Logiki KUL, zajmuje się logikami nieklasycznymi i filozofią logiki.

**Jan Kielbasa** – dr, adiunkt w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii UJ; zajmuje się myślą średniowieczną, patrystyczną i scholastyczną antropologią i etyką, klasyczną metafizyką i filozofią francuską. Ostatnio opublikował *Transcendentalny i nietranscendentalny sens jedności w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji*.

**Marcin Andrzej Mołoń** – mgr filozofii, absolwent Uniwersytetu Rzeszowskiego, zajmuje się ekofilozofią, etyką i estetyką, szczególnie myślą Schelera, Cassirera, Adorna, Stefana Morawskiego, Stanisława I. Witkiewicza i Henryka Skolimowskiego.

**Wiesław Szuta** – doktor filozofii, magister pedagogiki, wykładowca w Wyższej Szkole Medycznej w Sosnowcu, zajmuje się antropologią filozoficzną i etyką, a szczególnie etyką fundamentalną Ta-deusza Ślipki.