



































































logicznej. Wobec tych obrazów należy postawić pytanie transcendentne, mianowicie: kim musi być człowiek, aby jego urzeczywistnienie w wymienionych postaciach było możliwe? Co musi należeć do istoty człowieka, by zachowywał się ekonomicznie, estetycznie, symbolicznie, bądź zachowywał przeszłość? Zarazem odpowiedź na pytanie transcendentne antropologia filozoficzna wypowiada w kategoriach ogólności, dotyczy ono człowieka *in genere*. Owo „*in genere*” pociąga za sobą porównanie z bytem zwierzęcym. Stąd znaczna część rozważań antropologicznych przebiega w znanych nam teoriach na poziomie porównywania bycia ludzkiego z istnieniem zwierzęcym. Takie porównania mają swoje niebezpieczeństwa, np. mogą prowadzić do naturalizmu, który to, co duchowe, traktuje jako wyższe piętro zwierzęcego, jako kompensację naturalnych braków, bowiem porównywanie człowieka ze zwierzęciem wypada zrazu – co jest swoistym paradoksem – na biologiczną niekorzyść człowieka. W tym sensie mówiono o człowieku jako istocie naznaczonej brakiem (Gehlen). Czy nie jest rzeczywistym paradoksem, że istota naznaczona niedostatkami zdołała jednak podporządkować sobie środowisko naturalne w stopniu większym, niż wszystkie inne istoty? Udało się jej tego dokonać dzięki twórczemu, kulturotwórczemu charakterowi. Rozumienie człowieka w kategoriach twórczości i kultury nie wyklucza bynajmniej porównywania ze zwierzęciem. Ważnym jest jednak, zdaniem Landmanna, aby z tych porównań nie wyprowadzać konsekwencji, że zjawisko twórczości jest środkiem wtórnej kompensacji biologicznej niższości człowieka wobec zwierząt. Porównanie ze sferą zwierzęcą, będąc niezbędnym dla antropologii ujmującej człowieka *in genere*, nie może jednak sprowadzać się do modelu kompensowania przyrodzonych braków jako wyjaśnienia zjawiska kulturowej twórczości człowieka.

Łatwo jest traktować człowieka jako istotę niezmienną, poprzez którą przemawia określona w swej stałości „natura”, jeśli jego istnienie, także w wymiarze kulturowym, zredukuje się do czynników biologicznych. Jeśli natomiast spojrzeć na niego z perspektywy świata historycznego, jaki stworzył i jakiemu podlega – owa niezmienność ulega zakwestionowaniu. Przekonanie o kształtowaniu się człowieka poprzez historię i społeczeństwo, stojące na antypodach teorii naturalistycznych, pojawiło się zrazu w świetle rozpoznania Landmanna jako wyraz krytyki antropologii filozoficznej przez socjologię i marksizm. Zarzucały one antropologii traktowanie człowieka jako istoty niezmiennej, stojącej poza historią; same stwierdzały, że istnieje wiele różnorodnych postaci tego, co ludzkie, w zależności od epoki, formacji gospo-

darczej i społecznej i że tę różnorodność powinno brać pod uwagę rozważanie tego, co ludzkie. Potraktował ją poważnie myśliciel zdaniami Landmanna jak najbardziej burżuazyjny, Wilhelm Dilthey, który wystąpił z przekonaniem wyrażanym na rozmaite sposoby, że człowiek jest istotą historyczną, że „typ człowieka roztapia się w procesie historycznym” i w tym sensie nie ma w ogóle żadnego „typu człowieka”, a jedynie szereg urzeczywistnionych w dziejach możliwości bycia człowiekiem. Zamiast ogólnej natury ludzkiej istnieje raczej wielość zjawisk tego, co ludzkie, która, niczym w stopniowo rozkładanym wachlarzu, ujawnia się z biegiem dziejów; dopiero ta wielość mówi o człowieku w ogóle, który jednak nie przestaje być istotą otwartą ku nieznannej przyszłości. Poza konkretnie danymi urzeczywistnieniami ludzkiego istnienia nie należy poszukiwać stałej i niezmiennej natury człowieka, warto natomiast otworzyć się na nieznanne nowe, w które bogata jest przyszłość – wszak historia nie wypowiedziała swojego ostatniego słowa. Pytanie o człowieka pozostaje tak samo otwartym, jak otwarte są ku przyszłości jego dzieje. Człowiek nie ma natury, lecz ma historię – głoszono po Diltheyu. Landmann niewątpliwie jest późnym uczniem Diltheya i umiejscawianie jego myślenia w szeroko rozumianej jego szkole antropologicznej może służyć uzasadnieniu tezy, że „myślenie historyczne” Diltheya zrodziło późniejszą antropologię kulturową (której najwybitniejszym reprezentantem zdaje się być Erich Rothacker). Bez antropologii kulturowej nie sposób jednak pomyśleć sobie dziś filozoficznej wiedzy o człowieku, stanowi ona część pochodną antropologii fundamentalnej, jak rozumie ją Landmann. „Człowiek zawsze żyje w konkretnej kulturze. [...] Nigdy nie zasłuży na swoją nazwę antropologia, która zaniedbuje metodyczne zbadanie również ogromnego pola kulturowej sfery człowieka” – powiada Rothacker<sup>7</sup>.

Postulat metodyczny Diltheya – kto chce zbadać człowieka, niech zwróci się ku historii – wyrażony m.in. w zdaniu: „o tym, kim człowiek jest, mówi mu dopiero jego historia”, oznaczał odwrót od myślenia w kategoriach „stałej i niezmiennej natury” w kierunku „myślenia historycznego”. U Diltheya jest ono zbieżne ze stanowiskiem historyzmu w jego owocnym wydaniu. Zatem socjologia i marksizm nie były odosobnione w krytyce abstrakcyjności antropologii filozoficznej, lecz wraz z historyzmem ustanawiały wspólny front, reprezentując pogląd, że historyczne kształtowanie się człowieka nie dotyczy tylko zewnętrz-

---

<sup>7</sup> E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, H. Bouvier & Co Verlag, Bonn 1948, s. 198.



nych i przypadkowych aspektów jego bycia w świecie, lecz że historyczność jest samym jądrem ludzkiego życia. Myślenie o człowieku w kategoriach „typu”, stałej i niezmiennej natury prowadziło do niebezpieczeństwa poszukiwania ich tam, gdzie zaledwie zaistniała jakaś konkretna postać człowieczeństwa. Tymczasem myślenie historyczne przestrzegało przed hipostazowaniem pewnych obrazów człowieka w postać jego trwałej i niezmiennej natury. W naukach historycznych mamy do czynienia z szeroką panoramą tego, co ludzkie, na którą składa się człowiek Antyku, Średniowiecza, Renesansu, Oświecenia itd. Żadnego z tych obrazów nie należy jednak utożsamiać z miarą człowieczeństwa w ogóle, żadnego z nich nie można podnosić do poziomu ważności powszechnej, ogólnej normy – oto wniosek, jaki z myślenia historycznego Diltheya wyciągnął między innymi Landmann.

Czym innym byłoby natomiast poszukiwanie struktur istotnościowych w człowieku, wykraczających poza model niezmiennej natury ludzkiej, obecny w myśleniu naturalno-prawnym. Michael Landmann poszukuje takich struktur istotnościowych. W stosunku bowiem do zmiennych historycznie obrazów człowieka stawia pytanie wcześniej już zaznaczone: jakie jest źródło tej zmienności? Z czego pochodzą rozmaite ukształtowania człowieczeństwa, postaci tego, co ludzkie i w konsekwencji różnorodne obrazy człowieka? Skąd bierze się ich zmienność? Na to pytanie ma odpowiedzieć antropologia fundamentalna Landmanna, której najbardziej znamienym rysem wydaje się być poszukiwanie tego, co fundamentalne, powiązane z duchem myślenia historycznego, co prowadzi do odkrycia w człowieku historyczności jako jego zasadniczego *antropinon*, jego cechy konstytutywnej.

Landmann umieszcza historyczność w ukształtowaniu bytowym człowieka, w jego formalnej strukturze bytowej. Znajduje związek między zjawiskową różnorodnością postaci, w jakich historia stawia przed oczyma to, co ludzkie, a źródłem tej różnorodności w fundamentalnej strukturze człowieka. W związku z tą ostatnią należy dać wyraz rodzącej się tu wątpliwości. Otóż trzeba przyznać, że przymiotnik „fundamentalna” w nazwie antropologii, która doprowadza do wyrazu historyczność człowieka, brzmi początkowo jak dysonans. Fundament bowiem kojarzy się z czymś stałym, niezmiennym, solidnym, trwałym, ustalonym. Tymczasem historyczność w jej pojęciu, jakie przekazała nam filozofia życia, gdzie też jest ono najbardziej zadomowione, skłonni jesteśmy traktować w kategoriach źródła, czegoś z definicji znajdującego się w ruchu bez początku i końca, właśnie jako nieustanne stawianie się, a nie trwały byt.

Landmann pragnie przedstawić ogólny obraz natury ludzkiej, który ma stworzyć antropologia fundamentalna, taki, aby było w nim miejsce dla historyczności. Bez jej uwzględnienia bowiem nie moglibyśmy zdać sprawy z tego, co ludzkie w człowieku, twórcze, kulturowe. Zamierza nie tylko pogodzić w swojej antropologii fundamentalnej koncepcję człowieka opartą na porównaniu ze zwierzęciem z jego ujęciem jako istoty kulturowo-historycznej; zamierza również i przede wszystkim uczynić z historyczności jedną z zasadniczych kategorii antropologicznych, antropinów. Jego zamiar zbudowania antropologii fundamentalnej wydawałby się zrazu sprzeczny czy co najmniej niezgodny z intencją myślenia historycznego Diltheya i jego antropologicznego odkrycia, przy bliższym rozważeniu okazuje się jednak wychodzić mu naprzeciw. Historyczność człowieka okazuje się do pogodzenia z „fundamentalnością” w zamiarze zbudowania antropologii, stanowi wręcz jej podstawową kategorię. Historyczność, która u Diltheya ma charakter źródła, „ciągłości twórczej siły” – podlega u Landmanna ontologizacji. Człowiek konkretny okazuje się mieć historię dlatego, że człowiek *in genere* ma w sobie strukturę historyczności. Myśl, przyznać trzeba, niezupełnie zgodna z lebensfilozoficzną inspiracją, do której Landmann skądinąd się przyznaje, o czym świadczą jego częste nawiązania zarówno do Diltheya, jak do Simmela. Dilthey nie osiągnął tego poziomu myślenia, który Landmann przypisuje jako swoisty antropologii fundamentalnej i nie mógł go osiągnąć, ponieważ uważał siebie za hermeneutę życia i odrzucał „ontologię życia”, o czym najbardziej świadczy jego korespondencja z Yorckiem von Wartenburgiem<sup>8</sup>. Życie ludzkie nie tyle jest, co żyje i w tym sensie jest historyczne; należy je interpretować z niego samego, nie stawiając u podstaw wyjaśniania jego poznania jakichkolwiek fundamentów; punkt wyjścia od życia nie oznacza bynajmniej wychodzenia „od fundamentów”. Tak więc zamysł Landmanna zbudowania „antropologii fundamentalnej”, chociaż realizuje się w zgodzie z postulatami Diltheya myślenia historycznego o człowieku, niezupełnie odpowiada całości programu jego filozofowania, w którym nie było miejsca dla „fundamentu”.

---

<sup>8</sup> *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*, hrsg. von Sigrid von der Schulenburg, Verlag Max Niemeyer, Halle 1923. Zob. szczególnie list 58 Yorcka do Diltheya (24 I 1988), tu s. 71, jak również list 122 (21 X 1895), tu s. 191, o „różnicy rodzajowej między tym, co ontyczne i tym, co historyczne”. Z uwagi na trafność sformułowania przytaczamy tu poglądy Yorcka, które Dilthey aprobował i podzielał. Pod względem, o którym tu mowa, stały się charakterystyczne dla stanowiska „hermeneutycznej filozofii życia”.

Pomimo tej wątpliwości próba zbudowania „antropologii fundamentalnej” wydaje się być zamysłem w swej realizacji inspirującym i wartym bliższego przedstawienia. Jej realizacja stanowi bowiem dowód na to, że nie należy w myśleniu o człowieku poprzestawać na alternatywie: stałej natury ludzkiej w fundamentalnym ujęciu z jednej strony, z drugiej zaś historyczności w ujęciu hermeneutycznym. Obydwa punkty widzenia: historyczna zmienność człowieka i stałość jego formalnej struktury stojąca u podstaw historycznych konkretyzacji okazują się być do pogodzenia w jedności teoretycznego ujęcia, które Landmann przeprowadził pod nazwą antropologii fundamentalnej. Ewokując na rozmaite sposoby konkretną historyczność człowieka, antropologia Landmanna nie traci z oczu głębszego poziomu, w którym ma ona swoje zakorzenienie/podstawy. Tym głębszym poziomem jest kreatywność, zdolność tworzenia jako wyznacznik ludzkiego bytu w ogóle, ujmowany przez antropologię fundamentalną jako najogólniejsza struktura formalna.

Tym samym Landmann działa na rzecz antropologii filozoficznej jako dyscypliny odnajdującej w człowieku to, co stałe i niezmiennie. Paradoksalnie odnajduje je w kreatywności, kulturowym charakterze i wypływającej z nich historyczności. Zbliża się w tym do Diltheya i oddala od niego zarazem. Myśli o człowieku w kategoriach historycznych, tak jak Dilthey, jednak myśleniu temu nadaje postać fundamentalną. Należy zapytać, co zyskuje tym celowym odstępstwem. Jest ono istotnie celowe, gdyż zdaje się stanowić antidotum na fałszywą alternatywę: albo człowiek ma stałą i niezmienną naturę, albo też nie ma natury, lecz jedynie historię. U Landmanna ludzka historyczność to właśnie stała i niezmienna natura człowieka, jakkolwiek paradoksalnie nie brzmiałoby to sformułowanie. Antropologia filozoficzna jako fundamentalna zdaje się w wydaniu Landmanna bronić przed zarzutami socjologii i marksizmu: człowiek badany w swoim najgłębszym byciu jej środkami teoretycznymi jest istotą historyczną i w konsekwencji tego faktu fundamentalnego mogą istnieć historia i społeczeństwo. Mają one swoje założenie i źródło w człowieku, nie jest natomiast tak, by człowiek był wyłącznie ich wytworem, chociaż i ten aspekt jego istnienia słusznie jest wziąć pod uwagę. Marksizm zarzucał antropologii filozoficznej, że zaczyna od stałej i niezmiennej natury człowieka, zamiast wychodzić od empirycznego faktu jego historycznej i społecznej zmienności. Tymczasem okazuje się, że antropologia (jako fundamentalna w wydaniu Landmanna) widzi zasadniczy antropinon – wyznacznik, kategorię ludzkiego bycia – w historyczności i z niej wyprowadza

konkretną historię. Próba stworzenia teorii ludzkiego istnienia, skądinąd krytykowana również przez egzystencjalizm za urzeczowianie (Jaspers), nie musi prowadzić z konieczności do wyodrębnienia stałej i niezmiennej natury człowieka jako stojącej poza i ponad historią. Gdyby owa natura miała być przez człowieka dopiero wtórnie urzeczywistniona, to jego historia byłaby jedynie realizacją jakiegoś z góry istniejącego wzoru, człowiek byłby wówczas jego odtwórcą, realizatorem, nie zaś twórcą. A jeśli twórcą, to tylko o tyle, o ile chybałby owego wzoru. Dla Landmanna człowiek w swojej kreatywności jest istotą historyczną, ustanawiającą historię i społeczeństwo; historia okazuje się być nośną siłą ludzkiego istnienia. Nie jest zatem tak, że człowiek najpierw jest istotą pełną, a następnie dopiero ma historię, która dotyka czysto zewnętrznego ukształtowania jego bytu. „Charakterystyczna jest dla niego nie wieczna platońska idea ludzkiego bycia, lecz to, co zmienne i kontyngentne historii, za którą sam jest odpowiedzialny”<sup>9</sup>. Bycie historycznym należy do najbardziej wewnętrznej natury człowieka; jest on bowiem *creatura creatrix*.

Koncepcja człowieka jako natury twórczej sprzeciwia się dwóm długo panującym poglądom antropologicznym, które zdecydowały o sposobie traktowania człowieka, XVII-wiecznemu myśleniu w kategoriach „prawa naturalnego” i XVIII-wiecznemu racjonalistycznemu platonizmowi kulturowemu. Obydwo wspólne jest przeświadczenie o istnieniu pewnej ponadhistorycznej normy tego, co ludzkie. Zakładanie takiej normy podważa z góry twórczy charakter człowieka, bowiem uznając wszelkie jego działania za realizację jakiegoś odwiecznego wzorca natury ludzkiej, pozbawia go własnej inicjatywy twórczej. Gdyby historia była realizacją takiej normy, w dziejach nie pojawiałyby się nowość, na przykład jako różnorodność nieprzewidywalnych zjawisk kulturowych. Ponieważ człowiek nie posiada żadnej idei samego siebie, której istnienie postulowały dwa wymienione poglądy, musi ją stworzyć, aby zaprogramować samego siebie. Idea twórczości ludzkiej zbliża się tu z ideą historyczności. Stwarzając własne światy kulturowe człowiek jest istotą historyczną i to nie tylko dlatego, że tkwi każdorazowo w takim świecie przez siebie stworzonym i podlega jego zwrotnemu oddziaływaniu, lecz przede wszystkim dlatego, że sam ów świat najpierw stworzył dzięki swojej naturze twórczej.

Zauważmy tu, że miejsce dla historii pojawia się w myśleniu wówczas, gdy odrzucone zostaną postulaty istnienia ponadhistorycznych

---

<sup>9</sup> *Fundamental-Anthropologie*, dz. cyt., sub 1, s. 100.

norm, wzorców, według których człowiek miałby się spełniać. Odrzucenie tych wyprzedzających historię norm przenosi na samą historię zadanie ich tworzenia. Źródłem historii staje się twórczy człowiek. Był on już antropologicznym odkryciem Diltheya i w ciągu dalszym stanowi przedmiot odniesienia dla Landmanna, zmierzającego do wykrycia i uporządkowania kategorii ludzkiego istnienia, spośród których fundamentalnym jest charakter twórczy i wynikająca z niego historyczność.

Landmann nie zaczyna bynajmniej swoich analiz od wysokiego poziomu ludzkiej twórczości; pomijanie właściwości człowieka jako istoty żywej oznaczałoby rodzaj ludzkiej pychy i zarozumiałości. Musi wszak uwzględnić cielesność człowieka, specyfikę jego organiczności, od której zaczyna wszelka antropologia, porównując cielesną konstytucję zwierzęcia z konstytucją człowieka. Naturę twórczą zwykło się sytuować na tle niezupełności, niepewności organicznego wyposażenia człowieka, nazywając go na przykład, jak Nietzsche, „zwierzęciem nie w pełni ustalonym”. Warunek jego twórczości widziano w niepełności wyposażenia cielesnego, wyrażającego się między innymi w braku instynktów. Twórczy charakter traktowany był jako niezbędna komponenta całości, której drugą stroną, aspektem, częścią miała być nie w pełni ustalona zwierzęcość, jak w teorii Herdera i Gehlena, kulminującą określeniem człowieka jako „istoty naznaczonej niedostatkiem”.

Gdyby człowiek zaistniał stworzony przez naturę jako istota pełna i gotowa, która nie stoi wobec konieczności dostosowania się do otoczenia i stworzenia własnego świata otaczającego, nie musiałby kreować ani swojego świata, ani samego siebie; kreatywność człowieka skierowana jest bowiem w tych dwu kierunkach. Dla Landmanna początkowy brak i niedobór cielesnej konstytucji człowieka okazuje się szczęśliwym zrzędzeniem. Jeśli bowiem dzięki własnej produktywności czyni on siebie tym, kim jest, to jego własne „braki” okazują się być szansą jego rozwoju, działając jako siła motoryczna jego inicjatywy własnej. Nie mając do dyspozycji żadnej z góry danej idei własnego bycia, człowiek musi ją wykonypować samemu – i na tym polega jego kulturowa twórczość, spełniająca się w tym przypadku jako refleksja nad samym sobą.

\*

\*                      \*

Historyczność człowieka i jego charakter twórczy pojawiają się u Landmanna pośród „wymiarów antropologii kulturowej” jako części składowej antropologii fundamentalnej, przy czym wymie-

nia ich pięć w następującej kolejności: twórczość, kulturowość, charakter społeczny, historyczność, tradycyjność<sup>10</sup>. Przedstawmy pokrótce poszczególne „wymiarzy”, aby wydobyć ich treść i wzajemne ustosunkowanie. Czynimy to z uwagi na wyodrębnienie spośród antropinów i podkreślenie „historyczności”. Naturalnie Landmann zajmuje się również antropinami związanymi z poznawaniem, te jednak nie należą do pola znaczeniowego historyczności i dlatego pomijamy je w wykładzie.

Twórczość charakteryzuje człowieka – zdaniem Landmanna – w takim stopniu, że zamiast *homo sapiens* należałoby nazywać go *homo creator*. Tworzenie jest ludzkim przeznaczeniem, bowiem tam, gdzie zwierzę postępuje zgodnie z instynktami, człowiek biologicznie charakteryzujący się w porównaniu ze zwierzętami niewyspecjalizowaniem organów oraz redukcją instynktów, skazany jest na twórczość. Z braku zdeterminowania przez naturę, z konieczności sam rozporządza swoim życiem i na wyzwanie początkowego „braku” („luki antropicznej – jak nazywa ją Landmann), odpowiada twórczością, która decyduje zarazem o jego uprzywilejowanym położeniu.

Landmann nie przeczy, że twórczość ma swoje biologiczne uwarunkowania, co jednak nie oznacza, by traktował ją jako ich pochodną. Do biologicznych warunków twórczości należy „otwartość” ludzkiego bytu, która jest nieobecnością związania człowieka z jakimś światem otaczającym, „światem-wokół”. Z braku trwałego przyporządkowania do określonego środowiska i zamknięcia w niszy ekologicznej, człowiek jest otwarty na świat i zdolny do uprzedmiotowienia go w bezinteresownym poznaniu. Jego braki i luki okazują się zatem obracać na jego korzyść i decydować o przewadze nad innymi istotami żywymi. Znajdujemy się tu w istotnym momencie argumentacji antropologicznej Landmanna, która zarazem rzuca pewne światło na dotychczasowe osiągnięcia antropologii.

Otóż istnieje rozpoznanie, znane nam np. ze „schematu antropologicznego” Arnolda Gehlena, zgodnie z którym człowiek w porównaniu ze zwierzętami naznaczony jest licznymi brakami, w tym wyspecjalizowanych organów i niedoborem instynktów, słowem po macoszemu został wyposażony przez naturę. Jeśli traktować człowieka wychodząc od porównania ze zwierzętami, to za jego cechą swoistą należy uznać właśnie ów brak, „antropiczną lukę”. Jeśli jednak porzucić ten porównawczy punkt widzenia i spojrzeć na człowieka ze stanowiska

---

<sup>10</sup> Por. Tamże, s. 77–92.

jego własnego centrum, wówczas niewyspecjalizowanie ukazuje się w świetle pozytywnym, mianowicie jako warunek twórczości. To, co nazywano luką, brakiem, okazuje się pozytywem wyrażającym się w postaci twórczości. Gdyby człowiek posiadał wyspecjalizowane do poszczególnych czynności organy oraz zwierzęcą pełnię instynktów, wówczas jego byt byłby na zwierzęcą modłę zupełny, co wykluczałoby twórczość jako zbędną. Istota naznaczona brakiem okazuje się istotą kreatywną, jeśli zmienimy punkt spojrzenia na nią. Błędnym okazuje się zatem – argumentuje Landmann – charakteryzowanie człowieka przez porównywanie go ze zwierzętami; należy spojrzeć na niego z jego własnego punktu widzenia i wówczas okaże się on istotą twórczą. Ta zmiana perspektywy upoważnia Landmanna do odrzucenia antropologii dualistycznej, która najpierw traktuje człowieka jako istotę zwierzęcą, a następnie dodaje do niej ducha, jak ma to miejsce w teorii Schelera, którą dlatego uważa za metafizyczną, a pod innym względem również teorii Gehlena, który widzi twórczość w kategoriach kompensowania naturalnych braków człowieka. Do zrelatywizowania ważności ich „schematów antropologicznych” skłania go myśl, że człowiek niejako z góry pomyślany był przez naturę jako istota twórcza i nie stał się nią dopiero w rezultacie kompensowania naturalnych braków. Aby prowadzić życie, człowiek potrzebuje pewnego planu, czemu służy rozważa i swobodna refleksja. Widać przy tym, że Landmann nie może całkowicie zrezygnować z odkryć antropologicznych Gehlena, gdyż podkreśla rolę fantazji w twórczości, owej siły twórczej, której powstanie Gehlen sytuował w swobodnej przestrzeni między potrzebą a spełnieniem potrzeb. Zachodzący między nimi rozziew, hiatus, ustanawia – jak sądzi Gehlen – przestrzeń namysłu i refleksji, swobodnego fantazjowania i w konsekwencji umożliwia obmyślenie sposobu zaspokojenia potrzeb. Człowiek bowiem jest istotą zaspokajającą swoje potrzeby na okrzęnej drodze, poprzez rozważny namysł. Zauważmy na marginesie, że ta swoista wstrzemięźliwość odnosi się do właściwości człowieka, która upoważnia Schelera do określenia go jako „ascety ducha”. Wynalazki najprostszych narzędzi, tłuka kamiennego, a następnie łuku i broni palnej wyznaczają etapy na drodze coraz to lepszego zaspokajania potrzeb, a odbywa się ono dzięki swobodnej dziedzinie fantazji, jaką człowiek dysponuje w rezultacie swojej biologicznej konstytucji. Tak więc widzimy, że Landmann nie może w pełni zrezygnować z rozpoznań Gehlena, że jego stosunek do niego naznaczony jest pewną ambiwalencją i bynajmniej nie jest jednoznacznie krytyczny, a raczej dyskutująco-recypujący i krytyczno-przyswajający. Niemniej

jednak uważa, wbrew klasykowi antropologii, że właściwe spojrzenie na człowieka może się dokonać z jego własnej perspektywy jako istoty twórczej, nie zaś wychodząc od porównania ze zwierzęciem, które wypada na jego niekorzyść.

Z wymiarem twórczości jako cechy konstytutywnej człowieka łączy się antropinon pracy i zdolności do doskonalenia/perfektybilności. Praca już w Księdze Rodzaju uznana była za przeznaczenie człowieka, następnie Karol Marks podkreślał jej rolę w procesie zarówno uczłowieczenia człowieka, jak też jego degradacji. Zdolność do doskonalenia opiera się na tym, że w zakresie twórczości można stawiać sobie wyższe i niższe cele, a możliwe jest również popadnięcie w barbarzyństwo i regres. Kreatywność oznacza wreszcie również wolność, bowiem stwarzanie samego siebie nie dokonuje się na drodze realizacji jakiegoś a-historycznego, normatywnego wzorca, lecz domaga się planu i projektu, odpowiadającego konkretności sytuacji. Ta okoliczność sprawia, że Ortega y Gasset może określić człowieka jako twórcę samego siebie do drugiej potęgi; stwarzając samego siebie, człowiek najpierw stwarza miarę, której ma sprostać, projektuje swoje własne bycie. Ludzka twórczość okazuje się wysoce zindywidualizowana, jak indywidualny jest każdy człowiek w przeciwieństwie do zwierzęcia, będącego jedynie przedstawicielem swojego gatunku.

Zobiektywizowaną stroną ludzkiej twórczości jest jej produkt: kultura. To samo zjawisko, które z punktu widzenia subiektywnego określa się mianem „kreatywności” człowieka, ma swoją drugą, zobiektywizowaną stronę w jego charakterze kulturowym. Do omówienia tego „wymiaru” antropologii kulturowej obecnie przechodzimy.

Człowiek jest nie tylko wytwórcą kultury, lecz może nawet w większym jeszcze stopniu jej wytworem. W tym sformułowaniu wyrażona zostaje Goetheańska myśl, że jesteśmy determinująco-determinowani. Z punktu widzenia życia jednostki pierwszeństwo uzyskuje owo bycie determinowanym, kształtowanym, bowiem tylko ktoś wcześniej przez kulturę uformowany zdolny jest w ciągu dalszym na nią oddziaływać. Tworząc kulturę i uczestnicząc w niej, jednostka staje wobec tego, co ogólne i transcendujące ją samą; Landmann nie waha się stwierdzić, że kultura jest jeszcze bardziej transcendentálna niż transcendentálny podmiot, który jest w niej zanurzony. To, co indywidualne, zorientowane jest na instytucje, a ponieważ powstają one w życiu wspólnotowym, oddziałują na jednostkę o wiele bardziej, niżeli jednostka na nie. Uczestnicząc w tym, co ogólniejsze od niego samego, człowiek może stać się konkretną jednostką, a nawet osobowością – stwierdzenie,



które Landmann również zawdzięcza Gehlenowi. Kultura nie istniałaby bez stwarzającego ją człowieka, ale też człowiek nie istniałby bez niej. W tym sensie Helmuth Plessner mówił o istocie „naturalnie sztucznej”, która swoją kulturową „sztuczność” uczyniła drugą naturą. Przy czym człowiek żyje zawsze w pewnej określonej kulturze, nie zaś w „kulturze w ogóle”. Jego subiektywnej i zindywidualizowanej kreatywności odpowiada po stronie obiektywnej pluralizm kultur. Zdolność do tworzenia po jednej stronie ma swój odpowiednik w podatności na bycie modelowanym po drugiej. Jako istota podatna na modelowanie, plastyczna – co stanowi dalszą charakterystykę antropologiczną, pochodną wobec kulturowego charakteru – człowiek jest *animal educandum*. Również tę właściwość jego istnienia, ten wymiar antropologiczny daje się objaśnić biologicznie, nie tyle co do warunków możliwości, ile w kategoriach przewyciężenia dualizmu i traktowania istoty ludzkiej w jej ciele i duchu jako pewnej swoistej drogi natury działającej wedle jednolitego projektu.

Otóż Landmann powołuje się tu na Adolfa Portmanna, który odkrył w swojej antropologii biologicznej, porównując cykl i tempo rozwoju zwierzęcego i ludzkiego, że natura obdarzyła człowieka długą młodością i to w dwu kierunkach. Po pierwsze, skróciła mu okres płodowego istnienia w łonie matki i dała „pierwszy wczesny rok życia pozamacicznego”, po drugie, przedłużyła okres adolescencji, ustalając długi okres dla jego dojrzewania. Jako istota o najdłuższej młodości, człowiek jest też najbardziej podatny na nauczanie. Przedłużenie młodości istnieje w związku z przedłużeniem okresu oddziaływania kulturowego. Człowiek nie dziedziczy naturalnie wzorów życia swojego otoczenia, lecz uczy się ich poprzez przyswajanie tradycji. Musi być długo młodym i plastycznym, aby w pełni przyswoić sobie wzorce swojego życiowego otoczenia, kulturowego środowiska. Zamiast kształtować się do osiągnięcia pełnej dojrzałości w łonie matki, człowiek uzyskuje ją dopiero w miarę przyswajania sobie kulturowych norm. Zauważmy, że dla A. Portmanna człowiek już w swojej konstytucji biologicznej przeznaczony jest do podlegania wzorcom kształtującym, jako istota o najdłuższej młodości jest zarazem istotą najbardziej plastyczną. Nie tyle jest więc naznaczony niedoborem, tym razem „życia wewnątrzmacicznego”, ile w swoim procesie rozwojowym nastawiony jest na przeżywanie możliwie długiego okresu kształtowania. Człowiek, jakim w kategoriach biologicznych widzi go Portmann, jest zatem z góry nastawiony na życie w kulturze, tworzenie jej i czerpanie z niej wzorców w celu wznoszenia samego siebie. Natura nie jest dla niego czymś, co

musi zostać przewyżczone – jak dla Schelera, również nie jest niedoborem i brakiem – jak u Gehlena, stanowi natomiast przynależną do charakteru kulturowego część/komponentę/wymiar jego istoty<sup>11</sup>.

Kreatywność i charakter kulturowy to dwa fundamentalne dla Landmanna antropina, które odnoszą się do siebie jak teza do antytezy. Człowiek jest kreatywny, ale też podlega kształtowaniu, jest plastyczny i to on sam stanowi zapośredniczenie owej tezy i antytezy. Tak jak według Hegla stawania się nie można pojąć bez bytu i nicości, tak według Landmanna – człowieka bez twórczości i charakteru kulturowego. W historii ludzkich kultur raz przeważa kreatywność, innym razem – wpływ tradycji; istnieją kultury oparte na innowacji i kultury immobilne. Przy czym kreatywność dopiero w dziejach objawia swoją niewyczerpywalność; również w tym sensie człowiek stoi przed tym, co nowe i nieoczekiwane.

Tak jak tworzenie kultury ma za swój warunek bycie indywidualnością, a nawet osobowością, tak przyswajanie kultury dokonuje się zgodnie ze społeczną naturą człowieka jako następstwo życia w systemie określonych instytucji. Ów społeczny charakter stanowi antropinon badany w ramach trzeciego wymiaru antropologii kulturowej. Na społeczny charakter człowieka składa się również wymieniona wcześniej zdolność do uczenia się. Bycie indywidualnością i charakter społeczny człowieka nie wykluczają się, lecz dopełniają. Ponieważ antropologia filozoficzna, zgodnie z dyrektywą Landmanna, ma postępować na sposób formalny, przeto nie określa ona *in concreto*, jaki rodzaj porządku społecznego jest najlepszy dla człowieka jako istoty wspólnotowej. Poprzestaje na stwierdzeniu, że człowiek każdorazowo żyje we wspólnocie, której nadaje instytucjonalny porządek, nie wypełniając przy tym formalnych ram tego pojęcia żadną konkretną treścią. Wspólnotowa natura człowieka jest dla antropologii filozoficznej pewną ogólną strukturą, wyznaczającą ramy różnych możliwości. W tym sensie, wobec nieistnienia ponadczasowego wzorca idealnej kultury i organizacji życia społecznego w państwie, pozostawia historii zadanie wypełnienia tych ram konkretną treścią. Historia zaś pokazuje, że istniało i istnieje wiele równouprawnionych form organizacji społeczeństwa, odpowiadających wspólnotowej naturze człowieka. Postępując w tym względzie czysto formalnie, dodajmy, uzupełniając wywód

---

<sup>11</sup> W Dodatku do: *Fundamental-Anthropologie* znajdują się dwa krótkie szkice poświęcone zoologowi: *An Adolf Portmann (zum 70. Geburtstag)* i *Adolf Portmann im anthropologischen Kontext (Fernseh-Statement zu seinem 75. Geburtstag)*.

Landmanna, że antropologia filozoficzna unika w ten sposób niebezpieczeństwa wskazywania jedynego porządku, który rzekomo, według filozoficznego prawodawcy, miałby odpowiadać naturze ludzkiej. Na przykład porządku autorytarnego jako najlepszego dla istoty naznaczonej wieloma brakami, labilnej i zdezorientowanej czy też domagającej się rzekomo transcendentalnie umocowanych idealnych norm i wzorców. Filozofia nie może bowiem za pośrednictwem antropologii służyć do legitymizowania, uzasadniania i podpierania autorytarnych systemów.

Jako istota kulturowa, podlegająca warunkom stworzonego środowiska kulturowego, człowiek jest również istotą historyczną. Podobna dwubiegunowość, jaką wskazaliśmy za Landmannem w zakresie jego „charakteru kulturowego”, mianowicie bycie twórcą i wytworem kultury, powtarza się w odniesieniu do człowieka w jego charakterze historycznym. Historyczność posiada zatem dwa aspekty: z jednej strony człowiek panuje nad historią (*geschichtsmächtig*), z drugiej zaś jest od niej zależny i jej podległy (*geschichtsabhängig*).

Historyczności zwykło się nie dostrzegać tam, gdzie uznawało się panowanie tak zwanej naturalnej kultury – pojęcie dla Landmanna oksymoroniczne – w postaci „naturalnego państwa” i „naturalnej religii”. Jednak ich rzekome istnienie stwierdzano na podstawie oddziaływania pozorów w postaci długiego trwania pewnej kultury, do której przyzwyczajamy się, traktując ją jako swojską, bliską, przeto naturalną. Tymczasem stanowi ona co najwyżej „drugą naturę” i jest tak samo sztuczna jak wszystkie inne wytwory ludzkie. Kultura jest tym, co historycznie zmienne, czego istnieje wiele różnorodnych postaci; człowiek bowiem nie tworzy „kultury w ogóle”, lecz każdorazowo kulturę określoną i konkretną. Żadna norma kultury nie jest nam wrodzona, natomiast tym, co wrodzone, jest „zdolność projektowania kultury i zmierzania do niej”, czyli w przeciwieństwie do substancjalnego – coś raczej funkcjonalnego. W konsekwencji nie sposób zatem poszukiwać „absolutu” w jakiejś określonej kulturze; tym, co absolutne, jest jedynie „subiektywna siła twórcza”, decydująca zarówno w swoim istnieniu jak w swoich rezultatach o naszej historyczności.

Nasze bycie naznaczonym, napiętnowanym przez określoną kulturę, jest naszą historycznością w sensie podlegania jej. Wstecznie działający wpływ kultury stwarza nas jako historycznie szczególnych. Podczas gdy w ramach wymiaru kulturowego i odpowiadającego mu antropinonu kulturowości mówiliśmy o produktywności człowieka z jednej i jego plastyczności z drugiej strony, tak w kategoriach wy-

miaru historycznego mówimy o władności historią i zależności od niej.

Nasza zależność od kultury i co za tym idzie, historii, jest większa, niżeli wpływy dziedziczenia. Landmann przywołuje przy tym dwa przykłady Ericha Rothackera pochodzące z jego *Probleme der Kulturanthropologie*. Rothacker stawia nam w nich przed oczyma hipotetycznego/fikcyjnego bliźniaka jednojajowego, brata J. S. Bacha. Wychowany w innym, pozaeuropejskim środowisku kulturowym nie zostałby wybitnym muzykiem. Natomiast taki sam brat wybitnego malarza europejskiego, gdyby w japońskim środowisku kulturowym został malarzem, tworzyłby w stylu japońskim. Przykłady te mają zaświadczać o tym, że silniej niżeli przyrodzone zadatki i dyspozycje oddziałuje środowisko kulturowe, „to, co wchłonięte”. Przejmując inną przeszłość kulturową, stajemy się inni<sup>12</sup>.

Wariabilność, która jest znamieniem kultury i historii, jest również znamieniem człowieka. Na miejsce zwierzęcego dziedziczenia u człowieka pojawia się oddziaływanie tradycji. Tradycjonalność stanowi ostatni, piąty wymiar antropologii kulturowej. W postaci tradycji człowiek przyswaja sobie to z dobra kulturowego, co zwierzę przynosi na świat jako gotowy schemat zachowania. Tradycjonalny charakter człowieka zakłada jego zdolność do uczenia się. Z jednej strony człowiek ulega tradycji, z drugiej – przeciwstawia się jej mocą własnej decyzji, gdy nie odpowiada ona jego woli. Podejmowanie własnej decyzji pozostaje w napiętym stosunku wykluczania się z uleganiem tradycji, co nie oznacza, by obydwie nie współistniały obok siebie. Tradycja nie zawsze odpowiada woli jednostki; tam, gdzie jest z nią sprzeczna, jednostka może ją zastąpić własną, zwłaszcza że wraz z rozwojem historycznym siła oddziaływania tradycji na jednostkę się zmniejsza<sup>13</sup>.

\*

\*

\*

Zestawiając za Landmannem poszczególne „wymiarzy” antropologii kulturowej, odpowiadające istotnym właściwościom ludzkiego istnienia, zadajemy sobie pytanie, jak mogą one współistnieć z tym, co

<sup>12</sup> Por. E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, s. 193, 195.

<sup>13</sup> Wykład antropologii kultury z *Fundamental-Anthropologie* zasadniczo odpowiada temu, co skrótowo przedstawił Landmann w: *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Walter de Gruyter, wyd. I, Berlin 1955. Por. część IV: *Człowiek jako istota duchowa. Duch obiektywny*.

w człowieku zmienne i historyczne. W jaki sposób Landmann godzi deklarowany punkt wyjścia w postaci myślenia historycznego w stylu Diltheya z zadaniami i osiąganymi faktycznie rezultatami antropologii fundamentalnej, wydobywającej trwałe struktury? Skupimy się przy tym na wymiarze historyczności.

Dochodząc do istotnej właściwości ludzkiego istnienia, rozważanego w antropologii fundamentalnej pod kątem tego, co w nim stałe i niezmiennie, stajemy oto teraz wraz z Landmannem przed kluczowym pytaniem. W jaki sposób postulowana tu i dowodzona historyczność może współistnieć z poszukiwaniem tego, co stałe i niezmiennie w człowieku? Landmann powierza bowiem badanie owej historyczności antropologii fundamentalnej. Pytanie brzmi: jeśli człowiek roztapia się w historyczności, jak wielokrotnie powołując się na Diltheya głosił Landmann, to na czym polega jego stała istota? Wszak Landmann nie zamknął sobie drogi do postawienia tego pytania, lecz czując się zobowiązanym wobec wymogów klasycznie pojętej antropologii, próbuje na nie odpowiedzieć. Wprawdzie z jednej strony pod wpływem historycznego myślenia Diltheya odrzucił stałą i niezmienną naturę ludzką, to jednak z drugiej strony po „antropologii fundamentalnej” obiecywał sobie dojście do tego, co w człowieku stałe i niezmiennie. Jak rozwiązać tę trudność?

Przypomnijmy, że opór Diltheya wobec stałej i niezmiennej natury ludzkiej odnosił się do „obrazów człowieka”, które antropologizowały, fundamentalizowały, uznawały za stałą i niezmienną jakąś jedynie historycznie wyróżnioną cechę człowieka, jak ma to miejsce m.in. w obrazie A. Smitha określającego człowieka jako istotę żądną zysku. Dilthey przestrzegał więc przed traktowaniem jako stałej i niezmiennej takiej cechy, która jest faktycznie jedynie historycznie określona. Wskazywał tym samym na poziom konkretnego historycznego wypełnienia i przestrzegał przed – mówiąc językiem Landmanna – traktowaniem go jako poziomu fundamentalnego, poziomu głębi. Historyczności człowieka na powierzchni może doskonale odpowiadać jego historyczność w głębi – zdaje się rozumować Landmann. Dlatego może powiedzieć, że trwałą i niezmienną istotą człowieka jest jego historyczność, chociaż brzmi to zrazu paradoksalnie. Oznacza to tyle, że konkretne postaci człowieczeństwa stanowią wypełnienie zrazu formalnej historyczności jakąś konkretną treścią.

Trzeba tu więc założyć istnienie dwóch poziomów, co też Landmann czyni, mianowicie poziomu *homo hominans* i *homo hominatus*: człowieka stwarzającego i człowieka stworzonego, inaczej: *homo creator*









THE HISTORICITY OF MAN IN MICHAEL LANDMANN'S  
FUNDAMENTAL ANTHROPOLOGY

Summary

Landmann's fundamental anthropology answers the question of what is the source of various forms of humanity in history, what is the origin of the variability of historical images of man. A striking feature of this anthropology is, however, the search for what is fundamental, related to the spirit of Wilhelm Dilthey's historical thinking. It leads to the discovery in man of historicity as his constitutive feature. Both of these alternative ways of understanding man from the point of view of either his historical changeability or the stability/continuity of his fundamental structure turn out to be reconcilable in the theoretical approach which Landmann proposes under the name of fundamental anthropology. In Landmann's thought about man, human historicity/creativity is fixed and human nature is immutable.

*Elżbieta Paczkowska-Lagowska*



MARCIN KARAS

(Kraków)

## PRZYSZŁOŚĆ LUDZKOŚCI W FILOZOFII TEILHARDA DE CHARDIN

Zainteresowanie przyszłością człowieka znajduje się w centrum refleksji każdego autora podejmującego problematykę historiozoficzną. Dużo miejsca kwestiom tym poświęcił w swych pismach francuski uczony i filozof, o. Pierre Teilhard de Chardin SJ (1881–1955). Badania nad jego filozofią mają już wieloletnią tradycję<sup>1</sup>. Podejmowano liczne próby dokonania całościowej interpretacji tej filozofii, a także powstały studia monograficzne nad poszczególnymi zagadnieniami<sup>2</sup>. Dorobek francuskiego uczonego wzbudził i budzi skrajnie odmienne interpretacje i oceny<sup>3</sup>, a przyczynia się do tego wieloznaczność<sup>4</sup> i specyficzność

<sup>1</sup> Jedną z najnowszych biografii Teilharda jest książka: P. Boudignon, *Pierre Teilhard de Chardin. Sa vie, son oeuvre, sa reflexion*, Paris 2008, stron 431.

<sup>2</sup> Sporą bibliografię podaje Cz. Bartnik, *Teilhardyzm jako historia uniwersalna*, Lublin 2003, s. 188–224. Z pierwszych polskich opracowań warto wymienić artykuł: K. Kłósak, *Spór o Orygenesę naszych czasów*, „Znak”, nr 68–69 (1960), s. 253–268.

<sup>3</sup> Por.: np. z jednej strony krytyczną ocenę D. von Hildebranda (rozdział, a właściwie dodatek: *Teilhard de Chardin: fałszywy prorok*) zawartą w jednym z rozdziałów jego książki *Koń trojański w mieście Boga*, Warszawa 2000, s. 181–199, a z drugiej przychylnie, czy nawet pochwalnie opinie: Cz. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975 (dalej cytowane jako: *Bartnik*); J. Kulisz, *Teilhardowskie rozumienie grzechu*, Warszawa 1986 (dalej: *Kulisz*); A. Polkowski, *Świadectwo Teilharda*, Warszawa 1974 (dalej: *Polkowski*); L. Wciórka, *Szkice o Teilhardzie*, Poznań 1973 (dalej: *Wciórka*). Mamy też stanowiska pośrednie, np. T. Płużański, *Teilhard de Chardin*, wyd. 2, Warszawa 1988 (seria: *Myśli i Ludzie*, dalej jako: *Płużański*).

<sup>4</sup> Por.: „definicje rzeczy i zjawisk są ogromnie niewyraźne”, *Bartnik*, s. 231, „Wieloznaczność teilhardowskiej koncepcji dopuszcza różne, nawet przeciwstawne interpretacje. Utrudnia to opracowanie jednolitej metody już nie tylko komentowania, ale wręcz wykładu samej myśli Teilharda”, *Płużański*, s. 8.

język autora. Analiza myśli de Chardina staje się też okazją do refleksji nad kierunkami rozwoju współczesnej filozofii katolickiej<sup>5</sup>.

W niniejszym artykule rozważymy wpieryw założenia ewolucjonistycznej filozofii Teilharda, a następnie skoncentrujemy uwagę na religii w jego ujęciu, aby przez nowe rozumienie zasad chrześcijańskich w teilhardyzmie dojść do jego wizji przyszłości świata i unifikacji kosmosu u kresu dziejów doczesnych. W ten sposób artykuł dzieli się na pięć części, gdyż teilhardowska wizja przyszłości człowieka wyrasta z głoszonych przez niego zasad, które trzeba przedstawić, a w rozważaniach francuskiego uczonego nad kierunkiem historii szczególnie miejsce ma religia i Kościół<sup>6</sup>, które należy w pierwszym rzędzie uwzględnić w opisie jego historiozofii<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Prof. Cz. Bartnik uważał, że teilhardyzm jest „najlepszą współczesną chrześcijańską wizją dziejów”, a nawet, że „jest po prostu doskonałym dziełem sztuki”, *Bartnik*, s. 227 i 232. Zdaniem A. Polkowskiego: „to właśnie tacy świadkowie [jak Teilhard de Chardin] przygotowali przełom, który miał miejsce za pontyfikatu Jana XXIII [...] w środowisku ludzi nauki, w którym przebywał, widział rodzącą się religię Ziemi”, *Polkowski*, s. 168–169. Słynnym apologetą teilhardyzmu był jego przyjaciel, francuski jezuita, Henri de Lubac (1896–1991). Por. np. Tenże, *Teilhard de Chardin. The Man and His Meaning*, przeł. R. Hague, New York 1967.

<sup>6</sup> W r. 1946, na łamach czasopisma „*Angelicum*”, tomista francuski, o. R. Garrigou-Lagrange (1877–1964) pytał: „Dokąd zmierza ta nowa teologia, wraz z jej nowymi mistrzami, którzy są jej natchnieniem? Dokąd się kieruje, jeśli nie na drogę sceptycyzmu, fantazji i herezji?”, cyt. przez: R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, przeł. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 96–97. Odpowiadając na krytykę Teilhard podkreślał: „Atmosfera w teologii staje się niesłychanie napięta. Szeroko zakrojona ofensywa integrystyczna (to znaczy – fundamentalistyczna) nie przeraża mnie (nic przecież nie może zatrzymać marszu neohumanizmu, a w konsekwencji neochryścianizmu), ale zmusza nas do [...] działania podziemnego”, R. Speaight, *Teilhard de Chardin. A biography*, London 1968, s. 299, cytowane przez: *Polkowski*, s. 257–258. Zob. też: „Nigdy nie pokonano żadnej siły, żadnej idei, gdy je usiłowano stłumić. Można je co najwyżej «oswoić» i skierować w pożądanym kierunku”, T. de Chardin, *Ewolucja pojęcia czystości* [w:] Tenże, *Moja wizja świata i inne pisma*, Warszawa 1987, s. 96.

<sup>7</sup> Autor artykułu miał ostatnio okazję dwukrotnie podejmować problematykę teilhardowską podczas wystąpień publicznych. W maju 2007 r. wygłosił odczyt na Seminarium Filozofii Polskiej w Instytucie Filozofii UJ i korzystając z okazji składa niniejszym podziękowanie prof. Janowi Skoczyńskiemu za tę możliwość wystąpienia z tematem o teilhardowskiej wizji przyszłości, która cieszy się popularnością także w myśli polskiej. Drugą okazją do przedstawienia historiozofii francuskiego uczonego był wykład habilitacyjny, wygłoszony w marcu 2008 r., gdy wybór Rady Wydziału Filozoficznego UJ padł właśnie na temat związany z osobą francuskiego paleontologa.

## 1. MONIZM EWOLUCJONISTYCZNY

W teilhardowskiej wizji świata podstawowe miejsce zajmują następujące czynniki: Bóg i człowiek, a także materia i duch, a świat trwa w procesie ewolucji zbieżnej (konwergencji). Stworzenie i dzieje świata mają dla Teilharda charakter ewolucyjny<sup>8</sup>. W tym ujęciu Bóg-Alfa nie stwarza świata z nicości, ale jednoczy rozproszoną materię (możliwość)<sup>9</sup>. Działanie Boga trwa przez cały czas, bo zdaniem Teilharda „wszelki ruch na Ziemi pozostaje pod wpływem Chrystusa, który wszystko ożywia, nie zakłócając niczego”<sup>10</sup>.

Wszechświat jest pojmowany jako naturalny proces rozwoju materii i dlatego można uznać, że „Teilhard opowiada się za «fizycyzmem». Byty i wydarzenia łączą się fizycznie, nie zaś według jakiegoś planu zewnętrznego”<sup>11</sup>. Działanie Boga jako celu kosmosu (Omega) również ma mieć charakter fizyczny: „Omega oddziałuje na świat przyrody na sposób przyrodniczy, a na świat ludzki na sposób odpowiadający wewnętrznej naturze człowieka”<sup>12</sup>, gdyż „Chrystus Objawienia – to nic innego jak Omega ewolucji”<sup>13</sup>.

W filozofii Teilharda „nie ma, konkretnie biorąc, materii i ducha; istnieje tylko materia stająca się duchem. Na świecie nie ma ani ducha, ani materii: «tworzywo wszechświata» jest duchomaterią”<sup>14</sup>. W tym

<sup>8</sup> Por.: *Stwarzać znaczy, dla Boga, jednoczyć*, T. de Chardin, *Un seuil mental sous nos pas: du cosmos à cosmogénèse* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. VII, Paris 1963, s. 271, cytowane przez: *Bartnik*, s. 213; zob. też *Wciórka*, s. 212, a także *Kulisz*, s. 28: „akt stwórczy Boga nie ogranicza się tylko do działania «od czasu do czasu», ale jest aktem koekstensywnym całej tworzącej się rzeczywistości”.

<sup>9</sup> Por.: „Nicość absolutna u Teilharda oznaczać może nie brak jakiegokolwiek istnienia, lecz brak jakiegokolwiek zjednoczenia, a więc całkowitą, pozbawioną najbardziej elementarnych śladów jedności, wielość”, *Wciórka*, s. 119; „Ewolucja jest wyrazem w czasie i przestrzeni stwórczego działania Boga”, *Kulisz*, s. 98.

<sup>10</sup> *Polkowski*, s. 176. Por. wypowiedź Teilharda o „Chrystusie – Poruszyteli Ewolucji”, T. de Chardin, *Chryścianizm a ewolucja. Sugestie na użytek nowej teologii* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 148.

<sup>11</sup> *Bartnik*, s. 32.

<sup>12</sup> *Bartnik*, s. 32. Teilhard „podejmuje śmiałą próbę przełamania bariery wrogości, którą Kościół oddzielił się wówczas od marksizmu. [...] Istotą komunizmu było dla Teilharda dążenie do «ultra-ludzkości»; była to naprawdę nowa wiara w człowieka, tak przez niego oczekiwana”, *Polkowski*, s. 255.

<sup>13</sup> T. de Chardin, *Rzeczywistość chrystyczna* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 428.

<sup>14</sup> T. de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1985, s. 60.

uniwersalnym monizmie należy widzieć korzenie optymizmu Teilharda – świat jest dobry, bo jest jednym procesem zainicjowanym przez Boga<sup>15</sup>.

Z założeń monistycznych francuski uczyony wyprowadza daleko idące konsekwencje, które widać wyraźnie już w rozważaniach nad tradycyjnym przeciwstawieniem materii i ducha, które nie ma racji bytu, gdyż: „czynnik psychiczny [...] jest koekstensywny samej materii, a więc występuje tam wszędzie, gdzie występuje materia, niezależnie od stopnia osiągniętego przez nią rozwoju”<sup>16</sup>. Dlatego też „materia i duch [to] – bynajmniej nie dwie rzeczy, lecz dwa stany, dwa oblicza tego samego tworzywa kosmicznego”<sup>17</sup>, a „duch [to] – wyższy stan materii”<sup>18</sup>. W imię praw rozwoju świata materia – jego zdaniem – z natury służy duchowi: „Cała realność, także materialna, którą obserwujemy wokół nas, służy rozwojowi naszej duszy. Cała realność zmysłowa prowadzi nas przez naszą duszę do Boga”<sup>19</sup>.

U podstaw wizji Teilharda leży zasada procesu. Nie można mówić o rzeczach, trzeba mówić o procesach: „myśl przemienia się w noogenezę dokładnie tak samo jak kosmos w kosmogenezę, a człowiek w antropogenezę”<sup>20</sup>. Tak więc każdy byt istniejący podlega dalszym zmianom „być bytem to tyle, co dążyć do jedności”<sup>21</sup>. Granice

<sup>15</sup> Teilhard był zdania, że istnieją: „Pluraliści i moniści. Ci, którzy nie widzą, i ci, którzy widzą [...] także pluraliści mogliby «widzieć», są oni po prostu monistami, którzy nie znają siebie”, T. de Chardin, *Jaka jest moja wiara* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 23 i 24.

<sup>16</sup> *Wciórka*, s. 51. Por.: „cały dynamizm Materii i Ciała przechodzi w genę Ducha”, T. de Chardin, *Comment je crois*, cytowane bez podania strony przez: *Polkowski*, s. 46. Zob. też: „Proces ewolucji mógł się odbyć i postępować dalej dlatego, że zarodkowe formy życia i świadomości preegzystowały w materii pierwotnej”, *Kulisz*, s. 31. Teilhard powiedział nawet, że istnieje „purpurowe światło materii, przemieniające się stopniowo i niepostrzeżenie w złoty blask ducha”, T. de Chardin, *Serce materii* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 265.

<sup>17</sup> T. de Chardin, *Serce materii* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 276. To śmiałe połączenie materii i życia, a także materii i ducha to dobitny wyraz hylozoizmu Teilharda. Por. K. Kłósak, *O właściwą interpretację i krytykę dzieła ks. Teilharda de Chardin*, „Znak”, nr 72 (1960), s. 827; W. Strożewski, *Na marginesie «Człowieka» Teilharda de Chardin*, „Znak” nr 113 (1963), s. 1333.

<sup>18</sup> T. de Chardin, *Serce materii* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 285.

<sup>19</sup> *Płużański*, s. 58.

<sup>20</sup> T. de Chardin, *Rozważania nad naukowym prawdopodobieństwem i religijnymi konsekwencjami rzeczywistości ponadludzkiej* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 345, przypis autora.

<sup>21</sup> *Wciórka*, s. 117.

między bytami i pojęciami ulegają więc często rozmyciu, a świat z hierarchicznej drabiny staje się wznoszącą się osią, na której wybuchają od czasu do czasu radykalne mutacje<sup>22</sup>. Gdy człowiek przejmuje ewolucję w swe ręce, to przemiany stają się bardziej celowe, gdyż są bardziej świadome, ale „Wszystkie wytwory człowieka [...] mają charakter organiczny i biologiczny, są przedłużeniem i wyższym etapem ewolucji przyrodniczej”<sup>23</sup>.

W tym oszalałym systemie znaczenie każdej rzeczy zależy od jej miejsca w ramach procesu ewolucji, który relatywizuje wszelkie absolutne kwalifikacje ontologiczne i moralne<sup>24</sup>. Dlatego Teilhard powiedział: „wszystko jest dla mnie wszystkim i niczym, wszystko jest dla mnie Bogiem i wszystko jest dla mnie prochem – oto słowa, które człowiek może wypowiedzieć z jednakową słusnością w zależności od kąta padania promienia Bożego”<sup>25</sup>.

Rzeczywistość fizyczna brzemienne w tak ogromny potencjał ma wyjątkowe znaczenie metafizyczne. Teilhard wspominał, że przez lata w jego duszy gromadziły się: „kult materii, kult życia i kult energii”<sup>26</sup>, a innym razem wyznał wprost, że „wszystko, co się dzieje, godne jest adoracji”<sup>27</sup>. Fizyczny jest więc również cały świat człowieka: „Teilhar-

<sup>22</sup> Por.: „teilhardyzm [...] łączy w sobie [...] trzy płaszczyzny (naukowo-fenomenologiczną, filozoficzną i teologiczną) w jedną całość, ale jako sukcesywne i zarazem dialektycznie przenikające się kręgi jednej i tej samej spirali rozwoju widzenia ludzkiego. W wypadku rozerwania tych kręgów nie ma teilhardyzmu”, *Bartnik*, s. 13.

<sup>23</sup> Por. T. de Chardin, *L'Homínisation* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. III, Paris 1957, omawiane przez: *Bartnik*, s. 41.

<sup>24</sup> Aby uniknąć wieloznaczności w interpretacjach teilhardyzmu konieczne jest całościowe odczytanie jego pism. Warto pamiętać ponadto, że np. liczne listy de Chardina zawierają cenne uwagi, będące zastosowaniem ogólnych pojęć uczonego do konkretnych zagadnień, przez co wizja Teilharda staje się jaśniejsza. Niektórzy badacze wybierają ujęcia bardziej ortodoksyjne (por. K. Klósa, *Natura człowieka w «fenomenologicznym» ujęciu ks. Teilharda de Chardin*, „Znak”, nr 77 (1960), s. 1464–1483), inni zaś skłaniają się ku rozumieniu w większym stopniu krytycznemu (por. Ph. de la Trinité, *Teilhard de Chardin. Étude critique*, t. 1–2, Paris 1968).

<sup>25</sup> Por. „Tout m'est Tout, et tout ne m'est rien; tout m'est Dieu, et tout m'est poussière: voilà ce que l'Homme peut dire avec une égale vérité suivant l'incidence du rayon divin”, T. de Chardin, *Le Milieu Divin* [w:] *Oeuvres*, t. IV, Paris 1957, s. 146; a także: Tenże, *Środowisko Boże* [w:] *Człowiek i inne pisma*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1984, s. 367.

<sup>26</sup> T. de Chardin, *Serce materii* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 275.

<sup>27</sup> Por. „Teilhard a toujours professé que «tout ce qui arrive est adorable»”, T. de Chardin, *Accomplir l'homme. Lettres inédites (1926–1952)*, Paris 1968, s. 10 (fragment wstępu, autorstwa René d'Ouinca SJ), cytowane przez: *Bartnik*, s. 187.

dowe rozumienie kultury jest oryginalne. Przede wszystkim nie mają dla niego sensu wszelkie przeciwstawienia kultury naturze. Kultura jest dla niego wyższym etapem, szczeblem rozwoju biologicznego. Znajduje się ona w samym centrum rozwoju tego, co ludzkie<sup>28</sup>. Decyduje o tym monizm de Chardina.

Myśl francuskiego paleontologa ma wydźwięk naturalistyczny, gdyż „Dla Teilharda kultura jest nie tylko koniecznym komponentem procesu hominizacji, ale nawet wyższym etapem powszechnego i zawsze tego samego procesu ewolucji życia. Jest ona dopełnieniem i wyższym szczeblem antropogenezy<sup>29</sup>. Podobnie „proces cywilizacji jest dalszym przejawem kosmicznego procesu zwijania się rzeczywistości<sup>30</sup>, a więc innymi słowy „tworzenie się cywilizacji, a w nich narodów, państw i imperiów, jest po prostu nowym etapem ewolucji<sup>31</sup>”.

Tak pojmowana natura przeniknięta jest pierwiastkiem boskim. Jak twierdzi Czesław Bartnik: „U Teilharda [...] nie ma panteizmu we właściwym, klasycznym znaczeniu, jest natomiast tzw. panteizm chrześcijański, który sprowadzał wszystko do rzeczywistości Chrystusa i Jego Mistycznego Ciała<sup>32</sup>. Sam Teilhard mówił o „eu-panteizmie” swych poglądów, a więc o optymistycznym przeświadczeniu, że pod boskim wpływem wszystko się doskonalili<sup>33</sup>. W opinii francuskiego uczonego

<sup>28</sup> Bartnik, s. 59.

<sup>29</sup> Bartnik, s. 60. Teilhard surowo ocenia przeciwników idei ewolucji, która jego zdaniem „już dawno przestała być hipotezą (choć są tacy, co jeszcze gładzą na ten temat)”, T. de Chardin, *Rozważania nad naukowym prawdopodobieństwem i religijnymi konsekwencjami rzeczywistości ponadludzkiej* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 340.

<sup>30</sup> T. de Chardin, *Le phénomène humain* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. I, Paris 1955, s. 231 i dalej, omawiane przez: Bartnik, s. 62.

<sup>31</sup> Bartnik, s. 61.

<sup>32</sup> Bartnik, s. 30–31. Por.: „chcę przeto ukazać życie Pana Jezusa krążące we wszystkich rzeczach – jako prawdziwą Duszę Świata”, T. de Chardin, *Le prêtre* [w:] Tenże, *Ecrits du temps de la guerre (1916–1919)*, Paris 1965, cytowane bez numeru strony przez: Polkowski, s. 110. Zob. też: „tylko [...] «panteizm» chrześcijański (taki, w którym każda istota ludzka doznaje superpersonalizacji, superśrodkowania przez zjednoczenie z Chrystusem, Bożym supercentrum), tylko taki panteizm właściwie ujmuje i w pełni zadowala ludzkie dążenia religijne”, T. de Chardin, *Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 169.

<sup>33</sup> Por.: Bartnik, s. 187 („dopuszczalny i poprawny panteizm konwergencji, zbudowany na konstrukcji Chrystusa jako związaniu omegi naturalnej z nadprzyrodzoną”). Teilhard wspominał, że w dzieciństwie fascynował się materią i adorował kawałek



cały Kosmos to „środowisko przebóstwione przez Wcielenie, przebóstwiający przez komunie, dające się przebóstwić przez naszą współpracę”<sup>34</sup>. Francuski uczony zwracał się więc do Boga słowami: „Chryste chwalebny, boski fluidzie tajemnie rozproszony i działający w łonie materii, olśniewające centrum, gdzie schodzą się niezliczone włókna wielości!”<sup>35</sup>. Ponieważ sporo miejsca w teilhardowskim ewolucjonizmie odgrywa religia, to warto teraz rozpatrzeć jej rozumienie.

## 2. RELIGIA W TEILHARDYZMIE

Teilhard bardzo szeroko pojmował religię. Okazuje się bowiem, że „operował faktycznie rozmaitymi pojęciami religii, ale najczęściej pojęciem religii naturalnej, widząc w niej te elementy refleksji, które unifikują ludzi ze sobą i z całym Wszechświatem”<sup>36</sup>. Dlatego też „chrześcijanin wyznający poglądy ewolucjonistyczne może przekroczyć barierę, która zdawała się oddzielać to, co świeckie, od tego, co święte [...] wszelkie działanie uzyskuje w swej konkretnej rzeczywistości walor świętości i komunii”<sup>37</sup>. Świat ukazuje tym samym nieustanne „działanie sił unadnaturalniających”<sup>38</sup>.

Połączenie porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego w jedną wizję świata zaowocowało poglądem, który może być rozumiany zarówno jako naturalizm, jak i teizm, zależnie od rozkładu akcentów, ale zawsze w duchu pozytywnej oceny świata i ludzkich wysiłków<sup>39</sup>. W wizji Teilharda bowiem „Różne rozumienie poznawanej prawdy [...] rodziło wielość religii. [...] religie stanowią wyraz ludzkiego po-

---

żelaza. Zob. T. de Chardin, *Serce materii* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 267–268, a także Polkowski, s. 38.

<sup>34</sup> T. de Chardin, *Kapłan* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>35</sup> T. de Chardin, *Msza na ołtarzu Ziemi* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 58.

<sup>36</sup> Bartnik, s. 70.

<sup>37</sup> T. de Chardin, *La mystique de la science* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. VI, Paris 1962, s. 282, cytowane przez: Polkowski, s. 212. Z drugiej strony Teilhard wierzył, że „przyjmując Komunię świętą [...] styka się z samym sercem ewolucji”, T. de Chardin, *Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 165.

<sup>38</sup> T. de Chardin, *O pojęciu doskonałości chrześcijańskiej* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>39</sup> Na naturalizm de Chardina zwróciło uwagę wielu autorów. Por. m.in. Ch. Journet, *Wizja świata Teilharda de Chardin*, „Znak”, nr 68–69 (1960), s. 277.

szukiwania Absolutu. [...] religie mają naturę *biologicznego filum*, tym samym są poddane prawu biologicznego rozwoju<sup>40</sup>. Stąd „fenomen religii w swym całokształcie to po prostu reakcja rozwijającej się ludzkiej zbiorowej świadomości na wszechświat jako taki”<sup>41</sup>. Każda religia ma zatem swoje należne miejsce w procesie ewolucji. Pogląd ten jest uzasadnieniem dla teilhardowskiego ekumenizmu, tym bardziej, że w miejsce religii należałoby raczej mówić o religiogenezie, a w miejsce określenia „Kościół” wprowadzić dynamiczny termin „eklezjogeneza”<sup>42</sup>.

Chrześcijaństwo, a także każda religia jest u Teilharda pojmowana była na sposób naturalistyczny, jako historyczny „rodzaj filum biologicznego”<sup>43</sup>. Kościół stanowi więc „biologiczne *filum* Chrystusa”<sup>44</sup>, a nawet „komponent powszechnego ruchu ewolucyjno-historycznego” i „centralną oś uniwersalnej konwergencji”<sup>45</sup>, a także „przedłużenie jednoczącej ewolucji świata”<sup>46</sup>. Innymi słowy Kościół to „grot” albo „naturalny rdzeń ewolucji”, który łączy w sobie „część ludzkości najbardziej świadomie dążącą do celu ewolucji”<sup>47</sup>. Kościół ma zatem cele doczesne, świeckie, naturalne, które mocą monizmu stają się wieczne, boskie i nadprzyrodzone.

Zarazem Chrystus działający w świecie, nieustannie jednoczy ludzi, gdyż wedle francuskiego uczonego „jako cały rodzaj ludzki sta-

<sup>40</sup> Kulisz, s. 94–95. Niektórzy próbowali wszakże złagodzić wydzwięk wypowiedzi Teilharda na tematy religijne. Por. P. Smulders, *La vision de Teilhard de Chardin*, przeł. Ch. d'Armagnac, Paris 1965.

<sup>41</sup> T. de Chardin, *Jaka jest moja wiara* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>42</sup> Rozważania Teilharda rozpały szereg dyskusji w dobie II Soboru Watykańskiego (1962–1965). Przyjaciel de Chardina, o. Henri de Lubac SJ, w swych pamiętnikach z doby soborowej wielokrotnie wspomina system Teilharda, oraz swoje wystąpienia w jego obronie, a także liczne polemiki toczone wokół teilhardyzmu. Zob. H. de Lubac, *Carnets du Concile*, t. 1–2, Paris 2007. Por. np. t. 1, s. 89 (*Jan XXIII i teilhardyzm*); s. 90–91 (polemiki toczone we Francji); t. 2, s. 410 (krytyka Teilharda przez brazylijskiego bpa Sigauda).

<sup>43</sup> Bartnik, s. 200. Por.: T. de Chardin, *Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 151: „«filum» Kościoła, w którym i wokół którego Chrystus wciąż rozbudowuje w świecie swą osobowość totalną”.

<sup>44</sup> T. de Chardin, *Accomplir l'homme. Lettres inédites (1926–1952)*, Paris 1968, s. 239 („«le phylum» du Christ”), Kulisz, s. 162.

<sup>45</sup> Por.: Bartnik, s. 201.

<sup>46</sup> *Wciórka*, s. 235.

<sup>47</sup> Por.: Polkowski, s. 220–221, Kulisz, s. 165.

nowimy jedność złączoną w Jezusie Chrystusie<sup>48</sup>. W myśl monizmu Chrystus jest „jednością i mnogością zarazem, duchem i materią, osobą i nieskończonością, częścią i całością [...] życie we wszechświecie, a zwłaszcza na Ziemi, rozwija się w tajemnicy Chrystusowego działania w samym sobie<sup>49</sup>”.

Religia katolicka byłaby więc naturalna jako wytwór człowieka dostrzegającego działanie Boga i nadprzyrodzona jako bezpośredni efekt działania Boga w świecie, brak będzie przeciwieństwa pomiędzy Objawieniem, a naturalnym poznaniem, a zasada monistyczna zniweluje wszystkie sprzeczności, napięcia i granice<sup>50</sup>. Kluczowe w teologii katolickiej rozróżnienie na porządek natury i łaski znoszone jest w monistycznej wizji francuskiego paleontologa<sup>51</sup>.

Religia wyprowadzana z natury musi mieć też naturalistyczny wydźwięk w odniesieniu do własnej treści i zalecanych praktyk, gdy jest dla Teilharda „ucieleśnieniem współczesnych mistyk duchowo-kulturowych. Przez fenomen religijny idzie najgłębszy nurt antropogenezy, zwłaszcza kolektywnej<sup>52</sup>”, a skoro „jedność materialna, ku której zmierza kosmos, ma charakter kolektywny, przeto odpowiadająca tej jedności świadomość nie może już być jednostkowa, lecz również kolektywna. Jej wyrazem będą żywione przez wszystkie jednostki wspólne ideały poznawcze, akceptacja wytworzonych pod wpływem tych ideałów świata wartości etycznych, wspólnota wytwarzanych dóbr kulturowych i duchowych<sup>53</sup>”.

<sup>48</sup> *Plużański*, s. 61.

<sup>49</sup> *Polkowski*, s. 73. W myśli de Chardina podobnie łączą się przeciwieństwa: „dans la doctrine dynamique de P. Teilhard, l'antithèse accompagne toujours la thèse”, B. Charbonneau, *Teilhard de Chardin, prophète d'un âge totalitaire*, Paris 1963, s. 122.

<sup>50</sup> Wedle Teilharda Objawienie to odzwierciedlenie „Najwyższej Świadomości w świadomościach elementarnych, które skupia”, T. de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 98. Zob. też: T. de Chardin, *Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego*, Tamże, s. 158.

<sup>51</sup> Por.: „chodzi [...] o zniwelowanie wzniesionego pietra nadprzyrodzoneści na stworzeniu i ludzkiej naturze”, *Kulisz*, s. 98; „l'influence christique, loin de se confiner aux zones mystérieuses de la «grâce», se diffuse et pénètre dans la masse entière de la Nature en mouvement (oddziaływanie chrystyczne nie ogranicza się do tajemniczych stref «łaski», ale rozprzestrzenia się na całość przyrody)”, T. de Chardin, *L'Esprit nouveau* [w:] *Oeuvres*, t. V, Paris 1959, s. 124; Tenże, *Nowy duch* [w:] *Moja wizja świata i inne pisma*, Warszawa 1987, s. 137.

<sup>52</sup> *Bartnik*, s. 100.

<sup>53</sup> *Wciórka*, s. 115.

Zapowiadana jedność ludzkości implikuje jej zjednoczenie religijne i jak powiada francuski filozof: „Wszystkie nurty religijne oddziałują na siebie i zbliżają się ku sobie, a raczej ku pewnej wspólnej osi ewolucyjnej”<sup>54</sup>. Poszczególne religie „stały się receptorami naturalnie przystosowanymi do «uchwycenia promieniowania transkosmicznego»”<sup>55</sup>. Poglądy te zakładają ogólnoludzką, humanistyczną duchowość i po raz kolejny uzasadniają teilhardowski ekumenizm i uniwersalizm dynamicznej wizji świata.

Tradycyjne rozróżnienia teologii katolickiej tracą dla Chardina swe dotychczasowe znaczenie i dlatego autor *Środowiska Bożego* mógł mniemać, iż (jak powiada historyk idei), „religia ziemi» może zjednoczyć się z «religią nieba» w dziele nieprześcignionej ekumenii, jakiej dotąd Ziemia nie oglądała”<sup>56</sup>, mimo, że dzieli je tak wiele. Ewolucjonizm zakłada jednak stopniowy rozwój i zróżnicowanie różnych form życia, a więc poszczególne religie nie są sobie równe, bo „Teilhard przyznaje innym religiom wiele najrozmaitszych wartości, łącznie z siłą jednoczenia, wiary i miłości, ale chrześcijaństwo uważa za sam «front» fali ewolucyjnej. Ono jedno posiada absolutnie konieczną dla współczesnego etapu rozwoju ludzkiego ideę Omegei”<sup>57</sup>. Pogląd ten pozwala de Chardinowi uzasadnić swą chrześcijańską tożsamość.

Dynamiczna wizja świata wymaga nowych pojęć, również w zakresie religijnym, i w ten sposób rodzi się nowa religia, a więc „Religia ewolucji – oto czego w końcu człowiek najbardziej potrzebuje do życia w znaczeniu potocznym i do wyższego życia, jeśli tylko uświadamia sobie własną moc i obowiązek wyższej autohominizacji”<sup>58</sup>. Pojęcie religii zdobywa bowiem nowy sens niż dotąd: „każdy twórczy wysiłek człowieka jest tylko innym wyrazem tej samej tendencji, która wyraźnie zaznacza się w religii [...] wyniki naukowe i techniczne niejako z siebie samych, niezależ-

<sup>54</sup> Bartnik, s. 101.

<sup>55</sup> T. de Chardin, *Le goût de vivre* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. VII, Paris 1963, s. 251, cytowane przez: Bartnik, s. 101.

<sup>56</sup> Wypowiedź J. Stojnowskiego, *Główne wartości dzieła o. Teilharda de Chardin (odpowiedzi na ankietę)* [w:] *Mysł o. Teilharda de Chardin w Polsce*, red. M. Tazbir, Warszawa 1973, s. 408.

<sup>57</sup> Bartnik, s. 102. Tym samym chrześcijaństwo jest „religią ewolucji i religią jutra [...] motorem dalszej antropogenezy [...] duszą przyszłości”, Bartnik, s. 131.

<sup>58</sup> T. de Chardin, *Rzeczywistość chrystyczna* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 432.

nie od intencji, dla których podejmuje się je, mają charakter religijny”<sup>59</sup>.

Uniwersalizm o charakterze teilhardowskim stał się wyznacznikiem podejmowanej przez niego oceny miejsca Kościoła we współczesności<sup>60</sup>. Ten nowy uniwersalizm Kościoła nie ma polegać na katolicyści (pełni) doktryny, ale raczej na ogólnym uznaniu dorobku człowieka podległego wielkiej fali twórczego postępu<sup>61</sup>. Nowa wizja religii katolickiej ma sprawić, że „Chrześcijaństwo w rzymskim wydaniu staje się jakby płomieniem ludzkiego wysiłku, staje się religią Postępu”<sup>62</sup>.

Przytoczone wypowiedzi wprowadzają nas w kluczowy dla rozważań religijnych francuskiego paleontologa temat przewartościowania tradycyjnej wizji świata. Niezwykle mocne założenia ontologicznego monizmu domagają się zmiany całej dotychczasowej siatki pojęć, które stają się nieadekwatne w nowych okolicznościach<sup>63</sup>. Widać to wyraźnie w tej dziedzinie, która dysponowała w jego czasach precyzyjną terminologią o długiej tradycji – a więc w zakresie teologii katolickiej. Zmiany zaproponowane przez Teilharda są więc nader głębokie, a obok użycia nowych pojęć, terminy tradycyjne zyskują całkowicie nowy sens.

<sup>59</sup> *Wciórka*, s. 197. Zob. też: „chryścianizm nie tylko byłby niesprzeczny z ewolucyjnym spojrzeniem na kosmos, lecz stanowiłby jego przedłużenie i wypełnienie, uzasadniając zarazem traktowanie wysiłków poznawczych i technicznych człowieka za czynności za swej natury zmierzające ku Bogu i będące jedną z form realizacji religijnych aspiracji ludzkości”, Tamże, s. 211.

<sup>60</sup> Por.: „Sobór Watykański II nadał Kościołowi wielkość uniwersalistyczną przez otwarcie się na wszystkich ludzi żyjących w różnych systemach kulturowych, religijnych, ideologicznych aż po ateistyczne. Sobór ukierunkował Kościół ku dialogowi ze światem ludzi, religii, kultur, nauki, techniki i środków przekazu”, Cz. Bartnik, *Vaticanium II jako wydarzenie historyczne i doktrynalne* [w:] *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II*, Lublin 1987, s. 46–47.

<sup>61</sup> Postęp doprowadził już do tego, że wedle francuskiego uczonego „dla obserwatora znajdującego się z zewnątrz i dysponującego pełną skalą percepcji, Ziemia mogłaby się wydawać kulą «światlistą od myśli»”, *Polkowski*, s. 215. Zob. też T. de Chardin, *Fenomen człowieka* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 66, a także: „przez całe moje życie, świat stopniowo rozświetlał się, rozpałała w moich oczach, aż w końcu wokół mnie stał się pełen wewnętrznego blasku”, T. de Chardin, *Serce materii* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 264.

<sup>62</sup> *Kulisz*, s. 168.

<sup>63</sup> Por. K. Waloszczyk, *Wola życia. Myśl Pierre’a Teilharda de Chardin*, Warszawa 1986, s. 62 (pokonanie wszelkich «antynomii» w teilhardyzmie).

### 3. PRZEFORMUŁOWANIE GŁÓWNYCH KATEGORII CHRZEŚCIJAŃSTWA

Przygotowując nowe idee, Teilhard ocenia surowo tradycyjny Kościół. Uważa, że pesymiści „gnieżdżą się chyba najliczniej w chrześcijaństwie”<sup>64</sup>. Aby pokonać ten krępujący sposób myślenia należy nadać Kościołowi nowe spojrzenie na świat<sup>65</sup>. Na czym miałyby polegać to odrodzenie? Francuski uczyony wspomina:

Początkowo katolicyzm rozczarował mnie zbyt ciasnymi wyobrażeniami o świecie i niezrozumieniem roli materii. Teraz widzę, że idąc śladem Boga wcielonego, którego mi on objawia, mogę być zbawiony tylko pod warunkiem zjednoczenia się ze wszechświatem. W ten sposób znajdują zarazem spełnienie, kierunek i umocnienie moje najgłębsze skłonności «panteistyczne». Otaczający mnie świat staje się boski<sup>66</sup>.

Stąd pojawia się ambicja zbudowania i propagowania, jak powiada: „«nowej religii» (nazwijmy ją wzbogaconym chrześcijaństwem), w której osobowy Bóg nie będzie już dłużej wielkim «neolitycznym» właścicielem ziemskim [...], ale Duszą Świata”<sup>67</sup>.

Francuski paleontolog pojmuje katolicką naukę o Kościele, Mistycznym Ciele Chrystusa (*Corpus Christi Misticum*) szerzej niż teologowie katolicy, gdyż zakłada, że „Chrystus ma ciało kosmiczne

<sup>64</sup> T. de Chardin, *Les fondements et le fond de l'idée d'évolution* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. III, Paris 1957, s. 194 i dalej, omawiane przez: *Bartnik*, s. 81. Sam Teilhard byłby nader krytyczny wobec Kościoła, ale uważał, że należy go przemienić i stworzyć nowe chrześcijaństwo: „nie będzie to już chrześcijaństwo ani wschodnie, ani zachodnie, ani rzymskie, lecz uniwersalne, wszechświatowe. Kościół [...] będzie zagrzewać do inicjatyw robotniczych i badawczych, będzie wychowywać na obywateli Wszechświata”, *Bartnik*, s. 131–132. Warto zwrócić uwagę na nowe rozumienie uniwersalizmu w teilhardyzmie.

<sup>65</sup> Por.: „naszemu pokoleniu brakuje czegoś w submanicheistycznym zabarwieniu nauk ewangelicznych, w których postępy nauki i techniki są jeszcze przedstawiane nie jako jeden z warunków spirytualizacji człowieka, lecz jako jakiś dodatek do niej”, T. de Chardin, *Rzeczywistość chrystyczna* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 433. Teilhard był też zdania, że „wyższa religia po dwu tysiącach lat zamiera i wymaga radykalnego odrodzenia”, *Bartnik*, s. 104. Z jego pism wynika, że to odrodzenie miałyby polegać na uznaniu monistycznego ewolucjonizmu.

<sup>66</sup> T. de Chardin, *Jaka jest moja wiara* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>67</sup> T. de Chardin, *Lettres à Léontine Zanta* [1923–1939], Paris 1965, cytowane bez numeru strony przez: *Polkowski*, s. 237. Pojęcie „neolitu” staje się dla Teilharda synonimem wszystkich dotychczasowych, uznanych za jednostronne wizji świata.

rozprzestrzenione na cały Wszechświat<sup>68</sup>. Stwierdza więc, że „Słowo stało się światem”<sup>69</sup>, a „pomniejszenie Chrystusa w stajence betlejemskiej i jeszcze większe pomniejszenie w okresie poprzedzającym Jego narodziny, w świętym łonie Matki Dziewicy – to nie tylko lekcja pokory; to również przejaw praw genezy. [...] Chrystus [...] jest nierozłącznie związany z rozwojem ducha”<sup>70</sup>. Podobnie „Chrystus na Krzyżu w nowej wizji świata, to nie tylko «żertwa ekspiacji», ale również Bóg ewolucji przewyciężający inercję stawiającą opór w prawdziwym dojrzewaniu ducha”<sup>71</sup>. Z tego powodu, wedle Teilharda, nauka badająca i opisująca świat ma charakter religijny, gdyż badając rzeczywistość fizyczną wchodzimy w bliski kontakt z obecnym w niej pierwiastkiem boskim. Dlatego badacz natury to kapłan ewolucyjnej wizji świata<sup>72</sup>.

Nauka francuskiego uczonego o Ciele Chrystusa ma jednak silny wydźwięk naturalistyczny: „wszelkie osiągnięcia – przemysłowe, estetyczne, naukowe i moralne – na świecie przyczyniają się fizycznie do dopełnienia Ciała Chrystusa”<sup>73</sup>. Chrześcijaństwo pojmowane jest jako rodzaj wytworu biologicznego: „Zgodnie z prawami ewolucji na etapie niejako ramifikacji także i w ramach chrześcijaństwa jako filum wystąpiły 3 odgałęzienia: prawosławie, protestantyzm i katolicyzm [...] główna oś chrześcijaństwa przebiega przez katolicyzm”<sup>74</sup>. Humanizm, czyli religia człowieka, dla Teilharda ma wymiar nadprzyrodzony, gdyż Bóg działa we wnętrzu ludzkiej natury. Tym samym „służba ideałom humanistycznym nie oznacza rezygnacji z religii, lecz z właściwie rozumianej służby Bożej wypływa. Tym samym zaś może być podstawą oczekiwanej wciąż ascezy ludzi,

<sup>68</sup> T. de Chardin, *Ecrits du temps de la guerre (1916–1919)*, Paris 1965, s. 47, cytowane przez: *Bartnik*, s. 203.

<sup>69</sup> Por.: *Bartnik*, s. 203: „*Christus mundus factus est*”. Zob. też: T. de Chardin, *Rzeczywistość chrystyczna* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 430.

<sup>70</sup> *Polkowski*, s. 177.

<sup>71</sup> *Kulisz*, s. 150. W konsekwencji dla Teilharda świat przemieniany przez Boga godzin jest czci, którą wyrażał w modlitwie: „Klękam, o Panie przed wszechświatem, który tajemnie, pod wpływem Hostii, stał się Twoim uwielbionym Ciałem i Twoją Boską Krwią”, T. de Chardin, *Kapłan* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>72</sup> Por.: *Bartnik*, s. 85, a także *Polkowski*, s. 226: „sama nauka miała dla niego święty, kapłański sens”.

<sup>73</sup> T. de Chardin, *O postępie* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 42.

<sup>74</sup> *Bartnik*, s. 102. Francuski uczoney miał nadzieję, że katolicyzm rzymski „sposta wielkim nowoczesnym nurtem humanistycznym i zasymiluje je”, Tamże.

którzy żyjąc w świecie, w tymże świecie i poprzez niego chcą służyć Bogu<sup>75</sup>.

Katolicki Rzym, owo „ognisko duchowego promieniowania”, ten „biegun chrystyczny Ziemi” to miejsce, gdzie przechodzi „wstępująca oś hominizacji<sup>76</sup>”. Jednocześnie „oba światy, chrześcijański i ludzki, zaczynają się schodzić w jeden, tak że religia Ziemi i religia nieba są dla siebie nawzajem konieczne<sup>77</sup>”. W ślad za tym idzie odrodzenie wszystkich podstawowych idei chrześcijańskich. Zaczynamy być niejako świadkami reinkarnacji Chrystusa, czyli ponownego wcielenia, w tym sensie, że po epoce wcielenia w człowieka i w grupę ludzką Chrystus wciela się w całą noosferę, a przez nią w cały kosmos<sup>78</sup>. Oceniając te tendencje, wynikające z jego wizji świata, powiada: „Tak powstaje współczesny chrześcijański «ultramonteizm» lub «monoteizm schrytyfikowany», czyli idea zespolenia Boga i świata, Ziemi i nieba, historii i wieczności w Chrystusie uniwersalnym<sup>79</sup>”. Wbrew tradycyjnej teologii Teilhard stwierdza, że dopiero po uznaniu naturalizmu chrześcijaństwo staje się „definitywną religią świata<sup>79</sup>”, gdyż „w łonie *Noosfery* Kościół jest ziarnem i początkiem «superwitalizacji», która od wewnątrz swym działaniem stopniowo przenika cały świat, sprowadzając go do jednego Centrum – Chrystusa<sup>80</sup>”.

Filozofia francuskiego uczonego w swej śmiałości łączy najbardziej odległe aspekty rzeczywistości. Jako przykład można podać pojęcie Chrystusa Wszechświata, którym jest „synteza Chrystusa i wszechświata (...) [jest to] (...) nieuniknione wyjaśnienie (...) misterium Wcielenia<sup>81</sup>”.

<sup>75</sup> *Wciórka*, s. 217–218. Wzrasta więc „idea Boga jako jakiejś energii uniwersalnej”, *Bartnik*, s. 105.

<sup>76</sup> T. de Chardin, *Lettres de voyage: 1923–1955*, Paris 1961, s. 294, cytowane przez: *Bartnik*, s. 102–103.

<sup>77</sup> Bliższy Teilhardowi byłby więc Rzym Jana XXIII (1958–1963) niż ten z jego czasów.

<sup>78</sup> *Bartnik*, s. 106. Teilhard będzie nawet mówił o trzeciej naturze Chrystusa, która nie jest „ani ludzka, ani boska, lecz «kosmiczna»”, T. de Chardin, *Rzeczywistość chrystyczna* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 429.

<sup>79</sup> *Bartnik*, s. 106. Por.: „chrystianizm nabiera pełnej wartości jedynie wtedy, gdy mu nadamy (jak ja chętnie to czynię) wymiary uniwersalne”, T. de Chardin, *Jaka jest moja wiara* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>80</sup> T. de Chardin, *Esquisse d'une Dialectique de l'Esprit* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. VII, Paris 1963, s. 156, cytowane przez: *Kulisz*, s. 168.

<sup>81</sup> T. de Chardin, *Jaka jest moja wiara* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 45.



Tym samym dokonuje się „utożsamienie Kosmogenezy z Chrystogenezą”<sup>82</sup>.

Uznanie przez Kościół świata – tak ma wyglądać teilhardowska „era «transchrześcijańska»”. Dopiero wówczas nie będzie już żadnych ograniczeń dla powszechnej konwergencji, czyli ewolucji zbieżnej<sup>83</sup>, dla ewolucji „kuomegalnej”<sup>84</sup>, aż do kresu gdy, jego zdaniem, „Bóg i świat utworzą organiczną jedność”<sup>85</sup>, a więc powstanie „«Całość» – Chrystus Totalny”<sup>86</sup>. W wizji Teilharda „Kościół w swym dynamizmie rozwojowym, aktualizując moc zbawczą Chrystusa zmartwychwstałego, winien wyrażać postawę duchową w rozwoju świadomości chrystycznej na miarę wzrastającej świadomości ludzkiej”<sup>87</sup>.

Zmiana sensu pojęć teologii katolickiej w myśli Teilharda wyraża się także w tym, że „za sakrament uznał [on] całą rzeczywistość doczesną i dzieje naturalne”<sup>88</sup>, a nawet był zdania, że „świat – ta ogromna Hostia, stał się ciałem”<sup>89</sup>, dodając: „wszystko wokół mnie jest Ciałem i Krwią Słowa”<sup>90</sup>. Było to możliwe, bo skoro

Bóg jest światu immanentny przez to, że działa w kierunku jego zjednoczenia, wówczas zmierzające do tego samego celu wysiłki ludzkie nabierają nowego zupełnie charakteru. Nie są już aktami pod względem religijnej wartości obojętnymi, a znaczenia religijnego nabierającymi dopiero pod wpływem złączonej z nimi intencji, lecz

<sup>82</sup> T. de Chardin, *Christianisme et Evolution. Suggestions pour servir à une Théologie Nouvelle* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. X, Paris 1969, s. 211, cytowane przez: Bartnik, s. 206.

<sup>83</sup> Por.: *Wciórka*, s. 105.

<sup>84</sup> *Bartnik*, s. 109.

<sup>85</sup> *Polkowski*, s. 187.

<sup>86</sup> *Kulisz*, s. 141.

<sup>87</sup> T. de Chardin, *Introduction à la vie chrétienne* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. X, Paris 1969, s. 196, cytowane przez: *Kulisz*, s. 164.

<sup>88</sup> *Bartnik*, s. 192. Por.: „nieskończony krąg rzeczy nie jestże hostią ostateczną, którą chcesz przekształcić?”, T. de Chardin, *Le prêtre* [w:] Tenże, *Ecrits du temps de la guerre (1916–1919)*, Paris 1965, cytowane bez numeru strony przez: *Polkowski*, s. 132. Zob. też: „materią sakramentu staje się po prostu świat, w którym rozprzestrzenia się nadludzka obecność Chrystusa Wszechświata, aby go dopełnić. Świat jest ostateczną i rzeczywistą Hostią, w którą po trochu zstępuje Chrystus i zstępować będzie, poki się czas nie spełni”, Tamże, s. 181.

<sup>89</sup> T. de Chardin, *Msza na ołtarzu Ziemi* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 50, a także s. 52.

<sup>90</sup> T. de Chardin, *Msza na ołtarzu Ziemi* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 53. Por. też „ewoluująca Rzeczywistość staje się «Ciałem i Krwią Słowa»”, *Polkowski*, s. 137.

czynnościami, które z natury niejako ów religijny walor posiadają. Ich związek z Bogiem – centrum religijnego życia – ma charakter organiczny, a nie tylko moralny<sup>91</sup>.

Widzimy zatem, jak wszystkie podstawowe pojęcia teologiczne pojawiają się w pismach de Chardina niemal wyłącznie w nowym znaczeniu, który nie tylko jest szersze od dotychczasowego, ale nierzadko wydaje się być odmienne, gdyż świat nie jawi się już jako zagrożenie dla życia religijnego, ale jest jego przedmiotem. Wedle bowiem francuskiego uczonego „miłość Boga i miłość świata leżą na jednej linii, przy czym pierwsza jest przedłużeniem drugiej”<sup>92</sup>, a wiara w świat prowadzi do wiary w Boga i odwrotnie: „Kto gorąco pokocha Jezusa ukrytego w siłach niosących Ziemi rozwój, tego Ziemia po macierzyńsku uniesie w swych ogromnych ramionach i pozwoli mu oglądać twarz Boga”<sup>93</sup>.

W historii ludzkiej przed Wcieleniem Teilhard dostrzega „uprzedzające działanie inkarnacyjne” czyli „preegzystencję człowieczeństwa Chrystusa”<sup>94</sup>, a ponadto chrześcijaństwo w jego teorii podlega zmianom w czasie i w przyszłości ma powstać „ultrachryścianizm”, który będzie odpowiadał „ultraludzkości”. Ta nowa forma religii ma stanowić niejako „jeszcze jedno wcielenie Chrystusa w dzieje noosfer”<sup>95</sup>.

Religia Teilharda staje się kultem wszechświata pojmowanego w duchu panteistycznym („Bóg stwarza Chrystusa przez tworzenie świata ewolucyjnie Ciałem Chrystusa”<sup>96</sup>). Nowa koncepcja Wcielenia Chrystusa<sup>97</sup> („który zanurzył się w tym ogromnym morzu [podzie-

<sup>91</sup> *Wciórka*, s. 217. Ludzkie działania mają więc zasadniczo wydźwięk pozytywny, gdy dokonuje: „scalenie wszystkiego, co ludzkie, w jeden układ o rozmiarach ogólnoziemskich, zdolny do korefleksji”, T. de Chardin, *Rozważania nad naukowym prawdopodobieństwem i religijnymi konsekwencjami rzeczywistości ponadludzkiej* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 344.

<sup>92</sup> *Bartnik*, s. 176. Teilhard chciał „osiągnąć Niebo przez dokończenie ziemi”, T. de Chardin, *Serce materii* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 295.

<sup>93</sup> T. de Chardin, *Msza na ołtarzu Ziemi* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>94</sup> Por.: *Bartnik*, s. 199. Wedle Teilharda Chrystus wcielony był ponadto niejako „embrionem eschatycznej przyszłości”.

<sup>95</sup> Por.: *Bartnik*, s. 131.

<sup>96</sup> *Bartnik*, s. 215.

<sup>97</sup> Dogmat o Wcieleniu Chrystusa oznacza dla Teilharda przeniknięcie świata przez Boga, a nie tylko przyjęcie przez Syna Bożego ludzkiej natury dla zbawienia ludzi. Zbawienie staje się zatem odkupieniem kosmosu, impulsem energetycznym, a nie tylko ludzi. Por. „Chrystus, przez swe Wcielenie, jest wewnętrzny światu, zakorzeniony w świecie aż do serca najmniejszego atomu”. T. de Chardin, *Etre plus*, Paryż 1968,

lonego ludzkiego serca], chłonał wszystkimi porami (*par tous ses pores*) ludzkie doświadczenia i wszystkie uczynił swoimi<sup>98</sup>) prowadzi dalej, aż zostanie założona owa „powszechna zbieżność religii w Chrystusie Wszechświata, który w gruncie rzeczy czyni zadość istocie każdej z nich, to, jak mi się wydaje, jedyna możliwość nawrócenia się świata i jedyna postać religii przyszłości, jaką można sobie wyobrazić”<sup>99</sup>. Francuski jezuita wydaje się abstrahować przy tym od tych wszystkich aspektów religijnego zróżnicowania ludzkości, które były negatywnie oceniane przez katolickich teologów.

Zmartwychwstanie Chrystusa Teilhard postrzegał również jako „wydarzenie kosmiczne”<sup>100</sup>, które w jego pismach stanowi „wniknięcie świata wraz z Chrystusem w Boga”, a Chrystus „wynurzył się z materii, przeszedłszy przez jej chrzest”<sup>101</sup>. W przyszłości eschatologicznej, ale przygotowanej już na Ziemi „swoją pełnię Jezus osiągnie w zmartwychwstaniu powszechnym, kiedy ludzkość przeniknięta mocą samego Boga, zacznie istnieć w tajemniczej jedności w Chrystusie, co Teilhard nazywa *Pleromą*”<sup>102</sup>. Zakładana ewolucja religii miałaby przynieść przewartościowanie w samym Kościele i „może już niezadługo w katolicyzmie najważniejszą rolę będzie pełnił kapłan-badacz Wszechświata, kapłan-robotnik, kapłan-twórca, kapłan-naukowiec, śledzący tajniki związków dzieła ludzkiego z nieprzemijalnością i wysiłku ludzkiego z genezą królestwa Bożego”<sup>103</sup>.

Teilhardowski kult Ziemi wynikał z przekonania o boskiej obecności w świecie, wyrażonego w modlitwie: „widoczny jesteś, Mistrzu,

---

cytowane w: „Znak”, nr 191 (1970), s. 666–667. Ponieważ Teilhard dodaje, że: „Wiara potrzebuje całej prawdy (tamże)”, to wyraźnie oznacza, że jego teoria ma na celu zmianę wydzwięku dogmatyki katolickiej.

<sup>98</sup> Por.: T. de Chardin, *Mon univers* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. IX, Paris 1965, s. 90–91, cytowane przez: *Kulisz*, s. 152; „Wcielenie [...] okazuje się czymś «organiczne» i jakby fizycznie związanym z ewoluującym światem”, *Wciórka*, s. 225.

<sup>99</sup> T. de Chardin, *Jaka jest moja wiara* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>100</sup> Por.: *Kulisz*, s. 157 i 175 („événement cosmique”).

<sup>101</sup> T. de Chardin, *Mon univers* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. IX, Paris 1965, s. 92, cytowane przez: *Bartnik*, s. 200. Zob. też: *Kulisz*, s. 158.

<sup>102</sup> Por.: T. de Chardin, *Comment je vois?* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. XI, Paris 1973, s. 211, *Kulisz*, s. 158.

<sup>103</sup> *Bartnik*, s. 132. Te nowe wartości religijne Teilhard realizował osobiście i zdaniem badaczy „jeżeli [...] nie odkrył, to w każdym razie sformułował nowy typ świętości i żył nim”, C. Cuénot, *Science and faith in Teilhard de Chardin*, London 1967, s. 28, cytowane przez: *Polkowski*, s. 190–191.

we wszystkich mocach Ziemi”<sup>104</sup>. W toku dziejów, mocą Bożą i ludzką pracą powstaje ultraludzkość<sup>105</sup>, a z kolei ta „Ultraludzkość przygotowuje grunt dla «Neo-Chrystusa» czy «Super-Chrystusa»”<sup>106</sup>. Teilhard dochodzi w końcu do koncepcji o „Chrystusie uniwersalnym, wyrażając w tym określeniu przekonanie, iż Chrystus jest organicznie z resztą światałączonym ośrodkiem i przyczyną procesów zmian ewolucyjnych”<sup>107</sup>.

Krzyż Chrystusa także nabiera nowego sensu dla de Chardina: „We wszechświecie, który znajduje się na drodze do zjednoczenia z Bogiem, Krzyż (nie tracąc swojej odkupicielskiej i dopełniającej funkcji) staje się symbolem i znakiem ewolucji”<sup>108</sup>, jednocześnie jest też „symbolem postępu i energii twórczej”<sup>109</sup>. Dla francuskiego uczonego Krzyż to wyraz „zanurzenia się (*l'immersion*) Bożej Jedności w tajemnicze głęby wielości”<sup>110</sup>.

Zło nie jest dla Teilharda brakiem dobra, ale wielością, rozproszeniem dobrej materii, mniejszym dobrem<sup>111</sup>. Odkupienie to raczej przyspieszenie ewolucji („którego owocem jest dopełnienie procesu ewolucji zbieżnej”<sup>112</sup>), niż wyzwolenie od upadku<sup>113</sup>, gdyż francuski jezuita

<sup>104</sup> T. de Chardin, *Msza na ołtarzu Ziemi* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>105</sup> Por.: „noosfera zmierza coraz szybciej ku stanom ultraludzkim”, T. de Chardin, *Serce materii* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 280.

<sup>106</sup> Bartnik, s. 217. Jak przytacza inny polski autor „Chrystus ze swojej strony osiąga siebie dopiero poprzez Wszechświat doprowadzony do swych krańcowych możliwości”, T. de Chardin, *Le prêtre* [w:] Tenże, *Ecrits du temps de la guerre (1916–1919)*, Paris 1965, cytowane bez numeru strony przez: Polkowski, s. 57.

<sup>107</sup> *Wciórka*, s. 226. Chrystus był też przez Teilharda pojmowany jako „czynnik humanizacji świata”, Tamże.

<sup>108</sup> R. Speaight, *Teilhard de Chardin. A biography*, London 1968, s. 331, cytowane przez: Polkowski, s. 267.

<sup>109</sup> *Kulisz*, s. 150, por. T. de Chardin, *Nowy duch* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 137; oraz T. de Chardin, *Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 162.

<sup>110</sup> *Kulisz*, s. 151, por.: T. de Chardin, *Mon univers* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. IX, Paris 1965, s. 88–89.

<sup>111</sup> Por.: „zło [...] teoretycznie przestaje być gorszące z chwilą, gdy ewolucja staje się genezą”, T. de Chardin, *Nowy duch* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 133.

<sup>112</sup> *Wciórka*, s. 237.

<sup>113</sup> Por.: „[Dokonyje się] pewne odwrócenie dotychczasowych proporcji: ważniejsze jest dla Teilharda nie to, że człowiek upadł, ale to, że został odkupiony”, Polkowski, s. 117.

był zdania, że „proces ewolucji, jako wyraz stwórczego działania Boga, jest tym samym powolnym procesem przewycięzania zła w świecie i powiększeniem dobra”<sup>114</sup>.

Ponieważ prezentowana wizja świata zakłada nieuniknione udoskonalenie całej rzeczywistości, zatem: „Zło w postaci wielości stanowi przeto nieodłączny element ewoluującego świata, nie oznacza to jednak, że świat jest z natury zły. W gruncie rzeczy bowiem ewolucja ku jedności stanowi wyraz stopniowego przewycięzania zła w świecie i coraz bardziej wzrastającego dobra”<sup>115</sup>. Dlatego też Teilhard mógł dojść do wniosku, że „ewolucja wszechświata [...] jest «święta»”<sup>116</sup>.

Grzech pierworodny w świecie francuskiego jezuita zmienia swój sens, gdyż „nie należy go [...] ujmować jako historycznie określonego, jednorazowego faktu, lecz jako stan kosmosu polegający na rozproszeniu materii [...] nieprzewycięzonym jeszcze przez postępujące wciąż naprzód procesy unifikacyjne [...] grzech pierworodny [...] staje się [...] czymś [...] koekstensywnym do procesów ewolucji zbieżnej”<sup>117</sup>. Teilhard powiada też, że „jeśli istnieje grzech pierworodny w świecie, to istnieje on wszędzie (*partout*) i od zawsze (*depuis toujours*), od najmniejszej drobiny aż po najdalsze mgławice”<sup>118</sup>. Przesunięcie znaczenia grzechu z aktu indywidualnego na stan wszechświata stało się

<sup>114</sup> *Kulisz*, s. 39. Por. „Na etapie antropogenezy indywidualnej ogrom zła manifestował się w mnogości centrów, które procesy dywergencji atomizowały i hermetyzowały. Zło było wtedy prostą konsekwencją znacznego rozproszenia ludzkiego filum, ludzi nie przenikała wówczas wspólna myśl i wspólna prawda. Dopiero konwergencja przeciwdziałała dalszej atomizacji i spowodowała zahamowanie powiększania się ilości zła na korzyść dobra”, Z. Łotys, *Teilhardowska koncepcja postępu*, Olsztyn 1998, s. 125.

<sup>115</sup> *Wciórka*, s. 239. Pierwsza wojna światowa, jako poruszenie potęgi technicznej i wyzwolenie nowych pokładów ludzkiego ducha była dla francuskiego uczonego okresem, gdy „człowiek osiągał czasem szczyt swego bytu”, *Polkowski*, s. 67–68, a „ludzkość osiąga solidarność walcząc ze sobą”, Tamże, s. 84. Teilhard wspominał: „Przypomnijmy sobie taki czy inny epizod wojenny, kiedy to, oderwani od samych siebie siłą zbiorowej namiętności, byliśmy intuicyjnie przeświadczeni, że osiągamy jakiś wyższy stopień ludzkiej egzystencji”, T. de Chardnin, *O postępie* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 40.

<sup>116</sup> *Polkowski*, s. 73.

<sup>117</sup> *Wciórka*, s. 241–242. W innym ujęciu „Odrzucenie, odmowa współpracy z łaską – energią stwórczego jednoczenia – oto dla Teilharda grzech pierworodny w rozumieniu teologicznym”, *Kulisz*, s. 14. W tym rozumieniu łaska ma charakter kosmiczny.

<sup>118</sup> T. de Chardnin, *Une interprétation biologique plausible de l'histoire humaine: la formation de la «Noosphère»* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. X, Paris 1969, s. 222, cytowane przez: *Kulisz*, s. 42. Zob. też: Tamże, s. 103 i 110.

możliwe za sprawą monistycznych założeń de Chardina, gdyż człowiek jest dzieckiem świata, a w świecie od zawsze preegzystuje świadomość, a więc również i świadome akty są w nim potencjalnie obecne. Okazuje się zatem, że w filozofii tej nieostre są nie tylko używane terminy, ale również nieostre są granice wszystkich bytów, które nabierają cech procesualnych, zgodnie z podstawową intuicją ewolucjonistycznej wizji świata.

Naturalistyczne rozumienie zła domaga się podobnego ujęcia łaski. Skoro porządek natury i łaski nie są oddzielone od siebie to „Łaska [...] oznacza nad-stworzenie fizyczne. Sprawia ona, że wznosimy się na wyższy szczebel kosmicznej drabiny ewolucyjnej. Innymi słowy, jest ona czynnikiem ściśle biologicznym [...] ma to zastosowanie w teorii Eucharystii i ogólnie wszystkich sakramentów<sup>119</sup>.”

Mimo wieloznaczności przedstawianego języka można jednak odnaleźć cały szereg wypowiedzi, w których Teilhard wyraźnie precyzuje swe stanowisko w kluczowych dla myśliciela chrześcijańskiego kwestiach. Nawet gdy nie wyjaśnia dokładnie, na czym polegają szczegóły jego wizji, to pokazuje w wielu miejscach, jak – jego zdaniem – podstawowe dogmaty Wiary stają się twierdzeniami o wszechświecie i nabierają nowego, nierzadko odmiennego znaczenia. Można więc uznać, że myśl francuskiego uczonego to swoista „teologia relatywistyczna”, w których poglądy tradycyjne stanowią jej szczególny przypadek, wyraz wcześniejszej świadomości, statycznego jeszcze obrazu kosmosu, dopełniany w teilhardyzmie nową wizją świata. Na jej tle łatwiej można zrozumieć projekt przyszłości de Chardina.

#### 4. WIZJA PRZYSZŁOŚCI ŚWIATA

Dla Teilharda przyszłość rodzi się już dziś. Konwergencja ludzkości, scalanie się procesów cywilizacyjnych przejawia się w żywszej „granulacji filum” i w pojawianiu się początków jego ogólnej unifikacji<sup>120</sup>. Ewolucja „materii i życia [...] na etapie ludzkim zmierza ku coraz

<sup>119</sup> T. de Chardin, *Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 152. Zob. też: „sakramenty [...] sprawiają [...] w sposób biologiczny to, co oznaczają”, Tamże, s. 163. Teilhard twierdził przy tym, że „musimy się przyczynić do rozwoju objawionego dogmatu przez bardziej wnikliwą analizę”, T. de Chardin, *Genèse d'une pensée. Lettres 1914–1919*, Paris 1961, cytowane bez numeru strony przez Polkowski, s. 76.

<sup>120</sup> Por.: Bartnik, s. 65. Nasze czasy są więc przełomowe, są momentem, gdy ewolucja nabiera tempa i w filozofii teilhardowskiej dochodzi do głosu nowa świadomość ludzkości, która się jednoczy.

większej jedności całej rodziny ludzkiej, przy jednoczesnym rozwoju każdej osoby tę rodzinę współtworzącej<sup>121</sup>. Proces cywilizacyjny to wyższy etap hominizacji, czyli humanizacja<sup>122</sup>. Obecnie ludzkość przeżywa proces, o którym Teilhard powiada, że jest to „wyższa fala hominizacji, o bogatych objawach ześrodkowywania się ludzkości w całość, jakby ruch fali po kuli ziemskiej ku biegunowi, po przekroczeniu równika”<sup>123</sup>.

Projektując ideę nadświadomości Teilhard był zdania, że „zaczynamy tworzyć jedno ciało [...] nasze umysły zaczynają [...] funkcjonować tak jak komórki jednego mózgu”<sup>124</sup>. Ma miejsce nad-zjednoczenie (*sur-compression*)<sup>125</sup> i powstaje „współświadomość” (*la co-conscience*), refleksja drugiego stopnia (*la co-réflexion*)<sup>126</sup>. Tworzy się noosfera, superorganizm społeczności ludzkiej, najdoskonalszy twór ewolucji powszechnej<sup>127</sup>, a Ziemia świeci łuną twórczości ludzkiej<sup>128</sup>. W ten właśnie sposób ludzkość się jednoczy, zmierza do „wspólnej wiedzy, ideologii, teorii [...] powstaje «organizm jednoświadomy» (*un super-organisme uniconscent*)”, ożywiony związkami wzajemnej miłości członków<sup>129</sup>.

Aby dotychczas istniejące instytucje mogły sprostać tej dalekością wizji, Teilhard przewidywał i zapowiadał reformy Kościoła<sup>130</sup>,

<sup>121</sup> *Wciórka*, s. 143. Zdaniem Teilharda życie to „szczególna właściwość tworzywa wszechświata, doprowadzonego na drodze ewolucji aż do strefy wielkich złożoności”, zob.: T. de Chardin, *Nowy duch* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>122</sup> *Bartnik*, s. 59.

<sup>123</sup> *Bartnik*, s. 79; zob. też: *Polkowski*, s. 18.

<sup>124</sup> T. de Chardin, *Rozważania o szczęściu* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 140.

<sup>125</sup> *Bartnik*, s. 79.

<sup>126</sup> Por.: *Bartnik*, s. 80.

<sup>127</sup> Por.: *Bartnik*, s. 81. Zdaniem Teilharda idea ewolucji „nadaje w pewnym sensie boską wartość wszechświatowi”, zob.: T. de Chardin, *Rozważania nad postępem* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 116.

<sup>128</sup> Por.: *Bartnik*, s. 83.

<sup>129</sup> *Bartnik*, s. 86.

<sup>130</sup> Teilhard był nader krytyczny, gdy pisał w r. 1927 (słowa cytowane bez podania strony, *Polkowski*, s. 195): „jestem już gotów zadeklarować się jako wierzący w przyszłość świata, pomimo wszelkich okoliczności, pomimo fałszywej ortodoksji, która miesza postęp z materializmem, odnowę z liberalizmem, doskonalenie się człowieka z naturalizmem”. Por. T. de Chardin, *Lettres de voyage: 1923–1955*, Paris 1961, s. 107: „je me sens résolu à me déclarer «croyant» en l’avenir du Monde malgré les apparences, malgré une fausse orthodoxie qui confond progrès et matérialisme, changement et libéralisme, perfectionnement humain et naturalisme... Je n’ai pas d’autre ambi-

gdy mówił, że seminaria duchowe: „będą przygotowywały ludzi dla całego świata, a nie tylko dla Kościoła. Kościół stanie się głównym zwolennikiem teorii i praktyki ewolucji”, a katolicyzm będzie „neo-chrześcijaństwem”<sup>131</sup>. To nowe chrześcijaństwo powinno – jego zdaniem – zajmować się przede wszystkim człowiekiem i światem, bo „uczestniczymy w doskonaleniu dzieła bożego, ześrodkowywaniu się noosfery, o ile bierzemy aktywny udział – jak mówi Teilhard – w budowaniu Ziemi”<sup>132</sup>. Nie można przyznać zatem racji tym, którzy twierdzą, że dotychczasowy Kościół był dla francuskiego uczonego niezmiennym elementem rzeczywistości<sup>133</sup>.

Monizm w świecie idei zakłada, że „przyszłe idee wiodące będą się współtworzyły, dojrzewały [...] od wewnątrz, bez likwidacji poglądów odmiennych”<sup>134</sup>. Dlatego pojawiła się opinia, że „Pokojowa synteza pozwala Teilhardowi ogarniać cały różnorodny dorobek ludzkości, nie niszcząc żadnego z jej elementów, lecz tylko «oczyszczając» każdy z niekorzystnych dla postępu właściwości. Uznana na tej podstawie komplementarność kultur zapewnia bezkonfliktowe ich przenikanie się i jednoczenie z jednoczesnym zachowaniem, a nawet pomnożeniem różnorodności”<sup>135</sup>. Tak radykalny optymizm uzasadniany jest przeko-

---

tion que celle de laisser derrière moi la trace d'une vie logique, toute tendue vers les grandes espérances du Monde. Là est l'avenir de la vie religieuse humaine. J'en suis sûr comme de mon existence”.

<sup>131</sup> Por.: *Bartnik*, s. 132. Por.: „w teologii klasycznej dogmat był dla naszego rozumu jakby szeregiem niezależnych od siebie kół, rozmieszczonych na jednej płaszczyźnie. Dziś, po wprowadzeniu nowego wymiaru (wraz z Chrystusem Wszechświata) ten sam schemat rozwija się i organicznie grupuje na powierzchni jednej kuli w przestrzeni. Oto prosty, a niezwykle przejaw hiperortodoksji”, T. de Chardin, *Chryścianizm a ewolucja. Sugestie na użytek nowej teologii* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 150.

<sup>132</sup> *Plużański*, s. 180. Wedle Teilharda we wszystkim należy „widzieć przejaw powolnego «zageszczania się» świata, ześrodkowywania się poszczególnych jego elementów w sobie, wokół innych i wokół Powszechnego Centrum”, *Polkowski*, s. 105.

<sup>133</sup> Wedle J. Danielou Kościół dla Teilharda to „kres ostateczny ewolucji, już w ewolucji obecny i nadający jej kierunek”, Tenże, *Znaczenie Teilharda de Chardin*, „Znak”, nr 95 (1962), s. 738. Francuski paleontolog nie przyjmował jednak żadnych gotowych bytów, a tylko procesy.

<sup>134</sup> *Bartnik*, s. 133. Por.: „W ruchu konwergencji, który czyni rzeczy wzajemnie współzależnymi, jedność przestaje być przeciwieństwem mnogości i zarysowuje się monizm, który zachowuje jednocześnie dane nam w doświadczeniu braku i bogactwa wielości”, T. de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>135</sup> *Plużański*, s. 116.



naniem, że kultura stanowi wytwór biologiczny na wyższym etapie rozwoju świadomości, a więc zasadniczo więcej ludzkie wytwory łączy niż może dzielić.

Optymizm Teilharda wyraża się w akcentowaniu boskiego działania w świecie, które przenika wszystko: „Jezus [...] wypełniał ludzkie serce Bożą miłością [...]. W nim stał się świat po raz pierwszy w pełni dobry”<sup>136</sup>, co streszcza się w przekonaniu, że wszystko zmierza do punktu Omega („ogniska ultrapersonalizacji”)<sup>137</sup>.

Dla podporządkowania człowieka procesom ewolucji, a ewolucji człowiekowi, w celu przyspieszenia konwergencji, ogarnięty podziwem dla biologii i jej praw, przekonany o jedności myśli i życia, biologii i kultury, Teilhard zakładał nawet rozwój „naukowej eugeniki”, która miałaby na celu „kontrolowanie dziedziczności i płci przez wpływ na geny i chromosomy”<sup>138</sup>, człowiek zaś miałby przejąć w swe ręce „sprężyny antropogenezy indywidualnej oraz społecznej i będzie współpracował przy swojej własnej genezie”, a ludzkość doprowadzi się do „autotransformacji”<sup>139</sup>. Idee te przypominają wolę powszechną Jana Jakuba Rousseau, która decyduje o tym, jakie są potrzeby jednostki, a teilhardyzm wydaje się być bliski uniwersalnego russoizmu biologicznego<sup>140</sup>, gdyż dla francuskiego paleontologa „ewolucja społeczna jest dalszym ciągiem ewolucji materii i życia”<sup>141</sup>.

Teilhard popierał więc „wszystkie organizacje ogólnoswiatowe, wśród nich Ligę Narodów i ONZ”<sup>142</sup> widząc nieuchronne dążenie ewolucji do zjednoczenia całego świata: „Ze Stworzeniem zaczął się [...] Adwent, oczekiwanie, a zarazem przygotowanie całego stworzenia, a w nim «miejsca» ostatecznego zjednoczenia ludzi z Bogiem i ludzi

<sup>136</sup> Por.: T. de Chardin, *Mon univers* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. IX, Paris 1965, s. 90–92, cytowane przez: *Kulisz*, s. 154.

<sup>137</sup> T. de Chardin, *Ludzki zmysł gatunku* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 227.

<sup>138</sup> T. de Chardin, *Quelques réflexions sur le retentissement spirituel de la bombe atomique* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. V, Paris 1959, s. 183, cytowane przez: *Bartnik*, s. 115. Por.: T. de Chardin, *Ludzki zmysł gatunku* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 226.

<sup>139</sup> *Bartnik*, s. 115.

<sup>140</sup> Francuski uczoney mówił nawet o „biologicznej w swej istocie naturze praw etycznych i społecznych”, T. de Chardin, *Ewolucja odpowiedzialności na świecie* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 246.

<sup>141</sup> T. de Chardin, *L'avenir de l'homme* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. V, Paris 1959, s. 167, cytowane przez: *Wciórka*, s. 72. Zob. też: *Wciórka*, s. 256.

<sup>142</sup> *Bartnik*, s. 119.

między sobą”<sup>143</sup>. Jednocześnie opisywany proces jednoczenia świata jest pojmowany jako konieczny, bo czy „chcemy czy nie chcemy, wszystkie wskaźniki i wszystkie nasze potrzeby konwergują w tym samym kierunku”<sup>144</sup>, albo innymi słowy „zblizamy się nieuchronnie do nowego wieku, w którym świat zrzuci swe więzy, aby zaufać wreszcie mocy swych związków wewnętrznych”<sup>145</sup>, gdyż prawa uniwersalne nie znają wyjątków, skoro: „Nie ma siły, która by mogła sparaliżować pochod życia ku swemu dopełnieniu i spełnieniu”<sup>146</sup>. W ten sposób ludzkość zmierza do jedności, czyli do punktu Omega (gdy mnogość „zostanie zniesiona, nie będzie już niczego więcej do zjednoczenia ani w Bogu, ani «poza Bogiem»<sup>147</sup>), do swego kresu i spełnienia w procesie „eschatologizacji”<sup>148</sup>. Nawet obecnie „na ograniczonej powierzchni Ziemi tworzymy [...] na skutek wzrostu liczby ludności i zagęszczających się stosunków społecznych i ekonomicznych naprawdę jedno ciało”<sup>149</sup>.

Uznanie dla wartości natury i jej wytworów prowadzi również do nowej koncepcji moralności, gdyż dla Teilharda „wszystko, co przyczynia się do wzrostu człowieka, jest moralne, co natomiast wzrost ten w jakiś sposób opóźnia albo mu szkodzi, jest moralnie złe”<sup>150</sup>. Moralność ta ma wyraz kolektywny, bo „Cnotę realizuje człowiek przez współdziałanie z całym gatunkiem w tworzeniu noosfery”<sup>151</sup>. Pojęcie

<sup>143</sup> T. de Chardin, *Ecrits du temps de la guerre (1916–1919)*, Paris 1965, s. 48, cytowane przez: Kulisz, s. 134.

<sup>144</sup> T. de Chardin, *Le phénomène humain* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. I, Paris 1955, s. 315: „Que nous le voulions ou non, tous les indices et tous nos besoins convergent dans le même sens”, cytowane też przez: Bartnik, s. 121.

<sup>145</sup> T. de Chardin, *L'énergie humaine* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. VI, Paris 1962, s. 190, cytowane przez: Bartnik, s. 122.

<sup>146</sup> Bartnik, s. 129. Zob. też: Człowiek „zmierza nieuchronnie do materialnego i psychicznego skupiania się w sobie aż po utworzenie, w sensie ściśle biologicznym, jednego superorganizmu o określonej naturze”, T. de Chardin, *Hominizacja a specjacja* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 404.

<sup>147</sup> T. de Chardin, *Chryścianizm a ewolucja. Sugestie na użytek nowej teologii* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 146.

<sup>148</sup> Bartnik, s. 130.

<sup>149</sup> *Plużański*, s. 50. Można uznać, że koncepcja apokatastazy wraca u Teilharda w wymiarze kosmicznym.

<sup>150</sup> *Wciórka*, s. 144–145. Por.: „rzeczy nie dzielą się na święte i świeckie, albo na czyste i nieczyste. Ma natomiast sens podział na właściwy i niewłaściwy kierunek”, T. de Chardin, *Ewolucja pojęcia czystości* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>151</sup> *Plużański*, s. 82. Por. II Sobór Watykański, *Gaudium et spes*, r. 33 („głównie dzięki zwiększonym środkom różnorodnego kontaktu między narodami rodzina ludzka

dobra i zła ma zatem znaczenie kolektywne i ewolucjonistyczne, skoro „cały wszechświat jest w drodze do pełni, [...] jest obiektem stwórczego działania Boga (...) [Świat] jest w stanie «grzechu» rozumianego tu jako brak ostatecznej harmonii – jedności. Nic więc dziwnego, że według Teilharda zbawcze skutki Chrystusa muszą rozciągać się na cały kosmos”<sup>152</sup>.

Teilhard łączy myślenie naturalistyczne i religijne w jednej teorii<sup>153</sup>. Głosi zarazem dwa równoległe procesy: zbawienie świata przez Boga (dużą Omegę) i naturalne wzrastanie człowieka do zbawienia (małą omegę – ludzkość zjednoczona)<sup>154</sup>. Dlatego wspólny i jedyny, ostateczny punkt Omega powstaje z równorzędnego niejako połączenia owoców łaski i natury, gdyż wedle francuskiego uczonego „Chrystus czeka na to, żeby kolektyw ludzki stał się w końcu zdolny [...] do przyjęcia od niego swego spełnienia nadprzyrodzonego. [...] Chrystus nie będzie mógł powrócić inaczej niż w ludzkości zsocjalizowanej i doszłej do punktu odpowiedniej «superhumanizacji»”<sup>155</sup>. Oznacza to uświęcenie ewolucji i naturalizację religii. Obraz tego celu zakłada nawet powstanie „kolektywnej duszy ludzkości”<sup>156</sup>, czyli „nadświadomości”, która ma być „pewnym stanem świadomości kolektywnej, tworzącej się pod

---

stopniowo uświadomiła sobie i stworzyła jedną na całym świecie wspólnotę”) i r. 42 („Kościoł uznaje ponadto wszystko to, co jest dobre w dzisiejszym dynamizmie społecznym: przede wszystkim ewolucję ku jedności oraz proces zdrowej socjalizacji i stowarzyszenia się obywatelskiego i gospodarczego. Popieranie bowiem jedności wiąże się z najgłębiej rozumianą misją Kościoła, ponieważ on sam jest «w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego»”).

<sup>152</sup> Kulisz, s. 43. Por.: „Wraz z duchem Chrystus zbawia materię, w której się zanurzył”, T. de Chardin, *Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 167.

<sup>153</sup> Por.: „zbyt wiele we mnie «syna świata» [...], abym nie miał czuć się dobrze w świątyni zbudowanej ku chwale ziemi”, T. de Chardin, *Jaka jest moja wiara* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>154</sup> Mówił nawet o „dosięgnięciu nieba poprzez spełnienie ziemi”, T. de Chardin, *Comment je crois* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. X, Paris 1969, cytowane bez podania strony przez: Polkowski, s. 47.

<sup>155</sup> T. de Chardin, *Le néo-humanisme moderne* (nie wydane, s. 3), cytowane przez: Bartnik, s. 162. Zob. też: T. de Chardin, *Trzy rzeczy, które widzę, czyli światopogląd w trzech punktach* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 200.

<sup>156</sup> Bartnik, s. 204. Zob.: „Prawo rządzące rozwojem – *complexité-conscience* – działa dalej na płaszczyźnie społecznej, prowadząc do wytworzenia coraz to wyższego rzędu świadomości – jedności kolektywnej ludzi”, Kulisz, s. 33.

wpływem postępującej wciąż naprzód organizacji społecznej jednostek ludzkich<sup>157</sup>. Po przedstawieniu tych ogólnych kategorii warto na koniec rozważyć niektóre aspekty nadchodzącej jedności świata.

## 5. UNIFIKUJĄCY SIĘ PORZĄDEK POLITYCZNY

Zdaniem Teilharda istniejące dziś formy ustrojowe złączą się niebawem w wyższej syntezie, wyzbywszy się swych skrajnych cech. I tak kapitalizm „upadnie w drodze ewolucji, nie rewolucji, [...] umrze śmiercią naturalną na odpowiednio wysokim stopniu socjalizacji”<sup>158</sup>. W ten sposób „braterstwo, brane dawniej raczej jako enigmatyczna sympatia oparta na wspólnocie pracy lub pochodzenia, staje się [...] żywym odczuwaniem wspólnego frontu ewolucji oraz solidarności w drodze naprzód”<sup>159</sup>. Z drugiej strony de Chardin „widział olbrzymią zasługę marksizmu w dogłębnym zajęciu się doczesnością”<sup>160</sup>. Dlatego też „postulował współpracę świata chrześcijańskiego z komunizmem”<sup>161</sup> i był zdania, że „podział klasowy będzie zniesiony przez proces konwergencji”<sup>162</sup>. Dostrzegając „szybkie nachylenie się ku sobie nawzajem

---

<sup>157</sup> *Wciórka*, s. 90. Zob. też: Teilhard „pisał o «powstającym pod ciśnieniem układzie, scalającym składniki ludzkie w jedno złożone ognisko świadomości»”, *Polkowski*, s. 17. A w innym miejscu: „zacierą się przeciwieństwo, zachodzące dotąd pomiędzy tym, co powszechne, a tym, co osobowe (a przy tym nie zacierą się różnica)”, T. de Chardin, *Rzeczywistość chrystyczna* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 431. Wydaje się, że nie sposób zrozumieć, na czym miałyby polegać owa *nadświadomość*, bo mamy do czynienia zawsze tylko ze świadomością indywidualną, ale nigdy kolektywną.

<sup>158</sup> *Bartnik*, s. 91.

<sup>159</sup> *Bartnik*, s. 92.

<sup>160</sup> *Bartnik*, s. 169. Por.: „chrześcijanin (a nawet zakonnik) może (a nawet, zgodnie z logiką, powinien) być równie «ludzki» jak marksista”, T. de Chardin, *U podstaw mego stanowiska* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>161</sup> *Bartnik*, s. 95. Teilhard miał nawet odwagę napisać, że „A mon avis, c'est de plus en plus le communisme qui, à l'heure actuelle, représente et monopolise la vraie croissance humaine. A prendre les mots avec leur signification purement psychologique et naturelle, c'est le seul mouvement qui, en ce moment, «convertisse» à du plus grand, - par enthousiasme et propagation spontanés et internes-; ici même, en Chine, ses «martyrs» ne se comptent plus. Encore une chose qu'il faudrait savoir regarder objectivement, mais sur laquelle les conventions et la presse «bourgeoise» nous aveuglent. – Je rêverais d'une christianisation de la Terre par le baptême du Communisme”, T. de Chardin, *Lettres intimes à Auguste Valensin accompagnées de quelques lettres à B. de Solages et H. de Lubac*, Paris 1972, s. 259.

<sup>162</sup> *Bartnik*, s. 94.

chrześcijaństwa i komunizmu na płaszczyźnie historiotwórczej i antropogenetycznej”<sup>163</sup>.

W myśl naturalistycznego monizmu, w którym Bóg przenika naturę. „Najdoskonalszą postacią działania jest praca”<sup>164</sup>, a „cokolwiek czynimy, sprowadzamy do Boga cząsteczkę bytu, którego On pragnie”<sup>165</sup>. Wysiłki człowieka nabierają znaczenia religijnego i „nie jest jałowy żaden trud na tym świecie”<sup>166</sup>, a „każde działanie, ukierunkowane wzwyż czy naprzód – przyczynia się (wskutek zakrzywienia szczególnej przestrzeni, w której się odbywa) do powszechnej humanizacji i powszechnego uchrystycznienia”<sup>167</sup>. Dlatego w profetycznym uniesieniu francuski jezuita wołał: „Tym, których olśniewa szlachetność wysiłku ludzkiego, chcę potwierdzić, w imieniu Chrystusa, że praca ludzka jest święta, święta w woli swojej, którą poddaje Bogu, i święta w wielkim dziele, które wypracowuje”<sup>168</sup>.

Francuski jezuita postulował rozbudowę moralności doczesnej, zaangażowanej w sprawę świata i uważał, że: „Oparcie moralne, znajdowane w świadomości przyczyniania się do wzrostu Świata przez przyczynianie się do wzrostu Ludzkości, staje się normalną i stałą sprężyną wszelkiego działania”<sup>169</sup>. W życiu nowego człowieka „znika wszelkie przeciwieństwo pomiędzy przywiązaniem a oderwaniem się, działaniem a modlitwą, badaniami naukowymi a wielbieniem Boga, ześrodkowywaniem się w sobie a rozśrodkowaniem się ku innym”<sup>170</sup>. Tak oto „wzrostowi świadomości towarzyszy wzrost sił «przyciąga-

<sup>163</sup> Bartnik, s. 95. Zdaniem Teilharda, wierzący w człowieka chrześcijanie i marksiści przypominają ludzi „wspinających się z przeciwległych stron na tę samą górę, na szczycie której, z konieczności, muszą się spotkać”, *Plużański*, s. 110.

<sup>164</sup> Bartnik, s. 172. Por.: „Teilhard do końca dostrzegał wielość i siłę doznawania jako «ręki Boga», a więc pewnego rodzaju pasywności, ale wcześniej za «drugą rękę Boga», uznał wszystkie formy ludzkiego działania i wysiłku (...) skończył na apoteozie czynu świeckiego jako duszy ewolucji”, *Bartnik*, s. 35–36.

<sup>165</sup> T. de Chardin, *Le Millieu divin* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. IV, Paris 1957, s. 28, cytowane przez: *Bartnik*, s. 190.

<sup>166</sup> Ludzkie wysiłki są „chlebem tajemniczej konsekracji, dokonywanej przez Chrystusa Wszechświata”, *Polkowski*, s. 145.

<sup>167</sup> T. de Chardin, *Rzeczywistość chrystyczna* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 431.

<sup>168</sup> T. de Chardin, *Kapłan* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 24.

<sup>169</sup> T. de Chardin, *Le sens humain* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. XI, Paris 1973, s. 29, cytowane przez: *Bartnik*, s. 173.

<sup>170</sup> T. de Chardin, *Rzeczywistość chrystyczna* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 431.

nia» – sympatii, «miłość między ludźmi ujawnia swą siłę kosmiczną». Stoimy w punkcie historii, z którego dostrzec można zarysy państwa uniwersalnego, «naturalnej wspólnoty ludzkiej»<sup>171</sup>. Charakterystyczne w tej wizji jest przeświadczenie, że mimo liczącej miliardy lat historii świata nadchodzący kres historii jest już bliski, niejako znajduje się w zasięgu ręki. Przeświadczenie to ma na celu mobilizację wszystkich do podjęcia jeszcze jednego, ostatniego już wysiłku, do wystąpienia w szeregach ludzkości walczącej w tym ostatnim starciu z siłami wielości, która rozprasza unifikujące działania ewolucji i odpowiada chrześcijańskiemu rozumieniu zła<sup>172</sup>.

Wszechświat troskliwie jednoczony przez Boga, który jest motorem powszechnej ewolucji, staje się dla Teilharda przedmiotem najgłębszego uczucia: „Miłość ewangeliczna [...] w swej najgłębszej istocie nie jest «niczym innym jak miłością kosmogogenezy» uchrystycznionej aż po najdalsze konsekwencje»<sup>173</sup>. Jego zdaniem to „miłość fizycznie buduje wszechświat»<sup>174</sup> i dlatego „świat się rozświetla, czyli okazuje się zdolnym zadowolić nasze najwyższe aspiracje mistyczne»<sup>175</sup>, a innymi słowy „wszechświat się ociepla, czyli otwiera się na oścież dla mocy Miłości»<sup>176</sup>. Idea ta wraca wielokrotnie: „ewolucja typu zbieżnego, której kresem jest jedność wszystkich ludzi bez naruszenia ich osobowej odrębności i autonomii, jest [...] możliwa tylko w oparciu o miłość – jedyny czynnik jednoczący, a zarazem nie naruszający niepowtarzalnego charakteru osób ludzkich»<sup>177</sup>. Pojęcie miłości ma kluczowe znaczenie w tej historiozofii: „proces stwórczy, prowadzący ku pełni Pleromy, nazywa pleromizacją, amoryzacją czy też chrystyfikacją»<sup>178</sup>.

<sup>171</sup> *Plużański*, s. 36.

<sup>172</sup> Por. „Już teraz „doszliśmy do decydującego punktu ewolucji ludzkiej, skąd jedyna droga naprzód – to wspólne namiętne zaangażowanie, «kon-spiracja», czyli jedność inspiracji i aspiracji”, *Polkowski*, s. 250.

<sup>173</sup> T. de Chardin, *Szczególne cechy gatunku homo sapiens* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 328.

<sup>174</sup> T. de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 77.

<sup>175</sup> T. de Chardin, *Nowy duch* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 135.

<sup>176</sup> T. de Chardin, *Nowy duch* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 134.

<sup>177</sup> *Wciórka*, s. 223. Por.: „zobaczyłem w deszczu iskier niezwykle zjawisko pożaru całego świata wskutek totalnej amoryzacji”, T. de Chardin, *Serce materii* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 299.

<sup>178</sup> *Kulisz*, s. 99. Teilhard powie nawet, że dokonuje się «Totalizacja – w totalnej miłości – totalnej energii ludzkiej», T. de Chardin, *L'énergie humain* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. VI, Paris 1962, cytowane przez: *Polkowski*, s. 250.

Spotykając Boga wokół siebie, w ewoluującej materii i w narastających procesach kompleksyfikacji francuski uczony stwierdza, że „Wszechświat przesyca się miłością i personalizuje mocą samej dynamiki ewolucji”<sup>179</sup>, a „historia jest rozwojem wolności”<sup>180</sup>. W ten sposób „wszystko zmierza w kierunku Piękną i Dobra i pod wpływem Piękną i Dobra”<sup>181</sup>, a u kresu tej drogi jest spotkanie z Bogiem: „Chrystus totalny dopełnia się i jest osiągalny tylko u kresu powszechnej ewolucji”<sup>182</sup>. Łączenie się idei w wyższej syntezie nie polega jego zdaniem na zacieraniu różnic, ale na spotkaniu na szczycie, które przypomina „konwergencję filów hominidalnych z okresu narodzin *Homo sapiens*” i każdy powinien być „przede wszystkim sobie samemu wierny. Ale ma być to wierność dynamiczna, wierność ruchowi naprzód i postępowi człowieka”<sup>183</sup>. Myślenie to oznacza unifikację wyższego rzędu, pojednaną różnorodność, optymistyczne spotkanie wszystkich ze wszystkimi. Dlatego Teilhard mógł powiedzieć, że „podobnie jak południki zbiegają się dochodząc do bieguną, tak Nauka, Filozofia i Religia zbiegają się w pobliżu Całości. Zbiegają się, zachowując swą odrębność i nie przestając napierać na rzeczywistość pod różnymi kątami widzenia i na różnych płaszczyznach”<sup>184</sup>.

Odnosząc się do konkretnych zagadnień przyszłości Teilhard powie, że „planowanie w gospodarce świata będzie wynikało nie tyle z procesu scalania się i totalizowania nurtu ludzkiego, ale ze zwiększania się promienia wolności”<sup>185</sup>. Jednak człowiek staje się w ten sposób

<sup>179</sup> T. de Chardin, *Rzeczywistość chrystyczna* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 420. Pozostaje zatem: „kochać ów wszechświat naładowany miłością”, T. de Chardin, *Rozważania o szczęściu* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>180</sup> *Bartnik*, s. 174. Por.: „od początku we wszechświecie [...] ogromna masa bytów, której cząstką jesteśmy, pnie się w górę uparcie, niestrudzenie – ku większej wolności”, T. de Chardin, *Rozważania o szczęściu* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 137.

<sup>181</sup> T. de Chardin, *Lettres à Léontine Zanta* [1923–1939], Paris 1965, s. 91, cytowane przez: *Bartnik*, s. 173.

<sup>182</sup> T. de Chardin, *Jaka jest moja wiara* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 47.

<sup>183</sup> *Bartnik*, s. 96.

<sup>184</sup> T. de Chardin, *Le phénomène humain* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. I, Paris 1955, s. 21, cytowane przez: *Polkowski*, s. 217.

<sup>185</sup> *Bartnik*, s. 118.

tylko cząsteczką w wielkiej masie<sup>186</sup>. Aby kolektywowi temu zapewnić podążanie właściwą drogą niezbędni są liderzy i z pism de Chardina wyłania się przekonanie, że anonimowi architekci planowania zapewnią ludzkości drogę ku zjednoczeniu: „badacze, uczeni, eksperci i inżynierowie [...] to robotnicy będący uosobieniem pędu ewolucji na wyższym etapie życia społecznego. Są to «pracownicy Ziemi» i «przodownicy ewolucji życia»<sup>187</sup>”.

Francuski filozof wierzył w powszechną unifikację i twierdził, że: „Ziemia obudzi się jutro «wszechzorganizowana»”<sup>188</sup>. W przyszłości – jego zdaniem – dojdzie do powstania „ogólnoświatowej kultury, gospodarki, techniki, sztuki, nauki, religii, moralności, a nawet jednego języka”<sup>189</sup>. Wedle Teilharda „wiara w Człowieka jest starsza niż wszelka cywilizacja i ta wiara, w gruncie rzeczy, tworzy samą energię historii, z której się wyłaniamy”<sup>190</sup>. Ta wiara w człowieka doprowadziła do skrajnych konsekwencji, bo zdaniem Teilharda dynamika myśli i woli „osiągnie nowe prawa i nową potęgę, kiedy dojrzeje [...] doskonała totalizacja duchowa ludzkości. W wymiarach takiej całości ludzkiej myśl i wola uzyskują [...] poziom bliski nieomyślności [...] cała przyszła ludzkość zespoli się w jeden umysł i jedną wolę”<sup>191</sup>. Pojawi

---

<sup>186</sup> Por.: „Człowiek jest tylko atomem albo ogromną molekułą, a wraz z innymi ludźmi tworzy układ [...] z którego nie może się wyrwać”, T. de Chardin, *Rozważania o szczęściu* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 139. W wizji Teilharda pojawia się także: „Rzeczywistość ludzka przemieniająca się – w jakiś sposób, stopniowo przez ultrahominizację – w jedną gigantyczną supermolekułę”, T. de Chardin, *Rozważania nad naukowym prawdopodobieństwem i religijnymi konsekwencjami rzeczywistości ponadludzkiej* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 344.

<sup>187</sup> *Bartnik*, s. 117–118.

<sup>188</sup> T. de Chardin, *Une interprétation biologique plausible de l'histoire humaine: la formation de la «Noosphère»* [w:] Tenże, *Oeuvres*, t. X, Paris 1969, s. 223, cytowane przez: *Bartnik*, s. 119.

<sup>189</sup> *Bartnik*, s. 112. Wydaje się, że próbkę tego języka dają pisma samego de Chardina.

<sup>190</sup> *Bartnik*, s. 38. Jednocześnie „świat oczekuje proroka, który mu wyjaśni tajemnicę jego niewyraźnych pragnień i oczekiwań”, T. de Chardin, *Psychologiczne warunki zjednoczenia ludzkości* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 240. Francuski uczone przypisywał swej koncepcji tę wyzwoleńczą rolę wobec dotychczasowej wizji świata i religii, co wyraził w zabawnej metaforze: „Tratwa błąka się bez celu po bezbrzeżnym morzu. Tymczasem jednak druga część ludzi poderwała się na okrzyk wachtowego, opuściła krąg, gdzie reszta załogi opowiada sobie w kółko te same historyjki”, T. de Chardin, *O postępie* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>191</sup> *Bartnik*, s. 122. Por.: „Podstawowym zjawiskiem w świecie ludzkim jest stopniowa totalizacji ludzkości (umożliwiająca superrefleksję jednostek)”, T. de Chardin,



się zatem „szczyt hominizacji, postać superspersonalizowana, ludzkości jednocentryczna”<sup>192</sup>, a więc tym samym „ludzkość jutra, jakaś superludzkość [...] nabiera kształtu na naszych oczach”<sup>193</sup>. Niepohamowana wiara Teilharda w postęp, a także projektowany model jedności całego świata w postaci kultury ogólnoswiatowej przenikniętej powszechną miłością zmusza jednak do postawienia pytanie o utopijność tej wizji<sup>194</sup>.

\*

\*            \*

Teilhardowską wizję przyszłości cechuje ogromny optymizm i wiara w człowieka. Zło traktowane jest jako mało ważny element, marginalny efekt postępującej do przodu fali ewolucyjnej. Dzieje ludzkości są dopełnieniem ewolucji biologicznej na wyższym jej etapie, gdzie świadomość człowieka twórczo włącza się w procesy biologiczne, a wsparta przez immanentne światu działanie Boga dobiega swego celu w punkcie Omega, w którym spotyka się to, co wieczne, z tym, co doczesne i zamysł panteistycznie pojmowanej Opatrzności realizuje się w syntezie, którą Teilhard odkrywa w zapowiedzi św. Pawła, że Bóg będzie wszystkim we wszystkich<sup>195</sup>. Wówczas zjednoczona w ewolucyjnym wysiłku ludzkość spotka Boga, który wyjdzie na jej spotkanie. Niezwykle śmiałe perspektywy roztaczane w tej wizji, która daje się

---

*Moja wizja świata* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 177; „łatwiej byłoby wstrzymać obroty ziemi, niż totalizację ludzkości”. Tamże, s. 182.

<sup>192</sup> Bartnik, s. 185. Teilhard uważał, że cel dziejów to: „Nadludzkość zwieńczona Super-Chrystusem, zasadą super-miłości”, T. de Chardin, *Moja wizja świata* [w:] Tenże, *Moja wizja świata...*, dz. cyt., s. 202, zob. też T. de Chardin, *Serce materii*, Tamże, s. 303.

<sup>193</sup> T. de Chardin, *Rozważania o szczęściu* [w:] Tenże, *Zarys wszechświata personalistycznego...*, dz. cyt., s. 140.

<sup>194</sup> Wydaje się, że optymizm lat sześćdziesiątych, wiara w dekolonizację, technikę i postęp społeczny znalazły sporo inspiracji w refleksji Teilharda. Jan XXIII napisał bowiem: „w naszych czasach społeczność ludzka przekształca się, przyjmując nowe formy życia społecznego i publicznego. Ponieważ wszystkie narody albo już osiągnęły wolność, albo są w trakcie jej zdobywania, dlatego w niedalekiej przyszłości nie będzie ani narodów panujących nad innymi, ani pozostających pod obcym panowaniem”, Jan XXIII, *Pacem in terris*, 1963, nr 42.

<sup>195</sup> Por. 1 Kor 15, 28. Zob. też: „stworzenie od swych początków poprzez antropogenezę, Wcielenie, a obecnie poprzez działanie Kościoła jest procesem zmierzającym, dzięki fizycznemu oddziaływaniu Chrystusa, do pełnego zjednoczenia z Bogiem, co Teilhard za św. Pawłem nazywa *Pleromą*”, Kulisz, s. 151.

zastosować do wszelkich aktualnych zagadnień, sprawiły, że w niektórych środowiskach teilhardyzm cieszył się wielką popularnością. Mało kto zwracał jednak uwagę na jednostronność i ogólnikowość tego obrazu świata. Monizm i dynamizm francuskiego filozofa nie pozwalały wyraźnie dostrzegać ciemnych stron ludzkiej natury i teilhardyzm był tym samym niezdolny do zaradzenia wielu bolączkom człowieka drugiej połowy XX wieku. A bolączki te, jako realny składnik rzeczywistości, dochodziły do głosu pomimo teilhardowskiej nadziei, zaskakując jej adherentów brutalną rzeczywistością, w której niektórzy dostrzegli wręcz przejawy „cywilizacji śmierci”. Lektura pism Teilharda de Chardina stanowi zatem wartościową lekcję zagrożeń i nadziei rodzących się w każdej nowej wizji świata, która odchodzi od dotychczasowych pojęć i teorii historiozoficznych.

#### THE FUTURE OF HUMANITY IN THE PHILOSOPHY OF TEILHARD DE CHARDIN

##### Summary

The present article discusses the vision of the future presented by the French Jesuit and paleontologist, Pierre Teilhard de Chardin. After introducing Teilhard's main ideas, the author discusses his views on religion and the Church, and then presents the end of history according to Teilhard, which is intended to unify the cosmos and humanity with God in a monistic synthesis – the final result of convergent evolution. The article makes use of the works of de Chardin and the many publications that have been written about his philosophy.

*Marcin Karas*

**MARCIN POLAK**

(Kraków)

## GRAMATYKA „RÓŻNICY ONTOLOGICZNEJ”

### Metajęzykowe uwagi do tematu ontologii Martina Heideggera

*„Jest” przemawia tu tranzytywnie, przechodnio*  
Martin Heidegger

W celu uzyskania optymalnego wglądu w heideggerowską ontologię należy zdać sobie sprawę z gramatyki języka, w jakim ta ontologia została sformułowana. Problem językowego wyrazu (ściślej: jego niejasności) towarzyszy filozofii Heideggera od jej powstania. Krzysztof Michalski, jeden z polskich tłumaczy i komentatorów dzieł niemieckiego filozofa, pisał:

Język Heideggera: częściej niż jego poglądy on właśnie budzi sprzeciwy i oburzenie. Nic dziwnego – do poglądów trzeba dojść poprzez język, a w tym wypadku nie jest to bynajmniej łatwa droga. Większość prac Heideggera pisana jest językiem niezwykłym, zarówno co do słów, jak i co do sposobu ich zestawiania<sup>1</sup>.

Michalski w sposób następujący wyjaśnia taki stan rzeczy, a raczej stan języka. Język filozoficzny jest językiem metafizyki, czyli językiem myślenia o byciu zamiast o byciu. Heidegger, usiłując przezwyciężyć metafizykę (która o byciu – a więc o tym, co najistotniejsze – zapomniała), musiał przezwyciężyć także jej język. Stąd nowatorstwo semantyczne, postulat badań etymologicznych (powrót do źródłowej greki) oraz osobliwości syntaktyczne (ten niezwykły „sposób

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski, tłumaczyli: K. Michalski, K. Pomian, M. J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 337.

zestawiania słów”). Michalski nie ogranicza się do powyższego wyjaśnienia – dostarcza czytelnikowi słownik terminów heideggerowskich (dokładnie dwudziestu jeden terminów), przy czym część z nich opatruje szerszym komentarzem filologicznym. Słownik jest niewątpliwie pożytecznym wprowadzeniem w zawilości semantyczno-etymologiczne tekstów Heideggera, w analizach Michalskiego występuje jednak jeden zasadniczy brak: całkowite pominięcie problemu składni (może poza wzmianką o specyficznym „sposobie zestawiania słów”). W moim artykule mam zamiar przynajmniej częściowo<sup>2</sup> ten brak uzupełnić.

Teoretycznym i metodologicznym tłem analizy składni Heideggerowskiej czynię badania filologiczno-lingwistyczne Charlesa H. Kahna, autora monumentalnej pracy *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, będącej obszernym wykładem nowatorskiego (dziś już klasycznego) poglądu na sposób funkcjonowania czasownika *einai* w tekstach starożytnych (Homera, Parmenidesa, Platona i Arystotelesa). Teoretycznym *novum* rozważań amerykańskiego lingwisty jest zastosowanie syntaktycznego kryterium w klasyfikacji różnych użycí powyższego czasownika. Na wstępie należy uzmysłowić sobie istotę dokonań Kahna, czyli jego „przewrót kopernikański” w badaniach lingwistyczno-filozoficznych. Pominę przy tym dokładną rekonstrukcję Kahnowskiej argumentacji i poprzestaną na prezentacji najważniejszych wyników jego badań.

Po pierwsze, zasadniczym użyciem czasownika „być” w starożytnej grece – twierdzi Kahn – było użycie łącznikowe w zdaniu podmiotowo orzecznikowym (*S* jest *P*). Zgodnie z wcześniejszymi poglądami – popularnymi wśród językoznawców (do czasu ukazania się *The Verb 'Be'...*) – na kwestię pojawienia się łącznika „jest” w językach indoeuropejskich, czasownik „być” miał pierwotnie funkcjonować w znaczeniu egzystencjalnym, następnie, w toku rozwoju języków i wraz z pojawieniem się potrzeby umieszczenia w zdaniu wskaźnika osoby, czasu, aspektu i trybu, „jest” utraciło znaczenie egzystencjalne i stało się łącznikiem syntaktycznym<sup>3</sup>. Taki pogląd – o prymacie znaczenia egzystencjalnego – głosił między innymi Etienne Gilson. Oto jak komentuje to Seweryn Blandzi:

Ujęcie Gilsona i neotomistów akcentuje na pierwszym planie znaczenie egzystencjalne „być” i jako późniejsze chronologicznie łącznikowe. Kahn ten podział kwestio-

<sup>2</sup> Analiza, którą poniżej proponuję dotyczy tylko jednego fragmentu tekstu Heideggera, traktującego o „różnicy ontologicznej”.

<sup>3</sup> Ch. H. Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht – Holland / Boston – USA 1973, s. 194–195.

nuje wywodząc, iż pierwsze zależne jest od znaczenia, drugie zaś jest syntaktyczne. „Przewrót kopernikański” w tej dziedzinie nie oznacza [...] prostego odwrócenia tej dychotomii. Kiedy bowiem czasownik „być” zostaje użyty syntaktycznie jako *copula*, może mieć egzystencjalne lub inne „mocne znaczenia”, a kiedy jest użyty niełącznikowo, może mieć znaczenie nieegzystencjalne<sup>4</sup>.

Dodajmy od razu, że metoda klasyfikacji użyczeń czasownika „być” w tekstach klasycznych, przyznająca pierwszeństwo kryterium syntaktycznemu (łącznikowe i niełącznikowe użycia „być”) – pojawiająca się w pracy *The Verb 'Be'...* – nie jest tożsama z późniejszym poglądem amerykańskiego autora, który przyznał syntaktycznemu użyciu „jest” pierwszeństwo filozoficzne; w powyższym dziele (1973) autor twierdził jeszcze, że filozoficznie pierwsze było użycie prawdziwościowe<sup>5</sup>, zmienił ten pogląd ostatecznie dopiero w roku 2003. W przedmowie (2006) do pierwszego polskiego wydania wyboru swoich tekstów Kahn dokonuje takiego oto podsumowania swoich dotychczasowych badań nad czasownikiem *einai*:

Stanąłem [...] przed faktem, iż już w najstarszych tekstach przytłaczającą większość jego zastosowań stanowią użycia łącznikowe. Istnieją oczywiście u Homera także przykłady użycia czasownika w znaczeniu prawdziwościowym i egzystencjalnym, w porównaniu z zastosowaniami łącznikowymi są one jednak niezwykle rzadkie [...]. Nie chodzi wszakże jedynie o to, iż zastosowanie łącznikowe występuje częściej. Powstaje [...] wrażenie, iż czasownik łącznikowy usytuowany jest w centrum całej struktury języka. Okoliczności te skłoniły mnie przeto do przedłożenia propozycji, którą określiłem mianem mojej rewolucji kopernikańskiej: umieszczenia zastosowania łącznikowego zamiast egzystencjalnego w centrum systemu czasownika „być”. Twierdziłem, iż w swym pierwotnym charakterze greckie *einai* (a prawdopodobnie także jego indoeuropejski protoplasta \*es-) było czasownikiem orzekającym. Ponieważ jednak w najstarszych tekstach (i w innych archaicznych językach, takich jak sanskryt) poświadczono było występowanie obu zastosowań, nie mogłem twierdzić, że zastosowanie łącznikowe jest starsze czy też, że przypada mu pierwszeństwo chronologiczne. Byłem przekonany o trafności swojej intuicji, iż zastosowanie orzecznikowe jest bardziej fundamentalne. W owym czasie nie byłem jednak w stanie bliżej określić, na czym owo pierwszeństwo polega<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka*, Warszawa 1992, s. 75. W kwestii poglądów E. Gilsona i neotomistów por. A. Gawroński, *Tomizm egzystencjalny wobec nowych badań lingwistyczno-filozoficznych*, „Studia Philosophiae Christianae”, Warszawa 1987, nr 2, s. 25–43.

<sup>5</sup> „Otóż, moje twierdzenie na temat filozoficznego rozwoju greckiego pojęcia bytu jest w najogólniejszym zarysie następujące: [...] To zastosowanie prawdziwościowe i pojęcie prawdy stanowi dla filozofów punkt wyjścia” (Ch. H. Kahn, *Język i ontologia*, Kęty 2008, s. 71).

<sup>6</sup> Tamże, s. 6.

Powyższe pierwszeństwo zostaje dookreślone w artykule *Z powrotem do teorii czasownika „być” i pojęcia bytu*:

Usytuowanie w centrum systemu zastosowania orzecznikowego oznacza zatem zreinterpretowanie tak zwanych zastosowań egzystencjalnych jako zjawisk wtórnych bądź pochodnych. Gdy przejdziemy do analizy syntaktycznej, przekonamy się, iż zarówno zastosowania egzystencjalne, jak i prawdziwościowe najlepiej interpretować jako formy drugiego rzędu, jako semantyczne operatory zdaniowe działające na zdaniach pierwszorzędowych. Będę sugerował, iż owe drugorzędowe, *explicite* semantyczne zastosowania *einai* winny być wyjaśnione przez odwołanie do *implicite* semantycznych funkcji pierwszorzędowego zastosowania tego czasownika w charakterze kopuli<sup>7</sup>.

W zastosowaniu orzecznikowym czasownika *einai* zawarta jest więc *implicite* funkcja semantyczna. Dotyczy ona trzech aspektów: istnienia, prawdziwości oraz rzeczywistego przysługiwania jakiejś własności pewnemu podmiotowi:

Wróćmy do prostego zdania łącznikowego „Sokrates jest mądry” lub „Sokrates jest na agorze”. Normalnie stwierdzone, zdanie takie pociąga za sobą relację semantyczną trojakiego rodzaju. (1) Jeśli zdanie jest prawdziwe, podmiot musi istnieć, tzn. musi być coś, czego zdanie dotyczy. (2) Zdanie wysuwa roszczenie prawdziwościowe, tzn. twierdzi, iż rzeczy faktycznie mają się tak, jak mówi, że się mają. (3) Roszczenie to implikuje, iż atrybut, o którym mowa (bycia mądrym lub bycia na agorze), rzeczywiście przysługuje podmiotowi, tj. że odpowiednia własność „występuje”, lub znajduje egzemplifikację w tym konkretnym przypadku<sup>8</sup>.

Poza wyżej wymienionymi relacjami semantycznymi zawartymi *implicite* w łączniku „jest” w zdaniach typu „S jest P”, obecny jest w nim jeszcze aspekt znaczeniowy „bycia gdzieś”, „bycia w jakimś miejscu”, aspekt ten nazywa Kahn lokalizacyjnym (lub lokatywnym) i dopatruje się go nawet w łączniku orzeczenia imiennego w zdaniach takich jak „Sokrates jest mądry”<sup>9</sup>. Sens lokatywny związany jest ze statywno-duratywnym aspektem formy zdaniowej przynależnej zdaniom z czasownikiem „być” (oraz „mieć”)<sup>10</sup>. Kwestia aspektowej statyczności czasownika „być” będzie dalej jednym z zasadniczych punktów odniesienia mojej analizy gramatyki heideggerowskiej. Najpierw

<sup>7</sup> Tamże, s. 87–88.

<sup>8</sup> Tamże, s. 109.

<sup>9</sup> Dopatruje się go także w terminologii Heideggera: „Nieprzypadkowo też, analogicznie nieredukowalne zastosowanie metaforyki ulokowania pojawia się w skądinąd bardzo odmiennej Heideggerowskiej charakterystyce istnienia jako *Dasein*, dosłownie „bycia-tu”, lub jako *In-der-Welt-sein*, „bycia-w-świecie” (tamże, s. 108).

<sup>10</sup> Tamże, s. 106–107.

trzeba jednak wprowadzić kwestię przeciwstawności statycznych i dynamicznych form zdaniowych.

W pracy *The Verb 'Be'...* Kahn – odwołując się do badań Lyonsa – podaje trzy pary opozycyjnych zdań. Kryterium decydującym o wzajemnej przeciwstawności tych zdań jest właśnie ich dwójka charakterystyka dynamiczno-statyczna (aspekt duratywny):

| aspekt dynamiczny:                             | aspekt statyczny:                             |
|--|---|
| „(1) Jan otrzymuje książkę                     | – Jan ma książkę                              |
| (2) Maria staje się piękna                     | – Maria jest piękna                           |
| (3) Ryszard idzie/<br>powraca do San Francisco | – Ryszard jest w San Francisco” <sup>11</sup> |

Dystansując się krytycznie do tezy gramatyki generatywnej odnośnie do struktury głębokiej języka, Kahn akceptuje i podejmuje rozróżnienie (dokonane przez Lyonsa) form zdaniowych ze względu na ich aspektowość statyczno-dynamiczną. Pisze:

[...] *εἶμι* posiada ogólną aspektową wartość statyczną (*static*) przeciwstawioną wartości kinetycznej (*kinetic*), a zatem znaczy: znajdować się (duratywnie) w pewnym położeniu, być w jakimś stanie [...] w zdaniach z orzecznikami lokacyjnymi ta ogólna wartość jest dookreślana jako pozostawanie (bycie umiejscowionym) w danym miejscu<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> „(1) John gets a book – John has a book.

(2) Mary becomes beautiful – Mary is beautiful.

(3) Richard goes/comes to San Francisco – Richard is in San Francisco” (Ch. H. Kahn, *The Verb 'be' in Ancient Greek*, dz. cyt., s. 195). W powyższym zestawieniu chodzi o zniuansowanie aspektowe struktur syntaktycznych, bez uwzględniania semantyki poszczególnych słów, których znaczenia mogłyby być dowolne. Alfred Gawroński (autor polskiego streszczenia dzieła Kahna), omawiając kwestię statyczno-dynamicznego kontrastu aspektów form zdaniowych, jako przykład podaje następujące pary zdań:

| „Statyczne:         | Dynamiczne:   |
|---------------------|---|
| X jest mądry.       | X staje się mądry.  |
| X jest w Warszawie. | X jedzie do (z) Warszawy.                                       |
| X ma pieniądze.     | X otrzymuje (daje) pieniądze”. (A. Gawroński, dz. cyt., s. 33). |

Trzeba dodać, że specyfika pierwszej pary opozycji polega na tym, że czasownik w aspekcie dynamicznym (pełniący funkcję orzeczenia czasownikowego) jest przechodni: „Jan otrzymuje/daje książkę”, „X otrzymuje/daje pieniądze” (u Gawrońskiego). Ten moment będzie ważny w analizie tekstu Heideggera.

<sup>12</sup> Tamże, s. 197. Zob. także Ch. H. Kahn, *Język i ontologia*, dz. cyt., s. 106–107.

Ta ogólna charakterystyka łącznika orzeczenia imiennego jako opozycyjnego (pod względem powyższego aspektu) wobec czasowników w funkcji orzeczeń czasownikowych będzie istotna w analizie składni Heideggera. Zanim jednak do niej przejdę, przypomnę, co na temat heideggerowskiej ontologii sądzi Kahn.

Po pierwsze, już po pierwszej lekturze kahnowskich uwag dotyczących twórczości niemieckiego filozofa, powstaje u czytelnika nieodparte wrażenie, że amerykański autor prawie w ogóle Heideggera nie czytał (może z wyjątkiem *Bycia i czasu*). Skąd to wrażenie? Otóż Kahn w swojej interpretacji bierze pod uwagę tylko *Bycie i czas*, co jest dziwne o tyle, że jego uwagi pochodzą z roku 1973, czyli na długo po ukazaniu się wielu esejów z późnego okresu twórczości Heideggera (*Czas i bycie*, wykład będący krytycznym komentarzem do *Bycia i czasu*, został wygłoszony w 1962 roku, natomiast zbiór *Identität und Differenz*, w którym pojawia się *explicite* kwestia „różnicy ontologicznej” oraz heideggerowska interpretacja Parmenidesa (esej *Zasada identity*) ukazał się już w roku 1957). Takie wybiórcze ujęcie filozofii Heideggera sprawia, że niemiecki filozof zostaje zaprezentowany – obok świętego Augustyna i Kartezjusza – jako zwolennik filozofii subiektywistycznej (na co dowodem ma być – pojawiające się w *Byciu i czasie* – ontologiczne uzależnienie *Sein* od *Dasein*). Kahn:

Współczesny czytelnik, porównujący grecką ontologię z doktryną *Bycia* zaprezentowaną w filozofii egzystencjalnej, rażony jest tak wielką dysproporcją i niewspółmiernością, że powstaje wrażenie jakoby sam termin „Bycie” był dwuznaczny. Przykładowo, jak w ogóle jest możliwe uzgodnienie użycia terminów *ὄν*, *είναι*, lub *οὐσία* u Platona i Parmenidesa z sensem *Sein*, którego pierwotną instancją jest *Dasein*: opisane przez Heideggera jako ludzka egzystencja, nieustannie obawiająca się popadnięcia w nieautentyczność i odnajdująca samą siebie tylko w srogiej i bolesnej decyzji na konfrontację z własnym unicestwieniem? [...] Jeżeli spoglądamy wstecz, poza Heideggera, ku Kartezjuszowi, widzimy że *Cogito, ergo sum*, punkt startowy egzystencjalizmu jest nieskończenie odległy od klasycznie greckiego myślenia. Począwszy od Kartezjusza, współczesne zainteresowanie *Byciem*, w swoim punkcie wyjścia umieściło myślenie, egzystujący podmiot charakteryzowany w formie pierwszoosobowej: *Ja* lub *ego*. Ontologia grecka, odwrotnie, skupiona jest zawsze na trzeciej osobie – to jest, na formie bezosobowej, takiej jak w prawdziwościowym użyciu *ἔστι τὰυτὰ* „Jest tak” (*This is so*). Ten gramatyczny kontrast pomiędzy formami pierwszo- i trzecio-osobowymi jest niczym więcej jak tylko wyrażeniem wewnątrz języka drastycznej różnicy światopoglądów i zainteresowań, oddzielającej ontologię grecką od głównego prądu nowożytnej metafizyki, od Kartezjusza po dzień dzisiejszy [...] Zachodnia tradycja subiektywności, reprezentowana na różne sposoby przez Augustyna, Kartezjusza i Heideggera, odnajduje duchowych krewnych gdzie indziej, na przykład w religijnej filozofii Indii. Pod kontrastem, który zarysowuje pomiędzy filozofią grecką a post-



kartezjańską filozofią nowożytności, znajduje się głębszy podział między metafizyką skupioną na doświadczeniu naukowym a metafizyką skupioną na doświadczeniu religijnym (lub quasi-religijnym)<sup>13</sup>.

Uznając trafność podziału filozofii na myśl pokrewną nauce (Grecja i proto-analityczni filozofowie współcześni<sup>14</sup>) i myśl pokrewną religii (kontynentalna filozofia postkartezjańska) – mimo, że taki podział pomija orfickie źródła filozofii platońskiej – należy zdecydowanie odrzucić sklasyfikowanie koncepcji heideggerowskiej jako postkartezjańskiego subiektywizmu.

Heidegger ostro krytykuje Kartezjusza i wszelką filozofię subiektywistyczną, ponadto – właśnie w celu wyzwolenia się z paradygmatu subiektywistycznego – postuluje powrót do źródeł greckich. Powyższą krytykę zarysowuje wstępnie już w *Byciu i czasie*, odczytanym przez Kahna wyłącznie jako projekt nowego pojęcia subiektywności (*Dasein*).

Dzieląc filozofię Zachodu na filozofię bytu i filozofię subiektywności, pomija Kahn przy okazji – poza późnym Heideggerem – także tzw. drugą filozofię Wittgensteina (z okresu *Dociekań filozoficznych*). Przynajmniej te dwa doniosłe (jeśli uwzględnić ich znaczący wpływ na kulturę współczesną) projekty filozoficzne z jakiegoś powodu nie mieszczą się w kahnowskiej klasyfikacji. O ile w przypadku Heideggera powodem może być zbytne oddalenie geograficzne i kulturowe, to w przypadku Wittgensteina, chodziłoby raczej o zbyt wielką bliskość myślową<sup>15</sup>, która, podobnie jak w przypadku oddalenia, także rodzi znaczne trudności interpretacyjne, tyle że innego rodzaju.

Dodatkowo tym, co rzuca nowe światło na późną ontologię Heideggera, jest sformułowane przez Kahna (w nieświadomości tej ontologii) zadanie, przed jakim staje filozofia współczesna:

I oto jest następne pytanie, w jaki sposób można pogodzić roszczenia wiedzy naukowej (włącznie z logiką i matematyką) z równie natęczywą, choć całkowicie odmienną, potrzebą sformułowania adekwatnej ontologii osoby. To jest być może centralny problem filozoficzny dnia dzisiejszego, zasadnicze wyzwanie postawione przez oszałamiające widowisko dwóch tradycji filozoficznych – „analitycznej” i „kontynen-

<sup>13</sup> Tamże, s. 416–417.

<sup>14</sup> Współczesną kontynuację idei greckiej dostrzega Kahn w filozofii autorów takich jak G. Frege, L. Wittgenstein (z okresu *Traktatu logiczno-filozoficznego*), czy W. O. Quine. Cała tradycja nowożytnej filozofii kontynentalnej zostaje uznana za obcą greckiemu myśleniu (zob. tamże, oraz Ch. H. Kahn, *Język i ontologia*, dz. cyt., s. 67).

<sup>15</sup> Na co zwrócił moją uwagę dr Jakub Gomułka, podczas jednej z rozmów, jakie prowadziliśmy na temat amerykańskiej i brytyjskiej recepcji poglądów Wittgensteina.

talnej” (lub „egzystencjalnej”) – które zdają się być niezdolne i niechętne do wzajemnej komunikacji.

To jednak jest nasz problem<sup>16</sup>.

Jeżeli rozpoznaje się rozłam całej ontologii na dwa obozy, co więcej, jeżeli dostrzega się nieustający konflikt pomiędzy tymi dwoma obozami, konflikt pomiędzy ontologią subiektywistyczną a ontologią faktów, ontologią pierwszej osoby („ja jestem”) a ontologią osoby trzeciej („on jest”), to – chcąc uprawiać ontologię – można postąpić na trzy sposoby:

- 1) Można zająć jedno ze stanowisk i toczyć (lub nie) polemikę ze stanowiskiem przeciwnym.
- 2) Można dążyć – i chyba o to właśnie chodziłoby Kahnowi (choć gdzieś widać u niego także skłonność do pierwszego rozwiązania, co wynika z sympatii dla filozofii trzecio-osobowej) – do pojednania obu stanowisk w bardziej ogólnej syntezie.
- 3) Można rozwijać ontologię trzeciej drogi, dystansując się jednako wobec obu stron konfliktu subiektywistyczno-faktualistycznego. I właśnie późna filozofia Heideggera jest realizacją tej możliwości. Nie jest ona ani filozofią podmiotu, ani filozofią bytu (czy faktu), jest filozofią sytuującą się „pomiędzy” nimi dwiema – „pomiędzy” to jej termin techniczny – jest filozofią odnoszącą się krytycznie zarówno do pojęcia podmiotu, jak i do pojęcia bytu.

Pamiętając o powyższych (dokonanych przez Kahna) rozstrzygnięciach gramatycznych w kwestii czasownika „być” (szczególnie tych dotyczących aspektu statyczno-dynamicznego), można rozpocząć analizę gramatyki „różnicy ontologicznej”.

Cały mój wywód sprowadza się właściwie do próby literalizacji<sup>17</sup> następującego fragmentu tekstu:

<sup>16</sup> Ch. H. Kahn, *The Verb 'Be'...*, dz. cyt., s. 418–419.

<sup>17</sup> Termin „literalizacja” wprowadził i zdefiniował Jan Woleński: „[...] tezy ze współczynnikami hermeneutycznym mogą być objaśniane w taki sposób, że stają się zrozumiałe dla osób operujących odmiennymi systemami hermeneutycznymi [...] przez co nabywają intersubiektywnie komunikowalnego sensu [...] Objaśnienie sensu danego zdania uniezależniające je od kontekstu hermeneutycznego, o ile takowy ma miejsce, nazwę literalizacją [...] Wedle mego przekonania nie jest literalizacją włączenie danej tezy w tzw. kontekst teoretyczny danego systemu filozoficznego [...] Literalizacja odwołuje się do elementów zewnętrznych wobec współczynnika hermeneutycznego danego poglądu hermeneutycznego, stanowiąc przez to procedurę istotnie odmienną od [...] wewnątrzsystemowego sposobu ustalania sensu, czyli hermeneutykacji [...] Godne

Mając stale na oku różnicę, a jednak przez dokonanie kroku wstecz, uwalniając ją na rzecz tego, co do-myślenia (*zu Denkende*), możemy powiedzieć: bycie bytu znaczy: bycie, które jest bytem. „Jest” przemawia tu tranzytywnie, przechodnio. Bycie istotczy tu jako przejście ku bytowi. Bycie wszelako nie podąża ku bytowi, opuszczając swoje miejsce, tak samo jak byt nie mógłby, wrzódki pozbawiony bycia, potem od niego wychodzić. Bycie idzie przez (coś), odkrywając, prowadzi przez (to), co wskutek tego przechodzenia nadchodzi dopiero jako samo z siebie nieskryte. Nadejście oznacza skrywanie się w nieskrytości: wytrwanie skrytym: bycie bytem.

Bycie ukazuje się jako odkrywające przechodzenie. Byt jako taki zjawia się na sposób nadejścia skrywającego się w nieskrytości.

Bycie w sensie odkrywającego przechodzenia i byt jako taki w sensie skrywającego się nadejścia istotczą, tak właśnie odróżnione, z Tego Samego, z roz-cięcia, różnicy (*Unter-schied*). Dopiero ona wprowadza i wyróżnia Pomiedzy, w którym przechodzenie i nadejście utrzymują się razem, różnią się od-siebie-i-ku-sobie ciężą. Różnica między byciem a bytem jako roz-cięcie przechodzenia i nadejścia stanowi skrywając o-odkrywającą wyróżnię (*Austrag*) obu. W wyróżni włada prześwit (*Lichtung*) przesłaniającego się zamknięcia. Władanie to nadaje przechodzeniu i nadejściu charakter bycia-od-siebie-ku-sobie.

Podjmując próbę namysłu nad różnicą jako taką, nie doprowadzamy do jej zniknięcia, lecz zmierzamy do uchwycenia jej istotowego pochodzenia. W drodze do tego celu myślimy wyróżnić przechodzenia i nadejścia. Jest to krok wstecz bardziej gruntownie pomyślana rzecz myślenia: bycie myślane z różnicy<sup>18</sup>.

Wróćmy jeszcze na chwilę do Kahna, który w trakcie syntetycznej prezentacji swoich dokonań eksponuje szczególną cechę struktury podmiotowo-orzecznikowej (S jest P):

---

odnotowania jest także to, iż literalizacja prowadzi od „mniej znanego” do „bardziej znanego”, od „mniej dosłownego” do „bardziej dosłownego”, dzięki czemu unika się zarzutu, że popada się w *ignotum per ignotius* [...] jeśli coś da się zliteralizować, to da się jasno wyrazić. A jeśli jasno, to i intersubiektywnie” (J. Woleński, *W stronę logiki*, Kraków 1996, s. 348–351, więcej na temat różnicy między literalizacją i hermeneutyką zob. w: *Sens i nonsens w filozofii*, w: dz. cyt., s. 342–353).

Jan Woleński wypowiada się także na temat filozofii Heideggera: „Sądzę, że literalizacja większości tez Heideggera jest niemożliwa, a rozumieć je można jedynie poprzez hermeneutykę jego własnego kanonu. Wszelako nie ma też powodu, aby tezy Heideggera uważać za niedorzeczne. Są one zwyczajnie niejasne, bo nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko w ich kołach hermeneutycznych. A więc nie można ich rozumieć z intersubiektywną jasnością. Jasność ma zaś to do siebie, że albo jest intersubiektywna, albo żadna” (tamże, s. 351).

Moja próba literalizacji wynika z nieco innej oceny możliwości rozumienia filozofii Heideggera: uważam, że przynajmniej tezę o różnicy ontologicznej da się zliteralizować – uczynić intersubiektywnie zrozumiałą – poddając ją i jej kontekstualne okolice analizie gramatycznej.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Ontoteologiczny charakter metafizyki*, przeł. J. Mizera [w:] *Principia – Drogi Heideggera*, T. XX (1998), s. 178–179.

Utrzymuję, iż filozoficzna doniosłość podmiotowo-orzecznikowej struktury zdania zasadza się na tym, iż reprezentuje ona, wewnątrz zdania, semantyczne relacje odniesienia i opisu łączące zdanie ze światem. Tę semantyczną czy też pozajęzykową funkcję odzwierciedla dwojaki sens terminu „podmiot” – oznaczającego gramatyczny podmiot zdania (np. nazwę „Sokrates” w zdaniu „Sokrates jest mądry”), oraz podmiot ontologiczny, którego zdanie dotyczy (osobę Sokratesa)<sup>19</sup>.

Należy tutaj zwrócić uwagę na zasadniczą różnicę pomiędzy powyższymi tezami Kahna, a heideggerowskim wykładem różnicy ontologicznej: jednym z kluczowych zabiegów jakich Heidegger dokonuje na tradycyjnym języku metafizyki jest lokalna<sup>20</sup> destrukcja struktury orzecznikowej. Destrukcji tej towarzyszy destabilizacja syntaktyczna i semantyczna podmiotu, co stanowi językowy symptom odejścia od ontologii bytu i ontologii podmiotu, ku ontologii bycia (ontologii „różnicy ontologicznej”). Środkiem, jaki autor *Bycia i czasu* stosuje na drodze do swojej nowej ontologii, jest wprowadzenie – w cytowanym powyżej fragmencie<sup>21</sup> – neologicznego użycia czasownika „być”; użycia, którego z całą pewnością nie uda nam się odnaleźć pośród użyć skatalogowanych przez Kahna<sup>22</sup>. Odnajdujemy je natomiast w zdaniu: „Bycie jest bytem”<sup>23</sup>.

Powyższe zdanie, które jest głównym przedmiotem mojej analizy, ma tylko pozornie postać zdania orzekającego: *S jest P*. Jego pozornosc wychodzi na jaw w komentarzu metajęzykowym dotyczącym przechodności czasownika „być”. Gdyby zdanie „Bycie jest bytem” było zdaniem orzekającym, to pod względem składni byłoby podobne

<sup>19</sup> Ch. H. Kahn, *Język i ontologia*, dz. cyt., s. 7.

<sup>20</sup> Pojawiająca się tam, gdzie jest mowa *explicite* o „różnicy ontologicznej”.

<sup>21</sup> Zob. przypis 18.

<sup>22</sup> Seweryn Blandzi porządkuje te użycia w formie tabelki. Oto jej skrócona postać:

Użycia niełącznikowe:

- Prawdziwościowe
- Witalne
- Potencjalne
- Posesywne
- Lokacyjne
- Duratywne
- Lokacyjno-egzystencjalne (Por. Tegoż, dz. cyt., s. 70)

Użycia łącznikowe:

- Predykatywne (*S jest P*)
- Identyčnościowe (*S jest S*)

<sup>23</sup> To proste zdanie zawarte jest w zdaniu złożonym: „Mając stale na oku różnicę, a jednak przez dokonanie kroku wstecz, uwalniając ją na rzecz tego, co do-myślenia (zu *Denkende*), możemy powiedzieć: bycie bytu znaczy: bycie, które jest bytem [podkreśl. MP]”.

do zdania „Piotr jest filozofem”. Przy czym, analiza składni tego zdania wygląda następująco:

- a) „Piotr” – podmiot gramatyczny
- b) „jest filozofem” – orzeczenie imienne
- b1) „jest” – łącznik
- b2) „filozofem” – orzecznik

Dodajmy, że „Piotr jest filozofem” jest zdaniem orzekającym w stronie czynnej. Zdanie to nie może przejść na stronę bierną, ponieważ (i) czasownik „być” jest nieprzechodni, a (ii) zdanie nie zawiera dopełnienia (które po przejściu zdania na stronę bierną mogłoby pełnić funkcję podmiotu).

Heidegger pisze jednak, że w zdaniu „Bycie jest bytem” „jest” przemawia tranzytywnie, przechodnio<sup>24</sup> (co nie zachodzi w zdaniu „Piotr jest filozofem”), upodabnia więc powyższe zdanie do zdania: „Piotr otwiera spadochron” – oto analiza składniowa tego zdania:

- a) „Piotr” – podmiot gramatyczny
- b) „otwiera” – orzeczenie czasownikowe
- c) „spadochron” – dopełnienie bliższe

Takie zdanie może przejść na stronę bierną, ponieważ (i) czasownik „otwierać” jest przechodni, oraz (ii) w zdaniu występuje dopełnienie bliższe, które po przejściu na stronę bierną będzie pełnić funkcję podmiotu. Zdanie w stronie biernej przybierze postać: „Spadochron jest otwierany przez Piotra”.

Zatem, w zdaniu „Bycie jest bytem”, słówko „jest” nie pełni funkcji łącznika (składowej orzeczenia imiennego), lecz funkcję orzeczenia czasownikowego, które ma możliwość przejścia na stronę bierną, słówko „bytem” nie jest orzecznikiem (składową orzeczenia imiennego), lecz dopełnieniem bliższym, natomiast „Bycie” jest wciąż podmiotem (tak jak w strukturze *S* jest *P*), z czym wiąże się pewien problem filozoficzny.

Heidegger zarzucał Kartezjuszowi – i myślicielom postkartezjańskim – subiektywizację bycia, która spowodowała sprowadzenie bycia do bytu – rzeczy, *res cogitans* (co zostało całkowicie – jak wiemy – zapoznane przez Kahna). To upodmiotowienie było dla niemieckiego filozofa nowożytną wersją „zapomnienia bycia”. Heidegger zdecy-

<sup>24</sup> M. Heidegger, dz. cyt., s. 178.

dowanie twierdził, że bycie nie jest podmiotem, dlatego zmiany gramatyczne języka, w którym się wypowiadał musiały iść dalej (choćby dlatego, że w zdaniu „Bycie nie jest podmiotem” bycie wciąż jest podmiotem – jeśli nie ontologicznym, to przynajmniej gramatycznym). Sprawa była filozoficznie znacząca, ponieważ zgodnie z poglądem Heideggera, w języku wyrażała się mowa bycia. Stąd, jeżeli autor *Przyczynków do filozofii* chciał pretendować do rangi „myśliciela istotnego” – poprzez którego przemawia bycie przypominające o swoim własnym zapomnieniu dokonującym się w dziejach metafizyki – to bycie takie powinno przez niego przemawiać w formie gramatycznej, która byłaby wolna od powyższego zapomnienia, które na poziomie składni wyrażałoby się w przyjmowaniu przez „bycie” funkcji podmiotu gramatycznego, a zatem – powracając do analiz Kahna – funkcji czegoś stałego (!)<sup>25</sup>.

Spośród trzech przedstawionych poniżej par opozycji zdaniowych (będących kolejnym semantycznym wariantem klasyfikacji form zdaniowych pod względem aspektu duratywnego), tylko jedno zdanie zawiera czasownik przechodni (zaznaczone pogrubionym drukiem):

| formy statyczne:     |   | formy dynamiczne:               |
|----------------------|---|---------------------------------|
| Piotr jest filozofem | ↔ | Piotr staje się filozofem       |
| Piotr jest w Szwecji | ↔ | Piotr płynie do/ze Szwecji      |
| Piotr ma spadochron  | ↔ | <b>Piotr otwiera spadochron</b> |

Jednym z zasadniczych efektów filozoficznych, jakie uzyskuje Heidegger dzięki składniowemu upodobnieniu zdań: „Bycie jest bytem” i „Piotr otwiera spadochron” jest dynamizacja „jest”. Ale przecież w celu uzyskania efektu dynamizacji wystarczyłoby jednak zamienić czasownik „być” na czasownik „stawać się”. Powstaje zatem pytanie: dlaczego niemiecki filozof nie sięga po prostsze rozwiązanie i nie mówi po prostu, że: „Bycie staje się bytem” (uniknąłby wtedy wprowadzenia składniowej osobliwości, jaką jest przechodniość czasownika „być”)? Nie czyni tego prawdopodobnie z dwóch powodów: po pierwsze chce uniknąć popadnięcia w heglowski schemat pojęciowy

<sup>25</sup> Seweryn Blandzi eksplikuje filozoficzne znaczenie tej stałości: „Jeśli wszystko – powiada wielokrotnie Platon – jest w stanie ustawicznej przemiany, to ani prawdziwy opis, ani wiedza nie są możliwe. Albowiem podmiot zdania, przedmiot opisu muszą charakteryzować się pewną trwałą konsystencją. Jeśli zaś zdanie lub deskrypcja mają zawierać w sobie roszczenie prawdziwości lub jej cechę, to także własności, które są przypisywane w opisie przedmiotowi, muszą mieć pewną pojęciową niezmienność” (S. Blandzi, dz. cyt, s. 73).

(„stawanie się” jest jedną z podstawowych kategorii systemu Hegla), po drugie heideggerowskie doświadczenie różnicy ontologicznej (wyrażone w zdaniu „Bycie jest bytem”) nie sprowadza się do doświadczenia dynamizacji orzeczenia „jest” i związanej z nią destabilizacji podmiotu. Heidegger:

Poprzez rozważenie różnicy bycia i bytu w wyróżni, siedlisku jej istoty, ujawniło się nawet, być może, coś uniwersalnego, co przenika udzielanie się bycia od początku, aż po zakończenie. Trudno jednak powiedzieć, w jaki sposób myślana jest owa uniwersalność, skoro nie jest ona ani ogólnością obowiązującą we wszystkich przypadkach, ani prawem zapewniającym konieczność procesu dialektycznego<sup>26</sup>.

Autorowi *Zeit und Sein* chodzi zarówno o dynamizację statycznego bytu (który jest wyrażany za pomocą nieprzechodniego, statycznego „jest”), jak i o uniwersalność, która nie jest jednak uniwersalnością heglowskiej dialektyki. Ta inna (nieheglowska) uniwersalność ma się ujawnić właśnie dzięki potraktowaniu „być” jako czasownika przechodniego. Jej obrazem jest kolista regularność dynamizmu przechodniości powyższego czasownika ze strony czynnej w bierną. Schematycznie:

Bycie jest bytem

↓ T<sub>g</sub> ↑

Byt jest byty przez bycie

T<sub>g</sub> – transformacja gramatyczna dokonująca się podczas przekształcania zdania ze strony czynnej w bierną (i odwrotnie)

Powyższy schemat wymaga komentarza. Ustaliłem już, że czasownik „otwiera”, ze zdania „Piotr otwiera spadochron”, jest analogiczny do czasownika „jest”, ze zdania „Bycie jest bytem”. Jeśli tak, to bierna forma czasownika „otwierać” (z pierwszego zdania), mianowicie „jest otwierany”, powinna posiadać analogon składniowy w drugim zdaniu. W tym momencie zaszła konieczność wprowadzenia neologizmu (z punktu widzenia gramatyki języka polskiego, w której „być” jest nieprzechodnie, potraktowanie „być” jak czasownika przechodniego musi wygenerować neologizm). Zaproponowałem neologizm „jest byty”. Całe zdanie uzyskało wtedy postać: „Byt jest byty przez bycie”.

<sup>26</sup> Tamże, s. 180.

Przypominam, że wprowadzenie neologizmu (i strony biernej) jest wyciągnięciem konsekwencji z cytowanego już zdania Heideggera: „Jest” przemawia tu tranzytywnie, przechodnio”. Analiza syntaktyczna przeprowadzona została na tekście polskim, ponieważ jej zakres nie wykracza poza kwestię nieprzechodniości czasownika „być” (*sein*), który w języku niemieckim, podobnie jak we wszystkich językach indoeuropejskich, także jest nieprzechodni (analiza prowadzona po niemiecku wyglądałaby podobnie).

Heidegger nie wyprowadza ze swojej uwagi powyższych konsekwencji (nie formułuje zdania w stronie biernej: „Byt jest byty przez bycie”), dlatego uniwersalność (kolista regularność), która pojawia się za sprawą ontologizacji przechodniego „być”, jest przez niego tylko niejasno przeczuwana<sup>27</sup>. Powodem, dla którego niemiecki filozof poprzestaje na odosobnionej wzmiance metajęzykowej, jest koncentracja na głównym zadaniu, jakim była dla niego destabilizacja semantyczno-syntaktyczna podmiotu; w zdaniu „Byt jest byty przez bycie” funkcję podmiotu pełniłby byt, co z heideggerowskiego punktu widzenia groziłoby powrotem do języka metafizyki i do semantycznych implikacji składni podmiotowo-orzecznikowej<sup>28</sup>.

Pozycja podmiotu zostaje opuszczona efektywnie tylko w samym przechodzeniu, w samej transformacji „↓ T<sub>g</sub> ↑” – to właśnie ona zostaje zontologizowana. Heidegger wskazuje bezpośrednio na nią mówiąc o przejściu i przechodzeniu...

Bycie istoczy tu jako **przejście** ku bytowi [...] Bycie ukazuje się jako odkrywające **przechodzenie**. Byt jako taki zjawia się na sposób **nadejścia** skrywającego się w nieskrytości [podkreśl. MP]” – nadejście skrywa się w nieskrytości; można to przełożyć na terminologię syntaktyczną: w zdaniu „Byt jest byty przez bycie” gramatycznie poprawne są tylko dwie pierwsze części („byt jest”), na tym polega językowy wyraz skrycia się nadejścia; skrycie się nadejścia w nieskrytości zostaje utrwalone w języku metafizyki, odrzucającym przechodność „być” (czego efektem jest uznanie zdania „Byt jest byty przez bycie” za nonsensowne). Ta jawna (nieskryta) podmiotowość gramatyczna bytu powoduje, że mówimy „byt jest” (nadając jednocześnie temu „jest” aspekt statyczny), zapominając o dynamice przechodzenia i o dopełnieniu dalszym tego zdania („bycie”).

...oraz za pomocą kilku metaforycznych nazw („To Samo”, „Pomiędzy”, „wyróżnia”, itp.):

Bycie w sensie odkrywającego przechodzenia i byt jako taki w sensie skrywającego się nadejścia istoczą, tak właśnie odróżnione, z **Tego Samego**, z **roz-cięcia**, **różnicy**

<sup>27</sup> Por. przypis 26.

<sup>28</sup> Por. przypis 8.



(*Unter-schied*). Dopiero ona wprowadza i wyróżnia **Pomiędzy**, w którym przechodzenie i nadejście utrzymują się razem, różnią się od-siebie-i-ku-sobie ciężą. Różnica między byciem a bytem jako roz-cięcie przechodzenia i nadejścia stanowi skrywiająco-odkrywającą **wyróżnię** (*Austrag*) obu. W wyróżni władza prześwit (*Lichtung*) przesłaniającego się zamknięcia. Władanie to nadaje przechodzeniu i nadejściu charakter bycia-od-siebie-ku-sobie [podkreśl. MP]”.

Powyższy fragment można częściowo sparafrazować, podstawiając w miejsce metafor heideggerowskich symbole użyte w schemacie przechodniości stron zdania<sup>29</sup>:

Bycie w sensie ↓ i byt jako taki w sensie ↑ **istoczą**, tak właśnie odróżnione, z T<sub>g</sub>. Dopiero ona wprowadza i wyróżnia ↓ ↑, w którym przechodzenie i nadejście utrzymują się razem, różnią się od-siebie-i-ku-sobie ciężą. Różnica między byciem a bytem jako T<sub>g</sub> stanowi *skrywiająco-odkrywającą* ↓ T<sub>g</sub> ↑ obu. W ↓ T<sub>g</sub> ↑ władza **prześwit** (*Lichtung*) przesłaniającego się zamknięcia. Władanie to nadaje przechodzeniu i nadejściu charakter bycia-od-siebie-ku-sobie [podkreśl. MP].

Ontologizacja osobliwej transformacji syntaktycznej zostaje uzupełniona semantycznymi kategoriami „istoczenia” i „prześwitu”. W tym momencie odsłonięta zostaje funkcja semantyczna (alternatywna wobec standardowej funkcji semantycznej zdania orzecznikowego<sup>30</sup>), zawarta *implicite* w neologicznej syntaksie z przechodnim „być”. Trojaka funkcja semantyczna użycia łącznikowego w zdaniu „Sokrates jest mądry” (postulat istnienia podmiotu zdania, rozszczenie prawdziwości zdania i postulowanie rzeczywistego przysługiwania własności podmiotowi) zostaje u Heideggera zastąpiona neologiczną funkcją semantyczną (zakorzoną w neologicznej syntaksie). W zdaniu „Bycie jest bytem” nie ma postulatu istnienia podmiotu zdania, nie ma także postulatu prawdziwości zdania jako jego zgodności z rzeczywistością, i wreszcie, nie ma postulatu przysługiwania własności podmiotowi. W miejsce funkcji semantycznej zdania orzecznikowego, pojawia się specyficzna funkcja semantyczna zdania „Bycie jest bytem”. Można ją rozpisać na trzy postulaty:

- 1) Postulat „istoczenia”<sup>31</sup> bycia (a nie jego istnienia).

<sup>29</sup> Por.

<sup>30</sup> Por. przypis 8.

<sup>31</sup> Znaczenie tego dynamicznego istoczenia przybliży Krzysztof Michalski: „Istoczyć <się> (wesen), istota (das Wesen), istoczące (das Wesende), wyistoczenie, obecność (die Anwesenheit), wystaczanie, uobecnianie (das Anwesen), wystaczać, uobecniać (anwesen) [...] „Istoczyć się” – to termin, który wybraliśmy do oddania niemieckiego czasownika „wesen”, już raczej nie używane, niegdyś oznaczało tyle, co „sein” („być”) [...] Termin „istoczyć” (się) [...] także jest archaizmem. Słowo to

- 2) Postulat prawdy jako ontologicznego prześwitu (a nie prawdy jako zgodności zdania z rzeczywistością).
- 3) Postulat rzeczywistego przechodzenia bycia w byt i odwrotnie (W zdaniu „Bycie jest bytem” byt nie jest atrybutem bycia – dlatego nie może mu przysługiwać – ale jego „drugą stroną”).

Zasadniczym problemem neologicznej gramatyki skomponowanej przez Heideggera na użytek językowego wyrażenia „różnicy ontologicznej” jest jej intersubiektywna niewiarygodność. O ile przytaczane przez Kahna semantyczne roszczenia zawarte w zdaniu z orzeczeniem imiennym („Sokrates jest mądry”) są powszechnie akceptowane, o tyle semantyka Heideggera daleka jest od powszechnej akceptacji. Można, co najwyżej, przyjąć, że za „różnicą ontologiczną” (i jej neologicznym wyrazem) kryje się jakieś quasi-mistyczne doświadczenie, które – przy próbie językowego wyrazu – zaburza powszechnie akceptowaną gramatykę. Problem jednak w tym, że jeżeli ktoś nie ma takiego doświadczenia, to nigdy nie będzie w stanie rozstrzygnąć, czy Heidegger pisze tak jak pisze dlatego, że ma niecodzienne doświadczenie, z którego chce zdać sprawę, czy też może właśnie nie ma takiego doświadczenia, a mimo to pisze tak, jakby je miał (dokonując para-poetyckich eksperymentów językowych).

Dodajmy na zakończenie tej próby, że wspomniana wyżej kolista regularność (przechodzenia bycia w byt) została przez Heideggera pokazana w konstrukcjach z dywizami: „[...] różnią się od-siebie-i-ku-sobie ciężą”, oraz „[...] charakter bycia-od-siebie-ku-sobie”.

---

znaczyło niegdyś „tworzyć”, „kształtować”, „formować”, „istotę dawać”. Krasicki pisał: „Szabla kraje rozpościera, a pióro je istoczy”. Zresztą i dziś mówimy o czymś, co było tym, a jest czymś innym, że uległo przeistoczeniu, że prze-istoczyło się. Znaczy to: przeszło z jednego stanu w drugi, z jednej postaci w drugą. Podobnie jednak jak „przechodzenie” jest nazwą dla pewnego aspektu procesu chodzenia – nazywa mianowicie proces chodzenia ze względu na to, że chodząc zmienia się miejsce – tak też i „przeistoczenie” jest nazwą dla pewnego tylko aspektu procesu – tym razem procesu bycia, tego mianowicie, że będąc, zmienia się formy bycia. Możemy więc, jak się wydaje, nazwać ów proces bycia „istoczeniem” – i nie będzie to wybór zupełnie dowolny” (za: *Słownik terminologiczny*, opracował Krzysztof Michalski [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 342).

THE GRAMMAR OF THE „ONTOLOGICAL DIFFERENCE” –  
METALINGUISTIC REMARKS ON HEIDEGGER’S PHILOSOPHY

Summary

The article deals with the linguistic involvement of ontological thought and, in particular, with the syntactical novelty of Heidegger’s philosophy. The author explores this using the philosophical-linguistic studies of Charles H. Kahn and Heidegger’s metalinguistic remarks about the transitivity of the verb „to be”. The first part considers the classical work of Kahn, particularly his classification of the various uses of the verb „to be” in ancient Greek. The second part examines both Heidegger’s idea of the „ontological difference” and the neo-syntactical use of the verb „to be”, which is a linguistic expression of the difference. The main intention of the article is the „literalization” of the idea of the „ontological difference” by means of grammatical analysis.

*Marcin Polak*



**MACIEJ URBANEK**

(Kraków)

**TRANSCENDENTNA PERSPEKTYWA  
AUTOKREACJI BYTU LUDZKIEGO  
W MYŚLI KARLA JASPERSA**

[...] mój byt taki jest, ponieważ ja takiego chcę –  
choć wprost nie wytwarzam nic, lecz otrzymuję to, co wybieram<sup>1</sup>.

Dla właściwego zrozumienia filozofii Karla Jaspersa ważne jest usytuowanie jej w pewnym szerszym kontekście historycznym. Pozwala nam to, z jednej strony, rzucić nieco światła na samą tę myśl, z drugiej zaś, wyznacza perspektywę badawczą i interpretacyjną, historyczny kontekst rozważań podejmowanych przez Jaspersa.

Przełom XIX i XX wieku to okres, w którym dokonał się zwrot w myśleniu o człowieku. Po wyczerpaniu się historycznie ugruntowanych rozwiązań bytu ludzki został postawiony ostatecznie jako właściwy problem dla nauki i filozofii. Przestał on być jedynie teoretycznym konstruktem (pewną ideą człowieka), a stał się bytem z krwi i kości, który potrzebuje odrębnego wyjaśnienia. Gdybyśmy próbowali dokonać pewnego zbiorczego ujęcia stanowisk historycznych, to należałoby powiedzieć, iż dotychczas wyjaśnianie bytu ludzkiego odbywało się poprzez przeciwstawienie człowieka bytowi zewnętrznemu. W odniesieniu do świata przyrody (opozycja ciała i duszy; tego, co rozumne i co nie-rozumne), czy do Boga, człowiek stawiany był jako *vis-a-vis* innego, nietożsamego ze sobą bytu, poprzez który miał ująć własną istotę. Dopiero w XX wieku zaczęła dominować wizja człowieka,

---

<sup>1</sup> K. Jaspers, *Philosophie*, wyd. 4, Berlin–Heidelberg–New York 1973, t. III, s. 155.

jako specyficznej całości. Całości, która występuje na tle przyrody i jest z nią nierozzerwalnie związana, jednak nie może być do tej przyrody ograniczona. Tym samym człowiek odzyskał swoją autonomię, a w konsekwencji ustanowiony został, jako odrębny, niesprowadzalny do żadnego innego, problem. Przykładem tego nowego sposobu patrzenia na człowieka może być antropologia Maxa Schelera, który inspirowany fenomenologiczną metodą Husserla sformułował zagadnienia swoistości bytu ludzkiego, jako problemu „istotowej budowy człowieka”<sup>2</sup>.

Za symptomatyczny należy uznać fakt, iż zarówno Max Scheler, jak i Helmuth Plessner, „ojcowie” współczesnej antropologii filozoficznej, swoje rozważania na temat człowieka zaczynają właśnie od krytyki historycznie ugruntowanych sposobów ujęcia tego zagadnienia. W *O idei człowieka* Scheler pisze: „Religie i systemy filozoficzne bardziej się dotychczas trudziły tym, by powiedzieć, w jaki sposób i z czego powstał człowiek, aniżeli tym, by powiedzieć, czym on jest”<sup>3</sup>. Również Plessner, jak zauważa Zdzisław Krasnodębski we wstępie do polskiego wydania zbioru *Pytanie o conditio humana*, tworzy filozofię człowieka, która „od razu stawiała sobie za zadanie przezwycięzenie podwójności perspektyw – człowiek miał być ujęty w jego jedności – nie tylko jako obiekt i podmiot swego życia”<sup>4</sup>. Przykłady tego nowego podejścia znaleźć możemy również na gruncie filozofii egzystencji. J. P. Sartre w swoich rozważaniach nad człowiekiem, ujmując go jako całość swoiście złączoną ze światem. Jak twierdzi, zarówno byt-w-sobie, jak i byt-dla-siebie składają się na egzystencjalny konkret, który, już nie jako teoretyczny abstrakt, a jako syntetyczna jedność człowieka i świata, stanowić ma punkt wyjścia dla całości rozważań o człowieku<sup>5</sup>.

Innymi słowy, XX wiek stanowi okres, w którym człowiek, pozbawiony odniesienia do Boga czy natury, staje naprzeciwko problematyczności własnej istoty. Uświadamia sobie swą niejednoznaczność. Z jednej strony, dostrzega siebie jako byt niesprowadzalny do bytu czysto przyrodniczego, z drugiej, jednak, odnajduje w sobie głębokie po-

---

<sup>2</sup> Zob. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie* [w]: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 43–46.

<sup>3</sup> M. Scheler, *O idei człowieka* [w]: *Pisma z antropologii...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>4</sup> H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988, s. 20.

<sup>5</sup> Zob. J. P. Sartre, *Transcendencja ego*, przeł. U. Idziak, Warszawa 2006.

czucie zakorzenienia w świecie. Jak podkreśla Scheler: „Błąd dotychczasowych koncepcji człowieka polega na tym, że między „życiem” a „Bogiem” chciano jeszcze umieścić stałą stację, coś definiowalnego jako istota, tj. „człowieka”. Ta stacja jednak nie istnieje, a właśnie niedefiniowalność należy do istoty człowieka”<sup>6</sup>. Co za tym idzie, odpowiedź na pytanie o swoistość bytu ludzkiego nie może ograniczać się do wskazania jakiegoś wyizolowanego aspektu ludzkiego istnienia, jako tożsamego z jego istotą, czy do prostego przeciwstawienia go innemu bytowi. Musi raczej ująć byt ludzki jako specyficznie pojętą jedność wszelkich duchowych i cielesnych aspektów jego istnienia – jedność dynamiczną i zmienną.

Pojedynczy człowiek jest nie tylko egzemplarzem gatunku – byłoby tak, gdybyśmy poprzestali na jego naturalnym zjawisku. Jako istota jest czymś więcej albo – często – czymś mniej, gdyż być człowiekiem oznacza dla niego nie tylko człowieczeństwo, ale także pewną szansę, którą można wykorzystać albo zmarnować<sup>7</sup>.

Pojęcie „nieokreśloności” człowieka, czy „otwartości” jego sposobu istnienia, stało się tezą dominującą w XX-wiecznej filozofii, w szczególności na gruncie antropologii filozoficznej<sup>8</sup> oraz filozofii egzystencji.

XX-wieczny przełom w myśleniu o człowieku nie narodził się jednak samoistnie. Miał on swoich prekursorów, którzy zapoczątkowali ówczesny tok rozumowania, mimo iż sami jeszcze nie przeprowadzili go konsekwentnie do końca. Wymienię tu jedynie dwóch – J. G. Herdera oraz F. Nietzschego.

Herder w XVIII w. sformułował teorię, która sytuowała człowieka w świecie przyrody, a jednocześnie ujmowała go, jako coś nieskończonego, niepełnego. W swoim dziele *Myśli o filozofii dziejów* określił człowieka jako „inwalidę z racji swoich wyższych sił”<sup>9</sup>. Jako byt, który wywodzi się z przyrody i jest z nią nierozzerwalnie związany ale jednocześnie nie jest przez nią określany w sposób absolutny. Źródła tej sytuacji upatruje Herder w przytłumieniu instynktów u człowieka. Pozwala ono osłabić konieczności, jakie nakłada na byt ludzki natura, wymknąć się jej determinizmowi. Jednocześnie za konstytutywne cechy człowieka Herder uznaje inteligencję i wolność. Jak twierdzi:

<sup>6</sup> M. Scheler, *O idei człowieka*, dz. cyt., s. 26.

<sup>7</sup> H. Plessner, *Pytanie o...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>8</sup> Zob. E. Paczkowska-Łagowska, *Wstęp* [w]: H. Plessner, *Władza a natura ludzka*, s. IX.

<sup>9</sup> J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów (wybór)*, Warszawa 2000, s. 48.

„Człowiek jest tak organicznie zbudowany, by mógł posiadać zdolności rozumowe”<sup>10</sup> oraz wolność, dzięki której „[...] jest on królem nawet wtedy, gdy najgorzej jej nadużywa: może przecież wybierać, choćby wybierał to, co najgorsze, może władać samym sobą, choćby z własnego wyboru upadał najniżej”<sup>11</sup>. Jednakże, co zdaje się najistotniejsze dla naszych rozważań, dla Herdera inteligencja i rozum w człowieku istnieją jako możliwość, którą należy zrealizować, a nie jako konieczność wynikająca z samego faktu bycia człowiekiem. Co za tym idzie, inteligencja nie jest człowiekowi dana od początku, a raczej posiada on możliwość wykształcenia w sobie inteligencji, „nauczenia się rozumu”<sup>12</sup>. Dlatego właśnie w XVIII-wiecznej filozofii Herdera możemy się doszukiwać zaczątków koncepcji „braku” czy „niedookreślenia” bytu ludzkiego<sup>13</sup>.

Inspiracji dla XX-wiecznej koncepcji człowieka możemy dopatrywać się również w twórczości Nietzschego. Opisuując człowieka jako upośledzone zwierzę, jako „linę rozpiętą między zwierzęciem a nadczłowiekiem”, widzi go jako istotę niedokończoną. W swojej pracy *Rozum i egzystencja* Jaspers cytuje następujący fragment wiersza Nietzschego: „Pomiędzy stu zwierciadłami / stoisz przed sobą fałszywy... / dławiony własnymi pętami, / znawca siebie!... / sobie kat!... / Pomiędzy dwoma nicościami / powyginany, / pytajnik...”<sup>14</sup> Widzimy więc, że byt ludzki dla Nietzschego stanowi problem („pytajnik”). Dążąc do ujęcia samego siebie musi z jednej strony uznać, że świat przyrody już go nie dotyczy, jest „jeszcze nieustalonym zwierzęciem”<sup>15</sup>, z drugiej zaś, stojąc w obliczu „śmierci Boga”, a oddalenia nadczłowieka, musi się zgodzić, że nie ma też ponad sobą żadnej instancji, do której mógłby się odwołać – stąd słowa autora o „dwóch nicościach” pomiędzy, którymi znalazł się człowiek. Jednak paradoksalnie Nietzsche nie pragnie dla człowieka roli „określonego” zwie-

<sup>10</sup> Tamże, s. 42–46.

<sup>11</sup> Tamże, s. 50–51.

<sup>12</sup> Zob. tamże. s. 48.

<sup>13</sup> Na przełomie XIX i XX w. holenderski anatom Ludwig Bolck stworzył koncepcję przypominającą koncepcję Herdera. Mianowicie, twierdził on, że powodem wykształcenia przez człowieka wyższych sił umysłowych jest pierwotny niedorozwój organów – naturalne „upośledzenie” człowieka. Zarówno Gehlen, jak i Plessner często powoływali się na badania Holendra.

<sup>14</sup> Cyt. za: K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991, s. 21.

<sup>15</sup> K. Jaspers, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991, s. 221.



rzędzia. Wręcz przeciwnie, to właśnie niedookreślenie stanowi dla bytu ludzkiego szansę, która pozwala powiedzieć, iż człowiek dla autora *Tako rzecze Zaratustra* posiada „brak”, który pozwala na swoiście ludzką aktywność.

Odpowiedzią na „kryzys idei człowieka” na początku XX wieku, stały się antropologia oraz filozofia egzystencji. Jak już powiedzieliśmy, oba te kierunki starają się ująć człowieka całościowo, nie poprzez przeciwstawienie go jakiemuś czynnikowi zewnętrznemu (np. przyrodzie czy Bogu), ale ze względu na niego samego. „To, co zwierzęce potrzebne było klasykom, jako negatyw, tło służące określeniu «istoty» czy definicyjnej swoistości tego, co ludzkie”<sup>16</sup>. Dlatego wydaje się, iż można zaryzykować tezę, iż antropologia i filozofia egzystencji dzielą podobny, a przynajmniej w wielu punktach zbieżny, sposób patrzenia na człowieka<sup>17</sup>.

Po pierwsze, zarówno współczesna antropologia, jak i filozofia egzystencji jako punkt wyjścia dla swoich rozważań przyjmują, iż człowiek stanowi swoistą całość, niesprowadzalną do poszczególnych aspektów swojej aktywności (czy to duchowej czy cielesnej). Po drugie, człowiek ujęty jest jako związany w sposób konieczny ze światem. Na gruncie antropologii to „zakorzenienie” w świecie zdaje się oczywiste, może natomiast budzić pewien problem na gruncie filozofii egzystencji. Jeżeli jednak dokładniej przeanalizujemy pojęcia, takie jak „wrzucenie w świat” Heideggera, czy „cogito prerefleksyjne” Sartre’a zobaczymy, że również w myśli egzystencjalnej<sup>18</sup> związanie człowieka ze światem jest fundamentem całej wizji człowieka<sup>19</sup>. Ciało bardzo często traktowane jest jako medium za pomocą, którego człowiek działa w świecie. Jak pisał S. Czerniak: „[...] cielesność to *medium* woli, które określa sposób jej manifestowania się w sferze

---

<sup>16</sup> S. Czerniak, *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4, *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 2004, s. 16–17.

<sup>17</sup> Gdy w niniejszej pracy dokonuję porównania antropologii filozoficznej i filozofii egzystencji, to terminu „antropologia filozoficzna” używam, nie jako nazwy dyscypliny filozoficznej, a raczej w odniesieniu do poglądów trzech myślicieli, mianowicie: M. Schelera, H. Plessnera oraz A. Gehlena. Koncepcje wypracowane przez tych „ojców” współczesnej antropologii zdają się wykazywać wspólną linię przewodnią w sposobie ujmowania człowieka, co postaram się pokazać w dalszej części pracy.

<sup>18</sup> Nazwy „egzystencjalizm”, „filozofia egzystencji” czy „myśl egzystencjalna” są tutaj traktowane wymiennie.

<sup>19</sup> Doskonałym przykładem zdaje się być tutaj filozofia Merleau-Ponty’ego, dla którego ciało jest pierwszym wyznacznikiem całej sfery psychicznej, a przeżycie własnego ciała wyznacza nasze relacje do siebie i do otoczenia.

działań”<sup>20</sup>. Ponadto, na gruncie współczesnej antropologii, występuje istotna dystynkcja na *cialo* (Körper), jako obiekt materialny oraz *ciało* (*Leib*), jako obiekt przeżywany, moje ciało. Rozróżnienie to okazuje się być niezwykle istotne przy zestawianiu ze sobą antropologicznej i egzystencjalnej koncepcji człowieka, gdyż podkreśla związek „cielesności” ze świadomością (subiektywnością), którego nie będę tu rozwijał<sup>21</sup>.

Jak widzimy, podobieństwa między antropologią i egzystencjalizmem zasadzają się przede wszystkim na sposobie rozumienia ciała, jako elementu znaczącego dla właściwego pojęcia człowieka. Błędem byłoby jednak na tej podstawie je utożsamić. Zwróćmy uwagę, iż wspólny dla nich mianownik jest uwarunkowany historycznie – jak ujął to Heidegger stanowi „podstawową tendencję dzisiejszego nastawienia człowieka do siebie”. Co do różnic między antropologią i filozofią egzystencji, to chciałbym tu ograniczyć się jedynie do lakonicznego wskazania, iż o ile ujęcia antropologiczne skupiają się bardziej na wykazaniu swoistości empirycznego istnienia człowieka, o tyle myśl egzystencjalna kieruje się w stronę duchowego „tła” tego istnienia, wkracza w sferę jego duchowej egzystencji.

Kategoria egzystencji prowadzi tych filozofów do przyznania człowiekowi specyficznego miejsca w szeregu istot żywych oraz wyznacza charakterystykę bytu ludzkiego. Otóż, człowiek jest bytem niezamkniętym (niepełnym), który poprzez wolność dąży do określenia samego siebie. Nie jest tak do końca w myśli Jaspersa. W swojej filozofii wprowadza pojęcie, które staje się centralnym zagadnieniem jego filozofii, mianowicie pojęcie transcendencji. To właśnie „przeczcucie” transcendencji, kryjącej się niejako w cieniu zjawisk, jest „bodźcem”, który powoduje, że człowiek, według niego, traci pewność co do otaczającego go świata, widzi jego względność i antynomiczność. Dostrzega własną nieokreśloność i tym samym zdobywa świadomość własnej egzystencji oraz wolę, by przewyciężyć stan „bezgranicznej niedoli”<sup>22</sup>. W konsekwencji, twierdzenia, uznane przez nas za główny motyw filozofii egzystencji, nie stanowią na gruncie

---

<sup>20</sup> Por. H. Schmitz, *Wola z punktu widzenia neofenomenologii* [w]: S. Czerniak, *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4, *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 2004.

<sup>21</sup> Zob. M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2005, s. 80–82.

<sup>22</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. Grzegorz Sowiński, Kraków 1999, s. 32–33.

myśli Jaspersa samodzielnej całości. Podporządkowane zostają charakterowi relacji człowiek-transcendencja. Sama zaś ta relacja, staje się konieczna, jako warunek pełnej realizacji bytu ludzkiego. Jedyne w obliczu transcendencji człowiek może zrealizować możliwość egzystencji, którą jest<sup>23</sup>.

Konieczność transcendencji, o której mówi Jaspers, jest dwojaka. Z jednej strony, ma on na myśli fakt, iż dopiero dzięki transcendencji człowiek może dokonać „skoku” od „indywiduum pustego” (gdzie człowiek nie ma jeszcze świadomości własnej istoty) do „indywiduum historycznego” (gdzie człowiek dostrzega siebie jako możliwą egzystencję)<sup>24</sup>. Z drugiej natomiast, transcendencja jest niezbędna jako źródło dla wolności człowieka. Autor *Philosophie* niejednokrotnie zwraca uwagę na fakt zależności pomiędzy wolnością a transcendencją.

Świadom siebie jako istoty myślącej, mam zarazem pewność: jestem wolny. W tej mierze, w jakiej jestem wolny, staję się, a dzięki mnie staje się to, co mogę powodować w swoim otoczeniu. Samej tej wolności nie mam jednak dzięki sobie. Nie stworzyłem siebie samego. Nie jestem dzięki sobie samemu<sup>25</sup>.

Widzimy zatem, że postawione przed człowiekiem zadanie urzeczywistnienia własnej egzystencji może zrealizować się jedynie poprzez wolność, która jest człowiekowi podarowana (przynależy bytowi ludzkiemu ale nie z niego wypływa), czyli w obliczu transcendencji.

Pozwala nam to postawić pytania odnośnie do możliwości samookreślenia jednostki na gruncie tej filozofii. Pytania te można zaś wyrazić następująco, mianowicie, czy powiązanie człowieka z transcendencją, tak jak chciałby je widzieć Jaspers, pozostawia miejsce dla aktywności twórczej człowieka względem samego siebie, czy raczej musimy uznać prymat transcendencji? Innymi słowy, czy możemy uznać człowieka za twórcę siebie, czy należy nazwać go raczej bytem stworzonym?<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Stąd właśnie zdaje się wypływać stwierdzenie R. Rudzińskiego, że „[...] w rozmaitych odmianach egzystencjalizmu pojawia się próba sprowadzenia metafizyki do antropologii”. Zob. R. Rudziński, *Byt absolutny a wolność człowieka w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1978, s. 33–38.

<sup>24</sup> Zob. C. Piecuch, *Egzystencjalne podłoże życia osobowego (Z myśli Karla Jaspersa)* [w:] Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace psychologiczne, z. 11, Kraków 1994.

<sup>25</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna...*, dz. cyt., s. 34.

<sup>26</sup> Problem „samookreślenia człowieka”, osadzony na opisie podstawowej relacji człowieka do transcendencji, zawiera w sobie większości kluczowych dla filozofii Jaspersa zagadnień. Jeżeli dodamy przy tym, iż autor *Philosophie* nie rościł sobie prawa

Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie, zastanówmy się najpierw, jak można rozumieć tu „stwarzanie siebie”? Jaka forma kreacji przysługuje człowiekowi? Na gruncie myśli Jaspersa można próbować doszukać się dwóch sposobów rozumienia tego terminu. „Stwarzać” może oznaczać: powoływać do istnienia, być sprawcą zjawisk. Odniesione do człowieka, stawiałoby zatem byt ludzki w roli swoiście rozumianego *homo faber*<sup>27</sup>, przypisując tym samym jego aktywności siłę stwórczą. Należy jednak podnieść wątpliwość, czy takie rozumienie aktu kreacji mogłoby przysługiwać człowiekowi odnośnie do jego własnego istnienia? Okazuje się bowiem, iż o ile moglibyśmy się zgodzić, że człowiek może być sprawcą istnienia rzeczy zewnętrznych, o tyle, przynajmniej na gruncie myśli Jaspersa, trudno zgodzić się na rolę człowieka jako sprawcy własnego istnienia. W akcie refleksji człowiek ujmuje siebie i swoje istnienie, jako dane w całej konkretności. Postrzega siebie jako byt istniejący pośród innych bytów. Tym samym, człowiek nie jest sam przyczyną swego istnienia, które zastaje jako dane („podarowane”). Jak podkreśla Jaspers, zwykle nawet nie zdajemy sobie sprawy z doniosłości fenomenu jakim jest istnienie – „[...] jest dla nas czymś tak oczywistym, że nie uświadamiamy sobie najczęściej tajemnicy zawartej w samej świadomości rzeczywistości: po prostu jestem ja, są rzeczy”<sup>28</sup>. W pewnym ograniczonym stopniu możemy natomiast przypisać, omawiany rodzaj „stwórczości” transcendencji. Otóż, jako „antyteza” dla względności świata empirycznego, transcendencja stanowi osnowę rzeczywistości, która towarzyszy i w pewien sposób kształtuje charakter zjawisk. Musimy jednak zaznaczyć, że nie stanowi ona siły aktywnie działającej w świecie, a jest raczej pewnym punktem odniesienia, który wyznacza charakter tego istnienia<sup>29</sup>.

---

do wypowiedzania się w sposób kategoriyczny (formę swoich tekstów sam określił jako „opis-apel”), a jedynie poprzez pewne intuicje oddawał swoje myśli, to powstaje problem natury metodologicznej. Jak w sposób syntetyczny oddać myśli autora na tematy nas interesujące? Ujęcie tego problemu z konieczności musi się ograniczać jedynie do zarysowania głównych wątków.

<sup>27</sup> Terminu tego używam tutaj przede wszystkim dla podkreślenia aktywności człowieka w świecie, nie zaś do ograniczenia człowieka do samej tej aktywności, zabsolutyzowania jej jako istoty człowieka.

<sup>28</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Toruń 1995, s. 18.

<sup>29</sup> Wydaje się, iż sytuację tę dałoby się dokładniej wyjaśnić w kategoriach dialektyki heglowskiej. Z tym jednak zastrzeżeniem, że „teza” i „antyteza” nie łączyłyby się już w syntezie, a same byłyby potraktowane jako całość, w której wyczerpuje się byt.

Człowiekowi, który zastaje siebie już jako istniejący byt, nie możemy przypisać roli twórcy tego bytu. Możemy natomiast przypisać mu zdolność kształtowania własnego (zastanego) istnienia, nadawania mu treści. Jak zauważa C. Piecuch

Dla oznaczenia tego procesu Jaspers posługuje się terminem „źródłowy” (*ursprünglich*). W procesie tym człowiek sam siebie stwarza jako byt egzystencjalny i w tym sensie jest źródłem siebie. Jednakże proces stwarzania nabiera w filozofii Jaspersa niejednoznacznego charakteru. Nie jest on czynem całkowicie samodzielnym, gdyż człowiek stwarzając siebie jako egzystencję zna siebie jako możliwy byt ludzki, która to możliwość jest mu już dana<sup>30</sup>.

Możemy zatem powiedzieć, iż w człowieku spotykają się możliwość i konieczność. Myśl tę, w nieco innym kontekście, wyraził Jaspers odróżniając od siebie początek i źródło. Jak pisze:

Początek jest czymś historycznym. Dla potomnych wynika z niego stale rosnąca liczba uwarunkowań, jakie stwarza dokonana już praca myślowa. Ze źródła natomiast stale od nowa wypływa impuls pobudzający do filozofowania<sup>31</sup>.

Prowadzi nas to do rozpoznania drugiego możliwego znaczenia „stwarzania” na gruncie myśli Jaspersa. Mianowicie, jako samo-określenie jednostki w jej egzystencjalnym wymiarze.

Powiedzieliśmy już, że człowiek znajduje siebie w świecie „gotowym”, okreśmy zatem, jakie są płaszczyzny tej „gotowości”. Oprócz istnienia przysługują człowiekowi również „świadomość w ogóle” oraz „duch”. „Istnienie” jako życie „[...] toczy się w swym środowisku, na które reaguje i oddziałuje”, „świadomość” jako rozum jest „[...] jedną subiektywnością, która przedmiotowo uchwytuje sferę powszechników i dochodzi do powszechnie uznawalnej wiedzy” oraz „duch”, który „[...] mocą wyobraźni projektuje twory, a w dziełach urzeczywistnia formy świata wypełnionego przez sens”<sup>32</sup>. Są to trzy odmiany „ogarniającego, którym jestem”, które wraz z „obejmującym, którym jest samo bycie” (świat i transcendencja) stanowią płaszczyzny pojmowania, dane mi w refleksji nad sobą i bytem<sup>33</sup>. Każdy z tych aspektów stanowi jakąś określoność oraz posiada własne pole manifestacji, przez co daje się ująć w podmiotowo-przedmiotowej relacji refleksyj-

---

<sup>30</sup> C. Piecuch, *Sytuacje graniczne jako kategoria antropologii filozoficznej Karla Jaspersa*, Kraków 1981, praca w maszynopisie, s. 52.

<sup>31</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, wyd. Siedmiogród, Wrocław 1995.

<sup>32</sup> Zob. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, dz. cyt., s. 133–139.

<sup>33</sup> Zob. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, dz. cyt., s. 14–15.

nej. Rodzaje „Ogarniającego, którym jestem” nie wyczerpują jednak całości bytu ludzkiego. „Jako te trzy odmiany Ogarniającego nie jesteśmy jeszcze sobą, pozostajemy bez przewodnictwa, nie osiągamy gruntu”<sup>34</sup>. Stanowią one jedynie wyraz określoności człowieka, który sprowadzony jedynie do tego, czym jest zaciemnia to, co stanowi o swoistości człowieka – jego możliwą egzystencję.

Podstawa mojego bycia sobą, ukrytość, z której wychodzę sobie naprzeciw, [...] ginie w tych trzech odmianach Obejmującego, jeśli są one tylko tym, czym są. Podstawę tę, wolność tę, to, że mogę być sobą, że mogę stać się sobą w komunikacji z innymi, nazywamy możliwą egzystencją<sup>35</sup>.

Ten zwrot jest szczególnie ważny dla zrozumienia ujęcia tworzenia samego siebie przez człowieka. Jaspers określa tutaj, iż, jako egzystencja, człowiek może „stać się sobą”, tym samym, przyznając człowiekowi możliwość określenia siebie, przyznaje mu jednocześnie możliwość „stwarzania” siebie.

Widzimy więc, iż istotne dla odpowiedzi na pytanie, czy człowiek może być stwórcą siebie, jest rozróżnienie „stwarzania”, jako powoływania do istnienia oraz „stwarzania”, jako dookreślenia człowieka, gdyż jedynie to drugie rozumienie da się właściwie odnieść do Jaspersa koncepcji bytu ludzkiego. Zajmijmy się zatem ową możliwością auto-kreacji przysługującą człowiekowi.

Określenie jednostki w jej egzystencji musi zakładać dwa elementy: samoświadomość podmiotu oraz jego aktywność. Samoświadomość, człowiek uzyskuje poprzez „zderzenie” ze światem przedmiotowym. Obserwując postęp nauk szczegółowych oraz próbując odnieść ich wyniki do swojej własnej istoty, człowiek uświadamia sobie, że posiada sporą wiedzę na temat samego siebie. Jednakże charakter tej wiedzy powoduje, że z samej swojej natury jest ona cząstkowa i nawet zebranie wyników poszczególnych nauk w „całość”, nie wyczerpie obrazu bytu ludzkiego. Jak wielokrotnie podkreśla autor *Philosophie*:

[...] każde poznanie jest cząstkowe – także poznanie względnych całości; wyniki poznania są rozproszone – nie składają w jeden skończony obraz. Dlatego poznanie to staje się fałszywe zawsze, gdy prowadzi do totalnych sądów o bycie człowieka, do rzekomo pewnej całościowej wiedzy<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, dz. cyt., s. 140.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, dz. cyt., s. 42.

Niewystarczalność nauk szczegółowych, zasada się na relatywizacji istoty człowieka do wiedzy na jego temat, co poprzez absolutyzację tej wiedzy, prowadzi do odejścia od namysłu nad właściwą istotą człowieka.

Jednak błędem byłoby całkowicie odrzucać poznanie naukowe, jako nieznaczące dla egzystencjalnej świadomości jednostki. O ile istotnościowe poznanie bytu ludzkiego jest dla nauk szczegółowych niedostępne, choćby przez sam fakt niemożliwości uchwycenia przez nie wolności człowieka, to namysł nad wynikami tych nauk pozwala dostrzec ich niewystarczalność. W konsekwencji może zaprowadzić do ostatecznego podważenia wyników nauk szczegółowych jako wystarczającej wiedzy o istocie świata i człowieka. Tym samym człowiek poprzez namysł nad otaczającą go rzeczywistością empiryczną może zwrócić się w stronę transcendencji, jako niedostępnej poznaniu empirycznemu podstawy tego świata. Stąd świat ten zyskuje dla Jaspersa znaczenie rzeczywistości, poprzez którą człowiek może dostrzec transcendencję – może dokonać skoku. W skończoności bytu oraz w skończoności własnego istnienia człowiek odkrywa wolność, która kieruje jego wzrok ku temu co rzeczywiście istotne, ku bezwarunkowości i nieskończoności transcendencji<sup>37</sup>.

Zatem, człowiek zdobywa samoświadomość poprzez przeciwstawienie skończoności swojej i świata, nieskończoności odnajdywanej w wolności, w podstawie własnego bycia.

[...] człowiek odnajduje w sobie coś, czego nie znajduje nigdzie w świecie, coś nie dającego się poznać ani dowieść, coś, co nigdy nie staje się przedmiotem, co wymyka się wszelkiej empirycznej nauce: wolność i to, co się z nią wiąże. [...] W wolności odnajduję drogę wiodącą przez świat i mnie samego ku transcendencji<sup>38</sup>.

Jeżeli chodzi o aktywność jednostki, to należy wyróżnić dwa jej zasadnicze rodzaje. Działania bez świadomości własnej istoty, czyli działania nieegzystencjalne oraz działania egzystencjalne. Działania nie-egzystencjalne mają miejsce wtedy kiedy jednostka działa jedynie ze względu na samo swoje istnienie, bez perspektywy transcendencji. Aktywność taka jest typową aktywnością „tu i teraz”, która pozba-

---

<sup>37</sup> Jaspers wyróżnia trzy przejawy skończoności człowieka – „skończoność wszytkiego, co żyje”, w tym, że człowiek „zdany jest na innych ludzi i stworzony przez ludzką wspólnotę dziejów” oraz „w poznaniu, w tym, że skazany jest na dane mu doświadczenie”. Dopiero uświadomienie sobie tych skończoności może uświadomić człowiekowi jego wolność, która właśnie wobec ograniczeń może się urzeczywistnić.

<sup>38</sup> Tamże, s. 46–47.

wiona głębszej perspektywy realizuje się jedynie poprzez przypadkowe, nie znaczące akty. Aktywność taka nacechowana jest „samowolą” – człowiek za jedyną podstawę własnych działań uznaje swoje własne „ja”, w którym się zamyka<sup>39</sup>. Taka zamknięta, wyizolowana „samowola” stanowi dla Jaspersa całkowite zaprzeczenie wolności jednostki, a tym samym negację wymiaru egzystencjalnego jej bytu.

Aktywności „przypadkowej” Jaspers przeciwstawia aktywność, jako działanie egzystencjalne. Będąc świadom własnej istoty, w obliczu transcendencji, człowiek przestaje działać jedynie ze względu na siebie. Zaczyna dostrzegać celowość i sens działania jako urzeczywistnienia własnej egzystencji, które może odbywać się jedynie poprzez wolność. Ta zaś, jako zaprzeczenie „samowoli”, możliwa jest jedynie wobec ograniczeń, które wyznaczają rzeczywiste pole jej realizacji<sup>40</sup>. Zatem prawdziwie znacząca dla urzeczywistnienia egzystencji jest tylko taka aktywność jednostki, która nacechowana jest samoświadomością, czyli która odbywa się w obliczu transcendencji. Dopiero „[...] wolne działanie pozwala kształtować życie osobowe, umożliwia bowiem ono człowiekowi stawanie się sobą”<sup>41</sup>.

Warto podkreślić, że każde działanie człowieka rozgrywa się w świecie empirycznym, nie ma odrębnej rzeczywistości, która przysługiwałaby działaniom istotnym egzystencjalnie, co pociąga za sobą szereg istotnych konsekwencji. Otóż, każde określenie egzystencji ukazuje się poprzez działanie w świecie za pośrednictwem *Dasein* – empirycznego bytu, więc z konieczności nie może mieć charakteru absolutnego. Dlatego właśnie, Jaspers mówi raczej o „możliwej egzy-

<sup>39</sup> Jako antytezę takiego sposobu pojmowania wolności można przytoczyć koncepcję wolności J. P. Sartre’a, który właśnie w izolacji świadomości, chciał widzieć podstawę dla niczym nieograniczonej, absolutnej wolności.

<sup>40</sup> Por. C. Piecuch, *Egzystencjalne podłoże...*, dz. cyt., s. 47–48. Co ciekawe, teza Jaspersa o możliwości wolności, jako konstytuującej się wobec ograniczeń, odmawia wolności bytowi absolutnemu. Jako nieograniczonemu przez świat nie może mu przysługiwać wolność, stąd wolność może, zdaniem Jaspersa, występować jedynie w świecie.

<sup>41</sup> C. Piecuch, *Egzystencjalne podłoże...*, dz. cyt., s. 48. To wolne działanie zasadniczo manifestuje się w sposób dwojaki: w „sytuacjach granicznych”, gdzie człowiek musi skonfrontować swoje życie z całą przemijalnością i skończonością istnienia, a przez to określić siebie (swoją egzystencję) oraz w komunikacji, czyli w obliczu innego człowieka. O znaczeniu komunikacji dla egzystencji Jaspers pisał następująco: „Skoro już zasadniczy problem istnienia empirycznego, zachowującego siebie tylko we wspólnocie, sprowadza się do tego, w jaki sposób porozumieć się z drugim, [...] to właściwą istotę (*Wesenheit*) człowieka, *rozum i egzystencję*, można najgłębiej utrafić za pomocą pytania o jej komunikację” – K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, dz. cyt., s. 96.



stencji”, nie zaś o egzystencji jako takiej. Egzystencja i jej urzeczywistnienie jawi się zatem jako chwilowy akt i wymaganie, które wciąż od nowa staje przed człowiekiem. To zaś, stanowi przyczynę wiecznego „niezaspokojenia” człowieka, który dąży do absolutu transcendencji, mimo, iż dana jest mu jedynie względność świata empirycznego<sup>42</sup>.

Nie jest jednak tak, że działaniu znaczącemu egzystencjalnie nie przysługuje żaden absolutyzm czy bezwzględność, bo gdyby tak było działanie istotne egzystencjalnie nie różniłoby się od działań „przypadkowych”.

Zauważmy bowiem, że za każdym razem, kiedy człowiek dąży do urzeczywistnienia swojej egzystencji, skierowany jest na transcendencję. Jego dążenie, mimo że z konieczności realizowane w „nietrwałym świecie”, i poprzez ten świat, posiada pewien absolutny wymiar, który zawiera się w samym akcie nakierowania na transcendencję. Jak podkreśla C. Piecuch

W pewnym sensie konieczność osobowa będąc najważniejszym momentem wyboru egzystencjalnego, czyni go niejako niezależnym od zewnętrznej skuteczności. Ważniejsze od tego, „co” człowiek wybiera, staje się to, że to „on” wybiera<sup>43</sup>.

Zatem, treść podejmowanego działania jest mniej istotna, niż samo podjęcie go, w którym urzeczywistnia własną egzystencję.

Wyodrębniają się tu dwie płaszczyzny samookreślenia jednostki. Płaszczyzna pierwsza, to płaszczyzna sposobu realizacji własnej egzystencji, czyli treści dokonywanych wyborów, możemy określić ją jako płaszczyznę naszej subiektywności. Druga płaszczyzna, to płaszczyzna dążenia do transcendencji, jako do źródła własnej egzystencji – przekraczająca naszą subiektywność<sup>44</sup>. Na gruncie „subiektywności”, człowiekowi przysługuje wolność, jako możliwość wyboru swojej postawy wobec świata i transcendencji. Jak pisał Jaspers: poniekąd takimi jesteśmy, jaką transcendencję wybieramy. Co za tym idzie, na tej płaszczyźnie można człowiekowi przypisać „sprawstwo” samego siebie,

---

<sup>42</sup> W twierdzeniach tych ukazuje się nam cała tragiczność „bycia”, jako konsekwencja stwierdzenia „egzystencja poprzedza esencję”.

<sup>43</sup> C. Piecuch, *Egzystencjalne podłoże...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>44</sup> Musimy pamiętać, iż stosowane rozróżnienie na subiektywny i obiektywny aspekt naszego „wyboru siebie” jest jedynie rozróżnieniem na użytek prowadzonych przez nas analiz. W swej istocie proces samo-określenia jest jednorodny i niepodzielny. W Obejmującym, które jest właściwą „postawą” badawczą, zanika wszelkie rozróżnienie na podmiot i przedmiot.

gdyż to sam człowiek w swojej wolności decyduje co wybiera i w jaki sposób określa siebie.

Natomiast, jeżeli zwrócimy się w stronę „obiektywności”, to musimy stwierdzić, iż człowiek w swoim ruchu poza siebie, w próbie przezwyciężenia antynomiczności świata, zmuszony jest zwrócić się w stronę transcendencji.

[...] jest niejako skazany na transcendencję jeżeli chce pozostać sobą. Staje on bowiem wobec świata ze swym specyficznym ludzkim wymaganiem, którego świat nie spełnia. Jego podstawowe dążenie do doskonałości napotyka na ułomność, zło i nieszczęście [...] <sup>45</sup>.

Tym samym do głosu dochodzi już nie to, co człowiek wybiera, ale to, że wybiera. Jednocześnie, owo zwrócenie się na transcendencję staje się dla niego konieczne, jeśli chce on zachować siebie. Oczywiście konieczność ta dotyczy jedynie sytuacji urzeczywistnienia własnej egzystencji, sama decyzja zaś jest wolna. Jednostka, stając w obliczu transcendencji, może nie podjąć próby urzeczywistnienia swojej egzystencji. Jednakże w takim przypadku jej działanie może przerodzić się w „samowolę”, czyli zaprzeczenie wolności, a tym samym zaprzeczenie temu, co stanowi o swoistości człowieka.

Spróbujmy zatem odpowiedzieć na postawione na początku pytanie: czy człowiek jest bytem stworzonym, czy twórcą siebie? Otóż, odpowiedź z konieczności musi być dwojaka. Jako konkretne empiryczne istnienie człowiek jest obdarzony wolnością, dzięki której może decydować, co i dlaczego wybiera. W tym sensie jest on twórcą samego siebie. Jednak zarówno sama wolność, jak i konieczność wyboru, są zakorzenione w transcendencji, co powoduje, że człowiek nie może nie zwrócić się w jej stronę, o ile tylko dąży do realizacji wymagania, które stawia przed nim jego własne człowieczeństwo. Oczywiście, zawsze może zrezygnować z urzeczywistnienia swojej wolności, lecz w konsekwencji pociąga to za sobą rezygnację z samego siebie oraz „zniszczenie bytu osobowego”. Reasumując można zatem powiedzieć, iż człowiek ma możliwość tworzenia siebie, jednak tylko od niego zależy, jakim siebie stworzy.

Widzimy więc, że stając w obliczu alternatywy, człowiek – twór transcendencji, a człowiek – twórca samego siebie, Jaspers stara się zachować oba te człony. Bycie stworzonym i stwarzanie siebie, stano-

---

<sup>45</sup> C. Piecuch, *Egzystencja w obliczu transcendencji w filozofii Karla Jaspersa* [w]: Zeszyty naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie, nr 414, s. 16.

wią dla niego dwa nierozdzielnie ze sobą powiązane momenty życia. Nie można mówić o ich przeciwstawności, gdyż dopiero jako jedność mogą prowadzić do urzeczywistnienia egzystencji, co stanowi najważniejsze zadanie postawione przed człowiekiem. Tym samym człowiek jest dla Jaspersa bytem „niejednoznacznym”. Przenikają się w nim treści skończonej subiektywności i nieskończonej transcendencji, pewność w momencie podejmowania decyzji i świadomość jej przemijalności. Co więcej, wszystkie te „przeciwstawne” określenia przysługują człowiekowi w równym stopniu i dopiero jako nie-oddzielne od niego mogą stanowić o jego swoistości.

Karl Jaspers przedstawia propozycję ujęcia człowieka w jego całości, na wielu możliwych płaszczyznach i ze względu na wiele dostępnych aspektów bytu ludzkiego. Pokazany jest on jako byt niejednoznaczny i niemożliwy do wyczerpania w określonej, skończonej definicji. Zawieszony pomiędzy światem i transcendencją, między skończonością i absolutem realizuje swoją egzystencję skazany na wieczną niepewność i nietrwałość wszystkiego, co osiągnie. Mając świadomość niemożliwości uniknięcia niedosytu i niespełnienia, dąży do określenia siebie i do nadania sensu swojej egzystencji. Dąży do ostatecznego określenia i osiągnięcia jednoznaczności własnego bytu.

#### THE TRANSCENDENT PERSPECTIVE OF THE AUTO-CREATION OF HUMAN BEING

##### Summary

The article is an attempt to determine the character of the relation between human being and transcendence in Jaspers' philosophy of existence. Jaspers' concept of existence comes from the anthropological philosophy of Max Scheler, J. G. Herder and Nietzsche's philosophy of human being and is conditioned by the earlier ways of describing human being and its „place in the universe”. Determining the scope of the term „creation” makes it possible to distinguish between „creation” and „auto-creation” as two aspects of human existence that are inextricably linked in a dialectical relationship. On one hand, the term „creation” can be understood as being created; on the other hand, it can be understood as determining the meaning of existence (auto-creation). It turns out that both „being created” and „auto-creation” are based upon transcendence as a source of all being and therefore cannot be treated separately but only as a part of a dialectical discourse.

*Maciej Urbanek*



**DOMINIK ROGÓŻ**

(Kraków)

**ANTY-ODYSEJA PODMIOTU.  
ANTROPOLOGIA EMMANUELA LÉVINASA**

Odys powrócić musi, mąż wielki cierpieniem,  
Ujrzy swe przyjaciół, zamek swój wysoki,  
Swoje pola ojczyste – bo tak chcą wyroki<sup>1</sup>.  
*Odyseja V, 31, 33 n*

Czyn pomyślany radykalnie jest w istocie  
ruchem Tego-Samego ku Innemu, który  
nigdy nie powraca do Tego-Samego<sup>2</sup>.  
*Emmanuel Lévinas*

**1. APOLOGIA INNOŚCI**

Nie istnieje jedna strategia czytania Lévinasa – to oczywiste. Nie ma jednego klucza, któremu słusznie można by przypisać wyłączość na przełamywanie oporu zamka i uchylanie drzwi wiodących do świata Lévinasowskiej myśli. Jedni zaliczają Lévinasa w poczet dwudziestowiecznych filozofów dialogu, inni odkrywają go jako fenomenologa mowy albo teoretyka odpowiedzialności, a jeszcze inni dopatrują się w nim inicjatora współczesnej etyki niekodeksowej, a nawet prekursora intelektualnej formacji postmodernizmu. Każda z tych interpretacji ma swoje uzasadnienie, ponieważ Lévinas nie ma jednego oblicza, lecz w zależności od tego, kto i jak czyta, odsłania się – by tak powie-

---

<sup>1</sup> Homer, *Odyseja*, tłum. L. Siemiński, Ossolineum 1965.

<sup>2</sup> E. Lévinas, *Ślad Innego [w:] Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, oprac. M. Kowalska, Warszawa 2008, s. 201.

dzieć – w wielu różnych postaciach. Osobiście – odkąd po raz pierwszy zetknąłem się z myślą Lévinasa – widziałem w nim przede wszystkim antropologa, nowoczesnego filozofa podmiotu. Oblicze Lévinasa, które udało mi się wyczytać spomiędzy zawiłych wersów jego książek i do którego – nie ukrywam – jestem uparcie przywiązany, to oblicze apologety Inności<sup>3</sup>. Należy jednak od razu zastrzec, że Inność, która szczególnie na gruncie dwudziestowiecznej filozofii francuskiej – jak skrupulatnie odnotował to Vincent Descombes w 1979 roku<sup>4</sup> – zdobyła szereg różnych wykładni, stanowi dla Lévinasa kategorię oznaczającą radykalną odrębność drugiego człowieka. „Absolutnie Inne – czytamy w *Całości i nieskończoności* – to inny człowiek”<sup>5</sup>. Inność, o której pisze Lévinas, okazuje się zatem synonimem transcendencji i zewnętrżności, czyli drugim imieniem tego, co w żaden sposób nie może zostać zasymilowane w ramach poznającego podmiotu. „Inny [...] – to znów fragment z *Całości i nieskończoności* – wyznacza koniec mojej władzy. Nie mogę posiadać nad nim władzy, bo absolutnie przewyższa każdą ideę, jaką mogę mieć na jego temat”<sup>6</sup>. Inność, mówiąc inaczej, wyznacza granicę, której nie sposób przekroczyć; Inność to świat drugiego człowieka – przestrzeń jego nienaruszalnej autonomii.

Kiedy więc twierdzę, że ukute przeze mnie hasło – apologia Inności – najlepiej oddaje charakter filozofii Lévinasa, to czynię tak z dwóch powodów: po pierwsze, Lévinas detronizuje podmiot, który od połowy siedemnastego wieku coraz bardziej rozpierał się na tronie wzniesionym przez Kartezjusza; po wtóre zaś, Lévinas proponuje alternatywną formułę podmiotowości, którą określa jako „gościnność przyjmującą

---

<sup>3</sup> Małgorzata Kowalska, autorka przekładu *Całości i nieskończoności*, zauważa: „Termin *apologia* (*l'apologie*) ma podwójne znaczenie: oznacza obronę jako pochwałę i obronę jako usprawiedliwienie, a nawet przeprosiny (jak w ang. *apologies*). U Lévinasa jest terminem technicznym służącym do opisu *dwubiegunowości* Ja, które zarazem afirmuje siebie i potrzebuje usprawiedliwienia, to znaczy innego człowieka. Zob. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Warszawa, s. 27.

<sup>4</sup> V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996.

<sup>5</sup> E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>6</sup> Tamże, s. 90. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* Lévinas wyrazi tę prawdę w sposób jeszcze bardziej radykalny: „Jedność bez miejsca, bez idealnej tożsamości, jaką byt czerpie z kerygmy identyfikującej niezliczone aspekty jego objawiania się, bez tożsamości ja przystającego do siebie – jedność wycofująca się z istoty – człowiek”. Zob. Tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 20.

drugiego człowieka”<sup>7</sup>. Innymi słowy, Lévinas zdradza się jako apologeta Inności w tym sensie, że zdecydowanie broni autonomii drugiego człowieka przed tym, co zagraża mu w stopniu najwyższym – przed uprzedmiotowieniem za sprawą imperialistycznej władzy kartezjańskiego *cogito*<sup>8</sup>. Antropologia Lévinasa rzuca zatem wyzwanie potężnej tradycji nowożytnej filozofii człowieka, którą inaugurują *Medytacje o filozofii pierwszej* Kartezjusza, a wieńczę – *nomen omen* – *Medytacje Kartezjańskie* Edmunda Husserla. Nowoczesność – w przekonaniu Lévinasa – to czas dominacji silnego podmiot poznawczego, który nad uniwersum *logosu* sprawuje władzę w sposób niepodzielny. Tego rodzaju podmiot – *ja* transcendentalne – stanowi wyłączone źródło sensu. Nie tylko poszczególne rzeczy, lecz także konkretne osoby nabierają znaczenia o tyle, o ile zostają włączone w horyzont poznawczy *ego cogito*. W konsekwencji – powiada Lévinas – nowoczesny podmiot nieuchronnie neutralizuje Inność wpisując ją w ramy własnej egzystencji. Inność – w sensie radykalnym, bytowym – w żaden sposób nie może zaistnieć w świecie, którego granice, jak wspomniałem, wyznaczają projekty Kartezjusza i Husserla. Drugi człowiek nieodmiennie staje się funkcją *Sinngebung*, czyli – mówiąc inaczej – ulega uprzedmiotowieniu. Apologia Inności, której patronuje Lévinas, z jednej strony odcina się zatem od nowoczesnych wizji podmiotu, z drugiej zaś strony, domaga się nowej formuły podmiotowości. Właściwa antropologia okazuje się warunkiem uznania prawomocności tego, co radykalnie inne – od inności drugiego człowieka po radykalną inność Transcendencji. Z tego właśnie powodu proponuję, by Lévinasa czytać jako antropologa; jako prawodawcę unikatowej wizji podmiotu. Obecność tego, co Inne – świata, którym jest drugi człowiek – możliwa jest bowiem tylko o tyle, o ile my zdołamy ją zaakceptować. Inność domaga się podmiotu zdolnego do bezwarunkowej afirmacji innego świata.

## 2. FILOZOFICZNA TRYLOGIA

*Istniejący i istnienie, Całość i nieskończoność oraz Inaczej niż być lub ponad istotą* to trzy kluczowe prace, które pozwalają – jak sądzę – zrekonstruować filozofię podmiotu wypracowaną przez Lévinasa. Tego rodzaju rekonstrukcja nie należy jednak do zadań łatwych, po-

<sup>7</sup> E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>8</sup> Zob. Tamże, s. 89. Jak pisał ks. Tischner: „Lévinas jest obrońcą różnic. Nawet tam, gdzie ustanawia przejścia, robi to, aby ocalić różnice”. Cyt. za: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. II, Kraków 2009, s. 575.

nieważ filozofia Lévinasa – zauważa Strasser – w pełni zasługuje na miano *philosophie en marché*<sup>9</sup>, „filozofii w drodze”. I rzeczywiście, trudno zaprzeczyć, że trzy wspomniane tytuły sprawiają wrażenie zupełnie odrębnych i samodzielnych projektów filozoficznych. Każda z wymienionych książek operuje inną nomenklaturą i każda z nich proponuje inną wizję podmiotu. Co więcej, wspomniane prace wyłaniają się z innego kontekstu, a rozpiętość czasowa, która dzieli pierwszą – *Istniejący i istnienie* – od trzeciej – *Inaczej niż być* – wynosi niespełna trzydzieści lat. Tego rodzaju sytuacja, co oczywiste, stwarza poważne trudności interpretacyjne, które ogniskują się w jednym zasadniczym pytaniu: czy myśl Lévinasa – mimo różnic, pęknięć i zwrotów – układa się w spójny i konsekwentnie rozwijany koncept, czy też – przeciwnie – jawi się jako mozaika niezależnych albo co najwyżej luźno ze sobą związanych pomysłów? Nie rosząc sobie pretensji do ostatecznych rozstrzygnięć, powiem tak: uważam, że filozofia Lévinasa, mimo ewidentnej dynamiki i ewolucji, stanowi spójny intelektualny projekt. Choć poszczególne prace Lévinasa wydają się na pozór całkowicie odrębne, to jednak uważna i cierpliwa lektura pozwala odnaleźć w nich wiele punktów zbornych, które decydują – w moim przekonaniu – o względnej jednolitości Lévinasowskiego przedsięwzięcia. Zasadnicza teza niniejszej pracy brzmi zatem tak: *Istniejący i istnienie*, *Całość i nieskończoność* oraz *Inaczej niż być lub ponad istotą* to nie trzy odrębne projekty filozoficzne, lecz konsekwentnie rozwijana i – co należy podkreślić – stopniowo radykalizowana refleksja, która uparcie krąży wokół jednej kwestii: koncepcji podmiotu<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> S. Strasser, *Antiphenomenologie et phenomenologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas* [w:] *Revue Philosophique de Louvain*, nr 75, 1977, s. 101. Cyt. za: M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuel Lévinasa*, Poznań 1990, s. 269. Zresztą, sam Lévinas w rozmowie z Phillipp'em Nemo mówił o drodze, którą przebywa jego myśl: „W tej małej książeczce z 1947 roku (*De l'existence à l'existant*), o której obecnie rozmawiamy, jak również w następnej z 1948 roku – *Le Temps et l'Autre* – idee, które są dla mnie obecnie ważne, są w stadium początkowym. Wiele intuicji tworzy się, wskazując raczej na pewną drogę do przebycia niż dojście do celu”. E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Phillipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 33.

<sup>10</sup> Lévinas wielokrotnie zwracał uwagę na ciągłość i względną spójność własnej filozofii. Oto jeden z reprezentatywnych cytatów, który – w gruncie rzeczy – doskonale streszcza przejście od *Istniejącego i istnienia*, poprzez *Całość i nieskończoność*, aż do *Inaczej niż być lub ponad istotą*: „Ciągłość mojego wywodu – powiada Lévinas – jest ciągłością dialektyki wychodzącej od tożsamości hipostazy, od przywiązania Ja do siebie samego, a zmierzającej ku podtrzymaniu tej tożsamości, ku



Wymienione prace nie są, rzecz jasna, jedynymi tekstami, w których Lévinas zajmuje się problematyką podmiotowości, egzystencji i życia<sup>11</sup>. Zasadniczo odwołuję się jednak do tych tytułów, ponieważ stanowią one najpełniejszy wyraz Lévinasowskiej antropologii. Co więcej, wspomniane prace – jak zgodnie twierdzą różni komentatorzy – dokumentują trzy główne etapy rozwoju myśli Lévinasa<sup>12</sup>. Pierwszy, najmniej oryginalny okres twórczości Lévinasa, który zostaje otwarty niewielkiej objętości rozprawą z 1935 roku pt. *O uciekaniu*<sup>13</sup>, przypada na lata 1935–1950. Zwieńczeniem tego etapu myśli jest *Istniejący i istnienie*, praca ogłoszona drukiem w 1947 roku, która pod silnym wpływem *Sein und Zeit* Martina Heideggera usiłuje opracować relację między bytem i byciem. Drugi etap myśli Lévinasa inauguruje rozprawa z 1951 roku pt. *Ontologie est-elle fondamentale?*, która – jak sugeruje tytuł – kwestionuje założenia *Sein und Zeit*, zapowiada nową problematykę, a przede wszystkim przeciwstawia ontologii metafizykę, rozumianą jako etyczna relacja z drugim człowiekiem. Dziesięć lat później, w 1961 roku, podsumowaniem tego okresu stanie się dojrzała i w pełni samodzielna praca pt. *Całość i nieskończoność*. Trzeci etap twórczości Lévinasa obejmuje lata 1963–1982. W 1963 roku uka-

---

podtrzymaniu istniejącego, ale w sytuacji oswobodzenia Ja w stosunku do samego siebie”. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: KR 1999, s. 107, 108.

<sup>11</sup> Bardzo ciekawa wydaje się propozycja Tadeusza Gadacza, by czytać Lévinasa jako spadkobiercę romantycznej *Lebensphilosophie*. Zob. T. Gadacz, *Fenomenologia życia Emmanuela Lévinasa*, „Znak” 2006, nr 619, s. 107.

<sup>12</sup> W kwestii periodyzacji twórczości Lévinasa odwołuję się przede wszystkim do pracy Marka Jędraszewskiego. M. Jędraszewski, *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990, s. 13 i 268.

<sup>13</sup> E. Lévinas, *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, oprac. J. Migasiński, Warszawa 2007. Warto przytoczyć trafny fragment posłowia, w którym Jacek Migasiński zauważa: „Niezależnie od oryginalności [...] ujęć zawartych w eseju *O uciekaniu* [...] jest on dla Czytelnika zainteresowanego szczególnie twórczością Lévinasa lekturą obowiązkową. Przywołajmy tu powtórnie zdanie Jacques’a Rolland: otóż *De l’évasion* miało charakter programowy dla całej późniejszej drogi myślowej Lévinasa. Wprawdzie pojęcie *évasion* zniknęło, ale w to miejsce pojawiły się kolejne jego metamorfozy, wyznaczające etapy ewolucji myślowej filozofa. Można to powiedzieć o hipostazie z powojennych książek Lévinasa *Czas i to, co inne* oraz *Istniejący i istnienie*, można też o rozkoszowaniu się z *Całości i nieskończoności*, można wreszcie dopatrzeć się metamorfozy *uciekania* w ujęciu podmiotu od wewnątrz rozbitego, jako tego-co-inne-w-tym-samym, z *Inaczej niż być lub ponad istotą*”. J. Migasiński, *Posłowie* [w:] Tamże, s. 47.

zuje się *Ślad Innego*<sup>14</sup> – artykuł, w którym zostają wypracowane nowe kategorie, takie jak „śląd” i „oność”, natomiast w 1974 roku pojawia się kluczowy dla tego okresu zbiór esejów pt. *Inaczej niż być lub ponad istotą*, który z powodu radykalnych i kontrowersyjnych tez do dziś wzbudza najwięcej dyskusji.

Jeśli zatem podejmuję próbę rekonstrukcji Lévinasowskiej filozofii podmiotu w oparciu o jego trzy zasadnicze prace – *Istniejący i istnienie*, *Całość i nieskończoność* oraz *Inaczej niż być lub ponad istotą* – to nie czynię tego w sposób arbitralny. Twierdzą bowiem – a jest to kolejna istotna teza tej pracy – że właśnie te trzy książki Lévinasa układają się w filozoficzną trylogię, czyli opowieść o dynamice stawania się podmiotem. Poszczególne części owej trylogii nie są względem siebie niezależne, lecz – czego będę usiłował dowieść – wzajemnie się warunkują, podejmują podobne wątki i ostatecznie komponują swego rodzaju narrację, której podstawowy *mythos*, czyli intryga spajająca poszczególne elementy, to właśnie kwestia formowania się podmiotowości. Innymi słowy, trylogia, którą dostrzegam w dziele Lévinasa, odpowiada na fundamentalne pytanie współczesnej antropologii, a mianowicie: w jaki sposób stajemy się egzystencją? Nie twierdzą tym samym, że należałoby odtąd sytuować Lévinasa w obozie dwudziestowiecznych filozofów egzystencji; twierdzą jedynie, że w ten właśnie sposób można wiązać fachową nomenklaturę fenomenologii z doświadczeniem dyktowanym przez codzienność życia. Kiedy bowiem Lévinas mówi o konstytuowaniu się podmiotu, to mówi o formowaniu się ludzkiego „ja”, czyli – innymi słowy – o stawaniu się jedyną w swoim rodzaju egzystencją. Antropologia Lévinasa, jak się okazuje, nie jest więc mglistą refleksją, która artykułowałaby swoje prawdy w nie mniej mglistym, mętnym i niezrozumiałym języku. Nie jest to także refleksja, która sytuowałaby się na marginesie odwiecznych dylematów dyskutowanych przez dwadzieścia sześć wieków historii ludzkiej myśli. Antropologia Lévinasa podejmuje pytania wagi najwyższej, a przede wszystkim zmagają się z *questio fundamentalis* antropologii, którą niegdyś dobitnie sformułował Kant – „kim jest człowiek?”.

### 3. ABRAHAM I ODYSEUSZ

Filozoficzna trylogia Lévinasa okazuje się fascynującym intelektualnym przedsięwzięciem, które chciałbym nazwać *Anty-Odyseją*

<sup>14</sup> Esej pt. *Ślad Innego* został później włączony do wspomnianego już zbioru tekstów pt. *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*.

podmiotu. Zebranie trzech głównych prac Lévinasa pod takim właśnie tytułem bynajmniej nie jest kwestią przypadku. Uważam, że dynamika procesu, który konstytuuje Lévinasowski podmiot, jest odwrotnością podróży, którą przebywa Homerycki Odyseusz. Jak pamiętamy, Odyseusz wyrusza z Itaki i choć w czasie dziesięciu lat morskiej tułaczki natrafia na różne egzotyczne miejsca, to jednak nieustannie karmi się wspomnieniem opuszczonej ojczyzny, za którą tęskni i do której ostatecznie wraca. Innymi słowy, Odyseja – wedle Lévinasa – to synonim Tego-Samego; synonim świata, w którym wyruszając z Itaki, nieuchronnie do Itaki wracamy. Odyseja – w sensie filozoficznym – to świat na wskroś nowoczesny, w którym podmiot poznający nie zostaje zakwestionowany przez obecność tego, co zewnętrzne, radykalnie obce i transcendentne. Odyseja, mówiąc jeszcze inaczej, definiuje ruch asymilacji i zawłaszczenia Inności, ponieważ podmiot wyruszając z Tego-Samego w stronę Innego, nieuchronnie do Tego-Samego powraca. Jak losy Odyseusza rozgrywają się między wyjściem i powrotem do Itaki – a zatem w schemacie *exitus* i *reditus* – tak dynamika nowożytnego podmiotu spełnia się między „wyjściem” i „powrotem” do samopoznającej się świadomości. Oto sedno idealizmu Husserla, któremu w *Medytacji piątej* nie udało się odnaleźć drogi wiodącej od zredukowanego poprzez fenomenologiczną *epoché* „ja” do transcendencji drugiego człowieka<sup>15</sup>. Fenomenologiczne „ja” – *solus ipse* – na zawsze pozostaje zakładnikiem immanencji własnej świadomości. Odyseja okazuje się zatem metaforą podmiotu monadycznego, który szczerze zatrzaśnięty w horyzoncie własnego *cogito*, nieodmiennie redukuje Inność do porządku własnej świadomości. Trylogia Lévinasa – co będę usiłował w tej pracy wykazać – proponuje tymczasem zupełnie inną wizję podmiotowości; wizję, która przełamuje schemat wyjścia i powrotu, *exitus* i *reditus*, a tym samym – jak twierdzą – staje się *Anty-Odyseją podmiotu*.

„Mitowi Ulissea powracającego do Itaki – powiada Lévinas – chcielibyśmy przeciwstawić historię Abrahama, który porzuca na zawsze swą ojczyznę dla ziemi jeszcze nie znanej, a nawet zabrania swemu słudze przyprowadzenia własnego syna do tego punktu wyjścia”<sup>16</sup>. Przeciwnieństwem Odyseusza okazuje się zatem Abraham – pierwszy hebrajski patriarcha – który uosabia wizję podmiotowości

<sup>15</sup> Zob. E. Husserl, *Medytacja piąta. Odstąpienie sfery transcendentalnego istnienia jako monadologicznej intersubiektywności* [w:] Tenże, *Medytacje Kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, oprac. A. Półtawski, Warszawa 1982, s. 130–227.

<sup>16</sup> E. Lévinas, *Ślad Innego* [w:] *Odkrywając egzystencję...*, dz. cyt., s. 201.

kwestionowanej przez to, co Inne. Odyseusz i Abraham to dwie konkurencyjne figury antropologiczne. Jedna symbolizuje egologiczny podmiot zamknięty w samoobecności Tego-Samego, druga wyraża natomiast podmiot wystawiony na oddziaływanie Inności. Odyseusz zatacza koło – odbija od brzegu Itaki, a później do niego wraca, tymczasem Abraham przebywa wędrówkę *par excellence* – wyrusza z Ur chaldejskiego, a dociera do Ziemi Kanaan. „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę”<sup>17</sup> – oto wezwanie, które Bóg kieruje do Abrahama. Abraham podejmuje wędrówkę w nieznaną, przemierza Charan i Negeb, przy czym wie, że wyłączenie obietnica, zaufanie i nadzieja, że osiągnie nieznaną cel. Co więcej, Abraham – w przeciwieństwie do Odyseusza – nie żyje ani wspomnieniem, ani tęsknotą; nie ma w pamięci krajobrazu Itaki, którego gorączkowo wypatrywałby na linii horyzontu<sup>18</sup>. Hebrajski patriarcha posłusznie ulega wezwaniu i raz na zawsze opuszcza ziemię ojczystą dla zupełnie obcej krainy, której nigdy wcześniej nie widział. Ur i Kanaan – oto dwa bieguny, biblijne synonimy Tego-Samego i Innego, między którymi rozgrywa się „prawdziwe życie”<sup>19</sup>. Rację ma ksiądz Tischner, który przed laty, opatrując myśl Lévinasa własnym komentarzem, pisał tak:

Zaproszono nas, abyśmy sprawę Abrahama przemyśleli po raz wtóry. Ale nie jest to sprawa związana z Izaakiem, o której tyle napisał Kierkegaard, ale rzecz wcześniejsza, gdy wiedziony Wielką Obietnicą Abraham opuszcza swoje domostwo, idzie na pustynię, by szukać dla siebie i swego przyszłego narodu obiecanej ziemi. Nie prowadzą go do niej, jak Odysa – znawcą gwiazd i wiatrów, żadne wspomnienia dróg, krajobrazów. Od czasu do czasu Bóg – jedyne wspomnienie, jakie nosi w swym sercu Abraham – posyła ku niemu posłów. Posłowie mają takie same, jak Abraham, ludzkie twarze. Twarze te są dla niego wszystkim. One ożywiają wspomnienie Obietnicy,

<sup>17</sup> Wj 12, 1. Cytuję według: *Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego. Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, oprac. zespół biblistów polskich, Poznań 2000.

<sup>18</sup> Opozycja Odyseusza i Abrahama przekłada się także na ważne dla myśli Lévinasa przeciwieństwo potrzeby i pragnienia. Słynny fragment *Calości i nieskończoności*, w którym Lévinas opisuje metafizyczne pragnienie, nieodparcie nasuwa skojarzenia z postacią Abrahama: „Pragnienie metafizyczne – jak pisze Lévinas – nie szuka powrotu, bo jest pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziliśmy. Kraju całkowicie obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy. Pragnienie metafizyczne nie opiera się na żadnym uprzednim powinowactwie. Jest pragnieniem, którego nie sposób zaspokoić”. E. Lévinas, *Calość...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>19</sup> Zob. E. Lévinas, *Calość...*, dz. cyt., s. 18. O roli pojęcia życia w filozofii Emmanuela Lévinasa pisał Tadeusz Gadacz: T. Gadacz, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 107.

ukazują kierunek nadziei. Wierząc posłańcom, Abraham wierzy Nieskończonemu. Gdy widział, że do jego namiotu zbliża się twarz posłańca, otwierał swój dom na oścież<sup>20</sup>.

Abraham nie bez powodu staje się zatem figurą, która uosabia proponowaną przez Lévinasa koncepcję podmiotu. Los Abrahama doskonale ilustruje dynamikę podmiotowości, której dążenie do tego, co Inne – do bliźniego, do Dobra, do Transcendencji – polega na „opuszczaniu bycia i opisujących je kategorii: polega więc na eks-cendowaniu”<sup>21</sup>. Co więcej, Abraham również z tego powodu doskonale wpisuje się w koncepcję Lévinasa, że jest figurą na wskroś hebrajską, a idee „całości” i „obecności” to idee, których źródła tkwią w kręgu kultury greckiej. Przeciwwstawienie biblijnego Abrahama i mitycznego Odyseusza oznacza – w szerszej perspektywie – opozycję dwóch odmiennych kultur: hebrajskiej i greckiej<sup>22</sup>. Konflikt między ontologią i etyką – ujawniony przez Lévinasa i, jak się okaże, rozstrzygnięty na rzecz etyki – również, w moim przekonaniu, stanowi funkcję różnicy między żydowskim przywiązaniem do prawa i starożytną nauką o byciu jako bycie. Nie chciałbym jednak porzucić w tym momencie głównego wątku naszych rozważań, filozofii podmiotu, na rzecz wyprawy w głąb kulturowego i religijnego „zaplecza” Lévinasowskiej myśli<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> J. Tischner, *Emmanuel Lévinas* [w:] Tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005, s. 169. W niniejszym eseju, który został opublikowany w 1976 roku jako jedno z pierwszych polskich opracowań filozofii Lévinasa, Tischner wielokrotnie powtarzał: „Nie traćmy z oczu postaci Abrahama – ojca wszystkich tułaczy”.

<sup>21</sup> E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006, s. 9.

<sup>22</sup> Zagadnienie wpływów i zależności między kulturą grecką a hebrajską, które ujawnia się w filozofii Lévinasa, jest kwestią niezmiernie ciekawą. Lévinas bez wątpienia pozostawał pod ogromnym wpływem kultury judaistycznej. Uważam, że tylko z tej perspektywy mógł w tak przenikliwy sposób obserwować „spustoszenie”, które dokonało się w kulturze europejskiej za sprawą greckiej ontologii. Sam Lévinas zastrzegł jednak: „Nie jestem tak zarozumiały, by wierzyć, że całe moje usiłowanie jest wyrazem judaizmu. Ono również zbyt zależy od Platona i Plotyna, by uważać się – w sposób śmieszny – jako anty-helleńskie”. E. Lévinas, cyt. za: M. Jędraszewski, *Między Totalitą et Infini a Autrement qu’être ou au-delà de l’essence. Korespondencja Emmanuela Lévinasa z Simonem Decloux* [w:] Tenże, *Homo: capax Alterius, capa Dei. Emmanuel Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 56.

<sup>23</sup> Teologiczne zaplecze filozofii Lévinasa to jeden z najczęściej dyskutowanych aspektów jego myśli. Z wieloletniej korespondencji między o. Simonem Decloux SJ a Emmanuelem Lévinasem dowiadujemy się, że Lévinas, z jednej strony, nie zaprzeczał „pre-filozoficznym” źródłom własnej filozofii, z drugiej jednak strony, nie chciał, by jego refleksja przechodziła na płaszczyznę teologiczną. W pierwszym liście do o. Decloux z 1963 roku, Lévinas tak komentował swoją pracę – *Całość i nieskończo-*

Najistotniejsze, jak sądzę, jest to, że Lévinas – jak pisze Barbara Skarga – „tropi [...] każdą tezę, która by to, co inne, sprowadzała do tego samego, transcendencję do immanencji, i widzi zarysy tych tez już w antyku”<sup>24</sup>. A zatem, bezsprzecznie: Abraham, z wielu powodów, stanowi najlepszą obsadę Lévinasowskiej *Anty-Odysei*.

#### 4. TRZY FIGURY PODMIOTU

Opowieść Lévinasa rozgrywa się w trzech odsłonach. W rezultacie, również koncepcja podmiotu wyłania się w trzech kolejnych etapach. Podmiotowość, o której mowa w *Istniejącym i istnieniu*, tylko w niewielkim stopniu i tylko wytrawnym czytelnikom nasuwa skojarzenia z bohaterem biblijnej Księgi Wyjścia. *Istniejący i istnienie* stanowi bowiem pierwszą część trylogii, w której Lévinas zarysowuje kształt własnego projektu, opracowuje podmiot pod względem jego relacji z byciem i wyznacza kierunek dalszych badań. To niewielkie studium porusza jednak cały zespół tematów, które z biegiem czasu staną się znakiem rozpoznawczym filozofii Lévinasa. „Dobro, Czas oraz relacja z Innym jako dążenie ku Dobru”<sup>25</sup> to problemy zaledwie w tej pracy zasygnalizowane, które – jak się później okaże – znajdą twórcze rozwinięcie w tak charakterystycznych ideach, jak: „Toż-Samy”, „separacja”, „twarz” i „substytucja”. *Istniejący i istnienie* – w moim przekonaniu – odgrywa niebagatelną rolę w procesie kształtowania się Lévinasowskiej teorii podmiotu. Kategoria „Toż-Samego”, *L'même*, która oznacza bytową odrębność i ontologiczną samotność każdego *ja*, właśnie tutaj znajduje wstępnie opracowanie w postaci pojęcia hipostazy. Pierwsza manifestacja podmiotowości – jak przekonuje Lévinas – to moment przejścia z porządku bezosobowego czasownika do porządku rzeczownika; to moment, mówiąc inaczej, w którym orzecznik poddaje

---

*ność*: „Oczywiście nie mogę zaprzeczyć (istnieniu) pre-filozoficznych źródeł, które mnie karmiły. Lecz zależy mi na filozoficznym charakterze książki, poprzez której tak dobre odczytanie sprawił mi Ojciec wielki zaszczyt. I nigdy nie posługuję się żadnym wersem ani też religijnym odniesieniem, by coś uzasadnić”. Cyt. za: M. Jędraszewski, *Między Totalité et Infini...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>24</sup> B. Skarga, *Lévinas i Grecy*, „Znak” 2006, nr 619, s. 98. W innym komentarzu do myśli Lévinasa, Barbara Skarga zwraca uwagę, że filozofia Lévinasa rodzi się – w gruncie rzeczy – na przecięciu czterech tradycji kulturowych: hebrajskiej, rosyjskiej, francuskiej i niemieckiej. Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii...*, dz. cyt., s. 575.

<sup>25</sup> Zob. E. Lévinas, *Istniejący...*, dz. cyt., s. 9.

się władzy podmiotu<sup>26</sup>. „Byt – to, co jest – czytamy w *Istniejącym i istnieniu* – jest podmiotem czasownika *być* i tym samym sprawuje władzę nad nieuchronnością bycia, które stało się jego atrybutem. Istnieje ktoś, kto bierze na siebie bycie, będące odąd jego bytem”<sup>27</sup>. Wydarzenie przejścia od nieokreśloności *być* do partykularności *jestem* rozstrzyga o konstytucji podmiotu. Lévinas opisuje to wydarzenie nie tylko w kategoriach gramatycznych, lecz także ściśle filozoficznych. Dwa terminy okazują się w tej analizie kluczowe: po pierwsze, *il y a*, czyli „istnienie, bez tego, kto istnieje”, a po drugie – wspomniana już hipostaza. Narodziny podmiotu oznaczają moment wyłonienia się partykularnego *ja* z amorficznego i nieokreślonego horyzontu *il y a*, z „bycia anonimowego”. Zasadą tożsamości człowieka jest ruch samoodniesienia i autoafirmacji, czyli uznania nierozzerwalnej więzi między byciem i bytem; między mną i moją egzystencją. „*Ja* – powiada Lévinas – to konstytuujący tożsamość ruch samoodniesienia”<sup>28</sup>. Tak rozumiany podmiot jest bytem ściśle pojedynczym, odrębnym i niezastępowalnym w swoim istnieniu. Innymi słowy, jest to podmiot samotny, przy czym o jego samotności nie decyduje odosobnienie, ale unikatowy związek z byciem. Samotność pojęta w sposób radykalny – ontologiczny – oznacza nieodwołalną umowę z byciem<sup>29</sup>, nieprzekazywalny związek z własnym istnieniem. „W zrozumiałym świecie – pisze Lévinas – jestem sam, to znaczy jestem zatrzaśnięty w istnieniu, które jest definitywnie jedno”<sup>30</sup>.

Okazuje się zatem, że *Istniejący i istnienie* – pierwszy, jak twierdzą, tom *Anty-Odysei* – proponuje wizję podmiotu całkowicie monadycznego, który na pozór niewiele ma wspólnego dialogicznością czy relacyjnością egzystencji. Piszę „na pozór”, ponieważ radykalna samotność, w przekonaniu Lévinasa, bynajmniej nie oznacza niemożliwości dialogu, lecz przeciwnie – stanowi jego niezbywalny warunek<sup>31</sup>. Samot-

<sup>26</sup> Zob. Tamże, s. 18. „Relacja między *bytem* a *byciem* – jak twierdzi Lévinas – nie polega na kojarzeniu dwóch niezależnych terminów. Umowa *bytu* z byciem już obowiązuje i nie sposób go wyodrębnić. On jest. Sprawuje nad byciem władzę, jaką podmiot sprawuje nad orzecznikiem. Sprawuje ją w chwili nie podlegającej wszak rozbirowi w analizie fenomenologicznej”.

<sup>27</sup> Tamże, s. 134.

<sup>28</sup> Tamże, s. 129.

<sup>29</sup> Tamże, s. 31.

<sup>30</sup> Tamże, s. 136.

<sup>31</sup> Jak wyjaśnia Lévinas: „Separacja – dokonująca się konkretnie jako zamieszkiwanie i ekonomia – umożliwia stosunek z odłączoną, absolutną zewnętrżnością”. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 262.

ność ontologiczna nie jest zerwaniem więzi z innymi, gdyż jest wcześniejsza od jakichkolwiek więzi<sup>32</sup>. Wyjście naprzeciw Inności byłoby niemożliwe, gdyby wpięrow nie pojawił się podmiot zdolny do nawiązania relacji. Co więcej, niemożliwa byłaby także mowa, prawda i metafizyka<sup>33</sup>. Hipostaza nie jest więc definitywną figurą Lévinasowskiej podmiotowości, lecz jej formą przejściową, która gorączkowo usiłuje wyrwać się z ciasnoty własnego świata. „Schodząc [...] ku ontologicznym korzeniom samotności – pisał Lévinas – mamy nadzieję ujrzeć, jak ta samotność może być przekroczona”<sup>34</sup>. I dalej:

Powiemy od razu, czym to przekroczenie nie będzie. Nie będzie ono poznaniem, gdyż przez poznanie przedmiot, czy chce się tego, czy nie, zostaje wchłonięty przez podmiot i dwoistość zanika. Nie będzie to ekstaza, gdyż w ekstazie podmiot pogrąża się w przedmiocie i rozpoznaje siebie w jego jedności. Wszystkie te związki prowadzą do zaniku tego, co inne<sup>35</sup>.

Wątek wewnętrznej ekonomii podmiotu, który nie znajduje wybawienia od samotności ani w pracy, ani w poznaniu, ani w wiedzy zostanie podjęty w drugiej części *Całości i nieskończoności*. W tym momencie najistotniejsze jest podkreślenie faktu, że samotniczy podmiot jest całkowicie bezsilny wobec brzemienia własnego bycia. Ocalenie może nadejść tylko ze strony tego, co całkowicie inne: „Uwolnić go od tego brzemienia – jak pisze Lévinas – może jedynie czas i drugi człowiek”<sup>36</sup>. Oto, jak sądzę, filozoficzne dążenie wiodące od pierwszej do drugiej części trylogii – od *Istniejącego i istnienia* do *Całości i nieskończoności*.

Kolejna odsłona *Anty-Odysei* ukazuje podmiot w relacji z drugim człowiekiem. Hermetycznie zamknięta hipostaza – daleki synonim

<sup>32</sup> Zob. T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2003, s. 105 i 106.

<sup>33</sup> Niemożliwa byłaby metafizyka, ponieważ – jak pisze Lévinas – „metafizyka zwraca się ku *gdzie indziej*, ku *inaczej*, ku *innemu*. W najogólniejszej postaci, jaką przybrała w historii myśli, jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata – nawet jeśli na jego skraju albo w nim skrywają się ziemie jeszcze nieznanne – od u *siebie*, które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegos tam”. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>34</sup> E. Lévinas, *Czas...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>35</sup> Tamże, s. 22. Lévinas przyznaje jednak, że podmiot o własnych siłach może do pewnego stopnia przewyciężyć swoją materialną strukturę: „W codziennej egzystencji w świecie, materialna struktura podmiotu okazuje się być w pewnej mierze przewyciężona: pomiędzy mojąsią (*le moi*) i sobością pojawia się interwał. Tożsamy podmiot nie zwraca się ku sobie od razu i bezpośrednio”. E. Lévinas, *Czas...*, dz. cyt., s. 55.

<sup>36</sup> E. Lévinas, *Istniejący...*, dz. cyt., s. 160.



kartezjańskiej *res cogitans* i leibnizjańskiej monady – zostaje zakwestionowana i rozbita mocą obecności Innego. Toż-Samy staje naprzeciw Innemu, który ujmuje ciężar jego samotności. Monologiczny świat *ja* stopniowo staje się światem dialogicznym. Niemal cała problematyka, z którą Lévinas zmagają się w *Całości i nieskończoności*, jest próbą odpowiedzi na jedno fundamentalne pytanie: „Jak [...] Toż-Samy, urzeczywistniający się jako egoizm, może wejść w relację z Innym, nie pozbawiając go natychmiast jego inności? Na czym polega ten stosunek?”<sup>37</sup>. Mówiąc inaczej, w jaki sposób opisać i zdefiniować relację między *ja* i *ty*, między dwoma członami relacji, by ich odniesienie nie prowadziło do przemocy i wzajemnego uprzedmiotowienia. Receptą na przewycięzenie tego problemu – przekonuje Lévinas – jest przebudowa koncepcji podmiotu, który w tradycji myśli nowożytnej był najczęściej definiowany w kategoriach epistemologicznych. „W książce tej – powiada Lévinas – przedstawiamy podmiotowość jako gościnność przyjmującą drugiego człowieka”<sup>38</sup>. Warunkiem spotkania *par excellence*, to znaczy spotkania wolnego od przemocy, w którym doświadczamy bliskości i bezpośredniości drugiego człowieka, okazuje się zakwestionowanie monadyczności podmiotu. Immanencja *ja* musi zostać przełamana mocą transcendencji *ty*, która rozbija świadomość tak, jak idea nieskończoności rozbija kartezjańskie *cogito*<sup>39</sup>. Toż-Samy w konfrontacji z Innym musi zawiesić władzę *Sinngabung* i uznać, że Inny – by tak powiedzieć – „znaczy samego siebie”, ponieważ poprzedza jakąkolwiek możliwość nadawania sensu – jest objawieniem<sup>40</sup>. Intencjonalność podmiotu poznawczego ulega inwersji i – jak pisał Jean Nabert – staje się kontr-intencjonalnością podmiotu etycznego<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>38</sup> Tamże, s. 11.

<sup>39</sup> Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przekład zbiorowy, Kęty 2001, s. 57.

<sup>40</sup> Zob. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 27. Synonimem objawienia, jak sądzę, może być pojęcie twarzy. Jak pisze Lévinas: „Pojęcie twarzy, do którego będziemy się odwoływać w całej tej pracy, otwiera nowe perspektywy: prowadzi do pojęcia sensu wcześniejszego niż *Sinngabung*, to znaczy niezależnego od naszej inicjatywy i od naszej władzy. Oznacza filozoficzną uprzedniość bytu w stosunku do bycia i zewnętrżność, która nie przyzywa władzy ani posiadania, zewnętrżność, która nie sprowadza się, jak u Platona, do wewnętrżności wspomnienia, a mimo to nie narusza przyjmującego ją *Ja*”. Tamże, s. 43.

<sup>41</sup> Jean Nabert rozróżnił kartezjańskie *cogito* poznawcze i *cogito* etyczne. Cechą charakterystyczną *cogito* poznawczego jest intencjonalność, natomiast *cogito* etycznego – kontr-intencjonalność. Zwięźle omawia tę kwestię Tadeusz Gadacz: „Zarówno

Mówiąc krótko, podmiotowość zostaje przeszyta ideą nieskończoności, „otwiera się”, a dzięki temu zdolna jest uznać to, co wobec niej radykalnie inne, obce, transcendentne. Egoizm samoidentyfikującej się hipostazy ulega przekształceniu w „podmiotowość jako gościnność przyjmującą drugiego człowieka”<sup>42</sup>.

Konsekwencje tego rodzaju przemiany – powiedziałbym: konsekwencje tego etapu *Anty-Odysei* – są ogromne. Po pierwsze, podmiot przestaje być podmiotem przedstawiającym, czyli fenomenologicznym, a zarazem przestaje być jedynym źródłem sensu. Znaczenie stanowi teraz nie tyle funkcję świadomości – *noemat noezy* – ile funkcję transcendencji drugiego człowieka. Po drugie, tożsamość podmiotu w niczym nie przypomina samoprzejrzystej jaźni *cogito*, lecz okazuje się „rozbita”, „niedomknięta” i ciągle kwestionowana przez to, co inne. Podmiot nie spoczywa zatem sam w sobie, nie jest monadą wolną od jakichkolwiek zewnętrznych zakłóceń, ale staje się „podmiotem pragnienia”, który szuka spełnienia w spotkaniu z transcendencją. I po trzecie, Toż-Samy staje się zdolny do przyjęcia Innego jako Innego. Podmiot nie redukuje już innego do tego samego, nieznanego do znanego, ale sam – w spotkaniu z Innym – ulega odkształceniu i zdeformowaniu, wykracza poza horyzont własnego bycia. Lévinas pisze:

Relacja Toż-Samego i Innego – czyli metafizyka – rozgrywa się źródłowo jako dyskurs, w którym Toż-Samy, skupiony w sobości Ja – jedyny i autochtoniczny byt szczegółowy – wychodzi z siebie<sup>43</sup>.

Inny budzi zatem w Toż-Samym pragnienie nieskończoności, pragnienie wyruszenia w stronę „kraju całkowicie obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy”<sup>44</sup>. Inny – mój mistrz i nauczyciel – w gruncie rzeczy jest zatem sprzymierzeńcem, który zakorzenia mnie w doświadczeniu transcendencji. Zasadniczy

---

Husserl, jak i Lévinas za punkt wyjścia swej fenomenologii przyjęli kartezjańskie *cogito*. Dokonali jednak odmiennej jego interpretacji. Na te właśnie dwie interpretacje zwrócił celnie uwagę Jean Nabert. W kartezjańskim *cogito* dostrzegł, z jednej strony, funkcję obiektywizującej obiektywizacji prawdy, możliwość stworzenia teorii poznania i nauki, z drugiej jednak, możliwość badań *skierowanych bezpośrednio na odkrycie konkretnych form doświadczenia wewnętrznego, nieredukowalnych do kategorii, przez które konstruujemy naturę*. Krótko mówiąc, Nabert odróżnił kartezjańskie *cogito* poznawcze i *cogito* etyczne”. T. Gadacz, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 110.

<sup>42</sup> E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>43</sup> Tamże, s. 26.

<sup>44</sup> Tamże, s. 19.

zwrot akcji przyniesie jednak ostatnia część *Anty-Odysei* – to nie Toż-Samy będzie „gościł” Innego, lecz Inny będzie nawiedzał Toż-Samego. Podmiot stanie się podmiotem radykalnie wyobcowanym i wzywaniem do substytucji.

*Inaczej niż być lub ponad istotą* – książka, która zamyka naszą trylogię – wprowadza radykalne zmiany w Lévinasowskiej koncepcji podmiotu. Okazuje się bowiem, że podmiot nie tylko uznaje prawomocność tego, co Inne i nie tylko zostaje przez to, co Inne zakwestionowany, lecz staje się całkowicie biernym zakładnikiem Inności wydanym na jej traumatyzujące oddziaływanie. Podmiotowość nie jest już – jak w części pierwszej – „dla siebie”, ani też – jak w części drugiej – „dla drugiego”, lecz w świetle idei substytucji przeobraża się w heroiczne bycie „za drugiego”. „*Ja* rozpatrywane z punktu widzenia odpowiedzialności – pisze Lévinas – jest za-innego, jest ogołoceniem, otwarciem na pobudzanie, czystą podatnością”<sup>45</sup>. Mówiąc inaczej, Inność nie przynosi już ani ocalenia od samotności, ani też nie wprowadza w wymiar pragnienia i metafizyki, lecz staje się źródłem udręki, obsesji i cierpienia. „Podmiotowość – twierdzi Lévinas – jest od razu substytucją, zakładnikiem ofiarowanym w miejsce innego”, jest – czytamy dalej – „byciem-w-miejsce-innego, pra-źródłową podatnością poprzedzającą wszelką wolność i wykraczającą poza wszelką terażniejszość czy obecność; podmiotowością oskarżaną w niedogodności i nieuwarunkowaniu biernika, w *oto jestem*, w posłuszeństwie chwale Nieskończoności, która podporządkowuje mnie Drugiemu Człowiekowi”<sup>46</sup>. Podmiot traci zatem jakiegokolwiek znamiona autonomii i suwerenności, a staje się całkowicie pasywnym „statystą sceny bycia” – zakładnikiem an-archicznego wyznaczenia do odpowiedzialności. Co więcej, rdzeń podmiotowości konstytuuje się poza czasem i poza „spamiętywalną przeszłością”, w jakimś „pra-źródłowym momencie”, całkowicie „za plecami” świadomego *ja*, a nawet wbrew jego woli<sup>47</sup>. Jak pisze Lévinas:

Hipostaza sobości [...] zawiązuje się nierozzerwalnie w odpowiedzialności za innych. W odpowiedzialności, która jest intrygą anarchiczną, ponieważ nie jest ani odwrotnością wolności lub swobodnego zaangażowania podejmowanego w terażniejszości albo w spamiętywanej przeszłości, ani też alienacją niewolnika, choć jej znaczeniem jest *brzemie innego w toż-samym*<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 232.

<sup>46</sup> Tamże, s. 244.

<sup>47</sup> Zob. tamże, s. 177.

<sup>48</sup> Tamże, s. 176 i 177.

Podmiot zostaje ustanowiony nie jako *ja*, ale jako *mnie*. Pierwszy rozblýsk świadomości – twierdzi Lévinas – nie jest momentem solipistycznej identyfikacji z samym sobą i artykulacji zaimka *ja*, ale polega na odkryciu wybrania, a tym samym na wypowiedzeniu słowa *mnie*. Podmiotowość zostaje pierwotnie ugruntowana w bierniku jako podmiotowość akauzatywna, „oskarżona”<sup>49</sup> i wyznaczona do odpowiedzialności za drugiego człowieka.

## 5. OD ONTOLOGII DO ETYKI

Odpowiedzialność – w moim przekonaniu – jest kluczem do zrozumienia tak zdecydowanej ewolucji Lévinasowskiej koncepcji podmiotu. Zasadniczą stawką, o którą Lévinas walczy orężem *Inaczej niż być*, okazuje się bowiem bytowe zespolenie podmiotowości i odpowiedzialności. Chodzi o to, by odpowiedzialność nie była przypadkowym akcydensem podmiotu, lecz by stała się jego atrybutem niezbywalnym – ontologicznym. Podmiotowość musi pomieścić w sobie zarówno mnie, jak i innego – oto sens zaskakującej frazy „Inny w Toż-Samym”, *l'Autre-dans-le-Même*<sup>50</sup>. Zdumiewający język *Inaczej niż być*, pełen metafor i hiperboli, niekiedy bliższy poezji niż filozofii, zdaje się artykułować jedną podstawową tezę: być człowiekiem, to dźwigać ciężar odpowiedzialności za Innego. Człowieczeństwo i odpowiedzialność – powiada Lévinas – to jedno i to samo. „Etyka – wyjaśniał Lévinas w rozmowie w Philipp'em Nemo – nie stanowi dodatku do pewnej egzystencjalnej, pierwotnej bazy; to w etyce rozumianej jako odpowiedzialność zawiązuje się sam węzeł podmiotowości”<sup>51</sup>. Również tragedia Holocaustu – niezbywalny kontekst Lévinasowskiej myśli – pozwala pełniej zrozumieć ekstremalną definicję odpowiedzialności jako substytucji.

*Jeden-za-drugiego* posuwa się aż do *jeden-zakładnikiem-drugiego*, do bycia tym, kto w swojej tożsamości wezwanego nie może ani zostać zastąpionym, ani powrócić

<sup>49</sup> Zob. Tamże, s. 228. Piotr Mrówczyński zwraca uwagę na dwuznaczność francuskiego czasownika *accuser*: „*Accuser* znaczy wydobywać, podkreślać, ukazywać, jak i oskarżać. Po raz kolejny Lévinas ucieka się tutaj do gry słownej. Podmiot zostaje okarżony (*accusé*) przez wezwanie twarzy innego i z jego odpowiedzi (odpowiedzialności) w bierniku (*accusatif*) może wyłonić się (*s'accuser*) jego tożsamość”. Na temat podmiotowości kauzatywnej, której podstawową formułą jest biernik obszerniej pisze Jacek Filek. Zob. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.

<sup>50</sup> Zob. M. Jędraszewski, *Homo: capax Alterius...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>51</sup> E. Lévinas, *Etyka...*, dz. cyt., s. 54.

do siebie; kto będąc sobą, odkupuje drugiego człowieka; kto w swojej *istocie* jest wyjątkiem od istoty lub substytucją<sup>52</sup>.

Lévinas zdaje się mówić tak: jedyną odpowiedzią na radykalność zła Holocaustu może być radykalność idei substytucji. Podmiotowość „opętana odpowiedzialnością” – oskarżona o to, co robią lub cierpią inni – stanowi próbę filozoficznej reakcji na dwudziestowieczny dramat ludobójstwa. Nie oznacza to jednak, że jest to odpowiedź wolna od zastrzeżeń i kontrowersji – bynajmniej<sup>53</sup>. Oznacza to tylko tyle, że przesłanie *Inaczej niż być* pozostaje organicznie związane z historią okrucieństwa, które spustoszyło pierwszą połowę dwudziestego wieku. Po Holocaustie – powiada Lévinas – filozofia podmiotu musi być filozofią odpowiedzialności. Oto filozoficzna gwarancja integralności i transcendencji drugiego człowieka.

Podmiotowość, której losy rozgrywają się w ramach *Anty-Odysei*, wyraża się w trzech podstawowych figurach: hipostazy, pragnienia i substytucji. Nie są to – jak twierdzą – figury całkowicie względem siebie odrębne, ale momenty jednej dynamiki formowania się Lévinasowskiego podmiotu. Hipostaza warunkuje pragnienie, a pragnienie – substytucję. Innymi słowy, podmiotowość musi wprawdzie wziąć bycie w posiadanie, by później, za sprawą Innego, stopniowo wykraczać poza scenę bycia w stronę tego, co *au-delà de l'essence*, czyli „poza byciem”. *Anty-Odyseja* nie wydarza się zatem między dwoma brzegami Itaki. Odyseusz wraca do punktu wyjścia, natomiast Abraham dociera do Ziemi Kanaan. Akcja trylogii toczy się między ziemią ojczystą i ziemią obiecaną, między ontologią i etyką. W punkcie wyjścia mamy do czynienia z podmiotem egologicznym, którego tożsamość wyraża się w geście samoidentyfikacji. W kolejnej odsłonie istotnym elementem konstytucji podmiotu jest odniesienie do tego, co inne, a ostatecznie najgłębszym rdzeniem podmiotu okazuje się odpowiedzialność. Od hipostazy do substytucji, od ontologii do etyki, od *logosu* do *ethosu* – oto, w największym skrócie, treść *Anty-Odysei podmiotu*.

<sup>52</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 236.

<sup>53</sup> Krytykę projektu Lévinasa, który funduje etykę na idei całkowicie biernego podmiotu i odpowiedzialności pojętej jako substytucja, podejmuje między innymi Marek Drwięga. Lévinas – jak twierdzi Drwięga – przechodząc od idei odpowiedzialności do idei substytucji, nie tyle dociera do ontologicznego sensu odpowiedzialności, ile wykracza poza ramy jakkolwiek pojętej etyczności i sytuuje się w wymiarze religijnej ofiary, która zawiesza to, co etyczne. Zob. M. Drwięga, *Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej*, Kraków 2009, s. 64 i 65.

THE *ANTI-ODYSSEY* OF THE SUBJECT.  
THE ANTHROPOLOGY OF EMMANUEL LÉVINAS

## Summary

*The Anti-Odyssey of the subject* is an attempt to reconstruct and interpret Emmanuel Lévinas's anthropology. In this work subjectivity is characterized by three fundamental figures: hypostasis, desire and substitution, which are not three separate and autonomous figures but three stages in the formation of Lévinas's concept of subjectivity. Hypostasis is a condition for desire and desire precedes substitution. The subject must first take possession of being in order to overcome being towards what is „other than being”. *The Anti-Odyssey* does not take place in Ithaca. Its plot is situated between the homeland and the promised land, between ontology and ethics. The egological subject is first enclosed in the realm of self-identification. The subject's exposure to the influence of the Other is crucial for the identity of the self. In the end the deepest core of subjectivity turns out to be responsibility defined as substitution. From hypostasis to substitution, from ontology to ethics, from *logos* to *ethos* – this is the briefest summary of *The Anti-Odyssey of the subject*.

Dominik Rogóż

MICHAŁ POSPISZYL

(Kraków)

NADMIAR BOGA?

ŚWIĘTY PAWEŁ W EPOCE POSTSEKULARNEJ

### 1. POSTSEKULARYZM ŚWIĘTEGO PAWŁA

Listy św. Pawła są prawdopodobnie najciekawszymi (choć zarazem, jak wszystko na to wskazuje, anty-filozoficznymi<sup>1</sup>) tekstami europejskiej kultury, poświęconymi ludzkiej kondycji. Kondycji z istoty religijnej<sup>2</sup>. Czy przystąpimy wobec tego od razu do teologicznej ich egzegezy? Nie ma takiej potrzeby. Paweł pozostaje tutaj pierwotnie a-teistyczny<sup>3</sup> – tak jak lekceważy on Chrystusa cudotwórcę<sup>4</sup>, tak nie troszczy się o usankcjonowanie swej ewentualnie teistycznej postawy. Paweł pozostaje pierwotnie a-teistyczny, bo życie, o którym pisze, stoi o własnych siłach<sup>5</sup>, a pojęcie Boga, którym się posługuje, nie wy-

---

<sup>1</sup> A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. P. Mościcki, J. Kutyla, Kraków 2007 oraz M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 117.

<sup>2</sup> Por. Pierwsza teza, którą Heidegger stawia przy interpretacji Pawłowych listów brzmi „Religijność pierwotnego chrześcijaństwa jest [zawarta] w faktycznym doświadczeniu życiowym. Dodatek: [religijność] ta w istocie jest tym [faktycznym doświadczeniem życiowym]” (M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 77).

<sup>3</sup> Lévinas podobnie jak i Kant reprezentuje Pawłowy model religijności, w pewnym sensie obojętnej na kwestie istnienia Boga. „Przez ateizm rozumiemy stanowisko wcześniejsze od negacji lub afirmacji boskości, zerwanie z partycypacją prowadzące do ustanowienia się Ja jako bytu tożsamego i jako Ja” (E. Lévinas, *Całości i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 52).

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 66.

<sup>5</sup> „Mimo całej absolutności przekształcenia aktu wszystko zostaje po starym, jeśli chodzi o ziemską faktyczność. Akcentacja chrześcijańskiego życia jest akcentacją

chodzi prawie nigdy poza obręb tego, co *na-miarę*, tego, co w granicach samego rozumu<sup>6</sup>.

Na czym w takim razie polega religijność Pawła, co oślepiło go w drodze do Damaszku? Chodzi o *nad-miar*. Pojęcie to należy brać dosłownie. *Nad-miar* jest tym, co *ponad-miarę*, tym, czego już nikt nie potrzebuje. Więcej, *nad-miar*, nie dając się zmierzyć, ciąży na skończoności, przynosi jej smutek i udrękę (*thlipsis*). Z drugiej strony, *nad-miar* jest tym, co *nad-mierne*, niepospolite, wywołuje pragnienie wyrwania się z *mierności*, rodzaj mesjańskiej radości (*kharas*), właściwie nigdy niespełnianej, nieustannie stającej się (*genesthai*) w doczesności. W końcu *nad-miar* jest tym, czego sam rozum już pomieścić nie może, a który, jak się okazuje, pełni fundamentalną rolę w funkcjonowaniu tego, co *na-miarę*: rozumu i świeckiego, naturalnego życia.

Czym jest w tej sytuacji życie religijne, jeśli Paweł stał się zdeklarowanym a-teistą? Wszystko wskazuje na to że, jest wedle Pawła myśleniem i działaniem jak gdyby (*hos me*), to, co *na-miarę* nie było – *bez-mierne*, nieograniczone, jak w życiu naturalnym, lecz skończone, *wy-mierne*, czy nawet w pewnym sensie *mierne* (bo będące prawie niczym) wobec *nad-mierności nad-miaru*. Skoro pozostajemy ciągle w granicach samego rozumu, to skąd obawa, by Pawła nazwać filozofem? Być może stąd, że trzeba pozostać u początku badania sceptycznym co do filozofowania wychodzącego, co prawda, z pola rozumu, ale zmierzającego do tego, co go przekracza i jakoś wyprzedza<sup>7</sup>.

Sytuacja wyjściowa jest nader Kantowska. Stoimy przed trylematem. Albo wybierzemy naturalistyczne życie świeckie, mierzące jedynie *bez-miar* własnej *mierności*, a obojętne wobec wszelkiej *nad-mierności*, a w szczególności niewrażliwe wobec Paruzji. Albo zdecydujemy się na supranaturalistyczne życie quasi-religijne, czy nawet ostrzej pseudo-religijne, *mierząc* odległość od *nad-mierności* (i nią samą), a w szczególności oczekujące Paruzji z zegarkiem w ręku.

---

co do aktu: 1Tes 3:3, 5:9.” (M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 110).

<sup>6</sup> Mam tu na myśli etykę miłości, której Bóg nie jest jakimś zewnętrznym gwarantem, ale jednym z jej elementów.

<sup>7</sup> Chodzi o taki rodzaj pytania, na które odważył się (już świecki) Heidegger w *Zasadzie racji*. Moja próba czytania Pawła jest połączeniem religijności wczesnego Heideggera z jego późniejszą filozoficzną odwagą. (Por. M. Heidegger, *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001).



Albo, w końcu, zdecydujemy się na krytyczne (czy jak określa je Kant racjonalne) życie religijne, *prze-mierzające* wszystko *nad-miarem*, a w szczególności czekające na Paruzję tak jakby właśnie już była<sup>8</sup>.

Z pewnością kultura zachodnia obfituje w najrozmaitsze rozwiązania i wypełnienia wymienionych opcji. Pierwsza, znaturalizowana jest fałszywa, bo próbuje myśleć człowieka w sztucznej i abstrakcyjnej sytuacji oderwania od religijności, często zresztą posługując się językiem i myśleniem jawnie, bądź kryptoteologicznym. Druga wydaje się kusząca, bo w co wierzy człowiek religijny, jeśli nie w faktyczne istnienie przedmiotu uprawianego przezeń kultu? Ale jej paradoksalność wyrażana w próbie mówienia o tym, co z definicji niewypowiedane (bo przekraczające porządek światowy i kognitywny), razi zabobonem, szarlatanerią i bałwochwalstwem. Dla Pawła, traktowanego przez św. Tomasza i Kościół katolicki, w horyzoncie supranaturalistycznej teorii religii<sup>9</sup>, jedyną możliwą jest trzecia droga. Paradoksalnie tym samym (zdaniem tomistów) ojciec supranaturalizmu okazuje się jednym z jego naczelných krytyków. W tym sensie można postawić Pawła jako tego, który w jakimś sensie przewiduje sekularne (naturalistyczne) oczyszczenie religii i odcina się od jej czarodziejskiej (supranaturalistycznej) interpretacji, w szeregu myślicieli postsekularnych<sup>10</sup>. Taka interpretacja pozwala efektywnie wykorzystać Apostoła do poszukiwania drogi, która mogłaby (w świecie postdurhaimowskim, jak chce

<sup>8</sup> „Gdy odmawia on rzeczywistości wszelkiemu nadprzyrodzonemu Bożemu objawieniu nazwany jest naturalistą; jeżeli je dopuszcza, ale twierdzi, że poznanie objawienia i przyjęcie jego rzeczywistości nie jest religii koniecznie potrzebne, mógłby zostać nazwany czystym racjonalistą. Jeżeli natomiast utrzymuje, że wiara w objawienie jest konieczna do powszechnej religii, to w sprawach wiary może zostać nazwany supranaturalistą” (podkreślenia M.P.) (I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 2008, s. 202).

<sup>9</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian (Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos)*, tłum. J. Salij, Poznań 1987. Termin supranaturalizm jest tutaj użyty, w bardzo szerokim sensie, jakie temu pojęciu nadaje Kanta. Oznaczające taką koncepcję religii, która nie potrafi się obejść bez zmysłowego obrazowania, jak cuda czy objawienie.

<sup>10</sup> Trzecia jest zatem drogą także wczesnego Heideggera i całej tradycji tego sposobu myślenia, obecnej *implicitie* w mojej pracy. Choć druga opcja, jako pretendująca do miana istotnie religijnej, stanowi tutaj pewną konkurencję. Oto Heideggerowska krytyka Rudolfa Otto za jego „bogata” teorię religii: „Wszystko, co słyszymy o nieosiągalnej dla rozumu reszcie, jaką ma zawierać wszelka religia, jest niczym więcej jak estetyzującą zabawą z czymś, czego się [samemu] nie rozumie” (M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 74).

go nazywać Taylor) być poważną opcją zarówno dla wierzącego, jak i niewierzącego<sup>11</sup>.

Owa trzecia droga jest zatem próbą pomyślenia tego, co choć przekracza światowy porządek, nie domyka go, lecz stanowi pewien *nad-miar* w perspektywie, to którego, co *na-miarę* okazuje się nie tylko *mierne*, ale i nieznośne. Istotą życia religijnego jest bowiem myślenie i działanie w horyzoncie nadchodzącej Paruzji. Czym jest Paruzja?, co oznacza życie na jej (*nad*)*miarę*? oraz dlaczego jest tak istotna z punktu widzenia fenomenologii życia religijnego? Powinno to ukazać się w toku badania<sup>12</sup>.

## 2. NAD-MIAR CZASU: PARUZJA

A to powiadam, bracia, czas, który pozostał, jest krótki (1Kor 7:29)

Paruzję (*parousia*), tłumaczymy jako powtórne przy-bycie (*para-ousia*) Pana, a mówiąc precyzyjniej – bycie (*ousia*) przy (*para*), obecność Pana w mesjańskim życiu. Nie może być *wy-mierna*, wszelkie pytanie o „gdzie” i „kiedy”, wobec tego, co z definicji nie zajmuje żadnego miejsca ani godziny, jest zupełnie bezsensowne<sup>13</sup>. Czego zatem doświadcza Paweł? Czy nie oczekuje on właśnie konkretnego zdarze-

<sup>11</sup> Chodzi o ostatnie z trzech wymienionych przez Charlesa Taylora sensów sekularności (zresztą podstawowego dla rozważań kanadyjskiego filozofa) jako: „ustalenia się nowych warunków posiadania przekonań religijnych” (Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, s. 20).

<sup>12</sup> Druga „teza” stawiana przez Heideggera brzmi: „Faktyczne doświadczenie życiowe jest historyczne. Dodatek: chrześcijańskie doświadczenie żyje samym czasem (żyć jako *verbum transitivum*)” (tamże, s. 77).

<sup>13</sup> Takie rozumienie Paruzji odbiega nie tylko od opisaną eschatologiczną interpretacji (obecnej w chrześcijańskim chiliazmie), ale także pewnej wersji żydowskiego mesjanizmu, opisywanej choćby przez Jacquesa Derridę, w której cała ontologiczna treść już obecnego mesjasza zostaje oczyszczona, by pozostać jedynie pustą formą mesjańskiej obietnicy nigdy nie mogącej się w pełni uobecnąć. (Por. J. Derrida, *Wiara i wiedza* [w:] J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1999, s. 27–28). Za czwartą, obok eschatologicznej, pawłowej i derridiańskiej, wersję mesjanizmu, można uznać ironię na wszelki mesjanizm z *Czekając na Godota* Samuela Becketta, gdzie *God-ot* jak wskazują francusko-angielska etymologia znaczy tyle, co bożek. Beckettowski (anty)mesjanizm to zatem z jednej strony „eschatologiczne” oczekiwanie osoby z tego świata, z drugiej „pawłowy” zbawiciel przesywający (bez sensem każdą (bez)sensowną chwilę czekania, i w końcu „derridiański” mesjasz, którego obietnica przyjścia, potraktowana na serio, może wzbudzać jedynie groteskowe próby powieszenia na zbyt słabym pasku (por. S. Beckett, *Czekając na Godota* [w:] *Dramaty*, tłum. A. Libera, Wrocław 1995).

nia? Czy nie wypatruje chiliastycznego i bliskiego przybycia Mesjasza, które ma doprowadzić do ostatecznego już zbawienia? Apostoł żyje w horyzoncie nadchodzącego ponownie Pana. To życie jednak jest nie tylko pełnym niepokoju wypatrywaniem, jest udręką. Jak napisze Heidegger:

Udręka ta artykułuje właściwą sytuację Pawła. Determinuje każdą chwilę jego życia. Paweł nieustannie cierpi mimo radości [którą odczuwa] jako Apostoł<sup>14</sup>.

Okazuje się zatem, że znaczenie Paruzji, nawet jeśli ma się gdzieś i kiedyś zdarzyć, to jej ujawnia się tylko w konkretnym życiu. Co więcej, Heidegger stwierdza, że owo oczekiwanie nie może być wyłącznie radosnym, a tym bardziej beztróskim wyczekiwaniem Tego, który rozwiąże w końcu wszystkie doczesne problemy. Musi stać się udręką określającą każdą chwilę życia. Tylko wtedy ujawnia się *nad-mierne* znaczenie Paruzji.

Jak zatem odpowiada Paweł na naglące pytanie o czas i miejsce Paruzji? Nie może odpowiedzieć w doczesnym sensie. Istotny jest właściwy stosunek do Paruzji – dopiero z niego wynika już wówczas nie treściowe „kiedy”<sup>15</sup>. Jaki jest ów właściwy stosunek? Apostoł stawia dwie możliwości:

<sup>13</sup> Kiedy bowiem będą mówić: «Pokój i bezpieczeństwo» – tak niespodzianie przyjdzie na nich zagłada, jak bóle na brzemienną, i nie ujdą. <sup>14</sup> Ale wy, bracia, nie jesteście w ciemnościach, aby ów dzień miał was zaskoczyć jak złodziej (1Tes, 5: 3–4)<sup>16</sup>.

We właściwym stosunku Paruzja nie zaskakuje, bo jest już obecna w każdej chwili życia, czyniąc to, co (*wy*)mierne pełnym *nad-miaru*. Dla tych zaś, którzy czekają aż przyjdzie pewnego dnia, dla tych, którzy oczekują jej z zegarkiem w ręku, przyjdzie jak złodziej w nocy.

Dlaczego jak złodziej? Skąd zaskoczenie wśród tych, którzy wydawali się być najlepiej przygotowani na jej nadejście? Zaskakuje *nad-miar*, mierząc bowiem Paruzję, nie Paruzję mierzyli, a jedynie własne

<sup>14</sup> Tamże, s. 91 (podkreślenie M.P.).

<sup>15</sup> „Paweł nie odpowiada na pytanie w doczesnym sensie. Trzyma się z dala od poznawczego podejścia, ale też nie mówi, że [chwila] ta jest niepoznawalna [...] Decydujące jest to, jaki ja we właściwym życiu mam stosunek do [parousia]. Z tego wynika „kiedy?” – pora i moment” (Tamże, s. 92).

<sup>16</sup> Cytuje Biblię Tysiąclecia porównując z wyd. Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego oraz z Interlinear Greek New Testament z <http://biblia.apologetyka.com/>.

wobec niej oczekiwania. Te oczekiwania, będąc oczekiwaniami światowymi, nie mogą ich ocalić. Zdaniem Heideggera, nie mogą siebie ocalić, bo *siebie* nie mają, oddając się doczesności, uciekając przed niebezpieczeństwem nieuchronnym i innym niż zagrożenia z tego świata, zapomnieli o własnym byciu sobą<sup>17</sup>. Nie chodzi, zatem o żadną drapieżną mistykę, o chwytywanie Paruzji za nogi, ale o to, by w myśl Pawłowego „kiedy jestem słaby, wtedy jestem mocny” (2 Kor 12: 10) znieść udręki doczesności, mimochodem zbliżając się do tego, co *nad-mierne*, a czego zwykle intencjonalne uchwycenie jest z definicji niemożliwe.

Zanim rozpatrzmy kwestię: „gdzie?” Paruzja, trzeba do końca wyjaśnić na czym polega jej „kiedy?”. Ustaliśmy, że Paruzja nie odpowiada na żadne doczesne „kiedy?”, w każdym razie nie sposób sensownie o niej myśleć, traktując ją jako coś, co ma się kiedyś zdarzyć. Czym wobec tego jest Paruzja? Czym jest jej *nie-wy-mierność*? Czy można powiedzieć, że jest ona *bez-mierna* (tak jak *bez-mierne* było naturalne życie)<sup>18</sup>, gdyż brakuje nam do niej miary? Nie wydaje się. Różnica jest subtelna, ale znacząca. *Bez-miar* jest *bez-miarem* ciągle światowym, mówiąc innym językiem, jest jak *bez-miar* potencjalnie nieskończonej immanencji<sup>19</sup>. *Nad-miar*, który wydaje się charakteryzować czasowość Paruzji, jest nie z tego świata, jest jak *nad-miar* aktualnie nieskończonej transcendencji<sup>20</sup>. Dlatego Paweł nie może mówić, że czasu jest zbyt wiele, wręcz przeciwnie „czas, który pozostał, jest krótki” (1 Kor 7:29), jego *nad-miar* nie jest *nad-miarem* długości, wyraża się raczej w *nad-miernej*, dławiącej i uciążliwej, gęstości.

Wieczność Paruzji nie jest więc rozumiana jak w średniowiecznej teologii, jako wieczne teraz, z którego Bóg spoglądał na przyszłość, przeszłość i teraźniejszość, nie jest horyzontalnym przekroczeniem czasowości, tłem, na którym rozwijałaby się doczesność. Znaczenie Pawłowego czasu jest bowiem pierwotnie wyznaczone przez stosunek

<sup>17</sup> Por. M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 96.

<sup>18</sup> Por. uwagi wstępne tej pracy.

<sup>19</sup> Podobnie jak negatywna nieskończoność u Hegla: „nie jest niczym innym niż negacją tego, co skończone” (G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 152).

<sup>20</sup> Można powiedzieć, że *bez-mierny* jest czas tak samo dla tych, którzy wątpią, że Paruzja nadejdzie, jak i dla tych, którzy wyczekują jej z zegarkiem w ręku. Gra słów nie jest tutaj przypadkowa. *Bez-mierny* czyli ten, którego mierności brak już miary, *nad-mierny* to ten, którego mierność zostaje zniesiona (bo zmieniło się „jak”) i zachowana (bo świat jest ten sam) w ruchu mesjańskiej czasowości.

do Boga: „Wieczność rozumie ten, kto aktowo żyje czasowością. Dopiero na gruncie tych aktów można określić sens istnienia Boga”<sup>21</sup>. Wieczność Paruzji jest tym, co przesywało wertykalnie każdą chwilę Pawłowego życia, nadając każdej z nich *nad-mierny* sens, jest także tym, o czym Tesaloniczanie „sami dokładnie wiedzą” (1 Tes 5:2) w swym chrześcijańskim życiu, tym, co powodują udrękę *miernego*, doczesnego życia, w końcu tym, co nadaje zupełnie nowe *nad-mierne* znaczenie religijnemu życiu. Czym jest wiedza, którą posiadli Tesaloniczanie? Jest ona sposobem odniesienia, pewnym „jak”, przeciwnym do treściowego „co” pseudo-chrześcijan. Heidegger:

Jest ona czymś [wiedza o Paruzji – M.P.] co decyduje o ich faktycznym życiu; o ich nadziei, o tym, czy mają i jak mają nadzieję. Zatem o właściwej postaci bycia. Paweł wkracza w ich „wiedzę”, chodzi o *parousia*, której wypatrują, o ich wypatrywanie – [jest ono] istotnym określeniem „jak” ich faktycznego życia<sup>22</sup>.

„Jak” nie jest, doczesną zmianą, nie jest zmianą niewolnika w wyzwolonego, żonatego w rozwiedzionego, czy mężatki w rozwódkę. Jest takim sposobem życia, w którym „czas jest blisko”, a udręka owej bliskości nie pozwala naturalnie (świecko) żyć. Wszelkie doczesne sensory są tu brane w ich *jak gdyby* odmiennym sensie.

Oto kluczowy fragment listu do Koryntian:

(<sup>29</sup>) A to powiadam, bracia, czas, który pozostał, jest krótki; dopóki jednak trwa, winni również ci, którzy mają żony, żyć tak, jakby ich nie mieli; (<sup>30</sup>) a ci, którzy płaczą, jakby nie płakali; a ci, którzy się weselą, jakby się nie weselili; a ci, którzy kupują, jakby nic nie posiadali; (<sup>31</sup>) a ci, którzy używają tego świata, jakby go nie używali; przemija bowiem postać – sposób istnienia – tego świata (1Kor 7:29–31)<sup>23</sup>.

Owo *hos me* (jak nie) wyraża w genialny sposób strukturę rewolucji Pawłowej. Nie chodzi tu bowiem o jakiś radykalny zwrot, o przekreślenie doczesności czy zastanego świata. Chrześcijanin nigdy nie opuszcza tego świata<sup>24</sup>, ale żyje w nim na inny sposób. Doskonale tę subtelną mesjańską czasowość, a tym samym Pawłowego zwrotu, wychwytuje Agamben, mylnie, jak się jednak wydaje, oskarżając Heideggera o jej zapoznanie, a przynajmniej nie całkowite wyeksplikowanie. Przynajmniej przypowieść, którą włoski filozof przedstawia za Walterem Benjaminem:

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 110.

<sup>22</sup> Tamże, s. 141.

<sup>23</sup> Przekład zmodyfikowany.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 111.

U chasydów opowiada się taką historię o przyszłym świecie: wszystko będzie w nim wyglądać jak tutaj. Pokój, w którym mieszkamy w przyszłym świecie będzie taki sam; nasze dziecko spać będzie w tym samym miejscu również w innym świecie. A to, co nosimy w tym świecie, nosić będziemy również i w tamtym. Wszystko będzie tak, jak teraz, tylko nieco inaczej<sup>25</sup>.

To „nieco inaczej”, jest ową subtelną zmianą, owym *hos me*, którego dwuznaczny status każe żyć w mesjanistycznym powołaniu ze świadomością, iż powołanie (*klesis*) nigdy nie jest naszą własnością.

Jak twierdzi Agamben, dla wyrażenia owej zależności św. Paweł posługuje się czasownikiem *chresai*, czyli „czyń użytek”, „posłuż się”, „wykorzystaj”. Spór o to, jak rozumieć powołanie, czy traktować je z eschatologiczną obojętnością, a zatem rezygnować z doczesnych zawodów, czy pojmować jednocześnie jako powołanie mesjańskie i doczesne i gorliwie wykonywać swój światowy zawód, stoi u źródeł Weberowskiej tezy o luterzańskich korzeniach kapitalizmu. Luter, który pierwotnie skłaniał się ku pierwszej interpretacji, zmienił (prawdopodobnie po fali buntów chłopskich) swoje zdanie. Luterńska (precyzyjniej: purytańska) etyka, kładąca pracowitość i zysk wyżej od zwykłego zaspokajania doczesnych potrzeb, według Webera, miała przyczynić się w zasadniczy sposób do ekonomicznego postępu Zachodu. Jak wszystko zresztą na to wskazują, zarówno purytańskie życie *ponad-miarę*, traktujące mesjańskie wezwanie do powołania jako „zachętę” do *bez-miernego* wysiłku i pracy, jak i wczesno luterzańskie potępienie doczesnego wymiaru pracy, niewiele ma wspólnego z Pawłowym „jak nie” (*hos me*), które z pewnością ani nie dowartościowuje doczesnych profesji, ani ich nie potępia, ale bierze je w nieco odmienny mesjański sposób. Wydaje się, że dobrze tę postawę, mesjańskiego podmiotu, oddaje Slavoj Žižek:

U Pawła dystans nie jest dystansem niezaangażowanego obserwatora świadomego znikomego charakteru ziemskich namiętności, lecz dystansem w pełni zaangażowanego bojownika, ignorującego podziały, które nie są ważne dla jego walki<sup>26</sup>.

Niewykluczone, że współczesna wersja kapitalizmu konsumpcyjnego, dla którego kredyt pełni funkcję z jednej strony narzędzie pomnażania zysków, z drugiej zaś środka do zaspokajania wykreowanych na potrzeby kredytu pragnień, jest drugą stroną tej samej postawy,

<sup>25</sup> G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 59–60.

<sup>26</sup> S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. Kropiwnicki, Wrocław 2006, s. 150.

jakże dalekiej od Pawłowego mesjanizmu. *Bez-miar* pragnień i *bez-miar* możliwości ich realizowania, napędzany przez kredyt w szaleńczym kole, doprowadza do sytuacji, w której czas doczesny (*chronos*) zostaje rozprężony i zakryty iluzorycznym<sup>27</sup>, konsumpcyjnym czasem, który jest wypełniany *bez-miarem* pracy, potrzeb i konsumpcji. Wydaje się zresztą, że w czasie konsumpcyjnym nowożytny podmiot przekracza już nawet własne wobec siebie oczekiwania. Proces zapanowywania nad światem, przekształcony w konsumpcjonizm, doprowadził go bowiem do sytuacji, w której sam siebie unicestwia, nie mogąc już odróżnić, co jest jego naturalną, a co jedynie iluzoryczną możliwością czy potrzebą. Skazany jest tym samym na to, aby myśleć cały świat, ale także siebie, jako wytwory własnej imaginacji<sup>28</sup>. Pawłowe powołanie zaś, w całym tym procesie, przestało być brane w modus opisanego wcześniej użytkowania (*chresai*), a zostało zawłaszczone i w ruchu tworzenia niedoczesnych (czytaj w tym wypadku nierzeczywistych) potrzeb i możliwości, zniesione.

Wróćmy do pytania: „gdzie?” Jest ono podwójnie problematyczne. Po pierwsze, tak jak i w przypadku „kiedy?” nie może chodzić tu o konkretne miejsce. Po drugie, czy ma sens pytanie „gdzie?” wydarza się Paruzja, skoro jej źródłowym odniesieniem jest raczej czas niż przestrzeń. Co to znaczy pytać „gdzie?” wieczności? Jak słusznie zauważa Heidegger w swym komentarzu do *Confessiones* św. Augustyna trzeba zrezygnować

[...] z regionalnej charakterystyki znaczenia słowa „*Dominus*” [...] nie ma sensu pytać „gdzie?” [...] Skądś jednak musiałem Ciebie doświadczyć, skądś musiałeś wejść w *memoria*: „*inveni te [...] in te supra me*” [„znalazłem Cię [...] w Tobie, a nade mną”]<sup>29</sup>.

Mamy tu, jak nie trudno zauważyć, *passus* niezwykle podobny do opisów Pawłowego doświadczenia. Chodzi jednak nie o Paruzję, o ponowne przyjście Mesjasza, o wydarzenie, którego charakter radykalnie zmienia „jak” chrześcijańskiego życia, ale o Pana, którego Augustyn poszukuje we własnej duszy.

<sup>27</sup> Czas ten jest iluzoryczny w podwójnym sensie. Po pierwsze, dlatego że wynika ze sztucznie wytworzonych pragnień, po wtóre, dlatego że w mocnym sensie nikt go nie ma, wszystkim zapracowanym konsumentom brakuje dziś czasu.

<sup>28</sup> Wydaje się, że świat ponowoczesny jest spełnieniem najgorszego kartezjańskiego koszmaru, w którym kłamliwy demon jest produkowany wraz z każdym podmiotowym gestem. W takiej sytuacji nawet aktualna nieskończoność nie może uratować pewności *Cogito* niezdołnego już do odróżnienia własnych projekcji od rzeczywistych pragnień.

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 196.

Czy jednak Bóg, o którym pisze Augustyn, nie pełni podobnej roli, co Pawłowa Paruzja? Przecież tak jak i wypadku Paruzji wszystko zależy od *spособu*, od „jak” zapytywania i słuchania. Nic nie działo ten, który po prostu pyta „gdzie?”, podobnie jak i ten, który pytał „kiedy?”. Heidegger:

Pytanie, gdzie znajduję Boga [tak jak i pytanie kiedy nastąpi Paruzja – M.P.], przechodzi tu w omówienie warunków doświadczenia Boga i radykalizuje się w problem mnie samego – czym jestem ja sam<sup>30</sup>.

Pójdźmy krok dalej. Czy Paruzja, którą zapowiada Paweł, nie pełni podobnej roli, co Augustyński Bóg? Czy nie jest ona właśnie poprzez owo nastawieniowe „jak” nie tylko tym, co przeszywa każdą chwilę, ale także tym, co dzięki swej dziwnej (nad)obecności w ja, może zostać wcielone w każde chrześcijańskie życie? Czy nie chodzi tu po prostu o to, co przez swój wieczno-czasowy (*kairos* – *chronos*) charakter ma z jednej strony pobudzać do religijnego życia, z drugiej może zostać odkryte wyłącznie w owym pobudzaniu? tym samym oddając życie na łaskę tego, co *nad-mierne*. Wiele wskazuje, że tak właśnie wygląda struktura chrześcijańskiego życia opisywanego przez tandem Heidegger-Paweł.

### 3. NAD-MIAR ŻYCIA A PODMIOT MESJAŃSKI

Kluczowym do zrozumienia struktury mesjańskiego podmiotu jest fragmentem z listu do Koryntian, gdzie Apostoł pisze:

Czuwajcie, trwajcie mocno w wierze, bądźcie mężni i umacniajcie się! <sup>(14)</sup> Wszystkie wasze sprawy niech się dokonują w miłości!” (1Kor 16: 13–14).

Czuwanie, wytrwałość w wierze i umacnianie, to trzy figury Pawłowego podmiotu, ujawniające się w horyzoncie przybywającego Pana. *Nad-miar* Paruzji z pewnością je poprzedza, jakoś warunkuje. Dlaczego jednak Paweł do nich wzywa? Czy nie wyzwalają się same w perspektywie mesjańskiego nadejścia? Jaka jest ich relacja wobec miłości, wedle, której jak czytamy mają dokonywać się wszystkie sprawy?

#### 3.1. NAD-MIAR ŻYCIA: CZUWANIE

Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Mesjasz (Gal 2:20)

Paweł nie może zasnąć. Bezsenności, która go gnębi, nie da się złagodzić medykamentami. Jest chroniczna i nieuleczalna. Nie jest też

<sup>30</sup> Tamże, s. 197.



wyrazem jego psychicznego stanu, jakkolwiek on by nie był, ale ludzkiej kondycji, którą w pełni wyraża. Opisaliśmy wydarzenie zastane przez Apostoła. Ponowne przyjście Pana, czas mesjański, to ten sam czas, który nadchodzi i w którym żyje, nie daje się on wykreować, ani nawet uformować. Sytuacja jest nieznośna. Na tyle nieznośna, że wierność, jaką dochowuje wydarzeniu, onieśmiela jego przeciwników. Stare kategorie, prawo i tradycja żydowska, nie wystarczają do zbawienia, więcej, w sposób zasadniczy zasłaniają istotę wydarzenia, jakim było dla Pawła zmartwychwstanie i jakim stała się Paruzja. Chrześcijanie, będący między pierwszym a drugim nadejściem Mesjasza, muszą pozostać czujni i wierni temu, co wykracza poza światowe opinie. Paweł wspiera i poucza, w tym *nad-miernie* bliskim czasie, swych towarzyszy z Koryntu: „Czuwajcie, trwajcie mocno w wierze, bądźcie mężni i umacniajcie się!” (1Kor 16: 13). Niełatwo jest bowiem znieść udrękę, o której pisze, niełatwo jest pozostawać wiernym, gdy brak światowej, a tym samym jakiegokolwiek, treściowości<sup>31</sup>.

Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego nie wolno mu zasnąć? Czy Apostoł potrafi jeszcze spać? Czy bezsenność jest stanem, który przeszywa jego religijne życie, czy może nad nim jakoś zapanować sam czuwając, ze świadomością powagi tego, co go spotyka? Czy *nad-miar* bezsenno-go życia jest *nad-miarem* przez podmiot odkrytym, czy przez podmiot zastanym i do tej pory w swojskiej doczesności starannie zasypywanym? Wydaje się, że stajemy przed aporią dwóch wykluczających się interpretacji.

Albo Paweł będzie heroicznym rewolucjonistą, któremu dane było uczestniczyć w wydarzeniu wykraczającym poza światowe opinie, który teraz z całą powagą broni Prawdy tego, co go spotkało (to interpretacja bliska Alanowi Badiou), wobec czego przekraczanie przez niego starego porządku musi być gwałtowne i radykalne, i raczej oparte o doświadczenie pierwszego przyjścia Mesjasza niż Paruzji<sup>32</sup>, albo

<sup>31</sup> O wytrwałości w wierze pisze Heidegger: „Nadzieją, którą mają chrześcijanie, nie jest po prostu wiarą w nieśmiertelność, lecz wierzące wytrzymywanie, ugruntowane w faktycznym życiu chrześcijańskim. Nadzieja: nie jest doświadczana jako chępczenie się i nietroszczenie o samego siebie, lecz właśnie *elpida* w pokonywaniu, *ypomone* [wytrwałości\* 1, 3] *thlipsis* [„utrapieniu”\*, 1, 6]!” (Tamże, s. 144. oraz por. A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 99–103).

<sup>32</sup> Oczywiście taka interpretacja sporo upraszcza. Sam Badiou przyznaje, że Paweł daleki jest od swego ultra-wyznacy heretyka Marcjona, który przekonywał do całkowitego odrzucenia ST. Wyrazem jednak zasadniczego przełomu w oczach badioudowego Pawła są narodziny Syna, które otwierają zupełnie nowy, choć wyrastający z poprzedniego porządek. (Por. A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 32, 44–45, 51).

Paweł będzie jedynie narzędziem w rękach tego, co się wydarza, będąc na łasce Mesjasza, tym samym nie tyle nie chce zasnąć, ile po prostu nie może spać, wybudzany gwałtownością i *nad-miarem* mesjańskiego czasu (to interpretacja bliska Agambenowi).

Zmiana, która się dokona zostanie przez Pawła jedynie (z całą misteryjnością jego literackiego warsztatu) spisana, tym samym ograniczając uczestnictwo Apostoła do niemal sprawozdawczych działalności<sup>33</sup>, a przekroczenie starego porządku będzie jedynie nikłą, niemal nie zauważalną zmianą, opartą raczej o doświadczenie wypatrywania ponownego przyjscia Pana, niż już dokonanego zmartwychwstania.

*Tercium non datur?* Heidegger, którego obaj wymienieni filozofowie są spadkobiercami, kroczy, jak wszystko na to wskazuje, trzecią drogą. Podobnie, jak w zarysowanym na wstępie trylemacie kantowskim, niemiecki filozof wybierze drogę pośrednią, ale i najtrudniejszą. Paweł, bowiem w tej interpretacji nie śpi, ponieważ: nie chce i nie może spać lub (jak kto woli) nie może i nie chce zasnąć. Co to oznacza? Apostoł ani nie zostaje wyparty przez Mesjasza (jak to czyni u Agambena), ani Go nie zastępuje (jak to ma miejsce u Badiou), ale pozwala, aby Mesjasz żył w nim<sup>34</sup>. Czym jest owo *życie Mesjasza we mnie*? Jest tym, co inne, a co, gdy już zostanie odkryte, właściwie nie pozwala nam *hic et nunc*, zaznać spokoju, choć samo jest w światowym sensie nieobecne. Jest zatem tym, co uciążliwe z doczesnej perspektywy, tym, po czym nie można spodziewać się żadnego oparcia<sup>35</sup>. Opierać można się jedynie o to, co ze świata. Mesjasz, czyli to, co *nad-mierne*, nie należy do tego świata, choć sprawia, że Paweł właśnie w tym, a nie jakimś innym świecie, nie może zasnąć.

Czym jest w takim razie Pawłowa bezsenność? Jest próbą życia, w którym nie ma światowego oparcia, w którym wszelkie doczesne bożki, daty nadejścia Mesjasza, zostają przezwyciężone. Ale czy to nie pseudochrześcijan miał trawić niepokój wraz z nadejściem Pana? Czy to nie ci, którzy oczekiwali Go z zegarkiem w ręku, mieli zostać zaskoczeni, a nawet potępieni? Udreka, która trapi Apostoła, jest udreka z tego świata. Udreka, która spotka pseudochrześcijan, mistyków i ateistów, przekracza porządek świata. Paweł żyje autentyczną świadomością własnej skończoności, to ona przyprawia Pawła o braku snu. Wszyscy ci, którzy prowadzą gorączkowe przygotowania (jak mistycy

<sup>33</sup> Por. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 56.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 114.

<sup>35</sup> Tamże, s. 115.

i pseudochrześcijanie), albo spoglądają na powtórne przyjsie Mesjasza z ironicznym uśmiechem (jak ateistyczni Grecy na Areopagu), trzymają tę samą stronę, rozumieją przez Paruzję to samo. Muszą zostać zaskoczeni, bo w swej pysznej świadomości własnej nieograniczności nie są przygotowani na zagładę swoich (jak mniemają) nieskończonych postaci. To, co ich spotka, będzie zbyt gwałtowne i radykalne, by można było sobie z tym poradzić.

Mamy więc do czynienia ze skrajnie odmiennymi doświadczeniami. Paweł nie może znieść tego świata, dlatego podróżuje po całym ówczesnym Rzymskim Imperium, nie mogąc wytrzymać w jednym miejscu. Dlatego również (jak pokażemy to później) szerzy miłość jako to, co przekracza porządek światowy, a jednocześnie daje się w nim wyrazić. Paweł jednak nie żyje wyłącznie w udręce, jego życie, jako życie na styku tego, co wieczne i doczesne, jest pełne mesjańskiej, zatem nadchodzącej i darowanej, radości<sup>36</sup>. Podobnie pisze Pascal: „Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę. Znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz”<sup>37</sup>.

Apostoł czuwa w jasności własnej mesjańskiej świadomości, a nie jak ci, którzy zostaną zgładzeni. Bowiemy „Ci, którzy śpią, w nocy śpią, a którzy się upijają, w nocy są pijani”. Śpiąc, w beztroskiej i bezpiecznej nocy swej nieświadomości, próbują z Mesjasza, z Paruzji uczynić godny ich miary przedmiot tego świata (Feuerbach), dla którego gotowi są zostawić wszystkie doczesne troski i zajęcia, w zamian za przyzwoite oparcie dla swego miernego doczesnego życia. Dlatego gdy przyjdzie Pan, spadnie na nich jak zagłada, zaskoczy jak złodziej w nocy, jako ten, którego nie wypatrywali, ba, nawet wypatrzeć by nie zdołali, rozproszeni we własnym byciu, zaślepieni własnymi projekcjami.

Widać już mniej więcej, na czym polega niejednoznaczność apostołskiego czuwania, jednocześnie radosnego (bo ocierającego się o Mesjasza), ale i smutnego (bo pozostającego w doczesności). Od czasów Pawła (a także przed nim, choć w nie tak usystematyzowanej postaci)<sup>38</sup> przeciwstawna metaforyka snu i czuwania zrobiła niesłychaną filozoficzną karierę. Można powiedzieć, że w nowożytności w pełni wykryształizowały się dwie tradycje, posługujące się snem i czuwaniem, na niemal przeciwstawne sposoby – z jednej strony Kartezjusz

<sup>36</sup> Tamże, s. 88.

<sup>37</sup> B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa s. 54. Frg. 75. [416].

<sup>38</sup> Na przykład sen Jonasza i z *Pieśni nad pieśniami*: „Ja śpię, lecz serce me czuwa” (Pnp 5,2).

z drugiej Pascal. Dla pierwszego czuwanie było teoretyczną czynnością mającą zapewnić poznawczą oczywistość, dla drugiego czuwanie odgrywało rolę dużo głębszą, wręcz egzystencjalną. Drogą Descartesa pójdzie przede wszystkim Kant i Husserl. Drogą Pascala głównie Kierkegaard, Nietzsche, Szestow.

W pewnym sensie, co najwyraźniej widać na przykładzie sporu Husserla z Szestowem, różnica obu trendów opiera się na odmiennym stosunku do ludzkiej wiedzy. Dla tradycji teoretycznej snią ci, którzy poznawczo błędzą, uciekając przed naukową oczywistością. Z kolei tradycja usposobiona bardziej egzystencjalnie będzie kładła nacisk na łagodzący, usypiający charakter ludzkiej wiedzy, dający sztuczne i wygodne oparcia dla domagających się sensu i ładu ludzi. Oczywistym, choć być może czysto zewnętrznym, zarzutem, który stawiano drugiej tradycji, jest sprzeczność, czy niekonsekwencja, z którą próbuje się opisywać (uobecniać) to, co z istoty nieopisywalne (nieobecne) w racjonalnym dyskursie, za pomocą języka i kategorii tworzących ów dyskurs.

Po której ze stron owego sporu opowiedziałby się Apostoł? Odpowiedź nasuwa się sama. Paweł jest ojcem Pascala, Nietzschego, Szestowa. To przecież Paweł wykrzykuje do Koryntian

<sup>18)</sup> Niechaj się nikt nie łudzi! Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość. <sup>(19)</sup> Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga (1Kor 3:18–19).

Kto stanie się docześnie głupim, kto nie będzie szukał na tym świecie oparcia, ani w światowej wiedzy, ani w światowym bogu, ten może dopiero żyć po chrześcijańsku. Z jednej strony wydaje się, że trudno o lepszą eksplikację zarysowanego wcześniej stanowiska. Z drugiej, jak wspominaliśmy na początku, Apostoł odcina się od wszelkich przejawów irracjonalizmu, a jego wizja człowieka opiera się na próbie zrozumienia kondycji człowieka żyjącego w tym, a nie żadnym innym świecie<sup>39</sup>. Nie chodzi z pewnością o to, by rezygnować czy przekreślać jednoznacznie to, co światowe, ale o to, by najpierw religijnie żyć, a później teoretyzować, poznawać, eksploatować. Tylko wtedy chrześcijaństwo ma jakiś sens, a Pawłowe listy o czymś mówią.

<sup>39</sup> Zarówno słowo „cud”, jak i „znak” jako rzeczowniki występują w listach Pawła jedynie dwukrotnie (Rz 15:19, 2Kol 12:12) i w obydwu przypadkach trzeba je rozumieć jako próbę opisanie bożej łaski, nie zaś jako jakieś nadnaturalne zdarzenie, którego Paweł zresztą nigdy nie opisuje w przeciwieństwie do Ewangelii synoptycznych, pełnych wizji Chrystusa cudotwórcy.

Wróćmy do problemu wybudzania i roli człowieka w całym procesie. Sedno różnicy między interpretacją Heideggera i Agambena polega na odmiennej wizji Pawłowego podmiotu. Z pewnością obu obca jest nowożytna wizja podmiotu zsekularyzowanego i absolutnego. Obaj widzą, że podmiotowość teoretyczna, której niewątpliwe, nowożytne sukcesy doprowadziły do przekonania o własnej absolutności (przekonanie to trwało nawet wówczas gdy rozumiano, że istnieją granice możliwości ludzkiego rozumu), nie jest prymarna. Jednak Agamben pójdzie jeszcze dalej, interpretując między innymi słynne: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Mesjasz” (Gal 2:20) jako wyparcie wszelkiej podmiotowości<sup>40</sup>.

Heidegger, zdaniem tego włoskiego filozofa, traktuje mesjański podmiot jak gdyby ten siebie posiadał, jak gdyby dysponował sobą i własnym powołaniem<sup>41</sup>. Takie odczytanie zamysłu niemieckiego filozofa, nie wydaje się do końca uzasadnione. Jak słusznie zauważa sam Agamben, Heidegger przeciwstawiając sobie właściwy i niewłaściwy stosunek do Paruzji antycypuje dialektykę właściwości (*Eigentlichkeit*) i niewłaściwości (*Uneigentlichkeit*) z *Bycia i czasu*. Nie przypomina on jednak co Heidegger rozumie przez te terminy w swym komentarzu do Pawłowych listów. *Douleuein* czyli właściwe odniesienie do Paruzji Heidegger oddaje jako wypatrywanie, ale także służenie, zaś niewłaściwy stosunek jako *anamenein* to jest oczekiwanie<sup>42</sup>. Wypatrywanie i oczekiwanie nie są bynajmniej wyrazem ludzkiego kaprysu. Co pisze o tym Heidegger:

Akt przerasta ludzkie siły. [Jego realizacja] o własnych siłach jest nie do pomysłenia. Faktyczne życie nie może samo z siebie wyłonić motywacji, które pozwoliłaby mu osiągnąć choćby tylko *genesthai*<sup>43</sup> 44.

Heideggerowsko-Pawłowy podmiot, zatem niczym w mocnym sensie nie dysponuje, a raczej dysponuje, ale tak *jakby nie* dysponował. Lapidarnie ujmuje to Apostoł w liście do Filipian:

Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z [Jego] wolą (Flp 2:13).

<sup>40</sup> Por. G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 56.

<sup>41</sup> Por. Tamże, s. 48.

<sup>42</sup> Por. M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>43</sup> *Genesthai*: „stawać się” kluczowy termin dla tej interpretacji. O stawaniu się w tle: por. tamże, s. 87.

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 114–115.

Nie jest to bynajmniej podmiot rozmyty, rozproszony w swym byciu (to dolegliwość tych, którzy niewłaściwie oczekują Mesjasza), ale zwarty i odważnie wypatrujący ponownego przyjścia Pana.

Taka sytuacja mesjańskiego podmiotu, w której rozbijanie światowej podmiotowości jest drugą stroną, jej ustanawiania na głębszym poziomie, do złudzenia przypomina relacje Innego i Tego samego opisywaną wielokrotnie przez Lévinasa<sup>45</sup>. Czas mesjański, w którym „przychodzi żyć” obu podmiotom, czyni każdą chwilę otwartą na przybycie Mesjasza. W obu wypadkach chodzi o coś uciążliwego, innego i *nad-miernego*, bo przekraczającego doczesny porządek. Nie jest to zatem bezsenność, która miałaby być jakimś „czuwaniem nad», w którym poszukujemy już tożsamości spoczynku i snu”<sup>46</sup>, ale o bezsenność jako czuwanie przebudzenia, w którym to czuwaniu „sen styka się z jawą: [i] choć próbuje od niej uciec, nasłuchuje jawy, która mu zagraża i która go wzywa, która wymaga”<sup>47</sup>. Czuwanie jest zatem wymaganiem płynącym z samego podmiotu wytrącanego, wybudzanego ze swej tożsamości. Choć w proponowanym przez Heideggera opisie Pawłowego podmiotu mowa jest o zwartości jego bycia, co z pewnością wywołałoby ostry sprzeciw u Lévinasa<sup>48</sup>, to formalna struktura jest bardzo podobna. I w jednym i drugim przypadku chodzi o wybudzenie ze swojskiej doczesności przez to, co inne i obce. Niewykluczone zresztą, iż (nie)ontologiczna treść tej mesjańskiej podmiotowości jest bliższa opisom Lévinasa, niż Heideggera<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Por. E. Lévinasa, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2008, s. 80.

<sup>46</sup> Tamże, s. 130.

<sup>47</sup> Tamże, s. 130.

<sup>48</sup> Dopiero dzięki zaśnieciu podmiot obiera pozycję, przyjmuje hipostazę, jest już gotowy do zaspokajania swych światowych potrzeb i rozkoszy. Por. E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006, s. 105–138.

<sup>49</sup> W obu wypadkach czuwanie w horyzoncie tego, co *nad-miernie* (Paruzji czy Innego) wymaga na poziomie metaproblemowym pewnego *epoché*. Trzeba, bowiem wziąć w nawias z jednej strony heideggerowsko-pawłowy świat naturalnego nastawienia oraz mądrość tego świata, z drugiej zaś ateistyczne rozkoszowanie się Lévinasa wraz teoretycznym dyskursem. Wszystko to bowiem, jak wynika z uczynionej przez tych myślicieli redukcji, ukazuje się w zupełnie innym, nowym świetle, jako poprzedzone *nad-miarem*. (Por. M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 67 oraz E. Lévinasa, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 54 (przypis)).

## 3.2. NAD-MIAR ŻYCIA: MOC SŁABOŚĆ

Kiedy jestem słaby, wtedy jestem mocny (2 Kor 12: 10)

Szawel (*Saulos*) poprzednie imię Apostoła, było w istocie imieniem królewskim. Paweł (*Paulus*) nie bez powodu zmienia imię. *Paulus*, bowiem to po łacinie „nieznaczący, mały, niski rangą”. Wymiana *sigmy* na *pi* nie jest, zatem kosmetycznym zabiegiem wyrażającym gorliwość neofity. Jest to wszakże przejście od tego, co królewskie, do tego, co nieznaczące, od tego, co mocne, do tego, co słabe<sup>50</sup>.

Przyjmując perspektywę antymetafizycznego (czy metafizycznego *à rebours*) opisu, przeszliśmy od tego, co i jak się wydarza, do tego komu się wydarza. Podmiot nie znajduje się już na pierwszym miejscu. W końcu, jak pisze Paweł do Koryntian:

Moc, która wszystko przewyższa, jest z Boga, a nie z nas (2 Kor 4: 7).

Opisaliśmy zatem strukturę czasu mesjańskiego, który wybudza chrześcijan do „prawdziwego życia”, była mowa także o tym, jak wygląda owo przebudzenie i na ile podmiot mesjański może nad nim panować. Czego jednak owo czuwanie od czuwającego wymaga, jak działać w horyzoncie nadchodzącego powtórnie Pana? Do czego wzywa Paweł chrześcijan w swoich listach? Na czym polega moc jego Słowa? W końcu skoro to, co *nad-mierne*, wymaga, budzi wszelką podmiotowość, przewyższa doczesność, dlaczego nie pozostaje jawne? Dlaczego nie każdy zostaje poruszony przez *nad-mierność nadmiaru*?

Wydaje się, że mamy do czynienia z podobną dialektyką jak wypadku snu i czuwania. Spali ci, którzy, jak się wdawało, żyją w pełni, zabsorbowani codziennością, eksploatowali doczesność. Tych samych, którzy spali, rozpiera więc siła. Siła, jednak, której potrzebuje Paweł, jest zupełnie innego rodzaju, jest bowiem ze światowej perspektywy zupełnie słaba, tak słaba, że aż niewidzialna.

Paweł posługuje się zatem dwoma znaczeniami słowa: „moc”. Z jednej strony jest to niemoc mowy, z którą przyszedł głosić swoim braciom bez wyniosłości lub mądrości (1Kor 2: 1), z drugiej jest to moc Boża tajemna i zakryta (1Kor 2: 5–7). Dobrze rozumie to Badiou:

Impas [języka potrzebnego do wyrażenia myśli Pawła – M.P.] ten jest głupstwem (*moria*) dla dyskursy greckiego, będącego dyskursem rozumu; i zgorzeniem

<sup>50</sup> G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 20.

(*skandalon*) dla dyskursu żydowskiego, który wymaga znaków boskiej mocy i widzi w Chrystusie słabość, poniżenie, i uczyni godne pogardy<sup>51</sup>.

A jej światowa słabość wyrażona zostaje w podwójnym ruchu.

Po pierwsze to, co *nad-mierne* wobec wszelkiego miernego i siłowego przykładania doń światowej *miary*, pozostaje nieuchwytnie. Wyrażając się precyzyjniej: nawet więcej niż nieuchwytnie, bo to, co próbuje się tutaj uchwycić, *wy-mierzyć*, czyli *nad-miar*, pozostaje obojętne wobec każdej tego typu próby. Wszelka mistyka, z tej perspektywy, kapituluje w swej, odsłanianej przez Apostoła, kryptoatesitycznej (bo chodzi jej wyłącznie o własne wyobrażenia boskości) postaci.

Po drugie, *nad-mierne* życie mesjańskiego podmiotu samo z siebie wymaga słabości. Przekroczywszy to, co *na-miare*, wszystko to, co światowe i mierne, musi odrzucić każde siłowe rozwiązanie, ich siła staje się w horyzoncie Pawłowego życia nie tylko gestem niepotrzebny i niezrozumiały, ale godnym jedynie pobłażliwego uśmiechu. Każdy ateizm musi być, z tej perspektywy, niczym więcej jak bezradnym wymachiwaniem rękami.

Słowa głoszone przez Apostoła nabierają w tym kontekście nowej mocy. Paweł pisze do Tesaloniczan:

Bo nasze głoszenie Ewangelii wśród was nie dokonało się przez samo tylko słowo, lecz przez moc i przez Ducha Świętego, z wielką siłą przekonania (1 Tes 1:4–7)<sup>52</sup>.

Nie jest bowiem chrześcijaninem ten, dla którego przyjęcie słowa głoszonego przez Pawła nie jest udręką. Słusznie zauważa Heidegger, że pasja, jaka przejawia się w pierwszym liście do Tesaloniczan, nie ma bynajmniej przynieść wiary pustej i szczęśliwej, chrześcijaństwo jak stwierdza: „Eksplikowane jest w walce i dzięki walce. Wierzyć: [to] umrzeć z Chrystusem”<sup>53</sup>.

Ewangelia głoszona przez Pawła jest siłą, która zmienia życie, w jego „jak”, w jego jak-ości. Nie wystarczy słuchać tego, co Paweł mówi, trzeba życiowo zrozumieć, o czym mówi. Dopiero wówczas okazuje się, na czym polega owa jakościowa, *nad-mierna* zmiana, o której pisze. Wtedy staje się również jasne, że to, co *nad-mierne*, nie może być jasne i wyraźne, nie może leżeć w polu naszych codziennych, światowych przedstawień. Może się jedynie uobecniać w miej-

<sup>51</sup> A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 54.

<sup>52</sup> Podkreślenie M.P.

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 120.



scu, w którym czas zyskuje głębie wieczności, a życie biegnie w myśl kluczowego Pawłowego rozkazu:

Czuwajcie, trwajcie mocno w wierze, bądźcie mężni i umacniajcie się! <sup>(14)</sup> Wszystkie wasze sprawy niech się dokonują w miłości! ( 1Kor 16:13–14). W nim to Apostoł zbiera całą głoszoną przez siebie naukę: czujności, wytrwałości, mocy i miłości.

#### 4. NAD-MIAR MIŁOŚCI: ETYKA

Wszystkie wasze sprawy niech się dokonują w miłości! (1Kor 16: 14)

Stosunek Pawła do prawa jest ambiwalentny. Z jednej strony stosuje ostre przeciwstawienie wiary (*pistis*) oraz prawa (*nomos*), wraz z jednoznacznym opowiedzeniem się po stronie Abrahama jako ojca wiary, a przeciw Mojżeszowi utożsamianemu z żydowskim prawem (Rz 4: 13). Z drugiej, nie brakuje przecież w listach Pawłowych stwierdzeń łagodzących to przeciwstawienie. Tak pisze Paweł do Galatów:

Prawo nie opiera się na wierze, lecz [mówi]: Kto wypełnia przepisy, dzięki nim żyć będzie (Gal 3: 12) [albo:] Tym sposobem Prawo stało się dla nas wychowawcą, [który miał prowadzić] ku Chrystusowi, abyśmy z wiary uzyskali usprawiedliwienie (Gal 3: 24).

Paweł z pewnością, jeśli krytykuje, to wyłącznie normatywną postać prawa. Zresztą przeciwstawienie prawa wiary i prawa uczynków jednoznacznie wskazuje na to, że mesjańskie prawo nie ma być ani obaleniem poprzedniego, ani tym bardziej zastąpieniem go przez jakieś nowe normy (Rz 3: 27). Chodzi raczej o taki rodzaj prawa, które funkcjonować będzie poza starym, doczesnym podziałem na dobro i zło, którego realizacja możliwa jest jedynie w horyzoncie nadchodzącego Pana i wynikających z tego nadchodzenia konsekwencji<sup>54</sup>. Zanim jednak odkryjemy, co znaczy żyć wedle mesjańskiego prawa, zobaczymy, na czym polega stosunek prawa normatywnego do nie normatywnego.

Jak błyskotliwie zauważa Agamben czasownik *katargeo* (wstrzymać działanie, wprawić w bezczynność), którym Paweł wyraża relacje między mesjańskością a prawem, a wcześniej używany w Septugaincie do wyrażenia czasownika oznaczającego spoczynek w dzień szabatu, został przez Lutra przełożony, jako *aufheben* (termin kluczowy przecież dla Hegłowskiej dialektyki znoszenia i zachowywania zarazem)<sup>55</sup>. Ta genialna wprost intuicja (odczytująca *katargeo* przez Hegłowski *aufheben*) pozwalałaby myśleć o Pawle jako jednej z czołowych po-

<sup>54</sup> Formułę: „Poza dobrem i złem”, słusznie, choć z pewnymi zastrzeżeniami, należy kojarzyć z Fryderykiem Nietzsche.

<sup>55</sup> G. Agamben, *Czas, który pozostał*, dz. cyt., s. 115–119.

staci kształtujących współczesną filozofię, nie trzeba chyba podkreślać, jak wielką karierę zrobiło to pojęcie w naszej kulturze<sup>56</sup>. Wszystko jednak wskazuje na to, że interpretacja Agambena jest nieco przedwczesna. Luter używa, co prawda, czasownika *aufheben*, ale zaledwie trzykrotnie, w dodatku w mało istotnych, tylko raz, związanych z opisywana przez nas relacją, fragmentach<sup>57</sup>.

Agamben, pomimo, jak się wydaje, błędnego rozpoznania, swoim porównaniem *katargeo* z *aufheben* trafia bez wątpienia w sedno relacji wiary do prawa. Oto, co pisze Paweł w kluczowym i jednym fragmencie, w którym używa czasownika *aufheben*:

Czy więc przez wiarę obalamy Prawo? Żadną miarą! Tylko Prawo właściwie ustawiamy (Rom 3:31)<sup>58</sup>.

Chodzi bez wątpienia o ruch analogiczny do ruchu Hegłowskiej dialektyki, obalania jako zachowywania i wznoszenia na wyższy poziom. Na czym polega ów wyższy poziom? Na odmiennym sposobie życia, myślenia, działania. Na wytrwałości, czujności i doczesnej słabości jako trzech podstawowych figurach mesjańskiej podmiotowości. Gdzie tkwi jednak owa zasadnicza, jakościowa różnica między życiem tchórzliwym, sennym i doczesno- mocnym a tym, w którym Paweł wymaga wytrwałości, słabości i czujności?

Wydaje się, że Heidegger odpowiada na to pytanie:

---

<sup>56</sup> W samej interpretacji opisywanej przez nas relacji prawa mesjańskiego do żydowskiego, Agamben oczywiście nie mówi nic nowego; że chodzi o coś w rodzaju Hegłowskiego przewyciężenia wiadomo przynajmniej od Heideggerowskiej interpretacji Listów. Jednoznaczny wyraz tej intuicji znajduje się w słynnym tekście *Fenomenologia i teologia* gdzie pisze: „Zniesienie nie oznacza odsunięcia, lecz przeniesienie do nowego stworzenia, zachowanie w nim i ocalenie. Przedchrześcijańska egzystencja zostaje w wierze przewyciężona [...] Przewyciężyć nie znaczy odrzucić, lecz na nowo objąć we władanie” (M. Heidegger, *Fenomenologia i teologia* [w:] *Znaki drogi*, tłum. J. Tischner, Warszawa 1999, s. 59.) Wychwycenie jednak samej, tak prostej, a jednocześnie fundamentalnej historii przekładu greckiego *Katargeo* jest niewątpliwą zasługą włoskiego filozofa.

<sup>57</sup> Cytuję jedyne trzy fragmenty z Biblii Lutera za wydaniem Revidierte Lutherbibel 1984: „Daß aber einige nicht treu waren, was liegt daran? Sollte ihre Untreue Gottes Treue aufheben? (Rz 3: 3); Wie? Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf (Rz 3: 31); So will ich nun, daß die Männer beten an allen Orten und aufheben heilige Hände ohne Zorn und Zweifel (1 Tes 2: 8) (podkreślenia M.P.).

<sup>58</sup> Cytat za Bib. Tysiąclecia, Luter przekłada: „Wie? Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf (Rz 3: 31) (podkreślenie M.P.).

Przyjęliście chrześcijańską postawę życiową, [taką], jaka [ona jest] etc. Przyjęte dotyczy sposobu zachowania się w faktycznym życiu [oraz akapit dalej pisze o życiu chrześcijańskim:] nie oznacza [ono] przysłuchiwanie się, lecz przyjmowanie, które uzyskuje żywy i aktywny związek z Bogiem. Obecność Boga fundamentalnie odnosi się do życiowego postępowania (*peripatein*). Przyjmowanie jest samo w sobie postępowaniem wobec Boga<sup>59</sup>.

Istotne są tu dwa momenty. Po pierwsze zmiana, która ma się dokonać po zrozumieniu właściwego stosunku do mesjasza, a tym samym po przewyciężeniu żydowskiego prawa, jest zmianą na poziomie etyki, działania. Po drugie, działanie to jest dokonywane zawsze w horyzoncie przy-bywającego (*parousia*), czyli obecnego Pana. Tym samym lepiej odsłania się sens komentowanego fragmentu z pierwszego Listu do Koryntian:

Trzeba czuwania, wytrzymywania i słabość, aby wszystkie sprawy dokonywały się w miłości (1Kor 16: 14).

Nie ma tu jednak żadnego następstwa, żadnej chronologii czy wynikania. Podmiot, który spełnia wszystkie trzy mesjańskie figury, jednocześnie jest podmiotem miłującym. Analiza ich pokazała jednak poważne napięcia między wolnością i łaską, czuwaniem i budzeniem. Wszystko wskazuje na to, że wolność w tradycyjnym znaczeniu ulega tutaj podobnemu przewyciężeniu, jak żydowskie prawo. Tym samym, jeśli, chrześcijanin grzęźnie w doczesności, jeśli chce żyć wedle ciała (*sarks*)<sup>60</sup>, spełnia żądanie antychrysta, czyli tego, kto przedstawia się jako bóg w światowej postaci, kto potęguje Pawłową udękę<sup>61</sup>.

Taka sytuacja przypomina zarówno Kanta jak i Lévinasa. Pierwszy słusznie pyta:

Jak jest możliwe, że człowiek z natury zły czyni sam z siebie dobrego człowieka, to przekracza wszelkie nasze pojęcie, bo jak złe drzewo może przynieść dobre owoce?<sup>62</sup>

Moment w którym, podmiot staje się podmiotem mesjańskim, w którym zaczyna czuć i miłować, nie może być z natury rzeczy

<sup>59</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>60</sup> „Ciało jest źródłem wszelkich uczuć [mowa o pożądliwości], których nie motywuje Bóg”; sytuacje, w której właściwie dopiero antychryst stawia podmiot przed wyborem opisuje Heidegger tak: „Gdy nadchodzi antychryst, każdy musi się zdecydować, również człowiek niezatroskany decyduje się dzięki temu, że jest właśnie kimś takim” (tamże, s. 91, 103).

<sup>61</sup> Udęka jako związana z doczesnością zostaje spotęgowana przez Szatana, jako boga doczesności.

<sup>62</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu...*, dz., cyt., s. 72.

myślany z perspektywy doczesnej czasowości (choć w niej się dokonuje). Miłość, wedle której zaczyna żyć, jest miłością mesjasza żyjącego w nim. Tak bowiem, jak przed-mesjańskie prawo nie mogło przynieść zbawienia, tak również i bez mesjasza niemożliwa jest prawdziwa religia i etyka.

Wertykalność mesjańskiego czasu, o której pisałem, będąca przeszyciem każdej chwili obecnością Pana, charakteryzuje również nową mesjańską etykę. Nie należy wobec tego myśleć Boga, jak w scholastycznej teologii, jako tego, kto domyka harmonię doczesnego świata. Pojęcie Boga w Pawłowych listach jest zgoła odmienne. Nie jest on bowiem niczym zewnętrznym, gdzieś z zaświatów podtrzymującym kosmos w istnieniu, a ludzi „na duchu”. Jego obecność jest byciem-przy (*parousia*), jest nad-miernością budującą nową (przezwy-ciężającą doczesność) jak-ość naszego życia. Mesjasz nie może być kimś trzecim, wobec miłości i czuwania, których wymaga. Wówczas byłby zupełnie niezrozumiały, paradoksalny. Jego sens może się ujawniać dopiero w ludzkich relacjach<sup>63</sup>, w samym przebudzeniu i w samej miłości. Dopiero słowa miłość jako akt, powie Heidegger: „oznaczają pewien układ aktowy, który czyni [człowieka] zdolnym [wypatrywania] *dokimestein* Boga”<sup>64</sup>.

#### THE EXCESS OF GOD? ST. PAUL IN A POST-SECULAR WORLD

##### Summary

The article proposes an interpretation of the Letters of St. Paul based on Heidegger's early lectures. It introduces the notion of excess. *Excess* (nad-miar) is not only the opposite of what can be *measured* (miara); it is above all something that exceeds measurement, though in an *immeasurable* (bez-mierne) way. *Excess* expresses the actual infinity of the subject while the „immeasurable” expresses his potential infinity. This difference between the immeasurable and excess is visible in the context of messianic temporality. Those who await a temporal messiah treat him as an extension of the immeasurable world of their own expectations. Christians do not expect a specific event; for them treating God as a third person is senseless. Their concept of God arose in the temporality in which all things are accomplished in accordance with Paul's motto, „Stay alert, stand firm in the faith, show courage, be strong. Everything you do should be done in love”. (1 Cor 16:13–14). This is a subjective figure for taking responsibility for living, thinking and acting, which are to take place in love and expresses a revolution, for such subjective figures change the very character of Christian life.

*Michał Pospiszyl*

<sup>63</sup> Por. I. Kant, *Opus postumum*, trans. E. Förestes, M. Rosen, Cambridge 1993, s. 213–214.

<sup>64</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, s. 105.

## KATARZYNA KORNACKA

(Łódź)

### RICHARDA L. RUBENSTEINA KONCEPCJA „CZASU-ŚMIERCI-BOGA”

Tragedia milionów ofiar koncentracyjnych obozów nazistowskich budziła i ustawicznie budzi przerażenie oraz skłania do zadawania pytania o przyczynę zaistnienia zła. Odpowiedź na to pytanie jest dosyć prosta z punktu widzenia historii czy socjologii. Socjolog mógłby, na przykład, powiedzieć, iż Zagłada została spowodowana przez nastroje antysemityczne w Europie lat dwudziestych i trzydziestych dwudziestego stulecia oraz przez ideę narodowego socjalizmu, która postulowała „ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej”. Historyk z kolei byłby w stanie zaakceptować takie socjologiczne podłoże *Shoah*, dodając, że bezpośrednim autorem owego bezkresnego zła był Hitler i inni naziści. Odpowiedzi te nie wyczerpują jednak problemu, ponieważ musi się jeszcze ustosunkować do niego filozofia i teologia po to, by szukać „racji ostatecznej” cierpienia i śmierci sześciu milionów wyznawców judaizmu oraz milionów przedstawicieli innych nacji. Racją tą tak w świetle klasycznej filozofii, teologii chrześcijańskiej, jak również judaizmu jest Bóg, o ile, oczywiście, uznalibyśmy za herezję twierdzenia gnostycyzmu, choć są one równie nieweryfikowalne, jak nieweryfikowalne jest przecież *de facto* istnienie boskiego bytu absolutnego.

Gdyby więc pojmować Boga jako Platońskiego Demiurga, który stworzył wszechświat, będąc wpatrzonym w jego najdoskonalszy paradygmat, to w świetle Holocaustu można by chyba zaryzykować twierdzenie, że ów Najdoskonalszy Rzemieślnik musiał utracić wzrok w chwili owej kreacji, a sam Platon utracił rozum, nie dostrzegając wśród swoich idei tej jednej, którą należałoby nazwać ideą *zła-samego-w-sobie*. Arystoteles z kolei, pisząc o przyczynie celowej tego, co

istnieje, i utożsamiając ją z Dobrem, nie potrafiłby się chyba raczej dopatrzeć jakiegokolwiek, czy to realnego, czy to nawet pojęciowego jedynie dobra, w istnieniu bytów, jakimi były piece krematoriów. Nie potrafiłby także wyjaśnić, dlaczego jego „Nieruchomy Poruszyciel” wprawił w ruch – pośrednio przynajmniej – zbrodniczą maszynę, której celem była destrukcja istnienia.

W miarę pozytywnej odpowiedzi na pytanie o przyczynę zła można oczekiwać ze strony teologii chrześcijańskiej: cierpienie niewinnych ofiar nazizmu hitlerowskiego mogło być, w takim ujęciu, darem dla przyszłych pokoleń, a sześć milionów ludzi, którzy zniknęli z powierzchni ziemi, niejako partycypowało w męce i ukrzyżowaniu Chrystusa. Niestety, takie rozwiązanie problemu jest rozwiązaniem pozornie tylko poprawnym, bo choć uzasadnia śmierć ofiar i nadaje jej boską poiekąd wartość, to nie można jej jednak pogodzić ani z chrześcijańską, ani z judaistyczną wizją sprawiedliwego, miłosiernego i wszechmocnego Boga. Z tego więc powodu filozofowie i teologowie żydowski zajmujący stanowisko dogmatyczne i ortodoksyjne stoją przed istotnym problemem: muszą w jakiś sposób pogodzić swoje religijne przekonania z faktem *Shoah*, muszą wykazać niesprzeczność między okrutną śmiercią niewinnych ludzi a własnym głębokim przekonaniem o Bożej dobroci, sprawiedliwości i wszechmocy<sup>1</sup>.

Kwestia ta stanowiła prawdziwe wyzwanie dla myślicieli judaizmu i była inspiracją do powstania żydowskiej „teologii Holocaustu”, w której wyodrębnić można wiele poglądów. Większość z nich łączy jednak wspólne dążenie do ocalenia tradycyjnego porządku wszechświata wraz z jego „metafizyczną podstawą”: dobrym, miłosiernym, sprawiedliwym Absolutem. Ratowanie owego porządku i dowodzenie istnienia jego koniecznej osnowy wydaje się głównym celem przemyśleń tak znanych, między innymi, myślicieli, jak Emil Fackenheim czy Hans Jonas. Pierwszy z nich zaprezentował jako swoją teodyceę koncepcję 614. micwy<sup>2</sup>. Micwa Fackenheima, będąc kolejnym nakazem

---

<sup>1</sup> Wręcz lapidarnie problem ten ujął H. Jonas. Napisał on: „Natomiast dla żyda, który ziemski świat postrzega jako miejsce Bożego stworzenia, Bożej sprawiedliwości, Bożego odkupienia, Bóg eminentnie jest Panem historii – i tu Auschwitz nawet w oczach wierzących żydów kwestionuje tradycyjne pojęcie Boga. [...] jaki Bóg mógł pozwolić, by coś takiego się wydarzyło?” (H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 33 nn.).

<sup>2</sup> Por. E. L. Fackenheim, *Transcendence in Contemporary Culture: Philosophical Reflections and a Jewish Theology* [w:] *Transcendence*, ed. H. W. Richardson, D. R. Cutler, Beacon Press, 1969, s. 150.

prawa talmudycznego i nowym imperatywem moralnym, zobowiązuje wyznawców judaizmu do obrony wiary przodków oraz budowania potęgi państwa izraelskiego. Postępowanie takie miałyby uniemożliwić Hitlerowi odniesienie pośmiertnego zwycięstwa nad narodem żydowskim, Holocaust zaś znajduje w myśl tej koncepcji intrygujące uzasadnienie: za sprawą ofiary niewinnych sprawiedliwy Bóg pozwolił na stworzenie niepodległego Izraela.

O ile w ujęciu Fackenheima byt konieczny nie traci – mimo Auschwitz – żadnego ze swoich tradycyjnych przymiotów, o tyle Hans Jonas postrzega Go odmiennie. Bóg w „micie” Jonasa pozbawiony jest bowiem swojej wszechmocy i siły. *En-Sof* – to, co Nieskończone<sup>3</sup> – stało się kreatorem wszechświata i stworzyło to, co istnieje, poprzez *cimcum*: samonegację, samowycofanie się i samoograniczenie. *En-Sof*, zdaniem Jonasa – a wbrew temu, co głosiła na ten temat myśl żydowskiej kabały – jest wobec świata absolutnie transcendentny, a to, co stworzone, otrzymało od Niego bezwzględna wolność i niezależność<sup>4</sup>. Porządek ludzki nie jest więc w żaden sposób zależny od Bożych decyzji, zło zaś, którego historyczna kulminacja zaistniała w Auschwitz, jest dziełem wolnego człowieka i rozpatrywać je można wyłącznie na płaszczyźnie etycznej oraz antropologicznej<sup>5</sup>. Oskarżanie zatem Boga o niesprawiedliwość nie jest w ogóle uzasadnione: w Auschwitz to właśnie stworzony człowiek zawiódł swego Stworzyciela, a nie Stworzyciel człowieka. W ujęciu Jonasa, ponownie więc – tak samo jak w koncepcji Fackenheima – ocalona zostaje idea Boga judaizmu wraz z jej zasadniczymi, uświęconymi przez objawienie i tra-

<sup>3</sup> Znaczenie terminu *En-Sof*, który narodził się w mistycznej myśli żydowskiej kabały, omawia Scholem w swojej bez wątpienia wybitnej monografii poświęconej mistycyzmowi żydowskiemu: „*En-Sof* jednak nie znaczy (jak często błędnie się pisze) „Nieskończony, lecz „Nieskończone”. Właśnie takim mianem owego *deus absconditus* nazywa Izaak Ślepiec, pierwszy znany nam konkretnie kabalista; unikając zabarwienia osobowego, mówi on ‘To, co niepochwytne [rozumem]’, nie zaś ‘Niepochwytny’”. (G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 24).

<sup>4</sup> Por. H. Jonas, dz. cyt., s. 45 nn.

<sup>5</sup> Podobne na ten temat zdanie ma również Eliezer Berkovits, filozof będący reprezentantem ortodoksyjnego judaizmu, który twierdzi, że wolność ludzka oraz możliwość dokonywania wyborów moralnych stanowią o istocie człowieczeństwa. Powinnością zaś każdego człowieka jest odpowiedzialność za siebie, innych ludzi i otaczający świat. Wolność jest także darem ofiarowanym człowiekowi przez Boga. Dar ten jednak należy mądrze wykorzystać. (E. Berkovits, *God, Faith and History*, Jeruzalem 2004.)

dycję cechami, spośród których wyeksponowana zostaje bezgraniczna miłość bytu absolutnego w stosunku do ludzi.

Rzecz jasna, obie powyżej przedstawione koncepcje są niezwykle ciekawą próbą wyjaśnienia „spraw ostatecznych”: mówią o najwyższym dobru, najwyższym złu, o idei Boga czy idei człowieka. Nie wyczerpują jednak i wyczerpać nie mogą zainicjowanej przez Holocaust dysputy. Fenomen *Shoah* bowiem stanowi niewyczerpane źródło pytań i wątpliwości odnoszących się do ustanowionego i ustalonego – przynajmniej na gruncie filozofii judeochrześcijańskiej – porządku wszechświata oraz sytuacji i kondycji człowieka w owym wszechświecie. W nurt tych kwestii włączył się również, prezentując zgoła odmienne od tradycyjnego stanowisko, Richard Rubenstein, urodzony w Stanach Zjednoczonych teolog i filozof żydowski. Otrzymał konserwatywne wychowanie i wykształcenie, ukończywszy szkołę rabinacką, Rubenstein nie był w stanie zaakceptować ani zgodnych z doktryną judaizmu prób wyjaśnienia tragedii Holocaustu, ani *eo ipso* nie był w stanie przyjąć za dogmat, w kontekście Zagłady, twierdzeń dotyczących omnipotencji Boga i sprawiedliwości Bożych wyroków. Pisze on bowiem:

Nigdy nie pragnąłem śmierci teistycznego Boga; ale ze smutkiem stwierdziłem, iż koncepcja takiego Boga nie jest wiarygodna w obliczu Holocaustu<sup>6</sup>.

Myśl Rubensteina, jak on sam przyznaje, ewoluowała w czasie. Wpłynęły zaś na nią dogłębne, historyczno-socjologiczne studia nad wydarzeniami epoki Holocaustu, jak również pewien kontakt z ideami hinduizmu, które żydowski myśliciel wykorzystał do stworzenia własnej, oryginalnej koncepcji filozoficznej<sup>7</sup>. Koncepcja ta nie narodziłaby się jednak w swej pełnej postaci, gdyby Rubenstein nie sięgnął także do dorobku protestanckich teologów radykalnych, od których bezpośrednio zaczerpnął ideę „śmierci Boga”. Tymi, którzy wywarli największy wpływ na myśl Rubensteina, byli, jak on sam przyznaje, Thomas J. J. Altizer, Paul J. Tillich, Harvey Cox i William Hamilton<sup>8</sup>. Inspirowane zaś przez filozofię Nietzschego twierdzenie Tillicha, iż „Boga teologicznego teizmu należy zabić, ponieważ nikt nie może znieść

---

<sup>6</sup> R. L. Rubenstein, *After Auschwitz. History, Theology, and Contemporary Judaism*, Second Edition, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1992, s. 248, tłum. własne.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 293–295.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 247–265.



bycia przedmiotem absolutnej wiedzy<sup>9</sup> stało się właściwym punktem wyjścia dla teorii Rubensteina.

Żydowski myśliciel przestrzega jednak przed utożsamieniem nietzscheańskiego hasła: „Bóg umarł” na gruncie filozofii chrześcijańskiej oraz judaistycznej. Zdanie bowiem „Bóg jest martwy” posiada zupełnie odmienne konotacje dla kogoś, kto wierzy w Chrystusa, Boga-Człowieka-Odkupiciela, oraz dla wyznawcy religii Mojżesza. Zresztą:

[...] ze względu na alienację od symboliki krzyża, jest niemożliwe dla Żydów powiedzieć „Bóg nie żyje”, ponieważ „Bóg w judaizmie po prostu nie umiera”<sup>10</sup>.

Mimo to Rubenstein decyduje się na wykorzystanie owych słów jako kanwy dla swoich przemyśleń. Podkreśla bowiem fakt, iż współcześni Żydzi amerykańscy przynależą do tego samego porządku kulturowego, z którego wyrosli współcześni myśliciele chrześcijańscy. Wszyscy oni zostali przecież intelektualnie ukształtowani przez tych samych filozofów: Freuda, Sartre’a, Hegla, Kirkegaarda i, nade wszystko, Nietzschego<sup>11</sup>. Skoro jednak żaden wyznawca judaizmu nie może – lub raczej nie wolno mu – stwierdzić: „Bóg nie żyje”, Rubenstein poszukuje własnej formuły, którą dałoby się w jakiś sposób pogodzić z religią jego „faryzejskich przodków” lub przynajmniej nie negowałaby ona wprost zasadniczych tez tradycji Mojżeszowej. Wniosek przemyśleń Altizera, „Bóg nie żyje”, ogranicza zatem filozof do twierdzenia: „Żyjemy w czasie śmierci Boga”<sup>12</sup>.

Zwraca uwagę fakt, iż Rubenstein przenosi w tym momencie akcent ze sformułowania „nie żyje” na słowo „czas”, mając na uwadze przede wszystkim historyczno-socjologiczny aspekt religii. Parafrazując słowa myśliciela, można by zatem stwierdzić: „Bóg nie żyje. Zmarł w czasie II wojny światowej”. Lub, precyzując: „Bóg nie żyje. Zmarł w wyniku ludzkiej refleksji nad Auschwitz, Kołymą i Hiroszimą”. Tak więc, w ujęciu Rubensteina, „śmierć Boga” jest niczym innym niż „faktem kulturowym”, nie zaś czymś, co w istocie się wydarzyło<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Tamże, s. 248, tłum własne.

<sup>10</sup> Tamże, s. 249, tłum. własne.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 249.

<sup>12</sup> „Nevertheless, I believe that radical theology errs in its assertion that God is dead. Such an assertion exceeds human knowledge. [...] It is more precise to assert that we live in the time of the death of God than to declare ‘God is dead’”. (Tamże, s. 250).

<sup>13</sup> „It must be stressed [...] that the death of God is not something that has happened to God. It is a cultural event experienced by men and women, many of whom remain faithful members of their religious communities”. (Tamże, s. 294).

Owo wydarzenie kulturowe sprawiło, iż wielu ludzi nie jest już dłużej w stanie wierzyć w transcendentnego „Boga Historii”, mimo iż nadal odczuwają oni potrzebę uczestniczenia w rytuałach, które stanowią egzoteryczny poziom każdej religii. Niektóre osoby potrzebują bowiem do końca swego istnienia jakiejś podpory, która wnosiłaby do ich życia pewien nadrzędny ład. Są jak drzewo, które nie zapaściło głęboko swoich korzeni i dlatego wymaga wzmocnienia. Rytuały poza tym – jako niezbędny element każdej religii – wzmocniają w wielu przypadkach poczucie sensowności istnienia, chociaż uczestniczenie w nich nie zawsze jest poparte głębszą refleksją<sup>14</sup>. Po prostu, *sacrum* stanowi swoiste – niekiedy konieczne – dopełnienie ludzkiej egzystencji. Co więcej, Rubenstein wskazuje, iż sfera *sacrum* może nawet istnieć w wersji świeckiej. Stworzył ją, na przykład, Karol Marks, snując – świecką właśnie – wizję możliwej do osiągnięcia przez realizujących jego idee świetlanej przyszłości, która stanowiła w tym ujęciu substytut „królestwa Bożego”<sup>15</sup>. Tak więc absolutna negacja Boga nie usunęła ani rytuału, ani *sacrum*. Myśl Marksa – jak każda inna religia – sama w sobie miała stanowić remedium na dramat egzystencji, zapewniając człowiekowi nadzieję na nadejście lepszych dni w bliżej nieokreślonym czasie.

Rubinsteina interesuje jednak przede wszystkim poziom ezoteryczny, na którym zaszła negacja istnienia Boga Historii, czyli Boga, który wybrał naród żydowski i zawarł z nim swoje Przymierze<sup>16</sup>. Zdaniem filozofa, wydarzenie Auschwitz dowodzi właśnie Bożego nieistnienia. Ani wybór narodu, ani Przymierze w kontekście obozów i krematoriów oraz zagłady milionów ludzi nie są wiarygodne. Stanowią tylko mit uświęcony przez tradycję. Nie są w stanie wyjaśnić śmierci, cierpienia i zła przenikających ludzką egzystencję. Nie może być też przedmiotem czy to wiedzy, czy nawet wiary jedynie ten Bóg, który miał dokonać wyboru narodu i zawrzeć z nim Przymierze, a jednocześnie milcząc, przyzwolił na *Shoah* i nie uczynił niczego, by ratować niewinnych. Ogłaszając jednak za Nietzschem i Altizerem śmierć „teistycznego Boga” – „Boga Historii”, Rubenstein nie neguje istnienia Boga czy bóstwa w ogóle. Przeciwnie, stara się zdefiniować istotę tego-co-boskie, która okazuje się czymś zasadniczo różnym od judeo-chrześcijańskiej wizji Absolutu.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 293.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 249.

<sup>16</sup> Por. Z. Braiterman, *(God) After Auschwitz*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1998, s. 87.

Punktem wyjścia dla przemyśleń Rubensteina staje się buddyjski pogląd na egzystencję. Według żydowskiego myśliciela, filozofia Zachodu w sposób nieuzasadniony przypisuje bowiem jednostkowemu życiu trwałość i stabilność. W hinduizmie natomiast celem egzystencji jest odkupienie-wybabwienie rozumiane jako uwolnienie się od potrzeb i pragnień, w tym również od przywiązania do życia, które jest stanem jedynie efemerycznym. Buddyści zwracają również uwagę na fakt, iż ludzkie życie jest z natury przesiąknięte przez cierpienie i nieszczęścia, u których podstaw legły niezaspokojone potrzeby i pragnienia. Wyzbycie się owych pragnień, w tym również marzeń o wiecznym życiu, stanowić ma kres cierpienia. Śmierć z kolei, w kontekście nauk buddyjskich, jawi się jako ostateczne uwolnienie człowieka od jego fizycznych i duchowych potrzeb. Jest ona ponadto momentem zespolenia się indywidualnego, jednostkowego istnienia z „oceanem” bytu, z którego wyłoni się w przyszłości wszelkie nowe życie<sup>17</sup>.

Rubenstein zwraca uwagę, iż ta hinduistyczna perspektywa pozostaje w harmonii z fizjologicznymi i psychologicznymi faktami ludzkiej egzystencji w o wiele większym stopniu niż poglądy głoszone przez judaizm lub chrześcijaństwo, ponieważ „instynkty ludzi są często lepsze od ich ideologii”<sup>18</sup>. Pojmowanie zaś śmierci jako chwili wyzwolenia od niezaspokojonych potrzeb i pragnień umożliwia jej pozytywne, rzec by można epikurejskie, rozumienie: nawet zagłada niewinnych dzieci w piecach krematoriów nie była w istocie czymś dla nich złym, lecz stanowiła transgresję ku Bytowi, a zarazem wyzwolenie od przyrodzonego bólu egzystencji.

Chociaż byłem mocno zakorzeniony w tradycji żydowskiej, to poraził mnie fakt, iż aporie wywodzące się z poglądu teistycznego nie stanowią problemu dla buddyzmu<sup>19</sup>.

W taki zatem sposób znajduje Rubenstein wyjaśnienie dla zła, którego intensywność i rozległość przerasta w powszechnym odczuciu wszelkie możliwości rozumienia. Totalna zaś krytyka żydowskiej i chrześcijańskiej teodycei prowadzi go w kierunku konstrukcji nowej i oryginalnej – współcześnie przynajmniej – ontologii.

Tym, co stanowi fundamentalne jej założenie, jest przekonanie o istnieniu Bożej Immanencji, a właściwie – mówiąc precyzyjniej –

---

<sup>17</sup> Por. R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 294 i nn.

<sup>18</sup> Tamże, s. 260, tłum. własne.

<sup>19</sup> Tamże, s. 295, tłum. własne.

przekonanie o istnieniu Boga immanentnego w stosunku do świata, kosmosu i w ogóle stworzenia. To, co istnieje, posiada więc boską naturę, i stanowi zarazem część „wszystkiego”. Owa boska natura czy „metafizyczna istota” bytu jest jednak przez Rubensteina specyficznie pojmowana. Właściwie utożsamić ją byłoby można z jońską przasadą, *arche panton*, która niejako zespala wszelki byt, choć sam Rubenstein nie powołuje się tutaj wprost na Jonię, lecz wspomina ogólnie o pewnym podobieństwie swojej myśli do pogańskiej filozofii przyrody (*nature paganism*)<sup>20</sup>. Myśl ta, zdaniem żydowskiego myśliciela, stanowiła zresztą niezwykle mądrą refleksję nad miejscem człowieka w porządku istnienia.

Tak więc, w ujęciu Rubensteina, transcendentny, osobowy Bóg judaizmu i chrześcijaństwa zostaje zastąpiony przez siłę czy moc przenikającą wszystko i będącą podstawą istnienia wszystkiego<sup>21</sup>. Podstawa ta może zostać również określona jako Duch, Boskie Źródło, Absolut, *Urgrund*. Rubenstein zdaje sobie sprawę z nieadekwatności języka, który nie jest w stanie wyrazić mocy niewyrażalnej. Zresztą, jak pisze myśliciel, „zdawali sobie z tego sprawę mistycy wszystkich epok”<sup>22</sup>, do których zalicza filozof również przedstawicieli chasydyzmu<sup>23</sup>. Z perspektywy Bożej Siły wszystko przenikającej, cały kosmos, czyli porządek istnienia w swej czasowej i przestrzennej różnorodności, jest postrzegany przez Rubensteina jako wielość manifestacji owej samo-realizującej się mocy. Jedną z tych manifestacji jest, oczywiście, człowiek, pojmowany jako część kosmosu i ważki element tego, co stworzone.

Boskość, jako Fundament Bytu i wszelkich istnień, może być rozumiana jako podstawa uczucia, myśli i refleksji. Ludzka zaś myśl i uczucie są zatem wyrazem boskiej myśli i boskiego uczucia [...]<sup>24</sup>.

Prezentując swoją ontyczną koncepcję, Rubenstein określa ją jako „syntetyzujący system ciągły” i odróżnia od „dychotomizującego systemu przestrzeni”, powstałego w judeochryścianizmie<sup>25</sup>. W teorii żydow-

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 296; Z. Braiterman, dz. cyt., s. 96.

<sup>21</sup> Por. R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 295 i nn; Z. Braiterman, dz. cyt., s. 95.

<sup>22</sup> R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 295, tłum własne.

<sup>23</sup> Tamże, s. 260.

<sup>24</sup> Tamże, s. 296, tłum. własne.

<sup>25</sup> „To choose immanence, mysticism, nature paganism, or the quest of Buddhist enlightenment is to choose a synthesizing system of continuity over a dichotomizing system of gaps, such as faith in the radically transcendent God of biblical tradition,

skiego filozofa ów boski duch tworzy wszystko i wszystko przenika, będąc zarazem jedyną prawdziwą rzeczywistością. Transcendentny natomiast Bóg biblijnego przekazu stanowi byt absolutnie odrębny wobec tego, co zostało przez Niego stworzone. Także biblijny człowiek stoi tu w opozycji do reszty wszechświata, uzurpując sobie swoistą w stosunku do owej reszty transcendencję. Między Bogiem, światem a resztą stworzenia pozostają niedookreślone obszary lub raczej graniczne linie, które nie stanowią przecież jednak żadnych jakości ontycznych. W zasadzie można by je określić jako istniejący niebyt, co, rzecz jasna, jest pozbawione głębszego sensu, skoro, jak rzekł – chyba rozsądnie – Parmenides, „niebytu nie ma”.

W celu eksplikacji zasady owego „systemu ciągłego”, przywołuje Rubenstein myśl Hegla. Heglowski *Geist*, Duch, jest przecież czymś analogicznym w stosunku do Bożej Immanencji – siły przenikającej wszystko to, co istnieje jako byt skończony, konkretny. Co więcej, zdaniem Hegla, *Geist* czy Absolut nie mógłby istnieć, gdyby nie istniały owe byty skończone: one warunkują bowiem w sposób konieczny bytowanie Ducha. „Bez świata Bóg nie jest Bogiem”, zauważa przecież filozof z Jeny. Jednocześnie zaś każdy byt i każde wydarzenie, jakie istnieje lub ma miejsce w empirycznym świecie, stanowi z kolei wyraz istnienia Ducha-Absolutu. Tak więc „system ciągłości” nie jest, w ujęciu Hegla, niczym innym, jak tylko samorozwijającą się totalnością ontyczną. Zarówno ludzkość w jej historycznym rozwoju, jak i natura w swej ewolucji tworzą kolejne jakości powstałe z jednej i tej samej rzeczywistości.

Rubenstein, podzielając poglądy Hegla, rozwija teorię „systemu ciągłego”. Punktem wyjścia staje się w tym momencie dla żydowskiego myśliciela odnalezienie takiej koncepcji Boga, która „nie fałszowałaby ani nie mistyfikowała rzeczywistości”<sup>26</sup>, jak ma to miejsce w judaizmie i chrześcijaństwie. Skoro bowiem nie żyje już transcendentny „Bóg Historii”, to można podjąć próbę stworzenia teodycei kompatybilnej z ontyczną ciągłością. Tak więc, według Rubensteina, Bóg jest nieskończoną „Świątą Nicością”. Jest owym Niczym, ponieważ nie jest czymkolwiek, do czego można by Go było porównać, biorąc pod uwagę wszelkie byty i fenomeny świata empirycznego<sup>27</sup>. Bóg ten stanowi zarazem źródło i podstawę wszystkich bytów skończonych. Jest

who bestows a covenant upon Israel for His own utterly inscrutable reasons”.  
(R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 296.)

<sup>26</sup> Tamże, s. 298, tłum. własne.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 298; Z. Braiterman, dz. cyt., s. 98.

On nieśmiertelny w odróżnieniu od, na przykład, bytu ludzkiego, dla którego śmierć oznacza rozpad i unicestwienie, niezależnie od tego czy wierzy się w życie wieczne, czy też się takiej wiary nie posiada.

By zilustrować swoją teorię, Rubenstein porównuje Boga do oceanu, byty zaś ludzkie do fal.

Każda fala posiada własny moment, gdy jest identyfikowalna jako w pewien sposób odrębny byt. Mimo to żadna fala nie jest w całości różna od oceanu, który stanowi jej substancjalną podstawę<sup>28</sup>.

Bóg jest więc immanentny w stosunku do stworzenia i jest jedyną totalną rzeczywistością. Człowiek z kolei nie ma najmniejszego nawet wpływu na „Nicość”: stanowi on tylko epifenomen boskości, będąc po prostu jedną z manifestacji „Świętej Nicości”<sup>29</sup>. Jest to, rzecz jasna, manifestacja skończona i przemijająca: podobnie jak morska fala posiada ów człowiek „własny moment” – czas życia, który wyznaczają jego narodziny i śmierć. Śmierć z kolei jest, w takim ujęciu, zupełnie naturalnym zjawiskiem wpisanym w porządek istnienia. Umierając, dajemy przecież możliwość zaistnienia kolejnego bytu skończonego, powstałego z nieskończonej „Nicości”. Człowiek, w myśli Rubensteina, ma zatem w gruncie rzeczy bardzo ograniczone możliwości zaznaczenia własnej indywidualności. Podlega bowiem uniwersalnym, bezosobowym siłom natury: „po prostu powielamy, każdy na swój sposób, los wspólny bilionom innych ludzkich istnień”<sup>30</sup>. Nikt z nas nie decyduje świadomie o tym, czy ma się urodzić, dojrzewać, starzeć czy wreszcie umierać naturalną śmiercią.

Rubenstein zdaje sobie sprawę, iż prezentowana przezeń koncepcja nie jest w gruncie rzeczy oryginalna. Odpowiednikiem bowiem „Świętej Nicości” jest w koncepcji wspomnianego tu już Hegla „Duch”, w koncepcji zaś Tillicha „Podstawa bytu”. Wszystkie te trzy desygnaty odnoszą się do pewnej jakości ontycznej zdominowanej przez czynnik żeński, macierzyński, warunkujący rodzenie. Byt ten wytwarza inne byty, które powstają z jego własnej substancji, tak samo, jak dzieje się to w przypadku dziecka, którego ciało powstaje – dosłownie – z organizmu matki. Co więcej, zdaniem Rubensteina, ów macierzyński Bóg, będący „wszystkim we wszystkim”, „partycypuje w radościach

<sup>28</sup> R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 299, tłum. własne.

<sup>29</sup> „There is an inescapable tension between God’s essential unity and his process of self-manifestation in the multiplicity of the empirical world”. (R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 301).

<sup>30</sup> Tamże, s. 299, tłum. własne.

i smutkach dramatu kreacji”<sup>31</sup>. Jest więc Bogiem, który współczuje, współ-odczuwa. Stanowi zarazem antytezę biblijnego „Boga Historii”, którego nie określa się nigdy jako „grunt”, „podstawę” czy „źródło”. Znany jest On natomiast jako ojciec, stwórca i sędzia<sup>32</sup>. Jest Bogiem patriarchalnym – mężczyzną, który wykreował najpierw mężczyznę. Biblijny Adam z kolei jest bytem odrębnym od Boga: jest bytem w stosunku do Boga zewnętrznym. Bóg judaizmu i chrześcijaństwa nie przenika tego, co stworzone. Czuwa on natomiast – jako sędzia właśnie – nad procesem kreacji, którą niegdyś zainicjował.

Aby dodatkowo uzasadnić swoją koncepcję, Rubenstein zauważa, iż teodyceę i kosmogonię odmienną od teodycei tradycyjnego judaizmu skonstruował żyjący w XVI wieku żydowski uczyony i mistyk, Izaak Luria<sup>33</sup>. U podstaw koncepcji Lurii leży teoria *cimcum* – samoograniczenia się Boga, co oznacza, iż *Szechina*, Boża Obecność, zostaje oderwana od *En-Sof*, Bożej Istoty. Innymi słowy, część Boga zostaje oderwana od tegoż Boga po to, by mogło zaistnieć to, co stworzone<sup>34</sup>. Celem z kolei istnienia tego, co stworzone, jest, w myśli kabalistycznej, „droga do Boga” – powrót do *En-Sof*, do tego, co Nieskończone, do boskiej postawy bytu. Z drugiej zaś strony, Bóg jest obecny we wszystkim, jako że *Szechina* przenika wszystko, co istnieje<sup>35</sup>. Poglądy Lurii przejęli dużo później chasydzi, których doktrynę określić wprost można jako panteizm<sup>36</sup>, mimo że nie zawsze się do tego przyznawali, pragnąc w jakiś sposób połączyć swoje przekonanie o Bożej immanencji z transcendentalizmem biblijnego judaizmu<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Tamże, s. 302, tłum. własne.

<sup>32</sup> Por. tamże.

<sup>33</sup> Z. Braiterman twierdzi, że R. L. Rubenstein, był pierwszym teologiem żydowskim, który jawnie włączył Luriańską teorię *cimcum* do swojej koncepcji Boga. (Por. Z. Braiterman, dz. cyt., s. 105.) Wydaje się, że autor tej tezy nie uwzględnił licznych teologów chasydzkich, jak np. Baal Szem Towa.

<sup>34</sup> Por. G. Scholem, dz. cyt., s. 289.

<sup>35</sup> Por. R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 303.

<sup>36</sup> „Dlatego w pierwszym okresie chasydyzm wyraża swe myśli w sposób o wiele wyraźniej niż kiedykolwiek przedtem zabarwiony panteizmem. Doktrynę o immanencji Boga we wszystkim Salomon Schechter uznał nie tylko za centralną naukę chasydyzmu; była ona dlań również charakterystycznym jego wyróżnikiem. Można jednak wątpić, czy ujęcie to trafnie oddaje istotę rzeczy. [...] Nowością wydaje mi się tutaj nie doktryna, lecz ów pierwotny zapał jej towarzyszący, entuzjastyczne poczucie, że Bóg „wszystko otacza i wypełnia”, obalając wszelkie przedziały i przegrody”. (G. Scholem, dz. cyt., s. 381 i n.)

<sup>37</sup> Przykładem filozofa, którego myśl wyrosła z doktryny chasydzkiej jest, między innymi, Martin Buber, który właśnie usiłował dokonać syntezy owej doktryny z orto-

Podobny pogląd, pisze Rubenstein, odnaleźć też można w chrześcijańskiej myśli Pawła z Tarsu, spadkobiercy doktryny faryzejskiej, który pisząc o ostatecznej unii Chrystusa i Boga-Ojca, wyraża nie co innego, jak tylko mistyczny obraz Boga, który jest „wszystkim we wszystkim” oraz koncepcję ostatecznego powrotu tego, co stworzone, ku „Temu, co Nieskończone”<sup>38</sup>. „Bóg Historii” natomiast, doświadczany przez ludzkie „ja” jako „Ty”, jest oddzielony od swojej prawdziwej natury, którą jest *En-Sof*, czyli „Święta Nicość”<sup>39</sup>.

W tym momencie podkreślić należy, jak się wydaje, fakt, iż myśl Rubensteina jest w gruncie rzeczy swoistą kontynuacją żydowskiej myśli kabalistycznej, i to nie tylko w jej luriańskiej wersji. Wszyscy bowiem mistycy żydowscy zawsze akcentowali swoje przywiązanie do koncepcji *creatio ex nihilo*, choć pojmowali ją zgoła odmiennie niż ortodoksyjni teologowie i tradycyjna filozofia. „Stworzenie z niczego” nie oznaczało bowiem dla żydowskich mistyków stworzenia z niebytu. Owo „nic” konotuje w ich myśli natomiast pewną niedefiniowalną i niepoznawalną ani w sposób empiryczny, ani racjonalny jakość ontyczną. Jak bowiem pisze Scholem, charakteryzując ogólnie mistykę żydowską:

To „Nic”, z którego wszystko się wywodzi, nie jest bynajmniej czystą negacją; ono tylko z naszego punktu widzenia wymyka się wszelkim określeniom, gdyż nie poddaje się poznaniu rozumowemu. [...] Owa Nicość to w istocie mistyczna Pełnia, jakkolwiek nie sposób ująć jej żadnym ludzkim określeniem<sup>40</sup>.

Dla mistyków – tak samo jak dla Rubensteina – „Nicość” jest święta<sup>41</sup>. Co więcej, jest ona istotą boskości, jest samym Bogiem. *Creatio ex nihilo*, oznacza w tym ujęciu, iż stworzenie było procesem, który zaistniał „w samym Bogu i z niego”<sup>42</sup>. Mamy więc w takim przy-

---

doksyjnym judaizmem w taki sposób, by nie zostać oskarżonym o panteizm. W przedmowie do *Drogi człowieka według nauczania chasydów* napisał on: „Chasydyzm nie jest panteizmem. Głosi absolutną transcendencję Boga, połączoną z jego warunkową immanencją. Świat jest emanacją Boga, ale ponieważ obdarzony został niezależnością istnienia i dążeń, przejawia skłonność do wytwarzania – zawsze i wszędzie – skorupy wokół siebie. Tak więc w każdym przedmiocie i w każdym żywym stworzeniu tkwi iskra boża, lecz każda taka iskra zamknięta jest w osobnej ‘muszli’. Jedyne człowiek potrafi ją wyzwolić i na powrót złączyć z początkiem”. (M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes, Warszawa 2004, s. 7).

<sup>38</sup> Por. R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 304.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> G. Scholem, dz. cyt., s. 37 i n.

<sup>41</sup> Por. R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 252.

<sup>42</sup> G. Scholem, dz. cyt., s. 38.



padku do czynienia z teorią emanacji, choć różną zupełnie od jej platońskiego paradygmatu, ponieważ byty, które kolejno się z *En-Sof* wyłaniają, nie są jego hipostazami, lecz stanowią po prostu skończone epifenomeny „Tego, co Nieskończone”.

Jak zatem widać, Rubenstein nie konstruuje więc w gruncie rzeczy nowej, oryginalnej teodycei czy teorii bytu. Jednakże, dzięki zastąpieniu czy to skomplikowanej terminologii heglowskiej, czy to hermetycznego języka żydowskiej kabały przez metaforykę oceanu, sprawia, że dość mocno już osadzona w historii filozofii koncepcja teozoficzna nabiera niejako nowego i oryginalnego znaczenia: staje się ona jasna, zrozumiała i spójna. Co więcej, śmierć „Boga Historii” nie jest, w ujęciu Rubensteina, powodem do jakiegokolwiek rozpacz<sup>43</sup>. Bóg bowiem w rzeczywistości nie umarł, lecz „jest On źródłem tak życia, jak i śmierci”. Sama zaś śmierć stanowi „ostateczną cenę, jaką płacimy za życie i miłość, za dane nam chwile „radości i spełnienia”<sup>44</sup>. Umierając, tracimy to, co w nas jednostkowe, by połączyć się z boską „Nicością”, która jest zarazem „Pełnią” istnienia<sup>45</sup>. W takim ujęciu, cierpienie ofiar obozów koncentracyjnych może być jednak do pewnego stopnia zrozumiałe: ofiary te były pierwotnie Niczym. W Nicości także się roztopiły, Nicością pozostały, partycypując jednocześnie w „Tym, co Nieskończone” – boskie. Szkoda tylko, iż tak niewiele było w życiu tych ludzi owych chwil „radości i spełnienia”. Mimo to musieli zapłacić za nie najwyższą i straszną cenę. Może właśnie dlatego Rubenstein jest przekonany o świętości tego, co boskie, choć lęka się „Świętej Nicości” i Ją podziwia, to nie jest w stanie pokochać Boga, w którego wierzy<sup>46</sup>. To, co Nieskończone, jest bowiem dawcą tak życia, jak i śmierci, która nieuchronnie stanowi kres każdego indywidualnego istnienia: i z faktem tym należy sobie samodzielnie poradzić, choćby nawet za pomocą iluzji, jakich dostarczają religie.

<sup>43</sup> „The world of the death of the biblical God need not be a place of gloom and despair”. (R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 306.)

<sup>44</sup> Tamże, s. 306, tłum. własne.

<sup>45</sup> Por. G. Scholem, dz. cyt., s. 38.

<sup>46</sup> Por. R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 264.

RICHARD RUBENSTEIN'S CONCEPTION  
OF THE TIME OF THE DEATH OF GOD

Summary

The idea of God acting in history became important in Jewish theology and philosophy after the Holocaust. Some Jewish thinkers tried to defend the „traditional” God of the Covenant. Richard Rubenstein, however, denies the existence of a God who acts in history. Inspired by Protestant radical theology, he worked out a conception that may be called the theory of „the time of the death of God”. Yet Rubenstein does not deny the existence of God in general; he accepts and develops a kabbalistic idea of God as immanent in the world and in human beings. In Rubenstein’s theodicy the personal God of Judaism and Christianity is replaced by a cosmic power. The entire universe is seen as a multiplicity of manifestations of this divine power, and man is just one of these manifestations. Death – the death of children in Auschwitz, for instance – can be regarded as a form of liberation and is the final step toward „Holy Nothingness”.

*Katarzyna Kornacka*

## SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

### ANTYCZNI KOMENTATORZY PLATONA I ARYSTOTELESA

Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Seria „Ancient Philosophies”, Stocksfield, Acumen, 2009, s. XII + 324.

Badania nad antycznymi i średniowiecznymi komentarzami do dialogów Platona i traktatów Arystotelesa to w nauce obszar odkryty stosunkowo niedawno. Zainteresowanie nimi wzrosło dopiero w latach 80., kiedy to Richard Sorabji zainicjował tłumaczenie na język angielski komentarzy do traktatów Arystotelesa wydanych na przełomie XIX i XX w. w kilkudziesięciotomowej serii *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG) (Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1882–1909). W założonej przez Sorabjiego serii *Ancient Commentators on Aristotle* (ACA) ukazało się do dziś 78 tomów przekładów<sup>1</sup>. Od tego czasu z każdym rokiem przybywa też monografii i artykułów poświęconych zarówno poszczególnym komentarzom i komentatorom Platona i Arystotelesa, jak i rozmaitym aspektom komentarza jako tekstu filozoficznego bądź zjawiska kulturowego<sup>2</sup>. Do tej pory nie istniała jednak żadna syntetyczna monografia poświęcona ogólnie antycznym komentatorom Platona i Arystotelesa, a jedynie zbiory artykułów typu *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence* (ed. R. Sorabji, London 1990) czy *Philosophy, Science, and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries* (ed. P. Adamson, H. Baltussen, M. W. F. Stone, Vol. 1–2, London 2004)<sup>3</sup>. Tę lukę stara się wypełnić książka Miiry Tuominen (dalej: M.T.),

<sup>1</sup> Na temat kierowanego przez Sorabjiego projektu zob. <http://www.kcl.ac.uk/schools/humanities/depts/philosophy/research/commentators.html>.

<sup>2</sup> Zob. J. Sellars, *The Aristotelian Commentators: A Bibliographical Guide* [w:] *Philosophy, Science, and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, ed. by P. Adamson, H. Baltussen, M. W. F. Stone, Vol. 1, London 2004, s. 239–268; bibliografia ta dostępna jest również pod adresem internetowym wymienionym wyżej w przyp. 1. Zob. też zestawienie prac R. Sorabjiego w: R. Salles, *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford 2005, s. 551–556. Warto wspomnieć, że oprócz nowej literatury sekundarnej pojawiają się też z każdym rokiem nowe wydania komentarzy (np. *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, ed. C. Steel, T. I–III, Oxford 2007–2009; jeszcze w roku 2010 ma się też ukazać nakładem wydawnictwa Walter de Gruyter nowe wydanie *In Platonis Phaedrum Commentarii* Hermiasza z Aleksandrii, przygotowane przez C.M. Lucariniego oraz C. Moreschiniego), w tym również takich, które nie zostały uwzględnione w serii CAG (Michael Psellos, *Kommentar zur Physik des Aristoteles*. Editio Princeps. Einleitung, Text, Indices von Linos G. Benakis, Ateny 2008).

<sup>3</sup> Dla uzyskania syntetycznego oglądu dokonań komentatorów pomocna jest ponadto praca R. Sorabjiego pt. *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook* (Vol. 1–3, London 2004–2005), stanowiąca tematycznie uporządkowany wybór tekstów źródłowych przetłumaczonych na język angielski.

stanowiąca pierwsze ogólne wprowadzenie do antycznych komentatorów Platona i Arystotelesa. Przedsięwzięcie to jest samo w sobie godne uznania: abstrahując nawet od późniejszych komentarzy bizantyńskich, arabskich oraz łacińskich, i ograniczając się, jak M. T., do zachowanych komentarzy antycznych, stajemy i tak przed materiałem ogromnym (CAG obejmuje 50 tomów), powstałym na przestrzeni kilkuset lat, tj. od I w. p.n.e. (z tego zapewne okresu pochodzi najwcześniejszy z zachowanych komentarzy, anonimowa egzegeza Platónskiego *Teajteta*<sup>4</sup>) do VI w. n.e. (komentarze Olimpiodora, ostatniego pogańskiego kierownika szkoły w Aleksandrii, oraz Eliasa, prawdopodobnie chrześcijańskiego ucznia Olimpiodora). W tej sytuacji świadome ograniczenie materiału, na które zdecydowała się autorka recenzowanej pracy, trzeba uznać za konieczność. Polega ono na zawężeniu badania do: 1) filozoficznej myśli komentatorów, zwłaszcza zaś do: 2) tematów najbardziej doniosłych dla filozofii Zachodu, a jednocześnie na: 3) skoncentrowaniu uwagi na komentarzach do Arystotelesa, stanowiących wstępny etap studiów w szkołach neoplatónskich, oraz na 4) całkowitym pominięciu komentarzy do *Timajosa* i *Parmenidesa*, dialogów, które w neoplatónskim *curriculum* przeznaczone były dla uczniów najbardziej zaawansowanych. Zawężenie trzecie i czwarte są o tyle kontrowersyjne, że ich rezultatem jest nieadekwatne w stosunku do tytułu książki skupienie się na komentarzach do Arystotelesa i pominięciu wielu istotnych komentarzy do tekstów Platóna. Ograniczenie pierwsze i drugie, bazujące na coraz częściej uznawanym założeniu, że (niektórzy przynajmniej) komentatorzy są nie tylko egzegetami, ale jednocześnie oryginalnymi filozofami (s. 3–4, 8–14)<sup>5</sup>, można natomiast uznać za niewątpliwy atut pracy M. T.

Kwestii statusu komentatorów jako samodzielnych filozofów, a nie tylko egzegetów, poświęca M. T. osobny podrozdział (s. 8–14) obszernego wprowadzenia (s. 1–40), w którym znajdujemy również określenie celu i zakresu pracy (s. 14–17), ogólne wprowadzenie w problematykę komentarza („What is a commentary?”, s. 1–4), zarys skomplikowanych losów ezoterycznych pism Arystotelesa (s. 4–8) oraz chronologiczną prezentację antycznych komentatorów Platóna i Arystotelesa (s. 18–39) wraz z krótką notą o komentatorach bizantyńskich, arabskich i łacińskich (s. 39–40). Niestety zawarte w prezentacji komentatorów informacje nie zawsze są kompletne<sup>6</sup>; niekiedy też M. T. rezygnuje z podania danych, które wydają się nieodzowne z punktu widzenia tematu książki, a nawet dalszego jej przebiegu<sup>7</sup>. Pewne (nieliczne) stwierdzenia tej części

<sup>4</sup> Datacja tego komentarza jest jednak dyskusyjna, zob. s. 292 przyp. 3 recenzowanej pracy.

<sup>5</sup> Najważniejszym zwolennikiem tego ujęcia jest oczywiście sam R. Sorabji, zob. np. *Aristotle Transformed*, s. 24–27.

<sup>6</sup> Przy omówieniu dzieł Temistiosa (s. 25–27) brakuje informacji o zachowanej (w języku hebrajskim i łacińskim) parafrazie „O niebie” (CAG V 4); przy prezentacji postaci Porfiriusza (s. 29–30) – o jego komentarzu do „Kategorii” (CAG IV 1) (mimo że M. T. omawia go w dalszej części pracy, zob. s. 83, 206 i in.); przy przedstawianiu Ammoniosa natomiast (s. 32–33) – o zachowanym komentarzu do *Hermeneutyki* (CAG IV 5). W krótkiej *Chronologii* otwierającej książkę (s. XI–XII) widnieje pod datą „1000s” Michał Psellos tylko jako autor komentarza do *Organonu*, por. jednak wyżej, przyp. 2.

<sup>7</sup> O Mikołaju z Damaszku, autorze m.in. zachowanego w języku syryjskim kompendium filozofii Arystotelesa (zob. H. J. Drossaart Lulofs, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle*, Leiden 1969), dowiadujemy się jedynie, że miał on „some views on the order of the books of the Metaphysics (...)” (s. 18 oraz przyp. 20; por. też s. 13). W krótkiej informacji o Proklosie, jednym z najważniejszych komentatorów Platóna, wymienione zostają jako jego „główne komentarze” *In Platonis Timaeum*

pracy wydają się co najmniej dyskusyjne<sup>8</sup>. Poza tym pomocny mógłby tu być spis komentarzy opublikowanych w ramach serii CAG (która nie została tu jednak nawet krótko przedstawiona) oraz podawanie numeru tomu CAG przy wymienianych tytułach zachowanych komentarzy do traktatów Arystotelesa.

Zasadnicza część pracy składa się z sześciu rozdziałów poświęconych kolejno: epistemologii (s. 41–69), teorii nauki i logice (s. 70–117), fizyce (s. 118–157), psychologii (s. 158–199), metafizyce (s. 200–236) oraz etyce (s. 237–279); podobieństwo tego układu do porządku *curriculum* szkoły neoplatońskiej nie jest przypadkowe (zob. s. 16).

W pierwszym rozdziale („Epistemology”) autorka skupia się na trzech głównych zagadnieniach, które omawia w osobnych podrozdziałach: problemie możliwości ostatecznego uzasadnienia wiedzy (i), argumentacji przeciwko relatywizmowi odwołującemu się do subiektywności percepcji (ii) oraz kwestii prawdziwości poznania zmysłowego (iii). M. T. wychodzi każdorazowo od tekstu Arystotelesa, a następnie przedstawia odnoszące się do niego antyczne komentarze. W podrozdziale (i) punktem wyjścia są *Analityki wtóre* 1.3 (teza o istnieniu ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος odnoszącej się do przesłanek bezpośrednich); stanowisko komentatorów przedstawione jest na bazie odpowiednich ustępów komentarzy Filoponosa i Temistiosa; relewantne punkty odnajduje M. T. także w komentarzu Aleksandra z Afrodyzji do ks. 4 *Metafizyki*. W punkcie (ii) tekstem wyjściowym jest *Metafizyka* 4.5, badanym zaś komentarzem odpowiedni tekst Aleksandra. Wreszcie w podrozdziale (iii) autorka przedstawia, odwołując się do traktatu *O duszy*, pogląd Arystotelesa na temat prawdziwości postrzeżeń, by następnie pokazać, jak do kwestii tej ustosunkowali się w swych komentarzach do tego pisma Temistios, Filoponos i Ps.-Simplikios. Wybór zagadnień i tekstów w tym rozdziale wy-

*commentaria* oraz *In primum Euclidis elementorum librum commentarii* (s. 32) – konieczna byłaby tu jednak przynajmniej ogólna informacja o jego nie mniej ważnych i zachowanych komentarzach do *Parmenidesa*, *Politei*, *Kratylosa* i *Alkibiadesa* I. Ponadto, prezentując przedstawicieli szkoły w Atenach, M. T. wspomina Syriana jedynie jako nauczyciela Proklosa (s. 32), mimo że jego poglądy zawarte w zachowanym komentarzu do „*Metafizyki*” (CAG VI 1) omawiać będzie w rozdziale *Epistemology* (zob. s. 44–45). Przy przedstawianiu tejże szkoły nie zostaje nawet wspomniany jej ostatni kierownik, Damaskios (zob. jedynie s. 34) – mimo iż z jego sporego dorobku zachowały się komentarze do *Fedona*, *Fileba* i *Parmenidesa*. Całkowicie pominięty zostaje również Asklepios i jego zachowany komentarz do ks. 1–7 *Metafizyki* (CAG VI 2). Wreszcie prezentując Olimpiodora (s. 33) M. T. zastrzega, że nie będzie mówić o jego życiu; jednakże fakt, że pisał on komentarze do Platona i Arystotelesa, z których zachowały się egzegezy *Alkibiadesa*, *Gorgiasza*, *Fedona*, *Kategorii* (CAG XII 1) i *Meteorologii* (CAG XII 2), powinien być zostać wspomniany.

<sup>8</sup> Czytelnika mogą zdziwić pewne wypowiedzi odnoszące się do dzieła *O powstaniu i ginieciu* (GC). Po pierwsze jest ono klasyfikowane przez M. T. jako dzieło biologiczne (s. 13, s. 33). Po drugie, w odniesieniu do GC i innych „biologicznych” pism pisze M. T., że „No full commentary was written on any of them” (s. 13), co w przypadku GC jest oczywiście nieprawdą. Wreszcie utrzymuje ona, że komentarze do GC były rzadkie (s. 13, s. 33). Jednakże wiemy o istnieniu aż czterech (Aleksandra, Temistiosa, Filoponosa i Olimpiodora), a podobna liczba komentarzy do *APr* i *APo* pozwala autorce stwierdzić, że „Prior Analytics and Posterior Analytics were... rather widely commented on” (s. 13). Zapewne nieprawdziwe jest poza tym stwierdzenie, że nie istniały greckie komentarze do *Poetyki* (s. 13): w świecie arabskim funkcjonowała (fragmentarycznie zachowana) parafraza *Poetyki* przypisywana Temistiosowi lub Aleksandrowi, zob. C. d’Ancona Costa, *Commenting on Aristotle: From Late Antiquity to the Arab Aristotelianism* [w:] *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, ed. W. Geerlings, Chr. Schulze, Leiden 2002, s. 237 i przyp. 158.

daje się zasadniczo trafny, choć dziwi tu całkowite pominięcie komentarza Asklepiosa do *Metafizyki* (CAG VI 2; autor ten obszernie komentuje *Met.* 4, tak iż jego stanowisko można by porównać z przedstawionym ujęciem Aleksandra), a także świadoma rezygnacja z omówienia odpowiednich passusów wspomnianego wyżej, anonimowego komentarza do *Teajeta*.

Rozdział drugi poświęcony jest teorii *ἐπιστήμη*, rozumianej głównie jako „science” w sensie nauki o przyrodzie, niekiedy jednak ogólniej jako „wiedza”. M. T. zarysowuje tu najpierw podstawy sylogistyki Arystotelesa oraz prezentuje poglądy Arystotelesa, Aleksandra, Ammoniosa i Filoponosa (w ich komentarzach do *Analitik pierwszych*) na temat statusu logiki (narzędzie vs. część filozofii) (s. 74–81)<sup>9</sup>. Następnie wychodząc od tezy, że *ἐπιστήμη* polega na znajomości zasad wyjaśniających przedmiot wiedzy i jednocześnie uzasadniających naszą wiedzę, autorka rozwija złożony problem Arystotelejskich *ἀρχαί* (s. 81–93). Na bazie komentarzy do *Analitik wtórych* pokazuje ona, jak zasady konstytuujące *ἐπιστήμη* rozumieci Temistios i Filoponos; pewne dane na ten temat znajduje także w komentarzu Simplikiosa do *Fizyki* 1.1. Kolejne poruszone tu zagadnienie dotyczy procesu zdobywania *ἐπιστήμη* w ujęciu Temistiosa (in *APo*), Filoponosa (in *APo*) i Simplikiosa (in *Ph.*) (s. 93–103); M. T. koncentruje się tu głównie na kwestii wiedzy uprzedniej z *Analitik Wtórych* 1.1 oraz roli percepcji i rozumu w dochodzeniu do wiedzy o zasadach. Wreszcie autorka powraca do kwestii sylogistyki, pokazując, jaką rolę odgrywa ona w nauce wedle poglądów wyrażonych przez Aleksandra i Filoponosa w ich komentarzach do *Analitik pierwszych*. Rozdział ten zawiera więc kwestie niezwykle istotne, niektóre z nich przedstawione są jednak niejasno<sup>10</sup>, niekiedy powstaje wrażenie niepotrzebnych powtórzeń<sup>11</sup>, zdarzają się tu też drobne błędy rzeczowe<sup>12</sup>.

Filozofia przyrody (rozdział trzeci) to obszar badań, na którym stosunkowo wyraźnie dochodzi do głosu samodzielność filozoficzna komentatorów. M. T. przedstawia tu proponowane przez komentatorów interpretacje takich zagadnień, jak: definicja natury i rzeczy naturalnych (s. 123–136), problem celowości w naturze (s. 136–144), teoria

<sup>9</sup> Warto tu wspomnieć, że recepcja arystotelejskiej sylogistyki w późnym antyku doczekała się opracowania książkowego, niewykorzystanego jednak przez M. T.: Tae-Soo Lee, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*, Göttingen 1984.

<sup>10</sup> Dotyczy to niestety nawet kwestii całkiem podstawowych. Zob. np. ogólne omówienie predykabiliów na s. 75: niejasne tu jest, co M. T. ma na myśli mówiąc o *mutual dependencies* – pierwsze sformułowanie sugeruje stosunki pomiędzy predykabiliami, drugie jednak („An example of a mutual dependency is a peculiar property; (...)”) odwracalność orzekania (zob. Top. 102a18-30). Innym przykładem niejasności jest omówienie sylogizmu kategoriowego na s. 76, które nie pozwala stwierdzić, na czym jego „kategoriowość” właściwie polega.

<sup>11</sup> Omówienie predykabiliów na s. 81 sprawia wrażenie, jakby zagadnienie to omawiane było po raz pierwszy, por. jednak s. 75; wrażenie powtórzenia powstaje też przy przedstawieniu neoplatonickiej ontologii (por. s. 12, 28 i n., 83) oraz problemu wiedzy uprzedniej u Filoponosa (por. s. 48, 91n., 94n.).

<sup>12</sup> Zob. s. 111, gdzie M. T. konstruuje sylogizm prowadzący do zdania szczegółowo-twierdzącego (SiP) „some pleasures are good”, które wg M. T. ma wynikać z przesłanek „(i) every good thing is desirable”, oraz „(ii) every pleasure is desirable” (przesłanka (ii) powinna prawdopodobnie brzmieć „every desirable thing is pleasant”, co wraz z (i) dawałoby konkluzję „every good thing is pleasant”, z czego wynika, że „some pleasant things are good”; por. s. 109, gdzie M. T. wymienia drugi, obok figury *Darapti*, sposób dochodzenia do SiP – niestety bez dokładnego objaśnienia i namiaru na tekst Arystotelesa – sugerujący to właśnie rozwiązanie).

ruchu wymuszonego (s. 144–147), definicja miejsca i materii (s. 147–150), kwestia ruchu ciał niebieskich (s. 150–155), problem wieczności vs. kreacji świata (s. 155–157). Źródłem są tu przede wszystkim komentarze Filoponosa i Simplikiosa do Arystotelejskiej *Fizyki*, a także traktaty Filoponosa *De aeternitate mundi contra Proclum*, *De aeternitate mundi contra Aristotelem* oraz *De opificio mundi*. Dziwi jednak fakt, że M. T. *explicite*, lecz bez uzasadnienia, rezygnuje z uwzględnienia parafrazy *Fizyki* autorstwa Temistiosa, a także z omówienia interpretacji fizyki platońskiej rozwijanej przez komentatorów Platona (jak wspomniano wyżej, komentarze do *Timajosa* nie są przez M. T. uwzględniane). Abstrahując od tych zastrzeżeń, dobór zagadnień i tekstów wydaje się trafny<sup>13</sup>, a omówienie interesujące, choć niekiedy pozostawiające u czytelnika niedosyt. Tak np. sformułowana przez Filoponosa definicja natury jako „ζωή ἤτοι δύναμις καταδεδικυία διὰ τῶν σωμάτων” (*In Ph.* 197, 33nn.) dawałaby znakomitą okazję do dokładniejszego ukazania, w jaki sposób wątki filozofii Arystotelesa były modyfikowane pod wpływem myśli neoplatońskiej<sup>14</sup>. Definicji „miejsca” u Arystotelesa i jej modyfikacji u Filoponosa autorka poświęca zaledwie pół strony (nie podając nawet, gdzie Filoponos rozwinął swą teorię, zob. s. 147n.). Interpretacje pojęcia *materia prima* zaproponowane przez Filoponosa i Simplikiosa omówione są wprawdzie nieco szerzej (s. 148–150), ale przedstawienie wykładni Filoponosa i tak jest zbyt krótkie i przez to niejasne (zob. s. 149 i n.). Pewne szczegóły wywodów w tym rozdziale budzą poza tym wątpliwości<sup>15</sup>.

Rozdział czwarty, poświęcony psychologii (s. 159–200), odznacza się jasnością struktury, skoncentrowanej wokół dwóch wątków: percepcji i intelektu. W oparciu o komentarze Temistiosa, Filoponosa, Pseudo-Filoponosa i Pseudo-Simplikiosa do pisma *O duszy* oraz o traktat Aleksandra z Afrodyzji pod tym samym tytułem przedstawia M. T. rozwinięte przez komentatorów koncepcje postrzegania zmysłowego (ze szczególnym uwzględnieniem problemu ontologicznego statusu przedmiotów percepcji oraz zagadnienia przyczynowości i ośrodka pośredniczącego (τὸ μετὰξὺ)) oraz teorie dotyczące funkcjonowania intelektu, zwłaszcza genetycznego rozwoju poszczególnych funkcji intelektualnych (dojście do pojęć, sądów ogólnych, myślenia dyskursywnego i intuicyjnego uchwycenia przedmiotów inteligibilnych) oraz interpretacji wywodzącego się z *O duszy* 3.5 rozróżnienia na *nous* bierny i czynny. Mamy tu też krótką notkę o działaniu wyobraźni (φαντασία) oraz interesujące spostrzeżenia na temat funkcji samoświadomości w aktach percepcji. Jak stwierdza M. T., istotną różnicą pomiędzy dawnym arystotelizmem a nowszym, neoplatońskim spojrzeniem jest zmiana *explanandum* w teoriach percepcji: o ile dla pierwszego problemem domagającym się wyjaśnienia była fizyczna strona procesu postrzegania, zwłaszcza możliwość percepcji przy oddaleniu postrzeganego przedmiotu od organu zmysłowego, o tyle dla drugiego,

<sup>13</sup> Z ważniejszych zagadnień brakuje może tylko problematyki mieszaniny, zwłaszcza u Filoponosa; na ten temat zob. np. F. A. J. de Haas, *Mixture in Philoponus. An Encounter with a Third Kind of Potentiality* [w:] J. M. M. H. Thijssen, H. A. G. Braakhuis (ed.), *The Commentary Tradition on Aristotle's „De generatione et corruptione”*, Brepolis 1999, 21–46.

<sup>14</sup> U M. T. czytamy jedynie, że źródłem nowej definicji jest „the Neoplatonic account of how lives or souls descend from a higher ontological level and come to be realized in bodies” (s. 125).

<sup>15</sup> Np. krytyka tezy Simplikiosa o zmianach, którym podlegają materia i forma przy powstawaniu *synolon*, bazująca na pojęciu niezmiennej *prima materia*, która zostaje tu bezkrytycznie przypisana Arystotelesowi (s. 121; por. ostrożniejszą wypowiedź na s. 148).

akceptującego zaproponowane przez Arystotelesa wyjaśnienie (przyjęcie zmysłowej formy przedmiotu bez jego materii), problemem stało się zrozumienie aktu uświadomienia sobie postrzeganej treści. Arystotelejska idea samoświadomości jako funkcji duszy zmysłowej zostaje zastąpiona tezą o racjonalnym i aktywnym charakterze świadomości i percepcji (Ps.-Simplikios) lub nawet tezą o istnieniu osobnej, racjonalnej zdolności uwagi ( $\tau\acute{o}$  προσεκτικόν), stojącej ponad innymi władzami duszy i odpowiedzialnej za wszelkie akty samoświadomości (s. 179–184).

Czytelnik może się jednak dziwić, że prezentując koncepcje postrzegania kolejnych komentatorów (s. 170–179) M. T. nie uwzględni Aleksandra (prócz traktatu *O duszy* zachował się komentarz Aleksandra do *De sens.*, CAG 3.1). Również prezentacja koncepcji intelektu Aleksandra, z którą komentator ten był przez setki lat kojarzony i która, jak wiadomo, miała wielki wpływ na późniejszych myślicieli, może wydać się niewystarczająca (s. 192–195). Brakuje tu choćby wzmianki o przypisywanym Aleksandrowi, ważnym traktacie *Περί νοῦ*, bezpośrednio dotyczącym kwestii omawianych przez M. T. Zbyt chyba pobieżnie potraktowane jest zagadnienie boskiego intelektu czynnego (s. 192); więcej uwagi wymagałoby zwłaszcza pytanie o stosunek zachodzący pomiędzy nim a intelektem ludzkim (tj. pytanie o rolę boskiego intelektu dla rozwoju intelektu  $\acute{\epsilon}\nu$  ἕξει oraz całkiem tu pominięte, być może z uwagi na główny temat rozdziału, zagadnienie nieśmiertelności przez utożsamienie z boskim *nous*). Niezwykle ważne w tradycji komentatorów Arystotelesa pojęcie „νοῦς θύραθεν” nie pojawia się w tym rozdziale niestety ani razu. Pewne szczegóły wywodów opartych na traktacie *O duszy* mogą też wydać się kontrowersyjne<sup>16</sup>. Nieco dalej czytelnika zaskakuje wzmianka o komentarzu Proklosa do *Metafizyki* (sic!) (s. 197).

Prezentując metafizyczne poglądy komentatorów w kolejnym rozdziale pracy (s. 200–236), M. T. koncentruje się na dwóch tylko, lecz bardzo istotnych zagadnieniach. Pierwszym jest dyskusja wokół Arystotelejskich kategorii, udokumentowana w dość licznie zachowanych komentarzach do poświęconego im traktatu Arystotelesa (obok siedmiu komentarzy wymienionych przez M. T., tj. Porfiriusza, Deksipposa, Ammoniosa, Simplikiosa, Filoponosa, Eliasa i anon. komentarza CAG XXIII.2 (s. 201), należy jednak jeszcze koniecznie wymienić Olimpiodora, CAG XII.1)<sup>17</sup>. Przedstawione tu zostają najpierw odpowiedzi poszczególnych komentatorów oraz Plotyna na podstawowe pytanie „*What are the categories categories of?*” – kontrowersje dotyczą z jednej strony możliwości odniesienia kategorii do bytów inteligibilnych, z drugiej zaś kwestii, czy tym, co podpada pod kategorie, są wyrażenia, czy też oznaczane przez nie rzeczy (s. 204–208). Następnie autorka prezentuje oraz poddaje krytycznej ocenie

<sup>16</sup> Przedstawiając rozwój ludzkiego intelektu od materialnego do intelektu  $\acute{\epsilon}\nu$  ἕξει, M. T. stwierdza w oparciu o *De an.* 82.5-10: „When explaining how we come to have general notions such as that of white, Alexander points out that this part of our cognitive development happens to us naturally, as naturally as we learn to walk” (s. 193); tymczasem w *passusie*, na który M. T. się powołuje, Aleksander stwierdza dokładnie odwrotnie, że nabywanie intelektu i umiejętności chodzenia różnią się („οὐ γὰρ ὡς περ ἐπὶ τοῦ περιπατεῖν, οὕτως δὲ ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν τε καὶ τοῦ κατ’ ἐνέργειαν νοῦ. ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ περιπατεῖν, ὡς περ ἡ δύναμις ἡμῖν τοῦ περιπατεῖν ἐνυπάρχει φύσει, καὶ ἔχομεν αὐτὴν εὐθὺς γενόμενοι, οὕτως καὶ ἡ ἐνέργεια προιοῦσιν τε καὶ τελειουμένοις προσγίνεται φύσει, ἐπὶ δὲ τῆς ἐπιστήμης τε καὶ τοῦ νοῦ αἱ μὲν δυνάμεις φύσει, οὐκέτι δὲ αἱ ἔξεις τε καὶ ἐνέργεια φύσει”, *De an.* 82.5-10).

<sup>17</sup> Również w spisie zachowanych komentarzy do *Metafizyki* (s. 200) mamy drobną lukę: brak tu wzmianki o parafrazie Temistiosa do *Met.* XII, zachowanej w przekładzie hebrajskim i łacińskim (CAG V.5).



argumentację, którą rozwinął Plotyn w odniesieniu do kategorii substancji (s. 208–212), a także dyskusję wokół innych kategorii, zwł. „gdzie” i „kiedy”, w jaką po atakach Plotyna zaangażowali się Simplikios, Porfiriusz i Jamblich (s. 212–216)<sup>18</sup>. W drugiej części rozdziału poświęconego metafizyce M. T. zajmuje się pytaniem o ontologiczny status formy i pojęć ogólnych. Pokazawszy najpierw, że bynajmniej nie jest to jedno, lecz dwa różne pytania (s. 217–220), zarysowuje poglądy poszczególnych komentatorów (Aleksander, Porfiriusz, Jamblich, Proklos, Ammonios, Simplikios) na temat statusu tego, co ogólne (τὸ καθόλου) i tego, co wspólne (τὸ κοινόν), a także ich stosunku do poszczególnych bytów indywidualnych. Następnie omówione zostaje trudne zagadnienie formy w tradycji komentatorów, zwłaszcza problem rozmaitych funkcji i rodzajów formy (forma immanentna w rzeczy, forma abstrahowana przez umysł, forma transcendentna, forma w umyśle Demiurga). Na końcu ukazano wybrane rozwiązania (Plotyn, Porfiriusz, Jamblich, szkoła Ammoniosa) problemu polegającego na tym, że istotowe własności rzeczy zdają się podpadać pod inną kategorię niż substancja (s. 234–236).

Choć we wstępie do ostatniego, poświęconego etyce rozdziału (s. 237–279) M. T. podkreśla, że w tej dziedzinie oddziaływanie Arystotelesa było znacznie mniejsze niż Platona (s. 238), za punkt wyjścia swej prezentacji obiera ona rozważania Arystotelesa z I księgi *Etyki Nikomachejskiej*, a więc zagadnienia dobra jako celu działania, poszukiwanie istoty szczęścia oraz definicja swoistej funkcji człowieka odwołująca się do pojęcia *arete* (s. 241–247). M. T. wypowiada się jednak niezbyt precyzyjnie, gdy twierdzi, że Arystoteles określa tu *cnotę* (*virtue*) jako „doskonałe wykonywanie swoiście ludzkiej funkcji”<sup>19</sup> – definicja „ψυχῆς ἐνέργεια ... κατ’ ἀρετήν” (EN 1098a16-17) nie jest przecież (i z oczywistych względów nie może być) definicją ἀρετή, lecz najwyższego (ludzkiego) dobra (τὸ ἀνθρώπινόν ἀγαθόν, EN 1098a16) lub też szczęścia (εὐδαιμονία), które okazuje się być z nim tożsame (EN 1097b22). Następnie wychodząc od *Etyki Nikomachejskiej* 1097b14-19 autorka prezentuje dwie odpowiedzi na pytanie o wystarczalność cnoty do szczęścia oraz o rolę dóbr zewnętrznych dla jego osiągnięcia i zachowania: stanowisko Aspasiosa z komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* oraz pogląd Simplikiosa z jego komentarza do *Encheiridionu* Epikteta (s. 247–255). Wydaje się, że choćby krótkie przedstawienie późnoantycznych klasyfikacji dóbr mogłoby pomóc w bardziej precyzyjnym ujęciu tego problemu.

W kolejnej części rozważań podjęty został problem emocji: ich miejsce w ideale człowieka cnotliwego według tradycji perypatetyckiej, u stoików i Plotyna (s. 255–259), ideał oczyszczenia się z nich w koncepcji Porfiriusza („Sententiae ad intelligibilia ducentes”), idea ich instrumentalizacji u Simplikiosa (komentarz do *Encheiridionu*) (s. 259–265), a także ich związek z sądem bądź przekonaniem w ujęciu Aspasiosa i Simplikiosa, oczywiście w kontekście koncepcji stoickiej (s. 265–270).

Kończąc wykład dotyczący etyki autorka zwraca się ku problemowi statusu jednostki w społeczeństwie i świecie w ogóle. Zarysowawszy altruistyczny ideał etyki perypatetyckiej (Aleksander, Aspasios) podejmuje ona ważne pytanie, na ile neoplatońska koncepcja cnoty pociąga za sobą egoistyczną postawę wobec społeczeństwa (s. 270–273), następnie zaś prezentuje ascetyzm Porfiriusza, zwłaszcza zaś jego aspekt

<sup>18</sup> Bardziej szczegółowe niż u M. T. omówienie dyskusji wokół kategorii „gdzie” można znaleźć w opublikowanym niedawno tekście B. Strobla, *Plotin und Simplikios über die Kategorie des Wo*, Archiv für Begriffsgeschichte 51, 2009, s. 7–33.

<sup>19</sup> „When determining what human virtue is, Aristotle presents the important argument that it consists in an excellent performance of the human function” (s. 241).

dotyczący stosunku człowieka do zwierząt, czyli postulat powstrzymania się od zabijania zwierząt i spożywania ich mięsa (*De abstinentia*) (s. 273–279).

Formalna strona nie jest niestety atutem książki M. T.: indeks (obejmujący postaci antyczne i współczesne oraz hasła przedmiotowe) zawiera liczne braki<sup>20</sup>, a zamiary na literaturę przedmiotu bywają niepełne<sup>21</sup>. Na pewne niedociągnięcia merytoryczne wskazano już wyżej; czytelnika może też niekiedy irytować brak należytej precyzji pojęciowej. Przedstawienie myśli komentatorów ma często charakter ogólny, a przede wszystkim nie jest w żadnym wypadku wyczerpujące i polega na dość swobodnym wyborze problemów i autorów. Ta ostatnia obserwacja nie musi być jednak krytyką, jeśli uwzględnimy fakt, że praca ta ma już w założeniu charakter *wprowadzenia* do filozofii komentatorów, co – jak zaznaczono wyżej – z uwagi na ilość i różnorodność materiału nie jest bynajmniej przedsięwzięciem łatwym. Realizacji tego celu służy nie tylko obszerny wstęp zawierający podstawowe informacje na temat komentarzy, ale też krótki chronologiczny spis relewantnych dla tematu wydarzeń (s. xi–xii), otwierające każdy rozdział wprowadzenie w problematykę, podsumowanie streszczające najważniejsze punkty poszczególnych części („Conclusion” s. 280–287) oraz tematycznie uporządkowane wskazówki „Further reading” (s. 301–305). Dlatego ogólnie można stwierdzić, że praca spełnia swoje zadanie dobrze, zapoznając czytelnika z głównymi komentatorami, ich traktatami, podejmowanymi przez nich problemami i stylem filozofowania.

MARIA MARCINKOWSKA-ROSÓŁ  
(Poznań)

## O POŻYTKACH PŁYNĄCYCH Z ODDALENIA

Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, przełożyła, opracowała, posłowiem opatrzyła Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Gdańsk: wydawnictwo słowo/obraz terytoria 2008, s. 156.

Teksty filozoficzne można czytać w różny sposób. Na użytek tego eseju można założyć, że mnogość sposobów interpretacji dzieł filozoficznych daje się zasadniczo zredukować do dwóch podstawowych. Pierwszy z nich cechuje się maksymalną wiernością wobec tekstu, bierze pod uwagę okoliczności jego powstania i wreszcie poddaje analizie jego recepcję. Z kolei drugi ze sposobów stara się przebić przez „fenomenologiczną” powierzchnię, a więc przez charakterystyczny dla danego pisarza styl, pozorny czy też rzeczywisty brak koherencji różnych fragmentów dzieła, całą empiryczną osnowę, która otacza powstanie danego tekstu, i dotrzeć do substancji dzieła – jego głównej myśli oraz prowadzącej do niej linii argumentacyjnej. Dzieła Rousseau i Kanta z pewnością można interpretować na oba sposoby. Jednakże rezultat zastosowania pierw-

<sup>20</sup> Np. brak wymienionych w tekście postaci Stephanusa (s. 33), Atenagorosa i Kornutusa (s. 19), Mikołaja z Damaszku (s. 18); spotykamy tu też błędy polegające na wzajemnym odsyłaniu (np. hasło „Simplicius – on perception” odsyła do „Pseudo-Simplicius”, hasło „Pseudo-Simplicius” natomiast do „Simplicius”).

<sup>21</sup> Odsyłacze do innych prac, nawet gdy dotyczą szczegółowych zagadnień, często nie zawierają namiarów na stronę publikacji: tak np. odsyłani jesteśmy do pracy *Karamanolis 2006* (tak s. 128, s. 259, s. 295 przyp. 2 do rozdz. 4), mimo że *Karamanolis 2006* to czterystustronicowa książka.

szego sposobu interpretacji myśli nie jest zbyt satysfakcjonujący. Tym, co otrzymujemy, jest bowiem chaos różnych, często sprzecznych ze sobą, sformułowań. Takie podejście utrudnia także uzgodnienie ze sobą różnych fragmentów dzieła. Być może remedium na to jest oddalenie od tekstu. Być może warunkiem przyswojenia sobie tekstu, czyli dotarcia do jego substancji, jest wytworzenie dystansu wobec jego literalnego wymiaru, całego spektaklu, jaki odgrywają wokół niego interpretatorzy. O tym, że takie podejście może prowadzić do poznawczo interesujących rezultatów przekonują nas – wedle Cassirera – Kant i Goethe.

Nie będziemy w stanie wyjaśnić znaczenia, jakie miało dla rozwoju filozofii Kanta zetknięcie się z myślą Rousseau, jeśli nie skoncentrujemy się na badaniu ich losów życia, charakterów, przyzwyczajęń i innych elementów, które są tak istotne w próbie przedstawienia portretu duchowego danego myśliciela. Trudno bowiem wyobrazić sobie głębsze przeciwieństwo niż to, które zachodzi pomiędzy ascetyczną, stale przykuwającą konsekwencją, dążącą do podporządkowania każdego, nawet najbardziej niepozornego elementu egzystencji rozumowi naturą autora *Krytyki czystego rozumu* a brakiem zakorzenienia, nieustannym oscylowaniem pomiędzy sprzecznymi, gwałtownymi impulsami, które charakteryzują życie myśliciela z Genewy. Z jednej strony władcza wola, która w każdej nowości, zaburzeniu regularności codziennej egzystencji, widzi zagrożenie dla realizacji swojego celu, którym było poznanie możliwości rozumu. Z drugiej strony egzystencja, której cechą charakterystyczną jest niemożność trwałego rozpoznania się w jakiegokolwiek aktywności zewnętrznej, której przeznaczeniem była wieczna peregrynacja. Głęboka różnica dzieli również styl pracy i specyficzny charakter obu myślicieli. Kant, którego dzieło przenika dbałość o rygor metodologiczny, precyzyjność pojęć, systematycznie i powoli dąży do odtworzenia architektoniki rozumu. Tronczy się o uzasadnienie i domaga się przewyciężenia wynikającej z nieznajomości granic rozumu lekkomyślności, która charakteryzuje ludzkość w dziedzinie metafizyki. Natomiast, większość dzieł Rousseau jest raczej produktem natchnienia bądź rezultatem nagłych wstrząsów psychologiczno-duchowych niżli wynikiem długotrwałej, upartej pracy rozmyślań. Autor *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* w trosce o precyzyjność pojęć dostrzega raczej zewnętrzny, sztuczny przymus, któremu nie chce się podporządkować.

Rejestr różnic zachodzących pomiędzy tymi myślicielami stanowi punkt wyjścia rozprawy Cassirera *Kant i Rousseau*. Obraz radykalnego dystansu, jaki oddziela od siebie empiryczne powikłania losów obu myślicieli, nie powinien nam jednak przesłaniać faktu, że Rousseau miał przemożny wpływ na kształtowanie się Kantowskiego myślenia o człowieku. Tak jak sceptyczne wnioski Hume'a zmusiły Kanta do gruntownej krytyki prawomocności poznania metafizycznego, tak myśl Rousseau wyznaczała mu drogowskaz w myśleniu o człowieku. Analogia ta od razu ukazuje granice swojej trafności, jeśli przypomnimy sobie, jak gruntownemu przeobrażeniu została poddana w dziele Kanta zainicjowana przez Hume'a krytyka rozumu. Wprawdzie *Krytyka czystego rozumu* podtrzymuje w całej rozciągłości sceptyczną konkluzję dotyczącą prawomocności poznania metafizycznego, jaką można znaleźć w pracach Hume'a, ale całkowicie porzucą wyznaczoną przez jego filozofię perspektywę, w momencie gdy ta odmawia prawomocności naukom przyrodniczym, co stanowi bezpośrednią konsekwencję wykazania, że fundamentalne pojęcia metafizyczne, takie jak substancja czy przyczyna i skutek, nie mają oparcia w doświadczeniu empirycznym. Lektura Hume'a stanowi dla Kanta impuls zmuszający go do stworzenia filozofii transcendentalnej, która jednakże w fundamentalny sposób różni się od sceptycyzmu, przenikającego *Traktat*

o naturze ludzkiej. Inaczej kształtuje się Kantowska postawa wobec Rousseau. Postawa ta nie jest pozbawiona dwuznaczności. Z jednej strony dostrzega on słabości jego myśli: wstrząsające nią dwuznaczności, brak niezbędnej dyscypliny myślowej. To są jednak li tylko zewnętrzne przeszkody, która trzeba pokonać, aby dotrzeć do substancji duchowej tego dzieła. Właśnie substancja duchowa, którą wypełnia dzieło Rousseau, czyni z Kanta jego entuzjastę. Ślady wierności – rozwinięcia i uwolnienia jej od pewnych dwuznaczności wobec tej substancji, zdaniem Cassirera, przenikają całość Kantowskiego myślenia o człowieku.

Kim jest jednak Rousseau w oczach Kanta? Z pewnością nie ma wiele wspólnego z tym, kto wszczął wojnę przeciwko rozumowi w imię uczucia. Z pewnością nie jest również tym, kto był postrzegany przez swoich współczesnych jako radykalny krytyk społeczeństwa, który postuluje powrót do natury. Te charakterystyki, których prawdziwość mogą potwierdzać pewne fragmenty meandrycznego dzieła autora *Wyznań*, mogły jedynie odstręczać Kanta od jego myśli. Kant zna Rousseau jedynie z jego dzieł. Dlatego jego dostęp do zawartości myślowej jego książek nie był przesłonięty biograficzną znajomością jego osoby, która, o czym świadczą reakcje zarówno francuskich intelektualistów, jak i współczesnych interpretatorów, często uniemożliwiała trafne odczytanie jego myśli. Odciążenie od wiedzy o jego empirycznej egzystencji, jakim cieszył się w obcowaniu z jego myślą Kant, jak i sposób lektury jego książek, wypływający z wiedzy o konieczności przebicia pancerza retorycznych ornamentów i dotarcia do fundamentalnej myśli, pozwoliła mu wytworzyć sobie bardziej adekwatny obraz filozofii Rousseau.

Dla Kanta Rousseau jest tym, kto dostarcza narzędzi krytyki. Jego krytyka społeczeństwa dokonywana z punktu widzenia *homme de la nature* nie jest w jego oczach wzywaniem powrotu do natury. Regresja do stanu natury jest niemożliwa i zdaniem Kanta Rousseau był tego świadom. Idea stanu natury stanowi kryterium, które pozwala odgraniczyć autentyczne wartości od wartości pozornych. Akceptacja tych ostatnich przez społeczeństwo świadczy o rozmyciu fundamentalnych dla sfery moralnej dystynkcji. Tym, co było tak oburzające dla „wieku rozumu”, w *Rozprawie o naukach i sztukach* było przede wszystkim twierdzenie, że postępowi, jaki poczyniła ludzkość na drodze poznania, nie towarzyszy postęp moralny. Rousseau umożliwił Kantowi uświadomienie sobie, że pomiędzy cnotą a kulturą zachodzi głęboka różnica. Uzmysłowił mu jak wiele zachowań uznawanych przez społeczeństwo za kulturalne traci swój blask, jeśli dysponujemy odpowiednim narzędziem jego krytyki, czyli pojęciem cnoty. Nie wynika z tego, że zachowania kulturalne, formy towarzyskie powinny zostać całkowicie odrzucone. Pojęcie cnoty pozwala im jednak wyznaczyć właściwe miejsce: uroczą ozdobę życia, która nie może jednak przesłaniać faktu, że właściwa istocie ludzkiej godność leży w moralności. W odkryciu tej różnicy pomiędzy kulturą a moralnością Kant upatrywał główną zasługę Rousseau.

Kant uwolnił również myśl Rousseau od przenikającej ją ambiwalencji. Sformułowania, którymi posługiwał się autor *Nowej Heloizy*, pozostawiają wiele wątpliwości co do statusu idei „stanu natury”. Czy jego celem było przedstawienie historii ludzkości, mającej swej początek w stanie natury? Czy zatem słuszne jest sformułowane przez niego twierdzenie, że jest pierwszym „dziejopisem natury ludzkiej”? Fragmenty przedmowy do *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* przedstawiają zupełnie inne rozumienie pojęcia „człowieka naturalnego”. Tam Rousseau twierdzi, że ustanowienie jako punktu wyjścia rozważań o społeczeństwie stanu natury nie jest równoznaczne z wygłoszeniem hipotezy o historycznej drodze, jaką pokonała ludzkość,

lecz pewnym narzędziem, które pozwala adekwatnie oceniać kondycję współczesnego społeczeństwa.

Kant był zbyt krytycznym czytelnikiem Rousseau i zbyt dobrze uświadamiał sobie różnicę pomiędzy moralnością a doświadczeniem, aby dać się przekonać, że rozprawa o nierówności przedstawia empiryczną historię ludzkości. Niezależnie od rzeczywistych intencji Rousseau, stan natury nie jest pojęciem empirycznym, oznaczającym pierwotny stan rodzaju ludzkiego. Posiada znaczenie idealne i tylko dlatego może ujawniać słabości współczesnego społeczeństwa.

Analogicznym zabiegiem poddaje Kant teorię państwa stworzoną przez Rousseau. Ta część myśli autora *Wyznań* była przedmiotem gwałtownych kontrowersji. Bardzo często przeciwnicy myśli Rousseau wskazywali, że jego dzieło przenika fundamentalna niekonsekwencja. Podczas gdy *Rozprawa o naukach i sztukach* zawiera radykalną krytykę społeczeństwa i wskazuje na szereg szkód, jakie wyrządza ludzkości stan uspołecznienia, rozprawa o nierówności zawiera opis autentycznej formy życia społecznego. Jak – pytają krytycy – można najpierw wysuwać dezyderat powrotu do natury, a potem pisać traktat o idealnym ustroju państwowym? Rousseau nie podzielał opinii, że jego myśl skazana jest na taki dylemat. Wyjaśniał, że istota jego krytyki społeczeństwa nie wynika z chęci regresji do hipotetycznego, początkowego stadium ludzkości. Korzeniem zła nie jest wszelka forma związku społecznego, lecz wola, która leży u podstaw współczesnego społeczeństwa. To właśnie ta, stanowiąca wynik rozwoju historycznego, forma woli decyduje, że państwo nie jest w stanie spełniać właściwej mu funkcji, czyli urzeczywistnienia sprawiedliwości. Teoria społeczna, proponowana przez Rousseau, ma stanowić remedium na zepsucie woli.

Rousseau odrzucał wywodzącą się od Arystotelesa tradycję myślenia o polityce, która źródeł utworzenia państwa upatrywała w jakimś instynktowym dążeniu człowieka do życia w społeczeństwie. Nie uznawał istnienia ani pierwotnego instynktu społecznego ani jakiegś potrzeby, która nakazywałaby człowiekowi kierować się ku drugiemu. Człowiekowi można przypisać tylko instynkt zachowania własnej egzystencji. Odejście od tradycji, która ujmowała państwo jako twór naturalny, przybliżyło myśl filozofa z Genewy do tych koncepcji, które za źródło uspołecznienia uznawały dążenie do władzy. Warunkiem stabilności porządku społecznego, czyli przewyciężenie stanu *bellum omnium contra omnes*, jest istnienie absolutnego suwerena, którego władzy podporządkowują się jednostki poprzez rezygnację z części swoich uprawnień. Ta linia myślenia politycznego, której najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem jest Hobbes, znalazła uznanie u Rousseau przede wszystkim ze względu na jej realizm. Jednakże, akceptował on jedynie punkt wyjścia rozważań autora *Lewiatana*. Natomiast w konkluzjach, jakie wyciągnął z braku istnienia popędu społecznego, widział jedynie restaurację antycznej sofistyki, której przedstawiciele również upatrywali w sile i dążeniu do władzy fundamentów państwa. Jako admirator *Państwa* Platona, który w jego oczach jako jedyny adekwatnie przedstawił problem filozofii politycznej, odrzucał w całości ten aspekt dzieła Hobbesa.

Szacunek dla idei prawa, któremu jednostki – zdaniem Rousseau – podporządkowują swoje działanie, wykazuje głębokie pokrewieństwo z Kantowskim myśleniem o etyce. Cassirer wskazuje, że jedno ze sformułowań imperatywu kategorycznego, mianowicie: „postępuj tak, aby maksyma twojej woli mogła jednocześnie każdorazowo zostać uznana za zasadę powszechnego prawodawstwa” jest całkowicie zgodna z myślą społeczną Rousseau. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* znajdziemy inne sformułowanie imperatywu kategorycznego, które jest świadectwem oddziaływania na myśl

Kanta pedagogicznego aspektu filozofii Rousseau. „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. Wedle Cassirera w tym sformułowaniu dają się odnaleźć ślady fascynacji teorią wychowania, wyłożoną w *Emiliu*. Jej podstawowym przekonaniem jest twierdzenie, że celem wychowania nie jest adaptacja do przesiąkniętego sztucznymi konwencjami społeczeństwa, lecz sam wychowanek. Edukacja ma umożliwić nauczanie się myślenia o sobie jako samoistnym celu oraz wytworzenie w nim poczucia samodzielności. Tylko młodzieniec tak wychowany może stać się dobrym obywatelem.

Chociaż Rousseau dość wyraźnie podkreślał, że w rozprawie o nierówności zainteresowany jest prezentacją zasady, na której powinno być oparte społeczeństwo i za wypaczenie swojej myśli uważał stanowisko tych, którzy w jego umowie społecznej dopatrywali się opisu rzeczywistego faktu historycznego, sformułowania występujące w jego dziele są dalekie od precyzji i dają pewne argumenty tym, którzy przypisują mu wysunięcie pewnej hipotezy empirycznej dotyczącej powstania społeczeństwa. Kant, jak już to uczynił z ideą „stanu natury”, oczyszcza myśl Rousseau i jednoznacznie przyznaje jej status idei. Umowa społeczna zobowiązuje prawodawcę do określonego sposobu stanowienia prawa, tak aby mogło zostać uznane za wyraz woli powszechnej.

Filozofia religii jest najbardziej kontrowersyjnym aspektem myśli Rousseau – uważa Cassirer. Przez swoich współczesnych była uważana za przeciwieństwo tradycyjnej, opartej na dogmatach, wersji chrześcijaństwa, adherenta deizmu. W późniejszym czasie ten obraz uległ radykalnej modyfikacji i w kulcie uczucia, który rzekomo miał stanowić jej podstawę, zaczęto dopatrywać się rzeczywistej ochrony istoty religii przed atakami starającego się odmówić jej prawomocności rozumu. Nawet jednak ta przemiana nie uchroniła tego fragmentu myśli Rousseau przed wykluczającymi się interpretacjami. Podczas gdy jedni uważali je za gruntownie odnowioną wykładnię protestantyzmu, inni dopatrywali się w nim prekursora zapoczątkowanej na początku XIX wieku katolickiej „restauracji”. Mimo, że wiele rozbieżności interpretacyjnych dotyczących myśli Rousseau wywodzi się z jego nazbyt swobodnego sposobu wyrażania, który ujawnia rzeczywiste czy też pozorne sprzeczności, fundamentalne dla zrozumienia jego filozofii religii dzieło, *Wyznanie wiary wikarego sabaudzkiego*, odznacza się przejrzystą konstrukcją. Zdaniem Cassiera, brak w nim charakterystycznych dla innych jego książek nagłych przejść, paradoksalnych konstatacji. Wprawdzie również w tym dziele Rousseau nie pretenduje do precyzji, dyscypliny pojęciowej. Za różnorodnością wyrażań kryje się jednak, wedle Cassirera, spójna myśl, która pozwala uzyskać jednoznaczny obraz jego myślenia o religii.

Fundamentem religii jest etyka. Droga do Boga nie prowadzi przez tradycję, objawienie czy też akceptację pewnych twierdzeń metafizycznych, lecz przez wolność i sumienie. Rousseau odrzuca wszelkie formy zapośredniczenia w relacji człowiek-Bóg. Jego zdaniem, Bóg objawia się pierwotnie w sercu człowieka. Jak jednak można zaufać sercu, którego istotą wydaje się raczej kapryśność, uleganie przeróżnym pokusom, nieustanna zmienność? Czy tak rozumiane serce może rzeczywiście stanowić podstawę myślenia o religii? Rousseau nie ogranicza się jednak do ogólnikowego mówienia o sercu jako źródle religii, lecz dysponuje pewnym kryterium, które umożliwia człowiekowi ocenę różnych impulsów płynących z serca. Tym kryterium jest wolność. Wszystkie poruszenia serca pochodzą z zewnątrz i sprawiają, że rozpoznaje samego siebie jako bierną istotę, opanowaną przez zewnętrzne i wewnętrzne impulsy. Odnaleźć sferę, w której człowiek doświadcza samego siebie jako aktywnego, to odnaleźć podmiot uczucia religijnego.

W przeciwieństwie do sensualistów, Rousseau odrzuca myśl, że Ja jest jedną z danych zmysłowych bądź rezultatem ich połączenia. Jest ono raczej pierwotną aktywnością, spontanicznością, która jest śladem boskości. Tylko ten, kto doświadcza tej spontaniczności, kto zdolny jest do myślenia o sobie jako bycie wolnym, znajdzie drogę do Boga.

Jednak samo uświadomienie swojej wolności nie jest wystarczające do ugruntowania religii. Jej ostatecznym źródłem jest sumienie. Tak jak Kant, Rousseau uważa, że to etyka stanowi prawdziwy fundament religii. Podważenie prawomocności metafizyki nie dotyka istoty religii, ponieważ jej istotą nie jest akceptacja pewnych twierdzeń o naturze Boga, lecz sfera praktyki, działania. Dla obu myślicieli jedyną możliwą formą teologii jest etyko-teologia. Aczkolwiek w dziele Rousseau nie występuje tak dogłębna jak u Kanta analiza metafizyki, to również odrzucał on wszelkie nieufundowane w sferze praktycznej dowody na istnienie Boga. Również w tej problematyce Kant nadaje myślom Rousseau bardziej precyzyjną postać. Stworzenie dystynkcji pomiędzy rozumem praktycznym i teoretycznym, pewnością moralną i dogmatyczną, wreszcie jasne odgraniczenie porządku wiary i wiedzy pozwala Kantowi zachować istotę myśli Rousseau i ochronić ją od wypaczenia.

Goethe nie był profesjonalnym filozofem. Z pewnością można powiedzieć, że wykazywał on wobec filozofii daleko idącą ostrożność. W szczególności stronił, o czym świadczą choćby jego wypowiedzi o Heglu, od wysoce technicznego, zawansowanego dyskursu spekulatywnego. Jest zatem wątpliwe, czy wiedza o sposobie, w jaki Goethe doświadczał dzieła Kanta może przyczynić się do poszerzenia naszej wiedzy o filozofie z Królewca. Druga rozprawa Cassiera dość szybko rozwiewa te wątpliwości. Wprawdzie Cassirer nie kryje, że interpretacja Kanta dokonana przez autora *Fausta* jest wysoce idiosynkratyczna, ale pod pewnymi względami jest bardziej trafna niż sposoby, w jakże było odczytywane dzieło autora *Religii w obrębie samego rozumu* przez pierwszych czytelników, bądź co bądź profesjonalnych filozofów. Być może zdecydował o tym fakt, że Goethe miał odpowiedni dystans do dzieła Kanta i był wolny od przesądów, które zagroziły drodze do jego myśli ówczesnym filozofom niemieckim.

Przedmiotem drugiej rozprawy Cassirera, jest wpływ, jaki miała na Goethego filozofia Kanta. Rozpoczyna się od przytoczenia jednej z opinii autora *Fausta*, wypowiedzianych w rozmowie z Eckermannem. „Kant nigdy nie zwrócił na mnie uwagi, choć zgodnie z moją własną naturą kroczyłem podobną drogą, jak on. Moją *Metamorfozę roślin* napisałem, zanim w ogóle coś wiedziałem o Kancie, a jednak jest ona całkiem w duchu jego nauki (s. 66) Jest to wypowiedź o tyle zaskakująca, że myśl Kanta o przyrodzie oddziela głęboka przepaść od poetycko-naukowych dociekań Goethego.

Celem Kanta, którego pierwsze poważne dzieło, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, było rozwinięciem i generalizacją teorii Newtona, była aplikacja metody sformułowanej przez autora *Philosophiae naturalis principia mathematica* do rozważań metafizycznych. Sądził on, że probierzem naukowości teorii przyrodniczych jest jej matematyzacja. Kant ujmuje przyrodę jako zbiór praw, ufundowanych i stanowiących uszczegółowienie najwyższych praw intelektu. Zdaniem Cassirera, głównym celem analizy zasad jest filozoficzne ugruntowanie fizyki Newtona. Kant sądzi, że jedynym kluczem do natury jest myślenie o niej jako zbiorze relacji, które są wyrażane przez naukę w równaniach matematycznych.

Natomiast, dla Goethego taka redukcja różnorodnych fenomenów natury do abstrakcyjnych formuł matematycznych jest niedopuszczalna. Zaproponowana przez Goethego teoria barw była wprost wymierzona przeciwko fizyce Newtona. W próbie

matematyzacji fizyki upatrywał tryumf suchej abstrakcji, która miał wniknąć w bogactwo życia natury, zadowalała się możliwością czysto formalnego wyrażenia praw przyrody. Wszelkie próby wyrażenia jego teorii metamorfozy za pomocą aparatu matematycznego stanowczo odrzucał. Dla Goethego organem poznania przyrody nie jest rachujący rozum, lecz oko, które obcuje z bogactwem kształtów i jakości. Autor *Prome-teusza* wolałby, aby fizyka rozwijała się bez pomocy matematyki.

W jakim więc sensie Goethe mógł twierdzić, że jego metamorfoza roślin jest zgodna z filozofią Kanta, skoro zgola odmiennie pojmują rolę, jaką powinna pełnić matematyka w naukach przyrodniczych? Wprawdzie badania spuścizny Goethego wskazują, że wnikliwie studiował *Krytykę czystego rozumu*, ale, jak sam przyznawał, jego rozsądek i talent poetycki zagroziły mu dostęp do *opus magnum* myśliciela z Królewca.

W zdominowanych przez historyków literatury analizach twórczości autora *Metamorfozy roślin* często podkreśla się, że to dopiero za pośrednictwem Schillera Goethe zbliżył się do myśli Kanta. Jednakże, istnieją świadectwa wskazujące, że samodzielnie przyswoił sobie pewne wątki myśli filozofa z Królewca na długo przed spotkaniem z Schillerem. W przeciwieństwie do autora *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka*, którego ukształtowała przede wszystkim *Krytyka czystego rozumu*, Goethe zachwyca się *Krytyką władzy sądenia*. Tym, co odzwierciedla najgłębsze przekonania Goethego, jest identyczny sposób analizy, jakiej Kant poddaje w trzeciej krytyce wytwory sztuki i natury. W krytyce teleologicznej władzy sądenia, w której Kant poddaje krytycznej analizie użycie pojęcia celu w badaniach przyrodniczych, odnajduje potwierdzenie swojego surowego dystansu wobec naiwnej, noszącej wyraźne ślady antropocentryzmu, formy wyjaśnienia teleologicznego. Jak wiadomo, krytyka bezkrytycznego posługiwania się pojęciem celu w odniesieniu do przyrody organicznej jest tylko negatywną stroną nauki Kanta o znaczeniu i funkcji sądów zawierających to pojęcie. Identycznie, jak w innych fragmentach swojej filozofii, po krytyce następuje część pozytywna, w której wyznacza się danej klasie sądów właściwe im miejsce w architektonice rozumu. Kant odrzuca czysto mechaniczny sposób rozpatrywania przyrody organicznej, w czym spotyka się z Goetheańskim widzeniem natury. Jego zdaniem, taki rodzaj rozważań nie może całkowicie zrezygnować z wyjaśnienia teleologicznego. Istotne jest jednak to, aby we właściwy sposób rozumieć taki rodzaj eksplanacji. Kant wprawdzie odmawia uznania prawomocności konstytutywnego zastosowania pojęcia celu, ale przyznaje mu rangę heurystycznej zasady poznania przyrody i maksymy czystego rozumu. Goethe, choć w swoich wypowiedziach i pismach podkreślał przede wszystkim negatywną stronę rozważań Kanta, zaakceptował wyniki tych analiz. Niemniej, ta wspólnota, jak dostrzega Cassirer, jest czysto negatywna, tj. uświadamia nam jedynie to, czego nie akceptowali.

Wedle Cassirera, ścieżką, która uwidacznia pozytywną podstawę bliskości ich stanowisk, jest analiza fundamentalnych idei przyrodniczych dociekań Goethego. Klasy z Weimaru jest twórcą słowa „morfologia” oraz nowego ujęcia zjawisk należących do przyrody organicznej. W myśleniu Goethego dokonuje się przejście od generycznego do genetycznego pojmowania przyrody organicznej. Ten pierwszy sposób myślenia został najlepiej wyrażony w dziele Linneusza, który uważał, że zrozumienie przyrody organicznej wyczerpuje się w stworzeniu klasyfikacji istot ożywionych, stworzeniu tablic, rodzajów, klas. Goethe podkreślał, jak wielkie znaczenie dla rozwoju jego myśli o przyrodzie miało spotkanie z dociekaniem szwedzkiego przyrodnika. Jednakże było to oddziaływanie czysto negatywne, tzn. Goethe odnalazł w jego rozważaniach wyraz odrzucanego przez siebie „sztywnego stylu myślenia”. Tworzenie klasyfikacji pozwala



zrozumieć jedynie produkty, nie zaś proces życia. Goethe nie odrzucał w całości takiego sposobu myślenia, uważał jednak, że musi on zostać uzupełniony przez „idealny sposób myślenia”, który pozwoli człowiekowi przeniknąć twórczość natury. Tym, co chciał zrozumieć Goethe, nie była bowiem *natura naturata*, lecz *natura naturans*.

Kant przezwyciężył „sztywny sposób myślenia” w dwóch dziedzinach. Po pierwsze, jego teoria rozwoju świata materialnego, która głosiła, że Układ Słoneczny powstał z pierwotnej mgławicy, jest świadectwem, że jako przyrodnik był zainteresowany opisem stawiania się materii, a nie tylko jej bytu. Po drugie, w *Krytyce władzy sądenia* zarysował ogólną teorię rozwoju, która przyznawała badaczynie przyrody prawo do formułowania hipotezy o wspólnym pochodzeniu wszystkich organizmów z jednego „pierwowzoru”. Wprawdzie Kant określał ją mianem „awanturniczego ryzyka rozumu”, ale jednocześnie przyznawał, że analogia form, jaka jest dana człowiekowi obcującemu z przyrodą organiczną, całkowicie uprawnia rozum do jej sformułowania.

W owym „awanturycznym ryzyku rozumu” Goethe widział potwierdzenie swojej teorii metamorfozy roślin. W rozwoju tej teorii Cassirer dostrzega coraz silniejszy wpływ filozofii Kanta na myśl Goethego. Najbardziej wyrazistym świadectwem pierwotnego rozumienia tej teorii jest rozmowa Goethego z Schillerem, jaką przeprowadzili po wykładzie w Jenajskim Towarzystwie Badaczy Przyrody. Gdy Goethe nakreślił Schillerowi podstawy koncepcji o praroślinie, ten odpowiedział, że jego roślina symboliczna nie jest doświadczeniem, lecz ideą. Goethe uważał, że Schiller w ten sposób odmawia jego koncepcji znaczenia empirycznego, co było dla niego o tyle przykre, że z jego punktu widzenia teoria metamorfozy dostarczała biologii właśnie nowej, empirycznej podstawy. Niemniej, jak przekonuje Cassirer, reakcja Goethego świadczy o nieporozumieniu, do jakiego doszło w rozmowie z Schillerem. Jako wykształcony kantysta, określając koncepcję Goethego mianem idei Schiller nie miał zamiaru podważyć jej prawomocności. Idea, wedle Kanta, nie jest czymś przeciwstawnym doświadczeniu, lecz jednym z jego konstytutywnych momentów. Pełni funkcję zasady regulatywnej, która nadaje doświadczeniu charakter jedności i zupełności. Niemniej reakcja Goethego świadczy o tym, że w tym okresie życia uważał, że praroślina oznacza konkretny organizm i miał nadzieję, że ostatecznym rezultatem jego studiów przyrodniczych będzie odkrycie jej istnienia. W późniejszym okresie porzucił to przekonanie i zaczął myśleć o praroślinie w inny sposób. Nie wahał się już określić jej mianem idei, czy też symbolu. Jak sam wyjaśniał w jednej z rozmów w lipcu 1830: „Podstawowej maksymy metamorfozy nie można chcieć objaśniać zbyt obszernie; najlepiej, jeśli się powie, że jest ona bogata i produktywna jak idea” (s. 79–80).

Jednym z powodów, które zdecydowały, że Goethe odczuwał bliskość swoich poszukiwań z filozofią Kanta, jest ich wspólny, krytyczny stosunek do dogmatycznej metafizyki. Temu pokrewieństwu nie przeczy spinozizm Goethego, którego fascynowała bardziej strona etyczna filozofii autora *Traktatu polityczno-teologicznego* aniżeli jego teoria metafizyczna. Goethe wystrzega się wszelkiej metafizyki. Czerpie satysfakcję z opisywania życia za pomocą symboli, nie pragnie zaś przeniknięcia jego ostatecznej tajemnicy. Inaczej niż większość mu współczesnych, w dziele Kanta nie widzi jedynie strony negatywnej, ale podkreśla, że największą zasługą królewieckiego myśliciela jest jasne wytyczenie granicy pomiędzy problemami, które mogą być rozwiązane przez skończony rozum a tymi, które pozostaną wieczną zagadką dla znajdującego granice rozumu. Jego zdaniem, pożytkiem, jaki płynie z filozofii Kanta, jest przedstawienie granic poznania. Tylko w ten sposób istota ludzka może uświadomić sobie granice

swojego człowieczeństwa i zrozumieć, dlaczego musi zrezygnować z odpowiedzi na pytania o tajemnicę życia.

Zdaniem Goethego, wielką zasługą Kanta było uratowanie dla kultury niemieckiej pojęcia „geniuszu”. W okresie „burzy i naporu” pojęcie to kojarzyło się przede wszystkim z przelamywaniem granic, naruszaniem zasad, odrzuceniem skostniałych, zewnętrznych konwencji literackich. W skrupulatnych analizach tego pojęcia, przeprowadzanych w *Krytyce władzy sądzienia*, Kant ukazuje wewnętrzny związek, jaki zachodzi pomiędzy geniuszem a ustanowieniem nowych prawideł dla sztuki. Istotą geniusza nie jest wystrzegająca się wszelkich ograniczeń twórczość, lecz ustanowienie nowych prawideł dla sztuki. Kant zastrzega, że to pojęcie może być odpowiedzialnie używane jedynie w odniesieniu do sztuki. Z takim ograniczeniem nie zgadzał się Goethe, który odrzucał ścisłą granicę pomiędzy sztuką i rozważaniami naukowymi. Uważał, że warunkiem koniecznym wglądu w istotę przyrody jest posiadanie daru myślenia, zaś koniecznym dopełnieniem zdolności analitycznych, którymi musi odznaczać się badacz przyrody, jest wyobraźnia. Bezpośrednie przejście od natury do sztuki dokonuje się u Goethego w niemal niezauważalny sposób. Jego zdaniem, poznanie istoty natury może się dokonać tylko za pośrednictwem doświadczenia jej pięknych form. To znaczy, w przeciwieństwie do Kanta, nie uznaje on ścisłej granicy zachodzącej pomiędzy zasadami piękna i prawdy. Tak jak obcowanie z pięknem przyrody umożliwia człowiekowi odkrycie rządzących jej praw, tak badania przyrodnicze znajdują swą bezpośrednią kontynuację w estetycznym postrzeganiu natury. „Komu – pisał – natura zaczyna odsłaniać swą jawną tajemnicę ten odczuwa nieodpartą tęsknotę za jej najgodniejszą interpretatorką – sztuką”.

Książka Cassiera jest świadectwem niezwyklej erudycji i znakomitego stylu. Obfituje ona w szereg interesujących anegdot, cytatów i świadczy o znakomitej znajomości eksplorowanych obszarów. Szczególnie interesująca się wydaje się metoda interpretacji, która polega na przyjęciu za punkt wyjścia jakiejś zaskakującej opinii, która – jak przekonuje następnie Cassirer – jest tak naprawdę konsekwencją dogłębnego zrozumienia myśli danego autora. Taką metodę Cassirer w szczególności obiera w drugiej rozprawie o Goethem i Kancie. Książeczka Cassiera łączy w sobie autentyczne zamiłowanie do badanego przedmiotu z systematycznym podejściem do zagadnień filozoficznych. I na tym być może polega jej największa wartość.

PRZEMYSŁAW BIAŁEK  
(Kraków)

## STUDIUM O NATURZE I ŁASCE

Marta Przyszychowska, *Nauka o lasce w dziełach św. Grzegorza z Nyssy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, ss. 168.

W polskiej literaturze teologicznej i filozoficznej dotyczącej wczesnego chrześcijaństwa, system myślowy Grzegorza z Nyssy, najbardziej filozoficznego z grona Ojców Kapadockich, nie jest częstym przedmiotem naukowych dociekań. Doczekaliśmy się do tej pory pięciu książek oraz kilkunastu artykułów naukowych. Dość powiedzieć, że wszystkie książki są owocem kilku ostatnich lat, bowiem dwie pierwsze – Elżbiety Kot-

kowskiej i Macieja Manikowskiego – ukazały się w 2003 roku, dwie następne – ks. Stanisława Strękowskiego i Wojciecha Szczerby – odpowiednio w 2006 i 2008 roku. Teraz w 2010 roku ukazuje się książka Marty Przyszychowskiej. W tym miejscu warto zauważyć pewną dziwną sytuację. Książka ks. Stanisława Strękowskiego praktycznie nie została zauważona przez publikującego później Wojciecha Szczerbę oraz publikującą teraz Martę Przyszychowską, choć wszystkie te trzy książki zostały wydane w krakowskim Wydawnictwie WAM. Ale i sam Strękowski, publikując swą książkę o Grzegorzu z Nyssy, nie zauważył w ogóle opublikowanych wcześniej książek Kotkowskiej i Manikowskiego. Ta sytuacja wyraźnie pokazuje ciągle niedomagający system informacji naukowej o najnowszych publikacjach, gdzie badacze pracujący od lat na tych samych myślicielami (a może nawet i zagadnieniami), zupełnie o sobie nic nie wiedzą, a co za tym idzie – nie mogą się wzajemnie w tych badaniach wspierać i ubogacać.

Książka Marty Przyszychowskiej jest efektem jej doktoratu poświęconego koncepcji łaski w systemie myślowym Grzegorza z Nyssy, napisanego pod kierunkiem o. prof. Jacka Salija OP na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w 2004 roku. Autorka dogłębnie przebadła spuściznę teologiczną i filozoficzną Nyseńczyka oraz dostępną literaturę przedmiotu. Było to możliwe, bowiem Marta Przyszychowska zna doskonale język grecki oraz bardzo dobrze orientuje się w tradycji teologicznej i filozoficznej nie tylko okresu patrystycznego, ale i średniowiecznego. Te umiejętności wykorzystuje dziś do tłumaczenia – trudnych przecież – pism Grzegorza z Nyssy. Warto tutaj podkreślić, że czas, jaki upłynął od obrony pracy doktorskiej, Autorka wykorzystała na opublikowanie przekładów dzieł Grzegorza z Nyssy, m.in. bardzo ważnego *Życia Mojżesza* oraz na dalsze studia nad myślą Nyseńczyka, których efektem jest publikowana właśnie książka.

Głównym tematem książki Marty Przyszychowskiej jest koncepcja łaski w pracach Grzegorza z Nyssy. By jednak móc właściwie zrealizować ten temat, podejmuje się próby zrekonstruowania Grzegorzowej koncepcji natury ludzkiej. Bowiem tutaj, jak słusznie sądzi Autorka, tkwi klucz hermeneutyczny do rozwikłania wszystkich trudności związanych z zagadnieniem łaski. Marta Przyszychowska wychodzi więc od rekonstrukcji dwóch aktów stworzenia człowieka, z których – za Grzegorzem – konstatuje o stworzeniu wprawdzie ludzkiej natury, a dopiero później o stworzeniu człowieka jednostkowego. W dalszych rozważaniach koncentruje się na zagadnieniu obrazu Bożego w człowieku, jego relacji do pierwowzoru oraz zaciemnieniu się tegoż obrazu przez grzech pierwszych ludzi. Dopiero tak zrekonstruowana myślowa przestrzeń daje możliwość podejścia do problemu łaski. W końcowych partiach książki znajdujemy rekonstrukcję koncepcji Boskiej i ludzkiej synergii oraz zagadnienia przeobóstwienia. Trzeba przyznać, że Marta Przyszychowska pokazuje się w tych miejscach jako wytrawny teolog, filozof i interpretator myśli Nyseńczyka. Szczególnie ważne są te fragmenty, kiedy Autorka umiejętnie polemizuje z zastanymi w literaturze przedmiotu sądami, szczególnie odnośnie do teorii natury ludzkiej, pokazując konsekwencje i niekonsekwencje wielu rozwiązań.

Rozumienie Grzegorzowej koncepcji natury ludzkiej jest właściwie fundamentalne dla rekonstrukcji jego antropologii. Marta Przyszychowska koncentruje swe uwagi na krytycznej analizie dwóch stanowisk interpretacyjnych. Jedni próbują rozumieć ludzką naturę na podobieństwo platońskiej idei czy platońskich rodzajów, drudzy – ku którym skłania się sama Autorka – rozumie ją raczej w duchu stoickim. Wydaje się, że nie zostaje tutaj dostrzeżona trzecia alternatywna droga interpretacji. Przyszychowska podchodzi do tego zagadnienia z pozycji alterantyy między monizmem a dualizmem

(s. 18 i n). Jednak warto zauważyć, że rozumienie dualizmu nie jest tutaj dogłębne. Wydaje się, że pojęcie dualizmu, stosowane przez Przyszychowską, jest synonimem *dychotomii*. Warto byłoby w tym miejscu zastanowić się nad wprowadzeniem takiej oto pary pojęć: dualizm – dualność. Dualizm uznaje istnienie dwóch różnych i odrębnych substancji czy bytów, w zasadzie sobie przeciwstawnych, będących dwoma różnymi zasadami – tak choćby jak w systemie Platona. Dualność zaś podkreśla istnienie dwóch różnych substancji, ale niweluje niejako ich przeciwieństwo poprzez dostrzeganie ich wzajemnego przenikania się, co pokazują choćby systemy stoickie czy – później – system Spinozy. Co ważne, to dwie wzajemnie przenikające się substancje tworzą jedną całość, którą możemy nazwać np. naturą. Które z tych rozumowań pasują do opisu koncepcji natury ludzkiej w rozważaniach Grzegorza z Nyssy? Marta Przyszychowska poszła wedle dość utartej drogi, i skonstatowała, że z dwóch możliwości – platonizmu i stoicyzmu – lepszym hermeneutycznie rozwiązaniem jest droga stoicka.

Można jednak w tym miejscu zadać pytanie: a droga Arystotelesa? W *Kategoriach* Arystoteles rozróżnia – w wielkim skrócie – dwa rodzaje substancji. Pierwszym jest substancja w rozumieniu pierwszym, czyli indywidualny byt (np. Sokrates), drugim jest to, co Arystoteles nazywa substancją drugą, czyli czymś ogólnym czy wspólnym (np. człowiek). Dla Arystotelesa nie ma wątpliwości, że istnieje tylko Sokrates, a to, co nazywamy człowiekiem, nie ma samodzielnego bytu (jak choćby platońska idea), ale istnieje w indywidualnej substancji. Nie przesądzam tutaj, że tak naturę rozumiał Grzegorz z Nyssy, podkreślam tylko, że ta możliwość, jak również możliwość neo-platońskiego rozumienia natury, nie została przedyskutowana, a taka dyskusja wiele wniosłaby do rekonstrukcji Grzegorzowego pojmowania natury.

Rozważania o ludzkiej naturze, dwóch stworzeniach człowieka, łasce i współpracy Boga i człowieka, prowadzi do rozważań o tym, co czeka człowieka na końcu czasów. Jednym z ważnych zagadnień, które pojawia się w kontekście tych analiz, jest kwestia poznawalności lub nie Boga. I tutaj pojawia się pewna wątpliwość: czy chodzi o niepoznawalność Boga czy też Jego Natury (Istoty)? Nie jest to jedynie jakiś drobny szczegół czy kwestia jedynie językowa. W bardzo wielu publikacjach dostrzegam utożsamianie „niepoznawalności Boga” z „niepoznawalnością Jego Natury”. A są to, jak sądzę, dwie zupełnie różne kwestie. Trudno byłoby znaleźć myśliciela, który konsekwentnie twierdziłby, że Bóg jest niepoznawalny, gdyż wtedy musiałby odrzucić teofanie biblijne, musiałby odrzucić poznanie Boga z Jego dzieł czy wreszcie musiałby odrzucić poznanie Boga w doświadczeniu mistycznym. Wielu teologów i filozofów wczesnochrześcijańskich, jak i późniejszych, głosiło apofatyzm, ale nie dotyczył on Boga, ale Jego Natury. Wydaje się, że w pracy Marty Przyszychowskiej, szczególnie w kilku miejscach (np. s. 61 i 118), też widoczne jest to utożsamienie. Bo choć z całego kontekstu rozważań wynika, że mówi o niepoznawalności natury Boga, pisze o niepoznawalności Boga. O ile dla czytelnika nieorientowanego teologicznie może to być jedynie „scholastyczne dzielenie włosa na czworo”, o tyle dla znawcy teologii wczesnochrześcijańskiej jest to zagadnienie fundamentalne. Myśliciele ci, a wśród nich Grzegorz z Nyssy, głosili niepoznawalność natury Boga, co nie wykluczało wcale poznawalności Boga. To przecież wynika z biblijnej opowieści o Mojżeszu umieszczonym w skalnej rozpadlinie, fragmentu komentowanego przecież przez Grzegorza z Nyssy.

Praca Marty Przyszychowskiej o koncepcji łaski u Grzegorza z Nyssy pokazuje nam Nysseńczyka jako wciąż aktualnego myśliciela, jako tego, który może – i powinien – odświeżyć nasze teologiczne myślenie, ale przede wszystkim jako tego, który

stawia nam fundamentalne pytania teologiczne i filozoficzne. Bardzo dobrze się stało, że za pośrednictwem książki Marty Przyszychowskiej pytania te raz jeszcze zostały postawione. Praca Przyszychowskiej ważna jest także dla środowiska badaczy myśli wczesnochrześcijańskiej z tego powodu, że – z całą świadomością trudności – pytania te stawia, kataloguje możliwe odpowiedzi, wskazuje tropy i ścieżki, które niejako „z marszu” można podjąć, i ukazuje doniosłość tej myśli dla dzisiejszego człowieka. Pokazuje też to, czego niekiedy nie da się zobaczyć wprost: jak wiele dynamizmu do myślenia łacińskiego może wnieść teologia tego Greckiego Ojca Kościoła.

MACIEJ MANIKOWSKI  
(Wrocław)

## AKTUALNOŚĆ CIESZKOWSKIEGO

Piotr Bartuła, *Jako w niebie, tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.

Dziewiętnastowieczna filozofia polska epoki romantyzmu stanowi w opinii współczesnych historyków idei jeden z bardziej oryginalnych i twórczych okresów rozwoju myśli filozoficznej w Polsce. Dorobek najwybitniejszego, obok Bronisława F. Trentowskiego, przedstawiciela tego nurtu, Augusta Cieszkowskiego (1814–1894), doskonale znany u nas w środowisku badaczy i historyków myśli polskiej, tematyzowany jest mniej więcej od połowy lat dwudziestych XX wieku także w zachodniej literaturze filozoficznej. W opracowaniach tych dominuje jednak dyskusja na temat roli Cieszkowskiego w ewolucji filozofii *praxis*, w ramach której stanowisko polskiego myśliciela traktuje się jako jedno z ogniw wyprowadzających historycznie zachodnią myśl społeczną poza granice idealizmu absolutnego Hegla w kierunku materializmu historycznego. Dyskusje te skoncentrowane są przy tym głównie na rozważaniach historyzoficznych Cieszkowskiego z wczesnego okresu jego działalności, przede wszystkim z pracy *Prolegomena do historiozofii* wydanej oryginalnie po niemiecku. Zarówno główne dzieło filozoficzne – kilkutomowe *Ojciec nasz* – jak i pozostałe teksty Cieszkowskiego z zakresu myśli ekonomiczno-społecznej i politycznej, pozostają najczęściej na marginesie tych analiz.

Ciekawą próbę włączenia Cieszkowskiego w kontekst aktualnych debat teoretycznych z dziedziny myśli społeczno-politycznej prezentuje książka Piotra Bartuły *Jako w niebie, tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus*. Autor stawia akcent na konieczność integralnego ujmowania całokształtu dorobku pisarskiego Cieszkowskiego. Wychodzi od rekonstrukcji zarysowanych w *Prolegomenach* założeń wyjściowych systemu, by przenieść następnie główny punkt ciężkości swoich analiz na dzieło *Ojciec nasz*. To ostatnie, pełniące zgodnie z intencją Cieszkowskiego funkcję „pnia”, z którego jak „konary drzewa” wyrastają wszystkie szczegółowe poglądy ekonomiczne i społeczne filozofa, umieszczone zostaje tu w centrum rozważań, dostarczając podstawowego klucza interpretacyjnego do zrozumienia całości systemu. Dzięki temu zabiegowi udaje się autorowi, po pierwsze, uniknąć nierzadkiej dla tego rodzaju opracowań marginalizacji mniejszych pism filozofa, a po dru-

gie ukazać teoretyczną spójność i aktualność całokształtu propozycji filozoficznej Cieszkowskiego.

Piotr Bartula próbuje wydobyć idee czołowego dziewiętnastowiecznego myśliciela polskiego okresu międzypowstaniowego z zaciszy gabinetów historyków filozofii. Niewątpliwym atutem opracowania jest umiejętność połączenia przejrzystej prezentacji założeń *stricte* filozoficznych i religijnych Cieszkowskiego z aktualną wykładnią poglądów ekonomicznych i politycznych filozofa, uwzględniającą główne studia teoretyczne z tego zakresu – *O kredycie i obiegu* oraz *O izbie wyższej i arystokracji w naszych czasach*. Daje to interesujący obraz Cieszkowskiego jako nowoczesnego badacza i teoretyka życia społecznego, posiadającego spójną i w znacznej mierze „współczesną” nam wizję świata.

Umiarkowanie-konserwatywne podstawy stanowiska filozoficznego Cieszkowskiego dają się przełożyć na konkretne postulaty teoretyczne z dziedziny społeczno-politycznej. Książka eksponuje w tym kontekście m.in. przedstawioną przez Cieszkowskiego ideę senatu kooptacyjnego, koncepcję kredytu rzeczowego (opartego na hipotekach i depozytach majątkowych), czy wizję rządu światowego. Autor *Ojciec nasz* opowiada się ostatecznie, zdaniem Bartuli, za koncepcją systemu społecznego mieszanego, o rysach socjoliberalnych, którego kluczowe elementy strukturalne wyraźnie wyprzedzają historycznie niektóre wpływowe tendencje myśli społeczno-politycznej XX wieku, wśród nich m.in. ideę państwa opiekuńczego, czy zasadę subsydiarności, stanowiącą jeden z podstawowych składników ideowych współczesnej katolickiej nauki społecznej. Jeżeli dodamy do tego jeszcze wyraźnie zauważalne ukierunkowanie poglądów ekonomicznych Cieszkowskiego na poszukiwanie wyważonego środka między leseferyzmem a interwencjonizmem państwowym, to daje nam to rys nowoczesnej wizji „trzeciej drogi”, zbliżonej ideowo do współczesnej koncepcji społecznej gospodarki rynkowej. Dzisiejszy sposób przekładania antycypowanej już w znacznej mierze w filozofii społecznej autora *Ojciec nasz* zasady pomocniczości na stosunki międzynarodowe w Europie, zwłaszcza na wewnątrzunijne regulacje prawne, stwarza ponadto możliwość dostrzeżenia w Cieszkowskim, jeżeli nie „klasyka” filozofii prawa wspólnotowego, to przynajmniej oryginalnego badacza społecznego wybiegającego swoimi wizjami daleko poza horyzont własnej epoki. Warto dodać, że teleologiczna historiozofia Cieszkowskiego przedstawia przy tym model ustrojowy zasadniczo nie-sprzeczny z „realnym” kształtem zarysowującej się w czasach nam współczesnych ponadnarodowej czy globalnej organizacji życia zbiorowego.

Szczególnym atutem opracowania Piotra Bartuli jest wyjście poza poziom czysto historycznego referowania treści systemu, zastosowanie konkretnych elementów strukturalnych propozycji teoretycznej Cieszkowskiego do opisu aktualnej rzeczywistości społeczno-politycznej i wreszcie umiejętność żywego myślenia kategoriami pojęciowymi polskiego filozofa. Książka pisana językiem nowoczesnej myśli politycznej posiada czytelną strukturę, w ramach której udaje się tu z powodzeniem połączyć zwartą prezentację podstawowych założeń historiozofii Cieszkowskiego z przejrzystym omówieniem najbardziej reprezentatywnych elementów jego filozofii społecznej. Autor unika przy tym uproszczeń w prezentacji tematu, zdradza dobrą znajomość literatury przedmiotu i doskonale wycucie całego szeregu niuansów problemowych, jakie pojawiają się nieuchronnie na styku filozoficznej problematyki ortodoksyjnego heglizmu i spirytualizmu Cieszkowskiego. Wszystko to sprawia, że poza udaną prezentacją uniwersalnych walorów poznawczych omawianej koncepcji filozoficznej książka Bartuli spełnia pewien szczególny cel praktyczny, przywołując cenny i budujący obraz ideowy naszej

zbiorowej przeszłości, uobecniając współczesnym Polakom żywy rysunek jednej z tych postaci narodowej historii, które w znaczący sposób przyczyniły się, jak mówi autor, do „zachowania naszej pełnoletności kulturalnej”.

ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ  
(Poznań)

## MEANDRY KRÓLESTWA MUZYKI. ROZWAŻANIA NAD STATUSEM TREŚCI DZIEŁA MUZYCZNEGO

Krzysztof Lipka, *Utopia urzeczywistniona. Metafizyczne podłoże treści dzieła muzycznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina, Warszawa 2009, ss. 300.

*Świat muzyki jest jedyną utopią, którą dotąd udało się urzeczywistnić.*  
Ernst Bloch<sup>1</sup>

Każda sztuka jest swoistym królestwem. Muzyka jest najciekawszym z nich. Wiele tu zakamarków, które dają jej nieograniczoną wręcz władzę nad ludźmi. To potężna siła i nie można jej lekceważyć. Sfera naszych niespełnionych marzeń, niezaspokojonych pragnień, utopia mająca szansę ziścić się tylko na gruncie Królestwa Muzyki, Królestwa treści bez słów<sup>2</sup>.

Ten fragment krótkiej pogadanki mojego profesora ze szkoły muzycznej wydaje się być dobrym wstępem do recenzji książki Krzysztofa Lipki. Kiedy niespełna siedem lat temu słuchałam swojego nauczyciela zapragnęłam zgłębić wszystkie tajemnice muzyki albo przynajmniej ich zdecydowaną większość. Szybko przekonałam się, że nawet odkrycie choć cząstki tego wspaniałego świata zajmuje bardzo dużo czasu i jest trudne. Muzyka wszakże to nie jedynie nuty składające się w dzieła, zapisywane najpierw przez natchnionych kompozytorów i wykonywane później przez wprawnych grajków czy śpiewaków. Nie są nią w pełni nawet te wszystkie melodie docierające do naszych uszu. Muzyka to właśnie treść bez słów. Tylko czym owa treść jest? Na takie pytanie zdaje się odpowiadać autor *Utopii*. Krzysztof Lipka jest muzykologiem i historykiem sztuki, zainteresowanym szczególnie problematyką filozoficzną. Autor zawsze zajmował się muzyką, a szczególnie zagadnieniami dotyczącymi pogranicza różnych dziedzin sztuki i powiązań muzyki z rozmaitymi obszarami życia społecznego, w tym nawet dość odległymi dyscyplinami naukowymi (medycyna, kosmologia), a także stosunkiem muzyki do zagadnień ontologicznych i metafizycznych<sup>3</sup>.

Swoje rozważania nad istotą sensu treści muzyki czystej<sup>4</sup> muzykolog podzielił na trzy etapy podróży. Pierwszy jej szlak stawia czytelnika na początku poszukiwań, na

<sup>1</sup> K. Lipka, *Utopia urzeczywistniona. Metafizyczne podłoże treści dzieła muzycznego*, Warszawa 2009, s. 291.

<sup>2</sup> Krzysztof Weresiński, absolwent Muzykologii na KUL-u, prowadził w Państwowym Szkole Muzycznej I i II st. im. I. J. Paderewskiego w Chełmie zajęcia m.in. z Historii muzyki z elementami literatury muzycznej. Przytoczone słowa pochodzą z moich osobistych notatek z dn. 15 XII 2003 roku.

<sup>3</sup> K. Lipka, *Utopia urzeczywistniona*, dz. cyt., s. 12.

<sup>4</sup> Krzysztof Lipka skupia się głównie nad statusem treści dzieła muzycznego należącego do tak zwanej muzyki absolutnej (czystej, bez słów). Muzyka programowa interesuje autora mniej, jedynie jej warstwa czysto muzyczna.

początku drogi. Lipka maluje przed swoim odbiorcą idee tej wędrówki. Innymi słowy, dokonuje tu skrótowego przeglądu historycznej myśli filozoficznej o muzyce i jej treści. Podaje przy tym, że bliższe mu będzie spojrzenie proponowane przez Nicolai Hartmanna i Susanne K. Langer. Zaznacza również, że nie jest to wyłącznie przejęcie, czy próba połączenia tych dwóch koncepcji. Zanim jeszcze wyruszymy z Lipką w tę trasę, dowiadujemy się, co w ogóle było nazywane treścią w muzyce. To tutaj towarzysz autora zostaje po raz wtóry uświadomiony, że problem, którego rozwiązanie jest celem drogi, leży nie tylko w obszarze filozofii muzyki, ale zachodzi sporą częścią na estetykę (ogólną i estetykę „czysto” muzyczną), historię, teorię muzyki, filozofię samą w sobie, a także częściowo na analizę dzieła muzycznego, krytykę jego wykonania, czy nawet psychologię.

Tak uzbrojonego czytelnika Lipka zabiera w kolejny etap podróży. Jest to jakby spacer, ukazujący najważniejsze, według autora, opinie wypowiedziane przez filozofów na temat istotnej treści muzyki. Wśród słów, z którymi muzykolog zapoznaje swojego odbiorcę, nie zabrakło Immanuela Kanta, George’a Hegla, Arthura Schopenhauera, Eduarda Hanslicka, Nicolai Hartmanna, Romana Ingardena czy Susanne K. Langer. Żadne z przedstawionych poglądów, jak zauważa autor, nie są już w stanie – przy dzisiejszym rozwoju wiedzy – w pełni zadowolić naszych potrzeb w zakresie rozumienia myśli muzycznej, a zarazem wiele z poszczególnych rozwiązań, proponowanych przez prezentowanych myślicieli, wciąż okazuje się w dzisiejszym rozumowaniu pomocne. Zatem dorobek intelektualny wieków nadal jest żywy, nawet rozpatrywany z pozycji zagadnień tak w sumie specjalistycznych, jak treść muzyczna<sup>5</sup>. Wobec tego Lipka na oczach swojego towarzysza dokonuje wyboru tego, co z kolejnych refleksji filozoficznych będzie mu potrzebne, a zarazem, jak twierdzi, będzie potrzebne filozofii muzyki zastanawiającej się nad sensem muzycznej zawartości. Z myśli Kantowskiej najważniejsze staje się dla autora spostrzeżenie, że muzyka jest sztuką dwuznaczną, która nie ma w sobie nic pojęciowego, ale mimo to głębiej wzrusza umysł, niż inne sztuki. Z Hegla przejmuje on całą duchowość muzyki. Hanslick staje się pomocny, by stwierdzić, że nie wyraża ona żadnych innych sensów poza czysto muzycznymi. Stanowisko Schopenhauera i Hartmanna zdaje się muzykolog przejąć niemalże w całości. Z osiągnięć Langer najważniejsza okazuje się myśl, że dzieło muzyczne i uczucia ludzkie charakteryzuje zbliżona forma, dzięki której symboliczne znaczenie ekspresyjne muzyki dociera do nas bardziej bezpośrednio i bardziej zrozumiale niż słowo<sup>6</sup>.

W ten oto sposób Krzysztof Lipka dociera do ostatniej fazy podróży. Jest to ścieżka wiodąca przez szlak prezentacji własnych poglądów, własnego stanowiska wobec problemów omawianych uprzednio. To dopiero na tej drodze czytelnik ma możliwość poznania idei autora i skonfrontowania ich ze swoją wcześniejszą wiedzą. Zasadnicza treść kompozycji jest dla Lipki nieczytelna. Ponadto dochodzi on do konkluzji, że w dziele muzycznym nie występuje w ogóle zewnętrzna warstwa treściowa, która zapewne mogłaby stanowić klucz do otwierania kolejnych, wewnętrznych warstw. Wewnętrzna warstwa treściowa, owa duchowa esencja, pozostaje dla nas zaledwie odbieralnym intuicyjnie śladem treści, śladem, którego zewnętrznym dowodem jest tylko odzywające się podczas słuchania silne poruszenie<sup>7</sup>. Skąd taki wniosek? Idea, która powołuje kompozycję do życia, jest sama w sobie natury niedźwiękowej, jej natura

<sup>5</sup> K. Lipka, *Utopia urzeczywistniona*, dz. cyt. s. 226.

<sup>6</sup> Tamże, s. 226–228.

<sup>7</sup> Tamże, s. 289.



jest czysto duchowa, profetyczna, wyartykułowana w stanie głębokiego natchnienia, toteż nie daje się czytelnie za pomocą dźwięków wypowiedzieć i odczytać<sup>8</sup>, gdyż zapis muzyczny jest materialny, rzeczywisty, nie umie wiernie oddać tego wszystkiego, co nieuchwytnie. Jest przy tym, jak mawiał Fauré, najlepszym możliwym zapisem, pozwalającym choć w jakiejś małej części oddać to, czego inne sztuki wyrazić nie potrafią. Jako przynależna zatem do sfery ducha obiektywnego, zasadnicza treść muzyki jest substancją ponadmysłową w rozumieniu arystotelesowskim: właśnie zasadą, pierwiastkiem, który porusza wszystko, który nadaje dziełu wewnętrzną treść i jest elementem zapośredniczającym je w bycie transcendentnym<sup>9</sup>. Wydaje się, że realnia ona także życie zewnętrzne kompozycji, egzystencję w umyśle jego wykonawcy i odbiorcy. Zatem trudno byłoby wyobrazić sobie, jak brzmiałaby muzyka bez owej treści. Może nie brzmiałaby w ogóle, a może nie moglibyśmy jej usłyszeć, jak nie możemy usłyszeć harmonii sfer, choć wiemy, że istnieje. Brzmienie muzyki jest tylko formą zjawiskową duchowej treści, ale JEST.

Muzyka poważna, absolutna, stanowi sztukę nieskazitelną, która nie jest, jak już niemal wszystko w naszej kulturze, dotknięta brzydotą i złem. Pozostaje ona ostatnim azylem wrażliwości, kontemplacji, poszukiwań w głębi siebie, międzyludzkiego zrozumienia i współdziałania, intelektualnej spekulacji i abstrakcji, czystego piękna. Nawet jeżeli i ona wchłonęła nieco nerwowości i psychozy naszych czasów, to jednak zawsze niejasność jej treści chroni ją przed złem przybierającym konkretne, toksyczne oblicze. Rozważenie statusu owej niejasności treści dzieła muzycznego, czyli pytanie o treść muzyczną, jest pytaniem natury ontologicznej. Kiedy je stawiamy natrafiamy na przeszkody informujące nas o metafizycznym charakterze naszych poszukiwań<sup>10</sup>, ale przecież to właśnie metafizyka tropi przyczyny, źródła. Czy warto zatem podejmować ów trud, nie mając nigdy pewności, ani gwarancji, że cokolwiek z niewyraźnych treści muzycznych rozwiążemy? Warto, a nawet należy go podjąć, gdyż sztuka lubi, by o niej mówiono. Muzyka zawsze stanowiła duży problem dla teoretyków i myślicieli, którzy nie dysponują tak bogatym w treści językiem, jak ona, a mimo to zawsze ich intrygowała, od czasów najdawniejszych do dziś dnia. Książka Krzysztofa Lipki również nie rozwiązuje wszystkich problemów, ale pozostawia kilka cennych uwag i wskazówek do dalszych wędrówek i poszukiwań. Do czegoż nam to dziś potrzebne? – mógłby ktoś zapytać. Może tylko do tego, by oderwać się od zwykłej rzeczywistości i przenieść w inny świat, ale to przecież możemy zrobić tylko słuchając muzyki, nawet niekoniecznie tej z wyższych sfer. Jednak w prawdziwy świat muzyki, w meandry jej Królestwa wkraczamy dopiero i tylko wówczas, kiedy wychodzimy poza to, co ludzkie. Wprowadza nas ona wtedy w krainę, jakiej jeszcze nie ma, jaka jeszcze nie istnieje, gdyż zaistnieć w pełni może dopiero przy naszym współdziałaniu. To zatem, ile w niej tajemnic pozostanie, a ile zdołamy odkryć jest w dużej mierze od nas samych zależne. Podróż z *Utopią urzeczywistnioną* może dać początek dalszym dociekaniom. Na pewno zachęci do tego, by wejść w muzykę jeszcze głębiej, by odkryć choć kilka zakamarków tego Królestwa.

PATRYCJA SOSNOWSKA  
(Warszawa)

<sup>8</sup> Tamże, s. 290.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 295.

## SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ POŚWIĘCONEJ FILOZOFII ROMANA INGARDENA

15 października 2010 roku odbyła się w Krakowie konferencja naukowa dla uczczenia mijającej w tym roku 40. rocznicy śmierci Romana Ingardena, którą zorganizował Krakowski Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego wraz z Instytutem Filozofii UJ i Centrum Badań Filozoficznych im. Romana Ingardena.

Obrady toczyły się w Sali im. Romana Ingardena mieszczącej się w Instytucie Filozofii UJ, w atmosferze bliskości filozoficznej najwybitniejszego polskiego fenomenologa, ucznia Edmunda Husserla, wśród pamiątek po nim znajdujących się w sali, zdjęć Filozofa, a także obrazu namalowanego przez profesora Jerzego Świecimskiego, przedstawiającego pogrzeb Romana Ingardena. Podkreślić też należy, że w konferencji brali udział między innymi jego uczniowie: Adam Węgrzecki, Andrzej Półtawski, Józef Lipiec, którzy przywoływali w swych wspomnieniach postać Profesora, jego filozoficzną postawę, atmosferę jego wykładów i seminariów. Wygłaszane odczyty nawiązywały mniej lub bardziej bezpośrednio do najważniejszych poglądów autora *Sporu o istnienie świata* i *Studiów z estetyki* i koncentrowały się wokół dwóch dziedzin jego myślenia: ontologicznej i aksjologicznej.

Konferencję otworzył referat Andrzeja Półtawskiego poświęcony tematowi metafizyczności w filozofii Romana Ingardena. Półtawski zwrócił w nim uwagę, że w wizji człowieka Ingardena występują stwierdzenia niedwuznacznie metafizyczne, mianowicie w *Książeczce o człowieku* mowa jest o „mocach” człowieka przerażających, które ukazują się poprzez sferę kultury (sztukę i naukę), przekraczających możliwości poznania racjonalnego. W tych stwierdzeniach Ingardena dostrzegł nawiązanie do tradycji grecko-chrześcijańskiej, dla której rozwój człowieka przebiega w perspektywie wartości. Wskazał przy tym na trudności, jakie napotyka pojęcie wartości w ramach ontologii Ingardena, a właśnie w realizacji wartości widział łączność człowieka ze wspomnianym światem „wyższych mocy”. Jak zauważył, sam Ingarden przyznawał, że ma trudności z umiejscowieniem wartości w swej ontologii. Dlatego włączenie wartości w rozwój człowieka wymagałoby, zdaniem Półtawskiego, zmiany postępowania właściwego ontologii Ingardena, polegającego na wywodzeniu większych całości z danych elementów, czyli drogi „od dołu”, i wskazania na przestrzeń ludzkiego działania, w której znajdują miejsce owe „wyższe moce” i temu działaniu przewodzą. W tym dostrzegł sens metafizyki Ingardena, przekraczającej jego ontologię, mianowicie, że metafizyka ta miałaby ukazywać w świecie świadectwo „wyższych mocy”, jakości metafizycznych, Boga i religii, nadające temu światu sens.

Krytyce ontologii Ingardena poświęcano wiele miejsca w innych wystąpieniach. Marek Piwowarczyk wskazał na jego próbę zbudowania substancjalnej teorii przedmiotu, która jednak, jak przekonywał, nie udaje się na gruncie tej ontologii, gdzie istotne miejsce zajmuje jakościowa wizja świata, według której przedmioty są układami jakości. Zauważył, że pojęcie jakości u Ingardena wydaje się być za szerokie, a przyjęcie przez Ingardena pojęcia jakości postaciowej w celu przewyciężenia atomizmu jakościowego nie spełnia swego zadania. W ontologii Ingardena dostrzegł zderzenie się dwóch paradygmatów myślenia o przedmiocie: paradygmatu Arystotelesowskiego i paradygmatu, w którym odnajdujemy przedmioty intencjonalne i geometryczne. Ale na gruncie ontologii Ingardena nie widział możliwości ich zespolenia, dlatego jako

rozwiązanie zaproponował nie tyle porzucenie ontologii, co raczej przekształcenie jej w metafizofię.

Inny zarzut postawiła ontologii Ingardena Maria Bielawka. Jej zdaniem, nie może ona stanowić przygotowania do najbardziej metafizycznego problemu, jakim jest problem istnienia świata, który ogłasza tytuł jego znanego dzieła. Podkreśliła wartość Ingardenowskich analiz zawartych w tym dziele, pobudzających do intuicji niezbędnych dla prowadzenia badań naukowych. Równocześnie jednak postawiła tezę, że droga Ingardena do celu, jaki sobie stawiał, czyli rozstrzygnięcie sporu o istnienie świata, nie osiąga go i nie da się obronić. Uznała, że Ingarden nietrafnie odczytuje sens transcendentalizmu Husserla, a w szczególności niezgodnie z intencją samego Husserla pojmuje konstytuowanie świata przez czystą świadomość jako radykalne wytwarzanie świata. Zarzuciła Ingardenowi, że przyjmuje arbitralnie założenie, iż poznanie ejdetyczne jest absolutnie pewne, a ponadto, że pomija rezultaty Husserlowskich badań nad pierwotną transcendentalną konstytucją czasu, które mogłyby rzucić nowe światło na zagadnienie tego sporu. Zaznaczyła przy tym, że analizy zawarte w *Sporze o istnienie świata* mogą mieć duże znaczenie w ramach ontologii, w rozumieniu Husserla filozofii drugiej i służyć innym naukom, ale nie przydają się do przejścia na teren metafizyki, bowiem ontologia Ingardena dotyczy tylko tego, co się pojawia, a nie tego, co istnieje naprawdę.

Marek Rosiak postawił tezę, że na gruncie myśli Ingardena nie można twierdzić, iż istnieje przedmiot czysto intencjonalny, co ma istotne znaczenie w kontekście sporu o istnienie świata. Źródeł idealizmu Husserla upatrywał właśnie w przyjęciu przedmiotu czysto intencjonalnego. Wskazał, że przedmiot intencjonalny powstający w akcie postrzegania ma za sobą przedmiot samoistny, ale problemem jest, jak od przedmiotu czysto intencjonalnego przejść do przedmiotu samoistnego. Przy czym, jak zauważył, u Ingardena zasięg poznania ogranicza się raczej do poznania przedmiotów czysto intencjonalnych, a nie samoistnych. Źródło kłopotu ontologii Ingardena widział właśnie w tym, że właściwie nie ma czegoś takiego jak przedmiot intencjonalny, bo jest on sfalsyfikowany przez przedmiot samoistny; a w jego przekonaniu istnieje jedynie przedmiot realny i akt czystej świadomości.

Do zagadnień ze *Sporu o istnienie świata* nawiązywał też referat Filipa Kobieli, poświęcony „szczelinowości” bytu wyrażającej u Ingardena, obok jego kruchości, niedoskonałość bytu czasowego. Wskazał on, że pytanie o szczelinowość jest pytaniem o to, ile trwa terazniejszość, a jako takie ukazuje ono różnicę w odniesieniu do rzeczy martwych i do żywych, ponieważ indywidua żywe, dzięki świadomości mogą intencjonalnie wykraczać poza aktualność rozszerzając ją o to, co przeszłe. Zaprezentował też zestawienie koncepcji Ingardena z podobną do niej koncepcją Stanisława Lema.

Krytycznym uwagom wobec ontologii Ingardena dawano odpór w trakcie dyskusji, w której podkreślano, że epistemologii Ingardena, która wiodła do transcendentalizmu, towarzyszyła niezależnie droga ontologiczna, którą wieńczyła teoria przedmiotu realnego. Józef Lipiec podkreślił, że to właśnie Ingarden dostrzegł niebezpieczeństwo nowożytnego idealizmu typu podmiotowego i wyczuwał manowce, na które prowadziła myśl Husserla. A także to, że problem istnienia świata nie był widoczny dla Husserla, lecz postawił go Ingarden widząc w nim konsekwencję Husserlowskiego transcendentalizmu, i w tym tkwi jego zasługa.

Część odczytów poświęcona była zagadnieniu wartości i ich miejscu w filozofii Ingardena. Agata Borońska zwróciła uwagę, że przygotowawcze analizy wartości, pro-

wadzone przez Ingardena ujawniły, iż wartościom nie przysługują żaden z wyróżnionych przez niego sposobów istnienia, ani realny, ani idealny i możliwy, i że tych kategorii nie chciał on używać do badania wartości. Źródło trudności badawczych widziało w pewnej sprzeczności pomiędzy tezą Ingardena, iż wartość jest zawsze wartością czegoś, a więc jest uzależniona od swego podłoża, nosiciela, co uniemożliwia przypisanie wartości istnienia absolutnego, a jego przekonaniem, że wartości przemawiają do człowieka, a więc w tym wypadku musiałyby być bytowo niezależne. Stąd uznała konieczność stworzenia dla rozważań aksjologicznych innej aparatury pojęciowej. Leopold Zgoda wskazał na miłość jako klucz do zrozumienia fenomenologii Ingardena, a także na kanwie takich wartości jak odpowiedzialność i godność człowieka rozważał możliwość pojednania pomiędzy ludźmi.

Pojawił się też zarzut, że w dziele filozoficznym Ingardena zabrakło opracowania problemu sensu i funkcji sztuki w życiu człowieka. Monika Kowalczyk wskazała jako uzupełnienie tej luki na myśl Anny Tymienieckiej i jej koncepcję „fenomenologii życia”, w której Tymieniecka czyni przedmiotem refleksji świadomość, będącą świadomością kreatywną, w ramach której sztuka pełni funkcję nadającą sens życiu. Do tych zagadnień nawiązywał też referat poświęcony teorii literatury, dzieła literackiego i jego funkcji estetycznej w filozofii Ingardena. W uzupełnieniu do niego w trakcie dyskusji Józef Lipiec zwrócił uwagę, że teoretycy literatury nie wykorzystali badań Ingardena na temat przedmiotu literackiego i jego znaczenia w perspektywie estetycznej, za wyjątkiem teoretyków muzyki, przez których Ingarden jest wysoko ceniony. Potwierdzeniem tego przekonania był referat Kingi Kiwały poświęcony zagadnieniu fenomenologicznej interpretacji dzieła muzycznego, zilustrowany *IV Symfonią* Witolda Lutosławskiego, której fragmentów uczestnicy konferencji w skupieniu wysłuchali. W odczycie nawiązała ona do istotnej dla rozwoju dwudziestowiecznej teorii muzyki, pracy Ingardena *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości*, w której Ingarden określił status ontologiczny dzieła muzycznego jako przedmiotu intencjonalnego. Wskazała przy tym na moment metafizyczności występujący zarówno u Ingardena, jak i w muzyce Lutosławskiego, którego *IV Symfonię* zinterpretowała jako przekaz ze świata idealnego.

Zwieńczenie konferencji stanowił odczyt Adama Węgrzeckiego poświęcony zagadnieniu tożsamości, pojawiającemu się u Ingardena w różnych dziedzinach, w estetycznej, w ontologii, etyce i antropologii. Węgrzecki nawiązał w nim do tematu dzieła muzycznego, wskazując, że kwestia tożsamości dotyczy także przedmiotu estetycznego, a takim jest dzieło muzyczne będące pochodnym przedmiotem estetycznym. Ukazuje się ona wówczas, gdy dostrzeże się, że ta sama sonata może być wykonywana na różne sposoby. Zauważył, że problem tożsamości sygnalizuje już Ingarden w swej analizie intelektu i intuicji w myśli Bergsona, ale przewija się on przez całą jego twórczość. Zwrócił uwagę, że w przypadku indywidualnego przedmiotu realnego niemożliwe jest, aby był niedookreślony, natomiast niedookreśloność występuje w odniesieniu do człowieka. Wskazał, że wiele miejsca Ingarden poświęcił zagadnieniu tożsamości w swych krakowskich wykładach z etyki. Dochodziło ono wyraźnie do głosu w rozważaniach Ingardena o odpowiedzialności. Jak zauważył, o ponoszeniu odpowiedzialności i braniu jej na siebie można mówić tylko wówczas, gdy założy się, że podmiot jest ten sam; tożsamość ma oznaczać bycie sobą, czyli pozostawanie tym samym człowiekiem. Ale z tym wiąże się pytanie, jak rozumieć identyczność z sobą w kontekście zachodzących w toku życia zmian. Odrzucił przy tym dosłowne pojmowanie identyczności z sobą. Aby odpowiedzieć na pytanie o to, co decyduje o tożsamości człowieka, należałoby znaleźć momenty konstytutywne podmiotu, a więc to, co konstytuuje czło-

wieka jako indywidualność. Ale bycie sobą jest procesem, czyli stawianiem się sobą i w tym dostrzega Węgrzecki istotny problem dotyczący tożsamości, ponieważ trudno jest pogodzić antropologiczne pojęcie bycia sobą jako zachowania się zgodnego ze swą naturą, z ujęciem dynamicznym, które mogłoby sugerować zmiany tożsamości; staje tu więc pytanie o to, jak pozostać sobą pomimo dokonujących się zmian. Należałoby, jego zdaniem, dopuścić możliwość głębokich przemian osobowych, które jednak nie muszą zagubić tożsamości człowieka. Wskazał, że spośród różnych warunków zachowania tożsamości na szczególną uwagę zasługuje posiadanie jednej natury konstytutywnej, co oznacza, że ten sam podmiot, który się gruntownie przeobraża, prowadzi tę przemianę i chce się przemienić, i choć natura człowieka sprzed przemiany i po przemianie jest odmienna, to wciąż dotyczy tego samego człowieka. A więc może zaniknąć tożsamość typu *idem*, ale pozostaje tożsamość typu *ipse*. Jak zauważył, dzięki takiemu rozróżnieniu dałoby się uratować tożsamość bez ścisłego założenia, że od początku do końca jest ona jedna i ta sama.

CZESŁAWA PIECUCH  
(Kraków)

## „METAFILOZOFIA – ŚLEPY ZAULĘK CZY SZANSA FILOZOFII?”

Sprawozdanie z konferencji zorganizowanej  
w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie

Nad dylematem zawartym w tytule dwudniowej konferencji naukowej debatowali znani polscy filozofowie zajmujący się również i problematyką metafizyczną. Konferencja została zorganizowana w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie przez Wydział Nauk Społecznych, a konkretnie przez Zakład Filozofii Instytutu Filozofii, Socjologii i Psychologii. W konferencji uczestniczyli, w dniach 13–14 X 2010 r., pracownicy naukowcy oraz liczni goście zaproszeni z wielu ośrodków filozoficznych, w których w Polsce uprawia się refleksję metafizyczną, będącą częścią filozofii. Zastanawiano się nad definicją samej metafizyki, jej relacją do filozofii, dyskutowano czy można ją jednoznacznie wyodrębnić z filozofii, czy filozofia bez metafizyki jest możliwa, czy dyskusja nad metafizyką jest zasadna, czy jest metanauką, co nam daje, jakie dyscypliny naukowe są pomocne dla niej, czy będzie to np. logika, teoria poznania/epistemologia, metodologia, ontologia, historia filozofii, czy może stanowić introdukcję do samej filozofii?<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Por. fragment zaproszenia wysłanego do uczestników konferencji: „Hasło «metafizyka» pojawia się coraz częściej w rozlicznych dysputach filozoficznych. Występuje jednak w kontekstach na tyle rozproszonych i jest na tyle słabo problematyzowane, że wręcz doprasza się o bardziej systematyczną refleksję nad sobą. Nasza konferencja ma właśnie służyć rozjaśnieniu statusu, celów i zadań metafizyki. Gwoli podjęcia refleksji wokół tych spraw pragniemy postawić w formie wytycznych dla dalszych przemyśleń następujące pytania:

– Co wchodzi w zakres badań metafizycznych: nowa dziedzina faktów dotąd nieuwzględnianych na terenie filozofii, czy też raczej inny sposób naświetlania znanych już problemów?

– Czy metafizyka wymaga podejścia bardziej systematycznego czy może bardziej historycznego?

Na te i wiele innych pytań próbowali odpowiedzieć prelegenci oraz biorący udział w dyskusji zaproszeni filozofowie. W pierwszym dniu wystąpili wybitni znawcy tej problematyki, profesorowie: Jan Hartman (UJ), Ryszard Kleszcz (UŁ) oraz Andrzej Zalewski (AJD), wystąpienie nieobecnego prof. Jana Woleńskiego przedstawił dr Adam Olech – prowadzący obrady pierwszego dnia konferencji. W drugim dniu konferencji wykład prof. Adama Nowaczyka (UŁ) przedstawił prof. R. Kleszcz. Po wystąpieniu każdego z prelegentów odbyła się dyskusja nad przedstawianą problematyką dotyczącą głównie danego wystąpienia. A oto tytuły wykładów:

- J. Woleńskiego (UJ) – *Metafilozofia a filozofia*,
- R. Kleszcza – (UŁ) *Problemy metafizyczne*,
- J. Hartmana – (UJ) *Metafizyczna analiza bytu*,
- A. Zalewskiego – (AJD) *Dylematy metafizyczne*,
- A. Nowaczyka – (UŁ) *Czym mogłaby być metafizyka?*

Dwa z nich szczególnie zainspirowały do dyskusji wokół ich tematyki, a więc głębszych wypowiedzi i pytań ze strony dyskutantów. Pełen ekspresji wykład prowadzony z pozycji filozofii krytycznej, dotyczący analizy bytu pod kątem metafizyki prof. J. Hartmana oraz podejmujący problematykę dookreśleń metafizycznych prof. R. Kleszcza. Ograniczę się do krótkiego zreferowania obu wystąpień.

Prof. J. Hartman swój wywód podzielił na dwie części: negatywną i pozytywną. Stwierdził, że heurystyka filozofii z czasem zmienia też i samą metafizykę. Zapowiedział zmierzch dotychczasowej filozofii. Postawił pytanie: czy filozofia, taka jaka jest obecnie, przetrwa następne 500 lat? Jako sceptyk zauważył, że warto prowadzić wykład filozofii według metody sokratejskiej, stawiając studentom pytania i repytania. Prelegent konkludował również, że wiedza o bycie potrzebna filozofii i metafizyce musi być prawdziwa.

Prof. R. Kleszcz odniósł się do pytania: czym jest filozofia i jakie są jej metody? Stwierdził, że systematyczna refleksja nad metodami filozofii jest stosunkowo nowa, sama zaś nazwa metafizyka pochodzi z lat czterdziestych XX wieku. Sądząc przy tym – konkludował prelegent – że rozważania z zakresu metafizyki, podobnie jak wszelkie badania filozoficzne, nie mają charakteru bezałożeniowego. Wyraźnie podkreślił, że dalsze analizy prowadzi jako umiarkowany zwolennik filozofii analitycznej, dla którego refleksja filozoficzna ma charakter racjonalny, zaś kluczowym wyznacznikiem racjonalności filozofii jest stosowanie procedur argumentacyjnych.

By dotrzeć do specyfiki metafizyki prelegent zalecał rozwiązanie kilka istotnych kwestii:

---

– Jeśli tego pierwszego, czym różni się ona od znanych dyscyplin problemowych filozofii; jeśli drugiego, jaka jest jej relacja do historii myśli filozoficznej?

– Czy metafizyka jest nadal filozofią, czy też reprezentuje wobec niej bardziej zewnętrzny punkt widzenia?

– Na czym polega różnica między metafizyką a zwykłymi wypowiedziami o filozofii w licznych płaszczyznach dyskursu intelektualnego?

– Jaka jest innowacyjność metafizyki: czy zostawia ona filozofię „taka jaka jest”, czy wprowadza do niej nowe wątki, czy też może w całości przekształca dotychczasowe pole filozofii?

– Czy można już mówić o zunifikowanym programie metafizyki jako dyscypliny, czy też raczej o cząstkowych poglądach metafizycznych poszczególnych filozofów?

– Jaki jest stosunek metafizyki do dziedzin obocznych względem filozofii, takich jak psychologia twórczości filozoficznej, socjologia recepcji treści filozoficznych czy historia idei?”

- (a) Czy filozofia jest nauką?
- (b) Jaka jest rola narzędzi logicznych w filozofii?
- (c) Jakie jest znaczenie rozważań historyczno-filozoficznych dla filozofii?
- (d) Czy filozofia, nie będąca literaturą, może podejmować problemy typu aksjologicznego, czy wręcz egzystencjalnego?

Jego zdaniem odpowiedzi na te pytania rysują się następująco:

- filozofia jest nauką;
- rola narzędzi logicznych jest w filozofii istotna, lecz program budowy filozofii na wzór dyscyplin dedukcyjnych jest utopijny;
- rozważania historyczno-filozoficzne są w filozofii istotne, stąd też filozof, także systematyczny, nie powinien abstrahować od dorobku dawniejszych myślicieli;
- zagadnienia o charakterze egzystencjalnym nie powinny być usuwane z filozofii.

Swoje wystąpienie zakończył prof. R. Kleszcz tym, iż analiza tej problematyki dotyka także szeregu innych kwestii, w tym tych, które formułują organizatorzy konferencji.

Drugiego dnia wygłoszono nieco krótsze wykłady. Sześciu prelegentów, głównie doktorów i doktorantów, podjęło tematykę szczegółowych aspektów metafizologii. Szczególną uwagę zwracały wystąpienia dr W. Pycki oraz dr M. Woźniczki, które krótko zreferują po zaprezentowaniu pozostałych autorów obrad. Obrady te ujęte były w trzech sesjach, uzupełnionych dalszą konstruktywną debatą gości i prelegentów.

Pierwszej przewodniczył prof. Andrzej Zalewski, a referaty wygłosili:

– Waldemar Pycka (UMSC) – Metafilozofia jako *sztuka tworzenia różnych filozofii*;

– Marcin Rządyczka (UMCS) – Metafilozofia a metanauka – pytanie o zasadność wydzielenia metadyscyplin;

Drugiej sesji przewodniczył dr Marek Perek, kolejne referaty wygłosili:

– Krzysztof Guczalski (UJ) – Metafilozofia jako metafizykoznawstwo;

– Marek Rembierz (UŚ) – Metafilozofia jako aksjologia.

Trzeciej sesji przewodniczyła dr Anna Marek-Bieniasz, komunikaty wygłosili:

– Łukasz Krawiranda (UW) – Jaka przyszłość filozofii? Filozofia gabinetowa vs. filozofia eksperymentalna;

– Maciej Woźniczka (AJD) – Metafilozofia a dydaktyka filozofii.

Komunikat dr Waldemara Pycki dotyczył zaprezentowania propedeutycznej atrakcyjności metafizologii, jako tej formy uprawiania filozofii, która gwarantuje maksymalną autonomię oraz zachowanie krytycyzmu u studenta, tj. adepta filozofii, w procesie wkraczania w zorganizowany obszar filozoficznych badań. Decydując się na studia matematyczne, adept matematyki nie podejmuje decyzji o charakterze matematycznym; podobnie jak w innych naukach. Metafilozofia jako *teoria debiutu filozoficznego* zdaje się najlepiej oddawać propedeutyczną unikalność filozofii, bowiem dyskurs metafizologiczny przekracza zobowiązania wynikające zarówno z myślenia w kategoriach prawdy ontologicznej, jak prawdomocności epistemologicznej. Otwarty charakter tego dyskursu sprawia, że ręka wyciągnięta przez metafizologa do adepta filozofii odciąsnie na jego dłoni najdelikatniejszy a jednocześnie bardzo wyrazisty ślad. Konkludował, że w niej, tj. w metafizologii, znajdziemy elementy teorii poznania, logiki filozoficznej, metodologii, filozofii bytu, historii filozofii, a nawet mistyki, czy też patologii. Dlatego jest tak ważna dla każdego wchodzącego w prawdziwą refleksję filozoficzną.

Dr Maciej Woźniczka w swoim wystąpieniu zasygnalizował, że można mówić o istnieniu swoistego „przesunięcia metafizologicznego” czy nawet „zwrotu metafizolo-

ficznego” we współczesnej refleksji teoretycznej dotyczącej podstaw filozofii. Potrzebą chwili jest filozofia filozofii (metafilozofia), interpretowana jako analiza zróżnicowanych typów filozofii i odmiennych konwencji filozofowania. Sens tej refleksji wydaje się wyczerpywać w dyskusji między minimalistyczną a maksymalistyczną metafilozofią. Prelegent wskazał na potrzebę swoistej tolerancji, np. uznania za cenne założenia odmiennych konstrukcji teoretycznych. Jego zdaniem, wbrew przekonaniu o wysoce teoretycznym charakterze refleksji metafilozoficznej, może mieć ona także znaczenie praktyczne. W tworzeniu podstaw programów kształcenia filozoficznego może być istotne odwołanie się do refleksji ją poprzedzającej (np. analizy koncepcji filozofii). Ta część refleksji metafilozoficznej z natury winna uwzględniać konteksty społeczne i kulturowe – konkludował na zakończenie.

Organizatorzy konferencji podziękowali prelegentom za wygłoszone wykłady, biorącym udział w dyskusji za cenne wypowiedzi. Zapowiedzieli wydanie materiałów pokonferencyjnych (poszerzonych o prace nadesłane) jako owoc dwudniowej debaty.

WIESŁAW SZUTA  
(Kraków)



## KSIAŻKI NADEŚLANE

- Gabriela Besler, *Gottloba Fregego koncepcja analizy filozoficznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 248.
- Anna Borowicz, *Transcendentalizm w filozofii Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010, s. 240.
- Jaromir Brejda, *Cień w ciele. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 225.
- Disputationes. Otwarte czasopismo filozoficzne, *Wychowanie*, nr 1 (2), rok II, 2010, Koło Naukowe Studentów Filozofii UKSW, Warszawa 2010, s. 94.
- Disputationes. Otwarte czasopismo filozoficzne, *Polityka*, nr 2 (3), rok II, 2010, Koło Naukowe Studentów Filozofii UKSW, Warszawa 2010, s. 152.
- Estetyka i Krytyka, nr 17/18 (2/2009 – 1/2010), Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii; Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Instytut Filozofii i Socjologii; Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Sekcja Estetyki, s. 278.
- European Journal for Philosophy of Religion, vol. 2, number 1, Spring 2010, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 226.
- European Journal for Philosophy of Religion, vol. 2, number 2, Autumn 2010, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 247.
- Jacek Filek, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, wydawnictwo Hominii, Kraków 2010, s. 352.
- Filozofia Nauki, rok XVIII, nr 2 (70), czerwiec 2010, Uniwersytet Warszawski, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010, s. 152.
- Folia Philosophica, t. 28, pod redakcją Piotra Łaciaka, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 254.
- Forum Philosophicum. International Journal for Philosophy vol. 15, number 1, Spring 2010, Wydział Filozoficzny WSFP *Ignatianum*, Wydawnictwo Ignatianum & Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 249.
- Czesław Głombik, *Husserl und die Polen. Fruereschichte einer Rezeption*, Koenigshausen und Neumann, Wuerzburg 2011, s. 210+6.
- Magdalena Mruszczczyk, *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 210.
- Katarzyna Niebrój, *Karla R. Poppera koncepcja prawdy. Kwestia podstawowego nośnika prawdziwości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 280.
- Początki ludzkiego życia*, redakcja naukowa Włodzimierz Galewicz, *Antologia Bioetyki*, t. 2, Universitas, Kraków 2010, s. 449.
- Polish Journal of Philosophy, vol. IV, no.2 (2010), Jagiellonian University, Kraków, p. 196.

- Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej, t. LIII, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, październik 2010, s. 237.
- Rozum i przestrzenie racjonalności*, red. Andrzej Chmielecki, Kolokwia Bielańskie. Edycja Druga, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010, s. 247.
- Janusz Sytnik-Czetwertyński, *Jerzy Perzanowski – mój Mistrz i Przyjaciel*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 125+7.
- Mariusz Wojewoda, *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 335.

## NOTY O AUTORACH

**Marian Przełęcki** – dr hab., em. profesor Uniwersytetu Warszawskiego; zajmuje się metodologią formalną, semantyką logiczną języka i teorii empirycznych; oprócz licznych prac o tej tematyce (ukazujących się głównie w czasopismach zagranicznych) publikuje także eseje poświęcone problematyce moralnej.

**Elżbieta Paczkowska-Łagowska** – dr hab., profesor w Zakładzie Historii Filozofii Instytutu Filozofii UJ; zajmuje się filozofią niemiecką XIX i XX wieku. Opublikowała m.in. *Logos życia: filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya* oraz liczne przekłady z filozofii i eseistyki niemieckiej, np. prace Joachima Rittera, Helmutha Plessnera, Golo Manna.

**Marcin Karas** – dr hab., adiunkt w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii UJ; zajmuje się myślą średniowieczną (św. Tomasz z Akwinu, Ockham), liturgiką, historią idei, myślą Teilharda de Chardin.

**Marcin Polak** – absolwent filozofii UJ, doktorant na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego w Krakowie; zajmuje się metafizyką, estetyką i filozofią religii, przygotowuje pracę doktorską na temat wyobraźni filozoficznej.

**Maciej Urbanek** – doktorant na Wydziale Filozoficznym UJ, absolwent Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie; zajmuje się egzystencjalizmem i antropologią filozoficzną, członek Polskiego Towarzystwa Karla Jaspersa.

**Dominik Rogóż** – doktorant w Instytucie Filozofii UJ; zajmuje się współczesną problematyką etyczną, teoriami podmiotu, zagadnieniami interpretacji, członek redakcji „Kwartalnika Filozoficzno-Kulturalnego” *Mélée*, współpracownik miesięcznika „Znak” i Instytutu Myśli Józefa Tischnera.

**Michał Pospiszyl** – doktorant na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego w Krakowie, student UJ; zajmuje się filozofią kul-

tury, filozofią współczesną, postsekularyzmem, postmarksizmem, przygotowuje pracę doktorską dotycząca pojęcia mesjanizmu w XX wieku.

**Katarzyna Kornacka** – dr, pracownik Zakładu Filozofii Uniwersytetu Medycznego w Łodzi, mgr filologii klasycznej, opublikowała prace dotyczące mów Cycerona oraz filozofii Wilhelma Ockhama.

**Maria Marcinkowska-Rosół** – dr, pracownik Instytutu Filologii Klasycznej UAM; zajmuje się historią filozofii starożytnej, przede wszystkim myślą presokratyków.

**Przemysław Białek** – doktorant w Instytucie Filozofii UJ; zajmuje się filozofią transcendentalną, idealizmem niemieckim, problemem samoświadomości.

**Maciej Manikowski** – dr hab., adiunkt w Zakładzie Antropologii Filozoficznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego; zajmuje się neoplatonizmem chrześcijańskim i pogańskim, patrystyką grecką (Grzegorz z Nyssy, Pseudo-Dionizy Areopagita), mistyką średniowieczną i filozofią dialogu.

**Andrzej Wawrzynowicz** – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

**Patrycja Sosnowska** – studentka muzykologii UJ, absolwentka szkoły muzycznej I i II stopnia, współpracuje z czasopismami estetycznymi i muzykologicznymi.

**Czesława Piecuch** – dr hab., profesor Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, kierownik Katedry Filozofii Współczesnej, wicedyrektor Instytutu Filozofii i Socjologii UP; zajmuje się filozofią człowieka i filozofią egzystencji, niemiecką i francuską, głównie myślą Karla Jaspersa, szczególnie interesuje się problematyką cierpienia, zła, dramatyizmu ludzkiego istnienia, jest także autorką przekładów dzieł Karla Jaspersa.

**Wiesław Szuta** – dr filozofii, mgr pedagogiki, wykładowca w Wyższej Szkole Medycznej w Sosnowcu i w Wyższej Szkole Zarządzania w Częstochowie; zajmuje się antropologią filozoficzną i etyką, a szczególnie etyką fundamentalną Tadeusza Ślipki.