

# ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

## ODPOWIEDZIALNOŚĆ FILOZOFA

DYSKUTUJĄ:

Krzysztof Pomian • Jan Patočka • Władysław Stróżewski • Stanisław Cichowicz • Halina Bortnowska • Krzysztof Michalski • Stanisław Grygiel • Józef Tischner • Karol Tarnowski • Wojciech Paluchowski

Agnes Heller . . . . .	POŚLANNICTWO FILOZOFA
Hannah Arendt . . . . .	OSIEMDZIESIĘCIOLETNI HEIDEGGER
Paul Ricoeur . . . . .	HEIDEGGER I PROBLEM PODMIOTU
Martin Heidegger . . . . .	WPROWADZENIE DO „CO TO JEST METAFIZYKA?”
Antoni B. Stępień . . . . .	TOMIZM A FENOMENOLOGIA

WITOLD GOMBROWICZ O SOBIE • KANT JAKO INSPIRATOR EUROPEJSKIEJ  
FILOZOFII PRAWA

SWIADKOWIE HISTORII:  
ZE WSPOMNIENIEM STANISŁAWA GRABSKIEGO

Jedenasta wieczorem:

Ojcowie Kościoła o szukaniu i ukazywaniu prawdy  
Modlitwa fizyka

KRAKÓW

ROK XXVI

CZERWIEC (6)

1974

240

## W NUMERZE:

Nie można w pełni zrozumieć dzisiejszego świata kultury bez uwzględnienia tego faktu, jakim jest dzieło Martina Heideggera. Publikujemy kilka artykułów, które mówią zarówno o życiu niemieckiego filozofa, jak i o problemach, jakie ujawniła nam jego myśl. Czytelnik znajdzie też w numerze tekst samego Heideggera wiążący się bezpośrednio z tekstem zamieszczonym przez nas w 127 numerze p.t. „Co to jest metafizyka”? Są to niewątpliwie teksty trudne, ale trudność nie umniejsza ich wartości.



Zachowanie się Heideggera w okresie dojścia Hitlera do władzy było co najmniej dwuznaczne. Wychodząc od tego faktu uczestnicy dyskusji w redakcji naszego miesięcznika próbują rzucić światło na problem odpowiedzialności filozofa. Swój głos przysłał m. in. znakomity praski filozof Jan Patočka. – Merytorycznie wiąże się z dyskusją artykuł węgierskiego filozofa, pani A. Heller.



O perspektywach, trudnościach i warunkach współpracy tomizmu i fenomenologii – dwóch szkół wspólnie realizujących klasyczną koncepcję filozofii pisze Antoni B. Stępień



Dowcipne spojrzenie na strukturalizm prezentuje W. Gombrowicz w sfingowanym wywiadzie z samym sobą.



Fragmenty wspomnień Stanisława Grabskiego, myśliciela, naukowca i polityka, otwierają nowy dział w naszym miesięczniku.

## TREŚĆ ZESZYTU

- 691 ● Hannah Arendt  
OSIEMDZIESIĘCIOLETNI HEIDEGGER  
tłum. Henryk Krzeczowski
- 702 ● O ODPOWIEDZIALNOŚCI FILOZOFA  
DYSKUSJA W REDAKCJI „ZNAKU” DNIA 14 GRUDNIA 1973 R.  
Dyskutują: Krzysztof Pomian, Jan Patočka, Władysław  
Stróżewski, Stanisław Cichowicz, Halina Bortnowska,  
Krzysztof Michalski, Stanisław Grygiel, Józef Tischner,  
Karol Tarnowski, Wojciech Paluchowski CM
- 742 ● Agnes Heller  
MORALNE POSŁANNICTWO FILOZOFA  
tłum. Halina Bortnowska
- 758 ● Martin Heidegger  
WPROWADZENIE DO „CO TO JEST METAFIZYKA?”  
tłum. Krzysztof Walicki
- 773 ● HEIDEGGER W OCZACH WSPÓŁCZESNYCH  
wybrał i tłumaczył K. M.
- 778 ● Paul Ricoeur  
HEIDEGGER I PROBLEM PODMIOTU  
tłum. Ewa Bieńkowska
- 790 ● Antoni B. Stępień  
TOMIZM A FENOMENOLOGIA



ZDARZENIA-KSIAŻKI-LUDZIE

- 799 ● Witold Gombrowicz  
BYŁEM STRUKTURALISTĄ PRZED INNYMI
- 805 ● Andrzej Mycielski  
KANT JAKO INSPIRATOR EUROPEJSKIEJ FILOZOFII  
PRAWA

SWIADKOWIE HISTORII

- 811 ● Stanisław Grabski  
ZE WSPOMNIENI: W KRAKOWIE

JEDENASTA WIECZOREM...

- 824 ● OJCOWIE KOŚCIOŁA O SZUKANIU I UKAZYWANIU  
PRAWDY  
wybrał i tłumaczył Andrzej Bober SJ

- 835 ● M. H.  
MODLITWA O UNITARNĄ TEORIĘ POLA

- 836 ● Sommaire



OSIEMDZIESIĘCIOLETNI  
HEIDEGGER

Osiemdziesiąta rocznica urodzin Martina Heideggera zbiegła się z pięćdziesiątą rocznicą jego działalności publicznej jako nauczyciela\*. Platon powiada: „początek bowiem, niby jakieś bóstwo królujące wśród ludzi, zabezpiecza wszystko”<sup>1</sup>; w przypadku więc Heideggera początkiem nie jest ani data urodzenia (26 września 1889 w Messkirch), ani też data publikacji jego pierwszej książki, lecz pierwszy cykl wykładów i zajęć seminaryjnych, które jako Privatdozent (wykładowca) i asystent Husserla prowadził na uniwersytecie w Freiburgu w 1919 roku.

Sława Heideggera wyprzedza o jakie osiem lat ukazanie się *Sein und Zeit* w roku 1927; co więcej pozostaje kwestią otwartą, czy niezwykle powodzenie tej książki — nie tylko poruszenie, jakie wywołała natychmiast w świecie uniwersyteckim i poza nim, lecz również jej trwały wpływ, a pod tym względem niewiele publikacji naszego stulecia może się z nią równać — byłby możliwy, gdyby tego sukcesu nie wyprzedziła reputacja, którą zdobył jej autor wśród studentów, uważających, że powodzenie dzieła potwierdza jedynie to, o czym oni wiedzieli już od lat.

Osobliwa jest ta wczesna sława Heideggera; osobliwsza bodaj od sławy Kafki na początku lat dwudziestych czy Braque'a i Picassa w poprzednim dziesięcioleciu. Oni również nie byli znani kręgom, które zwykle się nazywać powszechnie opinią publiczną, a jednak wpływ ich był niezmierny. W przypadku bowiem Heideggera sława ta nie mogła się opierać na niczym uchwytnym, na niczym, co byłoby utrwalone na piśmie poza notkami sporządzanymi w czasie jego wykładów, i krążącymi wśród studentów. Wykłady te poświęcone były ogólnie znanym tekstom; nie zawierały żadnej doktryny, której można byłoby się wyuczyć, którą można by powielić i przekazać. Istniało właściwie tylko nazwisko, lecz nazwisko to krążyło po całych Niemczech jak wieść o ukrywającym się królu.

W niczym nie przypominało to „kręgu” skupionego wokół „mistrza” i przez niego kierowanego (w rodzaju „kręgu” Stefana Geor-

\* Pierwodruk w *Merkur*, październik 1969.

<sup>1</sup> Platon, *Prawa*, 775. Tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960.



ge'a); kręgu, o którym co prawda wszyscy wiedzą, lecz który mimo to jest odgradzony aurą tajemnicy, strzeżony przez *arcana imperii*, znane bodaj tylko wtajemniczonym. W tym przypadku nie było ani wtajemniczenia ani przynależności. Ci, do których wieść docierała, znali się oczywiście między sobą — przecież wszyscy byli studentami; niektórych łączyły nawet więzy przyjaźni. W przyszłości miały tu i ówdzie powstać jakieś kliki, lecz kręgu nigdy nie było. Środowisko uczniów Heideggera nigdy nie miało żadnych cech ezoterycznych.

W owych czasach, po pierwszej wojnie światowej, uniwersytety niemieckie nie były zrewoltowane, natomiast na tych wydziałach, które były czymś więcej niż szkołami zawodu, powszechne niezadowolone budził charakter tych akademickich przedsięwzięć do nauczania i pobierania nauki. Filozofia nie kształciła wówczas żywicieli rodzin, lecz była kształceniem się upartych głodomorów, których tym trudniej było zadowolić. Ich nie pociągała wiedza życiowa czy światowa. Jeśli kogoś interesowało rozwiązanie wszystkich zagadek, to miał do wyboru bogatą kolekcję światopoglądów i ich zwolenników; po to by wybierać w tej kolekcji nie trzeba było studiować filozofii.

Sami jednak nie wiedzieli, czego chcą. Uniwersytet proponował im zazwyczaj albo szkoły — neokantystów, neoheglistów, neoplatoników itd. — albo odwieczną dyscyplinę uniwersytecką, w której filozofia poszufladkowana skrzętnie według specjalności — na epistemologię, estetykę, etykę, logikę i tym podobne — nie tyle była przekazywana, co topiona w oceanie nudy. Przeciw temu wygodnemu i na swój sposób bardzo solidnemu interesowi nieliczni buntowali się jeszcze przed pojawieniem się Heideggera. Chronologicznie wyprzedzał go Husserl nawołujący do „powrotu do rzeczy samych”, co oznaczało „odwrót od teorii, odwrót od książek” w kierunku ustanowienia filozofii jako nauki ścisłej, która zajmie należne sobie miejsce obok innych dyscyplin uniwersyteckich.

Chociaż zawołanie to było naiwne i bynajmniej nie buntownicze, mogli się jednak powołać na nie wpraw Scheler a nieco później Heidegger. Ponadto był jeszcze Karl Jaspers w Heidelbergu, świadomy rebeliant, wywodzący się z odmiennej niż filozoficzna tradycji. Jak wiadomo, przez czas dłuższy pozostawał na przyjacielskiej stopie z Heideggerem, właśnie dlatego, że buntowniczy element w inicjatywie Heideggera pociągał go jako coś oryginalnego i zasadniczo filozoficznego pośród uniwersyteckiej gadaniny o filozofii.

Tych nielicznych łączyła — by użyć słów Heideggera — umiejętność odróżniania „przedmiotu erudycji od materii myślenia” (*Aus der Erfahrung des Denkens*, 1947) a także bardzo obojętny stosunek



do przedmiotu erudycji. Wieść o nauczaniu Heideggera dotarła podówczas do tych, którzy mniej lub więcej jasno zdawali sobie sprawę z bankructwa tradycji i nastania „ciemnych czasów” (Brecht), i którzy wobec tego uważali erudycję filozoficzną za pustą zabawę i gotowi byli podporządkować się wymogom dyscypliny uniwersyteckiej tylko dlatego, ponieważ interesowali się „materią myśli” czy też jakby to dziś powiedział Heidegger „sprawą myślenia” (*Zur Sache des Denkens*, 1969).

Wieść, która ich ściągała do Freiburga i nauczającego tam Privatdozenta, podobnie jak później wiodła ich do młodego profesora w Marburgu, głosiła, że jest ktoś taki, kto rzeczywiście dociera do „rzeczy” o które idzie Husserlowi, kto wie, że nie są to kwestie akademickie, lecz problemy ludzi myślących — problemy nie tylko wczorajsze i dzisiejsze, lecz istniejące od czasów niepamiętnych, ktoś, kto dlatego właśnie, iż świadom jest zerwania się nici tradycji, odkrywa przeszłość od nowa.

Decydującą na przykład z technicznego punktu widzenia sprawą było, że nie mówiono o Platonie i nie wykładano jego teorii idei, lecz przez cały semestr zajmowano się jednym tylko dialogiem, analizując go krok po kroku, aż wreszcie znikająca czcigodna doktryna ustępując miejsca zespołowi problemów mających bezpośrednio i pilne znaczenie. Dziś brzmi to dość zwyczajnie, ponieważ tylu innych kroczy już tą drogą; ale nikt nie szedł nią przed Heideggerem.

Wieść o Heideggerze przedstawiała sprawę całkiem prosto: myślenie zostało wskrzeszone; skarby dawnej kultury uchodzące za martwe, przemówiły; okazało się, że mówią one coś całkiem nowego, nie powtarzają owych banałów, które dotąd im przypisywano. Jest nauczyciel; być może on nauczy myślenia.

Panował więc ukryty władca w królestwie myślenia, które choć całkiem jest z tego świata, tak bardzo tkwi w nim schowane, że nigdy z całą pewnością nie wiadomo, czy naprawdę ono istnieje. A przecież królestwo to musi zamieszkiwać więcej ludzi niż to na ogół się przypuszcza. Jakże bowiem inaczej moglibyśmy wytłumaczyć ten bezprzykładny, często podziemny wpływ myślenia Heideggera i jego wnikliwego czytania, rozpościerający się poza krąg studentów i uczniów, a nawet poza zasięg tego, co zwykło się powszechnie rozumieć jako filozofię?

Albowiem nie filozofia Heideggera, której istnienie jesteśmy w prawie kwestionować (jak to uczynił Jean Beaufret), lecz myślenie Heideggera miało tak decydujący udział w kształtowaniu duchowego oblicza naszego stulecia. Myślenie to ma swoją własną dociekającą właściwość, która — gdyby ją chciano wyrazić w formie lingwistycznej — polega na przechodnim użyciu czasownika „myśleć”. Heidegger nigdy nie myśli „o” czymś; on myśli coś. W tej



swojej całkowicie niekontemplatywnej czynności dociera do głębin, nie po to jednak, by odkrywać, a już w żadnym wypadku, by wydobywać na światło dzienne jakieś ostateczne, nie zachwiane podstawy, o których możnaby powiedzieć, że dotąd na tej drodze odkryte nie były. Właściwie, pozostaje uparczywie tam, w podziemiu, by wytyczać ścieżki i znaczyć „ścieżki” (zbiór tekstów z lat 1929—1962 nosi tytuł *Wegmarken*).

Myślenie to, może samo sobie stawiać zadania; może zajmować się „problemami”; oczywiście, zawsze zajmuje się czymś określonym, lub ściślej mówiąc, czymś co je konkretnie pobudziło. Nie można jednak powiedzieć, by miało cel. Jest ono nieustannie czynne i nawet samo wytyczanie ścieżek prowadzi bardziej do otwarcia nowych wymiarów myśli niż do osiągnięcia celu z góry upatrzonego i kierowania ku niemu.

Ścieżki te można niewątpliwie nazwać *Holzwege* (tytuł zbioru esejów z lat 1935—1946), które właśnie dlatego, że nie wychodzą nigdzie poza las i „nagle urywają się w miejscach nietkniętych stopą ludzką”, są bez porównania miłsze temu, kto kocha las i czuje się w nim dobrze, niż starannie wybrukowane gościńce-problemy, po których pędzą dociekania filozoficznych specjalistów i historyków idei. Metafora „*Holzwege*” trafia w jakieś sedno. Nie oznacza ona, jak to mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka, że ktoś zbłądził w ślepią uliczkę, lecz raczej, że ktoś na podobieństwo drwala związanego swym zawodem z lasem, chodzi po ścieżkach, które sam wytyczył; oczyszczanie zaś drogi jest jego zawodem w tej samej mierze, w jakim jest nim ścinanie drzew.

Na tej głębokiej płaszczyźnie, wykopanej i w rzeczy samej oczyszczonej przez jego myślenie, Heidegger wytyczył rozległą sieć ścieżek myśli. I jedynym natychmiastowym skutkiem, zauważonym rzecz jasna i niekiedy naśladowanym, było spowodowanie zapadnięcia się gmachu tradycyjnej metafizyki, tak jak drażnienie podziemnych kanałów i rycie nor podziemnych powoduje zapadnięcie się budowli, których fundamenty nie były dosyć głębokie i silne.

Jest to zagadnienie historyczne, być może nawet pierwszorzędnej wagi, nie powinno ono jednak trapić tych spośród nas, którzy trzymają się z dala od wszelkich gildii, szczególnie od gildii historyków. Z pewnej określonej perspektywy, można było śmiało nazwać Kanta „wszechburzącym”, niewiele to jednak da, gdy chcemy powiedzieć kim był Kant, a nie — jaka była jego historyczna rola.

Jeśli idzie o to, w jakiej mierze Heidegger przyczynił się do upadku metafizyki, co i tak by nastąpiło w niedługim czasie, jemu i tylko jemu zawdzięczamy, że ta katastrofa wypadła w sposób godny tego, co ją poprzedziło: że metafizyka została przemyślana do końca, a nie po prostu stratowana przez to, co po niej przyszło. „Końcem filozofii”.



nazywa to Heidegger w *Zur Sache des Denkens* (o sprawie myślenia); ale to był koniec, który przynosi zaszczyt filozofii i jest jej chlubą, koniec przygotowany przez człowieka przywiązanego głęboko do niej i do jej tradycji. Przez całe życie opierał swe seminaria i wykłady na tekstach filozofów i dopiero na starość ośmielił się prowadzić seminarium w oparciu o swój własny tekst. *Zur Sache des Denkens* zawiera protokół seminarium poświęconego czytaniu *Sein und Zeit* wykładu, który stanowi pierwszą część książki.

Powiedziałam, że ludzie szli śladem wieści o Heideggerze, by nauczyć się myśleć. Doświadczali myślenia jako czynności samej w sobie, to znaczy nie powodowanej pragnieniem wiedzy ani poznawania, przekonywali się, że myślenie jako czynność sama w sobie może stać się namiętnością, która bynajmniej nie podporządkowuje sobie i nie uciska wszelkich innych umiejętności i talentów, lecz je porządkuje i opanowuje. Tak bardzo przywykliśmy do dawnej opozycji rozumu i namiętności, ducha i życia, że sama idea namiętnego myślenia nas zaskakuje. Anegdota głosi, że Heidegger sam wyraził kiedyś tę jedność w jednym tylko zdaniu wygłaszając na początku cyklu wykładów o Arystotelesie zamiast przyjętego wstępu biograficznego następujące słowa: „Arystoteles urodził się, pracował i umarł.”

To, że istnieje coś takiego jak namiętne myślenie Heideggera, jest zaiste, jak się o tym w końcu przekonujemy, w ogóle warunkiem istnienia jakiegokolwiek filozofii. Jest jednak rzeczą nader wątpliwą, szczególnie w naszej epoce, czy doszlibyśmy do tego bez istnienia myślenia Heideggera. To myślenie namiętne, które bierze się ze zwykłego faktu urodzenia się w świecie a obecnie „rozważa sens, który dominuje we wszystkim, co jest” (*Gelassenheit*, 1959, s. 15) nie może mieć celu ostatecznego, tak samo, jak celu takiego nie może mieć samo życie. Końcem życia jest śmierć, lecz człowiek nie żyje dla śmierci, lecz dlatego, że jest istotą żyjącą; i nie myśli po to, by osiągnąć jakikolwiek wynik, ale dlatego, że jest „istotą myślącą to znaczy rozmyślającą” (ibidem).

Konsekwencją tego jest, że myślenie zmierza ku swym własnym wynikom w szczególnie destrukcyjny względnie krytyczny sposób. W rzeczy samej, od czasów szkół filozoficznych starożytności filozofowie przejawiali irytującą skłonność do tworzenia systemów, my zaś często mamy trudności z demontowaniem ich konstrukcji, próbując wykryć w ten sposób, co oni naprawdę myśleli. Skłonność ta nie wynika z samego myślenia lecz z innych, skądinąd całkowicie prawomocnych potrzeb. Gdyby ktoś pragnął zastosować do myślenia w jego bezpośredniej, namiętnej żywotności miarę osiągniętych przez nie wyników znalazłby się w sytuacji, jaką stworzyła szata Penelopy — to, co zostało utkane w ciągu dnia, byłoby całkowicie



prute w ciągu nocy, tak, że następnego dnia trzeba by zaczynać od nowa. Każde z pism Heideggera, chociaż niekiedy odwołuje się do rzeczy już opublikowanych, robi wrażenie, że zaczyna od początku i tylko od czasu do czasu posługuje się językiem już przez niego stworzonym — językiem jednakowoż, w którym idee są jedynie „wytyczonymi ścieżkami”, po których nowa droga myśli szuka kierunku.

O tej właśnie szczególnej właściwości myślenia mówi Heidegger, kiedy podkreśla, że „k r y t y c z n y problem tego, czym jest sprawa myślenia, należy stale i z konieczności do myślenia”; kiedy w związku z jakimś odwołaniem się do Nietzschego mówi o „brawurze myślenia, zawsze zaczynającego się od nowa”, kiedy mówi, że myślenie „ma charakter retrogresji.” I tę właśnie retrogresję stosuje, gdy *B y c i e* i *C z a s* poddaje „immanentnej krytyce” lub dochodzi do wniosku, że jego własna dawna interpretacja prawdy platońskiej „nie da się utrzymać”, albo gdy mówi ogólnie o „spojrzeniu wstecz” myśliciela na swe własne dzieło, „które zawsze staje się retractatio”, w istocie wcale nie odwołaniem ale raczej nowym przemyśleniem tego, co już myślał dawniej (w *Zur Sache des Denkens*, s. 61, 30, 78).

Każdy myśliciel, jeśli tylko dożyje dostatecznie późnego wieku, musi dążyć do rozwikłania tego, co już faktycznie wyłoniło się jako wynik jego myślenia, a czyni to po prostu przez ponowne przemyślenie. (Powie za Jaspersem: „A teraz, kiedy chciałeś już naprawdę zacząć, musisz umrzeć.”) Myślące „ja” jest pozaczasowe, jest przekleństwem i błogosławieństwem myśliciela, w tej bowiem mierze, w jakiej istnieje on tylko w myśleniu, staje się stary nie starzejąc się. Również i namiętność myślenia, podobnie jak inne namiętności, opanowuje człowieka, opanowuje te cechy jednostki, których suma uporządkowana przez wolę sprowadza się do tego, co nazywamy pospolicie „charakterem” — zawładnie nim i w rzeczy samej niszczy jego „charakter”, który nie może stawić czoła atakowi. Myślące „ja”, które „znajduje się w oku cyklonu” i dla którego czas się dosłownie zatrzymał, jest nie tylko pozaczasowe; jest również — chociaż zawsze konkretnie inne — pozbawione wszelkich właściwości. Myślące „ja” jest wszystkim, tylko nie sobą świadomości.

Co więcej, myślenie, jak to zauważył Hegel o filozofii, w liście do Zillmana z roku 1807 jest „czymś samotnym” i to nie tylko dlatego, że ja jestem samotny w tym, co Platon nazwał „dialogiem niemym z sobą” (*Sofista*, 263), ale dlatego, że w tym dialogu zawsze rozbrzmiewa coś „niewysłowionego”, które nie może być w pełni wyrażone w dźwięku przez język i nie może być artykułowane w mowie, i które dlatego jest nieprzekazywalne ani innym ani samemu myślicielowi. Jest to zapewne to „niewypowiedzialne”, o któ-



rym Platon mówi w Siódmym Liście, powodując, że myślenie jest tak samotniczym zajęciem a mimo to tworzy ową zawsze zmienną płodną glebę, z której ponownie wyrasta i dzięki której stale się odnawia. Można by nawet wyobrazić sobie — co prawda nie jest tak w przypadku Heideggera — że namiętność myślenia opanowuje nagle najbardziej towarzyskiego człowieka, i gubi go przez samotność, której wymaga.

Pierwszym i o ile mi wiadomo jedynym, który kiedykolwiek użył w odniesieniu do myślenia słowa *pathos*, jako czegoś, co może być znoszone przez przetrwanie, był Platon, który w *Teajtecii* (155 d) nazywa zdziwienie początkiem filozofii; z pewnością nie rozumie przez to zwyczajnego zaskoczenia czy zdumienia, które budzi w nas napotkanie czegoś nam obcego. Zdziwienie bowiem, które jest początkiem myślenia — podobnie jak zaskoczenie czy zdumienie może zapewne być początkiem nauk — odnosi się do powszedniości, do rzeczy oczywistych, które znamy dokładnie i z którymi jesteśmy obcy. Oto dlaczego nie może nas zadowolić jakakolwiek wiedza. Heidegger wspomina pewnego razu, całkowicie w Platonijskim rozumieniu, o „umiejętności dziwienia się rzeczom prostym”, ale w odróżnieniu od Platona dodaje „i podejmowania tego zdziwienia i pogodzenia się z nim jako ze swą siedzibą” (*Vorträge und Aufsätze*, 1954, Cz. III, s. 259).

To uzupełnienie wydaje mi się rozstrzygające dla refleksji nad tym, kim jest Martin Heidegger. Wielu bowiem ludziom — tak przynajmniej chcemy wierzyć — nie jest obce myślenie i samotność z nim związana; nie ulega jednak wątpliwości, że nie tam jest ich miejsce zamieszkania. Kiedy zdziwienie rzeczą prostą ich ogarnia i kiedy poddając się temu zdziwieniu poświęcają się myśleniu, wiedzą, że zostali wyrwani ze swego właściwego miejsca w continuum zajęć, w którym toczą się ludzkie sprawy i że w to miejsce powrócą po krótkiej chwili. Siedziba więc, o której mówi Heidegger, znajduje się w znaczeniu metaforycznym poza miejscem zamieszkania człowieka; i chociaż „wichry myśli”, o których pierwszy (według Ksenofonta) wzmiankuje Sokrates, mogą być zaiste silne, burze te są jednak o stopień nawet bardziej metaforyczne niż metafora o „burzach epoki”.

W porównaniu z innymi miejscami na świecie, w których umiejscowione są ludzkie sprawy, myśliciel przebywa w „zakątku cizy” (*Zur Sache des Denkens*, s. 75). Na początku samo zdziwienie rodzi i rozprzestrzenia ciszę i właśnie ze względu na tę ciszę, stan, w którym jest chroniony przed wszelkim dźwiękiem, nawet przed dźwiękiem własnego głosu, staje się niezbędnym warunkiem rozwinięcia



się zdziwienia w myślenie. Zamknięty w tej ciszy przechodzi szczególną przemianę, która obejmuje wszystko, co wchodzi w domenę myślenia w Heideggerowskim rozumieniu. Myślenie w swym zasadniczym odizolowaniu się od świata zawsze ma do czynienia jedynie z rzeczami nieobecnymi, z problemami, faktami i wydarzeniami, które wyjęte są spod bezpośredniego postrzegania. Kiedy się staje twarzą w twarz z człowiekiem, postrzega się go oczywiście w jego cielesnej obecności, ale nie myśli się o nim. A kiedy myślimy o nim w jego obecności, skrycie wycofujemy się z bezpośredniego spotkania. Po to, by zbliżyć się w myśleniu do jakiejś rzeczy lub jakiejś istoty ludzkiej, rzecz ta lub osoba muszą dla postrzegania znajdować się w odległości. Myślenie, powiada Heidegger, jest „zbliżaniem się do odległego” (*Gelassenheit*, s. 45).

Łatwo to wyjaśnić na przykładzie dobrze znanego doświadczenia. Wyruszamy w podróż, by zobaczyć rzeczy znajdujące się w odległych miejscach; w toku tego przedsięwzięcia zdarza się nieraz, iż rzeczy, które widzieliśmy, stają się nam bliskie dopiero w retrospekcji lub we wspomnieniu, kiedy nie jesteśmy już we władaniu bezpośredniego wrażenia — tak jakby odsłaniały swoje znaczenie dopiero wtedy, gdy nie są już obecne. Odwrócenie stosunku — a mianowicie, że myślenie oddala to, co jest bliskie, wycofując się z pobliza i przybliżając odległe — jest sprawą rozstrzygającą, jeśli chcemy znaleźć odpowiedź na pytanie o miejsce, w którym się znajdujemy, kiedy myślimy. Wspominanie, które w myśleniu staje się pamiętaniem, dlatego odegrało tak wielką rolę w historii myślenia o myśleniu, ponieważ stanowi dla nas gwarancję, że bliskość i odległość, tak jak nam są dane w postrzeganiu zmysłowym mogą być rzeczywiście poddane takiemu właśnie odwróceniu...

Heidegger wypowiadał się jedynie marginalnie, przy pomocy aluzji, i to najczęściej negatywnych, o „pomieszczeniu”, w którym czuje się u siebie, o miejscu pobytu myślenia — kiedy na przykład mówi, że „kwestionowanie właściwe myśleniu nie jest częścią życia codziennego... nie zaspokaja żadnej pilnej lub przemożnej potrzeby. Samo kwestionowanie jest nie w porządku” (*Einführung in die Metaphysik*, 1953, s. 10). Całe jednak dzieło Heideggera przeniknięte jest tym stosunkiem bliskość-odległość i jego odwróceniem, stanowiąc jakby klucz do tonacji całości. Obecność i nieobecność, ukrycie i odkrycie, bliskość i odległość — ich wzajemne powiązanie i związki, które między nimi dominują — nie mają niemal nic wspólnego z truizmem, że nie mogłaby istnieć obecność, gdybyśmy nie doświadczali nieobecności, bliskość bez odległości, odkrycie bez ukrycia.



Z perspektywy miejsca przebywania myślenia „wycofanie się bycia” lub zapomnienie bycia jest powszechne w powszednim świecie, które otacza miejsce miejsce pobytu myśliciela, w „tak dobrze znanej domenie... dnia codziennego”, czyli w grę wchodzi utrata tego, czym myślenie się zajmuje. Z drugiej strony, za przekreślenie tego „wycofania” płaci się zawsze wycofaniem ze świata ludzkich spraw, a to oddalenie nigdy nie jest bardziej oczywiste, jak wtedy, gdy myślenie ściśle rozważa te właśnie sprawy, przyuczając je do własnej izolowanej ciszy. Tak na przykład Arystoteles, mając jeszcze żywo przed oczami wielki przykład Platona, doradzał już usilnie filozofom, by nie marzyli o królu-filozofie, który rządzić będzie *ta aton anthropon pragmata*, domeną ludzkich spraw.

„Zdolność dziwienia się” przynajmniej od czasu do czasu jest w „w najprostszej postaci” prawdopodobnie wrodzona u wszystkich istot ludzkich, dobrze nam zaś znani myśliciele dawni i współcześni powinni się wyróżniać tym, że z tego zdziwienia potrafili ukształtować umiejętność myślenia i rozwijania toków myśli, takich, które w każdym przypadku by im odpowiadały. Zupełnie jednak inna sprawa, to umiejętność „traktowania tego zdziwienia jako stałego miejsca zamieszkania”. Zdarza się to niezwykle rzadko i z jakimś stopniem pewności jest to udokumentowane jedynie u Platona, który niejednokrotnie i bardzo drastycznie wypowiadał się na temat niebezpieczeństw takiego miejsca zamieszkania (*Teajtet*, 173 do 176).

Tu też, chyba po raz pierwszy opowiada anegdotę o Talesie i Tracynce, która widzi jak „mędrzec” unosząc wzrok ku niebu, by oglądać gwiazdy, wpada do studni i śmieje się z niego, że chce poznać niebo, a nie wie, co się znajduje pod jego stopami. Tales — jeśli możemy zawierzyć Arystotelesowi — bardzo się obraził, tym bardziej, że rodacy zwykli byli wyśmiewać jego ubóstwo i przy pomocy zakrojonej na szeroką skalę spekulacji, prasami do wyciskania oliwy dowiódł, że „mędrzec” potrafi łatwo się dorobić majątku, byle tylko chciał się tym zająć (*Polityka*, 1259 a i dalej). A jako że książki, o czym każdy wie, nie są pisane przez wieśniaczki, śmiejącą się Tracynkę czekała jeszcze kolejna kara: powiedzenie Hegla, że nie miała żadnego zrozumienia dla rzeczy wzniosłych.

Platon, który w *Republice* chciał nie tylko skończyć z poezją, ale i zakazać śmiania się w każdym razie klasie strażników, bardziej bał się śmiechu swych rodaków niż wrogości tych, którzy mieli poglądy sprzeczne z uroszczeniem filozofa do posiadania prawdy absolutnej. Być może sam on wiedział doskonale o tym, że miejsce zamieszkania filozofa oglądane z zewnątrz wydaje się podobne Arystofanesowskiemu Kukułczemu Grodowi. Na pewno zaś zdawał sobie sprawę z kłopotliwej sytuacji filozofa: kiedy chce swe myśli zanieść



na rynek, staje się publicznym pośmiewiskiem. To być może, między innymi, skłoniło go w późnym wieku do trzykrotnej wyprawy na Sycylię, by oświecić tyrana Syrakuz ucząc go matematyki jako niezbędnego wprowadzenia do filozofii, a zatem i do sztuki rządzenia w roli króla-filozofa.

Nie przyszło mu do głowy, że to fantastyczne przedsięwzięcie w oczach wieśniaczki musi być znacznie bardziej komiczne niż fatalny wypadek Talesa. W pewnej mierze miał rację nie myśląc o tym, gdyż o ile mi wiadomo, jak dotąd nikomu jeszcze ze studiujących filozofię nie starczyło odwagi, by się pośmiać, żaden zaś z autorów opisujących ten epizod nie zdobył się nawet na uśmiech. Widocznie ludzie ciągle jeszcze nie doszli do tego, czemu właściwie służy śmiech — być może dlatego, iż ich myśliciele, którzy zawsze byli źle usposobieni do śmiechu, zawiedli ich w tej sprawie, chociaż kilku już filozofów nie lichy się głowiło nad odpowiedzią na pytanie: co właściwie nas do śmiechu pobudza.

Otóż wiemy wszyscy, że Heidegger raz jeden uległ pokusie zmiany swego „miejsca zamieszkania” i wplątania się w sprawy ludzkie.\*\*

\*\* Epizod ten, który już dziś, kiedy rozgoryczenie nieco opadło a niezliczone kłamliwe pogłoski w pewnej przynajmniej mierze zostały sprostowane, najczęściej nazywany bywa „błędem”, ma wiele aspektów, między innymi i ten, że Republikę Weimarską, ci, którzy w niej żyli, bynajmniej nie widzieli w tak różowym świetle, w jakim widzieli ją po straszliwych doświadczeniach czasów późniejszych. Treść „błędu” bardzo różna była od tego, co podówczas pospolicie uchodziło za „błąd”. Komóż poza Heideggerem przyszło na myśl dopatrzeć się w hitlerowskich Niemcach „zderzenia między globalną techniką a człowiekiem współczesnym”, być może dlatego, że czytał on zamiast *Mein Kampf* jakieś utwory futurystów włoskich, na które faszyzm, w odróżnieniu od narodowego socjalizmu raz po raz się powoływał. Błąd ten jest znkowy w porównaniu ze znacznie bardziej decydującym błędem, jakim była ucieczka od rzeczywistości kazamatów Gestapo i obozów koncentracyjnych utworzonych natychmiast po podpaleniu Reichstagu, w rzekomo ważniejsze regiony. O tym, co się naprawdę stało na wiosnę owego 1933 roku, pisał niemiecki piosenkarz ludowy i autor popularnych przebojów Robert Gilbert w niezapomnianej strofie:

„Keiner braucht mehr anzupochen (Mit der Axt durch jede Tür)  
Die Nation ist aufgebrochen (Wie ein Pestgeschwür)”

(Nie potrzeba już dobijać się do każdego drzwi siekiera, naród pękł jak wrzód).

„Błąd” swój Heidegger co prawda wkrótce zrozumiał i potem znacznie większe podejmował ryzyko, niż to było w zwyczaju na niemieckich uniwersytetach. A tego nie można powiedzieć o niezliczonych intelektualistach i tak zwanych naukowcach, którzy — nie tylko w Niemczech — wciąż jeszcze zamiast mówić o Hitlerze, Oświecieniu, ludobójstwie i „likwidacji” woła, zależnie od swych inspiracji i gustów, powoływać się na Platona, Lutra, Hegla, Nietzschego lub też Heideggera, Jüngera czy Stefana George'a, starając się zamaskować to straszliwe, zrodzone w rynsztoku zjawisko, terminologią humanistyki i historii idei. Można by wręcz powiedzieć, że ucieczka od rzeczywistości stała się już zawodem. Nie jest to ucieczka w sferę duchową, z którą rynsztok nigdy nie miał nic wspólnego, lecz w zaświaty wyobrażeń i „idei”, tak dalekie od wszelkiej doświadczonej i doświadczalnej rzeczywistości, tak bardzo „abstrakcyjne”, że wielkie idee myślicieli tracą w nich wszelką treść i stają się podobne formacjom obłoków przenikających się i wzajemnie stapiających.



Świat obszedł się z nim trochę gorzej niż z Platonem, ponieważ tyran i jego ofiary nie żyli za morzem, lecz w jego własnym kraju. Jeśli jednak idzie o samego Heideggera, to jestem przekonana, że sprawa ma się inaczej. Był jeszcze dość młody, by wyciągnąć naukę z kolizji, która przed trzydziestu siedmiu laty, po dziesięciu krótkich burzliwych miesiącach, kazała mu się wycofać z powrotem do swego miejsca zamieszkania, by uporządkować myśli, będące owocem jego doświadczenia.

Wynikło z tego odkrycie woli jako „woli posiadania woli” a zatem „woli władzy”. W czasach nowożytnych, a nade wszystko współcześnie, wiele napisano o woli, lecz mimo Kanta, a nawet mimo Nietzschego, niewiele dowiedziano się o jej naturze. Tak czy inaczej, nikt przed Heideggerem nie dostrzegł, jak bardzo ta natura jest przeciwna myśleniu i jak destrukcyjnie na nie oddziałuje. Do myślenia potrzebna jest „*Gelassenheit*” — spokój, opanowanie, odprężenie, stan wytchnienia, krótko mówiąc, usposobienie „niech się dzieje, co się ma dzieć”. Z punktu bowiem widzenia woli, myśliciel musi powiedzieć, tylko na pozór paradoksalnie, „mam-wolę-nie-posiadania-woli”; albowiem jedynie „w ten sposób” i wtedy, gdy „oduczymy się od woli”, możemy „wyzwolić się i odnaleźć drogę do poszukiwanej istoty myślenia, która nie jest posiadaniem woli” (*Gelassenheit*, s. 32 i nast.).

Nas, którzy chcemy szanować myślicieli, nawet jeśli nasze miejsce zamieszkania znajduje się w wirze świata, musi zdumiewać i być może irytować, że Platon i Heidegger, kiedy zajęli się sprawami ludzkimi, kroki swe skierowali ku tyranom i Führerom. Nie należy tego przypisywać okolicznościom epoki ani nawet predyspozycjom charakteru, lecz raczej temu, co Francuzi nazywają *déformation professionnelle*. Na przykładzie bowiem wielu myślicieli można zademonstrować siłę atrakcyjną tyranii (Kant jest tu wielkim wyjątkiem). I jeśli tendencja ta nie da się zademonstrować na tym, co robili, to tylko dlatego, że bardzo niewielu z nich gotowych było wyjść poza „umiejtność dziwienia się rzeczym prostym” i „przyjęcia tego zdziwienia jako swego miejsca zamieszkania”.

W przypadku tych nielicznych nie ma to większego znaczenia, dokąd ich zapędziły burze epoki. Wicher, który dmie przez myślenie Heideggera — podobnie jak ten, który wciąż jeszcze po tysiącletniach ciągnie ku nam z dzieła Platona — nie zrywa się ze stulecia, w którym żyjemy. Dociera do nas z pradawności, a to, co za sobą zostawia jest czymś doskonałym, czymś, co jak wszystko doskonałe (by użyć tu słów Rilkego) powraca tam, skąd przybyło.

Hannah Arendt

tłum. Henryk Krzeczkowski



# O ODPOWIEDZIALNOŚCI FILOZOFA

DYSKUSJA W REDAKCJI „ZNAKU” DNIA 14.XII.1973.

KRZYSZTOF POMIAN

## Z OKAZJI MARCINA HEIDEGGERA

Martin Heidegger jest Doktorem Faustusem filozofii niemieckiej\*. Wywodzi się ze wsi i pieczołowicie podtrzymuje swoje z nią związki. Studiował teologię — choć nie luterańską, lecz katolicką — a następnie porzucił ją nie dla muzyki, rzecz jasna, ale dla metafizyki, która okazuje zresztą znamienne podobieństwo z dziełem stworzonym przez Manna dla autora *Apocalypsis cum figuris*. I — jak Leverkühn — paktował z szatanem. Tu jednak występuje najzupełniej zasadnicza różnica między urojonym niemieckim kompozytorem a rzeczywistym niemieckim filozofem.

1

Kilkanaście lat temu napisałem szkic usiłujący wprowadzić w myśl Heideggera (por. *Heidegger i antynomie idealu działania w: Filozofia i socjologia XX wieku*. Warszawa 1962, s. 81—101). Poprzedzająca ten szkic nota biograficzna poświęcała sporo miejsca stosunkowi Heideggera do narodowego socjalizmu; temat ten powracał również w zakończeniu. Pozwolę sobie przytoczyć tu fragment owej noty:

„W 1933 r. Heidegger został rektorem uniwersytetu we Fryburgu. Jego przemówienie rektorskie «Die Selbstauptung der deutschen Universität» zawierało niedwuznaczną aprobatę dla faszyzmu. W wykładach z roku 1935, ogłoszonych po osiemnastu latach pod tytułem *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger mówił o «dziejowym

\* Głos w dyskusji redakcyjnej nadesłany przez autora.

przeznaczeniu Niemiec» i o «wielkości duchowej narodowego socjalizmu». Jego konflikt z hitleryzmem zrodził się na niejasnym dla biografów tle. Faktem jest, że Heidegger zrezygnował z funkcji rektora, a w 1939 roku odsunięty został od nauczania<sup>7</sup>.

Nawet wtedy, gdy pisałem te słowa, zachowałem, na szczęście wystarczającą przytomność umysłu, by nie ulec pokusie powtarzania licznych, równie barwnych, co fałszywych plotek o poczynaniach Heideggera w latach hitleryzmu. Niemniej jednak przypomniany teraz ustęp musi być w całości zakwestionowany, podsuwa bowiem mylące sugestie i podaje fałszywe informacje. Myląca jest przede wszystkim sugestia, jakoby Heidegger został rektorem z inicjatywy hitlerowców; tylko takie skojarzenie może wszakże wywołać u polskich czytelników umieszczenie wiadomości o objęciu przez urzędu rektorskiego między niewątpliwą w swej ponurej wymowie datą: 1933 — a oceną przemówienia, jakie był z tej okazji wygłosił. Ocena ta, nadmiernie ujednoznaczająca tekst, który daje się odczytywać na różne sposoby, przynosi nadto drugą mylącą sugestię: skłania przecież do przypuszczenia, jakoby Heidegger świadomie udzielał swej aprobaty antysemityzmowi, rasizmowi i szowinizmowi narodowemu, jakoby podpisywał się bez zastrzeżeń pod programem totalitarnej dyktatury, wyniszczenia innych narodów i ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej. Wreszcie, trzecia myląca sugestia dotyczy daty ustąpienia Heideggera z funkcji rektora oraz początków jego konfliktu z władzami Trzeciej Rzeszy; data ta nie jest nigdzie podana, co pozwala czytelnikowi sytuować ją gdzieś w okolicach roku 1939, a w każdym razie — po roku 1935. Cały ten zespół przeinaczeń i przemilczeń układa się zatem w spójny obraz Heideggera — filozofa-faszysty. Moim obowiązkiem jako autora tego obrazu jest stwierdzenie, że mijają się on z prawdą.

W świetle wnikliwych badań F. Fédiera (por. *Trois attaques contre Heidegger, Critique*, nr 234, grudzień 1966, s. 883—904), których wyniki, choć stały się punktem wyjścia ostrej dyskusji (por. *Critique*, nr 237, luty 1967, s. 284—297; nr 242, lipiec 1967, s. 672—686; nr 251, kwiecień 1968, s. 433—437), nie zostały, o ile wiem, przez nikogo podważone, fakty dotyczące rektoratu Heideggera przedstawiają się następująco:

W kwietniu 1933 roku, prof. von Möllendorf, socjaldemokrata, ówczesny rektor uniwersytetu we Fryburgu, podał się do dymisji i — z poparciem ogółu profesury — wysunął na opuszczone przez siebie stanowisko kandydaturę Heideggera w nadziei, że autorytet sławnego filozofa pomoże uniwersytetowi w nadchodzących trudnych czasach. 21 kwietnia Heidegger został wybrany przez senat przy jednym głosie sprzeciwu. Wkrótce potem funkcjonariusze partyjni oświadczyli mu, że jego wstąpienie do NSDAP ułatwiłoby sto-



sunki z ministerstwem, które jako rektor musiał utrzymywać. Heidegger przystał na to, choć przedtem nie brał żadnego udziału w życiu politycznym; zastrzegł jednak, że nie będzie uczestniczył w zebraniach ani w działalności partii. Pierwszym jego posunięciem jako rektora było zakazanie w lokalach uniwersyteckich propagandy antysemickiej uprawianej przez studentów-nazistów; zabronił im również przeprowadzenia czystki w zbiorach biblioteki uniwersyteckiej i palenia książek na placu przed uczelnią. Heidegger wierzył jednak w owym czasie, że ruch narodowosocjalistyczny ma pewne strony dodatnie i że współpraca z nim jest możliwa. Znalazło to wyraz w jego oświadczeniach publicznych zwracających się do studentów i profesorów, a w szczególności — w nawoływaniu do głosowania za wystąpieniem Niemiec z Ligi Narodów (plebiscyt z 12 listopada 1933 roku), a więc do udzielenia poparcia Hitlerowi. Napotykać coraz większe trudności w kierowaniu uniwersytetem ze względu na wtrącanie się funkcjonariuszy nazistowskich w jego sprawy, nie godząc się na decyzję ministerstwa, która usuwała ze stanowisk dwóch powołanych przez niego dziekanów, znanych z postawy nieprzychylniej wobec nowych władców Rzeszy, Heidegger podał się do dymisji w końcu lutego 1934 roku, po 10 miesiącach sprawowania swego urzędu. Jego następcę, mianowanego przez ministerstwo, zglajchsztaltowana prasa powitała jako pierwszego narodowosocjalistycznego rektora uniwersytetu we Fryburgu.

Tyle uchylenia mylących sugestii. Pozostaje jeszcze sprostowanie fałszywych informacji. Otóż Heidegger nie był odsunięty od nauczania w 1939 roku. Jego wykłady i seminaria zostały zawieszane dopiero w 1945 roku przez władze okupacyjne. Z dostępnych teraz (choć sporządzonych niekiedy od razu po wojnie) relacji słuchaczy i uczestników wiadomo, że podczas swoich zajęć w latach 1934—1944 Heidegger przyznawał, iż w 1933 roku popełnił błąd i dawał wyraz opozycji wobec reżymu narodowosocjalistycznego. Wiadomo również, że zajęcia te były bardzo negatywnie oceniane przez akademickie czynniki urzędowe, że stanowiły przedmiot zainteresowania służby bezpieczeństwa (SD) i SS i że miały ulec likwidacji. Jak wobec tego należy rozumieć wypowiedzi z *Einführung in die Metaphysik*, które cytowałem jako koronny dowód faszystowskich przekonań Heideggera? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba ponownie przeczytać te zdania, tym razem — bez z góry półwziętych przeświadczeń co do charakteru poglądów Heideggera w latach trzydziestych.

Po poddaniu ostrej krytyce pojęcia „wartości” i pojęcia „całości” określonych jako zgubne i powołujące zamęt, Heidegger pisze:

„Im Jahre 1928 erschien eine Gesamtbibliographie des Wertbegriffs. I. Teil. Hier sind 661 Schriften über den Wertbegriff auf-



geführt. Vermutlich sind es inzwischen tausend geworden. Dies alles nennt sich Philosophie. Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus hermugeboten wird, aber mit den inneren Wahrheit und Grosse dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der «Werte» und der «Ganzheiten».

W przekładzie brzmi to tak:

„W 1928 roku ukazała się część I zbiorczej bibliografii o pojęciu wartości. Przytacza się tam 661 publikacji o pojęciu wartości. Obecnie jest ich zapewne około tysiąca. I to wszystko mieni się filozofią. W szczególności to, co wystawia się dziś na rynek jako filozofię narodowego socjalizmu, ale co nie ma nic wspólnego z wewnętrzną prawdą i wielkością tego ruchu (mianowicie ze zderzeniem między globalną techniką a człowiekiem współczesnym), łowi swoje ryby w owej mętnej wodzie «wartości» i «całości»”. (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1954, s. 152).

Widać od razu, że swego czasu byłem stronnikiem i z góry uprzedzonym czytelnikiem, skoro mogłem streścić ten cytat w zdaniu: „Heidegger mówił [...] o «wielkości duchowej narodowego socjalizmu».” Słowo „duchowa” jest w tekście nieobecne; nie umiem dziś dociec, dlaczego je wstawiłem. Co się zaś tyczy „wewnętrznej prawdy i wielkości tego ruchu”, to należy przede wszystkim zapytać: jaki ruch Heidegger ma tu na myśli? Można wprawdzie zbudować równanie: „tego ruchu = narodowego socjalizmu” — i wyciągnąć wniosek, że Heidegger krytykuje urzędowych filozofów NSDAP wyrażając zarazem gotowość dostarczenia czegoś lepszego niż ich produkty. Spokojna lektura *Einführung in die Metaphysik* skłania jednak do odrzucenia takiej wykładni. Heidegger polemizuje tam bowiem z tymi, którzy uważają, że filozofia jest bezużyteczna, skoro nie służy rewolucji (scil. narodowosocjalistycznej), przeciwstawiając stanowisku nazistowskich ideologów przekonanie o autonomicznym znaczeniu filozofii. Zresztą, wystarczy uwzględnić zdanie wtrącone w nawiasie, by okazało się, że ów „ruch” może być utożsamiony ze „spotkaniem planetarnie nastawionej techniki i człowieka czasów nowożytnych”. Jeśli zaś przyjmiemy się taką interpretacją, to cały wywód Heideggera okazuje się krytyką filozofii narodowosocjalistycznej za to, że nie ma ona nic wspólnego z „wewnętrzną prawdą i wielkością” ruchu należącego już nie do historii ludzkiej, ale do dziejów Bytu, i polegającego na „spotkaniu planetarnie nastawionej techniki i człowieka czasów nowożytnych”.

Rozważane zdanie jest więc dwuznaczne. Ale jego dwuznaczność osłania, jak się zdaje, odrzucenie roszczeń „filozofii narodowego socjalizmu” do wyrażania „wewnętrznej prawdy i wielkości” ruchu



dokonującego się nie na poziomie poszczególnych jestestw, ale samego Bytu, a więc również jej rozszczeń do bycia filozofią własną. Wolno bowiem przypuszczać, że Heidegger, którego dbałość o język jakim się posługuje, jest ogromna, uciekł się tu do sformułowania dwuznacznego, aby powiedzieć coś, co w istniejących ówczesnie warunkach nie mogło być powiedziane wprost, przy czym spodziewał się, że słuchacze właściwie odczytają jego zamiary. Tak tłumaczył zresztą to zdanie sam Heidegger w liście do „Die Zeit” z 24 września 1953 roku (por. J. M. Palmier, *Les Ecrits politique de Heidegger*, Paris 1968, s. 281—282). Wszystkie posiadane obecnie dane przemawiają za przyjęciem takiej lub podobnej interpretacji, a w każdym razie — za odrzuceniem tej, która doszła do głosu w moim cytowanym wyżej szkicu.

## 2

Istnieją grzechy, których nie wybacza się filozofom. Nie wybaczyć grzechu filozofowi — to obciążyć odpowiedzialnością zań nie jego jako osobnika, który miał prawo do ułomności i błędzenia, ale zbudowaną przezeń filozofią. To uznać potępiane słowa lub czyny za spowodowane, bądź przynajmniej umożliwione przez rzetelne przejęcie się tą filozofią, przez utożsamienie się z nią. Oczywiście można zawsze odłączyć myślenie od działania i powiedzieć, że jednostce ludzkiej rzadko zdarza się ustanowić między nimi pełną spójność. Jeśli jednak, uznanie kogoś za wielkiego filozofa ma jakikolwiek sens, to tylko ten, że stawia mu się wielkie wymagania. Żąda się odeń myślenia konsekwentnego, prawdziwego i popartego własnym postępowaniem. Uważam Heideggera za wielkiego filozofa. Dlatego też uważam za konieczne rozpamiętywanie jego stosunków z faszyzmem. To zaś wymagało przede wszystkim oczyszczenia faktów ze zmyśleń, których na ten właśnie temat namnożyło się całe mrowie; w upowszechnianiu ich u nas miałem, niestety, bardzo poważny udział.

Fakty są takie:

W ciągu 10 miesięcy Heidegger pozwalał na to, by nazistowska propaganda wykorzystywała jego nazwisko jako mające rzekomo świadczyć o poparciu udzielanym „rewolucji narodowosocjalistycznej” przez czołowych ludzi kultury niemieckiej. W ciągu 10 miesięcy wygłaszał przemówienia, które mogły być odczytywane jako nawołujące do opowiedzenia się po stronie hitlerowców. Dwa przemówienia, z 3 i 10 listopada 1933, są tak wyraziste w swej wymowie, że nawet najbardziej zagorzali obrońcy Heideggera mówiąc o nich przyłączają się do jego oskarżycieli. Pozostałe są dwuznaczne. Jest



to wszakże dwuznaczność osobliwa. Bierze się ona ze spotkania języka używanego przez Heideggera z epoką, która nieuchronnie nadawała mu określone znaczenie. Nie podobna przeprowadzić tu dokładnej analizy tych tekstów. Kilka przykładów wystarczy, by pokazać o co chodzi.

Mówił więc Heidegger w mowie rektorskiej: „Die vielbesungene «Akademische Freiheit» wird aus den deutschen Universitäten verstoßen; sie war unecht weil nur verneinend, bedeutete Ungebundenheit im Tun und Lassen” — tzn.: „Tylkrotnie opiewana «wolność akademicka» została wygnana z uniwersytetów niemieckich; była ona nieautentyczna, gdyż jako czysto przecząca, znaczyła rozpasanie w działaniu i pobbłażanie [sobie]”. I mówił o trzech obowiązkach niemieckiego studenta: o *Arbeitsdienst*, *Wehrdienst* i *Wissendienst* — o służbie pracy, służbie zbrojnej i służbie wiedzy, przy czym domagał się gotowości do zaangażowania aż po śmierć. Całość zaś kończyła się zdaniem: „Alle Grösse steht im Sturm” — „Wszelka wielkość jest w natarciu”. Jak mieli rozumieć te i podobne zdania słuchacze Heideggera 27 maja 1933 roku i jego czytelnicy, którzy w tym samym roku zapoznawali się z drukowanym tekstem jego mowy rektorskiej? W jakim kontekście mieli je sytuować? Zgoda, że „wolność akademicka” utożsamiona z „rozpasaniem w działaniu i pobbłażaniem [sobie]” zasługuje na potępienie. Ale słuchacze i czytelnicy Heideggera mieli pełne prawo uznać jego wypowiedź za okrzyk radości spowodowanej pozbawieniem uniwersytetów niemieckich tej swobody krytycznego myślenia i mówienia, którą dokładnie określone koła zwalczały od wielu lat. Zgoda, że student powinien szanować pracę i że powinien umieć, gdy trzeba, poświęcić się dla ojczyzny. Ale w Niemczech 1933 roku te czcigodne postulaty zyskiwały całkiem swoisty sens, ponieważ hitleryzm zmonopolizował zarówno kult pracy fizycznej, jak temat życia bohaterskiego. Czy znaczy to, że nie należało wtedy o tym mówić? Że jedynym wyjściem było pozostawienie hitlerowcom przywileju poruszania tych spraw? Nic podobnego. Znaczy to tylko, że trzeba było o tym mówić tak, by było najzupełniej jasne z kim się mówi i przeciw komu. Trzeba było zatem wyraźnie odciąć się od tych ataków na ewentualne nadużywanie wolności akademickiej, które wychodziły od ludzi dążących do unicestwienia wszelkiej wolności. Trzeba było walczyć o nadanie innej, jawnie sprzecznej z hitlerowską wykładnią takim postulatami, jak szacunek dla pracy czy poświęcenie dla ojczyzny. Otóż nie znajdujemy tego u Heideggera. Co gorsza, takie jego wystąpienia, jak te, które wygłosił przed plebiscytem, czy to, które poświęcił uczczeniu pamięci Alberta Leo Schlagetera, żołnierza Freikorpsów, rozstrzelanego przez Francuzów za sabotaż podczas okupacji Ruhry i umieszczonego przez nacjonalizm niemiecki w poczcie narodowych bohate-



rów — takie wystąpienia przyczyniały się do ujednoznaczenia sensu innych, do odczytywania wszystkich jako wyrazu nazistowskich przekonań ich autora. Te niejasności ówczesnego języka Heideggera streszczają się niejako w końcowym zdaniu jego mowy rektorskiej: „Alle Grösse steht im Sturm”. Jest to cytat z Platona, ale w sytuacji, w której był wygłaszany, brzmiał on raczej, jak cytat z Hitlera. I wolno było usłyszeć go tak właśnie.

Filozofia zawsze usiłowała osiągnąć jednoznaczność. W potocznym rozumieniu, ukształtowanym u nas przez tradycję pozytywistyczną, pojęcie to jest jednak rozumiane nazbyt wąsko. Jednoznaczność pojmuję się bowiem jako postulat czysto logiczny: znaczenie używanych słów powinno być jasno i poprawnie określone, i nie ma prawa ulegać zmianom w toku wypowiedzi. Wymóg ten jest konieczny, ale nie wystarcza. Należy nadto używać języka w taki sposób, by zarówno mówiący czy piszący, jak słuchacze lub czytelnicy, żywili jak najmniej wątpliwości co do tego, z kim się mówi i przeciw komu. Jednoznaczność winna mieć charakter nie tylko logiczny. Również społeczny. Dążenie do niej wymaga zatem zwracania uwagi nie tylko na to, o czym się mówi i jak się mówi, lecz także na to, gdzie się mówi i kiedy się mówi. A nawet na to, o czym, jak, kiedy i gdzie się milczy. Ludzie którym zdarzyło się milczeć, gdy działy się zdarzenia domagające się krzyku, i którzy doznają z tego powodu uczuć niepokoju i wstydu, wiedzą, że milczenie, jak słowo, nigdy nie jest niewinne.

W ciągu 10 miesięcy, od maja 1933 do lutego 1934, Heidegger mówił. Mówił w Niemczech. I mówił o sprawach politycznych, o których natrętnie, po prostaku i hałaśliwie mówili inni. Zapewne, nigdy nie stoczył się aż do używania żargonu nazistów. Ale też nigdy — w ciągu tych 10 miesięcy — nie powiedział niczego, co by uniemożliwiło łączenie go z tymi, którzy tego żargonu używali. Czy jest to błąd jednostki, pana profesora Marcina Heideggera, który z uwagi na brak doświadczenia politycznego nie zdołał właściwie rozpoznać sytuacji? Czy też jest to grzech filozofa, któremu jego własna myśl utrudniała lub wręcz uniemożliwiała takie rozpoznanie?

## 3

Nie zamierzam zajmować się tu analizą mojego wspomnianego poprzednio szkicu. Ponieważ jednak musiałem do niego wrócić zauważę, że zawarta tam krytyka metafizyki Heideggera jawi mi się dziś jako oparta na nader powierzchownej interpretacji i dlatego niesłuszna. Tylko dwa wypowiedziane wtedy stwierdzenia nadal wydają mi się trafne. Zastanawiałem się, czy „faszystowskie sympat-



tie" Heideggera (dziś użyłbym dokładniejszego określenia) wyrastały z jego filozofii. I odpowiadałem: „Nie, gdyż nie zawiera się w niej afirmacja totalnego państwa, kultu rasy i innych składników urzędowej doktryny hitleryzmu. Co więcej, wartości afirmowane przez faszyzm nie dają się na gruncie tej filozofii obronić, wszystkie one wyrastają bowiem z dążności do wzmocnienia władzy Się”. Po czym próbowałem pokazać, że „między poglądami filozoficznymi Heideggera a jego stanowiskiem politycznym w latach 30 istnieje pewna korespondencja” (te „lata 30” sprowadzają się jak widać — do 10 miesięcy) i pisałem: „W tym świetle stanowisko polityczne Heideggera można by uznać po prostu za błąd, za niedostrzeżenie w porę rzeczywistego oblicza faszyzmu. Niestety jednak błąd ten wydaje się uwarunkowany przez filozofię, tworzyła ona bowiem szczególnie sprzyjającą atmosferę dla całkowitej politycznej dezorientacji”.

Racje, jakie przedstawiłem swego czasu na rzecz tego przekonania były pobieżne i, co gorsza, dość mętne. Pozostaje zatem pytanie: co takiego charakteryzowało filozofię Heideggera, że mogła ona sprzyjać — nie całkowitej wprawdzie, ale względnie krótkotrwałej — dezorientacji politycznej? Odpowiedź wyrażona najkrócej będzie taka: sprzyjało temu nieprzemyslenie przez Heideggera problemów dotyczących organizacji stosunków między ludźmi, a w szczególności roli odgrywanej w nich przez przemoc w jej najróżniejszych postaciach. Można odrzucić ten argument powiadając, że Heidegger miał prawo nie zajmować się tymi kwestiami; nie wolno przecież żądać od każdego, by mówił o wszystkim, a Heidegger — jak wiadomo — uprawia ontologię. Obiekcja ta wydaje się jednak trudna do przyjęcia. Podstawowym zadaniem metafizycznym jest bowiem — jak stwierdza sam Heidegger — zrozumienie ducha XX wieku i nadchodzących stuleci. Wszystkie prace Heideggera, nawet te, które zajmują się najwcześniejszą myślą Greków, mają na widoku rozwiązanie tego zadania. Jego ontologia jest filozofią dziejów.

Pytanie Kanta dotyczyło tego, jak jest możliwe poznanie utożsamiane przezeń z poznaniem naukowym. Pytanie Heideggera sięga o wiele głębiej. Chodzi mu o to, jak możliwy jest jakikolwiek stosunek między człowiekiem, a czymś, co odeń różne, albo dokładniej: jakikolwiek uobecnienie sobie czegoś, które ma charakter przede wszystkim pragmatyczny, polegający na manipulowaniu jestestwami. Myliłby się jednak, kto by upatrywał w tym świadectwa jakiegoś liniowego postępu, kto by patrzył na dzieje filozofii w sposób, który ujawnił swą niewystarczalność nawet w zastosowaniu do historii nauk przyrodniczych. Na drodze prowadzącej od Kanta do Heideggera stało się bowiem coś niezmiernie ważnego: zmieniły się najbardziej podstawowe kategorie myślenia ludzkiego, ponieważ



przeobrażeniu uległy najogólniejsze ramy, w których obrębie — i tylko tam — samo myślenie jest możliwe. Ramy te wyznaczone są przez sposób, w jaki — przed wszelkim myśleniem — ujmowany jest stosunek części do całości, ich przeciwieństwo i zespolenie. Stosunek ten ukazywał się ongiś jako zachodzący między wielością a jednością, chociaż w czasach nowożytnych pozytywne określenie jedności stawało się coraz trudniejsze, aż wreszcie uznano ją za niepoznawalny substrat zjawisk i procesów. Ale ten niepoznawalny substrat występujący w najróżniejszych wcieleniach: jako eter w fizyce, jako życie w biologii, jako ludzkość czy naród w historii, jako psychika w psychologii, czy wreszcie jako rzecz sama w sobie i wszystkie jej synonimy w filozofii — substrat ten jawił się jednak jako konieczny, by można było myśleć o tym, co udostępniało się doświadczeniu zarówno naukowemu, jak potocznemu. Od przełomu wieków XIX i XX sytuacja jest inna: myślenie umie już obejść się bez postulowania substratu, bez zakładania jedności jako czegoś oczywistego i co rozumie się samo przez się. Wyraziło się to w zmianie teorii naukowych. Wyraziło się to również w zmianie charakteru samej nauki, która zaczęła w coraz większym stopniu stawać się techniką, tzn. operowaniem rzeczami i symbolami wedle pewnych założonych reguł.

Właśnie ta nowa sytuacja jest przemyślana przez Heideggera. Próbuje on uczynić przedmiotem namysłu, postawić jako problem to, co nie było dotąd problemem, ponieważ wydawało się oczywiste i samo przez się zrozumiałe: najogólniejsze ramy, w których obrębie — i tylko tam — wszelkie myślenie jest możliwe. Dotychczasowa metafizyka pozostawała wewnątrz tych ram, zajmowała się bowiem stosunkiem części do całości, wielości do jedności, albo — używając terminologii Heideggera — poszczególnych jestestw do jestestwa w jego całokształcie. Metafizyka ta, jak utrzymuje Heidegger, doszła do swego spełnienia w filozofii Nietzschego. Dziś jej kontynuacją jest nauka przeobrażona w technikę. Skupia się ona na poszczególnych jestestwach usiłując zorganizować je w jakiś całokształt. Ale w czasach, które skupiają się tylko na poszczególnych jestestwach, tzn. rozpraszają się, zatracają wszelką sensowność tak dalece, że nawet nie zdają sobie z tego sprawy, można i należy postawić pytanie o to, co sprawia, że jestestwa są i że udostępniają się tak a nie inaczej. Innymi słowy należy postawić pytanie o Byt jako ostateczny warunek wszelkiego kontaktu z jestestwami, o Byt jako to, co umożliwi i określa wszelką obecność, a zatem wszelkie działanie i wszelkie myślenie.

Z jakiego miejsca i w jaki sposób można usłyszeć odpowiedź na to pytanie? Jesteśmy przecież — i Heidegger podkreśla to wielokrotnie — uwikłani w historię, w historię Bytu. Byt nie udostępnia się



nam ani bezpośrednio, ani pośrednio, w trybie jakiegoś wniosko-  
wania. To, co warunkuje wszelkie myślenie i wszelkie działanie,  
samo jest tym, co nie przemyślane. To, co umożliwi wszelką mowę,  
samo jest tym, co niewypowiedziane. Aby usłyszeć odpowiedź na  
pytanie o Byt, trzeba w myśli szukać tego, co nieprzemyślane, w sło-  
wach — tego, co niewypowiedziane. Aby odsłonić nasz stosunek do  
Bytu, trzeba zwrócić się ku temu, co już pomyślane, dokonane  
i wypowiedziane — ku temu, co przekazane, ku tradycji — i tam  
szukać. Zawsze pozostaje jednak coś nieosiągalnego dla nas, którzy  
jesteśmy ludźmi określonej epoki dziejowej: schyłku Czasów No-  
wożytnych. Każdej naszej prawdzie nierozłącznie towarzyszy złudze-  
nie. „Keiner springt über seinen Schatten” — „Nikt nie przeskoczy  
własnego cienia”.

Myśl Heideggera zwraca się zatem ku tradycji, a wśród zjawisk  
nam współczesnych — zwłaszcza ku sztuce i ku technice. Wolno,  
jak się zdaje, powiedzieć, że zderza je ona ze sobą, że zapytuje tra-  
dycję z perspektywy świata napiętnowanego przez technikę, a ten  
świat z kolei — z perspektywy tradycji: dzieł filozofów i poetów,  
ale również krajobrazu wiejskiego i umiejętności rękodzielniczych.  
Sam Heidegger zdaje sobie dobrze sprawę z faktu, że jego postawa  
wobec świata współczesnego może być uznana za konserwatywną.  
Wyjaśniając sens swego przyrównania pracy myśliciela do pracy  
stolarza podkreślał przecież, że nie znaczy ono, jakoby oczekiwał  
takiej zmiany stanu naszej planety, które by sprowadziło ją do wios-  
kowej sielanki (por. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen  
1954, s. 53-54).

Świat myślany przez Heideggera jest światem historycznym. Jest  
nim do tego stopnia, że nie pozostawia miejsca dla żadnej natural-  
ności czy oczywistości, która by nie była historyczna. „Was «natür-  
lich» sei, ist ganz und gar nicht «natürlich», d.h. hier: selbstver-  
ständlich für jeden beliebigen und existierenden Menschen. Das  
«natürliche» ist immer geschichtlich” (M. Heidegger, *Die Frage nach  
dem Ding*, Tübingen 1962; tekst z 1935-1936 r.). Ale w tym świecie  
owładniętym przez historię, sprawy dziejące się między ludźmi,  
zwłaszcza zaś te, w których odgrywa rolę przemoc, są niejako uzna-  
ne za drugorzędne. Heidegger nie próbuje wmyśleć się w nie równie  
przenikliwie, jak w tradycję i w technikę, ponieważ uważa tylko  
te dwie ostatnie dziedziny za takie, w których można usłyszeć głos  
Bytu. Co więcej, chociaż Heidegger nie oczekuje powrotu świata do  
wioskowej sielanki, można przypuszczać, że pozostała ona jednak  
przedmiotem jego nostalgii. Wydaje się, że właśnie to nie wydoby-  
te na jaw i nie przemyślane marzenie o rozciągnięciu prostych i bez-  
pośrednich stosunków właściwych zbiorowości wiejskiej na całe ży-  
cie narodu miało swój istotny udział w zaślepieniu, jakim Heideg-



ger uległ w ciągu owych 10 miesięcy 1933—1934 roku. Ale marzenie to mogło odegrać tę złą rolę tylko dlatego, że cała sfera polityki znalazła się poza kręgiem spraw wymagających namysłu i problematyzacji.

## 4

Zacząłem od porównania Heideggera z Adrianem Leverkühnem. Podobieństwa są zaiste uderzające. Różnice również. Albowiem Heidegger nie podpisał paktu z szatanem. Uległ chwilowej pokusie, ale ostatecznie zdołał ją odepchnąć.

Zbyt wielu filozofów w naszych czasach uległo różnorodnym pokusom, nie zawsze umiejąc je odepchnąć po 10 miesiącach, w zbyt wielkim stopniu dotyczy to również nas samych, byśmy mogli przejść obojętnie wobec tej sprawy, nie stawiając zasadniczych pytań dotyczących odpowiedzialności nie tylko za działanie lecz również za myślenie. Czy ponosi się taką odpowiedzialność? Jeśli tak, to na czym ona polega? Czy można uprawiać myślenie nie biorąc zarazem na siebie ryzyka, że może się ono stać inspiracją dla słów i czynów niegodnych?

Uważam, że za myślenie ponosi się odpowiedzialność. Myśl jest bowiem zawsze przekazywana innym i wywiera na nich jakiś wpływ; wywiera go również na nas samych, którzy myślimy. Jeśli zaś dzieje się inaczej, jeśli myśl nie pociąga za sobą żadnych skutków, to tym gorzej dla myślącego na próżno. Jest odpowiedzialny za to, że trwoni czas, który mu przypadł w udziale. Odpowiedzialność za myślenie jest więc odpowiedzialnością za ten kształt, jaki by został nadany ludzkiemu życiu i światu, gdyby inni zaczęli myśleć tak jak my, i gdyby uzgodnili swe postępowanie ze swym myśleniem. Jest również odpowiedzialnością za te wnioski, które inni wyprowadzą z ustanowionych przez nas przesłanek, choćbyśmy sami nie zdawali sobie z tych wniosków sprawy. Jest odpowiedzialnością za to, kto i w imię czego podejmie naszą myśl, oraz za to, kto i w imię czego będzie ją zwalczał. Nie wydaje się zresztą, by takie rozumienie odpowiedzialności za myślenie było szczególnie oryginalne.

Odpowiedzialność znaczy, że trzeba wziąć na siebie ciężar tego, czego jest się sprawcą. Jeśli myślenie nie jest z zasady zajęciem niewinnym i nieodpowiedzialnym, to musi ono brać na siebie ciężar czynów uznanych za jego konsekwencje. Gdy czyny te są występne, myśl, której są owocem, ulega niejako zmiążdżeniu pod ich ciężarem. Mniej metaforycznie: jej roszczenia do ważności powszechnej powinny być odrzucone nie ze względu na to, iż jest ona niespójna

czy fałszywa, ale dlatego, że pociąga za sobą skutki, na które nie możemy przystać.

W tym stanie rzeczy nasuwa się pytanie o gwarancję, o jakieś sposoby zabezpieczenia się przed nadużywaniem naszych myśli, przed wykorzystywaniem ich do celów, które są nam obce i wstrętne. Sądzę, że nie ma takich gwarancji. Można i trzeba dążyć do tego, by nadać swojej myśli maksymalną jednoznaczność. By uczynić przedmiotem świadomego namysłu to, co, jak, gdzie i kiedy się mówi, oraz to, co, jak, gdzie i kiedy się milczy. Absolutna jednoznaczność pozostaje jednak nieosiągalna. Co więcej, sama wiara w możliwość znalezienia gwarancji wydaje mi się zgubna. Zmniejsza bowiem tę czujność wobec samego siebie, która winna być najważniejszą cnotą każdego myślącego.

JAN PATOČKA

## HEIDEGGER

Heidegger nie jest myślicielem akademickim.\* Jest myślicielem kryzysu, w którym żyjemy, myślicielem naszej europejskiej epoki zmierzchu, myślicielem skupienia w czasach katastrofy. „Pierwotne odniesienie do prawdy”, o które mu chodzi, legło niegdyś, jak mi się wydaje, u podstaw Europy i dziejów w ogóle. Bowiem dzieje są przede wszystkim dziejami europejskimi, wszystkie inne kultury i części świata posiadają dzieje jedynie wtórne. Winno się to rozumieć — a także spróbować opisać.

Wydaje mi się jednak, że najmłodsza faza rozwoju Europy jest jeszcze ciągle w dużej mierze określona przez ujęcie dziejów jako spiżowego prawa samo-znalezienia istoty człowieka. Nawet refleksja, ujmująca człowieka jako podmiot techniki i co za tym idzie jako podmiot opanowywania świata, podporządkowana jest temu obrazowi dziejów. Rodowód tego obrazu jest jasny: pochodzi on z idealizmu niemieckiego i właściwego mu pojmowania nieskoń-

\* Głos w dyskusji redakcyjnej nadesłany przez autora.



czoności jako dochodzącego do samego siebie ducha. Współczesność, najczęściej nie przeczuwając tego, tkwi jeszcze w tym odniesieniu do bycia, które pojawiło się 170 lat temu.

Filozofia Heideggera jest nieakademicka — dla tych, którzy starają się o jej zrozumienie — bowiem, wedle jej własnej deklaracji, wychodzi w niej na jaw nowa epoka odniesienia do bycia, a przez to nowa epoka historyczna. A to, co rodzi się dzisiaj, to nie teologiczna metafizyka dziejów, lecz pierwsza w pełni radykalna próba osadzenia filozofii w nieskończoności.

Skończoność właśnie jest, jak sędzę, przewodnim tematem zarówno wczesnej jak i późnej filozofii Heideggera.

Fenomenologia Husserla usiłowała uzasadnić nieskończoność ducha w nowy sposób: nie przez dialektykę dziejów, lecz na podstawie refleksyjnego oglądu, pewnej szczególnej empirii transcendentalnej. Próba ta pokazała, że filozofia w obcej spekulacji epoki kieruje się ku nam, co samo potrafi się wylegitymować; ponad formalizmem teorii poznania ku „samym rzeczom”.

Husserl próbował jednak pokazać za pomocą redukcji fenomenologicznej, że fenomeny w prawdziwym, filozoficznym sensie są relatywne do transcendentalnej subiektywności, dającej się osiągnąć przez zawieszenie wiary w świat, „generalnej tezy nastawienia naturalnego”.

Stanowisko Heideggera wydaje mi się być jedyną radykalną odpowiedzią na wysoce spekulatywny pomysł redukcji. Sensem heideggerowskiej ontologii fundamentalnej jest, jak mi się wydaje, pokazanie na sposób fenomenologiczny, że fenomenologia transcendentalna, taka jak ją pojmował Husserl, jest niemożliwa. „Wiara w świat” nie jest wiarą, generalna teza nie jest tezą, nie jest aktem (wprawdzie nietematycznym, ale przecież aktem wiary), który można by w „intelektualny” sposób zawiesić. Nie chodzi o żadną „czynność”, która byłaby wprawdzie czymś podstawowym, lecz jednak jednym z wielu aktów podmiotu, czymś z istoty zastępowalnym. Gdyby zniósło się tę wiarę, nie pozostałaby także żadna treść. Wedle Husserla także po *epochè* akt spostrzeżenia pozostaje aktem spostrzeżenia. To właśnie dla Heideggera jest zupełnie niemożliwe. Fenomenologia jest fenomenologią skończoności, lub nie ma żadnej fenomenologii.

Opiera się to na całkowicie prostym i podstawowym zjawisku — na zjawisku „faktyczności” bycia przytomnego. Rozważając tę faktyczność odkrywa się zarazem dynamiczną strukturę przytomności, „rzut” rzucenia (*der Wurf der Geworfenheit*), który jest podstawą dla „projektu” (*Entwurf*), a przez to całej rozwiniętej struktury świata.

Stanowisko Heideggera byłoby przeto następujące: zrozumienie



bycia, które projektuje świat, nie jest „wiarą”, nie jest „tezą”, lecz jest sposobem, w jaki jest byt przytomny. W oku naszego „świadomego życia” nie spełniamy aktów wiary na podstawie jakiegoś generalnego i nietematycznego aktu wiary, — bycie-w-świecie jest bowiem naszym byciem. Bez tego jesteśmy niczym; nie ma nas. Podjęta przez Husserla spekulatywna próba redukcji nie odsłania prawdziwego charakteru świata — bo nasze odniesienie do świata nie jest aktem wiary, generalną tezą: odsłania tylko naturę idealizmu świadomości i jego „aktowej” teorii.

„Faktyczność” jest nieoddzielna od „znikomości” przytomnego sposobu bycia. Faktyczność, znikomość, rzucenie, idą ze sobą w parze. Faktyczność przytomności jest manifestacją jej skończoności, która zarazem wskazuje na byt, co jest „poza nią”, czyniąc przez to zbytecznym wszelkie dodatkowe „świadectwo” świata zewnętrznego; w tym sensie filozofia Heideggera jest odwrotem od niemieckiego idealizmu ku pogłębieniu stanowiska kantowskiego. Pogłębienie to wskazuje niezupełność i dogmatyzm pozycji Kanta — gdy tymczasem fenomenologiczno-ontologiczne stanowisko Heideggera samo w sobie jest już zupełne.

Z drugiej strony można jednak także twierdzić, że filozofia Heideggera jest bardzo trudną próbą przekroczenia samej siebie z pomocą narzędzi, jakie daje filozofia transcendentálna (interpretowana jako ontologia fundamentalna). Pomimo faktu, że bycie „jest” tylko o tyle, o ile się je rozumie, zrozumienie to nie jest ujmowane jako podstawa bycia, nawet nie jako częściowa podstawa, lecz odwrotnie: bycie, nieprzekraczalnie pierwotna prawda, otwartość pojęte są jako podłoża zrozumienia bycia.

Być może; ale wtedy rozjaśnienie istoty człowieka, jako autonomiczne zadanie filozoficzne pozostawałoby dopiero do osiągnięcia. Wydaje mi się, że z tego to właśnie powodu fenomenologowie tacy jak Merleau-Ponty, Ricoeur, de Waehlens i inni nie mogą zadowolić się stanowiskiem Heideggera. To, że filozofia Heideggera zawodzi w tym właśnie punkcie, wychodzi na jaw, jak się zdaje, w jej stosunku do problemu ciała i problemu wspólnoty. Wszystko to jest u Heideggera bardzo skąpo opisane i ostatecznie wplątane w katastrofę odrzucenia metafizyki.

Heidegger nie rozwinął także innych punktów swej wczesnej filozofii, np. bardzo, być może, znaczącej próby interpretacji odpowiedzialności w oparciu o zjawisko „faktyczności”. Filozofia heideggerowska ontologizuje odpowiedzialność i znosi tym samym nowożytnie odróżnienie etyki i ontologii, które wyrządziło tak wiele zła — odróżnienie to ponosi w dużej mierze winę za fałszywy moralizm nowożytności i było jedną z przyczyn ataków Nietzschego na moralność. Odpowiedzialność nie jest stosunkiem do jakiego-



kolwiek bytu, lecz ontologicznym rysem samej przytomności. Jest to w najwyższym stopniu ważne. Heidegger porusza się tu częściowo szlakami właściwie rozumianego Arystotelesa. Czy jednak nieautentyczność nie jest ujęta zbyt wąsko, i być może nie w swym właściwym kontekście, gdy sprowadza się ją wyłącznie do zjawiska „Sie” i z tej perspektywy interpretuje całą dynamikę przytomności (jako ucieczkę, wybieganie-w-śmierć itd)?

Jeszcze jedno: w jaki sposób heideggerowskie zaprzeczenie wszelkiej metafizyki da się pogodzić z jego ujęciem świata jako „czworokąta”, zarysowanym w *Vorträge und Aufsätze*?

Wydaje mi się tedy, że filozofia Heideggera — tak znacząca dzięki nowym perspektywom, które otwiera — jest raczej programem niż jego realizacją, jest zacznym, który nie został podjęty, bowiem filozofia w czasie, w którym żyjemy, jest w ogóle niepożądana (a jest niepożądana, gdyż zamyka się oczy na upadek Europy).

Być może wolno powiedzieć, że filozofia Heideggera cierpi na odwrotną chorobę niż filozofia Husserla. Tej ostatniej brak było rozumienia sfery ontologicznej, była jednak w stanie analizować całą masę zjawisk ontycznych, co przyniosło jej wiele zainteresowania wśród psychologów, socjologów itp. okresu powojennego. Filozofia Heideggera rozpoznaje na nowo sferę ontologii, nie znajduje jednak drogi powrotnej do antropologii.

Mimo tego, wydaje się, że dzięki utworzeniu drogi do skończoności bycia i przytomności, perspektywa otwarta przez filozofię Heideggera określa nas wszystkich — czy chcemy tego, czy nie. Wracam do początku moich uwag. Osobliwy stosunek do dziejów, który rozprzerznięty się tak na Wschodzie jak i na Zachodzie, wskazuje na to samo źródło. Ludzie szli i idą nadal naprzeciw każdego masowego deptania i poniżenia w wesołym przeświadczeniu, że zwolnieni są od wszelkiej odpowiedzialności, bowiem kolejny krok historii w swej wewnętrznej przejrzystej konieczności czyni tę „ofiara” konieczną. Zaś to, czy w jakimś oddalonym kącie ktoś spodziewa się jeszcze nadejścia boskości, czy też pojmuje się historię wyłącznie jako ludzką, czyniąc przy tym ludzi nosicielami logiki dziejów, wyrazem ich struktury, degradując ich i zarazem wynosząc zbyt wysoko — wszystko to nie ma nic do rzeczy. W każdym bądź razie w tych motywach naszego życia są miejsca, są myśli, które zdają się być nie przez nas wymyślone — i właśnie temu zawdzięczają one swą siłę.

Wobec tego wszystkiego pytać o sens bycia (i dziejów) i przypominać przy tym o skończoności bycia i przytomności — to coś wielkiego.

tłum. km.



## WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI:

Nie jest prawdą, że każda myśl w jakiś sposób musi się uzewnętrzniać i nie jest prawdą, że nawet uzewnętrzniona musi działać. Zawsze pamiętam o tym wierszu Mickiewicza:

„Są prawdy, które mędrzec wszystkim ludziom mówi,  
Są takie, które szepce swemu narodowi;  
Są takie, które zwierza przyjacielom domu;  
Są takie, których odkryć nie może nikomu”.

Ale jest jeszcze inna sprawa. Gdybyśmy myśleli z poczuciem odpowiedzialności za każdą myśl, to byśmy nie myśleli w ogóle. Do natury naszej wolności w sferze myślenia należy to, że mamy prawo myśleć rzeczy błędne, mamy prawo myśleć „na próbę” i że mamy prawo tego rodzaju próby wypowiadać. Taki jest w końcu sens dyskusji. Gdyby tego nie było, nie miałyby żadnego sensu spotykanie się ku wymianie myśli. Jestem natomiast odpowiedzialny za inną rzecz: za to, czy myślę, czy nie myślę. Jestem powołany do myślenia i powinienem myśleć — na tej zasadzie, która obowiązuje każdego człowieka, który jest powołany do tego, aby coś na tym świecie robił. Ale jeżeli już jakąś myśl wypowiadam, to jestem odpowiedzialny także za to, czy ją wypowiadam ze znakiem asercji czy bez znaku asercji, czy mówię, że to są myśli, które podaję „do wierzenia” i które mają obowiązywać, czy też są to tylko „refleksje w zawieszeniu”. To rozróżnienie jest dla mnie podstawowe. Natomiast jeżeli się powie, że za wszystko człowiek jest odpowiedzialny, także za każde pomyślenie, bo ktoś tak kiedyś coś może z tego wyciągnąć, to wtedy ja naprawdę za nic nie jestem odpowiedzialny. Pojęcie odpowiedzialności rozciąga się tak szeroko, że przestaje cokolwiek znaczyć.

Teraz gdy chodzi o samą koncepcję odpowiedzialności filozofii. To jest także sprawa zawikłana i bez jakichś dystynkcji się tutaj nie obejdzie. Nie jest rzeczą przypadku, że odczuwamy potrzebę nawiązywania właśnie do Heideggera, by, w konfrontacji z jego myślą i z jego postawą, i w opozycji do niej, uświadomić sobie raz jeszcze model filozofa, który nas w pewnej mierze obowiązuje i chyba jakoś chcemy, żeby nas obowiązywał. To jest model Sokratesa, w jakiejś mierze także Platona, to jest model niektórych filozofów średniowiecznych, model Thomasa Moora, Spinozy i tych myślicieli, u których życie i myśl wiązały się ze sobą tak ściśle, że jedno interpretowało drugie. Dlatego ten nasz ogromny żal do Heideggera za to, że nas zawiódł, że się nie rozeznał — co więcej, że się nigdy z tego nie wycofał, nigdy nie powiedział, że wtedy zrobił źle.



## STANISŁAW CICHOWICZ:

A może on myślał, że to ruch narodowo-socjalistyczny zawiódł jego, Heideggera, postępując źle, nie tak, jakby tego sobie życzył sam filozof?

## WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI:

Nie jest to wykluczone, ale w każdym razie tutaj trzeba o tym wspomnieć. Odpowiedzialność filozofa, jako tego, który jest, że tak powiem, postawiony na świeczniku, który jest naprawdę wielkim filozofem, który jest mędrcem — jest olbrzymia.

Bo nie na każdym spoczywa jednakowy ciężar odpowiedzialności, chociaż każdy odpowiada za to, co robi, za rzetelność swej roboty, wreszcie za słowo, które wypowiada — zwłaszcza jeśli jest uwikłany w określone stosunki społeczne. Inna jest odpowiedzialność człowieka, który myśli niejako całkowicie „prywatnie” i pisze tylko do biurka, nie wygłasza swych poglądów ani ich nie publikuje, inna jest sytuacja człowieka, który pracując w jakimś instytucie pisze rozprawy dalekie od jakiegokolwiek praktycznego wykorzystania i przeznaczone dla wąskiego grona specjalistów, inna jest wreszcie odpowiedzialność filozofa, który, będąc uczonym, a jednocześnie np. profesorem uniwersytetu, w nieustannym kontakcie z innymi, ze studentami, rozwija swoją myśl i przekazuje ją dalej.

## HALINA BORTNOWSKA:

Wtrącę tylko jedną uwagę, mającą na celu zapobieżenie odrywaniu problemu Heideggera od rzeczywistości społecznej. Chodzi mi nie tyle o rzeczywistość polityczną w ówczesnej Rzeszy, ile o szczególną pozycję niemieckiego profesora, funkcjonariusza uniwersytetu. Tak było kiedyś, tak jeszcze jest i dziś. Profesor uniwersytetu czy rektor jest kim innym we Francji, kim innym w Polsce, a jeszcze kim innym w wielkiej tradycji niemieckiej. Rzutowała ona na to, wobec jakich trudności stał Heidegger i jak się zachował; na to, co mógł widzieć i czego nie mógł widzieć. Profesorowi niemieckiemu tradycja uniwersytecka nie daje zbyt wielkiej możliwości widzenia swojej odpowiedzialności w szerszym kontekście. Wydaje mi się, że to nie tylko III Rzesza, ale i ta tradycja wpłynęła na postawę Heideggera, na, że tak powiem, zmniejszenie poczucia realizmu.

## KRZYSZTOF MICHALSKI:

Heidegger o tyle nie był zwykłym profesorem niemieckim, że w latach 20-tych jego wykłady zrobiły się słynne w Niemczech,



właśnie z powodu braku akademizmu. Ludzie, którzy się zjeżdżali do niego uważali, że on nie tylko wykląda teorię... H. Arendt, w artykule, który państwo zamieszczacie w niniejszym numerze *Znaku*, wspomina właśnie wrażenie, jakie na studiujących Niemczech robiły wykłady Heideggera jako kogoś, kto wyłamał się z tradycji niemieckiej filozofii akademickiej i starał się pokazać nie tylko teoretyczne możliwości filozofii, lecz przede wszystkim filozofię jako pewien sposób bycia; wskazanie „jak żyć” było specjalnie potrzebne Niemcom po I wojnie światowej. Był w Niemczech czas ogólnej bezradności. Myśleli, że filozofia Heideggera jest w stanie zażegnać ten kryzys wartości. Stąd zanim on opublikował *Sein und Zeit*, czyli w latach 20-tych, już był słynny w Niemczech jako wykładowca, jako filozof, który wprawdzie wyklądał z trybuny uniwersyteckiej, ale raczej jako prorok, w każdym razie ideolog, niż jako profesor.

### STANISŁAW GRYGIEL:

Chciałbym dorzucić jeden szczegół, który znam z monografii o Heideggerze napisanej przez Arrigo Colombo. Heidegger tylko niecały rok rektorował i wdawał się w politykę, która mu dobrej sławy nie przyniosła. Potem rzekomo ochłonął. Ale jeszcze w 1939 r. przyczynił się do skreślenia jakiegoś asystenta filozofii z listy pracowników uniwersytetu z powodów ideologiczno-politycznych, przy równoczesnym uznaniu jego walorów naukowych. Przytoczyłem ten fakt dlatego, że nie pozwała mi on w odpowiedzialności filozofa dopatrywać się jedynie odpowiedzialności za śmiałość myśli, za samą myśl. Filozof bardziej aniżeli inny naukowiec odpowiadając za *theoria* odpowiada za *praxis*. Myślę nie o takim filozofie, który wydaje teksty źródłowe, ale o takim, który tworzy filozofię wpływając na kształt duchowego życia współczesnych sobie i ewentualnie przyszłych ludzi. Taki filozof odpowiada przede wszystkim za *jak ość* zawartości swojej myśli.

Kiedy pytamy o odpowiedzialność filozofa, pytamy się o to, za co jest odpowiedzialny, oraz przed kim, to znaczy kto może go zapytać w sposób szczególny (a komu filozof powinien odpowiedzieć) o to, za co jest odpowiedzialny; kto może go także zapytać, jak się zachował w stosunku do tego, za co jest odpowiedzialny.

Za co filozof jest odpowiedzialny? Po prostu za *prawdę*. Ma ją odsłaniać tym, którzy jej szukają, aby nią żyć; ma ją chronić przed tymi, którzy chcą się nią posłużyć dla swoich fałszów. Pytać go zaś o prawdę ma prawo każdy, kto jej szuka, aby nią żyć. Filozof, który uchylałby się od odpowiedzi, albo odpowiadając nagi-



nał samą prawdę czyniąc ją w ten sposób nieprawdą, staje się nie tylko złym człowiekiem, ale przestaje być filozofem.

KRZYSZTOF MICHALSKI:

Dlaczego?

STANISŁAW CICHOWICZ:

Filozofowi wolno jest zamilknąć, nie wolno natomiast kłamać. Ani rzucać słów na wiatr. Mówić, byle mówić. To się zawsze na nim mści. Najczęściej jeszcze za jego życia.

STANISŁAW GRYGIEL:

Prawda filozofa różni się od prawdy naukowca, jakim jest na przykład fizyk, matematyk czy nawet historyk. Naukowiec osiąga prawdę, że tak powiem, niezależnie od swego osobowego istnienia. Filozof natomiast nie. Filozofowanie jest dziwną rzeczą. Człowiek filozofując istnieje w określony przez swoje filozofowanie sposób. Ono kształtuje jego osobowość. Fałszywe (obłudne) filozofowanie, zazwyczaj sprzedane ciemnym typom, mającym czym płacić lub grozić, odbija się na osobowości filozofa fatalnie. Uderza w niego wprost, niszczy go samym swoim pojawieniem się w jego życiu. Równocześnie filozof wypełnia swoje filozofowanie własną osobowością. Prawda jego filozofii, zawartość jego filozofii zależy od prawdy jego istnienia. Dlatego człowiek nie przedstawiający większej wartości jako osoba, nie posiada mocy zdolnej tworzyć wielką filozofię (nie znaczy to jednak, że tym samym będzie zdolny ją wysłowić). Co najwyżej może konstruować niejednokrotnie genialne, racjonalistyczne systemy pojęć. Niewątpliwie i one składają się na filozoficzny dorobek ludzkości, ale czy stanowią jego jądro, śmiem wątpić.

Filozof odpowiadając za tak pojętą prawdę odpowiada równocześnie za swoje istnienie i swoim istnieniem. Jest tak, jakby ta prawda brała je w zastaw: jeżeli ty, filozofie, zaniedbasz mnie, ja zaniedbam ciebie. Niszcząc mnie, zniszczysz więc siebie. Prawda filozofa zasada się bowiem nie tylko na obiektywnym stanie rzeczy, ale i na osobowości filozofa.

Filozof, który mówi o człowieku (przede wszystkim takiego filozofa mam na uwadze), musi uwzględnić przeszłość człowieka. Musi uwzględnić osobę, którą człowiek ma się stać i którą się staje. Przeszłość ta stanowi jeden z momentów człowieka, ale momentów najważniejszych. Bez niego ludzka istota pozostanie niezrozumiała.

W obliczu tej Przyszłości człowiek istnieje i dzięki temu istnieje na sposób osobowy, to znaczy buduje siebie oraz swój świat. Dyskurs zatem filozoficzny o człowieku ma nie tylko stwierdzić zastaną człowieczą rzeczywistość, lecz także — obejmując jego Przyszłość — musi zdobyć się na tworzenie. Musi stać się praxis tworzącą człowieka. W konsekwencji filozof jest odpowiedzialny nie tylko za prawdę, polegającą na zgodności intelektu z faktem, ale także za prawdę, która odnosi się do faciendum. Za prawdę, która ma się stawać. Filozof odpowiada za Przyszłość człowieka. Do niej ma szukać drogi ukazując zwłaszcza te ścieżki, które od niej odwodzą. O tę drogę każdy, kto naprawdę jej szuka, ma prawo się filozofa pytać. A on nie może nie odpowiadać. Co nie znaczy, że musi znać adekwatną odpowiedź. Ale to, co wie, i to, czego nie wie, musi powiedzieć tym, którzy mają do tego prawo. Jego kłamstwo jest dla tych powodów czymś więcej niż zwykłym kłamstwem — jest zbrodnią. Uderza bowiem śmiertelnie bezpośrednio w człowieka.

Filozof więc odpowiada przed każdym człowiekiem, który szuka, aby żyć, a nie aby innych i siebie uśmiercać. W odpowiedzialności filozofa kryje się, sądzę, moment „rozeznania duchów” — kto pyta dla życia, a kto dla śmierci?

Często się zdarza, że odpowiedź filozofa zaskakuje. Odpowiedzi bowiem filozofa przeważnie mają charakter pytań. Są to pytania skierowane nie pod adresem pytającego, lecz pod adresem samej rzeczywistości. Dzięki właśnie tym pytaniom będącym tworzywem filozofii wchodzimy głębiej w rzeczywistość.

## JÓZEF TISCHNER:

W języku polskim słowo „odpowiedzialność” wywodzi się ze słowa „odpowiedź”. Z kolei „odpowiedź” wiąże się ściśle z pytaniem. Świadomość odpowiedzialności to świadomość tego, że trzeba dać odpowiedź na „pytanie”, którym jest aktualna sytuacja. W zależności od rodzaju „odpowiedzi” człowiek zaciąga winę lub zyskuje zasługę.

Zachodzi pewna istotna różnica między odpowiedzialnością filozofa a odpowiedzialnością „zwyčajnego” człowieka, nie-filozofa. Bierze się ona z różnicy sytuacji, w jakiej znajduje się jeden i drugi. „Zwykły” człowiek napotyka zazwyczaj sytuację odpowiedzialności jako coś, co narzuca mu się z zewnątrz pomimo jego woli; jest w nią wtrącony, jak w nurt rzeki, o którym nie wie, ani skąd się bierze, ani dokąd płynie. Również odpowiedzialność naukowca w sensie nauk szczegółowych nie różni się istotnie od odpowiedzialności „zwyčajnego” człowieka; on także przystosowuje jedynie swe naukotwórcze czynności do wymogów, jakie zastaje.



Inaczej filozof. Funkcją filozofii jest radykalne zapytanie. Radykalne, nie znające kompromisów pytanie samo otwiera obszar możliwej odpowiedzialności filozofa. Filozof staje się autorem nie tylko odpowiedzi, lecz jest również świadomym sprawcą pytań, na które odpowiada. Nie tkwi on bezwiednie w nurcie życia, lecz chce zdać sobie sprawę z jego ostatecznych źródeł, celu, głębi. Stąd „wina” filozofa zaczyna się głębiej i wcześniej niż ewentualna „wina” innych: już w samym momencie odsłonięcia pola, które okalają jego pytania.

Uwzględnwszy to, trzeba postawić sprawę Heideggera w nieco innym świetle. Proszę tego źle nie rozumieć. Nie chciałbym, aby ta dyskusja miała przerodzić się w jakiś sąd nad Heideggerem, czy to rehabilitujący, czy potępiający. Wydaje się, że dzisiaj nikomu nie jest to specjalnie potrzebne. Nie czuję się też kompetentny w sprawach wyrokowania o drugiej osobie. Rzecz idzie o filozofię, wyłącznie o filozofię. Stąd „winę” Heideggera widzę nieco inaczej i chyba nieco głębiej niż Stróżewski i Grygiel (przynajmniej dotąd). Heidegger stawia pytanie, które jest częścią jego filozofii. To nie jego taki czy inny polityczny „czyn”, to nie odpowiedź, jaką jest cała jego filozofia, stanowi początek jego „winy”, ale właśnie jego pytanie i radykalizm, z jakim to robi. Pytaniem swym Heidegger kwestionuje całą tradycję myśli europejskiej począwszy od Platona i Arystotelesa aż do jego własnych czasów, wraz z pewnymi motywami myśli chrześcijańskiej. Ten akt zapytywania jest przejawem wewnętrznej wolności. Hegel mówił, że wolność musi w pewnym momencie przejawiać się jako negatywność. W pytaniu i w radykalizmie, z jakim się je stawia, przejawia się destrukcyjny charakter wolności. Wolność łącznie z jej próbą destrukcji to rzecz zaraźliwa. Kto może przewidzieć, jakie skutki pociągnie w młodych umysłach? A jednak filozof ma odwagę uprawiać i wyrazić swój radykalizm.

Myślę, że istotna „wina” Heideggera leży nie tyle w jego politycznych zaangażowaniach, których „obiektywne zło” było nie pierwszej rangi, ile w jego filozofowaniu, w które wszedł całą swą duszą. Nie znaczy to, że chcę te zaangażowania wybielać. Chcę jedynie oddać filozofowi tę sprawiedliwość, jaka należy się filozofowi jako filozofowi. Jeżeli już mówić w przypadku Heideggera o „winie”, to niech to będzie „wina” z prawdziwego zdarzenia.

Muszę tu przyznać, że zawsze zdumiewała mnie u filozofów odwaga, z jaką podejmowali swe radykalne pytania. Pytanie Kartezjusza... Pytanie Kanta...

STANISŁAW CICHOWICZ:

Pytanie Marksa...

## JOZEF TISCHNER:

Tak, pytanie Marksa... Pytanie Nietzschego, które przypłacił szaleństwem... Pytanie Husserla, w którym zakwestionowano tyle czci-godnych nawyków. To jest jak budzenie ze snu. Bywają u ludzi winy mizerne, karłowate, miałkie. Są jednak także „winy”, które świadczą o heroicznym myśleniu. Jeżeli mamy już mówić o „wini” u Heideggera, przyznajmy, że polega ona przede wszystkim na myśleniu, które jednak nosi wszelkie znamiona heroizmu.

Ale czy ta „wina” jest rzeczywiście winą?

Odpowiedź na to pytanie może przynieść jedynie krytyczną refleksja nad całą jego filozofią.

## WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI:

Wydaje mi się, że jest tu powiedziane trochę za dużo i trochę za mało. Za mało dlatego, że stawianie pytań i pewien sposób kwestionowania tego, co jest w jakiś sposób dane, co jest zastane, jest obowiązkiem filozofa. Taki jest jego fach. On to musi robić, jeżeli w ogóle chce sensownie uprawiać swoją dyscyplinę. Filozof, który nie stawia pytań i nie ma odwagi stawiania pytań, po prostu nie jest filozofem i dlatego w ogóle odpada jako przedmiot naszej dyskusji.

Natomiast z tym uczeniem wolności i z tym jakimś negowaniem, z tym mówieniem „nie”, sprawa wygląda trochę inaczej, aniżeli samo stawianie pytań. Nie wiem, czy filozof musi to robić. Czy on musi uczyć ludzi tego rodzaju postawy? Myślę, że może to robić, ale ostatecznie nie na tym polega jego zadanie.

## JOZEF TISCHNER:

W samym pytaniu, czy tak naprawdę jest w stosunku do tego, co ogół uznaje za oczywistość, już mieści się ten moment obrazoburczy.

## WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI:

Tu jest moment pewnej odwagi w stosunku do tego, co się „ogólnie” przyjmuje, ale to właśnie robi każdy filozof jako filozof, to robi także każdy wielki artysta, gdy produkuje nowe dzieło.

## STANISŁAW CICHOWICZ:

Mieszają Pan tutaj dwie płaszczyzny: refleksji czy teorii oraz doświadczenia lub praktyki — pierwsza jest płaszczyzną filozofii a druga płaszczyzną sztuki.



## JÓZEF TISCHNER:

Ale to jest nasz problem.

## STANISŁAW CICHOWICZ:

Nie godzę się z upodobaniem filozofa do artysty.

## WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI:

To jest normalna dialektyka, normalna dynamika wszelkiego zdobywania prawdy i wszelkiego tworzenia czegoś nowego. Z tym, że próbowałbym odróżnić tu dwie rzeczy. Odpowiedzialność filozofa jako tego fachowca, który, jeżeli chce być w ogóle filozofem, musi dokonywać pewnych działań, musi stawiać pytania. Jeżeli on się w jakimś momencie zatrzyma i to zatrzyma się nie ze swojej woli, ale dlatego, że jest ograniczony, to trudno; są wielcy filozofowie i są mali filozofowie. Mali tym właśnie różnią się od wielkich, że nie potrafią stawiać pytań tam, gdzie one powinny być postawione. Ale jeżeli on tego pytania nie postawi, mimo że powinien postawić, mimo że coś go drapie w sumieniu, ponieważ nie posiada intelektualnej odwagi, to wtedy on jest złym filozofem. Pretensje może mieć tylko do siebie, że jest taki, jaki jest.

Nieco inaczej kształtuje się problem odpowiedzialności, związanej z odpowiedzialnością społeczną filozofa. Nie działamy bowiem w próżni. Jeśli myślimy o odpowiedzialności filozofa, dręczy nas nie jego odpowiedzialność jako fachowca w swojej dyscyplinie — odpowiedzialność dobrego rzemieślnika. Dręczy nas natomiast uwikłanie człowieka-filozofa w pewnej konkretnej, realnej sytuacji. Ta sytuacja czegoś od niego wymaga, stawia jakieś pytania, w jakiś sposób do czegoś go zobowiązuje.

## STANISŁAW GRYGIEL:

Powiedziano tu już sporo o odpowiedzialności społecznej filozofa, o tym, że winien on zwracać baczną uwagę na ewentualne możliwości odbioru swoich idei, co wydaje mi się bardzo ważnym, chociaż chyba nie najważniejszym jego obowiązkiem. Powiedziano też sporo o tym, że filozof winien rozbudzać krytyczne myślenie — cechą bowiem filozofa jest właśnie bardzo krytyczne myślenie. Powiązано przy tym to myślenie, przynajmniej tak rzecz odebrałem, z myśleniem negującym, które konstytuuje określoną wolność człowieka. Filozof ma budzić w człowieku wolność, ma go jej uczyć. Niewątpliwie w stwierdzeniu tym tkwi zasadnicza prawda, ale nie

od rzeczy będzie przypomnieć tu Sartrowskie *Muchy*, w których ukazano wolność, pojętą właśnie jako negacja. Tej wolności nauczył Orestesa Pedagog, ukształtował go on z pomocą jedynie kwestionujących pytań. I co się stało? Oto Orestes robi wyrzut Pedagogowi: „Obdarowałeś mnie wolnością przędzy, którą wiatr z pajęczyn zrywa i chwieje w powietrzu o kilka metrów nad ziemią, [...] zawieszony jestem w powietrzu!” Orestes jest wykorzeniony, bez ziemi. Wydaje mi się, że odpowiedzialność społeczna filozofa płynie stąd, iż jest on odpowiedzialny za prawdę poszukiwaną przez ludzi. A szukają jej po to, aby nią żyć, aby się nią spełnić. Filozof jest odpowiedzialny za osobowe istnienie człowieka, za prawdę człowieka, którego przyszłość nie może być bylejaka — a nie za jakąś abstrakcyjną prawdę, niewiadomo nawet jak śmiało skonstruowaną (bo nie tak *res philosophica agitur*).

#### STANISŁAW CICHOWICZ:

Tego właśnie dotyczyły obiekcje pana Stróżewskiego: jeżeli zawsze ktoś uzna siebie i swoje postępowanie za wynik naszej pedagogiki filozoficznej, to nie można w ogóle myśleć — odebranie prawa do błędu dławi wolność myślenia.

#### STANISŁAW GRYGIEL:

Nie chodzi mi o odebranie filozofowi prawa do błędu, lecz o to, żeby nie myślał nieuczciwie; poddawanie wszystkiego negującej krytyce chyba nie jest uczciwe. O wszystko filozof może się pytać — ale to jest co innego. Nie w negacji tkwi podstawa wolności, lecz w afirmacji. Filozof ma budzić nas, przygotowywać do afirmacji — negacja będzie tylko jednym z etapów; obdarzy on wówczas ludzi wolnością, która nie wykorzenia.

#### STANISŁAW CICHOWICZ:

Oczywiście, oczywiście. Wróćmy jednak do źródeł, do punktu wyjścia naszej dyskusji, która wygląda jak sąd nad Heideggerem. Otóż zaczęliśmy od oceny idei i egzystencjalnych decyzji tego myśliciela, a przeszliśmy do rozmowy o odpowiedzialności filozofów — obyśmy nie skończyli na stwierdzeniu, że Heidegger w ogóle nie powinien filozofować, ani przed swym epizodem faszystowskim, ani po nim. Musimy jasno widzieć cele i dotychczasowy tok tej dyskusji. Jeżeli zaczynamy rozprawiać o filozoficznej odpowiedzialności dopiero z żalu do jakiegoś filozofa za to, że nas zawiódł, ponieważ chcielibyśmy myśleć tak jak on a postępować zupełnie ina-



czej, to nie po to podjęliśmy tę dyskusję, żeby Heideggera sądzić za jego myśli i czyny, ale po to, żeby zrozumieć tajniki żywota filozoficznego oraz ethos powołania przeistaczającego kogoś w filozofa. Heidegger niepokoi nas, ponieważ nie wiemy, czy nie powinniśmy odrzucić fascynujących nas jego idei, skoro jemu samemu nie ukazały — tak dobrze dostrzeganej przez nas — szpetoty jego postępów. Z drugiej jednak strony mówimy sobie po cichu, że Heideggera myśl mogła biec takimi tropami, które nie pozwalały przewidzieć mu toku zdarzeń, inicjowanego przez nazistowskie kierownictwo III Rzeszy, a zwłaszcza przewidzieć tego, co te zdarzenia przyniosą całemu światu, Żydom, Polakom, Rosjanom. Mówimy sobie: jest on przecież człowiekiem jak wszyscy... Iluż to wówczas ludzi myliło się w ocenie nazizmu, który okazał się Wielką Zbrodnią dopiero po zrzuceniu dyplomatycznej maski... A poza tym Heidegger tak ciekawe książki zawsze pisał... Słowem: usprawiedliwiać tego filozofa chcielibyśmy dlatego, że lubimy go czytać — polityczno-etycznej jego pomyłki nie potrafimy mu wybaczyć, ponieważ wpojona nam Kultura nie pozwala nam na to. Wewnętrznie rozdarci, próbujemy się uporać z problemem: w jaki sposób miał Heidegger przejść od tego, co myślał, do tego, co się wokół niego działo, i odnieść się do tego w sposób etycznie słuszny. Proszę Panów, postępując tak mierzymy w coś odwiecznego, w istotę filozofowania.

#### KRZYSZTOF MICHALSKI:

Proszę Panów, kiedy Cichowicz popada w patos, to czeka nas coś niedobrego...

#### STANISŁAW CICHOWICZ:

Zaiste, czeka Panów dykteryjka. Otóż bardzo dawno temu ktoś, kto chciał zapewne zadrwić sobie z mędrca, zapytał go: „Ile waży dym?” i usłyszał zapewne również drwiącą, lecz zgodną z formalną regułą filozofowania odpowiedź: „Zważ drzewo, które rzucisz w ogień a potem popiół, który zostanie ci w palenisku, i różnica wskaże ci żadaną wagę!”. Filozofem jest ten, kto równocześnie namyśla się nad odpowiedzią na zadane sobie pytanie oraz zastanawia się nad warunkami, od spełnienia których zależy ważność odpowiedzi na jakiegokolwiek pytanie przez kogokolwiek kiedykolwiek zadane. Odpowiedzi filozoficzne są odpowiedziami drugiego stopnia i to pokazuje moja dykteryjka: również pytania filozoficzne są pytaniami drugiego stopnia i to pokazują teksty Heideggera. A jakie są pytania pierwszego stopnia? Te, które trapią ludzi na poziomie

powszednich doświadczeń rozmaitej natury — natury politycznej, ekonomicznej, etycznej, naukowej, artystycznej i religijnej. Nie ma innych odmian ludzkiego doświadczenia. I filozofia jedynie rozświetla to, co ono daje w półmroku. Toteż gdy wahamy się, czy mamy obarczyć Heideggera-filozofa odpowiedzialnością za postęпки Heideggera-człowieka obwiniając jego myśl bądź za to, że skłoniła go do aprobaty faktów przez nas dzisiaj potępianych, bądź za to, że przez zaślepienie jego nie pozwoliła jemu samemu potępić ich wczoraj, to po prostu nie umiemy rozstrzygnąć problemu, który wyłania istota filozofowania: jak z odpowiedzi drugiego stopnia wyłuskać pierwszostopniowe odpowiedzi. Pamiętajmy przy tym, że niejednokrotnie — by nie rzec: najczęściej! — nie dochodzi w ogóle do sformułowania drugostopniowych odpowiedzi. Każdy człowiek pyta, nieprawdaż? Atoli filozof w przeciwieństwie do innych zwleka z ostateczną odpowiedzią mnożąc tylko wątpliwości, oczywiście! dla lepszego zrozumienia. Z tego też powodu żadna społeczność, której życie jest napiętnowane skończonością, nie pozwala filozofowi odwlekać filozofematami w nieskończoność odpowiedzi na pytania, które rymy zasypuje go sama.

KAROL TARNOWSKI:

A zatem jak Pan by rozstrzygnął nasz problem?

STANISŁAW CICHOWICZ:

Ba! Pomian uważa, że Heidegger przejął się filozofią. Proponuję ostrzejszą formułę: Heidegger jest przeświadczony, że przemawia nie we własnym imieniu, lecz np. w imieniu Bytu...

KRZYSZTOF MICHALSKI:

Ależ nie! on wcale tak nie uważa!

STANISŁAW GRYGIEL:

W imieniu Prawdy.

STANISŁAW CICHOWICZ:

To również jest bardzo niebezpieczne!

STANISŁAW GRYGIEL:

Zgoda.



## STANISŁAW CICHOWICZ:

Wedle mnie heideggerowskie fragmenty, w których nadaje filozoficzną wymowę przemianom politycznym III Rzeszy, zaś wedle Zygmunta Kubiaka wiele innych tekstów, tchną przeświadczeniem, że przemawia przez nie głos inny, potężniejszy niż głos autora. Tymczasem filozof powinien przemawiać tylko we własnym imieniu. Formuła „ja tak myślę” wyraża całe umiarkowanie i całą odpowiedzialność filozofowania. Ci, co chcą więcej, swoim nieumiarkowaniem prowadzą jedynie do nadużyć. Odpowiedzialność filozofa rozważałbym pod znakiem Prawdy oraz pod znakiem Bliźniego, wyodrębniając w ten sposób w idei odpowiedzialności momenty: noetyczny i etyczny oraz formalny i materialny. Otóż zgadzam się z Panem (ukłon w stronę Stanisława Grygiela), że filozofa obarcza podwójna odpowiedzialność: filozoficzna i ludzka. Ta pierwsza daje się łatwo określić, mianowicie przez etykę zawodową filozofa, której dwa pierwsze przykazania brzmiałyby: „nie kłamać!” i „Przemyśleć rzeczy do końca!”. Filozofowanie jest rodzajem myślenia, a od innych rodzajów różni się tym, że jest myśleniem samokrytycznym, a więc bezwzględnie krytycznym. W obrębie tego rodzaju myślenia postawienie problemu jest równoznaczne z krytyką problemu. Nawijając zaś przy tym do Greków: wobec *praxis* określona jako *theoria*, filozofia jest zespołem zagadnień rozwiniętych do końca, okazywaniem, czym muszą być rzeczy, o które chodzi w pytaniach, gdy są to trafne pytania i ścisłe. Prawda? Kiedy krytycznie myślę, dobrze myślę. Wszelako, co myślę? Otóż to! Odpowiedzialność filozoficzna spadałaby na mnie za to, jak myślę, odpowiedzialność ludzka natomiast za to, co myślę. Czyż tak? I ostatnie pytanie — czy dobrym filozofem może być zły człowiek?

## STANISŁAW GRYGIEL:

Nie.

## STANISŁAW CICHOWICZ:

To łatwo powiedzieć. Z momentem formalnym rozpatrywanej tu idei, czyli z bezwzględnym krytycyzmem myślenia łączy się odpowiedzialność filozoficzna, natomiast odpowiedzialność ludzka jest związana z momentem materialnym, czyli z wyborem przedmiotów myślenia. Dopiero po rozpatrzeniu momentu materialnego idei odpowiedzialności za filozofowanie wołałbym wraz z Panem „Nie”, albo przeciw Panu „Tak”. W tej fazie towarzyszyłbym raczej Księdzu (ukłon w stronę ks. Józefa Tischnera). W Jego wypowiedzi do-

słyszałem myśl, że najważniejszą dla filozofa rzeczą jest odkryć pytanie, które należy rzucić hic et nunc światu i bliźnim. Dla przeciwwagi przypominałbym uwagę pana Stróżewskiego o słuszności spostrzeżenia Mickiewicza, iż są takie prawdy, których mędrzec nie mówi nikomu. Szukajmy pytań najistotniejszych w danej chwili świata i wstrzymujmy się z rozgłaszaniem istotnych odpowiedzi w nieodpowiedniej po temu chwili. Ta dialektyka pytania i odpowiedzi odsyła do dialektyki momentów noetycznego i etycznego idei odpowiedzialności ciężącej na filozofie, albowiem filozof pozostaje zarówno w służbie prawdy jak w służbie bliźnich. Jako człowiek chce wszakże służyć jednemu i drugiemu, pragnie, by jego myśl służyła innym ludziom. W imię prawdy odwróci się od nich, gdy myśląc błędnie zechcą podporządkować sobie jego myślenie; nie zwróci ich ku prawdzie w ich własnym imieniu, gdy ich dobro miałoby na tym ucierpieć. Doświadczenie Sokratesa i doświadczenie Mickiewicza ukazują rozpiętość tej dialektyki. Mutatis mutandis: bez presji, jaką wywiera na nas świat bliźnich, nasze pytania jak eleackie strzały nie trafiałyby do żadnego celu — bez atrakcji, jaką ma dla nas prawda i dobro, nasze odpowiedzi byłyby kupą grotów tkwiących byle gdzie bez jakiegokolwiek porządku.

#### KAROL TARNOWSKI:

Ja widzę, że są dwie, bardzo wyraźnie odmienne płaszczyzny, które trzeba metodologicznie od siebie oddzielić, jeżeli się mówi o filozofie. Jedna, to płaszczyzna ludzka, to znaczy taka, która jest wspólna filozofowi i wszystkim innym ludziom, którzy zajmują się czymkolwiek. Jest to płaszczyzna, o której mówił Stróżewski, ale jakby tylko w odniesieniu do rzemieślnika, to znaczy do filozofa w pomniejszonym formacie. Tymczasem dotyczy to absolutnie każdego filozofa. Jak ja bym widział odpowiedzialność filozofa na tej płaszczyźnie? Widziałbym ją dwojako: raz — jako odpowiedzialność wobec siebie, a może nie tylko wobec siebie, za zgodność tego, co się myśli z tym, co się robi — to niewątpliwie obowiązuje każdego człowieka. Dlaczego człowiek jest w ten sposób odpowiedzialny? Myślę, że to pytanie mimo wszystko można tu postawić. Jest drugi punkt odniesienia odpowiedzialności — ludzie. Tutaj są znowu dwie płaszczyzny odpowiedzialności: płaszczyzna odpowiedzialności w sferze prawnej, tzn. pewnych rzeczy nie można robić, inne musi się robić, oraz płaszczyzna intelektualna, tzn., że ja mam być w zgodności z pewnymi ogólnoludzkimi wartościami, dlatego że one naprawdę są wartościami a nie tylko dlatego, że tak ludzie mówią.

Przechodzę do specyfiki filozofa. Czym filozof różni się od innych ludzi, np. od naukowców, którzy rozważają różne zagadnienia nau-



kowe, za co, ze względu na skutki odkryć naukowych, ponoszą odpowiedzialność, a także od każdego, najskromniejszego człowieka, który wykonuje jakiegokolwiek funkcje, za które jest odpowiedzialny przed społeczeństwem? Filozof ze swej istoty musi w pewnym sensie wiedzieć więcej, niż inni ludzie na temat rzeczywistości jako całości. Przedmiotem rozważań filozofa jest w jakiś sposób rzeczywistość jako całość, a samo zapytywanie o tę rzeczywistość stanowi istotę filozofowania. Zapytywanie zakłada oczywiście, że się nie wie, ale także, że się wie! Jeżeli zapytujemy o rzeczywistość jako całość, o bycie, to znaczy, że czegoś na ten temat nie wiemy, ale zarazem coś zasadniczego wiemy: rozumiemy jakoś, że jest i co to jest np. rzeczywistość jako całość, wartość, wiedza itp. Obcujemy wciąż jako filozofowie z tym, co najważniejsze, co obchodzi wszystkich ludzi jako żyjących w świecie i na to właśnie staramy się być i powinniśmy być otwarci. Znaczy to, że filozof nie ma prawa powiedzieć, że nic nie wie np. o świętości życia, że on nie odczytuje jakiegokolwiek hierarchii wartości (wartość ze swojej istoty domaga się hierarchii!), albo że tę hierarchię widzi na opak. On nie może rzeczywistości zasadniczo skrzywiać, nie może zasadniczo z nią się rozmijać. Tutaj jawi się wielki znak zapytania odnośnie filozofów typu Nietzschego, którzy mają odwagę dokonania radykalnego przewartościowania wartości. Wydaje mi się, że w pewnym sensie oni do tego przewartościowania nie mają prawa. Filozof jest odpowiedzialny za swoje myślenie, które jest zawsze subiektywne, ale które przecież dotyczy tego, co jest i co jest jakoś wspólnie wszystkim ludziom. Ale z drugiej strony kto go ma prawo osądzać i z jakich pozycji? Czy hierarchia wartości jest raz na zawsze dana, czy też jest jakoś ustaloną? a jeżeli tak, to kto ustala tę hierarchię wartości: czy jest to pewna kultura, czy zwykli ludzie, którzy są częścią środowiska i którzy jako wpisani w życie bardzo głęboko odczytują prawdę, paradoksalnie trafniej, a nieraz głębiej niż filozof? Filozof nawet obdarzony dużą intuicją ma zawsze skłonność do alienacji, do wyalienowania się w grę pojęć i słów, w zabawę intelektualną. Dostyć łatwo jest w filozofowaniu utracić kontakt z rzeczywistością oraz to poczucie, że ja jestem tutaj wobec bytu i że z tego bytu mam zdawać sprawę.

Mamy tutaj do czynienia z typową aporią pewnej subiektywności, skończoności w wizji każdego filozofa, odpowiedzialnego w gruncie rzeczy za te tylko sprawy, które on sam widzi, ale zarazem odpowiedzialnego za prawdę, za to, żeby powiedzieć, jak naprawdę jest. Właśnie filozof jest zobowiązany do odsłonięcia prawdy, tylko z tej racji, że jest ona prawdą i ma obowiązek to powiedzieć bez względu na konsekwencje, jakie stąd wypływają, inaczej niż na przykład lekarz. Ale na to musi mieć on oczy naprawdę szeroko



otwarte i starać się unikać wszelkiego typu zakłamań, które czyhają na niego nie mniej, a może więcej, niż na innych ludzi.

Myśl filozofa nie jest sprawdzalna, inaczej niż myśl naukowca. Naukowiec może weryfikować swoje błędy, filozof nie może.

#### STANISŁAW CICHOWICZ:

Tu już Pan naprawdę przesadził. Niech Pan przynajmniej powie, że filozof może uprzytomnić sobie, że pobił, chociaż niełatwo mu rozpoznać, w którym miejscu ten błąd popełnił.

#### KAROL TARNOWSKI:

To jest trudne, bo z jednej strony filozof nie ma tego sprawdzianu pragmatycznego, co naukowiec, z drugiej strony to, co on porusza, jest tak bardzo ogólne. Ale równocześnie to, czym zajmuje się filozof, jest głęboko zakotwiczone w życiu i filozof jako filozof musi mieć najpierw do czynienia na przykład z czymś takim, jak rozmaitego rodzaju konkretne wartości po to, by móc zastanawiać się nad wartością jako taką. Czy stąd płynie umiejętność odczytywania hierarchii wartości, to jest jeszcze inna sprawa. Nie myślę, aby można było u filozofa dokonać jakiegoś przecięcia między czysto teoretycznymi rozważaniami a decyzjami, opcjami aksjologicznymi, które jednak muszą być przez filozofa uznane za *p r a w d z i w e*. Płynie stąd owa odpowiedzialność za odsłanianie, o której mówiłem — szczególnie właśnie aksjologia jest wrażliwa na całą tę sytuację. Z drugiej strony właśnie to, że filozof ma do czynienia z wartościami, powoduje, że jego odpowiedzialność na dalszą metę jest o tyle większa niż odpowiedzialność naukowca, który ma wprawdzie możliwość działania bardziej skutecznego i bardziej materialnie sprawdzalnego, ale które jest w pewnej mierze płytsze. Filozof ma możliwość urabiania sumień.

#### KRZYSZTOF MICHALSKI:

O odpowiedzialności filozofa mówi się w różny sposób. Mówi się: „filozofa nie zwalnia od zwykłej, ludzkiej odpowiedzialności”, „filozof odpowiedzialny jest za prawdę”, czy „odpowiedzialność filozofa jest złożonym zagadnieniem”. Wszyscy prawdopodobnie zgodziliby się na te zdania. Ale fakt powszechnej na nie zgody świadczy właśnie przeciwko nim — świadczy o tym, że są jałowe i mętne, niejednoznaczne. Uważam przecież, że spośród znanych mi ludzi uprawiających filozofię, X jest człowiekiem przyzwoitym, który tak lub inaczej podejmuje ciężką na nim odpowiedzialność, Y zaś jest



łobuzem, który tę odpowiedzialność zdradza. Czy więc zdanie, na które mogą zgodzić się zarówno X jak i Y, zarówno człowiek przyzwoity jak i łobuz, określają dobrze pojęcie odpowiedzialności, którym kieruję się na co dzień?

Trzeba więc starać się mówić jednoznacznie — to znaczy tak, by łobuz nie mógł zgodzić się na to, co powiedziałem, tak by nie miał wątpliwości, że mówiący nie jest „jego” człowiekiem. W przeciwnym wypadku łobuz może nas — nawet wbrew naszej intencji — zaliczyć do „swoich”.

Nie ma naturalnie recepty na jednoznaczność. Żadna logika nie jest w stanie wybawić nas tu z kłopotu. Ale nie jesteśmy zupełnie bezradni — mamy do pomocy doświadczenie, narosłe w toku dziejów myśli europejskiej. Możemy uczyć się na doświadczeniach tych, którzy nas poprzedzili.

Jednym z najciekawszych doświadczeń tego rodzaju jest wypadek Martina Heideggera. Mamy tu bowiem do czynienia z jednym z najwybitniejszych filozofów współczesnych, który — na krótko wprawdzie i tylko na samym początku — związał się z władzą w Niemczech hitlerowskich. Warto się przyjrzeć temu wypadkowi i zobaczyć, czego można by się z niego nauczyć. Wymaga to od nas pewnego wysiłku — przede wszystkim rzetelnej lektury (jak łatwo bowiem ferować wyroki w oparciu o niewiedzę!), a także powstrzymania się właśnie od ferowania wyroków. Fakt, że Heidegger został rektorem narodowosocjalistycznym i przez niecały rok udzielał poparcia hitlerowcom, jest niezaprzeczalny i jego ocena może być tylko jedna. Trzeba się jednak zastanowić: jak to było możliwe? I to zastanowić się nie z punktu widzenia absolutnego moralnego bezpieczeństwa, nie z punktu widzenia doktryny, która by nam samym uniemożliwiała zrobienia czegoś podobnego. Bo takiej doktryny nie ma i taki punkt widzenia jest złudzeniem. Nasze przekonania mogą nam tylko pomóc lub przeszkodzić w zrobieniu świństwa, nie mogą go nam uniemożliwić. Każdy z nas narażony jest na możliwość zbłądzenia — i dlatego musimy się uczyć i zaniechać pouczenia. Jak dotąd znalazło się w Polsce wielu chętnych do pouczenia Heideggera, niewielu — do uczenia się na jego historii.

Stosunek Heideggera do ruchu narodowosocjalistycznego w latach 1933/34 — o ile możemy go zrekonstruować z ówczesnych publicznych wypowiedzi Heideggera — nie był bynajmniej jednoznaczny. Heidegger parokrotnie wyraził bez osłonek aprobatę dla nazistów — mówił już o tym Krzysztof Pomian. Przytoczony przez Pomiana cytat z *Wprowadzenia do metafizyki* wydaje mi się świadczyć o wierze Heideggera w posłannictwo narodowego socjalizmu, choć zarazem o rezerwie w stosunku do aktualnej postaci



tego ruchu. Poza tym język używany podówczas przez Heideggera niebezpiecznie zbliża się do języka ideologów nazistowskich; wyrażenia takie jak choćby „Volk”, „völkische Wissenschaft” itp. są wtedy w wykładach i pismach Heideggera nierzadkie i bynajmniej nie marginesowe.

Poczynając jednak od 1934 roku Heidegger stara się zdystansować od ideologów nazistowskich. Odwołuje zapowiadany wcześniej wykład o „Państwie i nauce”, zastępując go wykładem o „Logice” — nie oznacza to wszakże ucieczki w grę w znaczkę, w grę, która nie jest ani za, ani przeciw; Heidegger przeciwstawia się tu oficjalnym tendencjom ideologicznym polemizując m.in. z poglądem, jakoby logika była wyrazem rasy. W następnym roku akademickim (34/35), wykładając o Hölderlinie, Heidegger krytykuje Alfreda Rosenberga za pogląd o poezji jako ekspresji duszy rasowej i Kolbenheyera, twierdzącego, że poezja jest funkcją biologiczną narodu. Wreszcie w tych samych wykładach, (z 1935 roku), z których pochodzi przytoczone przez Pomiana zdanie o „wewnętrznej prawdzie i wielkości” narodowego socjalizmu, Heidegger krytykuje niektóre współczesne ideologie, w tym także narodowy socjalizm za to, że zaprzęgiły ducha ludzkiego w służbę tego, co bezduszne, w służbę władzy dla władzy samej. To, że współczesne ideologie totalitarne zdobyły dziś władzę nad światem, nie jest, wedle Heideggera, przypadkiem: totalitaryzmy są bowiem dziećmi nihilizmu, dziećmi epoki zmierzchu metafizyki, epoki, w której żyjemy.

Zarówno aprobata, jak i opozycja Heideggera wobec ideologii nazistowskiej nie wydają mi się przypadkowe. Tak jedna, jak i druga postawa mają, moim zdaniem, swe korzenie w filozofii Heideggera. Zaczniemy od opozycji.

Filozofię Heideggera można ująć jako ciągle na nowo podejmowaną próbę przezwyciężenia metafizyki. Metafizyka to — krótko mówiąc — dążenie do „posiadania prawdy”, dążenie do momentu, kiedy wszystko raz wreszcie będzie wyjaśnione. Metafizyka zakłada, że będąca celem myśli prawda jest pełną i stałą, stałą obecnością, którą trzeba uczynić pełną i stałą także i dla nas. Wtedy właśnie będziemy „posiadać prawdę”. „Posiadanie prawdy” umożliwi nam z kolei całkowite opanowanie tego, co jest, sprawi, że świat będzie dla nas w pełni rozporządzalny. Nic dziwnego tedy, że technika w tak zdecydowany sposób określa dzień dzisiejszy; technika jest bowiem, jak widać, odgałęzieniem metafizyki — a metafizyka kryje się, zdaniem Heideggera, już u podstaw naszej europejskiej kultury. Nic dziwnego też, że kultura ta — w swej schyłkowej, najgłębiej przez metafizykę przesiąkniętej postaci — rodzi totalitaryzmy: racją totalitaryzmu jest przecież posiadanie prawdy przez tych, co sprawują władzę.



Metafizyka nie ujmuje jednak prawdy, zdaniem Heideggera, w sposób adekwatny. Prawda nie jest bowiem pełną jawnością, nie jest stałą obecnością. Nie-obecność, nie-jawność; tajemnica, jest nieredukowalnym składnikiem jej samej. Nigdy i w żadnym sensie prawda nie jest dana, nie jest gotowa, zamknięta, lecz — dzieje się. Prawdy nie można zatem „posiąść”. Nie można jej wyliczyć, wyrachować, uczynić dla siebie rozporządzalną. Prawdziwa myśl winna być tedy stale problematyczna, stale otwarta wobec nieprzeniknionej tajemnicy, stale gotowa na to, co nieprzewidywalne. Nie bez racji zatem Karl Rahner nazywa Heideggera nauczycielem teologów. Myśl Heideggera może być przecież uznana, zgodnie z tym, co dotąd powiedziałem, za próbę spełnienia postulatu sformułowanego niegdyś przez Norwida: „Juścić Pan Bóg jest wszędzie... Jeżeli tedy jest, toć trzeba miejsce Mu zostawić i nie zakratkować rachunkami całego zamiarów ludzkiego pola — trzeba umieć i czekać. Bo jeśli Chrystus Pan zapuka, a tu mu odpowiedzą, że portier falansteru o tej godzinie nie odmyka, to i cóż się stanie z domem onym.”

Jednakże i niepokojące zbliżenie Heideggera z ideologią nazistowską nie wydaje mi się być całkowicie dziełem przypadku. Nie chodzi mi tu zresztą o racje jego chwilowej akceptacji tej a nie innej ideologii totalitarnej. Chciałbym raczej wskazać na pewne słabe miejsce w myśli Heideggera, które mogło osłabić jego opór przed totalitaryzmem w ogóle.

Przewycięzenie metafizyki przez Heideggera ma bowiem swą drugą stronę. Wskazując na to, że prawda jest jawnością i niejawnością zarazem, Heidegger usuwa nam grunt spod nóg, nie podsuwając w zamian nic innego. Jak bowiem zrównawszy jawność i niejawnosć ocalić prymat jawności, pierwszeństwo światła przed mrokiem? Skoro — mówiąc metaforycznie — mrok i światło stają się równorzędne, światło przestaje być wartością, przestaje być tym, do czego się dąży, czego się pragnie, o co się walczy. Prawda traci swój aspekt regulatywny. Przestaje być już wezwaniem do włączenia się w proces dziejowy z negacją, afirmacją, walką o, walką przeciw. Sam proces dziejowy w swym każdorazowym całokształcie — choćby był nie wiem jak zdominowany przez „metafizykę” — jest bowiem, w tym ujęciu, jakąś postacią prawdy. Ba, sama „metafizyka” jest dla Heideggera tylko postacią prawdy: choć bowiem skrywa ona właściwą istotę prawdy, nie wynika z tego wcale, że jest błędem, który należy odrzucić — skrycie należy przecież do istoty prawdy samej.

Nic dziwnego przeto, że Heidegger zasadniczo pomija polityczny wymiar swojej myśli — polityka jest przecież właśnie walką, zmaganiem, a więc jest nie do pojęcia bez regulatywnie pojętej idei prawdy. A niezważanie na politykę nie uchodzi bezkarnie —



o czym przekonał się Heidegger znalazłszy się niespodziewanie — dzięki Bogu na krótko — po jednej stronie z nazistami.

Konfrontacja z konkretną rzeczywistością społeczną jest dla każdej filozofii *experimentum crucis*. W wypadku Heideggera konfrontacja ta wydobyla na jaw pewną dwuznaczność jego filozofii. Z jednej strony filozoficzne stanowisko nie pozwala mu na identyfikację prawdy z *żadnym* konkretnym ruchem społecznym — nikt i nie może przecież rościć sobie prawa do posiadania prawdy, bo prawdy osiąść nie można. Z drugiej strony prawda w oczach Heideggera przestaje być *wartością*, w związku z czym spojrzenie, jakie Heidegger rzuca na rzeczywistość społeczną, staje się niepokojąco obojętne; filozofia przestaje być apelem do walki o coś i co za tym idzie, polityka traci swą wagę.

A wtedy — jak to w wypadku Heideggera rzeczywiście miało miejsce — filozofia może stać się niepostrzeżenie narzędziem w niepowołanych rękach.

#### HALINA BORTNOWSKA:

W tym problemie odpowiedzialności filozofa potrzebna jest jeszcze kategoria, wydaje mi się istotna, a mianowicie kategoria porozumienia. Szukanie jest czynem, a zatem u jego podstaw znajduje się jakaś wartość. Ale aby tę wartość innym odsłonić, potrzebne jest to, co nazywam porozumieniem. Dla porozumienia nie wystarczy tylko wypowiedzenie jednoznaczne prawdy — w kategoriach logicznej czy metodologicznej jednoznaczności, o której Pomian zdaje się wspominać. W procesie porozumiewania się na temat prawdy ta jednoznaczność ma cały szereg innych kryteriów; nie wszystko, co jest jednoznaczne w samym poszukiwaniu, może dawać satysfakcję mojemu intelektowi. Są to „kryteria” indywidualne, społeczne itp. — Wydaje mi się, że przynajmniej w świetle tego, co tu słyszę — Heidegger był zaangażowany w niebezpieczną grę w zakresie porozumienia. Próbował porozumieć się z jednymi, a zapomniał porozumieć się z innymi. Kłamstwo jest zjawiskiem, w moim odczuciu, z zakresu porozumienia.

#### WŁADYSŁAW STROŻEWSKI:

Myślę, że tym, co od początku do końca musi towarzyszyć filozofowi, to właśnie świadomość tego, że naprawdę chodzi wyłącznie o prawdę, i że za tę prawdę jest się odpowiedzialnym. Przy czym tę prawdę o którą chodzi filozofowi, rozumie się w sposób o tyle szczególny, że ma ona dotyczyć całości bytu, całości istnienia człowieka jako człowieka, a także wartości. Rzeczywiście, nie wolno się filozofowi cofnąć przed żadnym przedmiotem, który w jakiś sposób jest doświadczany jako ten, który powinien być brany pod uwagę.



Ale filozof wie także drugą rzecz na temat tej prawdy. On wie, że prawda jest w swojej genezie czymś teoretycznym, ale że w dziedzinie samej teoretyczności się nie wyczerpuje; ona w jakiś sposób rzutuje na to, co robimy, jak postępujemy; jest w niej zawarty jakiś moment obligatoryjności. W Piśmie Świętym jest napisane, że „prawda was wyzwoli”. Odsłania się tu coś niesłychanie ważnego. Nie chodzi o to, żeby mieć prawdę, ale chodzi o to, żeby w jakiś sposób odkrywając ją, jej się poddać, z nią uzgodnić siebie w każdym aspekcie naszego życia. Stąd teoria i praxis w ostatecznym rezultacie bardzo ściśle są ze sobą sprzęgnięte. Ale jest trzecia rzecz, chyba najważniejsza z tych trzech rzeczy, o których filozof wie: filozof wie, że prawda jest rzeczą trudną, że jest tyle tajemnicy, co i odsłonięcia, że jest znacznie więcej tajemnicy, aniżeli my chcemy się zbliżyć, ale nie bardzo umiemy, aniżeli tego, co jest nam naprawdę dane, co moglibyśmy zaakceptować. Przenosząc to na język bardzo konkretny...

STANISŁAW CICHOWICZ:

Właśnie! co z tego wynika?

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI:

Co z tego wynika w praktyce? Wynika z tego to, że nasze dążenie do prawdy, nasze przybliżanie się do niej jest właściwie drogą nieustannego kwestionowania tego, co osiągniemy. Bo u początku stawiania problemu leży świadomość, że prawda jest trudna. Na czym polega nasza odpowiedzialność? Nasza odpowiedzialność w tym momencie polega właśnie na tym, że nasze myślenie musi być radykalnie krytyczne. Musimy zawsze dopuścić możliwość, że ten krok, który właśnie robimy, może okazać się krokiem fałszywym. Musimy mieć odwagę zakwestionowania tego kroku dla utwierdzenia się, że on jest słuszny, albo mieć odwagę do zawrócenia z drogi. Mamy pretensję do Heideggera o to, że w pewnym momencie nie dokonał tej sceptycznej refleksji, że na jakiś czas przestał być wierny sobie, że to, co tak pięknie mówił o tajemniczości prawdy i jej trudności, nie zostało przez niego samego zastosowane. Przypomina mi się to, co Ingarden napisał w wypowiedzi drukowanej na końcu książeczki *O człowieku*, „o owocnej dyskusji słów kilka”, gdy mówił, że filozof musi mieć także odwagę zakwestionowania własnego zdania, własnego stanowiska.

I tu pojawia się ta trudna sprawa, jaką jest porozumienie się, zrozumienie myśli drugiego człowieka — bez czego nie można marzyć o osadzeniu filozofa w kontekście społecznym.

## STANISŁAW CICHOWICZ:

Przypominam sobie, jak to niedawno opowiadał mi Ricoeur o Heideggerze. Otóż uważa on go za niezwykle głębokiego myśliciela, który chce nauczyć nas widzieć zagadnienia podstawowe, który zatem sam musi opuścić płaszczyznę opisywaną przez nauki historyczne, społeczno-polityczne i humanistyczne, oraz wspiąć się ku zasadom myślenia w ogóle i istnienia w ogóle. Heidegger przypomina tedy platońskiego filozofa, który opuszcza mroczną pieczarę — miejsce życia powszedniego — i drapie się w górę, ku słońcu. Natomiast my — powiada Ricoeur — dzisiejsi filozofowie, możemy i musimy po nim, lecz też dzięki niemu kroczyć po tej samej drodze w odwrótnym kierunku, dochodząc do świata powszedniego, świata życia. Mamy więc uczynić to, bez czego wedle Platona żadna filozofia nie osiąga pełni — oświeceni powrócić do mroku pieczary i jej więźniów.

## WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI:

Przypominam, że sam Platon mówił o powrocie do pieczary... To jest rzeczywiście nasze zadanie. Ale co my naprawdę możemy zrobić? Możemy tylko wziąć tego drugiego człowieka pod rękę i powiedzieć: chodź, pójdziemy tą trudną drogą razem, która z jednej strony jest drogą prawdy a z drugiej drogą tajemnicy; wszystko, co ja ci mogę obiecać, to to, że ci się zwierzę z moich wątpliwości i że cię nauczę, w miarę jak sam potrafię to robić, tego krytycyzmu, do jakiego sam jestem zdolny, i będziemy się umacniać w tym krytycyzmie, bo mnie będziesz zachęcał i zapładniał swoim. Nie uwierzmy zbyt prędko w cokolwiek i czemukolwiek; świadomi tego, że wiemy, jak bardzo mało wiemy, jak wielka jest tajemnica, którą trzeba jakoś odsłonić, w nadziei będziemy mimo wszystko szli naprzód. Myślę, że za to uczenie krytycyzmu w sytuacji społecznej, gdy pewne reguły, normy i twierdzenia są naruszane, ogłaszane jako oczywiste, za uczenie pewnego rodzaju protestu, zarówno intelektualnego jak, w sferze praxis, za uczenie pewnej ostrożności i odpowiedzialności intelektualnej, filozof naprawdę powinien się czuć odpowiedzialny. Jest to największa rzecz, jakiej filozof może dokonać.

## STANISŁAW CICHOWICZ:

Ma Pan szczególnie dar łączenia ekstremów. Rzeczywiście wychodzi na to, że Pan ma rację. Chociaż Heidegger wymyka się temu ujęciu. Stale kwestionował siebie, kwestionował stanowiska swych uczniów, a my nadal poczuwamy się do wstydu — za niego.



## JÓZEF TISCHNER:

Wydaje mi się, że Krzysztof Michalski zręcznie i wnikliwie wyważył to, co w filozofii Heideggera może przemawiać za nią a co przeciwko niej. Zrobił to w ten sposób, że ukazał zarazem jej inspirowany walor. Trafnie również zauważył pan Cichowicz: w filozofii Heideggera brak nam drugiego człowieka. Wprawdzie Heidegger ani przez chwilę nie jest solipsystą, to jednak jego teoria doświadczenia drugiego jest niepomernie bardziej uboga niż teoria Husserla, któremu — jak wiadomo — doświadczenie solipsyzmu wcale nie było obce.

Fakt ten jest okazją do refleksji nad sposobami, na jakie filozof doświadcza swego związku z drugim.

Najpierw filozof spotyka się z kimś, kto jest jakoś jego uczniem. Na terenie filozofii spotkanie to nosi szczególne piętno. Radykalne pytanie filozofa oznacza zarazem radykalne kwestionowanie filozofa przez jego ucznia. Cóż wobec aktu kwestionowania ma robić ten, kogo kwestionują? Tylko jedno: uczyć odpowiedzialnej metody kwestionowania. W filozofii kształcić uczniów to przede wszystkim uczyć radykalnej i odpowiedzialnej metody. Kto chce uczyć tylko systemu, ten myli filozofię z sektą. W sektach mamy wyznawców, w filozofii mamy odpowiedzialnie kwestionujących. Bywają także inne pomieszania. Czasem każe się uczniom szanować wyniki badań. Kto tak postępuje, myli filozofię z naukami szczegółowymi. W naukach tych wyniki świadczą o metodzie, w filozofii najczęściej jest tak, że wyniki nie chcą się dopasować do metody a metoda do wyników. Najczęściej zresztą jedynym pewnym wynikiem filozofii bywa lepsze uświadomienie sobie tego twierdzenia, które kryje się w postawionym pytaniu. Chyba właśnie dlatego zinstytucjonalizowane nauczanie filozofii jest nauczaniem filozofii, ale tylko do pewnego stopnia. Nie uczniów się tam wychowuje, lecz „kształci” posiadaczy stopni.

Filozof natrafia na drugiego człowieka jako również tego, kto jest rzecznikiem kwestionowanej przez nią tradycji. Mniejsza tu o początki, bo początki spoczywają zazwyczaj w grobie. Gorzej z tymi, którzy noszą w sobie zdogmatyzowany i uświęcony mit o nich. Husserl w ten sposób natrafił na psychologistów, których gorszył krytyką Hume'a i w których budził pogardę sympatią do Platona. Nietzsche natrafił na chrześcijan... Heidegger zjednoczył przeciw sobie: tomistów, arystotelików, fenomenologów, neokantystów, teoretyków wartości i na dodatek humanistów. Filozof jest postacią obrazoburczą, rodzi sobie wrogów i sympatyków. Na to nie ma rady. Kwestionowani zawsze będą się czuć urażeni i zawsze będą mówić, że ten, kto ich kwestionuje, „nie nauczył się” dostatecznie



ich teorii. To dowodzi, że są ludźmi i to jest mimo wszystko pocieszające. W ostatnich czasach chyba tylko Husserl umiał wychowywać na swym seminarium swych przeciwników i być im naprawdę wdzięczny za to. Ale też umierał samotnie. Wiedział przy tym dobrze, że nie ilość publikacji ze strony zwolenników świadczy o autentyczności filozofii. W nauce było kiedyś tak, że Einstein był jeden. Co nie znaczyło, że nie ma racji. Bo prawda chce wprawdzie być powszechna, ale na ogół bywa bardzo elitarna. Filozof, który się lęka samotności, nie jest godny żadnego odkrycia. Ileż odkryć mogliby zrobić na przykład nasi neotomiści, tak zdolni i tak wszechstronnie wykształceni we wszystkich umiejętnościach, gdyby chcieli być bardziej samotni!

#### STANISŁAW CICHOWICZ:

Gdyby chcieli filozofować na rachunek własnych decyzji egzystencjalnych, a nie na rachunek decyzji Tomasza! Gdyby chcieli we własnej epoce dokonać tego samego, co św. Tomasz w swojej zrobił potrafił.

#### JÓZEF TISCHNER:

I wreszcie trzeci przypadek: filozof napotyka drugiego człowieka jako kogoś szukającego prawdy. To taki człowiek liczy się dla filozofa naprawdę. On jest celem jego mówienia. Gdy filozof podejmuje z nim swój dialog, ma zarazem świadomość, że mu służy. Nie jest jednak ścisłym powiedzenie, że służy jakiemuś konkretnemu człowiekowi. Kant mówił w swym imperatywie kategorycznym: służ człowieczeństwu. Tak więc posługiwanie filozofa jest w tym przypadku posługiowaniem człowieczeństwu, do istoty którego należy: być zwróconym w stronę prawdy. Heidegger bez wątplenia takiemu człowieczeństwu służy i służył. Jego idea prawdy może uchodzić za dwuznaczną, ale jego człowiek jest zwrócony w stronę prawdy całkiem niedwuznacznie. Gdyby jednak filozof jakimś swym uczynkiem zaprzeczył tej służbie człowieczeństwu poprzez prawdę, my, którzy z jego myślenia czerpiemy takie lub inne olśnienia, winniśmy mu przynajmniej trochę... litości, mając wciąż przed oczyma prawdziwy rozmiar jego winy i gorzką prawdę o winie innych ludzi, także „myślicieli”, a mianowicie tych, co nie tylko zaprzeczają swej służbie, nie niosąc przy tym żadnych olśnień.

#### WOJCIECH PALUCHOWSKI CM:

Przed chwilą padło tutaj zdanie: „Filozof, który lęka się samotności, nie jest godny żadnego odkrycia.” To stwierdzenie wydaje mi



się bardzo ważne. Wskazuje bowiem na źródło, z którego wypływa odpowiedzialność tego szczególnego typu człowieka, jakim jest filozof. On OD-POWIADA. Nie mówi o tym, o czym sam chciałby mówić, a już na pewno nie może powiedzieć wszystkiego. On jest świadkiem otaczającej go rzeczywistości, jest świadkiem bytu, który jakby mu się zaproponował, domagając się równocześnie wierności, jakiejś dyskrecji a także ryzyka. Ryzyka, bo objawiająca się filozofowi prawda pragnie być przez niego przyjęta z zaufaniem i bez tłumaczenia się, że ona jest taką a nie inną prawdą.

Sądzę, że filozof w gruncie rzeczy nigdy niczemu ani nikomu nie służy. On tylko, w sposób mniej lub więcej doskonały, usiłuje wciąż na nowo dźwigać na swoich barkach podjętą raz decyzję odpowiadania, świadczenia. Bo tym, CO mówi, jest prawda a nie on. On tylko słucha i wie dobrze, że zniszczyłyby siebie, gdyby przestał słuchać.

Czy Heidegger w tym znaczeniu odpowiedział prawdzie jako filozof? — Tylko ta prawda wie i tylko ona może go właściwie osądzić.

#### STANISŁAW GRYGIEL:

Chciałbym na koniec poruszyć jeszcze jeden problem. Filozofia stanowi interpretację rzeczywistości, dla mnie przede wszystkim ludzkiej, która się staje. Filozofia więc interpretuje określony dynamizm. Prawda filozofii pozostaje w konsekwencji tak długo prawdą, jak długo pozostaje w symbiozie z interpretowanym. Oderwana od niego przestaje być prawdą. Staje się wówczas dyskursem bliższym zabawie, o czym tu już mówiono. W praktyce, wydaje mi się, filozoficzny dyskurs zdobywszy tego rodzaju autonomię, zamienia się w ideologię czyli w prawdę, którą się posiada, która utraciła związek z osobowym istnieniem człowieka (w wypadku kiedy była to prawda o człowieku). Prawda, którą się posiada — tak jak wszystkie prawdy scjentystyczne — przestaje być prawdą ludzką (i nie tylko) stającej się rzeczywistości. Staje się natomiast narzędziem działania zmierzającego do opanowania świata i człowieka. Znamienne, że filozofowie, którzy mijają się z prawdą filozofii dla jakichś własnych niezwiązanych z nią celów i postępują z prawdą, jak ze swoją własnością, z którą mogą robić wszystko, co im się żywnie podoba, niezdolni są dostrzec w samej filozofii nic prócz ideologii.

#### STANISŁAW CICHOWICZ:

Można powiedzieć, że w tej mierze, w jakiej ideologia jest filozofią stosowaną, prawda ideologii jest prawdą stosowaną.

## STANISŁAW GRYGIEL:

Zgoda, pytanie tylko, czy w filozofii prawda stosowana — w takim rozumieniu — jest jeszcze prawdą. Zideologizowana prawda to prawda unarzędziowana, technicyzowana. Odrywa się od tego człowieka, który się staje ku Przyszłości, a manipuluje tym, który już jest — manipuluje człowiekiem terażniejszości. Zideologizowana filozofia gwałci jego prawdę Przyszłości, a fałszuje prawdę terażniejszości oraz związaną z nią prawdę przeszłości. Filozof tymczasem nie jest właścicielem prawdy, lecz jej strażnikiem. Aby spełnić to zadanie, musi bronić filozofię przed zideologizowaniem, czyli bronić ją przed utratą samoświadomości, w której ujawnia się jej związek z interpretowaną przez nią rzeczywistością. Dzięki tej samoświadomości prawda ukazuje się w filozofii jako coś do zrobienia, a nie tylko jako coś gotowego (jako *faciendum* a nie tylko jako *factum*), z pomocą czego można uzyskać kontrolę oraz władzę nad innymi, w ogóle nad rzeczywistością. Wtedy zresztą prawda szybko zmienia się w skuteczność narzędzia. Prawdę zaś, która ciągle jest do zdobywania, filozof w jakiejś mierze tworzy.

Przypomniano tu słowa Ewangelii, że prawda nas wyzwoli. Prawda daje wolność. Ale nie ma wolności bez *twórczości*. Prawda zatem, która wyzwala, musi wiązać się z tworzeniem, musi być tworzona przez człowieka. Taka dopiero prawda daje wolność. I czytamy na innym miejscu Nowego Testamentu: *veritatem facientes in charitate*. Czyniący prawdę w miłości. *Twórczość, prawda, miłość* — dlatego właśnie wolność jest tak trudna. Nie przychodzi sama. Trzeba tworzyć, tworzyć prawdę i to do tego w miłości. Te wielkie rzeczywistości albo są razem w człowieku i w społeczeństwie — i wówczas mamy wolność — albo nie ma ani jednej z nich. Za taką prawdę odpowiedzialny jest filozof i za to wszystko, co ją warunkuje.



## MORALNE POSŁANNICTWO FILOZOFA

Mówiąc o moralnym posłannictwie filozofa nie mam na myśli tych wszystkich ludzi, którzy uprawiają filozofię zawodowo.\* Chcę przedstawić, określić filozofa jako typ.

Takie abstrakcyjne podejście wydaje się uzasadnione, ponieważ każda warstwa społeczna, tendencja i postawa nacechowana jest pewnymi stałymi, uparcie powracającymi rysami — świadczącymi o dynamicznej ciągłości jej istnienia.

Poprzez te rysy pewien wyraźny typ staje się obiektywnie uchwytny. W tym sensie istnieje na przykład typowy drobnomieszczanin, typowy tchórz i także typowy mąż stanu. Świadomie wybrałam trzy różniące się między sobą przykłady.

W pierwszym przykładzie rysy charakterystyczne wywodzą się ze związku z określoną warstwą społeczną, w drugim odnoszą się do indywidualnych cech zachowania i charakteru, w trzecim są oznakami tego, czego wymaga dany zawód.

Jednostka może w zasadzie należeć do wielu, wręcz do nieskończonej ilości typów; — przy czym mogą one być między sobą zgodne lub występować w kombinacjach wyraźnie konfliktowych. Tak np. może ktoś być typowym drobnomieszczaninem i typowym tchórzem; ale typowy tchórz nie będzie typowym mężem stanu.

Badając jednostkę z punktu widzenia przynależności do jednego typu musimy kłaść akcent na cechach typowych, które są decydujące i istotne, wokół których układają się inne dalsze rysy, nie przypadkowo lecz według natury danego osobnika. Oczywiście okaże się wtedy jasno, że mamy do czynienia z wielością typów — istnieje nie jeden lecz wiele typów mieszczanina, tchórza i męża stanu.

I tak też jest z filozofem — nie można mówić o jednym homogenicznym typie filozofa. Jeżeli więc chcemy teoretycznie uchwycić istotę postawy filozofa, musimy zdobyć się na jeszcze jedną abstrakcję — musimy dojść do pojęcia reprezentacji. Reprezentatywne jest jedynie to, co podstawowe, to w czym wyraża się fundamentalna pasja, ożywiająca całość indywidualnego zachowania.

\* The New Hungarian Quarterly, Budapest 47 (1972).

Lecz czy posługując się pojęciem reprezentacji nie wchodzimy na obcy teren — czy nie opuszczamy krainy rzeczywistości pograżając się w sferze ideału?

To co reprezentatywne nie jest ideałem, lecz postulatem, który niezmiennie bierze początek z samego życia społecznego. To, co reprezentatywne jest odpowiedzią na aktualne zapotrzebowanie — zadośćuczynić mu, często kosztem bolesnych doświadczeń, jest przykazaniem ludzkim a nie boskim.

Filozof powołany jest do istnienia poprzez takie stale powracające zapotrzebowanie. Oczywiście, właśnie to zapotrzebowanie może jawić się filozofowi, jako ideał czy nawet jako subiektywny postulat pod własnym adresem.

Ale co filozof reprezentuje?

Jako człowiek, który żyje zwykłym życiem codziennym, i jako filozof, który wnosi się ponad nie, by doń znów powrócić, może on reprezentować tylko taki model życia, w jakim — choćby szczątkowo i niespójnie — jednak uczestniczy. Ten model, który można wykryć w życiu codziennym, a który filozof „reprezentuje” jest nie czym innym jak jednością myślenia i osobistego postępowania, całościową, zupełną realizacją światopoglądu i moralności, teorii i praktyki.

Egzystencja filozofa stanowi reprezentatywną postać modelu życia, który już istnieje w codziennym życiu. Istnieje odkąd istnieje jednostka (w sensie względnie autonomicznej jednostki), odkąd dana jest możliwość oddzielenia teorii od praktyki, zasad od moralności. Możliwość taka istnieje, odkąd powstały społeczeństwa klasowe, ściślej od epoki GRECJI klasycznej. Możliwość i rzeczywistość oddzielenia stwarza możliwość jedności.

Możliwość oddzielenia bynajmniej nie jest czystą potencjalnością; w pierwszym, burzliwym okresie kryzysu, w trakcie rozpadu Ateńskiego państwa-miasta, oddzielanie takie stało się czymś typowym. W tym czasie *philosophos* zrodził się z *sophos*, zaistniała specyficzna misja moralna filozofa — reprezentowanie tego co zaginęło lub zaczynało zanikać w zwykłym życiu.

Możliwość reprezentowania nigdy w rzeczywistości nie przestaje istnieć. Choć — jak w stoicyzmie i w epikureizmie — powołaniem filozofa staje się coraz wyższe wznoszenie się ponad codzienną przeciętność, niemniej jego kontakt ze zwykłym życiem nigdy całkiem nie wygasa. Filozof czuwa niejako nad tym, co w rozwoju społecznym świata pozostaje trwale przez wieki czy nawet tysiąclecia; nad substratem, który nie przestaje istnieć — bo inaczej nie można by go było reprezentować — ale wikła się w sprzecznościach, ewoluuje w sposób dopuszczający okresy schyłku, zubożenia i ślepe uliczki historii. Z tego punktu widzenia filozofów można uważać za szczy-



ty, wierzchołki, poprzez które można by poprowadzić idealną linię obrazującą rozwój ludzkości niejako ponad jego różnymi fazami.

Marks napisał gdzieś, że są czasy, kiedy historia reprezentuje to, co ogólne, w przeciwieństwie do jednostki reprezentującej to, co szczegółowe — a w innych epokach jednostka właśnie może reprezentować to co ogólne, a historia — okoliczności szczegółowe. To właśnie filozof jako jednostka, jako reprezentatywna osobowość przedstawia sobą coś „ogólnego” w przeciwieństwie do konkretnego procesu historycznego, który stanowi coś „szczególnego”. Filozof wykuwa coś, co ma nieocenioną wartość dla całej ludzkości. Ten wkład filozofa jest ogólny, ale tylko potencjalnie, bo de facto obecny w okresie społeczeństw klasowych wartość tę realizuje się tylko w wyjątkowych osobowościach.

Czy znaczy to, że filozofowie tworzą arystokratyczną kastę?

Bynajmniej. Filozof jest naczyniem przenoszącym specyficzną substancję ogólnego rozwoju ludzkości poprzez tysiąclecia, tak długi jak ludzkość jest w stanie zdać sobie z tego sprawę. Ale filozof jest wykładnikiem jednego tylko aspektu — inni przekazują inne, nieskończenie bogate. Dlatego zawęziłam pojęcie typu do pojęcia reprezentatywności.

I chcę jeszcze podkreślić, że choć różnica pomiędzy filozofem jako osobowością reprezentatywną a codziennością epoki może być ogromna, jednak jeśli więź zostałaby zerwana, filozof przestałby pełnić funkcję reprezentatywną. Cechą wielkich filozofów każdej epoki było dążenie do odtworzenia zagubionej jedności, do zredukowania czy usunięcia rozziwów.

Dążenie takie jest częścią moralnej misji filozofa, co najmniej na równi z dążeniem do symbolicznej jedności zasad i postępowania.

## POSTĘPOWANIE I ŚWIATOPOGŁĄD

Wyrażenie „filozof” narodziło się wraz z Sokratesem. Świadome reprezentowanie jedności postępowania i światopoglądu także z nim przyszło na świat. Gdy patrzymy wstecz poza Sokratesa, widzimy rysy u licznych myślicieli od Talesa do Anaksagorasa, ale to w Sokratesie ukazały się one w postaci czystej i łatwo rozpoznawalnej. Z tej też racji stał się on dla potomności postacią symboliczną. W okresie renesansu zyskał nawet pozycję obok Chrystusa-Odkupiciela. Lecz nawet w obrębie tej paraleli jasno wystąpiła różnica specyficzna pomiędzy filozofem a męczennikiem.

W wypadku filozofa jedność postępowania i światopoglądu oznacza nie tylko „Czynię tak, jak głoszę”, „Umieram, jak żyłem” — w tym aspekcie filozof jest istotnie pokrewny męczennikowi — lec

także w sposób bardziej specyficzny wyraża się w przeświadczeniu, iż „moje postępowanie jest konsekwencją mojego myślenia”; „biorę na siebie konsekwencje moich własnych idei”.

Dla filozofa jedność światopoglądu i postępowania jest czymś organicznym, immanentnym i ziemskim w swym charakterze. Filozof może wypić truciznę, czy umrzeć na stosie, lecz nigdy nie uwierzy, że jest „odkupicielem”. Jedność światopoglądu i postępowania wiedzie ku zasadzie, iż tylko człowiek sam może „odkupić” siebie a później — iż tylko ludzkość sama może urzeczywistnić swe idee.

Jedność postępowania i światopoglądu była akceptowana przez wszystkich filozofów od czasów Sokratesa. Ale nie przejawiała się w ten sam sposób w różnych epokach. Dla Sokratesa była to jeszcze jedność bez pośrednia. Skoro „wykładał” na rynku, jego idea mogła przejawiać się w postępowaniu poprzez osobisty słowny kontakt. Ten rodzaj bezpośredniej jedności później zanikł niemal całkowicie.

Światopogląd filozofa został zobiektywizowany, zaczął istnieć niezależnie od jego osoby. Lecz i w tej niebezpośredniej relacji jedność światopoglądu i postępowania pozostała jasna — w podwójnym sensie. Z jednej strony postępowanie wyraża się w sposobie, w jaki dzieło filozofa odbija rzeczywistość. Nawet najbardziej abstrakcyjna argumentacja ma związek z rzeczywistością, prowadzi do jej afirmacji lub odrzucenia. *Etyka* Spinozy jest wyrazem pewnego ludzkiego sposobu postępowania w nie mniejszym stopniu jak osobiste nauczanie Sokratesa.

Z drugiej strony zobiektywizowane dzieło filozoficzne, myśl która istnieje w oderwaniu od myśliciela, system może być zawsze z powrotem odniesiony do osoby, która go stworzyła.

Giordano Bruno został skonfrontowany ze swymi poglądami po ich zobiektywizowaniu i oderwaniu od jego osoby. I w tej konfrontacji musiał wziąć za nie odpowiedzialność z równą siłą jak dawniej Sokrates, którego pociągnięto do odpowiedzialności za zaangażowanie wyrażające się w zdaniach jeszcze nie oderwanych od jego osoby.

Wiele już dyskutowano nad problemem, kto moralnie miał słuszość: Galileo, który wyrzekał się swych poglądów, czy Giordano Bruno, który za nie poszedł na stos. Tu chcę tylko podkreślić jeden aspekt problemu — logika nauk przyrodniczych jest inna od logiki filozofii. Galileo wyrzekł się swej tezy, ale później napisał *Discorsi* i w *Discorsi* napisał prawdę, niezależnie od odwołania jej. Podobnie wszystkie wcześniejsze dzieła Galileusza zawierały prawdę.

Gdyby Giordano Bruno odzegał się od swej wizji świata, cała jego praca zostałaby nieodwołalnie zmarnowana, jej wyniki straco-



ne. Nic z tego nie stałoby się ponownie prawdą, ani to co stwierdził o substancji, ani to co głosił o nieskończoności. Filozoficzna prawda bez osobistego zaangażowania jej twórcy nie istnieje, nie jest już prawdą.

Wiadomo, że dzieła Gassendiego pełne są czysto zewnętrznych kompromisów. Ale czy można je dziś czytać ignorując te kompromisy?

Choćby nawet dzieło filozofa było bardzo obiektywne, jest ono jednak bardziej zależne od osoby twórcy niż dzieło przyrodnika. A także bardziej zależne niż dzieło artysty. Widać to wyraźnie na przykładzie „dzieł sztuki, którymi wzgardził sam artysta”. Gdy artysta „odrzuca” czy „potępia” swe wcześniejsze prace akceptując inną ideologię, styl i rodzaj artystyczny, to te nowe dzieła w nowym stylu mogą nam się podobać, zgodnie z własną dialektyką, są przekonywujące niezależnie od tego czy niechęć lub obojętność artysty w stosunku do dawnych dzieł jest świadoma lub nie, szczerą lub nawet nieszczerą.

Wilhelm Meister odbija inny światopogląd i inny ideał literackiej prezentacji niż Werther — lecz kto nie cieszyłby się oboma dziełami?

Tragiczna wizja późnego Tintoretta ostro różni się od jasnych i pogodnych obrazów młodego Tintoretta — lecz komóż całość jego twórczości nie niesie zachwyty?

Nonsensem byłoby żądać od artysty uzasadnienia, dlaczego odszedł od wcześniejszego stylu, dlaczego odwrócił się od dzieł swojej młodości. Filozof nie dysponuje taką wolnością. Kiedy Schelling twierdził, że filozofia jego młodości, filozofia „negatywna” była zamierzonym wprowadzeniem do późniejszej filozofii „pozytywnej” — to po prostu nie przyznawał się do swojej własnej przeszłości myśliciela i w konsekwencji łamał jedność światopoglądu i postępowania. Musiało to rzutować negatywnie wstecz i na dzieła jego młodości. Ich wpływ i atrakcyjność intelektualna nie były już takie jak przedtem. Ani uczone przyrodnik, ani artysta nie mają takiego obowiązku stałego konfrontowania własnej przeszłości i wcześniejszej osobowości filozoficznej. Natomiast jeśli filozof nie wie, co utrzymywał wczoraj, a co utrzymuje dziś i jaką przebył drogę, to łamie jedność postępowania i światopoglądu — obecna postawa oddziałuje na wykonane już dzieło.

Filozof nie może zrywać więzi pomiędzy swą wizją świata i osobistym postępowaniem bez szkody dla swego dzieła. Może je nawet całkowicie skompromitować i może pozbawić się zdolności do dalszej twórczej pracy.

Nie ma potrzeby powtarzać, że nie wolno mu kłamać o świecie (tego nie wolno ani uczonemu, ani artyście godnemu tego miana).



Nie ma potrzeby deklarować, że nie wolno mu kłamać o sobie (tego także nie może dopuszczać się prawdziwy artysta). Ale ponadto filozof musi ponosić odpowiedzialność za wypowiedziane słowa.

Jedność teorii i postępowania ma dwa aspekty o jednakowej wadze, aspekty, których w praktyce, jak widziliśmy, nie da się rozdzielić.

Mówiłam dotąd o podejmowaniu w praktyce odpowiedzialności za swoją teorię, co obowiązuje każdego filozofa. Z pewnością nie ma potrzeby podkreślać oczywistego faktu, że w tych granicach o statusie filozofa jako teoretyka decyduje głębia i zasięg jego teorii oraz prawda, jaka się w niej zawiera. „Postawa filozoficzna” — a taka niewątpliwie istnieje — nie daje gwarancji stania się prawdziwym filozofem.

Jeśli czyjeś „filozofowanie” sprowadza się do przyswajania cudzych idei, modyfikowania ich tak czy inaczej i podejmowania za nie odpowiedzialności w życiu — to absurdem byłoby zwać go filozofem, choć może być człowiekiem godnym najwyższego poważania. Ludzie tego typu są łącznikami pomiędzy ludźmi zanurzonymi w codzienności, a tymi co pełnią reprezentatywną funkcję filozofa.

Ale wróćmy do problemu postępowania. Reprezentowanie teorii w życiu ma dwa nieoddzielne od siebie aspekty, „zewnątrzny” i „wewnętrzny”. Aspekt zewnętrzny sprowadza się do starania, by idee realizowane były w świecie „innych”. W tym sensie filozof pozostał tym, kogo ukazał nam Sokrates — *N a u c z y c i e m*. Petrarca wysyłający gwałtowny list do Cola di Rienzi, Wolter i Rousseau spierający się między sobą o ideologiczne konsekwencje lizbońskiego trzęsienia ziemi, Fichte studiujący Rewolucję Francuską a później patetyczne odezwy do narodu niemieckiego — te bardzo rozbieżne przykłady wszystkie wskazują na to samo, na tendencję do „wszczepiania” wyznawanej ideologii w światopogląd i postępowanie innych, w świat faktyczny.

Aspekt „wewnętrzny” to porządkowanie osobistego życia myśliciela zgodne z jego ideologią. Ten aspekt staje się ważny, gdy filozof zaczyna się zajmować domeną „życia prywatnego”. Nastąpiło to po raz pierwszy w epikureizmie i w pewnych szkołach stoickich — a po Rewolucji Francuskiej zjawisko to stało się prawie powszechne.

Człowiek, któremu nie udało się żyć po ludzku dzięki filozofii, jaką uprawia, z pewnością nie zasługuje na miano filozofa.

Po upadku Aten zanikło życie wspólnotowe — z wyjątkiem rzadkich momentów, jak wczesna faza floretyńskiego renesansu, zamarło ono na cały długi okres historyczny obejmujący dzieje społeczeństw klasowych.

Od tej pory odkrywanie ludzkiego sposobu prowadzenia życia



stało się centralnym zadaniem każdej filozofii i żywotnym problemem dla każdego filozofa. Był to problem aktualny zarówno dla stoików jak i dla epikurejczyków.

Wymieniłam na chybił trafił Petrarke, Rousseau i Fichtego. Lecz pomiędzy Rousseau a Fichtem przebiega wyraźna linia demarkacyjna wyznaczona przez Rewolucję Francuską.

Spółczesność mieszczańska nie tylko bardziej intensywnie spoiła ze sobą światopogląd i postępowanie, lecz także, czyniąc ideologię towarem, a filozofa — człowiekiem prywatnym, umożliwiło oddzielenie ideologii od postępowania i konfrontację pomiędzy nimi.

Rousseau jeszcze miał za złe niektórym ze swych współczesnych, iż postępowanie ich odbiega od głoszonych myśli; Heine natomiast sądził, że byłoby nierozsądnym zarzucać Heglowi, iż jego rzekomy ateizm pozostał sprawą prywatną i że nie wyznawał go otwarcie w swych wykładach na uniwersytecie berlińskim. U Hegla nie było oczywiście rzeczywistej sprzeczności pomiędzy zasadami a postępowaniem, lecz tylko jej możliwość, jakaś dwuznaczność, która skonkretyzowała się już po jego śmierci, w związku z rozpadem jego szkoły. Schopenhauer stwierdził już całkiem jasno, że jego zasady nie nakładają żadnych ograniczeń na jego sposób postępowania, a ascetycznie wzniosły Nietzsche, osobiście żyjąc bardzo moralnie stał się prorokiem nowego, agresywnego „rasizmu”. Sądzę, że w tej nowej sytuacji moralna odpowiedzialność i misja filozofa jeszcze przybiera na znaczeniu.

Z jednej strony spoczywa na nim coraz pilniejszy obowiązek wyrażania w dziele — obiektywizowania — w sposób niedwuznaczny zasad, którymi żyje i broni swojej pracy przed fałszywymi interpretacjami wysuwanymi przez siły zła. Z drugiej strony trzeba walczyć o wskrzeszenie ideału prawdziwie filozoficznego postępowania — w najszerszym sensie. Postępowanie filozofa nabiera jakości w konfrontacji z żywotnymi zagadnieniami obchodzącymi całą ludzkość. Jeśli filozof chce być godny swego miana musi zająć się nimi.

## ZYCIE CZYNNE; CZY ŻYCIE KONTEMPLACYJNE

Ideał filozofa jako mandaryna trafnie naszkicował Stefan Zweig w swym portrecie Erazma. Jego Erazm peroruje pompatycznie o ludzkości, o miłości do współtworzeń, lecz nie chce dać się wciągnąć w burzę tego świata. Daje piękne wskazówki, lecz cofa się

przed walką, przed kontaktem ze zwykłymi ludźmi. Siedzi na osobności w swojej komnacie i udziela audiencji uczniom. Przeciwny ideał ma swe źródło u Platona — wywodzi się wprost z idei „filozofa-króla”. Zgodnie z nią filozof powinien być prawodawcą, założycielem miast, głównodowodzącym i zarządcą — czasem — pierwszy stawać na barykadzie, czasem działać jako główny ideolog partii swej epoki.

A jednak filozof nie jest ani tym, ani tamtym. Jedność światopoglądu i postępowania wymaga zjednoczenia życia czynnego z życiem kontemplacyjnym. Ani czysto aktywna, ani czysto kontemplacyjna egzystencja nie może filozofowi odpowiadać. Nawet ci spośród myślicieli, którzy jeden z tych sposobów życia mieli za „wyższy” czy „wznioślejszy” nie sądzili, że wykluczają się one nawzajem.

Arystoteles wyraźnie opowiadający się za wyższością „teorii” twierdził jednocześnie, że energia, działalność społeczna na rzecz miasta-wspólnoty jest konieczna w życiu filozofa-obywatela. Z drugiej strony Alberti, gorąco broniący życia aktywnego, z równą pasją głosił prawo myśliciela do pozornie „samolubnych” dociekań, wiodących przecież do odkrywania praw przyrody i ludzkości.

Przewaga postawy kontemplacyjnej względnie aktywnej zależy od zakresu możliwości, jakie stwarza dana epoka. Okresy wielkich zmian społecznych, ruchów postępowych i względnie demokratycznego życia publicznego zawsze sprzyjają życiu aktywnemu; epoki stagnacji i schyłku skłaniają do kontemplacji. W tych ramach sytuacja społeczna i charaktery poszczególnych filozofów także odgrywają pewną rolę. Ale i wpływ czynników uwarunkowanych epoką działa tylko w pewnych granicach.

Czy badanie prawdy może być dla filozofa celem samym w sobie? Filozof zawsze jest antropologiem i socjologiem, nawet wtedy gdy stara się uprawiać tylko filozofię przyrody. Zawsze przecież szuka miejsca człowieka w świecie — w świecie społecznym i we wszechświecie. Każda prawda wiąże się dlań z człowiekiem.

Ten związek z człowiekiem nie oznacza jednak antropomorfizmu (jak to ma miejsce w sztuce). Filozofia wydaje wojnę antropomorfizującym pojęciom podobnie jak czynią to nauki przyrodnicze — wystarczy wspomnieć polemikę Spinozy z finalistycznymi ujęciami świata. Filozofia nie jest tylko odbiciem zhumanizowanego świata. Przemienianie świata „istniejącego-w-sobie” w świat „istniejący-dla-nas”, dochodzenie do rządzących nim praw, odróżnianie tego, co zhumanizowane od niezhumanizowanego odbywa się także w obrębie filozofii, szukającej odpowiedzi na pytanie „co robić?” Myślenie filozoficzne ma oczywiście swą własną niezależną dialektykę. Idee i odkrycia teoretyczne rodzą dalsze idee i odkrycia. Ale ten proces wewnętrzny wiodący ku coraz dalszym odkryciom traci



sens, jeśli w pewnym punkcie w obrębie systemu nie nastąpi ponowne nawiązanie do świata ludzkiego, do rzeczywistości, do antropologii, do pytania „co robić?”. Przyrodnik może bez reszty poświęcić się badaniu natury jako bytu w sobie. Nie musi zastanawiać się nad miejscem człowieka w przyrodzie — ten aspekt świata bada filozofia. Także zastosowanie wyników badań przyrodnika można powierzyć innym specjalistom. Natomiast filozof, który odmawia powrotu ku światu jako „bytowi-dla-nas” przestaje być filozofem.

Ponieważ prawdy filozoficzne wiążą się z człowiekiem, filozof nie może uniknąć decyzji w kwestiach, w których epoka stawia ludzkość wobec konieczności wyboru. Filozof musi wybierać, rozstrzygać po czyjej stronie w konfliktach społecznych, moralnych i ideowych danego okresu. Prawda będzie zawarta w jego doktrynie w zależności od tego, jak wybierze i jakie perspektywy tym wyborem otworzy. Wybieranie zakłada działanie społeczne filozofa, jego zaangażowanie — skoro zaś filozof ma interpretować rzeczywistość kształtowaną przez dokonany wybór — to jego zaangażowanie musi być gorące, pełne pasji. Ta pasja obowiązuje wszystkich — nie tylko tych, co z postawą filozoficzną łączą postawę proroczą. Weźmy choćby Montaigne'a. Mamy w nim skrajny przykład myśliciela sceptycznego — zgodnie z ogólnie przyjętym poglądem na sceptycyzm powinien być on nacechowany chłodem, bezstronnością i obojętnością. Ale Montaigne bynajmniej nie był ani zimny, ani bezstronny, ani obojętny. Często wyrażał oburzenie, kierując ostrze ironii przeciw przesądom, piętnując okrucieństwo i fałszywe pretensje — z drugiej zaś strony z namiętną miłością pisał o przyjaźni. Jeśli rzeczywistość jest tak zawiła, a prawda tak trudna do odkrycia, że dokonanie wyboru nie może oznaczać stanięcia po tej czy innej stronie — samo stwierdzenie faktu, że alternatywa jest zła już jest też jakimś wyborem, swego rodzaju zaangażowaniem. I w tym także wyraża się pasja.

Życie kontemplacyjne może przeważać tylko do pewnego stopnia. Powtarzam: Erazm Stefana Zweiga (oczywiście nie prawdziwy, historyczny Erazm!) poszedł w tym kierunku o wiele za daleko.

A co z typem „filozofa-króla”? Wizja ta w różnych formach powraca w dziejach; raz jako koncepcja głosząca, że „panujący” powinien być filozofem — raz jako myśl, że filozof powinien objąć panowanie... Różne warianty platońskiego pojęcia znajdujemy na przykład u Campanelli, w wolteriańskim ideale „oświeconego księcia”, u Rousseau w postaci mędrca — światowego prawodawcy. Wizja ta stoi także u kolebki marksizmu. Wyjątkowa, gigantyczna postać Marksa — z jego wyjątkową zdolnością łączenia ról rewolucjonisty, polityka, filozofa i uczonego — wzbudziła złudzenie, iż powstanie marksizmu i jego rozwój jako uniwersalnej ideologii po raz pierw-



szy, lecz faktycznie i trwale zjednoczy typy polityka i filozofa, i że od tej pory taka synteza stanie się koniecznością. Złudzenie to doszło do szczytu w groteskowym mniemaniu, iż jedynie Pierwszy Sekretarz partii może dalej rozwijać filozofię i że bezwzględnie musi on pełnić tę misję, do której został wyświęcony.

A jednak filozof, który został „królem” nie może nadal być filozofem — a król stawszy się filozofem nie będzie mógł władać. Jeśli uprą się przy łączeniu tych zadań, zarówno filozofia myśliciela jak i państwo „króla” zbankrutują. Dlaczego? Z tej mianowicie racji, iż reprezentatywna postawa filozofa i reprezentatywna postawa polityka muszą być różne.

Reprezentatywny typ filozofa — powtarzam — jest wcieleniem jedności teorii i moralnego postępowania. W jego indywidualnym postępowaniu (w podejmowanych wyborach, odpowiedzialności, w całym sposobie życia) muszą ujawniać się postulaty jego światopoglądu i przywiązanie do nich. Przedmiotem historycznej odpowiedzialności filozofa jest światopogląd. Gdy wybór historyczny się zmienia, światopogląd filozofa także się zmieni. Jeśli coś oddaje kształt historii, to właśnie światopogląd. Wybór historyczny filozofa ma dla niego znaczenie właśnie jako to, co decyduje o światopoglądzie oddającym kształt historii.

Oczywiście polityk („król”, mąż stanu) ma również swoją ideologię. Ale to nie ideologia wchłania i konkretyzuje jego wybór i zaangażowanie. Polityk wyraża swój wybór, ale nie jest jego wcieleniem. Historyczna odpowiedzialność polityka, czy męża stanu obejmuje bezpośrednie cele działania i wypowiada się w czynach wiodących ku urzeczywistnieniu tych celów. Polityk, mąż stanu — mówię oczywiście o reprezentatywnym typie — musi brać na siebie konsekwencje swej polityki i przyjmować za nie odpowiedzialność także w życiu osobistym. Podobnie jak filozof musi ponosić konsekwencje swego filozofowania. Ale tu postulatem nie jest już jedność światopoglądu i postępowania lecz jedność praktycznych celów (w tym światopoglądowych) i postępowania.

W jedności praktycznych celów i postępowania (choćby nie była ona wolna od ideologicznych i moralnych sprzeczności) wyraża się to, co stanowi o postępie ludzkości — podobnie jak to było w wypadku filozofa. Nie można więc — nawet w sensie czysto moralnym — określić jakiejś hierarchii pomiędzy typami polityka i filozofa, nie da się powiedzieć, który z nich jest bardziej reprezentatywny. Mamy tu do czynienia z dwoma równorzędnymi postawami, z których każda — jak już stwierdziliśmy — wciela jeden z aspektów „substancji” rozwoju ludzkości. By uciec się do porównania: nie możemy ustalić hierarchii pomiędzy postawami uczonego i artysty. Ale absurdem byłoby żądać, by wobec tego artyści byli także



uczonymi — a uczeni artystami. Absurdem — z pewnym zastrzeżeniem, bo postawy te w wyjątkowych przypadkach jednak godzą się ze sobą. Leonardo da Vinci czy Goethe byli doskonałymi uczonymi i artystami w jednej osobie, a Marks wybitnym politykiem i filozofem. (Jak rzadki to przypadek, wskazuje fakt, że tacy twórcy wielkich teorii politycznych jak Platon i Machiavel katastrofalnie zawiedli w zakresie praktyki politycznej). Trzeba też zauważyć, że w tym szkicu zajmowaliśmy się jedynie wyłączonymi, czystymi typami reprezentatywnymi. W życiu codziennym typy te nie występują w formach skrajnych, lecz w postaciach cząstkowych — i wtedy postawy w zasadzie nie do pogodzenia mogą sobie towarzyszyć, równolegle dochodzić do głosu w postaci zaczątkowej. Wyraża się w tym ludzka zdolność przystosowawcza i zakorzeniona w wielostronności — jak u Łoputowa w *Co począć* Czernyszewskiego. Wreszcie i to jest najbardziej decydujący element — ten sam człowiek nie może być wcieleniem dwóch reprezentatywnych postaci jako takich — niemniej dominowanie jednej postawy nie wyklucza obecności drugiej. Wielki polityk działa i myśli jako polityk, ale jego myślenie i postępowanie zawiera w sobie zarodek myślenia i postępowania filozoficznego.

Co można uznać za wspólną cechę filozofa i polityka?

W politycznym zaangażowaniu filozofa ten wspólny element wyraża się w fakcie, że wielki filozof instynktownie rozpoznaje wielkiego polityka, który reprezentuje dobro ludu i postęp historyczny i chętnie wiąże się ze sprawą takiego polityka.

Przywiązanie do braci de Witt, rozpacz i gniew odczuwane w związku z zamordowaniem Jana de Witt są częścią intelektualnego rynsztunku Spinozy na równi z *amor intellectualis*. Podziw dla Napoleona jest równie charakterystyczny dla dojrzałego Hegla jak kunsztowność dialektyki. *De facto* istnieje konieczne powiązanie pomiędzy rozpoznaniem wielkiego dzieła politycznego, a wypracowaniem wielkiej filozofii. Oczywiście uznanie i oddanie filozofa nigdy nie dotyczy osoby polityka lecz samej polityki, nie ma w nim nic z ubóstwienia osoby, tylko troska o sprawę. Przywiązanie Tomasza More do Henryka VIII — póki wydawał się być wcieleniem ideału renesansowego władcy — i jego opór wobec Henryka, gdy ten wkroczył na drogę gwałtownego popierania roszczeń burżuazyjnych — oto jasna ilustracja tego subtelnego powiązania. Wielki filozof nigdy nie odrzuca wielkiego męża stanu; nie przypisuje też sobie „wyższości” w stosunku do tego, kto kieruje losem narodów. Z drugiej strony podziw i szacunek nie może powstrzymać filozofa od ostrzegawczego protestu, gdy dostrzeże, że polityk schodzi z drogi wyznaczonej przez cel i słuszną sprawę. Rzadko kiedy filozof jest w stanie sam wskazać drogę lepszą od tej, którą uważa za błędną, jeszcze



rzadziej może sam zacząć realizować lepszą alternatywę. Ale dzięki teoretycznej wnikliwości stać go na veto, czy też na stawianie poprawnych pytań i na teoretyczne wytyczenie zadań. To się odeń należy — tak polityce, jak i politykom i życiu publicznemu.

Mówiłam dotąd o koniecznym politycznym zaangażowaniu filozofa — które nie jest reprezentatywne. Otóż polityk także powinien — również nie w stopniu reprezentatywnym — być zaangażowany filozoficznie. Powinien także rozpoznawać, który filozof jego epoki w danej sytuacji historycznej sięga najgłębiej w swym poszukiwaniu prawdy, czyje idee wspierają — choć pośrednio — sprawę ludzkości. Relację tę ilustruje stosunek Aleksandra Wielkiego do Arystotelesa, Lorenza de Medici do Marsilia Ficino, Henryka IV do Montaigne'a, Robespierre'a do Rousseau. Wszystko to jest częścią inteligentnej polityki, podobnie jak przyjęcie właściwej polityki jest częścią każdej sensownej filozofii. Można oczywiście odwrócić ten problem: dobry polityk już w stadium zaczątkowym widzi szkodliwość pewnej filozofii i jej potencjalne niszczące konsekwencje. Postawa Jaurésa wobec irracjonalizmu jest świetnym przykładem. Jaurés nie był myślicielem w ścisłym sensie słowa, nie rozumiał głębi marksistowskiej antropologii czy dialektyki. Ale był genialnym politykiem, jako jeden z wielkich twórców francuskiego ruchu socjalistycznego i jako człowiek odpowiedzialny za konkretne decyzje. Gdy irracjonalizm pojawił się we Francji po raz pierwszy, Jaurés natychmiast zwrócił uwagę na to zjawisko. Dostrzegł związek pomiędzy tą filozofią a dezorientacją młodzieży, popieraniem wojny, idealizacją gwałtu jako takiego. Jaurés zaczął piętnować irracjonalizm niewiarygodnie prędko po pierwszym z nim zetknięciu. Nie był filozofem, lecz jako autentyczny mąż stanu i rewolucjonista umiał szybko ocenić praktyczne konsekwencje określonej filozofii.

Lecz wróćmy do naszego pierwotnego pytania. Czy „vita activa” filozofa musi również zamykać się w pewnych granicach? Narzucają się takie granice lecz tylko o tyle, o ile „aktywność” narusza ramy strukturalne wytyczone samą filozoficzną postawą. W obrębie tej struktury dane są różne okazje, formy i stopnie intensywności. I znów w granicach tej struktury głębia teorii wiele zawdzięczać będzie tym możliwościom, ponieważ do struktury tej należy zarówno konieczne łączenie działania z teorią i względnie niezależna dialektyka teorii czy światopoglądu. Rewolucyjny filozof jest najspanialszym typem filozofa.

## FILOZOFIA I HISTORIA

Filozofia — będąc antropocentryczną choć nie antropomorficzną — ustawicznie szuka miejsca człowieka w świecie. Jej punktem wyj-



ścia jest aktualna, konkretna sytuacja — w tym sensie filozofia jest czymś „okazyjnym” — jak poezja wedle określenia Goethego. Niemniej filozof, oddzielający chwilę, terażniejszość od procesu, konkretnego człowieka od ludzkości, oddzielający — używając alegorycznego terminu Hegla — „ducha konkretnego” od „ducha świata” przestaje być filozofem. Obiektywnie filozofia ma zawsze charakter historyczny to znaczy chwytła człowieka w pewnym punkcie i jednocześnie uogólnia jego przeszłość (jej część) i przyszłość (część jego przyszłości). Filozofia była historyczna, nim rozwinął się historycyzm jako świadomie akceptowana zasada. W paradoksalny sposób historyczność filozofii odsłania się właśnie poprzez jej sub specie aeternitatis. „Wieczność” oznacza dla filozofa koncentrację ciągłości w punkt ogniskowy, który odnajduje w człowieku współczesnym, w jego postawie, interpretacji świata, ujęciu stosunku pomiędzy społeczeństwem a przyrodą — o czym decyduje osiągnięty w danej chwili stopień interakcji pomiędzy nimi. Na swój sposób filozof zawsze stara się sięgnąć substancji. Ale dla filozofa ta substancja ludzkiego rozwoju zawiera się nie tylko w jego własnym świecie i historii lecz w całej spuściznie filozoficznej, jaka mu przypadła w udziale. W odziedziczonych pytaniach i odpowiedziach może odkryć swoje własne pytania i odpowiedzi, lub zagadnienia do rozwiązania. Ta sama pasja wyboru, jaka obowiązuje w zetknięciu z konkretnymi problemami epoki działa też w stosunku do tradycyjnego materiału filozoficznego.

Zasada sub specie aeternitatis — pojmowana jako koncentracja tego co ludzkie w „punkt ogniskowy”, jako wyraz tego, co w historii najistotniejsze — ma wielkie znaczenie dla rozwoju postawy filozofa: otóż filozof nigdy nie może poddać się rozpacz. Filozofia rozpacz nie jest żadną filozofią. Rozpacz wynika z utraty wszystkich szans. W historii — ludzkości i jednostki — są sytuacje beznadziejne. Ale w kategoriach historii świata — czyli „sub specie aeternitatis” takich sytuacji nie ma. Poeta może rozpaczać i z jego rozpacz może się zrodzić wielka poezja. Może on wyrazić beznadziejność danej konkretnej sytuacji. Lecz jeśli filozof poszedł w jego ślady, przestałby być filozofem, ponieważ przez to zerwana byłaby jego więź z „substancją” ludzkości i z historią świata. Ideologia odrzucenia rozpacz wypracowana została przez stoików i epikurejczyków w okresach beznadziejności. Boecjusz stworzył swe „pocieszenie filozofii” w rozpaczliwej sytuacji historycznej i osobistej. Prawdziwa filozofia czasów beznadziejnych z całą gwałtownością sprzeciwia się rozpacz. W ten sposób ratuje samą siebie jako filozofię. Heidegger medytujący o człowieku „rzuconym w nicość”, czy Spengler głoszący zniszczenie wszystkich kolejnych kultur wyrzekają się moralnej misji filozofa.



Czy odmówienie filozofowi prawa do rozpacz oznacza powrót do ideału „mędrca” patrzącego z góry na świat, gardzącego cierpieniami uwijających się po nim człowieczków, obserwującego ich losy z ironicznym uśmiechem?

Czy też może sądzimy, że postawa idealnego filozofa powinna być zgodna z teorią Hegla, iż „prawo Ducha Świata ma pierwszeństwo przed prawem jednostki”?

Nie, bynajmniej nie o to chodzi. Bieliński stawia Heglowi ironiczne pytanie „Dlaczego ma mnie zachwycać fakt, iż to co ogólne ocaleje, jeśli jednostka cierpi”? Bieliński miał rację! Miał rację, ponieważ podstawowym jego uczuciem była nie rozpacz lecz oburzenie. Rozpacz powiększa beznadziejność do rozmiarów kosmicznych — oburzenie sytuje beznadziejność konkretnej sytuacji w perspektywie ogólnego rozwoju historii świata i odrzuca ją w namyślnym proteście. Oburzenie nigdy nie traci z oczu możliwości powszechnego rozwoju. Dlatego też właśnie oburzenie jest podstawową emocją leżącą u podłoża rewolucyjnej filozofii. A filozofia rozpacz jest dokładnym przeciwstawieniem filozofii oburzenia. Goethe powiedział, że epoki bez wiary nigdy nie zdołały stworzyć czegoś naprawdę wielkiego i trwałego — sprawdza się to ściśle w wypadku filozofii.

Marks nazwał starożytność grecką „normalnym niemowlęctwem ludzkości”. Grecja była kolebką filozofii — która oczywiście musiała mieć dziecięctwo normalne. Od tej pory postawa filozofa zawsze reprezentowała normalność. Jest to prawdą w potrójnym sensie. Po pierwsze — w sensie psychicznego zdrowia. Historycy kultury szukający niezwykłości i usiłujący dowieść potrzeby „świętego szaleństwa”, nie znaleźli wielu świętych szaleńców wśród filozofów o światowym znaczeniu. Z wyjątkiem Nietzschego — którego na pewno nie uważam za reprezentatywnego dla autentycznej postawy filozoficznej — nie znaleźli ani jednego przykładu potwierdzającego teorię pokrewieństwa pomiędzy geniuszem a szaleńcem. Przeciwnie, znajdujemy sporo przykładów wskazujących na fakt, iż filozofowie wyjątkowo niewzruszenie znosili pozbawiony precedensów ucisk społeczny i moralny. Zdrowie psychiczne i konieczna wiara filozofa (w ludzkość, postęp, obowiązywanie wartości) warunkują się nawzajem. Tylko zdrowy psychicznie człowiek może się zdobyć na spojrzenie na świat z dość wysokiej perspektywy, przezwyciężyć jednostkowy punkt widzenia — a z drugiej strony zachować zdrowie psychiczne zdoła tylko ten, kto patrzy na rzeczywistość z wysoka i tak startuje do walki. Zdrowie psychiczne wiedzie ku innemu aspektowi normalności. W ewolucji filozofii znajdują wyraz kolejne stadia normalnego rozwoju ludzkości. W każdej epoce normalnymi (i klasycznymi) można nazwać okresy i ludzi, w których



wyraża się główny nurt historii ludzkości. Kiedy jego linia załamuje się — gdy niknie nawet to, w czym dałoby się dostrzec jej szczątki czy fragmenty — w tych momentach nie rodzą się wielcy filozofowie, choć liczne jednostki mogą mieć filozoficzne talenty. Lecz gdy główny nurt zaczyna być rozpoznawalny choćby w pewnych swych elementach, pojawia się i filozof reagujący normalnie na normalność.

I wreszcie — moralne — znaczenie normalności, które także odnajdujemy w filozofii.

## NORMALNE JEST TO, CO ODPOWIADA NORMIE

Prawdziwie reprezentatywni filozofowie zawsze wytyczają normy moralne dla swej epoki. Wprawdzie miary używane przez myślicieli wyznających odmienne etyki będą różne — ale zawsze istniała miara wzorcowa. Mandeville na przykład uważał świat egoistyczny za „normalny”, ponieważ jego zdaniem egoizm jest naturalną cechą człowieka, dzięki której ostatecznie rozwija się harmonia społeczna. Lecz Rousseau sądził, że „miłość siebie” rodzi się ze zniszczenia wartości ludzkich, zepsucia natury ludzkiej — i dlatego z oburzeniem odrzucał świat, w którym rządzi samolubstwo. Jedyłą postawą moralną, jaką można zająć wobec świata tak „nienormalnego”, jedyłą postawą „normalną” jest pogarda każąca go porzucić. Ekscentryczny sposób życia nie oznaczał dla Rousseau utraty zdrowia psychicznego — przeciwnie był on konsekwencją nasilenia subiektywnej, moralistycznej interpretacji normalności.

Odkąd filozof obiektywizuje swoją ideologię — a jest to z rzadki mi wyjątkami zjawisko powszechne — działalność filozoficzna znajduje wcielenie w życiu.

Życie filozofów jest skoncentrowane na pracy. Ale nie jest to praca dla pracy. Praca nie jest celem lecz rezultatem. Filozof chce rozwikłać tajemnice rzeczywistości i życia — cała jego pasja kieruje się ku istnieniu, ku światu. Ten, kto chce stworzyć wielkie dzieło, nigdy nie zostanie filozofem — jest to zastrzeżone dla tych, co chcą zgryźć orzech rzeczywistości. Tylko im praca i twórczość przychodzi jakby sama z siebie. W jeszcze mniejszym stopniu ma szansę stania się filozofem ten, kogo bawi myślenie dla myślenia, kto w mądrości szuka swego, w rozwiązaniach — własnej satysfakcji.

Prawdziwym filozofem może być tylko czciciel rzeczywistości, dla kogo własny umysł i wiedza jest narzędziem. Przyjemność rozpoznania zbiega się dla takiego myśliciela z przyjemnością kontemplacji tego, co rozpoznał. Myślenie tylko wtedy dobrze służy za narzędzie, gdy ożywia je namiętność rozwiązywania zagadek rzeczywistości.

Da onō w efekcie dzieło, jeśli filozof — realizując jedność światopoglądu i poznania poprzez wykorzystanie wszystkich szans *vita activa* i *vita contemplativa* — odkryje punkt widzenia pozwalający mu reprezentować sprawę ludzkości. Zaangażowanie w wypełnianie misji moralnej jest dla filozofa koniecznością, wymaga tego racjonalna wizja świata wbudowana w strukturę postawy filozoficznej. Jak powiedział Hegel: *wer die Welt vernünfftig ansieht, den sieht sie auch vernünfftig an*: jeśli spogląda się na świat racjonalnie — on także tak nas potraktuje.

**Agnes Heller**

tłum. Halina Bortnowska



## WPROWADZENIE DO „CO TO JEST METAFIZYKA?”

W 1929 roku, w auli uniwersytetu we Fryburgu badeńskim, Heidegger wygłosił odczyt pod tytułem: *Co to jest metafizyka?*. Tego samego roku odczyt ten ukazał się drukiem. W 33 lata później jego przekład, sporządzony przez Władysława Stróżewskiego i Stanisława Grygiela został opublikowany w „Znaku”. Był to pierwszy przekład Heideggera – jednego z największych i najbardziej kontrowersyjnych myślicieli współczesności – na język polski.

Odczyt *Co to jest metafizyka?* jest jednym z najbardziej znanych tekstów Heideggera. W lapidarnej i oryginalnej, na tle ówczesnej produkcji filozoficznej formie, Heidegger przedstawia w nim główne tezy swej myśli. Ten właśnie tekst – może właśnie dlatego, że był krótki, a napewno dlatego, że był oryginalny – stał się obiektem gwałtownych polemik: Rudolf Carnap na przykład uznał go za zbiór pseudo zdań, którym nie można przyporządkować żadnego sensu.

Także dalsze losy heideggerowskiego odczytu o metafizyce są ciekawe. Z biegiem lat sam Heidegger doszedł bowiem do wniosku, że pisząc go nie zdawał sobie jeszcze w pełni sprawy z jego znaczenia. Do 4 wydania odczytu (1943 rok) dodał więc *Posłowie*, a do 5 (1949) jeszcze *Wprowadzenie*, w którym podjął próbę wyjaśnienia niejasnego wcześniej także dla samego autora sensu tego, co się w odczycie dokonało.

Centralnym problemem całej myśli Heideggera – i jej motorem – jest kwestia: „co to znaczy »być«?”. Myśl Heideggera jest przede wszystkim próbą uświadomienia sobie na czym ten problem polega. Próbą ciągle na nowo ponawianą – bowiem stale wychodzą na jaw jakieś własne ograniczenia, które stoją jej na przeszkodzie. *Wprowadzenie do odczytu Co to jest metafizyka?* jest kolejnym krokiem na tej drodze. Dlatego właśnie jest to tekst tak pasjonujący – widać w nim bowiem nie tylko tezy, lecz sam ruch filozofowania; a to jest chyba w każdej filozofii najciekawsze.

Poniższy esej wchodzi w skład wybranych esejów Heideggera, które niebawem ukażą się nakładem „Czytelnika”.

Przypisy opatrzone gwiazdką pochodzą od autora.

K. M.

### POWRÓT W PODŁOŻE METAFIZYKI

Do Picot, który przełożył na francuski *Principia Philosophiae*, pisze Descartes: *Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la physique, et les*

tranches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences<sup>3</sup> (Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14)

Trzymając się tego porównania pytamy: co jest ziemią, w którą wczepiają się korzenie drzewa filozofii? Jakaż to gleba, od której dostają one, a wraz z nimi całe drzewo, odżywcze soki i siły? Jaki żywioł ukryty w podłożu, przenika w korzenie, które drzewo podtrzymują i karmią? W czym metafizyka spoczywa, skąd się poczyną? Czym jest metafizyka widziana od strony jej podłoża? Czym w gruncie rzeczy jest metafizyka w ogóle?

Byt myśli ona jako byt.<sup>1</sup> Wszędzie, gdzie pada pytanie, czym jest byt, on sam jako taki jest na względzie. Metafizyczny sposób przedstawiania zawdzięcza tę perspektywę światłu Bycia. Samo światło, tzn. to, co myśl taka jako światło doświadcza, nie mieści się w jej perspektywie; albowiem byt przedstawia ona sobie stale i tylko w odniesieniu do bytu. Myśl metafizyczna pyta wprawdzie, wychodząc z tego odniesienia, o byt źródłowy i o sprawcę światła. Światło samo uchodzi za dostatecznie wyjaśnione, jako że wszelkiemu odniesieniu do bytu zapewnia przejrzystość.

Jakąkolwiek dobrą by wykładnię do bytu, czy interpretować go jako ducha w rozumieniu spirytualizmu, czy jako materiał i siłę w sensie materializmu, jako stawanie się i życie, jako wyobrażnię, wole, substancję, podmiot, energię, jako wieczny powrót tożsamego — zawsze byt ukazuje się jako byt w świetle Bycia. Wszędzie, gdzie metafizyka przedstawia byt, rozjaśniło się Bycie. Bycie nadeszło w pewnej nieskrytości (*'Αληθεια*). Utajone pozostaje to, czy i w jaki sposób nieskrytość taka towarzyszy Byciu, czy i w jaki sposób Ono samo ma w ogóle miejsce w metafizyce i jako metafizyka. Bycia nie myśli się w jego istocie odkrywającej, tzn. w jego prawdzie. Wszelako odpowiadając na własne pytanie o byt jako taki metafizyka mówi dzięki jawności Bycia, na którą nie zwraca uwagi. Prawdę Bycia można przeto nazwać podłożem, w które wczepiona jest metafizyka i z którego czerpie pokarm jako korzeń drzewa filozofii.

Ponieważ metafizyka pyta byt jako byt, przeto pozostaje przy nim i nie zwraca się do Bycia jako Bycia. Niby korzeń drzewa syci wszystkimi sokami i siłami pień i jego konary. Korzeń rozgałęzia się w podłożu, aby drzewo mogło zeń wyrosnąć i opuścić je. Drzewo filozofii wyrasta z podglebia metafizyki. Podłoże jest wprawdzie

<sup>3</sup>W ten sposób cała filozofia jest jak drzewo, w którym metafizyka stanowi korzenie, fizyka — pień, a wszystkie inne nauki — konary wychodzące z pnia...

<sup>1</sup> Zdecydowaliśmy się używać słowa „byt” jako odpowiednika niemieckiego „das Seiende”, zaś słowa „bycie” — niemieckiego „das Sein”. Propozycja ta odbiega od dotychczasowych prób przekładu Heideggera na polski. O motywach tej decyzji — por. K. Michalski, *Milczenie filozofa*, *Studia Filozoficzne*, nr. 11/12, 1972, s. 212.



żywiółem, w którym istoczy się (west)<sup>2</sup> korzeń drzewa, nigdy przecież wzrost drzewa nie zdoła tak przejąć w siebie podglebia, by jako drzewność wtopiło się ono w drzewo. To raczej korzenie gubią się w glebie aż po najdelikatniejsze włókna. Podłoże jest podłożem dla korzenia; w nim zapomina on o sobie dla drzewa. Korzeń należy do drzewa i wtedy jeszcze, gdy w sposób sobie właściwy powierza się żywiółowi gleby. Roztrwania swój żywiół i siebie w nim. Jako korzeń nie ku glebie jest zwrócony; przynajmniej nie w taki sposób, iżby jego istotą było rosnać naprzeciw tylko temu żywiółowi i w nim się rozpościerać. Przymuszalnie więc żywiół również nie jest żywiółem, o ile nie przenika go korzeń.

<sup>2</sup> „Istoczyć się” — to termin, który — idąc za sugestią Krzysztofa Pomiana — braliśmy dla oddania niemieckiego czasownika „wesens”. Słowo „wesens” wyszło już dzisiaj z użycia — niegdyś oznaczało ono tyle, co „być”. Po co Heidegger sięga do niego?

Zdaniem Heideggera język codzienny, którego dzisiaj używamy, obciążony jest — nie przypadkiem — pewnym rozumieniem słowa „być”, i to rozumieniem zakrywającym właściwe znaczenie tego słowa. Najogólniej — i najkrócej — mówiąc, zazwyczaj „być” naprawdę to tyle, co „być stale obecnym”. Stąd gdy chcemy przedstawić bycie jako pewien proces, ujmujemy go z punktu widzenia jakiejś stałej obecności, jako proces dochodzenia do stałej obecności — i używamy wtedy takich słów jak „stawać się”, „ziszczać”, „spełniać” itp. Tak naprawdę, śadziimy, jest dopiero to, co „stało się”, „ziściło”, „spełniło się”; wyrażając się bardziej filozoficznie — to, co „zrealizowało”, „ziściło” czy „spełniło” własną istotę. Istota to coś, co trwa, co stale obecne, co naprawdę jest — a proces bycia polega na jej spełnianiu, realizowaniu itp. Ta właśnie intuicja znaczeniowa wydaje się Heideggerowi, nie bez racji jak sądzę, dominującą w naszym sposobie mówienia.

Ona to zakrywa właściwe znaczenie słowa „być”. Bycie jest bowiem, zdaniem Heideggera, procesem, który nie zmierza do spoczynku, do końca — bycie nie ma żadnego celu, nie jest „spełnianiem się istoty”. Ale jak ująć w słowach tak pojęty proces bycia, skoro słowa potoczne, jak widać, kryją w sobie pułapkę? Nie wystarczy, powiedzieć zachowując powszechne dziś znaczenie słów, że „istnienie poprzedza istotę” — trzeba zmienić samo to znaczenie! Uwolnić się od dominującego dzisiaj schematu: stała obecność — proces, bycie naprawdę — stawianie się, istnienie — istota. Trzeba ująć samą istotę jako proces. W związku z tym Heidegger sięga po dawny czasownik „wesens” i „istotę”: „das Wesens”, ujmując z jego perspektywy, czasownikowo.

Czy chcąc to przełożyć musimy uciec się po polsku do czystego neologizmu? Wydawało nam się, że nie. Mówimy przecież o czymś, co było tym, a jest czymś innym, że uległo przeistoczeniu, że prze-istoczyło się. Co znaczy — przeszło z jednego stanu w drugi, z jednej postaci bycia 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 „przeistaczanie” 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 zupełnie dowolne.

Nazwa „istoczy się” oznacza więc bycie jako proces, jako działanie się — zachowując pokrewieństwo z „istotą”, podobnie jak niemieckie „wesens” w heideggerowskim ujęciu.



Przedstawiając stale byt jako byt tylko, metafizyka nie myśli o samym Byciu. Filozofia nie skupia się na swoim podłożu. Stale odchodzi od niego i właśnie poprzez metafizykę. Ale zarazem nigdy się od niego nie uwalnia. Kiedy myśl wyrusza, by doświadczyć podłoża metafizyki, kiedy usiłuje myśleć o prawdzie samego Bycia, zamiast przedstawiać jedynie byt jako byt, wówczas w pewien sposób porzuciła już metafizykę. Patrząc jeszcze z perspektywy metafizyki myśl taka jest powrotem w jej podłoże. Tylko że doświadczone wówczas z perspektywy własnej to, co w ten sposób jawi się jako podłoże, jest przypuszczalnie Inne i Niewysłowione jeszcze, a zatem również istota metafizyki jest czymś innym niż metafizyka sama.

Myśl, która myśli o prawdzie Bycia, nie zadowala się już wprowadzić metafizyką; lecz również nie myśli przeciw metafizyce. Mówiąc obrazowo, nie wrywa korzenia filozofii. Okopuje dla niego ziemię, orze glebę. Metafizyka pozostaje tym, co pierwsze w filozofii. Nie dosięga tego, co pierwsze w myśli. W myśleniu o prawdzie Bycia metafizyka zostaje przewyżczona. Tracą moc jej pretensje do panowania nad podstawowym odniesieniem do „Bycia” i miarodajnego określania wszelkiego stosunku do bytu jako takiego. Jednak takie „przewyżczenie metafizyki” nie likwiduje metafizyki. Dopóki człowiek pozostaje *animal rationale*, dopóty jest *animal metaphysicum*. Dopóki człowiek pojmuje siebie jako rozumną istotę żyjącą, dopóty zgodnie ze słowami Kanta metafizyka należy do natury człowieka. Natomiast myślenie, któremu by się powiódł powrót w podłoże metafizyki, mogłoby się zapewne przyczynić do zmiany istoty człowieka, a wraz z nią nastąpiłaby przemiana metafizyki.

Skoro zatem rozwijając pytanie o prawdę Bycia mówi się o przewyżczeniu metafizyki, znaczy to: pomnym się jest samego Bycia. Pamięć taka (*Andenken*) wykracza poza dotychczasową niepomność podłoża, w którym tkwi korzeń filozofii. *Sein und Zeit* (1927) jest próbą myślenia, które dąży do przygotowania takiego przewyżczenia metafizyki. Jednakże tylko to, co zadane do pomyślenia, może wprowadzić takie myślenie na jego drogę. Nie od myśli najpierw i nie od myśli wyłącznie zależy, iżby dotyczyła samego Bycia ani jakim go sposobem dotyczy. Samo Bycie spotyka myśl i spotyka ją tak właśnie, że uniesiona teraz w skoku z Bycia się samego podnosi, aby się w ten sposób do Bycia jako takiego odnosić adekwatnie.

Dlaczego jednak jest zatem potrzebne tak ukształtowane przewyżczenie metafizyki? Czy ma to być jedynie sposób na ugruntowanie tej dyscypliny filozoficznej, która dotąd stanowiła korzeń, w dyscyplinie pierwotniejszej — i na zastąpienie pierwszej przez drugą? Czy chodzi o przebudowę struktury filozofii? Nie. Może więc dzięki powrotowi w podłoże metafizyki mielibyśmy odkryć jakieś przeoczone dotychczas założenie filozofii, i wykazać jej, że nie stanęła jeszcze



na niezachwianym fundamencie i przeto nie może jeszcze być nauką absolutną? Nie.

Od pojawienia się bądź niezjawienia prawdy Bycia co innego zawisło: nie struktura filozofii, nie sama jedynie filozofia, lecz bliskość bądź oddalenie Tego, od czego filozofia jako myśl przedstawiająca byt jako taki otrzymuje swą istotę i konieczność. Rozstrzygnąć się ma, czy Bycie samo, mocą własnej, sobie właściwej prawdy może wydarzyć z siebie (ereignen) swój związek z istotą człowieka, czy też metafizyka odwrócona od swego podłoża będzie nadal wzbraniać, by związek Bycia z człowiekiem sam z istoty swojej się rozświetlił i człowiek zyskał uczestnictwo w Byciu.

Kiedy metafizyka odpowiada na własne pytanie o byt jako taki, jest to poprzedzone przedstawieniem Bycia. Głosi ona Bycie w sposób konieczny i przeto robi to stale. Samego Bycia jednak do głosu nie dopuszcza, ponieważ nie rozważa Bycia w jego prawdzie, a prawdy jako nieskrytości, tej zaś nie myśli w jej istocie. Istota prawdy ukazuje się w metafizyce zawsze w pochodnej już tylko postaci jako prawda poznania i jego wypowiedzenia. Może jednak nieskrytość jest pierwotniejsza niż prawda w sensie veritas? *Ἀλήθεια* to może słowo, które jest skinieniem jeszcze niezaznaczonym ku niepomyślanej istocie esse. Jesliby tak się rzecz miała, wówczas przedstawiająca myśl metafizyki najpewniej nie mogłaby nigdy osiągnąć owej istoty prawdy, nawet gdy z całym zapalem zajmuje się filozofią przedsokratyczną z historycznego punktu widzenia; wcale bowiem nie chodzi o jakikolwiek renesans myśli przedsokratejskiej — zamierzenie takie byłoby próżne i bezsensowne — lecz o to, by skierować uwagę na nadejście (Ankunft) niewypowiedzianej jeszcze istoty nieskrytości. Jako taka istota zapowiedziało się Bycie. Tymczasem prawda Bycia pozostaje ukryta dla metafizyki, w toku jej dziejów od Anaksymandra do Nietzschego. Dlaczego metafizyka niepomna jest tej prawdy? Czy zapomnienie to wynika tylko ze sposobu, w jaki metafizyka myśli? Czy też metafizyce przypadło z istoty w udziale, że wymyka się jej własne podłoże, ponieważ tam, gdzie otwiera się nieskrytość, tam nigdy nie stawia się to, co w niej istoczące (das Wesende), skrytość właśnie, czyniąc w ten sposób miejsce Nieskrytemu, które pojawia się jako byt?

Lecz oto metafizyka nieustannie i w najrozmaitszych odmianach wypowiada Bycie. Sama rozbudza i utwierdza pozór, jakoby zadawała pytanie o Bycie i odpowiadała na nie. Metafizyka nigdzie jednak nie odpowiada na pytanie o prawdę Bycia, ponieważ nigdy pytania tego nie stawia. Nie stawia, gdyż Bycie przemyśliwa tylko przedstawiające sobie byt jako byt. Na myśli ma byt w całości, mówi zaś o Byciu. Używa nazwy Bycie, na myśli zaś ma byt jako byt. Wypowiedź metafizyczna, od początku aż po dopełnienie, rozwija się



w osobliwy sposób, podmieniając powszechnie byt i Bycie. O takiej podmianie naturalnie należy myśleć jako o wydarzeniu (das Ereignis) nie zaś jako o błędzie. Jej powodem nie jest w żadnym razie zwykle niedbalstwo myśli lub pobieżność wypowiedzenia. Zaś do największego pomieszczenia dochodzi, gdy wskutek tak powszechnej podmiany wyobrażamy sobie i twierdzimy, jakoby metafizyka stawiała pytanie o Bycie.

Wydaje się niemal, iż sposób, w jaki metafizyka myśli byt, skazuje ją na bezwiedną rolę bariery, która nie dopuszcza, by człowiek dosąpił pierwotnego związku Bycia z człowieczeństwem (das Menschenwesen).

Cóż jednak, jeśli brak takiego związku i niepamięć tego braku określiły z oddali współczesną epokę? Jeśli nieobecność Bycia skazuje człowieka coraz wyłącznie na byt tylko, tak że jest on zupełnie niemal pozbawiony związku Bycia z jego własną, człowieka, istotą i że zarazem utraty tej nie rozpoznaje? Cóż, jeśliby tak właśnie rzecz się miała i jeśliby tak się miała już od dawna? Cóż, jeśliby znaki wskazywały, że zapomnienie owo ku temu zdąży, by w przyszłości głębiej jeszcze wdążyć się w zapomnienie?

Czy myśliciel miałby w tym znaleźć jeszcze jeden powód lekceważenia tego udziału w Byciu? Gdyby tak właśnie rzecz się miała, czy byłby to jeszcze jeden powód, by w takim opuszczeniu przez Bycie mieć się czymś innym i to jeszcze w nastroju podniosłym, w który sami byśmy się wprowadzili? Gdyby tak się rzecz miała z niepamięcią o Byciu, czy nie byłby to właśnie powód dostateczny, aby myśl pomna Bycia popadła w przerażenie i zatem zdolna była już tylko dźwigać w trwodze ten udział w Byciu po to, by się wreszcie z myślami o zapomnieniu Bycia ostatecznie uporać? Czy jednak byłaby do tego zdolna, gdyby udzielona jej w ten sposób trwoga była zaledwie przynębieniem? Cóż ma udzielona nam przez Bycie trwoga wspólnego z psychologią i psychoanalizą?

Gdy wszakże przyjąć, iż przewyżczeniu metafizyki odpowiada wysiłek, by nauczyć się wreszcie baczyć na niepamięć Bycia, doświadczać ją i doświadczenie takie w związek Bycia z człowiekiem włączyć i w nim przechować — wówczas pytanie „Czym jest metafizyka?” okaże się zapewne, w nędzy zapomnienia o Byciu, najkonieczniejszą ze wszystkich konieczności myślenia.

Wszystko polega więc na tym, by we właściwym czasie myślenie stało się bardziej myśleniem. Tak dzieje się wówczas, gdy myśl zamiast osiągać wyższy szczebel nasilenia, zdana jest na zmianę rodowodu. Wtedy myślenie, które staje wobec bytu jako takiego, i jest przeto myśleniem przedstawiającym i przez to wyjaśniającym, zostaje zastąpione przez myślenie będące zdarzeniem samego Bycia i przeto Byciu posłuszne.



W próżni krąży roztrząsania o tym, w jaki sposób można by wyobrażenia, powszechnie metafizyczne jeszcze i tylko metafizyczne, uczynić bezpośrednio aktywnymi w życiu codziennym i publicznym, skutecznie i z pożytkiem. Im bardziej bowiem myślenie staje się myśleniem, im adekwatniej wywodzi się właśnie ze związku Bycia z myślą, tym pełniej jest już samo z siebie myślą w działaniu jemu tylko właściwym: w myśleniu tego, co jest pomyślane dla niego (das ihm Zu-gedachte) a przeto już pomyślane.

Któż jednak myśli jeszcze o już pomyślanym? Robi się wynalazki. Wprowadzić myślenie na drogę, na której osiąga ono związek prawdy Bycia z istotą człowieka, otworzyć przed nim ścieżkę ku umyślnemu pomyśleniu samego Bycia w jego prawdzie — ku temu właśnie „w drodze” jest myślenie, którego próbą było *Sein und Zeit*. Na drodze tej, to znaczy w służbie pytania o prawdę Bycia, wyłania się potrzeba namysłu nad istotą człowieka; bowiem doświadczenie niepamięci Bycia — niewypowiedziane, gdyż należy je dopiero wykazać — zawiera domniemanie, od którego wszystko zawisło, iż zgodnie z nieskrytością Bycia związek Bycia z człowieczeństwem sam właśnie do Bycia należy. Jakżeby jednak owo doświadczone domniemanie można było przynajmniej wypowiedzieć jako pytanie, jeśli by nie obróciło się w pierw wszelkiego wysiłku na określenie istoty człowieka bez odwoływania się do subiektywności ani też do animal rationale? Ażeby jednocześnie i j e d n y m słowem utrafić zarówno związek Bycia z istotą człowieka, jak też jej stosunek do otwartości Bycia („Oto”) jako takiego, wybrano dla zakresu istoczenia, (der Wesensbereich) w którym człowiek występuje jako człowiek, nazwę „przytomność” (Dasein). Postąpiliśmy tak, mimo że metafizyka posługuje się nazwą Dasein<sup>3</sup> na określenie tego, co po zatem mianuje exi-

\* „das Dasein” to po niemiecku tyle, co „istnienie”. W tym też znaczeniu używa się tego słowa w tradycyjnych tekstach filozoficznych. Heidegger nadaje mu jednak inny, specyficzny sens. Podobnie jak w wypadku słowa „wesen” nie jest to sens zupełnie arbitralny. U Heideggera termin „Dasein” pojęty jest bowiem bardziej dosłownie niż w użyciu potocznym i w tradycji filozoficznej. „Dasein” to dla niego tyle, co Da-sein, być-oto, być-obecny, tak jak w zdaniach typu „er ist da” — „on jest obecny”. W związku z tym można by przekładać termin Dasein jako „był obecny” — gdy chodzi o byt, którego specyfiką jest obecność, lub jako „obecność” — gdy chodzi właśnie o tę specyfikę. Termin „obecność” wzgl. „był obecny” musieliśmy jednak odrzucić z innych względów. Zdecydowaliśmy się zaś na słowo „przytomność”, wzgl. „był przytomny” — autorem pomysłu był znówu Krzysztof Pomian — w tym staropolskim znaczeniu, gdzie znaczy ono „znajdowanie się gdzie, przy czym, obecność”.

„Dasein” jest dla Heideggera nazwą specyfiki ludzkiego sposobu bycia; nie można powiedzieć sensownie: „Der Stuhl ist da” — podobnie też nie można po polsku powiedzieć „krzesło jest przytomne czemuś”.

Proponowany przekład nie oddaje oczywiście w pełni wieloznaczności tekstu



stentia, rzeczywistością, realnością i obiektywnością, mimo również, że nawet mówiąc potocznie o „bytowaniu człowieczym” (*menschliches Dasein*) zwykło się używać tego słowa w metafizycznym rozumieniu. Jeśliby więc zadowolili się stwierdzeniem że w *Sein und Zeit* słowem *Dasein* (przytomność) zastąpiono „świadomość”, zagroziłoby się drogę wszelkiemu dalszemu myśleniu. Tak zgoła, jakby szło tutaj o użytek rozmaitych słów, jakby nie o to jedno i jedyne chodziło, o związek Bycia z istotą człowieka, a zatem z perspektywy naszej myśli, najpierw o to, by poddać myśleniu doświadczenie istoty człowieka wystarczające dla przewodniego pytania. Ani więc słowo „przytomność” nie zastępuje słowa „świadomość”, ani też „rzecz” nazwana „przytomnością” nie wchodzi w miejsce tego, co przedstawiamy sobie pod nazwą „świadomość”. „Przytomnością” nazywa się raczej coś, co dopiero powinno być doświadczone jako miejsce, mianowicie siedziba prawdy Bycia, i co następnie należy adekwatnie pomyśleć.

O tym, jaka w całej rozprawie *Sein und Zeit* myśl tkwi w słowie „przytomność” informuje chociażby dewiza, która głosi (str. 42): „Istota przytomności polega na jej egzystencji”.

Oczywiście, jeśli zauważyć, że w języku metafizyki słowo „egzystencja” określa to samo, co oznacza „*das Dasein*”, mianowicie rzeczywistość wszystkiego, co rzeczywiste, od Boga aż po ziarnko piasku, wówczas zdanie to, w lekturze wyłączone wprost, przenosi jedynie trudność do przemyślenia ze słowa „*das Dasein*” na słowo „egzystencja”. W *Sein und Zeit* nazwy „egzystencja” użyto wyłącznie dla oznaczenia bycia ludzkiego. Wychodząc od właściwie pomyślanej „egzystencji” można pomyśleć „istotę” przytomności, w której się otwartość samego Bycia jawi i skrywa, udziela i wymyka, acz tej prawdy Bycia przytomność ani nie wyczerpuje, ani się z nią tym bardziej nie pozwala utożsamić na wzór metafizycznego twierdzenia: wszelka obiektywność jest jako taka subiektywnością.

Co znaczy „egzystencja” w *Sein und Zeit*? Słowo to nazywa pewien sposób bycia; właśnie bycie bytu stojącego otworem dla otwartości Bycia, w której stoi, o ile w nie ustać zdoła. Doświadcza się takiego wytrwania pod znakiem „troski”. Eks-statyczną<sup>4</sup> istotą przytomności myślimy wychodząc od troski tak jak, odwrotnie, doświadczyć troski w dostatecznej mierze można tylko w jej eks-statycznej istocie. Doświadczane w taki sposób wytrwanie stanowi istotę eks-

niemieckiego. „Przytomność” nie oznacza np. po polsku także „istnienia”, jak niemieckie słowo „*Dasein*”. Wydaje mi się jednak, że przekład ten zachowuje merytoryczną intencję Heideggera.

<sup>4</sup> Zachowujemy podwójne „s” dla podkreślenia odmienności sensu od użycia potocznego i bliskości terminu greckiego (przyj. tłum.)



-stazy, o którą chodzi w tym myśleniu. Dlatego też eks-statyczną istotą egzystencji rozumiemy niedostatecznie i wtedy jeszcze, gdy przedstawiamy ją sobie tylko jako „stanie na zewnątrz”, zaś „na zewnątrz” pojmujemy jako „daleko od” wnętrza immanencji świadomości i ducha; tak bowiem rozumiana byłaby egzystencja ciągle jeszcze przedstawiana z perspektywy „subiektywności” i „substancji”, podczas gdy owo „wy” winno być przecież myślane jako rozdzielenie się otwartości samego Bycia. Stasis tego, co eks-statyczne polega, choć brzmi to osobliwie, na staniu wewnątrz „wy” i „oto” nieskrytości, która jest istoczeniem się samego Bycia. Kiedy słowa „egzystencja” używa się w kontekście myśli, skierowanej ku prawdzie Bycia i od niej wychodzącej, wówczas to, co przez nie należy rozumieć, można by najpiękniej nazwać słowem „usilność” (Inständigkeit). Wtedy wszakże winniśmy jako pełną istotą egzystencji myśleć zarazem i stanie wewnątrz otwartości Bycia, i wytrwanie w nim (troskę) i niezłomność wobec ostateczności (bycie ku śmierci).

Bytem, który jest jako egzystencja — jest człowiek. Jedynie człowiek egzystuje. Skala jest, lecz nie egzystuje. Drzewo jest, lecz nie egzystuje. Koń jest, lecz nie egzystuje. Anioł jest, lecz nie egzystuje. Bóg jest, lecz nie egzystuje. Zdanie: „Jedynie człowiek egzystuje” — nie znaczy wcale, by tylko człowiek był bytem rzeczywistym, wszystkie inne byty natomiast były niereczywiste, stanowiąc jedynie pozór lub wyobrażenie ludzkie. Zdanie: „Człowiek egzystuje” — znaczy: człowiek jest tym właśnie bytem, którego bycie wyróżnia się w Byciu i z perspektywy Bycia przez to, że wewnątrz nieskrytości Bycia stoi ku niej otworem. Wskutek swej egzystencjalnej istoty człowiek umie sobie przedstawić byt jako taki i może mieć świadomość przedstawionego. Wszelka świadomość zakłada eks-statycznie pomyślaną egzystencję jako *essentiam* człowieka, przy czym *essentia* oznacza to, jako co człowiek się istotczy, w takiej mierze, w jakiej jest człowiekiem. Świadomość natomiast nie stanowi o otwartości bytu, nie ona też pierwsza obdarza człowieka otwartością wobec niego. Dokądże bowiem, skąd i w jakim swobodnym wymiarze poruszać by się miała wszelka intencjonalność świadomości, gdyby istoty człowieka nie stanowiła już usilność sama? I jeśli poważnie się nad tym zastanowić: cóż innego nazywać może słowo „sein” w mianach „Bewusstsein” i „Selbstbewusstsein”\*, jak nie egzystencjalną istotą tego, co jest wtedy, kiedy egzystuje? Bycie jaźnią (*das Selbstsein*) oznacza wprawdzie istotą bytu, który egzystuje, ale egzystencja ani nie polega na byciu jaźnią, ani się poprzez takie bycie nie określa. Ponieważ jednak myślenie metafizyczne określa ludzkie bycie jaźnią z perspektywy substancji lub, co w isto-

\* „bycie”, świadomość”, samoświadomość”



cie wychodzi na jedno, z perspektywy podmiotu, przeto pierwszą drogą, która wiedzie od metafizyki do eks-statycznie-egzystencjalnej istoty człowieka, musi prowadzić poprzez metafizyczne określenie luzkiego bycia jaźnią (*Sein und Zeit*, §§ 63 i 64). Pytanie wszakże o egzystencję jest stale służebne tylko wobec jedyne pytania myśli, które należy dopiero rozwinąć, mianowicie pytania o prawdę Bycia jako ukrytego podłoża wszelkiej metafizyki — przeto tytułem rozprawy będącej próbą powrotu w podłoże metafizyki nie jest ani „Egzystencja i czas”, ani „Świadomość i czas” lecz „Bycie i czas” (*Sein und Zeit*). Nie należy jednak myśleć o nim wedle znanych skądinąd zestawień: bycie i stawanie się, bycie i pozór, bycie i myśl, bycie i powinność. Tu bowiem wszędzie Bycie przedstawia się jeszcze w ograniczeniu, jak gdyby „stawanie się”, „pozór”, „myśl”, „powinność” nie należały do Bycia, chociaż przecież nie są one oczywiście niczym a zatem do Bycia należą. „Bycie” w „Byciu i czasie” o tyle nie jest czymś innym niż „czas”, że „czas” występuje jako imię prawdy Bycia, która to prawda jest istotzeniem Bycia a przeto Byciem samym. Dlaczego jednak „czas” i „Bycie”?

Gdy wspomnieć na początek dziejów, kiedy Bycie objawiło się w myśli Greków, można wykazać, że Grecy od zarania doświadczali Bycia bytu jako obecności tego, co obecne (die Anwesenheit des Anwesenden). Kiedy tłumaczymy *εἶναι* przez „być”, przekład jest językowo w porządku. W ten sposób jednak zastępujemy tylko jedno brzmienie innym. Poddajmy się próbie, wówczas okaże się wnet, że ani *εἶναι* nie myślimy na sposób Greków, ani też myśl nasza nie dysponuje odpowiednio jasnym i jednoznacznym określeniem słowa „być”. Cóż więc powiadamy mówiąc „być” zamiast *εἶναι* i *εἶναι* czy esse zamiast „być”? Nie powiadamy nic. Słowo jest podobnie stępię — po grecku, po łacinie i po niemiecku. Używając go zgodnie z nawykiem, demaskujemy się tylko jako pionierzy największej bezmyślności, jaka kiedykolwiek pojawiła się w obszarze myślenia i która do tej chwili pozostaje u władzy. Owo *εἶναι* powiada zaś: uobecnianie się.<sup>5</sup> Istota tego wyistoczenia kryje się głęboko w pier-

<sup>5</sup> Proces bycia, który Heidegger ujął w nazwie „wesen”, a my w nazwie „istotyczność się” polega na ujawnianiu się czegoś, wychodzeniu na jaw, uobecnianiu się. Najbardziej zauważaną formą obecności jest terażniejszość — „obecne” jest wtedy to, co jest „teraz”, co trwa jako „teraz”. Dlaczego właśnie tak się dzieje? — o tym, powiada Heidegger, się nie myśli.

Tam, gdzie Heideggerowi chodzi, jak się zdaje, o obecność, uobecnianie w ogóle, a więc właśnie o proces bycia jako proces wychodzenia na jaw, do słowa „obecność” czy „uobecnianie” dodajemy słowo „wyistaczanie się” itp. Próbuje się w ten sposób wskazać na różnicę między tak rozumianą obecnością w ogóle, a jej najbardziej powszechną formą przejawiania się, a także oddać pokrewieństwo, jakie w tekście Heideggera mają takie nazwy jak „wesen”, „das Wesen”, „die Anwesenheit”, „das Anwesen” itp.



wotnym mianie Bycia. Dla nas jednak *είναι* i *ὄντα* jako *παρ* i *ἀπουσία* mówią przede wszystkim tyle: w uobecnianiu, wyistaczaniu, niepomyślane i skryte, rządzą współczesność i trwanie, istoczy się czas. Bycie jako takie jest przeto nieskryte mocą czasu. W ten sposób czas odsyła do nieskrytości, tzn. do prawdy Bycia. Czasu wszakże, który teraz trzeba pomyśleć, nie doświadczamy w zmiennym upływie bytu. Czas ma najwidoczniej całkiem inną jeszcze istotę, której metafizyka w swoim pojęciu czasu nie tylko nie pomyślała jeszcze, lecz nigdy pomyśleć nie zdoła.

Tak więc czas jest pierwszym, które rozważyć należy, imieniem prawdy Bycia, najpierwszego z powinnych doświadczeń.

Tak jak pierwszym metafizycznym mianem Bycia przemawia skryta istota czasu, tak również ostatnim: „wiecznym powrotem tego samego”. Dziejami Bycia w epoce metafizyki rządzi niepomyślana istota czasu. Przestrzeń nie jest wobec tego czasu porządkiem współrzednym, ale nie jest mu też tylko przyporządkowana.

Skoro próbuje się od przedstawiania bytu jako takiego przejść do myślenia o prawdzie Bycia, punktem wyjścia jest owo przedstawianie, a zatem również prawda Bycia nieuchronnie jest tu jeszcze w pewien sposób przedstawiana, stąd też nieuniknienie przedstawianie to ma inną niż owo myślenie naturę i ostatecznie, jako przedstawianie właśnie, pozostaje nieadekwatne wobec tego, co jest do pomyślenia. Ów pochodzący z metafizyki stosunek wnikania w związek prawdy Bycia z człowieczeństwem ujmuje się jako rozumienie. Zarazem wszakże rozumienie pomyślane jest z perspektywy nieskrytości Bycia. Jest ono eks-statycznym, tzn. znajdującym się w obszarze otwartości, rzuconym projektem (geworfener Entwurf). Obszar, który się w projektowaniu oferuje jako otwarty tak, aby w nim coś (tutaj Bycie) mogło się jako coś (tutaj Bycie jako ono samo w swej nieskrytości) okazać, nazywa się sensem (por. *Sein und Zeit*, str. 151). „Sens Bycia” i „prawda Bycia” wyrażają to samo. Jeśli przyjąć, że czas należy w ukryty jeszcze sposób do prawdy Bycia, to wówczas każde projektujące otwarcie prawdy Bycia musi jako rozumienie Bycia wychylać się ku czasowi jako możliwemu horyzontowi zrozumienia Bycia (por. *Sein und Zeit*, §§ 31—34 i 68).

Przedmowa do *Sein und Zeit* na pierwszej stronie rozprawy kończy się zdaniem: „Intencją niniejszej rozprawy jest konkretne opracowanie pytania o sens Bycia. Tymczasowym w niej celem jest interpretacja c z a s u jako możliwego horyzontu wszelkiego w ogóle zrozumienia Bycia”.

Filozofii, gdy z lunatyczną pewnością przeszła obok właściwego i jedyne pytania *Sein und Zeit*, niełatwo byłoby dostarczyć wyraźniejszego świadectwa na to, jak wszechwładna jest niepamięć Bycia, w której całkiem się pogrzyżyła, ale która w *Sein und Zeit*



udzieliła się myśli jako wyzwanie i pozostała nim. Jakoż nie chodzi o nieporozumienia wokół jednej książki, lecz o opuszczenie nas przez Bycie.

Metafizyka orzeka, czym jest byt jako byt. Zawiera ona λόγος (wypowiedź) o ὄν (bycie). Późniejsza nazwa „ontologii” znamionuje jej istotę, przyjmując oczywiście, że pojmujemy ją zgodnie z właściwą treścią, nie zaś wedle szkolarskiego zacieśnienia. Metafizyka porusza się w obszarze ὄν ἢ ὄν. Jej przedstawienia odnoszą się do bytu jako bytu. W ten sposób metafizyka wszędzie przedstawia byt jako taki w całości, bytość (die Seindheit)<sup>6</sup> bytu (οὐσία owego ὄν). Lecz bytość bytu przedstawia metafizyka dwojako: raz całość bytu jako takiego w sensie jego najogólniejszych rysów (ὄν καθόλου, κοινόν) — zarazem wszakże całość bytu jako takiego w sensie bytu najwyższego, a przeto boskiego (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον). W takim właśnie podwojeniu występuje nieskrytość bytu jako takiego w metafizyce Arystotelesa (por. *Metafizyka*, Γ Ε,Κ).

Metafizyka sama w sobie jest dwojako, a zarazem w jedności prawdą bytu w ogóle i bytu w najwyższym stopniu; to mianowicie dlatego, że przedstawia byt jako byt. Z istoty swej jest równocześnie ontologią w węższym sensie i teologią. Ta onto-teologiczna istota właściwej filozofii (πρώτη φιλοσοφία) zasadza się najpewniej w sposobie, w jaki otwiera się ku niej ὄν, jako ὄν mianowicie. Teologiczny charakter ontologii nie na tym więc polega, że grecką metafizykę przejęła potem i przekształciła kościelna teologia chrześcijańska. Polega on raczej na sposobie, w jaki się byt od zarania odsłaniał jako byt. To właśnie ta nieskrytość bytu umożliwiła teologii chrześcijańskiej zawładnięcie grecką filozofią, czy zaś z pożytkiem czy ze szkodą, niechaj w oparciu o chrześcijańskie doświadczenie rozstrzygną sami teologowie, pomnąc, co napisane jest w pierwszym liście Apostoła Pawła do Koryntian: οὐχὶ ἐμώρμανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; czyliż nie obrócił Bóg w głupotę mądrość świata? (I Koi 1, 20). Σοφία τοῦ κόσμου jest wszakże tym, czego wedle 1, 22 Ἕλληνες szukali Grecy. Arystoteles wprost nazywa nawet πρώτη φιλοσοφία (właściwą filozofię) — ζητούμενη, poszukiwaną. Czy teologia chrześcijańska zdecyduje się raz jeszcze poważnie potraktować słowo apostoła i, zgodnie z nim, filozofię jako głupotę?

Metafizyka jako prawda bytu jako takiego jest dwupostaciowa. Jednakże podłoże tej podwójnej postaci i w ogóle jej pochodzenie są metafizyce niedostępne, to zaś nie przypadkiem i nie wskutek zaniedbań. Metafizyka przybiera podwójną postać przez to, że jest

<sup>6</sup> „Bytość” (die Seindheit) — czyni byt bytem właśnie, analogicznie jak np. przedmiotowość — czyni coś przedmiotem, itp. Ująć byt w jego bytości — to więc tyle, co ująć byt jako byt.



tym, czym jest: przedstawianiem bytu jako bytu. Nie ma wyboru. Jej własna istota uniemożliwia jej — jako metafizyce właśnie — doświadczenie Bycia; byt bowiem ( $\text{\textcircled{v}}$ ) przedstawia ono stale w tym tylko, co się już jako byt ( $\text{\textcircled{v}}$ ) ze swej strony ukazało. Nigdy jednak nie zważa metafizyka na to, co się już w owym  $\text{\textcircled{v}}$  w takiej właśnie mierze skryło, w jakiej stał się on nieskryty.

Tak więc w odpowiednim czasie mogło się stać potrzebne ponowne przemyślenie, co właściwie wyraża się owym  $\text{\textcircled{v}}$ , słowem „byt”. Pytanie o  $\text{\textcircled{v}}$  znów zostało wprowadzone do myślenia (por. *Sein und Zeit*, przedmowa). Ponowienie nie jest wszakże prostym powtórzeniem pytania platońsko-arystotelesowskiego, lecz sięga wstecz ku temu, co się w  $\text{\textcircled{v}}$  ukrywa.

Na tym, co ukryte w  $\text{\textcircled{v}}$ , ufundowana jest metafizyka, choć skądinąd poświęca się przedstawianiu  $\text{\textcircled{v}}$   $\text{\textcircled{v}}$ . Sięganie przeto wstecz ku tej ukrytości jest z perspektywy metafizyki poszukiwaniem fundamentu dla ontologii. Dlatego postępowanie to nazywa się w *Sein und Zeit* (str. 13) „ontologią fundamentalną”. Tylko że tytułatura taka, jak każda w podobnym przypadku, okazuje się wnet wątpliwa. Z perspektywy metafizyki jest wprawdzie trafna, ale właśnie dlatego wprowadza w błąd, chodzi bowiem o osiągnięcie przejścia od metafizyki do myślenia o prawdzie Bycia. Dopóki samo to myślenie określa jeszcze siebie jako ontologię fundamentalną, dopóty samo sobie blokuje i zaciemnia drogę takim nazwaniem. Wobec tytułu „ontologia fundamentalna” łatwo o pogląd, że myślenie, które stara się myśleć prawdę Bycia, nie zaś, jak wszelka ontologia, prawdę bytu, jest samo jeszcze jako ontologia fundamentalna rodzajem ontologii. Tymczasem myślenie o prawdzie Boga jako powrót w podłoże metafizyki już za pierwszym krokiem opuściło obszar jakiegokolwiek ontologii. Natomiast każda filozofia, która trudni się pośrednio lub bezpośrednio przedstawianiem „transcendencji”, pozostaje nieuchronnie ontologią w istotnym sensie, nawet jeśli opracowuje podstawy ontologii lub też nawet jeśli zapewnia, że odrzuca ontologię jako pojęciową skamielinę przeżycia.

Gdy więc nawet myślenie, które stara się myśleć prawdę Bycia, a które wywodzi się z długotrwałego nawyku przedstawiania bytu jako takiego, więźnie w takim przedstawianiu, wówczas zapewne nie będzie nic bardziej potrzebnego, zarówno dla pierwszego oprzytomnienia, jak też dla spowodowania przejścia od myśli przedstawiającej do pomnej (Bycia), niż pytanie: czym jest metafizyka?

Rozwijając to pytanie w niniejszym odczycie kończymy znów pytaniem. Nazywa się ono podstawowym pytaniem metafizyki, brzmi zaś: Dlaczego w ogóle jest byt, nie zaś raczej Nic (das Nichts)? Od tego czasu wiele rozprawiano wprawdzie o trwodze i o nicości, (das Nichts), o których mowa była w odczycie. Nikt jednak nie zechciał



jeszcze wpaść na pomysł zastanowienia się, dlaczego w odczycie, w którym wychodząc od myśli o prawdzie Bycia próbowaliśmy przemyśleć Nic, i następnie z tej perspektywy sięgnąć w istotę metafizyki — powołujemy wspomniane pytanie jako podstawowe pytanie metafizyczne. Czyż ważnemu słuchaczowi wprost nie ciąży na języku wątpliwość na pewno ważniejsza niż wszelkie filipiki przeciw trwodze i nicości? Końcowe pytanie stawia nas wobec takiej oto wątpliwości: namysł, który poprzez rozważenie nicości stara się myśleć o Byciu, powraca ostatecznie do pytania o byt. W tej zaś mierze, w jakiej pytanie to wręcz trzyma się jeszcze w utarty metafizyczny sposób przewodniego „dlaczego”? i pyta o przyczynę, wypiera się ono zupełnie myśli o Byciu na rzecz przedstawiającego poznania bytu jako bytu. Na domiar wszystkiego jest to w oczywisty sposób pytanie, które postawił metafizyk Leibniz w swoich *Principes de la nature et de la grace*: pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? \* (Opp. ed. Gerh. tom VI; 602 n. 7).

Czy zatem odczyt nie spełnia swego zamysłu, co wobec trudności przejścia od metafizyki do innego myślenia, byłoby samo w sobie możliwe? Czy stawia na koniec za Leibnizem metafizyczne pytanie o najwyższą przyczynę wszelkich rzeczy, które są? Czemu zatem nie wspomniano, jak by wypadało, imienia Leibniza?

Lub może pytanie to zadano w innym zupełnie sensie? Skoro nie bytu zapytuje i nie dowiaduje się o byt, który jest pierwszą przyczyną bytu, w takim razie pytanie to sięga najwidoczniej do czegoś, co bytem nie jest. Pytanie wymienia owo coś i pisze je z dużej litery: Nic — które było w odczycie jedynym tematem namysłu. Narzuca się postulat, by zakończenie odczytu przemyśleć wreszcie z jego, odczytu, własnej perspektywy przewodniej. To, co nazwano podstawowym pytaniem metafizyki, należałoby wówczas egzekwować w sensie ontologii fundamentalnej, jako pytanie wychodzące z podłoża metafizyki i jako pytanie o to podłoże.

Skoro jednak przyznamy, że odczyt w zakończeniu przylega myślą do własnej intencji, jak rozumieć pytanie?

Brzmi ono: Dlaczego w ogóle jest byt, nie zaś raczej Nic? Przyjmując, że nie myślimy już w zwykły metafizyczny sposób wewnątrz metafizyki, lecz że wychodząc od istoty i prawdy metafizyki myślimy o prawdzie Bycia, można też tutaj zapytać tak: Skąd się bierze, że byt ma wszędzie pierwszeństwo i rości sobie prawo do każdego „jest”, podczas gdy to, co bytem nie jest, owo tak właśnie rozumiane Nic jako samo Bycie pozostaje w zapomnieniu? Skąd się bierze, że Nic wraz z Byciem jest właściwie niczym i że Nic właściwie się

\* dlaczego jest raczej coś niż nic?



nie istoczy? Czy stąd właśnie bierze się we wszelkiej metafizyce ów niezachwiany pozór, jakoby „Bycie” rozumiało się samo przez się, zaś Nic stawało się wskutek tego łatwiejsze od bytu? W istocie tak właśnie mają się rzeczy z Byciem i z Nic. Gdyby było inaczej, nie mógłby Leibniz w przytoczonym miejscu powiedzieć w wyjaśnieniu: *Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose\**

Co pozostaje większą zagadką: to, że jest byt czy to, że jest Bycie? Lub może ta medytacja również nie doprowadziła nas w pobliże zagadkowego wydarzenia z Byciem bytu?

Jakkolwiek wypadłaby odpowiedź, czas dojrzał zapewne na tyle, by odczyt *Co to jest metafizyka?*, z którym po wielekroć polemizowano, przemyśleć wreszcie z perspektywy zakończenia — jego własnego zakończenia, nie urojonego.

**Martin Heidegger**

tlum. Krzysztof Walicki

opracował i przypisami opatrył **Krzysztof Michalski**

\* Albowiem nic jest prostsze i łatwiejsze niż coś.

# HEIDEGGER W OCZACH WSPÓŁCZESNYCH

JEAN GUITTON:

„Heidegger ma twarz spokojną, skupioną, trochę nieśmiałą i wypo-  
czętą. Szukałem w niej niepokoju i nie znalazłem nic, co by go  
mogło znamionować: żadnego śladu przymusu w kącikach ust ani  
cienia goryczy — lecz spokój, jaki wypływa z długiego wytchnie-  
nia od trudów życia.”

KARL RAHNER:

„Dzisiejszy kształt teologii katolickiej jest nie do pomyślenia bez  
Martina Heideggera — nawet ci, którzy mają nadzieję pójść dalej  
i stawiają inne niż on pytania, są jego spadkobiercami... Nauczył on  
nas bowiem jednego: że możemy i powinniśmy szukać wszędzie tej  
niewypowiadalnej tajemnicy, w której mocy pozostajemy — mimo że nie jesteśmy w stanie uchwycić jej w słowa.  
Nauczył nas tego — mimo że sam w obliczu tej tajemnicy milczy,  
podczas gdy teologowie muszą o niej mówić.”

KOICHI TSUJIMURA:

„Heidegger mówi niekiedy o T a m t y m, co musi pozostać niewy-  
powiedziane. My, w Zen, mówimy często: T o — mianowicie to jedno  
słowo, co poprzedza wszelką mowę. Od tego, leżącego przed wszelką  
mową słowa mogłaby biec droga ku Tamtemu, co musi pozostać nie-  
wypowiedziane. Droga, którą myśliciel Martin Heidegger wskazał  
nam, Japończykom.”

ETIENNE GILSON:

„(Filozofia Heideggera)... to jeszcze jeden przypadek, gdy filozof de-  
cyduje się wyjść poza granice 'tego, co jest', czyli poza istotowość



istoty, by odważnie wkroczyć na zapomnianą drogę istnienia. Spostrzeżę wkrótce, że jego kroki gubią się we mgle i że on sam nie jest już pewien, czy posuwa się naprzód. Pomimo to wie dobrze, że jest to droga prawdziwego filozofa. Aby pozostać tutaj, poza obrębem metafizyki, św. Tomasz się modli; Heidegger zajmuje się czymś innym, lub pisze komentarze do Hölderlina.”

#### JERZY TUROWICZ:

„Heidegger jest — być może — myślicielem genialnym i jego dorobek na pewno zasługuje na poznanie, ale w szacunku dla niego przeszkadza mi dotkliwie znajomość jego politycznych perypetii. Trudno mi bowiem uwierzyć, by tak brzemienne opcje polityczne intelektualisty mogły pozostawać bez związku z jego widzeniem świata, jego rozumieniem sensu historii, jego antropologią.”

#### MEDARD BOSS:

„W antropologii zarysowanej przez Martina Heideggera w jego epokowym dziele odnalazłem pewną podstawę dla medycyny godnej człowieka. Studia nad filozofią Heideggera kosztowały mnie lata ciężkiej pracy... Leczyć mój wysiłek opłacił się obficie, nie tylko dla moich pracowników i dla mnie. Jestem przekonany, że przede wszystkim dla naszych chorych. Porównanie naszych dzisiejszych możliwości leczenia z tymi, które mieliśmy przedtem, jest uderzające i mówi samo za siebie.”

#### GEORG LUKACS:

„Nicość, która jest głównym tematem filozofii Heideggera, jest zmistyfikowanym wyrazem wyrażenia sfetyzowanej osobowości drobnomieszczańskiego intelektualisty okresu imperializmu.”

#### CARL FRIEDERICH VON WEIZSÄCKER:

„Heideggera poznałem z okazji rozmowy, na którą zaprosił on do siebie Wernera Heisenberga (wraz ze mną, podówczas jego asystentem) oraz mego wuja lekarza, Viktora von Weizsäckera... Około godziny goście żywo spierali się o stosunek medycyny do fizyki, nie mogąc się pogodzić — Heidegger przysłuchiwał się tylko uważnie. Wreszcie zwrócił się do mego wuja ze słowami: „A więc, panie von Weizsäcker, o ile dobrze rozumiem, chodzi Panu o to...” Tu nastąpiły trzy całkowicie jasne zdania. Weizsäcker odpowiedział: „rzeczywiście, dokładnie to chciałem powiedzieć.” Identycznie to samo

powtórzyło się z Heisenbergiem. „A zatem” kontynuował Heidegger „związek mógłby wyglądać w następujący sposób...” I znowu trzy czy cztery jasne zdania. Obaj uczeni w zupełności zgodzili się na nie.

To moje pierwsze spotkanie z Heideggerem pozwoliło mi zobaczyć, że Heidegger potrafi słuchać i rozumieć, co myślą inni — ba, l e p i e j to rozumieć niż oni sami.

Chciałoby się powiedzieć: t o j e s t m y ś l i c i e l.”

#### ALFRED GAWROŃSKI:

„Nie wydaje się właściwe przedstawianie sylwetki filozofa w kraju, gdzie dzieła jego nie są znane, w taki sposób, że pokazuje się tylko pewne aspekty jego doktryny i roli, inne zaś... okrywa się zupełnym milczeniem. A idzie się u nas jeszcze dalej: umieszcza się Heideggera w takim kontekście, który zdaje się niedwuznacznie sugerować jego przynależność do tradycji humanistycznej... A właśnie w późniejszych pracach Heideggera indywidualne istnienie ludzkie coraz bardziej jest usuwane w cień przez coś, co filozof ten nazywa „Bytem (SEIN)”... Z takim stanowiskiem wiąże się u Heideggera wyraźnie już negatywny stosunek do wszelkich ideałów humanistycznych... Heidegger przeciwstawia się humanizmowi chrześcijańskiemu w sposób zupełnie wyraźny. Podobnie negatywny jest jego stosunek do humanizmu marksistowskiego.”

#### LEO GABRIEL:

„Heideggerowskie wezwanie do zwrócenia się ku Byciu (SEIN) wpada w sam środek humanistycznych tendencji współczesności. Właśnie zadane przez Heideggera pytanie o sens Bycia otwiera wymiar, pozwalający człowiekowi włączyć się z rozmysłem w dzieje i w dzień dzisiejszy. Jasne jest bowiem, że człowiek nie może urzeczywistnić swojej humanitas, gdy sam siebie czyni ośrodkiem i celem pytań, myśli i poczynań.

Taka zamknięta wobec bycia, autystyczna humanitas i societas przekształca się bowiem prędzej czy później w ideologiczny terror, który w imię człowieka depcze człowieczeństwo i braterstwo.”

#### ERNST CASSIRER:

„Filozofia Spenglera i Heideggera osłabiła i naruszyła fundamenty sił, które mogłyby oprzeć się współczesnym mitom politycznym. Filozofia dziejów, polegająca na ponurych przepowiedniach upadku i nieuniknionej destrukcji naszej cywilizacji (Spengler) i teoria, wiążąca w „rzuceniu” w świat jedną z podstawowych charakterystyk



człowieka, (Heidegger) wyrzekają się wszelkiego aktywnego udziału w konstrukcji i rekonstrukcji ludzkiego życia kulturalnego. Filozofia taka zapiera się swych własnych ideałów teoretycznych i etycznych. Może być zatem użyta jako giętki instrument w rękach przywódców politycznych."

#### ZE WSPOMNIENIĘ STUDENTA:

„Głównym przeżyciem konferencji w Davos było dla nas spotkanie Heideggera z Cassirerem. Odtąd, gdy czytaliśmy ich książki, widzieliśmy już w najbardziej prawdziwym sensie słowa, kim są ich autorzy, a ich osobowość stawała nam przed oczyma jak dobry, inspirujący duch: z jednej strony Heidegger — ten mały, brunatnowłosy mężczyzna, dobry narciarz i sportsmen, z energicznym, niezmiennym wyrazem twarzy, cierpki i nieprzychylny, czasem wręcz szorstki, żyjący w imponującym odosobnieniu wśród swoich problemów i tylko dla nich — z drugiej strony Cassirer, siwowłosy, Olimpijczyk — nie tylko zewnętrznie, ale i wewnętrznie, o szerokich horyzontach myślowych, zawsze pogodnej twarzy, dobrotliwie uprzejmy, elastyczny i pełen życia i nie na ostatku — arystokratycznie dystyngowany. Taką filozofię się ma, jakim się jest człowiekiem — dzięki spotkaniu z tymi dwoma ludźmi stało się to dla nas nie tylko jasne, ale i pewne."

#### HANNAH ARENDT:

„(Heidegger — w latach trzydziestych w Niemczech) było to niewiele więcej niż tylko nazwisko, ale nazwisko to wędrowało przez całe Niemcy jak wieść o tajemnym królu... Ta wieść, przyciągająca do Freiburga i potem do Marburga, głosiła, że znalazł się ktoś, kto rzeczywiście dociera do „samej rzeczy”, do której nawoływał Husserl, kto wie, że „rzecz” o którą tu chodzi, nie jest problemem akademickim, lecz sprawą myślącego człowieka i to nie dopiero od wczoraj czy dzisiaj, lecz od dawien dawna... Wieść głosiła po prostu: myślenie ożyło na nowo, skarby dawnej kultury znowu przemówiły do nas — i okazało się, że mają do powiedzenia zupełnie co innego, niż dotąd nieufnie przypuszczano. Wieść głosiła: znalazł się nauczyciel; być może można uczyć się myślenia."

#### EDMUND HUSSERL:

„Nawet ci lepsi moi uczniowie nie zauważają głębi (na którą wskazują moje prace). Zamiast kończyć to, co ja zacząłem, wolą iść własnymi drogami — jak Heidegger, ta genialna, silna natura, porywa-

jący za sobą całą młodzież, która obecnie już sądzi (inaczej niż on sam), że moja metoda jest już przestarzała. I to wszystko dzieje się z jednym z moich najlepszych przyjaciół! ... (Zresztą) Heidegger, jak się teraz okazało, nie zrozumiał w ogóle sensu redukcji fenomenologicznej."

#### RUDOLF CARNAP:

„Dobrym przykładem metafizycznych zdań pozornych, tzn. takich, które z punktu widzenia składni logicznej nie są w ogóle zdaniami, choć spełniają reguły składni gramatyczno-historycznej, jest teoria wywierająca współcześnie najsilniejszy wpływ na życie intelektualne w Niemczech — filozofia Heideggera... Metafizyka nie jest dla nas ani „czystym urojeniem”, ani „bajką”. Zdania, z których składa się bajka nie stoją bowiem w sprzeczności z logiką, lecz tylko z doświadczeniem, są całkowicie sensowne, chociaż fałszywe. Metafizyka nie jest „falszywą wiarą”; bowiem wierzyć można tylko w zdania prawdziwe lub fałszywe, a nie w bezsensowne ciągi słów (takim ciągiem jest np. odczyt Heideggera *Co to jest metafizyka?*)”.

#### INNOCENTY M. BOCHENSKI:

„Heidegger jest myślicielem niezmiernie oryginalnym, posiadającym niezwykle wiedzę o wielkich filozofach z przeszłości... Niewielu jest myślicieli tak trudnych do zrozumienia jak on. Jednakże trudność ta nie płynie z nieumiejętnego wyrażania się, ani ze słabości struktury logicznej, bowiem prace Heideggera są zawsze bardzo systematyczne. Trudność powstaje raczej z niezwyklej i dziwnej terminologii, którą Heidegger obmyślił w nadziei stworzenia języka zdolnego przekazać jego myśli. Jest to źródło wielu nieporozumień i jedna z przyczyn, dla których jego filozofia jest często traktowana jako żart, szczególnie przez neopozytywistów.”

wybrał i tłumaczył K.M.



## HEIDEGGER I PROBLEM PODMIOTU

### WPROWADZENIE

Zamieszczony niżej tekst stawia przed Czytelnikiem wysokie wymagania. Jest to tekst zwięzły, aluzyjny, zakładający pewną biegłość w wiązaniu ze sobą różnych aspektów problematyki świadomości człowieka w oparciu o dane nowożytnej filozofii. Z pewnością nie był on konstruowany z myślą o szerokiej popularyzacji. Jest to jednak tekst tak ważny, dotyczący sprawy tak dla Heideggera istotnej, że nie sposób go pomijać w niniejszej prezentacji dorobku tego myśliciela. Być może niniejsze wprowadzenie przyczyni się do rozjaśnienia niektórych aspektów tekstu, potraktowanych nader skrótowo.

Jesteśmy w samym sercu problematyki człowieka. Zawsze jest jakoś tak, że filozofia dostarczała ludziom jakiegoś słowa-kłucza, przy pomocy którego ludzie dochodzili do własnego wnętrza. Słowo takie było zarazem kluczem i odbiciem – otwierało drzwi a zarazem odbijało jakąś prawdę o człowieku. Człowiek, przeglądając się w tym odbiciu, nabierał przekonania, że jest taki, jakie jest to odbicie.

Od czasów Kartezjusza słowem takim było słynne Cogito. „Myślę, więc jestem“. W formule tej Kartezjusz akcentuje przede wszystkim słówko: myślę. „Myślę“ to miejsce, gdzie człowiek jest jasny i pod każdym względem „prześwietlony“ blaskami samoświadomości. Wszelki mrok idzie ku niemu od strony świata. Cała niemal historia europejskiego idealizmu była związana z taką ideą człowieka. W czasach Heideggera znalazła ona nowe ucieleśnienia, najpierw u neokantystów a potem u samego Husserla. „Ja transcendentalne“ – jak się wtedy mówiło – jest „czyste“, jest niezmiennie, jawne, jest podmiotem aktów, poprzez które człowiek osiąga świat, samo będąc „poza-“ czy „ponad-światowe“, właśnie „transcendentalne“. Swą idealną czystością i ponadświatowością usiłuje naśladować Boga, dodajmy: Boga deizmu.

Heidegger radykalnie kwestionuje taki obraz człowieka i jego świadomości. W swym komentarzu do Kartezjusza akcentuje nie „cogito“, ale drugie słowo, słowo „sum“ – jestem. Czy chodzi o dowolną zmianę kierunku zainteresowania? – Nie, Heidegger ukazuje racje tej zmiany. We wstępie do *Sein und Zeit*, w krótkim tekście, na który zwraca również uwagę Ricoeur, pisze mniej więcej tak: Człowiek, zanim powie „cogito“, stawia pytania. Tak więc to nie „cogito“ jest pierwsze, „cogito“ jest tylko odpowiedzią na pytanie, pierwsze jest pyta-

n i e. Ale czym jest pytanie? – Pytanie jest – i tu Heidegger ukazuje nam swą właściwą twarz – „sposobem istnienia człowieka”. Człowiek, pytając, zmienia swój sposób bycia, zmienia swoje „sum”. Ale to znaczy, że przedtem człowiek miał już jakiś sposób bycia. Nowy sposób bycia wyrasta i splata się niczym pajęczyna ze sposobami bycia, które go warunkują i które on warunkuje. Pytanie jest drogą do osiągnięcia przez człowieka autentycznego sposobu bycia. Bo człowiek jest w stanie walki o „prawdę swego bycia”. Jego „sum” jest dla niego stałym zadaniem.

Pierwsza część tekstu Ricoeura dotyczy tej właśnie sprawy. Ricoeur dostrzega całą głębię doniosłości rozstrzygnięć Heideggera. Wszak tutaj ma swe początki nowy obraz człowieka, ukazujący nam ludzki byt jako trwale zagrożony przez nicność, tutaj zakotwiczą się więzy Heideggera ze współczesną psychiatrią, tutaj ma swe korzenie nowa metoda badań nad człowiekiem i jego sprawami zwana „hermeneutyką” (teorią interpretacji) i tutaj wyjaśnia się, dlaczego Heideggerowska koncepcja badań nad człowiekiem może nosić miano „ontologii”.

Dru ga część tekstu dotyczy również sprawy podniesionej przez Kartezjusza – świata. To właśnie u Kartezjusza jest tak, że między człowieka i świat „w sobie” wkrada się „obraz” świata. Obraz świata malują różni artyści: nauki szczegółowe, filozofia, zdrowy rozsądek. Gdzie jest wśród nich obraz prawdziwy? – Wycho dząc z tych niepokojów, Heidegger rysuje swą wizję M o w y. Istotą mowy jest nazwanie. Nazwa utrwała, stabilizuje, odsłania. Tajemnicę mowy zrozumiała poezja. Krocząc ścieżkami mowy, poetyckiej mowy, próbujemy odnaleźć n a s z świat. Zmieniony człowiek szuka zmienionego świata. Ale czy każdy z nas może być poetą?

Texty Heideggera i tekst Ricoeura nie należą do łatwych. Ich intencje idą na przekór naszym nawykom, co więcej, na przekór nam samym, naszej ukształ towanej nauk i filozofią egzystencji. Czyż sami nie usiłowaliśmy naśladować Boga deistów i wierzyć, że jesteśmy miejscem w zaświatach, wokół którego kręci się świat? Czyż nigdy nie odczuliśmy trwogi, że zwykły ból głowy może unicestwić ów punkt w przestworzach? Czyż nie zabiliśmy w sobie wymiaru poetyckiego? Myśl obydwu myślicieli prowadzi w te właśnie zakamarki nas samych. Pozwala nam inaczej rozumieć. Ale rozumieć inaczej znaczy jedno- cześnie, w jakimś stopniu inaczej być.

J.T.

Jest rzeczą ważną zrozumieć zasięg znanej krytyki relacji podmiot- -przedmiot, krytyki, na której opiera się negacja prymatu *Cogito*. Podkreśla m słowo „zasięg”: zamierzam w istocie wykazać, że negacja ta zakłada znacznie więcej niż tylko odrzucenie wszelkiego po- -jęcia *ego* czy Ja, jak gdyby słowa te pozbawione były sensu, a poję- -cia te nieuchronnie skażone przez podstawowe nieporozumienie, rzą-



dzące filozofami zrodzonymi z kartezjańskiego *Cogito*. Przeciwnie, siła ontologii Heideggera polega na tym, iż kładzie ona fundament pod to, co nazwałem *hermeneutyką istnienia*, która równocześnie wywodzi się z krytyki *Cogito* pojętego jako zwykła zasada epistemologiczna i wskazuje na pewną warstwę bytu, którą należy umieścić głębiej, jakby poniżej *Cogito*. Aby zrozumieć złożoną relację między *Cogito* i *hermeneutyką istnienia*, skonfrontuję tę problematykę z jednej strony z destrukcją dziejów filozofii, z drugiej — z powtórzeniem czy też podjęciem zamysłu ontologicznego, który zawarty był w *Cogito*, lecz został pominięty w formule Kartezjusza.

Ta ogólna teza nasuwa mi następujący porządek wyводу:

1. Biorąc za nić przewodnią wstęp Heideggera do *Sein und Zeit*, skieruję uwagę na podstawową więź pomiędzy pytaniem o bycie i wyłonieniem się *Dasein* w samym pytaniu tego, kto zapytuje. Ta podstawowa więź umożliwi zarazem destrukcję *Cogito*, jako prawdy pierwszej, oraz jego resytuację, w płaszczyźnie ontologicznej, jako istnienia.

2. Przechodząc do *Holzwege*, a zwłaszcza do szkicu zatytułowanego *Czas światooobrazu*, rozwinę zasadniczą krytykę *Cogito* w celu wykazania, że idzie tu nie tyle o krytykę *Cogito* jako takiego, ile o krytykę implikującej je metafizyki: toteż krytyka skupi się na koncepcji bytu jako *Vorstellung*, jako „przedstawienia”.

3. Po tym wypadzie w stronę tematów, które można nazwać destrukcyjnymi w znaczeniu heideggerowskim, spróbuję przejść do pozytywnej *hermeneutyki istnienia*, zastępującej *Cogito* — w każdym sensie słowa zastępować. Ta trzecia analiza opierać się będzie na paragrafach 9, 12 i 25 *Sein und Zeit*, gdzie mowa jest właśnie o jaźni.

W tym miejscu można by oponować, że analiza jest prawomocna o tyle tylko, o ile dotyczy wczesnych pism Heideggera — a traci ważność po *Kehre*<sup>1</sup>, po „zwrocie”. Czyż nie można by utrzymywać, że *Kehre* kładzie kres zawiłym relacjom filozofa z *Cogito*? Dlatego też będę próbował, w czwartej części, wykazać, że również filozofią późnego Heideggera rządzi ta kolista implikacja między *Sein* i *Dasein*, między pytaniem o bycie i pytaniem o jaźni, implikacja, o którą chodzi we wstępie do *Sein und Zeit*. Niemniej tam rozgrywała się ona na poziomie *Analityki Dasein*, a tutaj rozgrywa się w płaszczyźnie filozofii mowy. Zadanie „podniesienia bycia do mowy” zawiera tę samą problematykę, to znaczy wyłonienie się bycia, którym „ja jestem” wewnątrz i poprzez odsłonięcie bycia jako takiego. Właśnie ten drugi dowód — czy też przeciw-dowód, który najchętniej bym szeroko rozwinął, będzie tu zaledwie naszkicowany.

<sup>1</sup> Idzie tu o przejście od wczesnego do późnego stanowiska Heideggera.

Całość problemu sytuuje się w polu heideggerowskiej filozofii mowy. Znaczy to, że wyłonienie się *Dasein* jako takiego, oraz mowy jako słowa, stanowią *jeden i ten sam problem*.

I. Moim punktem wyjścia i myślą przewodnią będzie to, co nazywałem podstawową więzią między pytaniem o bycie i wyłonieniem się *Dasein* jako tego, kto zapytuje.

Wszyscy znają pierwsze zdanie *Sein und Zeit*: „Pytanie o bycie popadło dzisiaj w zapomnienie”. Taki początek zakłada wyraźnie, że akcent przesunął się z filozofii, która rozpoczyna od *Cogito* jako prawdy pierwszej, na filozofię, która zaczyna od pytania o bycie jako pytania zapomnianego, zapomnianego właśnie w filozofii *Cogito*. Niemniej ważne jest, że problem bycia pojawia się jako pytanie, czy — ściślej — pojawia się w rozważaniach nad pojęciem „pytania”, odsyłającego nas do jakiejś jaźni. Co to znaczy, że problem bycia pojawia się jako pytanie i że zapomniane zostało nie tylko bycie, lecz i pytanie o bycie? Zapomnienie dotyczy pytania, ale nie jest to zwykła kwestia pedagogiczna. W pytaniu jako pytaniu zawiera się pewna struktura, która ma określone implikacje dla naszego problemu. Są one dwojakiego rodzaju.

Pytanie jako takie zakłada negację prymatu jaźni, która sama się ustanawia i potwierdza jako *Cogito*. Nie należy tego rozumieć w ten sposób, że pytanie jako pytanie zawiera pewien stopień niepewności i wątplenia, na które wszak nie ma miejsca w *Cogito*. Ta opozycja należy jeszcze do płaszczyzny epistemologicznej. Krytyka *Cogito* kartezjańskiego dotyka właśnie tego, że opiera się ono na założonym z góry modelu pewności, któremu czyni zadość jako swej własnej mierze. Tak więc struktura pytania nie określa się poprzez swój poziom epistemologiczny, ani przez fakt, że pytamy, ponieważ nie jesteśmy pewni. W pytaniu jest istotne, że jest ono rządzone przez to, co zapytywane, przez rzecz, której pytanie dotyczy: „Wszelkie zapytywanie jest poszukiwaniem. Wszelkie poszukiwanie bierze z góry swój kierunek od tego, co jest poszukiwane. Wszelkie pytanie ma, jako takie, swój cel: to, o co się zapytujemy (hat sein Gefragtes)”<sup>2</sup>. Ta pierwsza implikacja będzie rozwinięta jako negatywny aspekt krytyki *Cogito*.

Lecz równocześnie odkrywamy możliwość nowej filozofii *ego*, w tym sensie, iż *ego* autentyczne konstytuuje się w samym pytaniu. Przez *ego* autentyczne nie należy rozumieć jakiejś podmiotowości epistemologicznej, lecz tego właśnie, kto zapytuje. To *ego* nie jest już punktem centralnym, ponieważ pytanie o bycie i znaczenie bycia są właśnie tym zapomnianym ośrodkiem, który filozofia powinna

<sup>2</sup> W tekście francuskim podano błędnie *Befragtes*.



odzyskać. Toteż w konstytucji *ego* trzeba rozważyć zarazem niepa-mięć pytania jako pytania, oraz narodziny *ego* jako tego, kto zapytuje. Ta podwójna relacja stanowi prawdziwy przedmiot niniejszego studium.

To *ego*, uwikłane w pytanie, nie ustanawia się jako pewne samego siebie. Konstytuuje się jako pewne bycie, dla którego istnieje pytanie o bycie jako takie. Rozważmy pierwsze odniesienie do *Dasein* w *Sein und Zeit*: „Postrzegać, pojmować, rozumieć, wybierać, przystępować są to konstytutywne określenia wszelkiego zapytywania, więc tym samym sposoby bycia określonego bytu, tego bytu, którym my, zapytujący, sami jesteśmy”. Tak więc uwikłany jestem w poszukiwania jako ten, który *jest*, a nie jako ten, kto *myśli*; ażeby opracować adekwatnie problem bycia, trzeba nam podjąć pewien byt, *ein Seiendes*: „zapytywanie jako sposób *bycia* pewnego bytu, jest zasadniczo określone przez to, o co się pytamy — przez bycie. Ten byt, którym każdorazowo my sami jesteśmy i którego bycie, między innymi, zawiera możliwość zapytywania, będzie oznaczony słowem *przytomność (Dasein)*”.

Toteż opozycja wobec *Cogito* będzie coraz subtelniejsza, ponieważ pytanie o *Dasein* posiada swoisty priorytet wobec pytania o bycie. Lecz ów priorytet, który doprowadził do tylu nieporozumień, a zwłaszcza do antropologicznych interpretacji *Sein und Zeit*, pozostaje prymatem antycznym; uwikłanym w ontologiczny prymat pytania o bycie. Relacja ta jest źródłem nowej filozofii *ego*. Wszyscy znają słynną formułę, wedle której „swoistość ontyczna bytu przytomnego polega na tym, iż *jest* on ontologicznie”. W terminach mniej zaszyfrowanych: „Rozumienie bycia jest samo określeniem bytu przytomnego”. W ten sposób zostaliśmy doprowadzeni do swoistej relacji kolistej, która bynajmniej nie jest błędnym kołem. Heidegger usiłuje opanaować tę niezwykłą sytuację w następujących słowach: „Pytanie o sens bycia nie zawiera wcale błędnego koła, lecz godne uwagi 'odniesienie', zarówno antycypujące jak retrospektywne (Rück — oder Vorbezogenheit) tego, o co się pytamy (bycia) do zapytywania jako pewnego sposobu bycia”. Tu właśnie jesteśmy świadkami narodzin podmiotu: jako sposób bycia jakiegoś możliwego *ego* pytanie o sens bycia odsyła wstecz i wprzód poza samo zapytywanie. Proponuję posłużyć się tą relacją jako nicią przewodnią dla dalszej całej dyskusji. Zawarta tu jest nie tylko krytyka filozofii *Cogito*, lecz też podniesienie tej ostatniej do rangi ontologicznej, w tym właśnie sensie, że dla Kartezjusza problemem ostatecznym nie było *myśle*, lecz *jestem*, jak zresztą świadczy ciąg twierdzeń, który od *istnienia ego* prowadzi do *istnienia Boga* oraz *istnienia świata*.



II. Podważanie *Cogito* stanowi część destrukcyjną dziejów ontologii, nakreśloną we wstępie do *Sein und Zeit*. W słynnym fragmencie poświęconym Kartezjuszowi (§ 6) czytamy, że stwierdzenie *Cogito sum* wypływa z „zasadniczego przeoczenia: przeoczenia ontologii bytu przytomnego (...); to co zostaje (...) nieokreślone w tym 'radycznym' początku, to sposób bycia *res cogitans*, a ściślej *sens bycia owego sum*". Na czym polega przeoczenie? a raczej, jaka pozytywna decyzja powstrzymała Kartezjusza przed postawieniem pytania o sens bycia, które posiada ów byt? *Sein und Zeit* daje tylko częściową odpowiedź: „absolutna pewność *Cogito*” zwolniła Kartezjusza od postawienia problemu sensu bycia tego bytu. A więc pozostaje teraz pytanie: w jakim znaczeniu poszukiwanie pewności należy do niepamięci bycia?

Problem został opracowany w tekście z roku 1938 *Die Zeit des Weltbildes* (*Czas światooobrazu*). Dowiadujemy się tam, że *Cogito* nie jest wcale niewinnym stwierdzeniem, należy do wieku metafizyki, dla którego prawda jest prawdą poszczególnych bytów, i który jako taki jest niepamięcią bycia. Filozoficzny grunt, na którym pojawiło się *Cogito*, stanowi nauka, a ogólnie biorąc jest to taki sposób rozumienia, zgodnie z którym „poszukiwanie rozporządza bytem” za pośrednictwem „przedstawienia wyjaśniającego”. Pierwsze założenie polega więc na tym, że problem nauki stawiamy w kategoriach poszukiwania (*suchen*), co implikuje uprzedmiotowienie bytu, umieszczenie go przed nami (*vor-Stellung*). Wówczas człowiek posługujący się rachunkiem może polegać na byciu, może być jego pewien. W tym punkcie, gdzie zbiega się problem pewności i problem przedstawienia, wyłania się moment *Cogito*. W metafizyce Kartezjusza byt po raz pierwszy został określony jako obiektywność przedstawienia, a prawda jako pewność przedstawienia. Wraz z obiektywnością pojawia się też subiektywność, w tym sensie, że ów niewątpliwy byt przedmiotu jest przeciwwą konstytucji podmiotu. Ustanowienie (position) podmiotu idzie w parze z ustawieniem naprzeciw siebie (proposition) przedstawienia. Jest to epoka świata jako „obrazu” (*Bild*). Spróbujmy dokładniej zrozumieć ów nowy krok. Wprowadziliśmy pojęcie podmiotu: lecz należy dobrze zważyć, iż nie jest to jeszcze podmiot jako *ja*, lecz wyłącznie jako *substratum: subiectum* nie oznacza najpierw *ego*, ale po grecku ὑποκειμενον łacinie *substratum*, to co jednoczy wszystkie rzeczy stanowiąc ich podstawę, podwaliny. To *subiectum* nie jest jeszcze człowiekiem, ani tym bardziej *ja*; za sprawą Kartezjusza człowiek staje się pierwszym i rzeczywistym *subiectum*, pierwszym i rzeczywistym fundamentem. Powstaje tedy rodzaj współnictwa, utożsamienia między dwoma pojęciami *subiectum* — jako podstawy i jako podmiotu. Podmiot, jako *ja* sam staje się ośrodkiem, do którego odnosi się byt, jako taki (*das*



*Seiende*), lecz jest to możliwe tylko dlatego, że świat stał się *Bild* (obrazem) i w ten sposób staje przed nami: „Tam gdzie świat czyni się obrazem, byt w całości zakłada się jako coś, na co człowiek się nastawia i co chce zatem poznać przed siebie, mieć przed sobą i w ten sposób w zdecydowanym sensie postawić przed sobą”.<sup>3</sup>

Przypisany bytowi charakter przedstawienia jest korelatem wyłonienia się człowieka jako podmiotu.

Odtąd byt ustawiany jest przed człowiekiem jako to, co obiektywne i czym można rozporządzać. Zgodnie z tą analizą *Cogito* nie jest prawdą ponadczasową: należy do pewnej epoki, pierwszej, dla której świat stał się obrazem; dlatego *Cogito* nie istniało dla Greków: człowiek nie spoglądał na świat, dla Greków człowiek jest raczej „tym, na którego spogląda byt, którego owo otwierające się skupia na obecności przy sobie”.<sup>4</sup>

Heidegger nie twierdzi, że dla Greków człowiek jeszcze nie istniał; przeciwnie, człowiek miał dla nich pewną istotę i zadanie: „to otwierające się zebrać i ocalić, uchwycić i zachować, nie uchylając się przed wszelkim rozdwarzającym się zamętem”.<sup>5</sup> Zostawmy ów temat w odwodzie, ponieważ odnajdziemy go w zakończeniu, jest on tym, co łączy Heideggera wczesnego i późnego, stanowi o ciągłości jego filozofii jaźni. Powiedzmy tylko tyle: *Cogito* nie jest absolutem, należy do pewnej epoki, epoki „świata” jako przedstawienia i jako obrazu. Człowiek sam wkracza na scenę, ustanawia się jako scena, na której byt odtąd będzie się pojawiał, przedstawiał, czyli układał w obraz. Roszczenie do panowania nad bytem jako całością, w wieku techniki, to tylko najbardziej groźna konsekwencja wyłonienia się człowieka na scenie swego własnego przedstawienia. Siła tej analizy polega na tym, że nie pozostaje ona na poziomie *Cogito* jako argumentu. Nie zastanawiamy się nad *ergo* formuły *Cogito ergo sum*, analiza sięga w głąb, a to, co wynosi na światło dzienne, to wydarzenie leżące u podstaw naszej kultury, ściślej: wydarzenie czy zapoczątkowanie (*Ereignis*), które dotyczy bytu jako całości. W tym momencie narodził się humanizm, o ile przez humanizm rozumiemy „takie właśnie filozoficzne rozumienie człowieka, które wyjaśnia i ocenia byt w całości wychodząc od człowieka i do człowieka go odnosząc”.<sup>6</sup>

Rozumiemy teraz, w jakim sensie *Cogito* należy do tradycji metafizycznej: relacja podmiot-przedmiot zinterpretowana jako *Bild*, jako obraz, widok, zacierza i przesłania przynależność *Dasein* do bycia. Przysłania też proces prawdy jako odsłaniania tej implikacji onto-

<sup>3</sup> *Czas światłobrazu*. Tłum. K. Wolicki, miesięcznik *Odra*.

<sup>4</sup> *ibid.*

<sup>5</sup> *ibid.*

<sup>6</sup> *ibid.*



logicznej. Lecz czy ta krytyka wyczerpuje wszelkie możliwe relacje między analityką bytu przytomnego i tradycją *Cogito*?

Trzeba teraz wykazać przynajmniej w zarysie, że destrukcja *Cogito* związana z rozkładem epoki, do której ono należy, stanowi warunek poprawnego podjęcia problemu *ego*.

III. Wracając znów do punktu wyjścia widzimy, że powyższa krytyka nie wyklucza problemu *ego*. *Dasein* odnosi się do samego siebie. *Dasein* ma charakter jaźni. Oczywiście nie jest on określony poprzez to odniesienie do siebie, lecz przez swą relację do pytania o bycie; niemniej pytanie to, jako pytanie, wyposaża *Dasein* w odniesieniu do samego siebie: „ten byt, którym sami każdorazowo jesteśmy i którego bycie, między innymi, zawiera możliwość zapytywania oznaczony będzie słowem *przytomność*”, (*Sein und Zeit*) a dalej: „nazywany *egzystencją* samo bycie, do którego byt przytomny może odnosić się tak lub inaczej, niemniej zawsze jakoś się odnosi”. Problem powstaje tutaj z konfrontacji dwóch definicji *Dasein* jako tego, kto zapytuje i jako tego, kto ma być swoim byciem jako własnym. Myślę, że identyczność dwóch definicji *Dasein* jest niczym innym jak *Rückbezogenheit*, odniesieniem retrospektywnym, od którego wyszliśmy. W paragrafach 9, 12 i 25 *Sein und Zeit* Heidegger wyjaśnia, w jakim sensie *Dasein* zakłada egzystencjalność. *Dasein* pojmuje zawsze sam siebie w kategoriach egzystencji, to znaczy w oparciu o swoją możność bycia sobą bądź nie. I nie na miejscu byłaby obiekcja, że idzie tu tylko o stronę egzystencyjną, a że Heideggera interesuje wyłącznie sfera egzystencjalna, nie egzystencyjna, ponieważ egzystencjalność jest nie czym innym jak całością struktur bytu, który egzystuje jako podjęcie bądź zaniechanie własnych możliwości; jeśli taką decyzję można nazwać egzystencją, fakt, że musimy podejmować decyzje stanowi moment egzystencjalny samej egzystencji. W ten sposób wspomniane wyżej koło, które tworzą byt przytomny i bycie, przybrało teraz formę koła egzystencjalności i bycia.

Otóż spłot ten jest właśnie wzajemnym odniesieniem pytającego i rzeczy, o którą się pyta. Zakłada go wszelkie zapytywanie; cała ogromna różnica wobec *Cogito* kartezjańskiego polega na tym, że prymat ontyczny, o którym była mowa, nie zakłada żadnej bezpośredniości: „nie wystarczy powiedzieć, że byt przytomny jest nam ontycznie bliski, czy nawet, że jest tym, co nam najbliższe — w istocie to my sami nim jesteśmy, a jednak, wbrew temu, czy też właśnie dlatego, jest tym, co ontologicznie najbardziej oddalone”. To dlatego podjęcie formuły „ja jestem” nie należy wyłącznie do fenomenologii, jako opisu intuitywnego, lecz do interpretacji; właśnie z tej przyczyny, że owo „ja jestem” popadło w zapomnienie, powinno być pono-



wnie zdobyte za sprawą odsłaniającej interpretacji. Ponieważ to, co najbliższe sobie ontycznie, jest najbardziej oddalone w płaszczyźnie ontologicznej, formuła „ja jestem” staje się tematem hermeneutyki, a nie tylko intuitywnego opisu. To dlatego podjęcie *Cogito* możliwe jest wyłącznie jako ruch regresywny, wychodzący od zjawiska „bycia w świecie” i zwrócony ku pytaniu *kim* jest owo bycie — w świecie.

Ale samo znaczenie pytania pozostaje ukryte. W paragrafie 25, który — nawiasem mówiąc — zasługiwałby na szczegółowe porównanie z psychoanalizą Freuda, czytamy, że pytanie *кто* pozostaje i powinno pozostać pytaniem. Ma ono tę samą strukturę pytającą, jak pytanie o bycie. To nie jest żadna dana, ani coś, na czym można by się oprzeć, lecz coś, o co trzeba zapytywać. Nie jest to żadne ustanowienie, ani też przeciw-stawienie, *kim* jestem pozostaje pytaniem dla mnie samego, ponieważ pytanie o jaźń jako o jaźń jest w pierwszej chwili zakryte; nie przypadkiem problem jaźni spleciony jest z problemem *się*: pojawia się w kontekście analizy codzienności, to znaczy świata, gdzie „każdy jest kim innym i nikt nie jest sobą” (*Sein und Zeit*). Ta powikłana sytuacja sprawia, że *ego* jest problemem a nie czymś danym: „Być może to, *kim* jest pogrążony w codzienności byt przytomny, *nie* jest wcale tym, kim jestem ja sam”.

W tym miejscu jaśniej niż gdziekolwiek okazuje się, że fenomenologia jest hermeneutyką, właśnie dlatego, że nigdzie indziej bliskość właściwa porządkowi ontycznemu nie jest tak zwodnicza.

W tym miejscu trzeba powtórzyć ze szczególnym naciskiem: „początkowo nie tylko nie wiemy *kim* jest byt przytomny w płaszczyźnie *ontologicznej*, lecz także w płaszczyźnie *ontycznej* pozostaje to dla nas zakryte”. To przysłonięcie nie zakłada wcale sceptycyzmu odnośnie problemu jaźni. Przeciwnie, *ja* pozostaje zasadniczym określeniem przytomności i z tej przyczyny powinno być interpretowane w perspektywie egzystencyjnej. Jak wiadomo, ta część *Sein und Zeit* zaczyna się od analizy spotkania z drugim i bycia codziennego. Nie będziemy jej tu przytaczać, wystarczy wskazać tylko jej filozoficzne miejsce: nie podobna rozwikłać pytania *kim* jest byt przytomny, nie wprowadzając problemu życia codziennego, poznania siebie, relacji z drugim i wreszcie stosunku do śmierci. Dla Heideggera, w każdym razie w *Sein und Zeit* (a zobaczymy, że jest to podstawowa różnica między wczesnym i późnym Heideggerem) autentyczność tego, *kim* jest byt przytomny, da się osiągnąć tylko wtedy, gdy przeszedłszy cały proces przystępujemy do problemu wolności ku śmierci. Dopiero wówczas pojawia się pytanie *kim* jest byt przytomny. W życiu codziennym nie możemy jeszcze o to pytać; ponieważ mamy tu do czynienia tylko z jakąś jaźnią anonimową: *się*. Znaczy to, że problem jaźni pozostaje czymś formalnym tak dłu-



go, dokąd nie rozwiniemy pełnej dialektyki egzystencji autentycznej i nieautentycznej. W tym sensie pytanie *kim* jest byt przytomny otwiera się na problem *możliwości-bycia-samym-sobą* czyli całością. Podjęcie na nowo egzystencji w obliczu śmierci stanowi odpowiedź na problem *kim* jest byt przytomny. W ten sposób hermeneutyka istnienia osiąga kulminację w hermeneutyce skończonej całości stającej się w obliczu śmierci.

IV. Doszedłszy do tego punktu, chciałbym powrócić do obiekcji wspomnianej na wstępie. Można by twierdzić, że ta hermeneutyka istnienia związana jest z *Sein und Zeit*, a zwrot późnego Heideggera zakłada jej zatarcie czy nawet likwidację. W istocie, obiekcja mogłaby być rozszerzona na całą problematykę jaźni, egzystencji nieautentycznej i autentycznej i stanowczości w obliczu śmierci. Można by również utrzymywać, że wszystkie te tematy były w oczywisty sposób zbyt egzystencyjne i za mało egzystencjalne, że należy je odrzucić i że egzegeza bytu przytomnego powinna być zastąpiona przez egzegezę słowa poety i myśliciela. Co do mnie, sędzę, przeciwnie, że istnieje ciągłość między wczesnym i późnym Heideggerem, a polega ona głównie na zachowaniu opisanego wyżej koła: to znaczą retrospektywnego i antycypującego odniesienia między byciem, o które pytamy i samym zapytywaniem jako sposobem bycia. Problem analityki *Dasein* cofnął się na dalszy plan, niemniej koło pozostało, wyrażone tylko w innych terminach. Można je w istocie odnaleźć w samym środku *filozofii mowy*, która do pewnego stopnia zastępuje analitykę bytu przytomnego.

Te same problemy, związane przedtem z jaźnią *Dasein*, pojawiają się na nowo w obszarze mowy; łączą się teraz z problemami słowa, mowy — z problemem podniesienia bycia do języka. U późnego Heideggera słowo wzbudza ten sam problem co *Da*<sup>7</sup> w *Dasein*, ponieważ jest ono na swój sposób owym *Da*. We *Wprowadzeniu do metafizyki* Heidegger w ten sposób mówi o funkcji słowa, a ściślej o funkcji nazywania, *Nennen*: „Słowo, nazywanie, wydobywając otwierający się byt z bezpośredniego duszącego uwikłania, przywraca go byciu i zachowuje w jego otwartości, ograniczeniu i stałości”.

W ten sposób słowo, w *Nennen*, chroni to, co zostało otwarte jako takie, w ten sposób wyraża *Nosiv* — czyli *Denken* — gdzie łą-

<sup>7</sup> Niemieckie słówko *Da* tłumaczy jako *oto*. Swolistość bytu przytomnego, *Dasein*, polega na tym, że dzięki niemu możemy powiedzieć o czymś: *oto* jest. Dlatego Heidegger mówi gdzie indziej: „*Dasein* jest *oto* wszelkiego bytu”. Inaczej mówiąc *Dasein* konstytuuje jawność bytu jako takiego. Podobnie ma się rzecz ze słowem w późnej filozofii Heideggera. To słowo właśnie ujawnia byt jako byt. Jest jego *oto*. Nie można oddzielić bytu od słowa, podobnie jak nie można oddzielić bytu od *Dasein*.



czy się akceptujące skupienie i przemoc ograniczania. Toteż *nazywanie* wyznacza miejsce i rolę człowieka w języku. Tutaj bycie podniesione jest do mowy i rodzi się skończona istota mówiąca. *Tworzenie imienia* oznacza zarazem otwarcie bycia i zamknięcie w skończoności mowy. Heidegger określa to słowami „przywrócić”, „chronić”. „Chroniąc” człowiek tym samym zamyka, zadaje gwałt, zakrywa. Znajdujemy się w momencie, gdy rozumne panowanie człowieka nad byciem, na przykład w wiedzy logicznej, stało się możliwe; ta możliwość da się ująć u swego źródła, w miejscu, gdzie mowa zaczyna chwytać byt w sieć słów. Akt skupiania czyli *logos* zakłada owo zakreślanie granic, w których bycie zmuszone jest do odsłaniania się. W tym sensie słowo zadaje gwałt. Należy pojąć, iż przysłonięcie jest pewnym aspektem odsłonięcia; to przysłonięcie czyni możliwym złudzenie, nasze złudzenie, że jako istoty ludzie „mamy” język „do rozporządzenia”. Odtąd byt przytomny może się uważać za twórcę języka.

Na tym właśnie polega podjęcie, powtórzenie nie tylko *Cogito*, lecz również analityki *Dasein*. W filozofii mowy późnego Heideggera zostały podjęte, powtórzone problemy wczesnego Heideggera. Wtargnięcie mowy jest niczym innym jak wtargnięciem przytomności, oznacza, że w mowie bycie podniesione jest do słowa (Richardson, *Through Phenomenology to Thought, Od fenomenologii do myślenia*). Wyłonienie się „słowa”, zagarniętego przez bycie, powtarza dokładnie wyłonienie się *Da* — oto — w *Sein und Zeit* jako tego, co zapytuje o bycie.

Równoległość obu problemów jest jeszcze bardziej ścisła, niż możemy tego oczekiwać. Pojęcie Jaźni z *Sein und Zeit* (rozdział IV) domagało się hermeneutyki istnienia i osiągało szczyt w zdecydowaniu charakteryzującym wolność ku śmierci. W ten sam sposób ustanowienie człowieka w mowie może rozwinąć się w pretensję panowania nad językiem poprzez logikę, gdzie bycie powołane jest przed trybunał sądu logicznego. Toteż wyłonienie się przytomności związane jest z zadaniem, aby język uczynić naszym własnym dziełem. Życie, któreśmy nazwali w *Sein und Zeit* „wolnością ku śmierci”, u późnego Heideggera znajduje odpowiednik w posłuszeństwie poety i myśliciela, związanych słowem, które ich stwarza. W *Urdichtung* (pierwotnej poetyckości) poeta daje świadectwo mowie, w której Wszecmoc bycia ugruntowuje moc człowieka i jego mowy. Powiedziałbym tu, że *Urdichtung* zastępuje wolność ku śmierci, jako odpowiedź na pytanie *kim* jest byt przytomny i na problem jego autentyczności. Autentyczny *Dasein* rodzi się z odpowiedzi na bycie; odpowiadając chroni moc bycia za pośrednictwem mocy słowa. Takie jest ostateczne powtórzenie formuły *Sum*, „jestem”, ponad dziełem

destrukcji dziejów filozofii oraz dekonstrukcji *Cogito*, pojętego jako zwykła zasada epistemologiczna.

A oto moja konkluzja: po pierwsze, destrukcja *Cogito* jako bytu, który sam siebie ustanawia jako podmiot absolutny, jest drugą stroną hermeneutyki istnienia jako ukonstytuowanego poprzez swą relację z byciem. Po drugie, owa hermeneutyka istnienia nie ulega zasadniczej zmianie od *Sein und Zeit* do ostatnich pism Heideggera; pozostaje wierna tej samej formule „odniesienia retrospektywnego i antycypującego” bycia do człowieka. Po trzecie, podobna dialektyka między życiem autentycznym i życiem nieautentycznym nadaje tej hermeneutyce konkretną formę. Natomiast podstawowa różnica między późnym i wczesnym Heideggerem polegałaby na tym, że jaźń nie szuka odtąd swej autentyczności w wolności ku śmierci, lecz w *Gelassenheit* (spokojności), która jest darem życia poetyckiego.

**Paul Ricoeur**

tłum. Ewa Bieńkowska



## TOMIZM A FENOMENOLOGIA

1. Wśród rozmaitych obecnie działających i rozwijających się szkół filozoficznych przede wszystkim dwie realizują klasyczną koncepcję filozofii, zainicjowaną przez Platona i Arystotelesa: tomizm i fenomenologia<sup>\*</sup>. Obie szkoły stoją na stanowisku, iż filozofia — przynajmniej w zasadniczym swym zrębie — jest autonomiczną wiedzą o intersubiektywnej ważności, posiadającą własny przedmiot i odpowiednią do niego metodę, docierającą do tego, co istotne, konieczne, ostateczne dla badanego przedmiotu. Interesujące jest przeto pytanie o perspektywy współpracy między tymi aktywnymi nurtami współczesnej filozofii. Zwłaszcza, że dotychczasowe kontakty między tomizmem a fenomenologią mają charakter raczej fragmentaryczny i dorywczy.

Uwagi na ten temat pozwolę sobie poprzedzić kilkoma wstępnymi, skrótowo sformułowanymi informacjami o fenomenologii i tomizmie.

2. W związku ze szkołą filozoficzną, założoną przez E. Husserla, ważne są dwa znaczenia terminu „fenomenologia”. Przy pierwszym oznacza on wymienioną szkołę filozoficzną. Przy drugim jest nazwą podstawowej według Husserla nauki, dostarczającej poznawczego fundamentu wszelkiej ludzkiej wiedzy (pełniacej — używając terminu Arystotelesa — rolę „pierwszej filozofii”).

Szkoła fenomenologiczna charakteryzuje się wspólną koncepcją poznania, filozofii i jej metod oraz poglądami na temat istnienia i poznania idei czy — szerzej — sfery idealnej (realizm skrajny).

Według fenomenologów wszelkie badanie należy rozpocząć od uzyskania bezpośredniego, w miarę możliwości źródłowego (tzn. takiego, w którym przedmiot dany jest naocznie, we własnej osobie, niejako „twarzą w twarz”) kontaktu poznawczego z tym, co badane. Każdej kategorii przedmiotów odpowiada właściwy dla nich sposób poznawania; istnieje wiele typów bezpośredniego poznania,

<sup>\*</sup> Jest to nieco zmieniona wersja odczytu, wygłoszonego podczas XVII Tygodnia Filozoficznego KUL (marzec 1974).

wiele odmian doświadczenia. Opis tego, co dane musi być maksymalnie ateoretyczny, nie obciążony uprzednimi (często nie uświadomianymi) przeświadczeniami i schematami pojęciowo-wербalnymi. W poznaniu można być nastawionym na fenomen (= to, co dane bezpośrednio i naocznie) w jego pełnej indywidualności i konkretności albo na jego sens, istotę, ejdos. Specjalna operacja ideacji czy uzmienniania prowadzi nas do ujęcia tego, co istotne, do poznania zawartości idei czegoś (ogląd ejdetyczny). Dzięki temu mamy wiedzę dotyczącą tego, co istotnościowe, konieczne; wiedza ta jednak nie odnosi się wprost do jednostkowych, faktycznie istniejących bytów, lecz do sfery idealnej: ujmuje czyste konieczności i możliwości w oderwaniu od ich ewentualnych faktycznych realizacji czy konkretyzacji. Ponadto nasze poznanie może być spełniane w nastawieniu „naturalnym” oraz „transcendentalnym”. Przy pierwszym to, co dane bierzemy jako zastane, zewnętrzne, tak lub inaczej istniejące byty, częściowo albo całkowicie odsłaniające się świadomości poznającej. Przy drugim to, co dane (dokładnie wzięte tak, jak dane) traktujemy wyłącznie jako korelat (intencji) naszej świadomości, tylko jako coś spostrzeżonego, przedstawionego, mniemanego itp. Wszystkie problemy i rozstrzygnięcia metafizyczne pozostają poza nawiasem transcendentalnego (czy raczej: transcendentalistycznego) ujęcia<sup>1</sup>. Odpowiednio do tego wyróżnić można cztery zasadnicze metody fenomenologiczne: 1. metodę oglądu i opisu tego, co i jak dane, 2. metodę ideacji czy uzmienniania, umożliwiającą ogląd i analizę ejdetyczną (istotnościową), 3. metodę redukcji transcendentalnej, 4. metodę rozważań (analiz) konstytutywnych świadomości i jej intencjonalnych korelatów. Metody te prowadzą do ukonstytuowania się (jako różnych): fundamentalnej fenomenologii opisowej, fenomenologii ejdetycznej (ejdetyki, ontologii), fenomenologii transcendentalnej (w odmianie ejdetycznej lub nieejdetycznej).

<sup>1</sup> Redukcja transcendentalna ma dwa zadania: dotrzeć do niepoważnej sfery poznawczej oraz odsłonić nowy przedmiot badań: czystą świadomość wraz z związanym z nią czystym podmiotem (czystym „ja”). Polega ona głównie na „wzięciu w nawias” tego, co transcendentując świadomość nie jest zagwarantowane jej przebiegiem i tym, co w niej immanentnie zawarte. Radykalne przeprowadzenie redukcji jest sprawą trudną, skomplikowaną. Przede wszystkim rezygnuje się z ujęcia świadomości jako objawu życiowego osobnika psychofizycznego, uwikłanego zwiłkami przyczynowymi w procesy świata realnego. To rozumienie „transcendentalności” nie ma nic wspólnego z transcendentalnością pojęć metafizycznych, pojęć dotyczących bytu jako bytu. Bliższe informacje na temat transcendentalnej redukcji znajdzie Czytelnik w pracach R. Ingardena: *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963 (artykuły: *Dążenie fenomenologów, O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu*) oraz *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974.



Zarówno w sprawach podstawowych jak i szczegółowych wśród przedstawicieli szkoły Husserla zachodzą rozmaite rozbieżności. Zwłaszcza ważną jest sprawa stosowania redukcji transcendentalnej, która doprowadziła Husserla do swoistej wersji idealizmu transcendentalnego; znaczna część uczniów Husserla odrzuciła tę metodę lub poddała ją krytycznej modyfikacji. W ramach szeroko rozumianej szkoły fenomenologicznej wyróżnić trzeba co najmniej: a. idealistyczną fenomenologię transcendentalną (późniejszego) Husserla, b. obiektywistyczną fenomenologię ejdetyczną (m. in.) Reinacha, Conrad-Martius, Pfändera, Geigera, Häringa, także Schelera, wreszcie Ingardena, c. fenomenologię egzystencjalną lub raczej egzystencjalizm fenomenologiczny Heideggera, Sartre'a, Merleau-Pontyego. Osobną pozycję zajmuje „ontologia krytyczna” N. Hartmanna.

Jakie miejsce w fenomenologicznej koncepcji filozofii zajmuje metafizyka, teoria faktycznego istniejącego bytu?

Zanim Husserl nie sprowadził całej filozofii do transcendentalnej fenomenologii, uważał, iż „pierwszą filozofią” jest fenomenologia pojęta jako ejdetyka czystych (tzn. ujętych przy zastosowaniu redukcji transcendentalnej) przeżyć, przynależnego do nich czystego ja oraz intencjonalnych korelatów tych przeżyć (noematów). Dalszymi działami filozofii byłyby regionalne ontologie materialne, ontologia formalna i metafizyka. Zdaniem Ingardena (i innych „ejdetyków”) „pierwszą filozofię” stanowi ontologia (ejdetyczna analiza zawartości idei, ustalająca czyste konieczności i możliwości), przygotowująca metafizykę. Według Schelera (przynajmniej w pewnej fazie rozwoju jego poglądów) oraz Heideggera (i innych egzystencjalistów) „pierwszą filozofią” jest ejdetyka osoby ludzkiej jako bytu szczególnego typu czy pozycji, antropologia filozoficzna lub „analitika Dasein”. Metafizyka musi być uprawiana w perspektywie antropologicznej.

Zaznaczyć w tym miejscu wypada, iż np. u Schelera, Heideggera czy Sartre'a wyróżnić można po trzy fazy rozwoju poglądów filozoficznych, u Husserla nawet cztery.

W dorobku fenomenologów ważne są nie tylko ogólne koncepcje i programy, lecz także liczne, obszerne, oryginalne i inspirujące opisy, analizy, w istotny sposób wzbogacające stan badań w zakresie teorii poznania (w szczególności — teoria spostrzeżenia), teorii bytu, teorii człowieka i jego wytworów, teorii wartości, teorii przeżycia moralnego, estetycznego, religijnego<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> O metodach fenomenologicznych bliżej zob. w wyżej wymienionej książce Ingardena *Z badań nad filozofią współczesną*; ponadto o poznaniu ejdetycznym: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, § 26. Polska literatura:



3. Wiadomo, jak tworzą się szkoły filozoficzne, jak się zazwyczaj rozwijają, przez jakie stadia przechodzą, jakie są niebezpieczeństwa i zalety uprawiania filozofii w ramach szkół. Ośrodkiem krystalizującym jest zazwyczaj osobowość — przede wszystkim intelektualna — mistrza, rzadko mistrzów. Jeśli myśl mistrza jest zbyt oryginalna albo niejasno lub niejednoznacznie wyrażona, uczniowie i kontynuatorzy założyciela szkoły poświęcają sporo uwagi interpretacji tej myśli. Może to doprowadzić do rozbicia szkoły lub nadania jej nowego kierunku. Rozwój szkoły zależy też od tego, czy mistrz jedynie rzucił program i zaproponował metodę, czy też dał określoną doktrynę, a jeśli to ostatnie, to czy doktryna jest dostatecznie otwarta na kontynuację, uzupełnienie, czy może dopuszcza tylko jakieś zabiegi ją precyzujące lub popularyzujące. Do zalet uprawiania filozofii w ramach szkoły należy: zespołowy charakter filozofowania, łatwość dyskusji, kontroli i kontynuacji ze względu na wspólną aparaturę pojęciową (nie trzeba wciąż od nowa się dogadywać), skoncentrowanie się na wybranych aspektach. Do niebezpieczeństw należą: zamknięcie się we własnej terminologii, przywyknięcie do pewnych schematów analizy i wykładu, przeakcentowanie jednostronne danych punktów widzenia, komentowanie tekstów szkolnych i prowadzenie dyskusji nad nimi zamiast badania samych przedmiotów niejako świeżym okiem i intelektem. Wydaje się jednak, że zalety co najmniej równoważą niebezpieczeństwa, które zresztą nie są nieuchronne. (Szczególnie niebezpieczne jest jakieś istotniejsze połączenie szkoły filozoficznej z pozanaukową instytucją, lub jej zinstytucjonalizowanie).

Nasuwa się tu pytanie: czym była lub jest szkoła tomistyczna dla tomistów i szkoła fenomenologiczna dla fenomenologów? Czy w świadomości tomistów przynależność do szkoły polega na wyznawaniu i propagowaniu doktryny (i ewentualnie sposobu wykładu) mistrza? Czy też na — wiernym — kontynuowaniu jego myśli? Na komentowaniu jego tekstów? Na uznaniu pewnego wyodrębnionego zespołu tez? (Sławne 24 tezy tomistyczne). Czy może tylko na wychodzeniu od jakiejś ogólnej koncepcji filozofii, stosowaniu pewnych metod, poruszaniu określonego typu problematyki? Krótko: co jest ważniejsze (a może równie ważne) dla przynależności do szkoły — metoda czy doktryna, forma czy treść? Można by zaryzykować hipotezę, że w świadomości tomistów przynależność do Szkoły wiązała się nie tylko z uprawianiem danej problematyki, używaniem pewnej aparatury pojęciowej, filozofowa-

A. B. Stępień, *Fenomenologia w Polsce (w powojennym dwudziestoleciu)*, *Studia Philosophiae Christianae* 2 (1966), 1, 29—47; *Fenomenologia Romana Ingardena*, Warszawa 1972 (wydanie specjalne *Studiów Filozoficznych*).



niem na kanwie tekstów uznanych autorytetów, nawiązywaniem do pewnej tradycji, lecz — i przede wszystkim — z uznawaniem określonego zbioru twierdzeń.

Filozofia tomistyczna dla tomistów często była po prostu zbiorem i układem tez, systemem. Co prawda, od początku pojawiały się w Szkole różne interpretacje i rozwiązania; zachodzi — niekiedy znaczna — rozbieżność między treściami doktryn np. Idziego Rzymianina, Tomasza Suttona, Kajetana, Kapreola, Franciszka de Sylwestris z Ferrary, Jana od św. Tomasza czy — niekiedy zaliczanego też do tomistów — Suareza. Gdy — po dłuższym okresie eklektyzmu i stagnacji — nastąpiło w końcu XIX wieku tzw. odrodzenie tomizmu, i wtedy zwracano uwagę raczej na treść doktryny (z tym, że akcentowano może szczególnie silnie jej intelektualizm). Dziś — wydaje się — sprawa ta wielu tomistom przedstawia się inaczej. Dla nich tomizm to przede wszystkim lub raczej określona ogólna koncepcja filozofii (z wyróżnioną, szczególną rolą metafizyki, filozofii bytu), problematyka i zasadniczy charakter aparatury badawczej, także (choćby chyba w mniejszym stopniu) zakres uwzględnianej tradycji.

Oczywiście, z określonego (np. historycznego) punktu widzenia można ustalić jakieś kryteria przynależności pewnych poglądów do danej szkoły. Np. można ustalić, iż kryterium należenia do perypatetyzmu jest posługiwanie się (w opisie i wyjaśnieniu) schematem „akt — możność”, a kryterium (w sensie warunku koniecznego, nie zaś dostatecznego) należenia do tomizmu jest (m.in.) uznanie realnej różnicy między istotą a istnieniem, hylemorficznej jedności człowieka, istnienia osobowego Absolutu jako transcendentnej przyczyny sprawczej, celowej i wzorczej świata bytów przygodnych, nieśmiertelności (z natury) duszy ludzkiej czy (raczej) człowieka, traktowanie problematyki wartości jako ściśle związanej z problematyką bytu. Jednakże aktualnie tomizm — neotomizm, wraz z neoskolytyzmem, neosuarezjanizmem i kierunkami pochodnymi należący do nurtu neoscholastycznego, nawiązującego do szerokiego i centralnego w rozwoju filozofii europejskiej prądu (mniej lub bardziej perypatetyckiej) scholastyki muzułmańskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej — jest bardzo zróżnicowany i można wymienić szereg spraw, co do których nie ma w nim zgody, są natomiast zasadnicze dyskusje. Do takich spraw należą np. sposób poznawania istnienia, sposób formowania i charakter metafizycznego (transcendentalnego) pojęcia bytu, stosunek między metafizyką a teorią poznania, stosunek między filozofią a naukami szczegółowymi, ilość i charakter argumentów tezy „Bóg istnieje”, zagadnienie bytu czysto intencjonalnego, itd. Mamy — z grubsza biorąc — (ustępujący już) tomizm tradycyjny (ukształtowany w wiekach XVII—XIX), tomizm egzysten-



cialny (zainicjowany — niezależnie od egzystencjalizmu — przez Maritaina i Gilsona), tomizm lowański (przybierający coraz to nową postać, wrażliwy na mody filozoficzne), tomizm transcendentalizujący (ulegający wpływow kantyzmu i Heideggera). Mamy nawiązania (np.) do augustynizmu, heglizmu, egzystencjalizmu, filozofii analitycznej, także do fenomenologii. Coraz trudniej odpowiedzieć na pytanie „co to znaczy 'być tomistą?'”, a niektórzy uważają, iż takim pytaniem zajmować się nie warto<sup>3</sup>.

Szkoła fenomenologiczna natomiast — można to powiedzieć — od razu była ukonstytuowana nie tyle przez wspólność tez, ile przez wspólny program, ogólną koncepcję filozofii i metody! Zresztą sama koncepcja filozofowania była taka, że stawiało się w niej główny akcent na metodę, nie na doktrynę. Wprawdzie można — jak wyżej zaznaczono — wymienić pewne wspólne twierdzenia, jednakże postawienie akcentu na program i metodę spowodowało, iż fenomenologia szczególnie niejako nadawała się do współpracy z różnymi innymi orientacjami teoretycznymi.

4. Zarzuty, wysuwane pod adresem globalnie traktowanej fenomenologii, zazwyczaj powtarzają się: można je sprowadzić do paru. W polskiej literaturze filozoficznej znajdujemy je w tekstach Krąpca, Kamińskiego, Gogacza, Zdybickiej, Stycznia. Często wypływają one z wzięcia pewnego stwierdzenia (fenomenologów) z ograniczeniem za stwierdzenie po prostu (błąd znany już Stagiryście), z mieszania analizy ejdetycznej z redukcją transcendentalną, z rozstrzygnięcia na początku tego, co dla fenomenologów jest jeszcze przedmiotem dyskusji, z potraktowania jakiegoś szczegółowego rozwiązania, występującego u danego fenomenologa, za coś istotnie związanego z fenomenologicznym programem czy fenomenologiczną metodą. Niekiedy jednak wydają się to być zarzuty poważne, nie pozbawione słuszności. Np. zarzuca się fenomenologii, że 1. zajmuje się nie bytem, lecz świadomością bytu, 2. sposób bytowania określa przez sposób poznawania, porządek ontyczny ujmuje jako wtórny względem porządku poznawczego, 3. pomija istnienie lub faktyczne istnienie, jest esencjalizmem, 4. pomija właściwy metafizyce, transcendentalno-analogiczny aspekt bytu<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Zob. np. E. Gilson, *Filozof i teologia*, Warszawa 1968, r. X („Sztuka bycia tomistą”). O tomizmie zob. np. artykuły S. Swieżawskiego w *Znaku*, zebrane w książce *Rozum i tajemnica* Kraków 1960; M. A. Krąpiec, *Neotomizm*, Znak 10 (1958), 623—633; J. Kallnowski, S. Swieżawski, *La philosophie à l'heure du Concile*, Paris 1965, fragmenty po polsku: Znak 18 (1965), 939—955.

<sup>4</sup> Niekiedy w polemice przypomina się pozytywistyczne zarzuty wobec fenomenologii: że dostarcza informacji nie tyle o rzeczywistości, co o świadomościowej reakcji na nią, że jest analizą nie tyle istoty czegoś, co intuicji związanych z używanym językiem, że operuje metodami co do swej sprawności poznawczej i rezul-



Można powiedzieć, że tomistę szczególnie boli i niepokoi to, iż fenomenologia jakby ciągle dochodzi do metafizyki, lecz nigdy jej nie osiąga. Tymczasem istotnym zadaniem umysłu ludzkiego, podejmowanym na terenie filozofii, nie jest poprzestanie na grze w czyste możliwości i na samoświadomości przebiegu własnego strumienia świadomości, lecz na uchwyceniu faktycznie istniejącego bytu w jego charakterze i ostatecznych uwarunkowaniach. Jest to możliwe jedynie — wydaje się — na gruncie arystotelizmu, znoszącego dychotomię między wiedzą o tym, co faktyczne, a wiedzą o tym, co konieczne, przyjmującego zdolność intelektu od odczytania w danym konkretnie jego struktury bytowej, racji jego istnienia. Najpełniejsze rozwinięcie tego wątku arystotelizmu daje współcześnie tomizm egzystencjalny.

Dla tomisty interesujące byłoby pytanie: czy na gruncie szkoły fenomenologicznej metafizyka może wystąpić jako „pierwsza filozofia”? Wydaje się, iż jest to problem rozważalny metodami fenomenologicznymi, problem w znacznym stopniu sprowadzający się do sprawy: realizm skrajny czy umiarkowany? Gdyby się okazało, iż stanowisko realizmu umiarkowanego (w zagadnieniu uniwersaliów) jest dysjunktywną konkurencją dla stanowiska realizmu skrajnego (za którym opowiadają się Husserl, Ingarden i inni), wówczas nie byłoby zasadniczej przeszkody w traktowaniu metafizyki jako autonomicznego, pierwotnego działu filozofii. Zwłaszcza, że nie widać tego, w jaki sposób ontologia wystarczałaby lub była niezbędna do ugruntowania metafizyki<sup>5</sup>.

Nie będę wytaczał problemu esencjalizmu fenomenologii. Dużo tu nieporozumień słownych i od nich należałoby rozpocząć. Jedenaście lat temu wyróżniłem 6 podstawowych znaczeń terminu „esencjalizm”, a w półtora roku później Gogacz wymienił (co najmniej) 7 różnych przypadków esencjalizmu, przy czym nasze rozróżnienia bynajmniej się nie pokrywały<sup>6</sup>. W każdym razie nie jest jeszcze esencjalizmem samo niepodejmowanie pewnej tematyki metafizycznej.

tatów niesprawdzalnymi, niepodlegającymi intersubiektywnej kontroli, że wreszcie nie liczy się z wynikami nauk szczegółowych. Tutaj tego rodzaju obiekcjami nie będziemy się przejmować.

<sup>5</sup> Bliżej w tej sprawie zob. A. B. Stępień, *Uwagi o Ingardenowej koncepcji ontologii*, *Roczniki Filozoficzne* 20 (1972), 1, 5—14. Zob. też A. B. Stępień, *Czy metafizyka człowieka jest możliwa? Zeszyty Naukowe KUL* 16 (1973), 2, 55—60.

<sup>6</sup> Zob. A. B. Stępień, *Ocena metodologiczna analizy istnienia u Romana Ingardena*, *Sprawozdania... TN KUL* 13 (1963), 38 n; M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, *Znak* 113 (1963), 1339—1353. Zob. też: A. B. Stępień, *W związku z teorią poznania tomizmu egzystencjalnego*, *Roczniki Filozoficzne* 8 (1960), 1, 173—183; A. Warzyński, *Nowsze tendencje esencjalizujące w neoscholastyce*, tamże 14 (1966), 1, 87—103; Z. J. Zdybicka, *Uwagi o sytuacji we współczesnej teologii naturalnej*, tamże, 105—113.



Warto natomiast zwrócić uwagę na to, co mógłby fenomenolog zarzucić niejednemu tomście. To mianowicie, że tomista zbyt szybko przechodzi od doświadczenia do teorii, że w opisie doświadczenia nie wychodzi poza poziom np. brentanistów (tych wcześniejszych), że w doborze aparatury pojęciowej jest zbyt związany z tradycją, że wykład jego doktryny nierzadko jest zwerbalizowany, nie ma siły unaoczniającej, a wiele analiz robi wrażenie czegoś schematycznego i ogólnikowego.

5. Zarówno tomizm jak i fenomenologia — ogólnie rzecz biorąc — charakteryzują się antyimmanentyzmem, antysensualizmem, antynominalizmem i antykonceptualizmem, antyscjentyzmem i antypragmatyzmem, antyrelatywizmem i antyseptycyzmem, przyjmują klasyczną definicję prawdy, oczywistość przedmiotową jako kryterium prawdziwości poznania, istnienie wiedzy koniecznościowej, dotyczącej tego, co istotne. Są nastawione na przedmiot poznania, na jego sens, raczej na treść niż na formę, przyjmują równoległość między przedmiotami a typami poznania (przedmiot specyfikuje akt świadomości), pluralizm bytowania i sposobów poznawania. Znamionuje je — w zasadzie — optymizm poznawczy, akcentują autonomię zabiegów teoretycznych.

Oczywiście zachodzą między nimi rozbieżności. Tomizm zdecydowanie odrzuca realizm skrajny, istnienie sfery idealnej; posiada określoną, własną koncepcję metafizyki, w której — między innymi — doniosłą rolę odgrywa odpowiednio rozumiana i stosowana zasada racji dostatecznej (racji bytu). Ale strzeżmy się pochopnych uogólnień. Tak, jak nie wszyscy tomści pojmują byt egzystencjalny, tak nie wszyscy fenomenologowie są idealistami, itp.

W każdym razie istnieją warunki głębszej dyskusji i współpracy teoretycznej między tomizmem a fenomenologią i niektórzy filozofowie z jednej i drugiej strony próbują tę współpracę realizować<sup>7</sup>. Nie ma jednak jakiegoś wyraźnego kierunku we współczesnej filozofii, który można by nazwać tomizmem fenomenologicznym lub fenomenologią tomizującą, chociaż ten ostatni termin chciałoby się odnieść np. do ujęć przedstawianych w książce *Osoba i czyn* K. Wojtyły.

<sup>7</sup> Pewne dorywcze uwagi lub szczegółowe dyskusje z tomizmem znaleźć można u takich fenomenologów jak H. Conrad-Martius lub R. Ingarden. Zbliżenia do (szeroko pojętej) tzw. filozofii chrześcijańskiej nastąpiły u E. Stein (autorki m.in. artykułu zestawiającego fenomenologię Husserla i filozofię Tomasza z Akwinu), D. Hildebranda i innych. Ze strony neoscholastyki w rozmaity sposób nawiązują do fenomenologii lub fenomenologicznego egzystencjalizmu np. S. Strasser czy S. Breton. Ze środowiska łowańskiego wyszedł szereg autorów, których publikacje należą do szeroko rozumianej szkoły fenomenologicznej, nie mieszczą się właściwie w nurcie neoscholastycznym (np. A. de Waelhens).



Fenomenologowie — między innymi — wypracowali technikę badań fundamentalnych, zakładanych przez Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, dali wzorcowe przykłady opisu tego, co pierwotnie dane — tymczasem tomiści poprzestają często na odwoływaniu się do zachowanych fragmentów czy strzępów takich opisów w pismach Stagiryty, stosując w niektórych sprawach mało wyrobioną i raczej ubogą aparaturę pojęciową (jak wyżej powiedziano nie przekraczającą poziomu wczesnych brentanistów). Nie widać żadnej merytorycznej racji takiego stanu rzeczy. Trzeba pamiętać, iż ogląd ejdetyczny dopuszcza interpretację w duchu realizmu umiarkowanego a wiele analiz Arystotelesa i Tomasza to analizy ejdetyczne. Należy wreszcie zwrócić uwagę na pewne tendencje w tomizmie egzystencjalnym, które naturalnie powinny znaleźć sprzymierzeńca nie tyle może w poglądach, co w metodach fenomenologów. Opisy bezpośredniego poznania istnienia czy samego istnienia (czegoś), podkreślenie wagi intelektu i niechęć do pochopnej, powszechnej formalizacji — to przecież nuta wspólna w tomizmie egzystencjalnym i w fenomenologii. Nie chodzi przecież tomistom, żeby bronić odrębności tomizmu, lecz o to, żeby sprawniej, precyzyjniej, z większą samoświadomością epistemologiczną docierać do prawdy i dyskutować o prawdzie. Zresztą — przy okazji — i fenomenologia mogłaby się czegoś nauczyć od tomizmu, zwłaszcza jeśli idzie o analizę warunków istnienia. Ale nie tylko tego. Tomiści często — i słusznie — zarzucają swoim oponentom nieznaną lub elementarne nierozumienie tomizmu. Jednakże sami często zapominają o bogactwie myśli Akwinaty, nie wykorzystują jego licznych analiz i sformułowań dotyczących różnych kategorii i aspektów bytu, a zwłaszcza bytu ludzkiego.

Nie chodzi o konfrontacje systemów czy szkół, lecz o współpracę nad analizą kwestii filozoficznych. Jak wiadomo, warunkiem niezbędnym owocności takiej współpracy jest wzajemne zrozumienie i porozumienie, jest głębsza wiedza o sobie. Rzetelne, nastawione jedynie na dotarcie do prawdy poznawanie jest sprawą tak dla nas cenną, że warto podejmować trud łączenia się w podejmowaniu tego zadania.

Antoni B. Stępień

## ZDARZENIA KSIĄŻKI LUDZIE

### BYŁEM STRUKTURALISTĄ PRZED INNYMI

A więc, drogi Gombrowicz,\* uważa się Pan za strukturalistę od trzydziestu lat? <sup>1</sup>

W. G. Co najmniej. Od czasów *Ferdydurke*. Lecz niech Pan nie zapomina, że kto czuje się artystą, nie jest filozofem ani socjologiem. Gdzie więc znaleźć teren wspólny dla porównania kapryśnych i niestałych poszukiwań sztuki z rezultatami myślenia zdyscyplinowanego? Czy wspólnym mianownikiem nie jest właśnie sposób widzenia człowieka? Muzyka Beethovena bardzo różni się od filozofii kantowskiej, a jednak istnieje „człowiek beethovenowski” i „człowiek kantowski”, jeden dość bliski drugiemu. Można porównać człowieka Platona z człowiekiem Balzaca, człowieka Dostojewskiego z człowiekiem pozytywistów lub człowieka Goyi z człowiekiem Schopenhauera.

Strukturalizm dzisiejszy to również człowiek. Niech mi będzie wolno powiedzieć, że ów człowiek strukturalistyczny pojawił mi się już przed wojną; wiele piruetów kazałem mu wyczyniać w moich powieściach! Poza tym poświęciłem mu kilka skromnych komentarzy w moim *Dzienniku* i w przedmowach.

Och...

Sceptycznie? Ma Pan rację. Lecz niech Pan zwróci uwagę na to, co napisałem w moim *Dzienniku* (rok 1957): „Człowiek, jakim go widzę, jest: 1) tworzony przez formę, 2) jest twórcą formy, jej niestrudzonego producentem. Zastąpmy „formę” przez „strukturę”...

\* Tekst niniejszy stanowi sfinansowany przez Witolda Gombrowicza wywiad z samym sobą. Dalsze odsyłacze — element żartobliwej mistyfikacji — pochodzą od autora. Tekst ten zamieszczony został w paryskim periodyku literackim *L'Herne*.



I kiedy przedwczoraj czytałem (Pingaud), że w strukturalizmie „już więcej się nie działa, lecz jest się działanym, już się nie mówi, lecz jest się mównym, to tak, jakbym słyszał bohatera mojego dramatu *Słub* (rok 1974): „to nie my mówimy słowa to słowa nami mówią”. Nie, to nie jest po prostu marginesowa zbieżność; całe moje dzieło od samych początków zakorzenione jest w tym dramacie formy. Konflikt człowieka z jego formą — oto mój podstawowy temat.

Aj!

W. G. Ależ tak, tak, jestem poinformowany. Struktura strukturalistyczna nie jest tym, co rozumiem przez „formę”; może mi Pan wierzyć, czytałem tu i ówdzie trochę Greimasa, Bourdieu, Jakobsona, Machereya, Ehrmanna, Barbute’a, Althussera, Boppa, Levi-Straussa, Saint-Hilaire’a, Foucault Genette’a, Godeliera, Bourbakistów, Marksa, Doubrowskiego, Schuckinga, Lacana, Pouleta, a również Goldmanna, Starobińskiego, Barthesa, Maurona i Barrerę. Żeby Pan wiedział, że jestem w kursie, chociaż nie wiem, w którym... jest ich zbyt wiele! W każdym razie radzę Panu: pozostawmy epistemologii Fonetykę i Anatomie Porównawczą, a filozofii Formalizację, jakże bliską, dzięki ontologii formalnej, Artykulacji, aczkolwiek przecież pozostającą pod pewnym wpływem apofantyki. Nie, nie o tym chcę mówić. W gruncie rzeczy, powtarzam, idzie tu o sposób widzenia człowieka i właśnie na tym terenie mój człowiek „formalny” może uczynić kilka drobnych zwierzeń człowiekowi „strukturalistycznemu”... Przecież są to kuzyni! Czy nie mówi Pan, że człowiek przejawia się przez pewne struktury, od niego niezależne, np. struktury języka; że jest on ograniczony czymś, co go przenika i jednocześnie definiuje? że jego vis movens jest poza nim? Oto właśnie człowiek, który usadowił się w moich książkach. Spójrzmy więc, jak to samo podstawowe dążenie do formy toruje sobie drogę w myśli naukowej i w głośnym doświadczeniu egzystencji, poświęconej raczej celom artystycznym. Chce Pan o tym pomówić?

W. G. W okresie moich debiutów artystycznych — około 1930 — wymagano od człowieka, aby był przede wszystkim autentyczny. I uzbrojony w prawdy i ideały, z którymi powinien w pełni się utożsamić a nawet poświęcić im życie. Tymczasem przypominam sobie, że jeszcze jako dzieciak wiedziałem, a była to wiedza spontaniczna, że nie można być ani „autentycznym”, ani „w pełni określonym”. To wewnętrzne przekonanie odnaleźć można w *Ferdynandzie* (1937).

Jak jest z bohaterem *Ferdydurki*? W swoim wnętrzu jest on tylko fermentem, chaosem; niedojrzałością. Aby pokazywać się na zewnątrz, szczególnie innym ludziom, potrzebna mu jest forma (Przez formę rozumiem wszelkie sposoby przejawiania się, jak słowa, myśli, gesty, decyzje, akty etc.). Lecz ta forma ogranicza go, gwałci, deformuje. Wyrażając się poprzez narzędzia już ustalone, postawy, sposoby bycia, jest zawsze zafałszowany, czuje się aktorem. Forma to kostium, który nakładamy dla pokrycia naszej wstydlivej nagości!... szczególnie po to, aby wydać się innym dojrzałszymi, niż jesteśmy naprawdę. Nasza forma urzeczywistnia się szczególnie w dziedzinie międzyludzkiej. Dochodzi się przez to do pewnej relatywizacji człowieka. Wobec jednego człowieka jestem szlachetny, wobec innego jestem tchórzem, mędrce, głupcem (spodziewam się, że to nie jest nasz przypadek, drogi Panie). W ten sposób można powiedzieć, że jestem każdorazowo „tworzony” przez innych.

U strukturalistów to coś zupełnie innego: oni poszukują swoich struktur w kulturze, ja natomiast w bezpośredniej rzeczywistości. Mój sposób widzenia pozostawał w związku bezpośrednim z wydarzeniami: hitleryzm, faszyzm... Fascynują mnie formy groteskowe i przerażające, które pojawiają się w sferze międzyludzkiej, niszcząc wszystko to, co było dotąd szanowane. To tak, jakby ludzkość przekroczyła jeden etap rozwoju i wchodziła w inny: w etap świadomego wytwarzania swojej formy. Od tej chwili człowiek mógł „robić się”, dowolnie fabrykowano prawdy, ideały, fanatyzmy, a nawet najintymniejsze uczucia... Człowiek wydał mi się pszczołą, wydzielającą nie miód, a formę. Kształtował się w próżni.

W. G. Co za struktury! Ja, strukturalista anonimowy i przerażony, nawoływaniem tego nowego, skrzepowanego człowieka: Rozwagi! Dystansu! Dystansu wobec formy! Czy jesteś przebiegły, czy rozsądny, nie identyfikuj się nigdy z tym, co z siebie robisz! Niestey! Nawet po wojnie ludzkość nie miała ochoty mnie słuchać. We Francji marksizm z jednej, egzystencjalizm z drugiej strony zaczęły urządzać człowieka na przekór światu, świat na przekór człowiekowi. Jedyna korzyść, którą wyniosłem z mojej postawy była natury osobistej i artystycznej. Mój „dystans wobec formy” dał moim dziełom to, co trochę pompatycznie nazywa się „wolnością twórczą”, naprawdę podniecającą.

W. G. Pozwoli mi Pan dodać, że pojęcie formy, zastosowane bezpośrednio do rzeczywistości ludzkiej, otwiera interesujące perspektywy, Nie chodzi wyłącznie o fakt, że z X-em nie jestem ten sam, co



z Y-kiem, lub że w pewnej strukturze ludzkiej (wojsko) zabiłbym człowieka z większą łatwością, niż muchę w innej strukturze (rodzina).

Nie, to coś więcej: wtajemniczenia, odkrycia, kombinacje, gry, które oczekują nas na tej drodze, są, moim zdaniem, pasjonujące i pouczające.

Wydaje mi się, że nie byłoby dobrze, gdyby strukturalizm naukowy ograniczył to szerokie i bezpośrednie pojęcie formy ludzkiej. Tym bardziej, że zbyt smutne byłoby pogrążenie się w obiektywizmie.

Ach! Foucault ma rację ze swojego punktu widzenia, gdy obwieszcza zmierzch człowieka, jego stopniowe zanikanie. Tak, człowiek znikł, lecz tylko dla niego, Foucault, w bezpośrednim polu jego teorii. Lecz czy formuła może być czymś więcej niż formułą?

Uwaga, panowie, nie pozwólcie, aby ten rodzaj pułapki widocznej w rozmowaniach nie połknął was całkowicie! W naukach ścisłych można myśleć niezgodnie z rzeczywistością codzienną, czy najbardziej oczywistą, osobistą rzeczywistością, ale nie udaje się to w naukach humanistycznych.

Obawiam się, że tu metoda taka doprowadziłaby do sytuacji równie krępującej jak sztucznej, zmuszając was do zaprzeczania od świtu do nocy teorii przez praktykę.

Przykład? Foucault zamierza zniszczyć człowieka w épistémé. A dlaczego? Dlatego, aby potwierdzić się w swojej osobowości, wygrać bitwę z innymi filozofami, aby stać się człowiekiem wybitnym. I oto znowu jesteśmy w rzeczywistości „zwykłej”.

Podziwiam naukę tym bardziej, im bardziej jestem ignorantem (jak wy, Panowie i jak Sokrates), lecz obawiam się, że to małe słówko „ja” nie da się wyeliminować; jest nam narzucone zbyt brutalnie.

Proszę mi wybaczyć, mistrzu, lecz powiedział Pan, że człowiek zawsze jest nieautentyczny i nigdy nie może być sobą. Więc cóż?

W. G. Ależ tak. Pomimo tego zawsze czułem się zobowiązany potwierdzać swoje ja w moim pisarstwie z największą energią. Gdy tylko chciałem je odrzucić, powracało jak bumerang. Nic nie da się zrobić! Niemożliwość! Nie da się obejść bez „ja”. Lecz czym w końcu jest to ja, które nie istnieje, a które tak was zajmuje? Powiedziano mi, że to wyłącznie moja wola bycia sobą podtrzymuje moje „ja”. Nie wiem, kim jestem, lecz cierpię, gdy się mnie deformuje, oto wszystko.

Tymczasem, jeśli Pan pozwoli, chciałbym Panu szepnąć na ucho — zawsze jako ktoś z drugiej strony, nie ze strony teorii, lecz praktyki — jest nią sztuka — szepce mi Pan, powiadam, coś... przerażającego. Istnieje, widzi Pan, pewien czynnik w całym bycie... nieludzki...

niemożliwy... naprawdę jedyny... nieprawdopodobny... a realny, och, realny... Pan biednie, drogi przyjacielu, odgadł Pan. Tak, to Ból. Możliwe, że piętą achillesową nauk humanistycznych (i również egzystencjalizmu Sartre'owskiego) jest zbyt flegmatyczny, powiedziałbym, zbyt olimpijski stosunek do Bólu. O człowieku myśli się zbyt spokojnie. Robicie z nim, co chcecie.

Gdy Ból włączy się w waszą myśl, struktury wasze staną się trudniejsze... bardziej bolesne...

Trzeba się bać formy!

Zgoda.

W. G. Idźmy dalej. Chciałbym jeszcze jako outsider uczynić strukturalizmowi kilka zwierzeń. Ci, którzy czytali moje powieści i mój *Dziennik*, przypominają sobie, być może, tę „niedojrzałość”, która w człowieku przeciwstawia się formie. Co to znaczy dokładnie być niedojrzałym? To znaczy być niedorozwiniętym, niższym wobec bogactwa swoich możliwości, swojego maksimum, być „niegotowym”. Tylko ten, kto jest niedojrzały, nadaje się do uzewnętrznienia; w swojej rzeczywistości wewnętrznej, osobistej, jesteście niedojrzałością. Och! Myśli w sztuce! To żadna wielka rzecz, to rusztowanie i nic więcej... Ośmielam się wszakże przyciągnąć waszą uwagę do tej idei niedojrzałej, a to dlatego, że prowadzi ona do antynomii, która dla nas, podziwiających kibiców wielkiego meczu myśli współczesnej staje się coraz bardziej zawstydzająca... skandaliczna nawet... Można ją sformułować w ten sposób:

Im mądrzej, tym głupiej.

Ja przepraszam, za nic w świecie nie chciałbym nikogo obrazić! Lecz musimy wyrażać się z pewną spontanicznością, bez wątpienia naiwną, tak, naiwną, lecz konieczną. „Mądry jest głupi” — oto co czuję, co czujemy wobec tego uczonego tak poważnego dyskursu, który toczy się na naszych oczach. A więc ta „głupota” jest odwrotną stroną naszej mądrości. Oto jeden z największych problemów naszych czasów. Jak to się dzieje, że sam Kant (nie mówiąc o strukturalistach) może być dla nas jednocześnie głupotą i mądrością? Ponieważ cała jego *Krytyka* jest nadludzkiem wysiłkiem osiągnięcia mądrości, która jest celem, a nie punktem wyjścia. Kant był „niedojrzały”, gdy zapragnął być dojrzały. I podobnie jak każdy z nas ukrywa swoje niedoskonałości i pokazuje się od strony najbardziej — dojrzałej, cała nasza kultura nie przestaje wspinać się ku niebu, podczas gdy my pozostajemy na dole. I gdy ona jest nad nami, my z nosem na kwintę, jesteśmy pod nią. Wyrażamy się tu w języku



„wyższym”, który nie jest naszym językiem. Czy rzeczywiście należy odkryć tragizm tej sytuacji przed tymi wszystkimi, którzy w pocie czoła usiłują pisać lub czytać naszą literaturę... którzy, zrozpaczeni, uczęszczają na koncerty lub wystawy?

Lub tym, którzy uczestniczą w obecnej dyskusji na temat „nowej krytyki” lub „nowej powieści”?

Twierdzą: Rozumie się mało, niewiele się przyswaja, staje się to każdego dnia bardziej hermetyczne, irrealne. Sytuacja, powtarzam, jest nadzwyczaj poważna. Wołanie na alarm, choć tak naiwne, jak moje, lepsze jest od współwinnego milczenia.

To quiproquo nie może trwać dłużej, jeśli nie chcemy być wpędzeni w specyficzną niedojrzałość, uboczny produkt nadmiaru intelektualnego wyrafinowania, niemożliwego do strawienia.

Pst!

Przestraszony? Widzi Pan, to dążenie do niedojrzałości, niższości jest podtrzymywane również przez strukturę, której nie można zlekceważyć: jest nią wzajemna zależność w łonie ludzkości, zależność wieków, płci, faz rozwoju. Człowiek? Jaki człowiek? Dorosły, stary, młody, kobieta, dziecko? Nie ma człowieka „w sobie”. A skoro tworzymy go poprzez formę, dodać trzeba, że dorosły formując młodego, sam jest przez niego formowany. W jaki sposób? Wszyscy chcielibyśmy być młodzi, co, Turkaweczko?

Młodość to wschodząca faza życia, kwitnąca, podczas gdy wiek dojrzały jest początkiem śmierci. W dziwny sposób wystawieni jesteśmy na dwa sprzeczne pragnienia: Wzdychamy do dojrzałości, siły, mądrości wieku dojrzałego, z drugiej strony mamy nieodpartą skłonność do młodości. Lecz młodość to niższość. Być młodym to być mniej mocnym, mniej dojrzałym, mniej mądrym. Oto zdumiewająca sprzeczność. W pewnym sensie człowiek czuje się doskonały, czuje się Bogiem. W innym, czuje się niedoskonały.

Człowiek dorosły jest zatem między Bogiem a Młodością.

Młody zdominowany jest przez dorosłego, lecz dorosły zafascynowany jest młodym. Piękno, wdzięk i czar są po stronie młodości, są one potężnie związane z niższością.

Długo można by o tym mówić, ta sekretna miłość do degradacji jest tematem niewyczerpalnym, bogatym w drapieżną poezję. Lecz interesuje nas tutaj to, że niedojrzałość nie jest jedynie przez człowieka znoszona, ona jest również chciana... W ten sposób kochamy się... Tak, czas uporządkować te wyznania...

Ja, raczej artysta, a więc dyletant, nie zamierzam zagarnąć dziedziny nauki czy filozofii. Jednakowoż konieczności epoki mogą realizować się na różne sposoby: zarówno przez rozumowanie jak przez wizje artystyczne. Sądzę, że ja i strukturalizm jesteśmy w tym samym prądzie... Mój „człowiek” spokrewniony jest z jego (człowiekiem)... Wolno mi go więc przedstawić. Oto i on. Mówi językiem innym od waszego, nieprawdaz panowie profesorowie?

Zgoda. Pomimo wszystko ma wam coś do powiedzenia: 1) Szukajcie waszych antynomii; mówiąc o Uniwersalnym, Abstrakcyjnym, o Ludzkości, Kulturze, nie zapominajcie o formie ludzkiej w jej aspekcie konkretnym, bezpośrednim, takiej jaka pojawia się wytwarzana przez jednostkę. 2) „Ja” ma ciężkie życie. 3) Strzeżcie się Bólu, to tygrys, który wam zagraża. 4) Strzeżcie się niedojrzałości, która spoczywa, tajemna, w sercu waszej dojrzałości.

Rozmowa zapisana i przekazana  
przez **Witolda Gombrowicza**;  
tłum. **Elżbieta Pulkowska**

1 Jak łatwo zauważyć, pyta również Gombrowicz.

## KANT JAKO INSPIRATOR EUROPEJSKIEJ FILOZOFII PRAWA

Istnieje wiele dowodów pełnej aktualności kantyzmu i jego ciągle żywej atrakcyjności. Do jego założeń teoriopoznawczych nawiązuje współczesny nam pozytywizm, czerpie z niego soki metodologia przyrodnicza (pomijająca dziś z reguły istotę rzeczy samych w sobie) i wreszcie wielu autorów podkreśla słuszność odkrytych przez Kanta idei i zasad moralnych. To przybierające na sile zainteresowanie wybiega dziś daleko poza sferę wypowiedzi jednostkowych. W czerwcu 1965 r. odbywa się w Bonn i Düsseldorfie specjalny kongres poświęcony myśli filozofa królewieckiego, a na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Bonn powstaje w tej chwili *Słownik Kantowski* — monumentalny swym rozmiarem i zasięgiem *Kant-wörterbuch*.

Ale nawrót do kantyzmu przybiera formy inne jeszcze i śmiało rzecz można zaskakujące — zyskuje on pozytywną ocenę w kołach najwyższej oficjalnej hierarchii Kościoła katolickiego — a więc



w sferach (jak sądzić by można) raczej przychylnych tomizmowi, a dotąd Kantowi przeciwnych.

28 lutego 1969 r. w Paryżu, w sali Mutualité, kardynał König, arcybiskup Wiednia, przewodniczący Sekretariatu dla Niewierzących, mówi na temat współczesnego nam ateizmu i wiary chrześcijańskiej po Soborze. Osobny rozdział w swym referacie poświęca on w całości kantowskiej filozofii religii — komentując ją z pełnym uznaniem.

„Według Kanta — stwierdza kardynał — przeznaczeniem człowieka jest przede wszystkim spełnienie się jego samego. Znajdzie on ostateczny cel w absolutnej realizacji swojego istnienia, do którego podciąga wszystkie inne cele. Doktryna o celowości człowieka jest wyłożona przez Kanta w kontekście problemu najwyższego dobra. Rozumie on przez nie stan „całkowitego i bezwarunkowego opanowania” egzystencji ludzkiej, które w ten sposób osiąga swoją pełnię. Człowiek w dążeniu swoim do osiągnięcia ostatecznego celu powinien jednocześnie panować nad swoją „faktyczną” sytuacją w świecie w taki sposób, żeby bariery nie do przekroczenia nie przeszkadzały mu w jego poznawczym i praktycznym dokonaniu się. Kant — uważany zresztą za myśliciela, który osiągnął najwyższy poziom idei wieku oświecenia — podobnie jak Pascal, najtrafniej rozpoznał sytuację tragiczną człowieka w obliczu świata. Kant w najwyższym stopniu wypełnił tę ideę, a zarazem skrytykował ją. W swojej krytyce praktycznego rozumu, dowiódł, że człowiek nie umiałby zrealizować jedności między teorią a praktyką. Pytanie „czego mam się spodziewać”, które Kant stawia na czele swojej filozofii religii, odnosi się więc do możliwości zrealizowania istoty zjednoczonej i niepodzielnej.

Przez opozycję wobec ateistycznej krytyki religii Kant ustalił aksjomat, że człowiek w pełnej sprzeczności sytuacji, w jakiej się znajduje, musi koniecznie postulować istnienie Boga — tylko ono bowiem pozwoli mu dojść do celu ostatecznego, który mu proponuje historia”<sup>1</sup>

Recenzowana przez nas publikacja Marii Szyszzkowskiej pt. *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka*<sup>2</sup> to dzieło (jak widzimy zatem) w pełni aktualne, bo nawiązujące świadomie do przedstawionego tu nawrotu i odrodzenia kantyzmu. Równocześnie stanowi ono podsumowującą syntezę wielu dociekań i studiów poprzednich. Dotychczasowa twórczość autorki już dziesięciolecie — twórczość bogata i oryginalna poświęcona jest przecież tej sprawie właśnie — prawu natury w ujęciu kantowskim

<sup>1</sup> Ks. Jean Slix *Od Syllabusa do dialogu*, Warszawa 1972, s. 279.

<sup>2</sup> Warszawa 1972, wyd. PAX, s. 215. W aneksie fragmenty dzieła Kanta *Metafizyczne elementy teorii prawa* w przekładzie Czesława Tarnogórskiego.



i pokantowskim. O tych rzeczach pisze ona w publikowanych przez się artykułach oraz wielu recenzjach, im przeznaczając dwie poważne pozycje książkowe (*Neokantyzm, Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970 i *Dociekania nad prawem natury czyli o potrzebach człowieka*, Warszawa 1972) i im poświęca wreszcie swą pracę ostatnią, poświęconą Kantowi, inspiratorowi europejskiej filozofii prawa. Tu autorka atakuje już problem frontalnie i całościowo w wyczerpujących 7. punktach. Zapoznajemy się nie tylko z konsekwencjami kantowskiego rozdzielenia domeny rozumu teoretycznego i praktycznego w europejskiej filozofii prawa (którą dr Szyszkowska bardzo ściśle i słusznie odróżnia od historii doktryn politycznych) oraz reperkusjami kantowskiego agnostycyzmu w tej dziedzinie, ale wnikamy również głębiej w istotne znamiona kantowskiej filozofii człowieka.

„Transmutacje kantowskiej filozofii prawa natury w europejskiej filozofii prawa”, „Przeobrażenia kantowskiej koncepcji prawa pozytywnego w europejskiej filozofii prawa”, „Znamiona kantowskiego przewrotu kopernikańskiego w europejskiej filozofii prawa” — oto tytuły trzech ostatnich rozdziałów porządkujących oddziaływanie filozofii Kanta na europejską filozofię prawa.

Przedstawiony nam przez autorkę wachlarz odmian filozoficznych imponuje szerokością. Nie chodzi jej o samych tylko neokantystów, czyli „neokrytycyzm”, ale o wszystkich pokantystów, czyli tych filozofów prawa, na których — niezależnie od kierunku, który reprezentują — działa inspirująco myśl Kanta. Wchodzą tu w grę tego typu szkoły jak: historyczna, liberalizmu prawnego, neokantyzmu, normatywizmu, pozytywizmu, psychologizmu itp. Kantowskie dwa światy bytu i powinności przesuwają się przed nami w kolejnych wariantach i rozmaitych zabarwieniach.

Normatywista Kelsen stara się otworzyć sztuczny łącznik między nimi, posługując się normą podstawową; u Radbrucha, relatywisty, ma nim być świat kultury, rezultat ludzkiej działalności; z czystej formy powinności wyprowadza Stammler wspólnotę ludzi wolnej woli — na wzór kantowskiego królestwa celów. W agnostycyzmie Kanta znajduje swe szczególne odbicie symbolizm Cassirera oraz ahingerowski „jak-gdybizm” czy też fikcjonalizm; czerpie z niego swe soki żywotne wszelkiego typu i rodzaju pozytywizm prawniczy.

Gdy chodzi o rozwinięcie nie tyle już koncepcji ogólnej, co kantowskiej filozofii człowieka — istoty z pogranicza dwóch światów — to najwybitniejszymi myśli tej reprezentantami są zdaniem autorki: Del Vecchio, Radbruch oraz Cassirer.

Pierwszy z nich podkreśla szczególne znaczenie predyspozycji



rozumowych znaczenie tych prawd, które człowiek odnajduje w głębiach swej jaźni. Najbardziej istotnym uprawnieniem człowieka to zdaniem Del Vecchio jego prawo do samotności — „diritto alla solitudine” — uznaje je za niezbędny warunek rozwoju ludzkiej osobowości. Samotność jednak — podług niego — nie jest równoznaczna z odwróceniem się człowieka od świata, nie ma ona nic z egoizmu czy wrogości dla rodzaju ludzkiego. Samotność to samo-medytacja — czynnik twórczy i zapładniający.

Relatywizm Radbrucha zabarwiony jest w inny nieco sposób. Świat idei pojmuje on na wzór kantowskiego świata noumenalnego. W odróżnieniu od opanowanego koniecznością świata przyrody pełni on funkcję wyznacznika ludzkich dążeń, tęsknot i usiłowań. Określa on, ku czemu człowiek zmierza, określa powinność jego w danej sytuacji i warunkach. Dążąc w nieustannym swym biegu ku wartościom idealnym, nigdy w pełni nie zrealizowanym, człowiek tworzy świat kultury — „tę sferę pośrednią, jak mówi Radbruch, między pyłem ziemskim, a światem podgwiezdnym”. Tworząc kulturę człowiek usiłuje związać ze sobą świat natury i świat ideału, zasypać dzielącą je przepaść.

Trzecią postać i niemniej znamiennej kantowskiej podobnie człowieka nadał Cassirer. Życie ludzkie u niego to nieustanne szamotanie się między dwoma przeciwstawnymi biegunami — racjonalności i zwierzęcości, a definicja natury człowieka może być jedynie funkcjonalna, nie substancjalna. Nie potrafimy określić jego natury czy instynktu, ale jedynie jego dzieło. Dostępniejszym poznawczo jest tu nie tyle sam twórca, co jego współtwórca. Realizacja człowieczeństwa leży nie w sferze przyrodniczej, ale cała w sferze kultury. „Myślenie mistyczne — głosi ów filozof — ma zdecydowaną przewagę nad myśleniem racjonalnym w systemach politycznych. W życiu społecznym w dziedzinie ludzkiej działalności wzrasta współcześnie rola myślenia mistycznego, w przeciwieństwie do nauk przyrodniczych, w których święci triumf myślenia racjonalne”.

Ale myśl Kanta wyraża się jeszcze dodatkowo w innego typu wypowiedziach.

Prawo natury — stwierdza Del Vecchio — to niezmienny ideał, niemniej historycznie występujący w różnych postaciach. Tylko kategoria prawa słusznego i sprawiedliwego ma ważność powszechną, nie ma natomiast żadna z jej konkretyzacji. Prawo natury — wtóruje mu Stammler w odmiennych nieco słowach — to również jedynie tylko forma bezwzględnie ważna, ale w różny sposób stosowana. Potrzeby ludzkie ewoluują i płynnym jest z istoty rzeczy sposób ich zmiennej regulacji. Prawo natury — dodaje Radbruch — to problem powszechny, ale konkretne rozwiązania mają charakter



partykularny, ważne są one dla pewnego określonego ustroju, dla jakiegoś narodu w wyznaczonej epoce historycznej.

Oto kantowski agnostycyzm w najczystszy wydaniu i na nim wsparta nowa koncepcja prawa natury — prawa natury o zmiennej treści. W tym wypadku nie dubluje ono porządku prawnego, ani nie gra roli drogowskazu dla jakiegoś prawa przyszłościowego, może być jedynie pojmowane jako konieczne kryterium oceny prawodawstwa obowiązującego — albo też nawet zbiór norm pozytywnych realizację sprawiedliwości. Prawo natury w ten sposób ujęte nie ma w sobie nic z dawnej niezmienności, ale jest ściśle uzależnione konkretną rzeczywistością społeczną. Nabiera treści stosownie do systemu społecznego, do którego się odnosi. Jest ideałem w stosunku do jednostek nadrzędnym, ale ideałem tworzonym w określonych warunkach. Prawo natury nie ma swej podstawy w istotnych celach człowieka, nie jest czymś wyrastającym z natury jednostek, jest ono świadomym produktem działalności ludzkiej. Jest prawem określonej epoki, prawem kultury o zmiennej treści. Nie przysługuje mu istnienie w sensie ontologicznym, a jedynie istnienie w sensie gnoseologicznym. Jego obiektywizm pojmować można jedynie w rozumieniu kantowskim. O ile w neotomizmie człowiek określonej epoki ma wpływ na sposób tzw. interpretowania prawa natury, o tyle w nowokantyzmie sam ten człowiek jest jego twórcą.

„Pokantysty — pisze dr Szyszkowska — kontynuują myśl Kanta, który poszukiwał prawa ważnego bezwarunkowo i to ważnego nie tylko dla człowieka, lecz dla wszelkiej istoty rozumnej w ogóle.

Poszukują prawa opartego nie na doświadczeniu, lecz na powszechnych i koniecznych prawach myślenia, ale mającego zastosowanie do pewnej treści. Poszukują prawa a priori. Przeniesienie przewrotu kopernikańskiego do filozofii prawa doprowadziło pokantystów do pojmowania prawa na wzór kategorii czystego teoretycznego rozumu, czyli form, natomiast życia gospodarczego na podobieństwo materii poznania”. (s. 130).

W dziełach pokantystów zawarty jest głęboki humanizm mający źródło w filozofii Kanta. Wyraża się on w wezwaniu człowieka do działania „... w imię określonych, wybranych przez niego wartości, które muszą być zgodne z zasadą człowieczeństwa jako celu samego w sobie... Zadanie człowieka — czytamy dalej w kończącej już książkę autorki reasumpeji — w ujęciu pokantystów jest zlokalizowane poza światem przyrody. Wypływa to z faktu wyposażenia człowieka — jako jedyne go bytu przyrodniczego na Ziemi — w zdolność poznawczą rozumu. Realizowanie tego zadania sprawia, że wysiłek, koncentrowanie energii, a następnie jej wydatkowanie muszą towarzyszyć nieodłącznie ludzkiemu życiu, którego sens wypełnia się w urzeczywistnianiu wartości. Człowiek ma działać tak, jakby



wszystko zależało od niego, a zwłaszcza zbudowanie wspólnoty ludzkiej, gwarantującej każdemu równą miarę wolności”. (s. 159).

A teraz na marginesie całości jedna tylko uwaga krytyczna. Autorka stwierdza obecność odpowiedników prawa natury w systemie Kelsena i Duguita, ponieważ uznają oni obaj regułę prawną fundamentalną. Otóż tu zakładam mój protest. Duguitowska reguła społeczna to — jak sama nazwa wskazuje — nakaz zdeterminowany społecznie, narzucony niejako siłą konieczności samymi wyznacznymi warunkami życia. Tu dostrzec można — zgadzam się — „odpowiednik prawa natury o zmiennej treści”, ale w żadnym wypadku moim zdaniem nie jest on dostrzegalnym u Kelsena, mimo że tak bliskiego kantyzmu. Tu pragnę to jedynie i wyłącznie hipoteza logiczna, hipoteza — o czym nie wolno zapominać — typu aksjomatycznego. Założenie absolutnie dowolne, arbitralne i tym samym — pozaspółeczne. Kelsenistyczny podział norm od podstawowej zaczynając, to podział nie na normy wyższe i niższe, nie na bardziej lub mniej w sensie ludzkim konieczne, ale podział jedynie na normy logicznie wcześniejsze i logicznie późniejsze. Imperatyw Kelsena, a prawo natury — prawo chociażby najbardziej zmienne — to, rzecz można, dwa antypody.

Przywiedzone tu małe zastrzeżenie, typu, powtarzam, marginesowego, nie zmienia oczywiście w żadnej mierze mojej opinii a całościowych osiągnięciach Autorki, opinii — powtarzam raz jeszcze — jak najbardziej pochlebnej.

Andrzej Mycielski

# ŚWIADKOWIE HISTORII

Chcąc dotrzeć do wydarzeń ludzkiej przeszłości sięgamy zazwyczaj po podręcznik historii lub naukową monografię. Czasem zastępuje nam je barwny literacko esej historyczny. To drogi utarte, poprzez wyważone sądy historyka wiodące ku informacji, która chcąc być rzetelną, musi dążyć do obiektywizmu i naukowości. Niezależnie jednak od tych dróg można wkraść się w minione czasy powikłanymi ścieżkami czyichś pamiętników, wspomnień, listów. Ich kierunków poprzez przeszłość nie wyznaczają punkty docelowe żadnych teoretycznych tematów, ku którym wiodą prace naukowców. Ścieżki świadków historii są kręte i nigdy z góry nie wiadomo, ku czemu poprowadzą poprzez gąszcz wydarzeń, w ich przypadkowości odbijają się dziwaczne koleje ludzkich życiorysów. Nie są też te relacje nigdy w pełni obiektywne; chyba nie mają nimi być. Inaczej niż w dziele historycznym — rzetelność relacji oznaczać tu musi podporządkowanie prawdzie subiektywnej, oddanie obrazu wydarzeń takim, jaki naprawdę rysował się w oczach ich świadka czy uczestnika.

Otwieramy w ZNAKU nowy dział: chcemy otworzyć lamy pisma wspomnieniom, fragmentom pamiętników czy korespondencji, które czy dzięki osobom autorów czy opisywanym wypadkom lub postaciom zastępują na zaprezentowanie ich naszym czytelnikom. Skupić się przy tym chcemy na materiałach nieznanymi, nigdy nie publikowanych, lub mimo niedysiejszej publikacji dziś praktycznie niedostępnych. Szczupłość lam, jakie możemy poświęcić na ten cel sprawia, że wspomnienia i pamiętniki publikować będziemy mogli jedynie w niewielkich fragmentach. Sądzymy jednak, że i w tej formie głosy świadków przeszłości mogą zabrzmieć donośnie, zbliżyć czyjąś postać, przypomnieć wydarzenie — i współczesnego czytelnika skłonić do refleksji nad tym, co pozostaje ważne z minionych spraw.



## STANISŁAW GRABSKI

(1871—1949), polityk i ekonomista, prof. Uniwersytetu Lwowskiego, współzałożyciel PPS w r. 1892, od 1907 działacz Ligi Narodowej w Galicji, w latach 1917—19 członek Komitetu Narodowego w Paryżu, po odzyskaniu niepodległości dwukrotnie minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, w czasie II wojny światowej członek Rady Narodowej w Londynie, w latach 1945—46 wiceprzewodniczący KRN. Wspomnienia dotyczące okresu do 1937 roku — w posiadaniu rodziny.

## ZE WSPOMNIEŃ

ROZDZIAŁ IX  
W KRAKOWIE

Otrzymałem „odwołalne pozwolenie na pobyt w Galicji, pod warunkiem wszechstronnie legalnego zachowania się”. Za udział w tamtejszych ruchach socjalistycznych — mogło by to pozwolenie być odwołane. Do angażowania się zaś czy to w konserwatywnej czy demokratycznej polityce galicyjskiej nic mnie nie pociągało... więc postanowiłem trzymać się zdala od wszelkiej galicyjskiej polityki. Chętnie się jej jednak przyglądałem. Ciekawił mnie szczególnie tak zwany „neo-konserwatyzm”. Inicjatorami jego byli ludzie równego mniej więcej mnie wieku, pracujący poważnie naukowo lub literacko i wyraźnie sympatyzujący z niemieckim ruchem „reformy społecznej”: Leopold Jaworski, Adam Krzyżanowski, Piotr Górski, Antoni Górski, Hupka, Rudolf Starzewski. Urządzali oni periodyczne wieczory dyskusyjne przeważnie o zagadnieniach społeczno-politycznych. Brało w nich udział po kilkadziesiąt osób. Przychodzili na nie niekiedy i starzy matadorzy konserwatyizmu krakowskiego, ale raczej w roli obserwatorów i przysłuchiwali się temu co mówili młodzi, sami głosu nie zabierając.

Zapraszany na te dyskusje chętnie szedłem na nie, bo były one naprawdę ściśle rzeczowe i dużo dawały wiadomości o istniejących w kraju stosunkach.

Ale większe jeszcze od tych zebrań wzbudzili we mnie zainteresowanie ich organizatorzy, w szczególności Adam Krzyżanowski i Leopold Jaworski. Obaj oni nie mieli żadnych stanowych uprzedzeń — nie byli zresztą pochodzenia ziemiańskiego — pragnęli szczerze gospodarczego i kulturalnego postępu kraju, podniesienia dobrobytu włościan, należytej dla robotników opieki społecznej ze strony państwa — ale mimo to byli politycznymi konserwatystami, obawiającymi się dopuszczenia mas ludowych do większego wpływu na rządy państwem i krajem.

Masy ludowe bowiem są zawsze opanowane przez demagogów bez skrupułów, którzy schlebując najgorszym instynktom ludzkim dążą do jednego jedynego celu: własnego wywyższenia się. Jak najwięcej dobrego dla ludu — ale bez ludu.

Adam Krzyżanowski był w 1901 i 1902 r. sekretarzem Towarzystwa Rolniczego, obejmującego swą organizacją całą zachodnią, czysto polską Galicję. Zamierzał on wprowadzić w funkcjonowanie jego dużo ulepszeń. Ale prezes Towarzystwa hrabia Tarnowski z Dzikowa nie był — takie miałem wrażenie — zwolennikiem innowacji. Pomimo to Krzyżanowski zreformował pożytecznie prowadzoną przez Towarzystwo statystykę rolniczą i wytworzył w nim zainteresowanie spółdzielczością drobnych rolników. Z jego inicjatywy Krakowskie Towarzystwo Rolnicze wydało między innymi moją książeczkę: *Spółki włościańskie*.

Jaworski był zdaje mi się już wówczas docentem uniwersytetu. Zarazem jednak był on politycznym redaktorem *Czasu*, naczelnego organu krakowskich konserwatystów.

Redaktorem literackim był Starzewski. Nieraz odwiedzałem ich obu w redakcji. W poufnych, przyjacielskich rozmowach obaj żalili się na skostniałość starych.

Kiedys Starzewski użył wręcz tych słów: „niewesoło z trupami chodzić pod rękę”. Ale cóż — władza, pieniądze, były w rękę „starych”.

Jaworski chodził często po instrukcje polityczne do byłego ministra skarbu, faktycznego wówczas kierownika polityki stańczykowskiej, Dunajewskiego.

Zdała stojąc od galicyjskiej polityki — wzięłem niezadługo po moim osiedleniu się w Krakowie czynny udział w pracy Towarzystwa Kółek Rolniczych i w świeżo rozpoczynającej się akcji zakładania „Spółek mleczarskich”.

Na przełomie XIX i XX wieku, dzięki znacznemu podniesieniu się stopy życiowej ogółu niemieckiego społeczeństwa, łącznie z warstwą robotniczą, wytworzyło się na rynkach niemieckich zapotrzebowanie masła, przewyższające znacznie krajową jego produkcję. Było to jednak zapotrzebowanie na masło deserowe, a tymczasem



zarówno galicyjskie folwarki, jak i gospodarstwa chłopskie produkowały tylko ręcznie w kierzkach robione masło o bardzo rozmaitej jakości i które szło na sprzedaż mocno solone. Skupywali je po wsiach i miasteczkach żydowscy karczmarze i handlarze, którzy dostarczali je kilku dużym eksporterom zaopatrującym Niemcy w tańsze od miejscowego, ale też posledniego gatunku „masło kuchenne”. Toteż otrzymywana za nie przez galicyjskich rolników cena była bardzo niska. Przy tym na kilo masła robionego w kierzce, szło o kilka litrów mleka więcej niż przy produkcji maszynowej. Ze strony zarówno Towarzystwa Rolniczego jak i Wydziału Krajowego\* we Lwowie szły zachęty do zakładania mleczarni maszynowych. Nasamprzód wzięli się do tego prywatni przedsiębiorcy, ale wkrótce istniejący przy Wydziale Krajowym a kierowany przez Stefczyka patronat kredytowych spółek reifeisenowskich przystąpił do organizowania po wsiach spółdzielczych mechanicznych mleczarni.

W najbliższej okolicy Krakowa korzystniej było dostarczać do miasta świeże mleko, niż przerabiać je na najlepsze, choćby deserowe masło. Toteż ze wszystkich wsi leżących w promieniu do 15 km. szły niemal codziennie do Krakowa gosposie z bańkami mleka, a przy tym i koszykiem jaj, paru kurczakami, a na wczesną wiosnę z „nowaliami”, młodą sałata, rzodkiewką itd. Niekoniecznie każda szła sama ze swoimi produktami do miasta. Sąsiadki się z sobą umawiały. Dziś ta, jutro tamta niosła do Krakowa mleko, jaj, warzywa paru gospodyń. Pomimo to, dla sprzedaży kilku, a co najwyżej kilkunastu litrów mleka, większość podmiejskich gospodyń traciła parę razy na tydzień po pół dnia czasu.

Pamiętając o wzorach szwajcarskich próbowałem założyć we wsi Tonie spółkę dla wspólnej sprzedaży świeżego mleka w Krakowie. Mieszkał tam poeta Rydel, ożeniony z wiejską dziewczyną Czepcówną, młodszą siostrą Włodzimierzowej Tetmajerowej. Faktycznym tłem *Wesela* Wyspiańskiego było właśnie wesele Rydla w Bronowicach, w domu Tetmajera.

Rydel zaprosił do siebie kilkunastu sąsiadów. Przedstawiłem im plan spółki mleczarskiej. Zyskał on ich aprobatę. Umówiliśmy się, że za parę tygodni przyjadę znów do Toni z formularzem statutu spółki. Ale gdym po raz drugi przybył do Rydla, przyszedł tylko wójt, który poradził mi jak najszybciej wracać do Krakowa, bo kobiety się zbuntowały i wszędzie po chałupach wyprawiają awantury, że chłopci poduszczeni przeze mnie chcą im ich zarobek zabrać.

\* Galicja jako oddzielny „kraj Korony Cesarstwa Austriackiego” posiadał własny sejm krajowy, który wybierał „Wydział Krajowy” stojący na czele autonomicznej administracji kraju.



Mleko, tak samo jak i krowy — należy do kobiet, a jak będzie zbiorowa jego sprzedaż, to zysk z tego pójdzie do podziału między chłopów. A przy tym nie samo tylko mleko noszą do miasta kobiety, ale i różne inne produkty swego gospodarstwa, więc i tak będą musiały chodzić do Krakowa... i z pewnością lepiej one sprzedadzą swe mleko — przeważnie różnym znajomym miejskim paniusiom, a choćby i na rynku, niż to potrafi zrobić jakaś tam spółka, nie dopuszczą do niej — i tyle.

Oczywiście tak kategorycznie wyrażonemu protestowi kobiet chłop musieli się poddać, a razem z nimi i Rydel wraz ze mną. Przekonałem się, że nie można zbyt szybko przenosić wzorów szwajcarskich do Polski.

Kółka Rolnicze powiatu krakowskiego wiodły anemiczny żywot. Celem ich głównym było podnoszenie wydajności po wsiach gospodarstw włościańskich, przede wszystkim przez szerzenie wiedzy rolniczej. Powinny więc były odbywać się częste zebrania kółek, na których byłyby omawiane artykuły z wydawanego we Lwowie *Przewodnika Kółek Rolniczych* o należytej uprawie roli, nawozach sztucznych, nowych odmianach żyta, pszenicy, ziemniaków, o tępieniu chwastów... Ale na to musiał istnieć w Kółku jakiś inteligentny przodownik. Niestety niewiele jeszcze było nadających się do tej roli włościan. W Krakowskim nie było bodaj ani jednego. Nie bardzo się też do tej pracy kwapili nauczyciele ludowi, księża. Toteż w całym krakowskim powiecie ledwo parę Kółek Rolniczych żyło naprawdę. Ogromna większość zgoła się nie zbierała, tak, że miejscowa ludność nazywała Kółkiem Rolniczym sklepik chrześcijański, założony przy pomocy zarządu powiatowego Towarzystwa Kółek Rolniczych. Sklepik taki, formalnie będący zbiorową własnością Kółka — najczęściej stawał się wkrótce po jego założeniu, indywidualną własnością jego kierownika, który przed nikim nie składał rachunków i z nikim się nie dzielił zyskami.

Na posiedzeniu zarządu powiatowego, do którego zostałem zaproszony, zaproponowałem lustrację kółek przez członków zarządu. Nikt jednak, poza mną, nie podjął się tej roboty. Co gorsze, zarząd nie posiadał funduszu potrzebnego na wynajem furmanek dla objazdu powiatu. Wobec tego wynająłem w Dąbiu, trzy kilometry za rogatką grzegórzecką, pozostały po sparcelowanym folwarku drewniany dworek, zbudowany, jak wskazywał napis na belce stropu w jadalnej izbie, — w 1772 r., z paromorgowym sadem i sporymi zabudowaniami gospodarczymi. Ale umieściłem w nich tylko jednego konia, dość starego, którego więc tanio kupiłem, ale jeszcze mocnego i o dobrych chodach. Kupiłem też bryczuszkę, tak zwany „wózek węgierski” o jednym szerokim pośrodku siedzeniu, jednak bez resorów. Na bryczkę z resorami stać mnie nie było. Dochody



moje ówczesne ledwo starczyły na utrzymanie żony i trojga już dzieci. Tym zaprzęgiem objechałem wszystkie Kółka powiatu krakowskiego, a w sprawie spółek mleczarskich odwiedzałem niekiedy i sąsiednie powiaty. Były dni, że moja stara szkapą robiła po sześćdziesiąt kilometrów. Oczywiście sam sobie powoziłem, i sam ją oprzątałem. Stan wiedzy rolniczej i w ogóle oświaty był czterdzieści pięć lat temu we wsiach galicyjskich przeraźliwie niski. Gdym zalecał kupowanie nasienia koniczyny tylko bezwzględnie czystego, a więc w firmie dającej pełną gwarancję, że w nasieniu tym nie będzie kaniaki, \* najlepiej w Składnicy Powiatowej Towarzystwa Kółek Rolniczych, spotykałem się z podejrzeniami, czy nie jestem płatnym tej Składnicy agentem, a nawet stanowczym przeczeniem, by od jakości nasienia zależał zbiór koniczyny. Nieszczerólna też była społeczna kultura wśród działaczy Kółek. W jednym z nich był siewnik rządowy i kultywator. Korzystała jednak z tych narzędzi niewielka tylko ilość najbogatszych gospodarzy. Na moje namowy, by zachęcić większą ilość gospodarzy do rządowego siewu siewnikiem, posłyszałem odpowiedź: „mamy rozum dla siebie, a nie dla głupich”.

Do paru lat się jednak to wszystko gruntownie zmieniło na lepsze.

Bliskie zetknięcie się z życiem chłopskim utwierdziło mnie ostatecznie w przeświadczeniu, że ażeby PPS mogła dotrzeć do mas ludu wiejskiego, musi stanowczo zerwać z marksizmem. Odpowiednio też zrobiłem pierwszy numer *Gazety Ludowej*, owej rewolucyjnej gazetki dla chłopów Królestwa, którą jeszcze w Rapperswilu podjąłem się uruchomić, po osiedleniu się w Krakowie. Wywołałem nią jednak silniejsze jeszcze niż artykułami w *Przedświcie* krytyki ze strony licznych towarzyszy. Wysłany przeze mnie do Londynu rękopis drugiego numeru został odrzucony. Zrozumiałem, że za daleko odszedł ideowo od partii, bym mógł skutecznie jeszcze z nią współpracować. Więc wysłałem do Londynu list, w którym stwierdziłem, że „istotnie różnice są głębsze niż mi się wydawało i, że o porozumieniu na razie nie ma mowy. Ja uważam stronnictwo za środek, za metodę postępowania, wy za cel, a naród za środowisko działania. Nie czujecie tak. Aleście przywykli tak myśleć wierzę w to głęboko, że za lat parę przyjdziecie do tego samego co ja, do potępienia walki klasowej, do ideału chłopca i robotnika obywatela kochającego Ojczyznę, dążącego do praw na zasadzie przyjmowanych przez się obowiązków — a porzucicie dzisiejszy ideał proletariusza, walącego silną pięścią w gmach społeczny, by otworzyć sobie drogę do dobrobytu i władzy. Wierzę w to i dlatego

\* Chwast bardzo na polach koniczyny szkodliwy



chę i mogę czekać spokojnie. Tylko boję się, że później ciężko będzie odrabiać błędy dzisiejsze, bo wkrótce przekonacie się, że propaganda walki klasowej i egoizmu klasowego na wsi — to woda na młyn moskiewski. Nie świadomości odrębnych swych interesów klasowych — lecz poczucie obywatelskich, lecz ideałów Ojczyzny, wolności i sprawiedliwości chłopu dziś brakuje. Tego mu potrzeba, tym go się tylko dźwignie. Co zaś się tyczy komunizmu, to on go nigdy nie przyjmie. Oto co ja sądzę o tym wszystkim. Zresztą wiem, że was tymczasem nie przekonam. Więc dajmy już temu pokój.”

Zachowałem jednak nadal osobiste przyjacielskie stosunki z dawnymi towarzyszami, szczególnie pochodzącymi z zaboru rosyjskiego. Nieraz też użyczałem w mym mieszkaniu gościny przyjeżdżającym z Królestwa konspiracyjnie działaczom. Znaczenie zaś Krakowa w życiu PPS zwiększyło się silnie, gdy przyjechał doń Piłsudski, wykradzony przez doktora Mazurkiewicza z petersburskiego szpitala, w którym udawał obłąkanego.

Był w początku obecnego stulecia w Krakowie drugi jeszcze i bodaj nawet silniejszy od pepeesowskiego ośrodek rewolucyjnej propagandy w Królestwie, a mianowicie redakcja naczelnego organu Ligi Narodowej, *Przeglądu Wszechpolskiego* i szeroko już wówczas kolportowanego przez nią czasopisma, *Polaka*, specjalnie dla włościan.

Mieszkali też w Krakowie główni kierownicy Ligi, Roman Dmowski i Zygmunt Balicki. Z żoną Balickiego, panią Gabriellą, łączyła moją żonę serdeczna przyjaźń, datująca się z genewskich jej czasów uniwersyteckich. A mnie łączyły z Balickim wspólne naukowe zamięlowania w zakresie badań socjologicznych i społeczno-psychologicznych. Balicki opublikował był jeszcze przed wyjazdem ze Szwajcarii dwie cenne rozprawy: *La société comme organisation spontanée* (Społeczeństwo jako organizacja samorzutna) i *L'état comme organisation coercitive* (Państwo jako organizacja przymusowa).

O wiele częściej widywałem się z Balickim niż z Dmowskim. Z tym ostatnim było można mówić tylko o polityce. A od tej odciągały mnie coraz bardziej prace naukowe. Dopiero wojna rosyjsko-japońska rozbudziła we mnie coraz bardziej silne zainteresowania polityczne.

Mając doktorat filozofii nie mogłem habilitować się na wydziale prawnym, a w uniwersytetach austriackich ekonomia polityczna wchodziła w zakres jedynie prawniczych nauk. Wobec tego otrzymałem docenturę „filozofii i metodologii nauk społecznych” na wydziale filozoficznym. Habilitacja moja została przeprowadzona bardzo szybko, już w parę miesięcy po moim osiedleniu się w Krako-



wie. Ale docentura obcego poddanego musiała uzyskać zatwierdzenie kancelarii cesarskiej. A namiestnik, hr. Piniński, który ulegając jedynie instancjom Sienkiewicza udzielił mi był pozwolenia „odwołanego” na pobyt w Galicji — stanowczo odmawia przedłożenia odpowiedniego wniosku kancelarii cesarskiej.

W 1903 r. ustąpił on jednak ze stanowiska namiestnika. Mówiono, że bezpośrednim tego powodem była gwałtownie przeciwko niemu skierowana parlamentarna mowa Daszyńskiego.

Namiestnikiem został hr. Andrzej Potocki z Krzeszowic, zaliczający się do konserwatystów krakowskich i utrzymujący bliskie stosunki z krakowskim światem naukowym. Wkrótce potem docentura moja została w Wiedniu zatwierdzona. Rozpocząłem wykłady w semestrze zimowym 1903 na 1904.

W skład krakowskiego wydziału filozoficznego wchodziło „Studium rolnicze”. Ogłosiłem więc dwa wykłady dla rolników: *Wiejskie stosunki robotnicze* i *Kooperatywy rolnicze*. Poza tym miałem wykłady dla humanistów i filozofów, *Metodologia nauk społecznych* i *Rozwój polskich idei społecznych w końcu XVIII i początku XIX wieku*.

Wykład metodologii nie był łatwy do zrozumienia. Tyle lat czytałem i pisałem teoretyczne rozprawy po niemiecku — że wciąż jeszcze po niemiecku myślałem o zagadnieniach społeczno-filozoficznych i mówiąc o nich, używałem zwrotów wprost z niemieckiego tłumaczonych. Pomimo to — choć wykład ten, jak wszystkie w ogóle wykłady docentów, nie był obowiązkowym — miałem koło czterdziestu słuchaczy pilnie nań chodzących. Wśród nich była panna Zawadzka, która tak się przejęła omawianymi przeze mnie teoretyczno-poznawczymi kwestiami, iż kilka razy odwiedziła mnie w moim mieszkaniu, dla przedyskutowania ze mną swych krytycznych uwag czy też wątpliwości na temat głoszonych przeze mnie tez. Była to niewątpliwie umysłowość naukowa.

Najsilniejszy jednak oddźwięk miałem na Studium Rolniczym. Bo też nie ograniczając się do wykładów, urządziłem co pewien czas wycieczki ze słuchaczami mymi do wsi posiadających spółkową mleczarnię albo kasę reifeisenowską, lub w których szczególnie silnie występowały na jaw fatalne skutki dzielenia ziemi przy spadkach rodzinnych, czy też wręcz odwrotnie, nadmierne rozdrobnienie gospodarstw było złagodzone dokonaną niedawno parcelacją sąsiedniego folwarku.

Jechało się na te wycieczki paru chłopskimi wozami. Brały w nich udział wraz ze studentami i studentki, których było kilkanaście na rolnictwie. Na wozie którym jechałem, cały czas drogi odbywało się jak gdyby małe seminarium z ekonomii rolniczej, ale na innych było dużo wesołości, śmiechu i śpiewów. Studenci Studium Rolni-



czego pochodzili przeważnie z rodzin ziemiańskich. Staralem się wykształcić jak najsilniejszą świadomość obywatelskich i narodowych obowiązków ziemianina wobec sąsiadów włościan i służby folwarcznej. Pomagał mi w tym, bardzo skutecznie, mój słuchacz wówczas jeszcze, a później kolega bo również profesor — Staniszkis.

Nie tylko jednak na uniwersytecie wykładałem. O rok już wcześniej w 1902 na 1903 objąłem wykład ekonomii politycznej na „Kursach Baranieckiego”. Były to kursy przeznaczone dla pańien z zaboru rosyjskiego, w szczególności z Ukrainy, Podola, Wołynia, Polesia, Ziemi Wileńskiej i Mińskiej.

W cesarstwie rosyjskim kobiety nie miały dostępu do uniwersytetów. Ale od dłuższego już czasu istniały w Petersburgu stojące na poziomie uniwersyteckim kursy dla kobiet. Oczywiście niejedną z Polek ciągnęło do nich. Ale atmosfera ich była nazbyt przesiąknięta rosyjskim nihilizmem. Kursistki nie cieszyły się dobrą opinią w społeczeństwie polskim, z trudem utrzymującym na wschodnich kresach swą solidarność kulturalną. Licząc się z nowymi prądami emancypacji kobiet, pchającymi je do wyższych studiów uniwersyteckich, a jednak chcąc uchronić żeńską młodzież od rusyfikacji kulturalnej na kursach petersburskich, Baraniecki zorganizował podobne kursa w Krakowie. Wykładało na nich kilku starszych już profesorów, przeważnie jednak młodzi kandydaci dopiero na profesorów, a więc Stanisław Zakrzewski i Tokarz (historia), Heinrich (psychologia), Wartenberg (filozofia). Literaturę polską wyjątkowo wykładał niemłody uczonek, ale młody poeta — Rydel. Wykłady w „Baneum” robiły mi dużą przyjemność; uczęszczające na nie panny przyjechały do Krakowa naprawdę po wiedzę, stanowiły też bardzo pilne, no i ładne audytorium.

Po wykładzie nieraz otaczało mnie kilkanaście słuchaczek z różnymi zapytaniami, o bliższe wyjaśnienia podanych przez mnie faktów i regul.

By zwiększyć dość szczupłe swe dochody, podjąłem się jeszcze lekcji historii w jednym z liceów żeńskich (ośmioklasowych gimnazjów żeńskich jeszcze nie było, były tylko sześcioklasowe licea bez języków klasycznych). Ale po pół roku zrezygnowałem z tej „posady”, przekonałem się bowiem, że potrafię mieć niezłe wykłady uniwersyteckie, ale na nauczyciela szkoły średniej zupełnie się nie nadaję. Pedagogicznych zdolności byłem całkiem pozbawiony.

Istniał w Krakowie na przełomie XIX i XX wieku doskonale redagowany miesięcznik naukowo-literacki *Przegląd Polski*. Redaktorem, a bodaj i wydawcą był hr. Jerzy Mycielski, człowiek szerokiego naprawdę umysłu. Sam on naukowo nie pracował, ale nie było tej dziedziny wiedzy czy sztuki, którą by się nie interesował



w państwie carów, a wraz z tym i w sytuacji Królestwa Kongresowego.

Piłsudski w jednej z rozmów ze mną mówił, że relacje jakie z Królestwa otrzymuje, świadczą o silnym wzroście rewolucyjnych nastrojów w masach ludowych, które można by nawet popchnąć do otwartego przeciwko Rosji powstania.

Skądinąd otrzymywałem jednak wręcz odmienne wiadomości. By poznać prawdziwy stan umysłów, jeździłem w 1904 i początkach 1905 roku parę razy do Warszawy, za cudzymi paszportami austriackimi.

Z tych mych „wywiadów” jeden przede wszystkim narzucał mi się wniosek: — trzeba ścisłego porozumienia i zgodnego działania obu niepodległościowych konspiracji — Ligi Narodowej i PPS. Toteż zapośredniczyłem parę osobistych widzeń Dmowskiego z Piłsudskim. Rozmowy te nie były całkiem bezowocne; obaj oni wzięli udział w konferencji, która się odbyła w Paryżu, a w której wzięli udział przedstawiciele rosyjskich konstytucjonalistów i socjal-rewolucjonistów, Finów, Gruzynów, Łotyszów i Ormian, a także PPS i Ligi Narodowej.

Niestety współdziałanie Dmowskiego z Piłsudskim niedługo trwało. Piłsudski, wraz z nim Jodko, chciał zachować niezależność polskiego ruchu socjalistycznego od rosyjskich prądów rewolucyjnych. Ale równocześnie chciał on jak najsilniej zrewolucjonizować lud polski. Do tego miały prowadzić po pierwsze masowe demonstracje, po drugie zbrojne działania tworzonej w tym celu specjalnej bojowej organizacji, napół wojskowej.

Dmowski obawiał się, że gdy zacznie się w Królestwie walka rewolucyjna podobnymi jak to się działo w Rosji metodami — w masach ludowych zacząć brać górę dążenia klasowe nad narodowymi. Obawy Dmowskiego wkrótce sprawdziły się. Pierwszą rewolucyjną demonstracją na Placu Grzybowskiem, w listopadzie 1904 r. kierowała istotnie bojowa organizacja podlegająca komendzie Piłsudskiego. Ale już w początkach roku 1905, większość zarządu PPS zaczęła przystosowywać działalność stronnictwa do ruchu rewolucyjnego w Rosji, przejawiającego się w Petersburgu przede wszystkim w nieustających wielkich strajkach robotniczych. A jest to aż nadto zrozumiałe, że strajki inicjowane jako polityczne, stają się jednak szybko przede wszystkim gospodarczymi. Już w lutym 1903 roku zjazd PPS uchwalił prowadzenie walki ręką w rękę z Rosjanami o zwołanie konstytucyjnych zgromadzeń w Petersburgu i Warszawie, „które wypowiedzą się co do dalszego stosunku zaboru rosyjskiego do reszty państwa cara”. Postulat niepodległości Polski został uznany za „nie na czasie” — zastąpiono go koncepcją federacyjnego ustroju Rosji. Piłsudski podał się do dymisji z Centralnego Komii-



i o której nie umiałby poważnie myśleć i mówić. Zaproponowałam mu dostarczenie do każdego numeru *Przeglądu Polskiego* jednego rozdziału książki, *Zarys rozwoju idei społeczno-gospodarczych w Polsce*, którą zacząłem pisać.

W 1903 r. Mycielski zrobił książkowe wydanie tomu I-szego *Zarysu*, obejmującego czasy od pierwszego po trzeci rozbiór Rzeczypospolitej. Umieścił on w nim przesłiczne, niepowielane jeszcze nigdzie portrety: Staszyca, Kollataja i braci Strojnowskich, najwybitniejszych naszych fizjokratów. Tom II-gi publikowałem również częściami w *Przeglądzie Polskim*. W wydaniu książkowym ukazał się w 1905 r. — objął on czasy od trzeciego rozbioru po Kongres Wiedeński. Dałem w nim, między innymi, analizę gospodarczego stanu włościan polskich w końcu XVIII i początku XIX stulecia opartą na zbadaniu około setki „inwentarzy gospodarczych” majątków ziemskich, leżących w różnych częściach Polski. Doszedłem przy tym do wniosku, że w ciągu XVII i XVIII wieku chłop polski z dziedzicznych posiadaczy ziemi, odrabiających za użytkownika określoną ilość dni pracy na łanach folwarcznych — stał się w rzeczywistości robotnikami folwarcznymi, wynagradzanymi płacą w formie użytkownika określonych kawałków roli. Przywiązanie ich do ziemi uniemożliwiała im jakąkolwiek poprawę bytu. Dlatego też ocenilem bardzo dodatnio dokonane przez konstytucję Królestwa Warszawskiego zniesienie poddaństwa, wbrew panującej powszechnie w dotychczasowej naszej literaturze opinii, iż nadarło włościanom wolności osobistej, bez równoczesnego ich uwłaszczenia pogorszyło tylko ich sytuację.

W trakcie badań gospodarczej naszej historii, zbliżyłem się silnie do Stanisława Zakrzewskiego, Tokarza, Kutrzeby, Bujaka. Stanowiliśmy grupę młodych historyków, bynajmniej nie rezygnujących wzorem stańczyków, z walki o odzyskanie niepodległości Polski. A jednym z wodzów „stańczyków” był Michał Bobrzyński, powszechnie uważany za najwyższy autorytet w zakresie naszej historii agrarii. Zasadniczą zaś ideą jego syntezy naszych dziejów było, że Polska musiała stracić niepodległość państwową, bo nie było w naszym rodzie naszym dość sił państwowo-twórczych, a było natomiast wiele państwowo-destrukcyjnych.

Przeciwno tej tezie wystąpiliśmy w szeregu odczytów urządzanych w auli uniwersyteckiej. Cieszyły się one dużą frekwencją młodzieży akademickiej, której niepodległościowe tendencje, szerzone zarówno przez *Przegląd Wszechpolski* jak i przez *Przedświt* wzmożyły się jeszcze, gdy rozpoczął się szereg coraz gorszych niepowodzeń Rosji w jej wojnie z Japonią.

Powszechne było, zarówno w socjalistycznych jak i narodowych kręgach przekonanie, że coś się musi w wyniku tej wojny zmienić



w państwie carów, a wraz z tym i w sytuacji Królestwa Kongresowego.

Piłsudski w jednej z rozmów ze mną mówił, że relacje jakie z Królestwa otrzymuje, świadczą o silnym wzroście rewolucyjnych nastrojów w masach ludowych, które można by nawet popchnąć do otwartego przeciwko Rosji powstania.

Skądinąd otrzymywałem jednak wręcz odmienne wiadomości. By poznać prawdziwy stan umysłów, jeździłem w 1904 i początkach 1905 roku parę razy do Warszawy, za cudzymi paszportami austriackimi.

Z tych mych „wywiadów” jeden przede wszystkim narzucał mi się wniosek: — trzeba ścisłego porozumienia i zgodnego działania obu niepodległościowych konspiracji — Ligi Narodowej i PPS. Toteż zapośredniczyłem parę osobistych widzeń Dmowskiego z Piłsudskim. Rozmowy te nie były całkiem bezowocne; obaj oni wzięli udział w konferencji, która się odbyła w Paryżu, a w której wzięli udział przedstawiciele rosyjskich konstytucjonalistów i socjal-rewolucjonistów, Finów, Gruzynów, Łotyszów i Ormian, a także PPS i Ligi Narodowej.

Niestety współdziałanie Dmowskiego z Piłsudskim niedługo trwało. Piłsudski, wraz z nim Jodko, chciał zachować niezależność polskiego ruchu socjalistycznego od rosyjskich prądów rewolucyjnych. Ale równocześnie chciał on jak najsilniej zrewolucjonizować lud polski. Do tego miały prowadzić po pierwsze masowe demonstracje, po drugie zbrojne działania tworzonej w tym celu specjalnej bojowej organizacji, napół wojskowej.

Dmowski obawiał się, że gdy zacznie się w Królestwie walka rewolucyjna podobnymi jak to się działo w Rosji metodami — w masach ludowych zacząć brać górę dążenia klasowe nad narodowymi. Obawy Dmowskiego wkrótce sprawdziły się. Pierwszą rewolucyjną demonstracją na Placu Grzybowskiem, w listopadzie 1904 r. kierowała istotnie bojowa organizacja podlegająca komendzie Piłsudskiego. Ale już w początkach roku 1905, większość zarządu PPS zaczęła przystosowywać działalność stronnictwa do ruchu rewolucyjnego w Rosji, przejawiającego się w Petersburgu przede wszystkim w niestających wielkich strajkach robotniczych. A jest to aż nadto zrozumiałe, że strajki inicjowane jako polityczne, stają się jednak szybko przede wszystkim gospodarczymi. Już w lutym 1903 roku zjazd PPS uchwalił prowadzenie walki ręką w rękę z Rosjanami o zwołanie konstytucyjnych zgromadzeń w Petersburgu i Warszawie, „które wypowiedzą się co do dalszego stosunku zaboru rosyjskiego do reszty państwa cara”. Postulat niepodległości Polski został uznany za „nie na czasie” — zastąpiono go koncepcją federacyjnego ustroju Rosji. Piłsudski podał się do dymisji z Centralnego Komii-



tetu Robotniczego. Ale wtedy zanikła bodaj zupełnie różnica ideowa PPS i Socjalnej Demokracji Królestwa Polskiego i Litwy.

Tym silniej natomiast zaostrzał się antagonizm między tymi socjalistycznymi stronnictwami a Ligą Narodową i kierowaną przez nią Narodową Demokracją.

Piłsudski po wystąpieniu z zarządu stronnictwa, tym gorliwiej zajął się swoją bojową organizacją, którą nazwał „Fracją Rewolucyjną PPS”. Wszedł on też w stosunki z ambasadą japońską w Londynie i pojechał był nawet do Japonii z projektem organizowania tam „polskiego legionu”. Rząd japoński projektu tego jednak nie przyjął, nie chcąc komplikować sobie przyszłych rokowań pokojowych sprawą polską.

Udał się też do Japonii i Dmowski. Wrócił on z mocnym przeświadczeniem że dla Japonii mogą być pożądane zamieszki w Królestwie, utrudniające Rosji wysyłkę nowych sił zbrojnych na teatr wojny — w żadnym razie jednak nie poprze ona przy rokowaniach pokojowych, pomimo swego zwycięstwa, jakichkolwiek polskich dążeń narodowych.

I z drugim jeszcze wrócił on z tej podróży pewnikiem, że gdyby ruch rewolucyjny w Królestwie przybrał niebezpieczne naprawdę dla Rosji rozmiary, Rzesza Niemiecka da jej wszelką potrzebną dla stłumienia go pomoc.

W tych warunkach rewolucjonizowanie ludu w Królestwie nie da żadnych korzyści dla sprawy polskiej, natomiast zagni wewnętrzne społeczne przeciwieństwa i osłabi siłę dążeń narodowych.

Latem 1904 roku przyjechał do Krakowa brat żony, Władysław Rozeń, porucznik artylerii rosyjskiej, zmuszony do emigrowania poza granice cesarstwa z powodu swej rewolucyjnej w wojsku działalności. Stał się on następnie jednym z najczynniejszych działaczy „Fracji Rewolucyjnej”. Zajmował się on specjalnie transportami broni dostarczanej przez Japończyków dla bojówek Piłsudskiego. Przyjeżdżał on do mnie, do dworku mego w Dąbiu, kilkakrotnie z Piłsudskim, by w posiadanym tam przeze mnie sadzie wypróbować różne nowe modele rewolwerów i pistoletów automatycznych. Tej „technicznej” przysługi nie mogłem mu, to znaczy Piłsudskiemu, odmówić. Rozmowy jednak jakie przy tym mieliśmy, coraz bardziej mnie od niego oddalały.

Kiedyś, wyprowadzony z równowagi złudzeniami Piłsudskiego, jakoby akcją kilkuset czy choćby paru tysięcy bojowców uzbrojonych w rewolwery można było wymóc na rządzie rosyjskim jakiegokolwiek ustępstwa na rzecz Polski, zawołałem: „Majaczy się Wam dyktatura rewolucyjna nad narodem — a gadacie głupstwa, których by się powstydział pierwszy lepszy koncypient galicyjskiego starostwa”. W tej chwili żona moja zawołała nas na kolację. Mam



po dziś dzień w oczach duże, szerokie okna, wychodące na Wisłę, i na ich tle siedzącego obok mojej żony nachmurzonego, wyraźnie złego Piłsudskiego. Po jakimś kwadransie jednak twarz jego raptownie się roz pogodziła. Zwracając się do mnie powiedział: „Przeszedłem w pamięci wszystko, co mi jedna cyganka przepowiedziała. I to wszystko się spełniło. Sprawdzi się też, że będę dyktatorem”.

Była to ostatnia moja z nim rozmowa w Krakowie. Bo wkrótce potem przenieśliśmy się do Lwowa, by objąć w Wydziale Krajowym stanowisko referenta spraw agrarnych, a jednocześnie katedrę ekonomii politycznej w Akademii Rolniczej w Dublanach, odległych o siedem kilometrów od Lwowa. A w czasie mego pobytu we Lwowie drogi nasze coraz bardziej się rozchodziły. Nie zdarzyło mi się tam z nim spotkać.

Następną rozmowę z Piłsudskim miałem dopiero w 1918 roku w Belwederze, jako z naczelnikiem państwa.

Przepowiednia ziściła się do końca.

Stanisław Grabski

## O POSZUKIWANIU I UKAZYWANIU PRAWDY

Czemu się brzydziłem nauką, a serce moje nie przyjęło karcenia, i nie słuchałem głosu uczących mię i ku nauczycielom nie nachyliłem ucha mego?  
Przyp. 5, 12—13

*Niniejszy skromny wybór tekstów Ojców Kościoła o poszukiwaniu prawdy i ostudiach nie rości sobie pretensji do wyczerpania tematu. Są to luźne urywki zanotowane i przetłumaczone w toku lektury Ojców. Ale i w tej postaci zawierają te okruchy niejedną myśl, która może pobudzić do refleksji, zadumy, a może i modlitwy.*

### I. POSZUKIWANIE

#### DROGA POSZUKIWANIA PRAWDY

Wielkie dobra daje poszukiwanie prawdy, ale upragniony owoc przynosi tylko wówczas, gdy umysł podąża prostymi ścieżkami ku jej poznaniu. Jeżeli kroki dążącego do prawdy nie są krępowane żadną błędną nauką, wówczas opłaca się biec ku niej całą lotnością umysłu.

Fulgencjusz z Ruspe, *Ad Trasamundum*<sup>1</sup>, I 3,  
1. CC 91, 99.

#### WEWNĘTRZNY NAUCZYCIEL

Wewnętrzny nauczyciel (internus magister), od którego otrzymujemy wsparcie w postaci nauki niebieskiej, nie tylko otwiera nam tajemnice swych mów, gdy poszukujemy, lecz także daje nam z łaski pragnienie poszukiwania. Nie moglibyśmy nawet łaknąć tego chleba, co „zstąpił z nieba”, gdyby nam, którzy odeń stronimy, nie zechciał dać łaknienia ten, co łakącym dał się sam ku nasyceniu.

Od niego mamy również i to, że spragnieni biegniemy do źródła; on się nam udziela, żebyśmy pili.

<sup>1</sup> Trizamund — król Wandalów w Afryce (496—523), próbował swych sił również na polu teologicznym ze stanowiska arianskiego.



Należy przeto oddać mu chwałę za łaskę jego podwójnego daru, a więc za to, że nas śpiących budzi do szukania, a gdy go szukamy, daje się nam znaleźć. Bo istotnie nie inaczej można go znaleźć, jak tylko, gdy on sam pobudzi nas, byśmy go szukali.

Fulgencjusz z Ruspe, *Ad Monimum*<sup>1</sup> I, 5—6.  
CC 91, 3.

#### POKORA INTELEKTU

Ja zaś, najdroższy, o ile oczywiście przy darmowej łasce Bożej potrafię zdać sobie sprawę z ciasnych granic własnej małości, nie chciałbym pod tym jednym nauczycielem i w jego szkole nazywać się nauczycielem czy doktorem moich współbraci. Moim pragnieniem jest naprawdę być zawsze ich współuczniem. Dlatego nie przestaję błagać prawdziwego Pana i Nauczyciela, żeby mnie przez słowa Pism swoich, lub przez dyskusję z braćmi i współuczniami moimi, czy wreszcie przez oświecenie wewnętrzną i słodką nauką — gdzie bez brzmienia słów i bez liter prawda przemawia tym przyjemniej, im bardziej tajemnicze — aby mnie tak o tym pouczyć raczył, iżbym wykladał i dowodził tylko w taki sposób, żebym w swych wykładach i dowodzeniach był zawsze lojalny i zdyscyplinowany wobec Prawdy, która nie błądzi i innych w błąd nie wprowadza.

Atoli żeby nie brakło mi sił do posłuszeństwa i podążania za prawdą, sama Prawda oświeca, sama wspomaga, sama umacnia. Błagam Ją o pouczenie w wielu rzeczach, których nie znam, bo przecież od Niej otrzymałem tę odrobinę, którą znam. Błagam ją,

by swym uprzedzającym i towarzyszącym miłosierdziem strzegła mnie w tej prawdzie, którą znam,  
by poprawiła mnie w tym, w czym jako człowiek błędę,  
by umocniła mnie w tej prawdzie, w której się chwieję,  
by mnie odrywała od tego, co fałszywe i szkodliwe,  
by znalazła w myślach i słowach moich, to, co sama zbawiennie mi daje.

Fulgencjusz z Ruspe, *Ad Monimum*, I 4, 1—3.  
CC 91, 5—6.

## II. NAUCZYCIEL

### WYKŁADOWCA I SŁUCHACZ

Siewcom słowa Bożego mogą się przydarzyć cztery odmienne sytuacje:

<sup>1</sup> Nieznany bliżej świecki teolog kierunku semipelagiańskiego. Fulgencjusz poznał go osobiście w Kartaginie.

1. Wykładowca ma dobre zdolności, lecz nasienie słowa ginie w słuchaczem skutkiem własnej nieudolności.
2. Słuchacz ma dobre zdolności, lecz nasienie słowa ginie w nim skutkiem nieudolności wykładowcy.
3. Może się zdarzyć, że tępy jest zarówno wykładowca jak słuchacz.
4. Całkiem rzadko się zdarza, żeby nauczyciel i uczeń tak harmonijnie przystawali do siebie, żeby pierwszy tyle wykladał, ile drugi może pojąć lub na odwrót, żeby uczący się zdołał tyle pojąć, ile nauczający zdołał mu dać.

Hieronim, *Comm. in Ep. ad Gal.*, lib. II c.4  
(ad Gal. 4, 19). PL 26, 412)

#### MARTWY SKRYPT CZY ŻYWY WYKŁAD

„Jakże chciałbym być w tej chwili u was i odpowiednio zmienić swój głos, bo wstydę się za was.” (Gal. 4, 20) Pismo św. buduje nawet wówczas, gdy się je tylko czyta, ale przynosi daleko większą korzyść, gdy martwe litery przemieniają się w żywe słowo. Apostoł już ich pouczył listem, a teraz chce im osobiście udzielić instrukcji. Wielką zaprawdę siłą posiada głos żywy (*vox viva*), który z taką siłą ekspresji i wyrazu jest przez mówiącego na zewnątrz wydawany i akcentowany, z jaką zrodził się w głębinach serca człowieka. Apostoł wiedząc, że znacznie większą siłą posiadają słowa wypowiedzane do obecnych, chce swój głos zawarty w liście, głos uwięziony w literach (*vox litteris comprehensa*) zamienić na [fizyczną] obecność i chce żywym słowem przeciągnąć ich na stronę prawdy, bo ta metoda była bardziej odpowiednia dla tych omamionych błędem ludzi. Racją była ta, że miał z nimi kłopot. Jednakoż oryginał grecki jest tu bardziej precyzyjny. *Aporumai* znaczy nie tyle „wstyd”, bo na wyrażenie tego mają [Grecy] „*aischyne*” lub „*synchysis*”, ile raczej „potrzebę” „niedostatek”. Sens zdania jest taki: Chciałbym w tej chwili być wśród was i to, co w liście napisałem, wygłosić do was osobiście, albowiem jestem wam potrzebny. Jeszcze nie widzę owoców, jakie zazwyczaj zbierają nauczyciele z uczniów i na darmo zasiewałem ziarno nauki, skoro odczuwam u was całkowity niedostatek [...].

Miejsce to można jeszcze w inny sposób wyjaśnić [...]. Nie widzę żadnego pożytku z tego, gdy wam powtórzę to samo, co już dawniej wam mówiłem. Przeto nie wiedząc, co mam robić, będąc miotany na różne strony, odnoszę rany i uszkodzenia i czuję wstyd. A zatem postąpię jak lekarze: oni, gdy stwierdzą, że ich wiedza lekarska po zastosowaniu pierwszego lekarstwa nie przyniesie oczekiwanego wyniku, przechodzą do drugiego i dopóty eksperymentują, szukając takiego, które przyniesie ulgę, aż uleczą chorego. Chodzi im



przecież o to, żeby to, co w żaden sposób nie dało się wyleczyć przy pomocy delikatnego plastru, uleczyło się ostrzejszym proszkiem, czy przykrzejszym zabiegiem. Tak i ja mając z wami kłopoty i niepokój wewnętrzny wskutek braku informacji, chciałbym głos listu wypowiedzieć wam własnymi ustami, żeby was skarcić surowiej, niż to jest w moim zwyczaju. List bowiem nie potrafi wyrazić głosu karciciela, nie zdoła oddać dźwiękiem nawoływań zagniewanego, nie zdoła oddać literami bólu serca.

Hieronim, *Comm. in Ep. ad Gal.* II 5 (ad 4, 20). PL 26, 413.

#### MOC ŻYWEGO SŁOWA

Żywe słowo (*viva vox*) ma jakąś ukrytą moc, a przelane z ust nauczyciela do uszu ucznia, jeszcze silniej oddziałuje. Kiedy Eschines<sup>1</sup> przebywał jako wygnaniec na wyspie Rodos i przysłuchiwał się odczytywanej mu mowie Demostenesa<sup>2</sup>, jaką tenże przeciwko niemu wygłosił, westchnął głęboko wobec wszystkich podziwiających i chwalejących i rzekł: „A co by było, gdybyście mogli usłyszeć tę bestię wygłaszającą własne słowa?”

Hieronim, *List* 53, 2. CV 54, 446. PL 22,542.

#### PYTANIA MOBILIZUJĄ PYTANEGO

„Pytanie głupiego będzie poczytywane za mądrość” (Przyp. 17, 28 wg tekstu Bazylego). Natomiast — jak się zdaje — pytanie zadane przez mądrego uczyni mądrym nawet głupiego, i to właśnie za łaską Bożą zdarza się nam, ilekroć otrzymujemy listy pracowitej twej głowy. Albowiem już samo postawienie nam pytania czyni nas uczeńszymi i bogatszymi w wiedzę, niż byliśmy dotąd. Douczamy się tego, czegośmy nie umieli. Ta konieczność odpowiedzi staje się naszym nauczycielem. Również i teraz czuję się zmuszony do poważnego przestudiowania zagadnień, o jakie mnie pytasz, choć nigdy nad nimi nie myślałem, i do przypomnienia sobie tego, co od starszych słyszałem, oraz do samodzielnego wyciągnięcia dalszych wniosków na podstawie tego, co już poznałem.

Bazyli *List* 188 (do Amfilochiusza z Ikonium) 1  
PG 32, 664.

<sup>1</sup> Eschines (Aischines), um. 315 przed Chr., obok Demostenesa i Isokratesa jeden z najwybitniejszych mówców ateńskich.

<sup>2</sup> Demostenes, um. 322 przed Chr., uznany powszechnie za największego mówcę greckiego.

## DYDAKTYCZNE ZNACZENIE PORÓWNAŃ

Obowiązkiem wytrawnego nauczyciela, który chce wykształcić uczniów, jest brać podobieństwa (similitudines) z takich rzeczy, jakie występują w życiu najczęściej. Chodzi o to, żeby przy pomocy porównań (comparationes) przysposobić ucznia do wysiłku umysłowego.

Gaudenty z Brescji, *Sermo* 18. PL 20, 973.

## PRZESTROGA DLA WYKŁADOWCY

Najbardziej charakterystyczną cechą mądrego i zrównoważonego nauczyciela jest nie dać się wyprowadzić z równowagi głupotą słuchaczy i nie rezygnować z dalszej o nich troski, mimo, że może bardzo ociężale przyswajają sobie naukę. Trzeba powracać do tego samego raz po raz i od nowa to samo im powtarzać [...] „Pisanie do was o tym samym dla mnie nie jest uciążliwe, a dla was jest środkiem niezawodnym.” (Flp. 3, 1).

Cyryl Aleksandryjski, *In Io Ev., lib. V* (ad 8, 24). PG 73, 812.

## ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZŁYCH NAUCZYCIELI

„Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy, bo obchodzicie morze i ziemię, żeby pozyskać jednego współwyznawcę. A gdy się nim stanie, czynicie go synem piekła dwakroć więcej, niż sami jesteście.” (Mt. 23, 15). [...] Czyni im Chrystus tu dwa zarzuty. Po pierwsze — nie przyczyniają się do zbawienia ludzi [...], po wtóre — nie roztaczają opieki nad pozyskanym, co więcej, nie tylko są w tym leniwcami, lecz nawet zdrajcami, bo swym przewrotnym życiem psują uczniów i czynią ich jeszcze gorszymi. Kiedy bowiem uczeń widzi takich nauczycieli, staje się gorszym. Nie poprzestaje przecież na złości nauczyciela, lecz jeżeli jest cnotliwy, naśladuje go; natomiast jeżeli jest niegodziwy, wówczas z powodu łatwości popełniania zła, wyprzedza go nawet. Mówi: „synem piekła”, to znaczy samym piekłem [...]. Ale nie tylko to im wyrzuca, lecz i to również, że starają się swych uczniów doprowadzić do większego jeszcze zła i gorszymi uczynić, niż są sami. To zaś świadczy o zupełnie zepsutej duszy.

Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię św. Mateusza*. Hom. 73, 1. PG 58, 673—74.



## PROTEST SW. NILA PRZECIWI ŚWIĘCENIU NIEUKÓW

Wszelka sztuka wymaga czasu i długiej nauki. Tymczasem do tej sztuki nad sztukami przystępuje się bez odpowiedniego przygotowania. Do uprawy roli nie zabiera się człowiek nie znający się na tym. Do leczenia nie przystępuje ten, co nie przestudiował dobrze medycyny, bo musiałby się liczyć z poniesieniem odpowiedzialności za to, że nie tylko w niczym nie przyniósł ulgi chorym, lecz co gorsza, sprowadził nawet zaostrzenie choroby. Nieznający się na rolnictwie obróciłby żyzną glebę w ziemię jałową i nieurodzajną. Tymczasem jedynie do służby Bożej odważają się wciskać jednostki niedouczzone w mniemaniu, że to rzecz jedna z najłatwiejszych. Sztukę, której praktykowanie wymaga dużej fachowości, wielu uważa za rzecz łatwą. Święty Paweł powiedział, że nie zdołał jej jeszcze zdobyć (por. Flp. 3, 12), ci natomiast twierdzą, że ją w zupełności posiadli, przy czym nawet nie są świadomi, że tego nie wiedzą. Z takich powodów ten rodzaj życia idzie w pogardę, a kto go obiera, naraża się u wszystkich na śmiech [...]. Gdyby wszakże mieli jasne rozeznanie, iż prowadzenie dusz do Boga wymaga wielkiego trudu, i gdyby mieli świadomość niebezpieczeństw, jakie się z tym łączą, cofnęliby się niechybnie przed tym przedsięwzięciem jako przekraczającym ich siły. Tymczasem oni nie mając o tym pojęcia, uważają za tytuł do sławy, że mogą innym przewodniczyć.

Św. Nil, *Mowa ascetyczna*, 22. PG 79, 748.

## UPOMNIENIE NAUCZYCIELA MAJĄCEGO DUZO UCZNIÓW

Nie wbijaj się w pychę z tego, że masz wielu uczniów. Syn Boży nauczał w Judei, a tylko dwunastu apostołów chodziło z Nim. „Sam tłoczyłem prasę, a z narodów nie mam męża ze mną” (Iz. 63, 3). W męce pozostał samotny, zachwiała się nawet stałość Piotra. Tymczasem nauce faryzeuszów przyklaskiwał cały lud i wołał: „Ukrzyżuj, ukrzyżuj tego” (J 19, 6).

Hieronim, *Adversus Jovinianum* II 36. PL 23, 349.

## III. UCZEN

## NAUKĘ ZDOBYWA SIĘ TRUDEM, NIE PIENIĘDZMI

Choćbyś miał majątek jak Krezus<sup>1</sup>, czy Dariusz<sup>2</sup>, na nic to się nie zda, bo nauka niestety nie idzie za trzosem. Idzie ona w parze z móżdżem i pracą; towarzyszą jej posty, a nie sytość. Opowiadają, że Demostenes<sup>3</sup> więcej wydał na olej (do lampy) niż na wino; każdy rzemieślnik wstaje do pracy przed świtem. Wysiłki, jakie podjął

<sup>1</sup> Ostatni król Lidii (zm. 546 przed Chr.); słynął z wielkich bogactw.

<sup>2</sup> Król perski; panował w 521—486 przed Chr.

<sup>3</sup> Najwybitniejszy mówca grecki, zm. 322 przed Chr.

Demostenes, żeby się od psa nauczyć poprawnego wymawiania jednej litery „r”, ty krytykujesz u mnie, gdym ja człowiek uczył się języka hebrajskiego od innego człowieka. Taka postawa prowadzi do tego, że niektórzy trwają w głupiej mądrości, nie chcąc się nauczyć tego, czego nie wiedzą [...]. Księga Mądrości, czytana pod imieniem Salomona, mówi: „W złośliwą duszę nie wejdzie mądrość, ani nie będzie mieszkać w ciele grzechom poddanym. Albowiem święty duch nauki ucieknie przed podstępem i oddali się od myśli głupich” (Mądr. 1, 4—5). Bywa i tak, że autorzy z zadowoleniem poprzestają na tym, że czytają ich nieokrzesani, a za nic sobie mają opinię uczonych [...]. Czy mamy się dziwić, że książki nieuków znajdują czytelników?

Hieronim, *Contra Rufinum* I 17. PL 23, 430—31.

#### PRZESTROGA DLA PRZEMADRZAŁYCH UCZNIÓW

Całkowity to absurd, żeby uczeń pobierający naukę u profesora, mógł stać się mistrzem jeszcze przed ukończeniem nauki (ante sit artifex quam doceatur).

Hieronim, *Dialogus contra Luciferianos*, nr 12. PL 23, 175.

#### INNA PRZESTROGA

Obraża nauczyciela ten, co przez swoje niedbalstwo w niwecz obraca jego polecenia i wysiłki.

Hieronim, *Comm. in Epist. ad Gal.* II 4 (ad 4, 13). PL 26, 406B.

#### SPÓR A DYSKUSJA

Słyszałem, że bracia<sup>1</sup> wiedli na temat wiary spór (contentio), albo raczej dyskusję (disputatio). Powiedziałem „dyskusję”, a nie „spór”, bo tam, gdzie są spory, jest grzech; tam zaś, gdzie jest dyskusja, jest rzetelne pragnienie prawdy. Żaden z tych braci nie próbował dowodzić tego, czego nie wiedział, lecz swoją ignorancję przedłożyli mojej wiedzy. Nie chcieli uczyć tego, czego nie znali, lecz poznać to, czego nie widzieli.

Hieronim, *Tractatus in Psalmos quattuordecim. De psalmo XCI* PLS II 246.

<sup>1</sup> Chodzi tu o braci w klasztorze betlejemskim, w którym przebywał św. Hieronim.



DYSKUTOWANIE ZAKŁADA RÓWNE PRZYGOTOWANIE  
U OBU STRON

„Potem, po czternastu latach, udałem się ponownie do Jerozolimy wraz z Barnabą, zabierając ze sobą także Tytusa. Udałem się zaś w tę stronę na skutek otrzymanego objawienia. I przedstawiłem im (contuli cum illis) Ewangelię, którą głoszę wśród pogan, osobno zaś tym, którzy cieszą się powagą, [by stwierdzili], czy nie biegnę lub nie biegłem na próżno” (Gal. II 1—2).

Łaciński tłumacz użył wyżej w tym miejscu, gdzie jest napisane: „Nie radziłem się ciała i krwi” (Gal. 1, 16) słowa „acquievi” (zgodziłem się, przystałem), natomiast w tym miejscu wołał je przełożyć przez „contuli” (przedyskutowałem), niż przez acquievi. A prawdę powiedziawszy wyrażenie greckie „anethemen” ma nieco inne znaczenie niż nasze [łacińskie], gdy o tym, co znamy, dyskutujemy z przyjacielem. Wtedy bowiem poniekąd składamy w jego sercu i świadomości to, co znamy, aby z równym namysłem było to albo potwierdzone, albo odrzucone. Otóż po 14 latach udał się do Jerozolimy ten, co przedtem udał się tylko dla zobaczenia Piotra i przez 15 dni pozostał u niego, teraz zaś oświadcza, że po to wyruszył w drogę, żeby z apostołami przedyskutować Ewangelię (ut conferret). Zabrał ze sobą Barnabę i Tytusa, żeby sprawa mogła być potwierdzona zeznaniem dwóch albo trzech świadków (Pwt 19, 15). Co innego jest dyskutować (conferre) a innego uczyć się (discere). Wśród dyskutantów jest równość, natomiast gdy mamy do czynienia z nauczycielem i uczniem, mniejszy jest uczeń.

Hieronim, *Comm. in Ep. ad Gal* (2, 2). PL 26, 357.

## ĆWICZENIE PAMIĘCI

Nawet boski Paweł, choć cieszył się duchowymi charyzmatami, nie mało trudu wkładał w czytanie. Dlatego również do swego znakomitego ucznia pisał: „Pilnuj czytania” (1 Tym. 4 13). Kto bowiem raz zasmakował w Bożej mądrości, temu jest bardzo przykro, gdy jest pozbawiony lektury, albowiem pamięć, jeżeli się jej nowymi nabytkami nie wzbogaca, zapomina i traci nawet to, co przedtem posiadała. Ta bowiem władza, bardziej niż jakakolwiek inna, z natury swojej zanika, jeżeli się jej każdego dnia nie ćwiczy. Nie znosi ona lenistwa, łatwizny i wymówek. Wielu nie zdaje sobie

z tego sprawy i obnosi się ze swym nieuctwem; tacy naśmiewają się tylko z wykształconych i mądrych, nie wiedząc, że mądrość raduje się najbardziej z mądrych uczniów.

Izydor z Peluzjon, *Listy*, IV 88. PG 78, 1149.

#### STOSUNEK UCZNIA DO NAUCZYCIELA

Uczniowie winni kochać swych prawdziwych nauczycieli i okazywać im szacunek jako zwierzchnikom. Miłując ich niech nie wyzywają się lęku; bojąc się ich niech nie ostygają w miłości.

Izydor z Peluzjon, *Listy* II 26. PG 78, 473.

#### POCHWAŁA WYSILKU I PILNOŚCI

„Uważajcie na siebie abyście nie utracili tego, coście zdobyli pracą, lecz żebyście otrzymali pełną zapłatę” (2 J 8). Wszelkie dzieło jaśniej, jeżeli wykonane było z trudem, albowiem co zrobiono bez trudu, łatwo gaśnie. Przede wszystkim jednak sprawności duchowe należy pielęgnować codziennym ćwiczeniem. Jeżeli się ich nie uprawia, rozpływają się i tracą owoc. Ma to zastosowanie i do tych słów, o które zechciałeś mnie zapytać: „Uważajcie na siebie, abyście nie utracili tego, coście zdobyli pracą” (2 J 8). Lenistwo niweczy owoce trudów poprzednio poniesionych, choćby były nawet wspaniałe. Pilność natomiast wyrówna skutki poprzedniego lenistwa.

Izydor z Peluzjon, *Listy* II 300. PG 78, 728.

#### PRÓZNIACY NIE MAJĄ PRAWA DO WAKACJI

Nie wolno twierdzić, że próżniak taki, jak ty, ma prawo do odpoczynku. Najpierw powinna być praca, a potem odpoczynek. Wakacje dla takiego, co nie pracował, to dopiero byłaby uciecha! Kto ukończył pracę, ma prawo do odpoczynku. Kto natomiast ucieka przed pracą, jak przed ogniem, tego nazwiemy wałkoniem i próżniakiem. A zatem ty, dopóki uciekasz przed trudem i znojem, nie masz tytułu do wakacji.

Izydor z Peluzjon, *Listy* V 427 (Do diakona Palladiusza). PG 78, 1577.



## NOTA O AUTORACH

Św. Bazyli Wielki († 379): Doktor Kościoła greckiego, biskup Cezarei w Azji Mniejszej, jeden z tzw. Ojców Kapadockich, poświęcających swe pióra obronie bóstwa Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego przeciw arianom i pneumatomachom. Autor dzieł logmatycznych, ascetycznych, mów (m. in. słynnej mowy o korzystaniu z autorów pogańskich) i zbioru listów. Twórca reguły bazylikańskiej.

Św. Cyryl Aleksandryjski († 444), Doktor Kościoła greckiego, patriarcha Aleksandrii, obrońca dogmatu o Bożym Macierzyństwie Najświętszej Maryi Panny przeciw Nestoriuszowi na Soborze Efeskim (431), któremu też przewodniczył. Autor licznych komentarzy do Pisma św. i dzieł dogmatycznych i polemicznych.

Św. Fulgencjusz z Ruspe († 533), biskup, teolog kierunku augustyńskiego, działający w Afryce podczas okupacji wandalckiej, autor dzieł polemizujących z ariańskimi teologami Wandalów, twórca syntezy teologicznej o Wierze.

Św. Gaudenty z Brescji († po 406), biskup, autor starannie opracowanego zbioru kazań (21) na tematy obyczajowe, liturgiczne i hagiograficzne.

Św. Hieronim († 420), Doktor Kościoła łacińskiego, prezbiter, najwybitniejszy egzegeta Zachodu, twórca Wulgaty (łaciński przekład Biblii), autor wielu komentarzy biblijnych, pism polemicznych i hagiograficznych, oraz obszernego zbioru listów różnorodnej treści.

Św. Izydór z Peluzjon († 435), prezbiter i mnich grecki, autor olbrzymiego zbioru listów (ok. 3.000), głównie na tematy ascetyczne i egzegetyczne.

Św. Jan Chryzostom († 407), Doktor Kościoła greckiego, patriarcha Konstantynopola, największy mówca Kościoła greckiego (w Kościele łacińskim za takiego uchodzi św. Augustyn), patron kaznodziejów, autor nieprzeliczonych homilii na tematy poszczególnych Ksiąg Starego i Nowego Testamentu, autor klasycznego dzieła *O kapłaństwie*.

Św. Nil z Ancyry († 430), archimandryta (opat) klasztoru w pobliżu Ancyry (Azja Mniejsza), przyjaciel i zwolennik św. Jana Chryzostoma, autor rozpraw teologiczno-ascetycznych, np. Mowa ascetyczna, Ubóstwo, Znaczenie życia zakonnego, Osiem grzechów głównych i ponad 1000 listów.

wybrał i tłum.  
Andrzej Bober, SJ  
(KUL)

M. H.

## MODLITWA O UNITARNĄ TEORIĘ POLA

Modlę się do Ciebie  
Boże  
równaniem Einsteina

ściślością myśli  
i pięknem symboli

krzywizną czasoprzestrzeni  
i tensorem pędu

i tym wszystkim  
co jest w tym równaniu  
zapisane  
a czego dotychczas  
nie wiemy

Modlę się do Ciebie  
Boże  
o jeszcze piękniejsze równanie  
takie które by Ciebie  
zupełnie  
zasłaniało

które by wyjaśniało  
świat  
samym światem  
a prawa przyrody  
innymi prawami

Stwórco  
daj nam zrozumieć  
że gdy wypełniamy Tobą  
luki naszej wiedzy  
nie jesteśmy bliżej  
lecz dalej



że Ty jesteś we wszystkim  
a nie tam  
gdzie nic nie ma  
że tylko

myśl obejmująca  
wszystko  
może dotknąć  
Ciebie

Proszę  
by danym mi było kiedyś  
modlić się do Ciebie  
tym najpiękniejszym  
równaniem

m. h.

**WSPÓLNYM WYSIŁKIEM WZNIESIEMY NOWE MURY  
KATOLICKIEGO UNIwersYTETU LUBELSKIEGO**

**Ofiary na rzecz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pro-  
simy wpłacać na konta: NBP II O/M Lublin 809-9-769 lub  
PKO 2-9-154**

## SOMMAIRE

**Hannah Arendt:** Heidegger — sa vie et l'évolution de sa pensée (l'article publié à l'occasion du 80<sup>e</sup> anniversaire du philosophe allemand dans le „Merkur” au mois d'octobre 1969 et traduit par Henryk Krzeczowski) 691

La responsabilité du philosophe:

Krzysztof Pomian: „L'attitude de Heidegger envers l'idéologie du nazisme”, Jan Patočka de Prague: „Heidegger”, Władysław Stróżewski, Stanisław Cichowicz, Halina Bortnowska, Krzysztof Michalski, Stanisław Grygiel, Józef Tischner, Karol Tarnowski, Wojciech Paluchowski CM, discutent sur le devoir du philosophe de vivre en face la vérité . . . . . 702

**Agnes Heller:** La mission morale du philosophe (article publié dans *The New Hungarian Quarterly*, Budapest 47, 1972, traduit par Halina Bortnowska) . . . . . 742

**Martin Heidegger:** L'introduction à la conférence „Qu'est-ce que la métaphysique”? — traduction faite par Krzysztof Walicki . . . . . 758

Heidegger vu par les contemporains — textes choisis et traduits par K.M. 773

**Paul Ricoeur:** Heidegger et le problème du sujet (fragment du livre *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, Ed. du Seuil; traduit par Ewa Bieńkowska) . . . . . 778

**Antoni B. Stępień:** Le thomisme et la phénoménologie . . . . . 790

### Chronique

**Witold Gombrowicz:** J'étais structuraliste avant que le soient les autres 799

**Andrzej Mycielski:** La philosophie du droit en Europe s'inspire de Kant — Compte-rendu du livre *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka* („Les fondements de la philosophie du droit et de la philosophie de l'homme”), W-wa 1972, Pax . . . . . 805

Les témoins de l'histoire: Stanisław Grabski, fragment des mémoires inédites . . . . . 811

Comment doit-on chercher la vérité et la faire voir aux disciples? Textes des Pères de l'Eglise, choisis et traduits par Andrzej Bober, SJ . . . . 824

**M.H.:** La prière du physicien . . . . . 835



**ZESPÓŁ** ● **HANNA MALEWSKA, STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, BOHDAN CYWIŃSKI**

**REDAKCJA** ● **BOHDAN CYWIŃSKI (redaktor naczelny), HALINA BORTNOWSKA (sekretarz redakcji), STANISŁAW GRYGIEL, FRANCISZEK BLAJDA**

**adres redakcji** ● **Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84**

**adres administracji** ● **Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62**

**prenumerata** ● **krajowa:** kwartalnie zł 45.-; półrocznie zł 90.-; rocznie zł 180.- Wpłaty na konto „Ruch”, Kraków, Al. Pokoju 5. PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy,  
**zagraniczna:** kwartalnie zł 63.-; półrocznie zł 126.-; rocznie zł 252.- Prenumerata przez wpłaty na konto BKWZ „Ruch” Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Egzemplarze archiwalne „Znaku” nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach: **Katowice:** Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

**cena zeszytu zł 15.-**

Drukarnia Wydawnicza, Kraków, ul. Wadowicka 8. Nakład 7000+350+100 egz. Ark. druk. 10. Papier sat. kl. V 61×65 80 g. Zam. Nr 722/74. — S-55