

ETYKA A HISTORIA
WYKŁADY

D Z I E Ł A Z E B R A N E

komitet naukowy

Adam Węgrzecki (przewodniczący)

Aleksander Bobko (wiceprzewodniczący)

Wojciech Bonowicz

Dobrosław Kot (sekretarz)

Karol Tarnowski

Józef Tischner

ETYKA A HISTORIA WYKŁADY

opracował naukowo i przedmową opatrzył
Dobrosław Kot

Kraków 2008

© Copyright by Spadkobiercy Józefa Tischnera, Kraków 2008

ISBN 978-83-922957-3-0

Zrealizowano w ramach Programu Operacyjnego Promocja
Czytelnictwa ogłoszonego przez Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego

Druk dofinansowała Fundacja BRE Banku

Konsultacja naukowa

Aleksander Bobko, Zbigniew Stawrowski, Adam Węgrzecki

Opracowanie redakcyjne

Izabella Sariusz-Skąpska

Opracowanie graficzne

Olgierd Chmielewski

Skład i łamanie

Łukasz Mazurkiewicz, Piotr Michalik

Fotografia na wklejce

Elżbieta Lempp

Druk i oprawa

Drukarnia Colonel,

ul. Dąbrowskiego 16, Kraków

PRZEDMOWA

Mowa filozofa

Mimo powtarzanych i akceptowanych co do samej idei argumentów Sokratesa przeciwko pismu, filozofowie od wieków piszą. Filozofowie nawet wtedy, kiedy chcą przekonać innych do słuszności tych sokratejsko-platońskich zastrzeżeń, posługują się pismem. Książki rodzące się w pisaniu stały się prawdziwą mową filozofii. Myśl poddana szczególnym rygorom językowym, obciążona dobrze wyglądającą w druku, lecz o wiele gorzej brzmiącą stylistyką, kryje się między okładkami. Miejsce na słowo mówione zostało ograniczone do sal seminaryjnych i wykładowych. Słowo mówione staje się przed-mową, mową poprzedzającą prawdziwą wypowiedź filozoficzną. Formy dydaktyczne naprowadzają studentów na właściwe lektury, na filozofię pisaną. Dla wykładowcy, dla prowadzącego seminarium ten sposób myślenia może stać się przygotowaniem do napisania książki. Ale to pismo ma pieczęć ostateczną: ustalczenia to, co w mowie było nieokreślone, rozstrzyga to, co w mowie pozostawało opatrzone znakiem zapytania. Teksty mówione są jedynie zapowiedzią tekstów prawdziwych – pisanych. Aby stać się tekstem prawdziwym, muszą przejść liczne retusze. Czysta mowa jawi się w filozofii jako niepełnowartościowa.

Hegemonia pisma jest naturalna i nieunikniona. To właśnie pismo nadaje długowieczność ideom, pozwala, aby one same promieniowały, łamiąc ograniczenia czasów i przestrzeni. Pismo nie ogranicza myślenia do miejsca, sali seminaryjnej czy wykładowej, nie cichnie poza tymi agorami. Pismo nie podlega zapomnieniu, nie potrzebuje świadków swego wypowiedania. Chcieć zdezonizować pismo to niemal chcieć zamknąć myślenie w niewielkim *polis*, do którego z rzadka przybywają goście spoza granic. Natrząsać się z pisma można tylko w piśmie – inaczej natrząsanie to ogranicza się do aforyzmu wypowiedanego w niewielkim towarzystwie.

Mimo to warto pielęgnować ślady mowy w filozofii, ślady słowa nie-przygotowanego na spisanie, nie-gotowego na drukowaną długowieczność. Warto, ponieważ można wtedy odkryć – raczej usłyszeć niż zobaczyć – żywe myślenie, co wydarza się w dialogu. Myślenie meandrujące, które bardziej niż w tekście wprzód spisanym otwarte jest na pojawienie się czegoś nowego. Filozof mówiący potrafi szarżować, bywa nieoczywisty. Potrafi popuszczać myśleniu wodzy, które następnie spina rygorizm druku. Mowa zachowuje to, co w filozoficznym myśleniu chyba nieusuwalne – ono zawsze jest nie-gotowe.

Dlatego dobrze się stało, że drugi tom *Dzieł Zebranych* Józefa Tischnera jest książką mówioną. Spisaną, wydrukowaną, ale dalej mówioną. Pokazuje on Tischnera wykładowcę; mówcę, który na żywo, przed pełną salą czyta klasyków europejskiej filozofii. I czytając ich na głos, obchodzi się z nimi po swojemu. Wyłania się z tego tomu żywe myślenie Tischnera, jego filozoficzne obsesje, przemożna chęć zrozumienia człowieka, czasami dokonująca się nawet kosztem wiernej interpretacji.

Pierwszy tom odkrywał nie znaną wielu twarz Józefa Tischnera. Była to twarz akademickiego filozofa, który – w doktoracie i roz-

prawie habilitacyjnej – podporządkowywał myślenie precyzyjnej analizie, opisywał doświadczenie za pomocą ostrych, wyraźnych pojęć. Taki Tischner niewiele ma wspólnego z rozpowszechnionym obrazem „mędrkującego poety”. Z kolei niniejszy tom jest wychyleniem wahadła w drugą stronę. Nadal mamy do czynienia z filozofem, nadal tkwimy w samym centrum jego intelektualnych fascynacji. Ale tu spotykamy filozofa, który wstał zza biurka i postanowił o tych fascynacjach opowiedzieć studentom. Gabinetowe skupienie ustąpiło żywiołowi, w którym rodzi się mowa. Dopiero widząc te dwa bieguny i wiedząc, że filozofowanie Tischnera wydarzało się w tych dwu żywiołach, możemy dostrzec bogactwo Jego sposobów myślenia. Do znanych już wcześniej tekstów, w których urzeczywistnia się myślenie z wnętrza metafory, do tekstów publicystycznych, duszpasterskich i gawęd góralskich doszły te dwa: precyzyjna, akademicka robota filozoficzna i mówiony wykład, wprowadzający w najważniejsze idee nowożytnej filozofii.

Etyka a historia to zbiór kilkudziesięciu wykładów, wygłoszonych na Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1981–1983. Ich temat odsłaniany jest przez lekturę trzech dzieł europejskiej filozofii – *Fenomenologii ducha* Hegla, *Uzasadnienia metafizyki moralności* Kanta i fragmentów *Formalizmu w etyce i materialnej etyki wartości* Schelera. Wykłady zostały nagrane, przechowane, a następnie spisane. Słysząc w nich Tischnera mówiącego, fraza podporządkowana jest mowie, żywemu wykładowi. Słysząc jego repetycje, nie potrzeba taśmy, by z samych słów Józefa Tischnera odtworzyć przebieg toczącego się w auli Collegium Witkowskiego dialogu. Reakcje sali są komentowane przez Wykładowcę, słuchacze zostają wciągnięci w żywe myślenia. Monolog, którym może stać się akademicki wykład, otwiera się na słuchacza. Odbiorca jest wpisany w mowę Tischnera nie tylko na poziomie zwrotów retorycznych, ale także zostaje zaproszony do wspólnego myślenia pytaniami

i odwołaniami do własnego doświadczenia, własnych lektur, najbardziej swoich filozoficznych intuicji.

Można się zastanawiać, czy wykład nie jest dialogiem pozorowanym. Czy nie jest to okraszony dialogiczną retoryką monolog, który świetnie radziłby sobie z pustą salą. Zapewne wiele wykładów to podejrzenie potwierdza; wykłady odczytywane, wykładowcy przesłonięci przez swoje notatki, prowadzący głusi i ślepi na salę. Ale są wykłady, które mimo oczywistego faktu, że przemawia jeden, a reszta milczy, stają się prawdziwym dialogiem. Dialogi Platona też często spotykał zarzut, że są pozorowanymi dialogami, a w rzeczywistości są monologami Sokratesa, podszywanymi się pod dialog prawdziwy. Rozmówcy brodatego Ateńczyka pojawiają się często w rolach niezbyt okazałych: „rację masz, Sokratesie”; „nie inaczej i ja myślę”; „I ja tak właśnie sędzę”. Ta niepozorna, sygnalizowana ledwie jednozdaniowymi przerywnikami obecność rozmówcy może sugerować udawanie dialogu, oszustwo, które rozgrywa się na naszych oczach. Ale rola tych krótkich uznań prawdy: „tak właśnie jest, Sokratesie” pozostaje nie do przecenienia. W każdym z tych zdań widać moment, kiedy prawda rodzi się w człowieku. Kiedy jego dusza, brzemienne prawdą, gotowa jest do uznania kolejnego kroku w myśleniu Sokratesa.

Gdyby zatem wymazać z wykładów Tischnera wszystko to, co odwołuje się wprost do słuchaczy, wydźwięk tych tekstów zmieniłby się nie do poznania. Tischner poczyna sobie po sokratejsku. Idzie krok po kroku, w niemal każdym przejściu uwzględniając obecność swoich odbiorców. Zwraca się do nich nie po to, aby nie sprzeniewierzać się akademickiemu obyczajowi, ale po to, by prawda, którą odsłania, narodziła się w jego słuchaczach. Ich odpowiedź, ich aprobatę (albo też brak zrozumienia) wyczytuje w spojrzaniach, pomrukach, w pełnej skupienia ciszy.

Długie niespisywanie tych wykładów ocaliło ich dialogiczność. Gdyby wtedy, w latach osiemdziesiątych, Tischner siadł nad wierszonym mowiem maszynopisem, zapewne usunąłby większość śladów swojego mówienia. Zapewne powstałaby z tego ciekawa książka. Na maszynopisie jednego z wykładów widać, jak sam Tischner bezceremonialnie obchodzi się z własną mową. Pod jego piórem znikają całe połączenia tekstu, nie tylko stylistyczne powtórzenia i anegdoty, ale też nawiązania do „tu i teraz” tych wykładów. Tekst, poddany takiej czynności, stałby się tekstem na wskroś spisanym, zapewne w wielu miejscach klarowniejszym, może stylistycznie zgrabniejszym, czystszy. Jednak takich tekstów samego Tischnera już mamy sporo. Dobrze zatem się stało, że i te wykłady mogły ukazać się po latach, ale za to w wersji niemal pierwotnej, a więc najbliższej źródłu. Jest więc obok *Spowiedzi rewolucjonisty* to dialogiczne czytanie *Fenomenologii ducha*. Jest także, obok precyzyjnych analiz aksjologicznych z lat siedemdziesiątych, to żywe, dialogiczne i biblijne czytanie Schelera. Uczniowie Tischnera, słuchacze tych i późniejszych wykładów, znają ten żywioł myślenia twórcy *Filozofii dramatu*. Dla nich niniejszy tom będzie przypomnieniem tych spotkań. Trzeba jednak powiedzieć, że powiększa się grono odbiorców, dla których spotkanie z Tischnerem to czytanie Tischnera. Dla nich właśnie ta publikacja może być odsłonięciem mowy Filozofa, wydarzającej się w żywym myśleniu nad klasycznymi dziełami naszej filozofii.

Filozof w historii

Pisząc *Przedmowę*, a więc przedmawiając, uprzedzając mowę samego Józefa Tischnera, trzeba wskazać kontekst, w jakim ta mowa się rodziła. Są teksty odporne na czas, w lekturze których trudno odnaleźć jakiegokolwiek rozpoznawalne ślady wydarzeń

i procesów rozgrywających się wówczas za oknem. Są jednak takie teksty, co rodzą się z konkretnego czasu. Często przez lata pozostaje w nich napięcie, jakie niegdyś towarzyszyło ich powstawaniu. Myślenie zostaje sprzęgnięte z czasem. Tak jest w przypadku wielu dzieł Tischnera. Od *Etyki solidarności* po publicystykę z lat dziewięćdziesiątych. Podobnie jest w przypadku zebranych w tym tomie wykładów.

Jest rok 1981. Na fali procesów, które zmieniają posierpniową Polskę, Józef Tischner rozpoczyna wtorkowe wykłady na Uniwersytecie Jagiellońskim. Mówi w dużej auli Collegium Witkowskiego, przy ulicy Gołębiej. W pierwszym wykładzie zapowiada, że chce odsłonić styk etyki i historii. I sięga w tym celu po *Fenomenologię ducha*, książkę, o której w szóstym wykładzie powie, że tam właśnie Hegel próbował opisać etyczną świadomość swoich współczesnych, świadomość rodzącą się w cieniu upadku Wielkiej Rewolucji Francuskiej i wojen napoleońskich. Podobną książką na polskim gruncie jest dla Tischnera *Wesele* Wyspiańskiego, gdzie wydarzenia i ludzkie dramaty rzucone są na tło całej historii Polski. Zderzenie etyki i historii staje się dla Tischnera ramą myślenia o wolności, o dobru, o wartościach.

Niedługo po rozpoczęciu wykładów wybuchają strajki studenckie, zaraz potem przychodzi 13 grudnia – i stan wojenny zawisa nie tylko nad filozoficznymi analizami. W lutym roku 1982 Tischner wznowia wykłady, nie zmienia jednak ani ich tematu, ani nie zastępuje dzieła Hegla lekturą innej książki, być może bardziej pasującej do zmienionej sytuacji. Dla niektórych jego uczniów był to znak pewnego minięcia się w wyzwaniu czasów. Jednak Tischner nie tylko jest świadomy dziejowości wydarzeń, które rozgrywają się w Polsce, ale też ma jasną wizję tego, jak myślenie powinno na nie reagować. Dalej opowiada więc o relacji pana i niewolnika, o świadomości nieszczęśliwej, o dziejach *ethosów*.

W tekście wykładów pojawiają się aluzje do ówczesnej sytuacji. Tischner mówi o tym, jak Polskę odmieniła pielgrzymka Jana Pawła II w 1979 roku, wyraża z troską o to, aby dziedzictwo solidarności nie zostało przez Polaków roztrwonione. Pokazuje dojrzewanie niewolnika do wolności i kolejne dziejowe przemiany. Wykłady nie zmieniają się jednak w podziemne komplety, podczas których żywo dyskutowane byłyby bieżące wydarzenia. Gdyby tak się stało, zapewne po latach tekst tych wykładów miałby wartość jedynie historyczną. Zapewne silne uwikłanie w historię mogłoby się odbyć kosztem filozofii, a kontekst, który wówczas oświetlał te analizy, stawałby się coraz mniej czytelny. Tego jednak nigdy się nie dowiemy, bo mamy w rękach te wykłady, a nie inne.

Tischner wytrzymuje ciśnienie czasu i spokojnie, z sokratejsko-góralską ironią uczy rozumienia – wolności, etyczności, doświadczenia wartości, styku etyki i historii. Tkwiąc w historii, jednocześnie ciągle się od niej odbija, pokazuje, jak patrzeć na pewne doświadczenia z perspektywy filozoficznej. Jego odejście od doraźności nie nosi znamion ucieczki. Cały czas jest to Hegel czytany w cieniu stanu wojennego.

Kolejny rok akademicki przynosi nowe lektury. W semestrze zimowym 1982/83 jest to *Uzasadnienie metafizyki moralności* Kanta, w semestrze letnim rdzeniem wykładów staje się aksjologia Maxa Schelera. Obydwie te filozofie wyraźnie porzucają kontekst historyczny. Sam Tischner w podsumowaniu wykładów mówi, że historia jest w nich dużo słabiej obecna. Jednak, paradoksalnie, Kant, a zwłaszcza Scheler pozwalają Tischnerowi bardziej otwarcie mówić o konkretnych doświadczeniach. W tych wykładach widać więcej odniesień do rzeczywistości dziejącej się tuż obok poprzez ciągle wiązanie analiz z ludzkim doświadczeniem. Dzięki współmyśleniu z filozofami a-historycznymi Tischnerowi udaje się kontynuować fenomenologię codziennych doświadczeń Polaków

w czasach komunizmu. Pozostaje w tych wykładach „tęnym filozofem Sarmatów” (jak sam siebie nazywał), jednocześnie pokazując to polskie doświadczenie w szerszym, filozoficznym planie.

Ale Józef Tischner zanurzony jest nie tylko w bieżącą historię Polski. Przede wszystkim zderza się z historią filozofii, z wielką tradycją europejskiego myślenia. Publicznie czyta i analizuje wielkie teksty. I na każdym kroku z wykładów daje się wysłyszeć przekonanie, że teksty te dlatego są ważne, bo jego, Tischnera, obchodzą. Bo dostarczają mu narzędzi, aby mógł dalej robić swoje: myśleć o człowieku.

O stosunku Józefa Tischnera do historii filozofii i o jego szczególnym podejściu do dzieł filozofów minionych napisano już wiele. Te wykłady potwierdzają pojawiające się wcześniej intuicje: żywiołem Tischnera było chodzące własnymi drogami myślenie, a nie pieczołowita rekonstrukcja czyichś poglądów. W tekstach innych filozofów szukał pożywki dla swojego myślenia, stąd Hegel, Kant i Scheler Józefa Tischnera pojawiają się w wykładach jako szczególni, zaproszeni do dialogu goście. Temat debaty i zakres obecności gości wyznacza sam Tischner. Czytanie tych filozofów zasługuje na osobne ujęcie. Dość powiedzieć, że pojęciem, które otwiera Tischnerowi lekturę Hegla, jest „wartość”, a aksjologia Schelera staje się czytelna dopiero w kontekście relacji z drugim człowiekiem. Symboliczne staje się tu ironiczne zdanie, przytoczone podczas XI wykładu o Kancie. Mówi Tischner, że zrozumienie koncepcji wolności u Kanta wymagałoby dokładnego przebadania całej tradycji myślenia o wolności przed Kantem. Gdybyśmy byli umysłami niemieckimi – zapewne musielibyśmy tak zrobić. Ale ponieważ jesteśmy Polakami – kończy Tischner – bez trudu zrozumiemy istotę sprawy bez odwoływania się do tego, co było przedtem.

Jednocześnie – mimo całego tego dystansu do tradycji filozoficznej – widać w tych analizach uważną i głęboką lekturę, ciągłe

myślenie i współmyślenie z omawianymi filozofami. Tischner jest tym, kto otwiera słuchaczy na geniusz myślicieli. Potrafi tak oświetlić daną filozofię, by słuchający poczuł, że w tej właśnie filozofii rozgrywają się sprawy dla niego samego fundamentalne.

Tischner myśli więc między dwoma biegunami: z jednej strony ma historię Polski, która wydarza się za oknem; z drugiej – historię filozofii, w której wydarzało się myślenie o etyce. To napięcie wyzwala mowę filozofa, dialog myślenia prowadzony ze studentami w Collegium Witkowskiego.

Spisywanie mowy

Źródłem niniejszego tomu jest mowa, ale w książce musiała ona ustąpić pismu. Czytelnikowi należy się zatem kilka wyjaśnień dotyczących pracy nad tym tekstem.

Inspiracją do powstania tej publikacji była teczka z maszynopisem, przekazana do Archiwum Instytutu Józefa Tischnera przez Rodzinę ks. Tischnera. Zawiera ona spisane wykłady z lat 1981–83. Maszynopis pochodzi z lat osiemdziesiątych i najprawdopodobniej nie jest dziełem samego Tischnera. Konfrontacja tego maszynopisu z zachowanymi nagraniami wykładów pokazała jednak, że przy spisywaniu dokonywano na bieżąco pewnych korekt. Najczęściej usuwano anegdoty i dygresje, czasem ofiarą padało jakieś sformułowanie, potoczny zwrot. Tak spreparowany tekst nosił wprawdzie znamiona języka mówionego, jednak proces przekształcania w pismo już się rozpoczął. Pełne przeobrażenie nie byłoby jednak możliwe bez radykalnej ingerencji w spisany materiał, który to zabieg w przypadku edycji dzieł nieżyjącego Autora zawsze budzi uzasadnione i fundamentalne wątpliwości.

Ideą naczelną niniejszej edycji stało się więc przywrócenie tekstowi brzmienia mowy Tischnera na podstawie zachowanych w ar-

chiwum taśm. Idea ta jednakże nie mogła zostać w pełni urzeczywistniona, gdyż zasoby taśm nie obejmują całości dwuletniego cyklu wykładów. Z drugiej strony na nagraniach pojawiają się wykłady niespisane w maszynopisie. Dlatego też ostateczny tekst nosi na sobie piętno tych wszystkich trudności. Mowa po raz kolejny okazała się niespisywalna, tym razem z powodów różnych od tych podawanych przez Sokratesa i Platona.

Zawarte w niniejszym tomie wykłady w większości pochodzą z powstałego w latach osiemdziesiątych maszynopisu. Dziewięć z nich – głównie znajdujących się w części III *Rozważania wokół Schelera* – zostało zastąpionych tekstem wiernie spisanym z zachowanych taśm. Te wykłady zostały oznaczone w nagłówku asteryskiem „*”. Zasadą przyjętą przy redagowaniu było pozostawienie wiernego brzmienia pierwowzoru, czasem nawet kosztem rygorystyki w tropieniu poprawności językowej. Dzięki temu tekst, spisany przecież i wydrukowany, mógł zachować charakter mowy, przybliżając Czytelnika do żywego sposobu myślenia, właściwego wykładaniu Józefa Tischnera. Temu celowi służy też umieszczenie pod koniec książki reprodukcji rękopiśmiennych notatek samego Tischera, zawierających dyspozycje do wykładów o Heglu.

Wszelkie i nieliczne ingerencje oraz opuszczenia redakcji zostały zaznaczone nawiasami kwadratowymi. Natomiast nawiasy kwadratowe w cytatach z dzieł filozoficznych oznaczają wtrącenia samego Tischnera. Znak opuszczenia „(…)” umieszczony w tekście głównym sygnalizuje brak fragmentu oryginalnego tekstu – głównie spowodowany niemożliwością do odczytania zniekształceniami nagrania lub brakiem fragmentu nagrania. Wszystkie przypisy bibliograficzne, umieszczone pod koniec tomu, są wynikiem opracowania redakcyjnego.

W tym miejscu chciałbym gorąco podziękować Adamowi Węgrzeckiemu i Zbigniewowi Stawrowskiemu za wielką pomoc w identyfikacji wielu przywołanych przez Józefa Tischnera cytatów. Osobne i specjalne podziękowania należą się Izabelli Sariusz-Skąpskiej, której intuicja i wyczucie pozwoliły uniknąć wielu poważnych błędów.

Dobrosław Kot

CZĘŚĆ I
ROZWAŻANIA WOKÓŁ HEGLA

ROK AKADEMICKI 1981/1982

WYKŁAD I
HISTORIA I ETYKA
6 października 1981

Tematem naszych wykładów jest: etyka a historia – rozważania wokół Hegla. W sformułowaniu tematu pojawia się najpierw słowo „etyka”. Co ono znaczy? Słowo „etyka” pochodzi od greckiego słowa „*ethos*”. Martin Heidegger tak interpretuje sens tego słowa: „*Ethos* oznacza pobyt, miejsce zamieszkiwania. Słowo to jest nazwaniem otwartego obszaru, gdzie mieszka człowiek. Otwarta przestrzeń jego miejsca pobytu pozwala przejawiać się temu, co się zbliża ku istocie człowieka i co, dochodząc, przebywa w jej pobliżu. Pobyt człowieka obejmuje sobą i ochrania nadejście tego, do czego człowiek w swej istocie należy”¹. Nie tylko człowiek ma swoje miejsce zamieszkiwania, lecz również wszelka istota żywa. Zwierzęta mają swój *ethos* – dla ptaka jest nim jego gniazdo, dla kwiatów rosnących na oknie jest nim odrobina ziemi w doniczce. Dzięki *ethosowi* wszelka istota żywa może stawać się tym, czym być powinna – stawać się sobą. Człowiek także szuka swojego *ethosu*, w którym mógłby rozwijać i doskonalić swoje człowieczeństwo. Ale człowiek różni się w sposób zasadniczy od innej istoty żywej. Interesująca nas różnica polega na tym, że do budowania swego *ethosu* potrzebuje drugiego człowieka – całego społeczeństwa; stąd bierze się dramat człowieka. Na dramat ów składają się takie wydarzenia, jak spotkanie z innym człowiekiem, rozstanie, spór i walka, dążenie do panowania, do wyzwolenia. *Ethosem* człowieka jest – mówiąc krótko – dramat, w którym bierze udział.

W tytule wykładów pojawia się również imię Hegla. Dlaczego Hegel? Sprawa jest prosta: filozofia Hegla jest znakomitym przykładem dramatycznego ujęcia losu ludzkiego. Hegel widzi człowieka jako istotę, która jest tworzona przez dziejowy dramat i która jedno-

częście bierze udział w jego tworzeniu. Hegel jest u źródeł nowożytnej filozofii człowieka jako istoty dziejowej. Jego myśl jest obecna w marksizmie, w egzystencjalizmie, nawet w personalizmie czasów najnowszych. Hegel jest kluczem do współczesnego myślenia o etyce jako zaangażowaniu w historię. Nie znaczy to oczywiście, by Hegel we wszystkim miał rację. Hegel jest jednym z tych myślicieli, z którym wciąż się polemizuje i będzie polemizować, ale właśnie dlatego nie można go pomijać. Hegel wpływa na współczesność dwójako – pozytywnie i negatywnie, inspirując kierunki poszukiwań i budząc sprzeczności. Tak czy owak, Hegla pomijać nie wolno.

Nasz dzisiejszy wykład ma charakter wstępny. Chciałbym skupić w nim uwagę na kilku pojęciach, wokół których nasza refleksja etyczna wciąż będzie krążyć. Pojęcia te będą pochodzić z filozofii Hegla, ale jednocześnie występują w języku potocznym. Dla uniknięcia nieporozumień, musimy oczyścić ich znaczenia z potocznych skojarzeń.

Na pierwszym miejscu rozważymy słowo „pożądanie” – niemieckie *Begierde*. Słowo to ma w języku potocznym, a także w języku psychoanalityków, znaczenie erotyczne. Ale u Hegla jego sens jest o wiele głębszy. Określa nim Hegel całą zmysłową, zwierzęcą stronę bytu ludzkiego – jego pragnienie jedzenia i picia, a także pragnienie innego człowieka. Bez tej biologiczno-zmysłowej strony człowiek nie byłby człowiekiem. Nie byłoby również dramatu ludzkiego – dramatu życia i śmierci, władzy i poddania. Pożądanie spoczywa u źródeł czynu ludzkiego. Z poczucia głodu, chłodu i pragnienia człowiek wyciąga rękę do świata i zmienia świat. Celnie komentuje sens owego słowa Alexander Kojève, jeden ze znakomych znawców myśli heglowskiej:

Czymże więc innym jest pożądanie niż pragnieniem (należy pomyśleć tylko o pożądaniu zwanym głodem), aby obserwowaną rzecz z m i e - n i ć p r z e z c z y n, znieść ją w jej byciu (*Dasein*), które nie jest w żąd-

nym stosunku do mnie, jest ode mnie niezależne, z a n e g o w a ć w jej niezależności i mnie przyswoić, moją uczynić, w moim i poprzez moje „ja” pochłonąć? Egzystencja samoświadomości, a przeto i filozofii, zakłada więc w człowieku nie tylko p o z y t y w n ą, pasywną, tylko u w i - d a c z n i a j ą c ą bycie (*Sein*) obserwację, lecz także jeszcze pożądanie n e g u j ą c e byt (*Daseinende*), a zatem i czyn ten byt p r z e m i e n i a - j ą c y. Ludzka jaźń musi być jaźnią p o ż ą d a n i a, tzn. a k t y w n ą, n e g u j ą c ą jaźnią; jaźnią, która p r z e m i e n i a bycie (*Sein*), która przez zniszczenie bytu (*Daseinende*) tworzy nowy byt (*Seiende*). Lecz czymże innym jest jaźń pożądania (na przykład jaźń głodnego człowieka) jak p u s t k ą pragnącą treści, „ja”, które chce się napełnić poprzez to, co jest pełne; chce się napełnić poprzez o p r ó ż n i e n i e tej pełni; samo (jeżeli ona w pierw raz jest napełniona) chce zająć jej miejsce, chce poprzez swoją pełnię wypełnić pustkę, która powstała przez zniesienie (t e j) pełni, a która nie była jego pełnią².

Nie wiem, czy się Państwu kiedyś przydarzyło, żeby parę dni nie widzieć i nie rozmawiać z człowiekiem. Radzę takie doświadczenie podjąć, jest to bardzo interesujące. Można mieć radio i słyszeć głos ludzki; nie słyszy się jednak własnego głosu wypowiedzianego do drugiego człowieka ani jego odpowiedzi. Po paru dniach robi się wokół człowieka dziwna pustka. Przez pierwsze godziny, nawet dni, człowiek odpoczywa. Po jakimś czasie zaczyna się czuć nieswojo. Rzeczy i wydarzenia zaczynają tracić właściwe proporcje. Szmer wyolbrzymiają się. W tej ciszy przelot muchy staje się hałasem. Dźwięki tracą naturalne proporcje. I wtedy odzywa się w człowieku pragnienie człowieka. Gdy po takim czasie człowiek spotyka drugiego człowieka, ogarnia go dziwna gadatliwość. Chwile, w których człowiek do nikogo nie mówi, są chwilami nieobecności, którą się czuje. Można powiedzieć: o b e c n o ś ć n i e o b e c n o ś c i.

Byłoby interesujące zapytać, jak się czuli ludzie, którzy w celi śmierci przez parę miesięcy oczekiwali na wyrok śmierci, nie widząc

nikogo, nie słysząc nikogo. Mając przed oczami takie przypadki, możemy zrozumieć to, co Hegel ma na myśli, mówiąc „pożądanie”. Charakterystyczne, że Hegel tym samym słowem określa stosunek człowieka do chleba i wody, co stosunek do innego człowieka. Mimo że jest świadom różnicy, to jednak nie zmienia słowa.

W ścisłym związku ze słowem „pożądanie” pozostaje słowo: „mieć”. Człowiek pożąda i pragnie człowieka, aby go mieć. Drugi człowiek także mnie pragnie, aby mnie mieć. Człowiek nie tylko chce mieć, ale chce też być posiadany. Tutaj ma swój początek nowa, bogata i trudna problematyka etyczna. Co to znaczy „mieć”? Co znaczy „być posiadany”? Słowo „mieć” ma rozmaite znaczenia, na przykład mówimy, że kula ma czerwony kolor (w zasadzie powinno się powiedzieć: kula jest czerwona, ale można powiedzieć: ma czerwony kolor). Mówimy również: „Bóg mój i Pan mój”. Słowa te wypowiedział Apostoł Tomasz w Wieczerniku, po dotknięciu ran Chrystusa. Co znaczy słowo „mój” w tym przypadku? A co znaczą słowa „moje pióro”, „moja książka”? Słowo – „moje” – zawsze to samo, ale poza nim kryją się przecież zupełnie inne doświadczenia.

W historii filozofii wystąpiły dwie teorie dotyczące sprawy stosunku człowieka do człowieka. Jedna, między innymi marksizm, głosi, że człowiek nie może być człowiekiem bez wspólnoty, która go otacza. Można powiedzieć, że gdy wspólnota ma kogoś, posiada kogoś, to z tego „mieć” wyłania się „być” owego posiadanego człowieka. Jestem człowiekiem dzięki temu, że wcześniej mnie ktoś miał. Miała mnie moja rodzina, środowisko. To, iż byłem przez kogoś posiadany, jest źródłem tego, że stałem się sobą. A druga teoria to teoria Leibniza, ostatniego człowieka, który wiedział wszystko, co można było wówczas (wiek XVIII) wiedzieć. Wytworny, elegancki Leibniz twierdzi, że człowiek jest „monadą bez okien”. Co to znaczy? Znaczy to, że wszystko to, co ma i czym jest, zawdzięcza wyłącznie samemu sobie. Człowiek jest jak zegarek, który ma

w środku sprężynę. Ruch wskazówek tego zegarka jest wyznaczony przez sprężynę. Być może ktoś sobie wyobraża, iż wskazówkami zegarka porusza słońce, będące na zewnątrz, być może ktoś, patrząc na bieg słońca i zegarek, pomyślałby sobie, że to ruch słońca zależy od zegarka. Nieprawda. Zegarek nie ma okien, jest sobą w sobie i dla siebie jest dzięki sobie.

Inne pojęcie, które ma duże znaczenie dla etyki, to pojęcie „uznania” – niemieckie *Anerkennung*. Weźmy pod uwagę relację pana i niewolnika. Istotą tej relacji jest stosunek „uznawania”; pan „uznaje” w drugim niewolnika, a niewolnik „uznaje” w drugim swojego pana. Czemu pan zawdzięcza swoje panowanie? Temu, że został uznany przez swojego niewolnika za pana. Po to, aby być panem, pan potrzebuje uznania. Ale i niewolnik potrzebuje uznania. Do sprawy tej będziemy jeszcze wracać. Dodajmy, że sprawa uznania dotyczy nie tylko panowania i niewoli. Tajemnica uznania jest głębsza. Jesteście na przykład studentami. Z czego to wynika? Wynika to z pewnej formy uznania – poświadczonego pieczęcią i podpisem dziekana. Inni są szewcami, inni księżmi... Mówimy: jestem studentem. Słowo „jestem” ma mocny sens, nie mówi się „funkcjonuję” jako student, ale „jestem” studentem, tak jak mówi się: jestem synem, córką... U Hegla „uznanie” jest tak mocne, że człowiek nie byłby człowiekiem, gdyby w swoim człowieczeństwie nie był za człowieka uznany. Człowieczeństwo człowieka jest wynikiem uznania ze strony drugiego człowieka. Siła uznania jest siłą niezwykłą. Ma charakter twórczy. To nie jest tylko to, że się przed drugim człowiekiem mówi „dzień dobry”, że się mu podaje rękę. W podaniu ręki czy powiedzeniu „dzień dobry” kryje się coś więcej – kryje się uznanie, kryje się dowartościowanie, kryje się odkrycie kogoś sobie podobnego. Bez tego odkrycia drugi nie byłby sobą. Ale i ja także nie byłbym sobą. Bo drugi także uznaje mnie. Uznanie jest wzajemne.

Dla Hegla cała historia ludzkości jest w istocie dramatem uznania. Wszystkie rewolucje, wojny, bunty i protesty były walką o uznanie. Nie o chleb, ale o uznanie. Uznanie tworzy się poprzez język, poprzez słowo „ojcze” i „matko”. Język określa i tworzy nowe znaczenia, a stąd wyłaniają się nowe więzy między ludźmi. Uznanie jest uznaniem wartości. Dochodzimy tutaj do zagadnienia doświadczenia wartości i uznania wartości. Co to jest ojciec, co to jest matka? Jest to przede wszystkim wartość – godność. Kim jest pan? Pan to także wartość. I niewolnik to wartość. Dialektyka uznania jest zatem dialektyką wartości.

W uznaniu wartości kryje się jakiś rozum. Pojawia się pewna logika. Rozumność przejawia się następująco: celem określenia jakiejś powstałej sytuacji międzyludzkiej wynajdujemy słowo, które nadaje sytuacji sens. Przypuśćmy, że do szczególnych doznań i uczuć międzyludzkich dochodzi słowo „narzeczeństwo”. „Narzeczeństwo” jest słowem, które dyktuje określoną logikę zachowań. W dawnych obyczajach logika ta była wyraźnie ustalona. Dzisiaj dużo się zmieniło, ale coś mimo wszystko pozostało. Słowo wprowadza nową płaszczyznę gry, z jednej płaszczyzny gry przeskakuje się na drugą. Potem przychodzi następny etap – małżeństwo. Potem znów następny: rodzina. Każde z tych słów określa nową rozumność międzyludzkiej sytuacji. Innym przykładem jest „niewolnictwo”. Słowo „niewolnictwo” także dyktuje rozumność. Słowo „wyzwolenie” – oto nowa rozumność. Walka o wyzwolenie – nowa rozumność. W logice uznania wyróżnimy dwa aspekty: aspekt wartości i aspekt logiki. Dla powstania sytuacji pana i niewolnika ogromnie ważne jest doświadczenie śmierci. Hegel powie, że dla niewolnika jedyną panią jest śmierć. A skoro panią niewolnika jest śmierć, ten, kto postraszy go śmiercią, będzie jego panem. Pan natomiast wznosił się ponad lęk przed śmiercią. Dla pana ważniejsza i groźniejsza niż śmierć jest utrata honoru – pan jest kimś, kto woli

zginąć, niż stracić honor; życie bez honoru jest dla pana życiem gorszym niż śmierć.

Dochodzimy tutaj do nowej grupy problemów. Przede wszystkim problem lęku. Człowiek ucieka od lęku i wchodzi w rozmaite więzy z innymi ludźmi. Wejście w relacje międzyludzkie jest dyktowane nie tylko tym, że drugi zaprasza, ale i tym, że istnieje jakiś lęk, który nas ku drugiemu popycha. U niewolnika jest strach przed śmiercią – u pana lęk przed utratą honoru. Ale tych lęków może być więcej. W etyce najczęściej mówi się o poczuciu winy. Czym jest poczucie winy? To głęboka tajemnica. Pozostawmy problem na później.

I wreszcie ostatnie pojęcie – pojęcie „wyzwolenia”. Pojęcie wyzwolenia zakłada pojęcie wolności. Ale co to jest wolność? Kiedyś napisałem artykuł o istocie wolności, w którym robiłem szkicowy przegląd pojęć wolności od czasów Kartezjusza do czasów współczesnych³. Okazało się, że najwybitniejsze umysły europejskie proponowały zupełnie inne określenia wolności. Hegel starał się pogodzić wszystkich, mówiąc mniej więcej tak: człowiek jest wolny taką wolnością, jaką wolnością chce być wolny. Nie ma wolności w ogóle, jest jedynie wyzwolenie. Człowiek sam określa sobie sens i granice swej wolności wedle tego, w jakim dramacie dziejów uczestniczy. Konkretną wolność konkretnego człowieka wyznacza zatem z jednej strony jego „pożądanie”, z drugiej – sama struktura dramatu dziejowego i miejsce, jakie w nim zajmuje. Człowiek „wyzwala się”. Od czego? Wyzwala się przede wszystkim od ciężenia sceny, na której żyje, od lęku przed śmiercią z głodu i chłodu. „Wyzwala się” również od ludzi, z którymi żyje i którzy są dla niego źródłem ucisku, a więc od „uznań”, które nie są w zgodzie z jego „uznaniami” siebie. Dla Hegla najbardziej właściwym dramatem historii jest ów drugi dramat – dramat wyzwolenia od przemocy innych. Trzeba jednak podkreślić: wyzwolenie to nie może nigdy być zupełne.

Człowiek może jedynie zmieniać systemy zależności, ale nie może ich całkiem znieść. Człowiek nie jest „monadą bez okien”.

Jakiż jest więc ów podstawowy *ethos* człowieka wedle Hegla? *Ethos* podstawowy jest określony przez doświadczenie pożądania, przez wynikające stąd pragnienie posiadania i bycia posiadany, przez uznanie wartości i przez wartość uznania, i wreszcie przez dążenie do wyzwolenia. W kontekście tych pojęć pojawia się również idea prawdy. Do idei tej wrócimy w odpowiednim czasie.

W oparciu o to, co powiedzieliśmy, można stwierdzić krótko: człowiek ma naturę pielgrzyma. Hegel będzie mówił: człowiek nie jest tym, czym jest, lecz jest bardziej tym, kim nie jest. Człowiek pielgrzymuje; jest bardziej tym, ku czemu dąży – gdzie złożył swe serce.

WYKŁAD II

[PAN I NIEWOLNIK]

[9 lutego 1982]

Hegel znajduje się u podstaw wielu rozmaitych współczesnych koncepcji człowieka oraz współczesnych koncepcji dziejów. Rysem charakterystycznym jego koncepcji jest to, że usiłuje uwzględnić w opisie natury ludzkiej trzy zasadnicze wymiary: stosunku człowieka do tego, co jest ponad człowiekiem, a więc wymiar w stronę Boga, stosunku człowieka do tego, co jest poniżej człowieka, a zatem między innymi wymiar pracy ludzkiej, a także stosunku człowieka do drugiego człowieka. Aby dobrze ująć sprawę, musimy sobie uświadomić rzeczywistość podstawową, która dla Hegla jest punktem wyjścia opisu natury ludzkiej: rzeczywistością podstawową jest rzeczywistość czasu. Człowiek jest istotą konstytuowaną przez czas. Człowiek określa się poprzez historię. Możemy powiedzieć metaforycznie, że „człowiek jest owocem czasu swego”. Człowiek nosi w sobie podwójną historię: ludzkości, którą

asymiluje przez wychowanie i historię osobistą. Historia osobista jest w znacznym stopniu procesem wchodzenia w historię ludzkości. Dla historii istotnym momentem jest czas i dlatego u Hegla czas jest rzeczywistością, która buduje człowieka. Czas nie płynie z zewnątrz człowieka, ale jest jego rzeczywistością wewnętrzną. Możemy to sobie wyobrazić przy pomocy obrazu melodii. Czym jest czas dla muzyki? Czy można od muzyki, od melodii, oderwać czas? Gdyby się oderwało od muzyki czas, zniknie melodia, zniknie muzyka. Człowiek jest owocem czasu – jest nim na mocy swej świadomości.

Świadomość człowieka posiada strukturę dialektyczną. Słowo „dialektyka” pochodzi od słowa „dialog”. Człowiek jest jakąś rozmową, która go od wewnątrz buduje. Człowieka będzie trzeba nazwać najpierw „świadomością”, potem „samowiedzą”, potem „duchem”, „rozumem”, ale te wszystkie nazwy będą miały jeden wspólny mianownik, mianowicie we wszystkich tych nazwach będzie się powtarzać myśl o dialektycznej strukturze człowieka. Zamiast mówić „człowiek”, byłoby lepiej powiedzieć językiem Hegla – *Selbst*. Słowo *Selbst* jest niestety nie do przetłumaczenia. Romanicy – uczniowie Hegla – przełożyli je poprzez „jaźń” i będziemy w ten sposób tego słowa tutaj używać. Ale słowo „jaźń” nie jest zbyt dobre. Bo o co chodzi w *Selbst*? Najlepiej byłoby powiedzieć: Ja sam. *Selbst*, to jest po prostu „Ja-sam”. Pytamy na przykład: kto to zrobił? Odpowiedź brzmi: Ja sam to zrobiłem. I w tym „Ja-sam” jest nie tylko wskazanie na podmiot czynu, ale jest zarazem potwierdzenie tego podmiotu. Ja – jako Ja sam. Wszystkie opisy człowieka będą u Hegla opisami owego *Selbst*, czyli jaźni. Nie należy rozumieć „jaźni” jako po prostu głębi świadomości. To nie o to chodzi, że coś znajduje się w głębi. Chodzi o to, że Ja „człowiek” sam siebie potwierdzam.

Jaźń odsłania się i ukazuje jako struktura dialektyczna. Co to znaczy? *Selbst* jest wychodzeniem z siebie i zarazem powrotem do

siebie. *Selbst* nie jest nigdy zamknięte w sobie, ono jest wychodzeniem z siebie i zarazem powrotem do siebie. Ale to jeszcze mało. Wychodzenie z siebie związane jest z zaprzeczeniem siebie, a potwierdzeniem tego, ku czemu się wychodzi. Wychodząc z siebie, jak gdyby sobie zaprzeczam, mówię samemu sobie „nie”. Zarazem potwierdzam to, co się znajduje przede mną. W samym wychodzeniu z siebie kryje się powrót do siebie, a powrót do siebie oznacza, że ja zawsze zaprzeczam temu, co jest przede mną, a potwierdzam to, kim jestem. Weźmy przykład: głód. Jestem, jak Hegel mówi, negowany przez głód. Głód, który odczuwam, neguje mnie i zmusza do tego, żebym akceptował wartość leżącego na stole chleba. Zarazem jednak głód oznacza, że chcę się nasycić. A nasycić znaczy: zaniegować chleb, a potwierdzić siebie. I to jest dialektyka.

Zostańmy jeszcze przy przykładzie chleba. Ja, głodny, patrzę na chleb. Mam więc jakieś doświadczenie siebie. Doświadczenie siebie – mnie, nie jest bezpośrednie, lecz jest zapośredniczone przez chleb, przez mój głód chleba. Czuję siebie jako tego, który ma ochotę na chleb. Ważne jest tutaj słowo „zapośredniczenie”.

Ale jest jeszcze drugie słowo ważne. W momencie kiedy zaczynam jeść ów chleb, jak gdybym podnosił się na nowy poziom życia. Nie jestem już tym głodującym, ale jestem tym nasyconym, i tutaj pojawia się słowo drugie, mianowicie słowo *Aufheben* – „zniesienie”. Nie jest to jednak dobre tłumaczenie. *Aufheben* znaczy również: „podniesienie” – podniesienie siebie na nowy poziom, ale podniesienie takie, które jest częściowym zniszczeniem siebie. „Podnosząc” siebie na nowy poziom, częściowo niszczę siebie, jako tego, który głoduje, a podnoszę na poziom bytu sytego.

Dwa te pojęcia są dla dialektycznej teorii świadomości ogromnie ważne. Hegel prowadzi swój opis w kategoriach logiki, ale musimy dobrze rozumieć logikę, o którą tutaj chodzi. Nie jest to zwykła logika – ta, którą znamy z nauki logiki, logika pojęć. W gruncie

rzeczy – choć Hegel tego nie mówi – znajdujemy się tu na poziomie logiki wartości. Bo o co tutaj chodzi? Jestem głodny. Co to znaczy? Znaczy, że mój stan odśłania mi się jako zły. Zarazem jednak chleb, który widzę przed sobą, odśłania mi się jako dobry i tylko dlatego chleb jest dla mnie dobry, że mój stan, który czuję, jest zły. Wiem jednocześnie, że chleb ma tylko o tyle „prawo do istnienia”, o ile może mnie nasycić, czyli w pewnym sensie istnienie tego chleba jest „złe”. On nie powinien istnieć, jeżeli ja jestem głodny, a moje istnienie jest dobre. Zauważcie zatem, że u Hegla mam ciągle jak gdyby podwójny stosunek do samego siebie. Nigdy nie jest tak, żeby we mnie wszystko było „dobre”, tylko zawsze coś jest „dobre”, a coś jest „złe”. Coś wymaga zniesienia, przekreślenia, a coś wymaga potwierdzenia. I stąd logika, którą prezentuje Hegel, jest naprawdę logiką wartości.

Czym z tego punktu widzenia jest *Selbst*? Jest to ja – jako potwierdzający siebie i jako przeczący sobie. Na przykład teraz mam wykład i mam podwójny stosunek do siebie, akceptuję siebie. Ale nie wszystko w sobie akceptuję: akceptuję w sobie to, co jest wykładem, co służy wykładowi; wszystko inne muszę eliminować. Państwo słuchacie wykładu, być może rozmaite uczucia przez Wasze dusze przechodzą, koncentrujecie się na słuchaniu wykładu, dokonujecie zatem pewnej operacji na swojej świadomości. I co to jest *Selbst*? Co to jest jaźń? Jaźń to nie jest to proste, niekonfliktowe ja. Jaźń [to] jest to, co bierze udział w konflikcie. Czyli od samego początku u Hegla jaźń jest naturą dramatyczną. Nie jest ono jak kamień w wodzie – woda opływa go dookoła – ale jest to ktoś, kto przepuszcza tę wodę przez siebie i kogo ów przepływ od wewnątrz niszczy i zarazem buduje.

Innym pojęciem, które ma opisać naturę człowieka od strony zasadniczej i w sposób syntetyczny, jest pojęcie „substancji” i pojęcie „podmiotu”. Obydwa te pojęcia nabierają u Hegla szczególnego zna-

czenia. Co to jest substancja? Słowo „substancja” pochodzi od łacińskiego słowa „*sub-stans*”: coś stoi „pod czymś”. Obraz substancji jest mniej więcej taki: mamy rzecz, która składa się z wielu własności. Własności są częściowo stałe, częściowo przemijające. Pod własnościami kryje się coś mocnego, coś trwałego, co owe własności podtrzymuje w istnieniu. I to „coś”, mocnego i trwałego nazywa się „*sub-stans*” – substancją. A czym jest podmiot w ujęciu Hegla? Podmiot jest tym, co zawsze jest świadome siebie. Podmiotem jest zatem jakieś Ja. Podmiot istnieje, bytuje jako rzeczywistość świadoma siebie.

Proszę teraz zwrócić uwagę na rzecz następującą, kojarząc to, co powiedzieliśmy przed chwilą, z tym, co mówimy teraz: dialektyczny stosunek jaźni do siebie samej jest podstawą tego, że substancja staje się podmiotem. Substancja staje się podmiotem w ten sposób, że coraz bardziej staje się świadoma siebie. Dialektyczna struktura jaźni jest podstawą tego, że substancja w procesie płynącego czasu uświadamia sobie sama siebie. Można by tak powiedzieć: na początku człowiek jest, ale nie wie o tym, kim jest. A zatem istnieje jako substancja. W wyniku dialektyki człowiek uświadamia sobie to, kim naprawdę jest. Czy człowiek zmienia się w ciągu dziejów? Tak i nie. Jako substancja się nie zmienia. Zmienia się jedynie o tyle, o ile uświadamia sobie to, kim jest. A uświadamia sobie na zasadzie dialektycznej struktury własnej jaźni.

Raz jeszcze rzućmy okiem na to, co powiedzieliśmy. Mamy substancję, ten byt, który jest człowiekiem, który jak gdyby śpi, uśpiony w swoim człowieczeństwie. Śpiący człowiek jest człowiekiem, ale on nie wie o tym, że jest człowiekiem – a zatem jest substancją. Moment, w którym się przebudził, to moment powstania świadomości. Pierwszym stopniem świadomości jest pożądanie. Nagle zaczyna się w człowieku budzić ambiwalentny stosunek do siebie samego. Człowiek jest negowany od wewnątrz głodem; w wyniku tego negowania odkryje przed sobą chleb i ten chleb zaakceptuje.

Akceptując chleb, zarazem zaneguje chleb, traktując go jako środek do zaspokojenia głodu. Negując chleb, potwierdzi siebie jako tego, który ma prawo do życia. W tym momencie budzi się w nim pierwsza wiedza o sobie. Wiedza nie bezpośrednia, ale zapośredniczona poprzez doświadczenie chleba. Kiedy człowiek nasyci głód, nie będzie już zwykłą substancją, ale będzie podmiotem, bo będzie wiedział o tym, kim jest; będzie wiedział, że jest istotą, która do swojego życia potrzebuje chleba. Tak się buduje człowiek. Człowiek buduje się nie tylko z wewnętrznego doświadczenia, ale i z doświadczenia świata. Wiedza człowieka o sobie jest zarazem wiedzą o chlebie i wiedza o chlebie jest wiedzą o sobie. W tym sensie ujęcie Hegła, jak widzimy, jest syntetyczne. Ono syntetyzuje wiele możliwości, traktując człowieka już nie tylko w relacji do tego, co ponad człowiekiem, i do tego, co poniżej człowieka, ale także w relacji do tego, co obok człowieka. Zwróćmy uwagę teraz na tekst Hegła z *Fenomenologii ducha*:

Żywa substancja jest bytem, który naprawdę jest podmiotem, albo, innymi słowy, jest bytem, który jest naprawdę rzeczywisty tylko o tyle, o ile substancja jest ruchem zakładania i ustawiania siebie samego, czyli zapośredniczeniem między swoim stawaniem się czymś innym i sobą samym⁴.

Rozważmy jeszcze inne słowa, które opisują tę sprawę. Chodzi o słowa: *an sich* i *für sich*. Zachodzi różnica pomiędzy „bytem w sobie” a „bytem dla siebie”. Substancja jest bytem w sobie. Uśpiony człowiek jest bytem w sobie. Natomiast człowiek, który idzie do łazienki i czyści sobie zęby, jest już bytem dla siebie, ponieważ poprzez czynność czyszczenia zębów zapośrednicza swoje doświadczenie samego siebie.

Kiedy mówię „zapośrednicza”, to trzeba dodać, że zapośredniczenie nie ma charakteru logicznego w sensie, w jakim w tradycyjnej logice tak zwany termin średni zapośredniczał powstanie

wniosku. W tradycyjnej logice mieliśmy tak: „każdy człowiek jest śmiertelny. Sokrates jest człowiekiem, Sokrates jest śmiertelny”. Terminem zapośredniczającym był termin „człowiek”. „Człowiek” zniknął z wniosku, ale był potrzebny, bo zapośredniczał przejście z jednej przesłanki do drugiej. Dzięki pośrednictwu słowa „człowiek” można było powiedzieć: Sokrates jest śmiertelny.

W logice dialektycznej mamy do czynienia z czymś podobnym, bo chleb, który ja chcę zjeść, jest jakby terminem „średnim”, który zapośrednicza moje doświadczenie mnie. Jaka jest różnica między zapośredniczeniem Hegla a terminem średnim z logiki Arystotelesa? Różnica polega na tym, że zapośredniczenie u Hegla związane jest zawsze z jakimś cierpieniem, a często z doświadczeniem śmierci. Cierpienie, ból, głód, pragnienie, niepokój sumienia, strach przed śmiercią – to wszystko są czynniki, które są niezbędne dla budowy ludzkiego *Selbst*. Czynniki te negują człowieka, one jak gdyby od wewnątrz go niszczą, one mu od wewnątrz zaprzeczają i człowiek, żeby siebie potwierdzić, musi zaprzeczyć przeczeniu – przeczyć przeczeniu. Hegel twierdzi, że człowiek nigdy nie mówi: „tak” – po prostu „tak”. Każde jego „tak” jest w gruncie rzeczy „n i e” powiedzianym jakimś n i e. Dlatego historia człowieka jest także historią jego cierpień. Cierpienie nie jest czymś, co przychodzi z zewnątrz i spływa po człowieku jak woda. Cierpienie jest wewnętrzną rzeczywistością człowieka i ono buduje człowieka. Buduje dzięki temu, że człowiek jako świadomość ma moc mówienia „nie” temu, co do niego mówi „nie”. Przychodzi cierpienie i mówi do człowieka: nie. I człowiek, mówiąc cierpieniu „nie”, buduje swoje wewnętrzne „tak”, czyli swoje *Selbst*.

Zwróćmy dokładnie uwagę na jeszcze jeden moment: na chleb. W człowieku nie ma jakiegoś prostego wyjścia do świata, jako entuzjazmu, który ogarnia świat ramionami i czerpie z niego, co tylko się da. Zawsze jest to wejście podwójne: tak i nie. Chleb jest, ale

on jest dla mnie. Ja go akceptuję tylko o tyle, o ile on jest dla mnie. Ja go o tyle odkrywam, o ile on jest dla mnie. Gdybym nie czuł głodu, nigdy bym chleba nie odkrył.

Ale teraz sprawa bardziej się komplikuje, a zarazem odsłaniają się tutaj nowe horyzonty filozofii człowieka. Wyjście człowieka na zewnątrz biegnie dwiema drogami: jest wyjściem w stronę rzeczy albo, mówiąc ogólniej, w stronę sceny świata i jest wyjściem w stronę drugiego człowieka. Pojawiają się nowe problemy – zaczyna się dramat człowieka z drugim człowiekiem. Także wyjście człowieka do drugiego człowieka nosi na sobie piętno „tak i nie”. Człowiek, wychodząc do drugiego człowieka, mówi drugiemu człowiekowi: „nie i tak”. Lecz oto drugi człowiek przychodzi do mnie także z jakimś „tak” i z jakimś „nie”. I ja przychodzę do niego z jakimś „nie” i z jakimś „tak”. W tym momencie zaczyna się spór z drugim człowiekiem. Pierwsze zetknięcie moje z drugim człowiekiem jest zetknięciem się w sporze. Afirmacja miesza się tutaj z negacją. Spotkanie nie jest sielanką. Człowiek spotyka drugiego człowieka, walcząc z nim. O co jest ta walka? Jest to walka o uznanie – *Anerkennung*. Ja mam uznać drugiego człowieka i drugi człowiek ma uznać mnie.

Był przykład z chlebem, zamieńmy chleb na drugiego człowieka. Weźmy pod uwagę spotkanie Jezusa z niewiastą przy studni⁵. Chrystus spotyka drugiego człowieka jako istota spragniona, chce pić. Mówi do niewiasty: „daj mi pić”. Ona odpowiada: „jakże Ty, będąc Żydem możesz prosić mnie, kobietę samarytańską, o to, żebym ci dała pić?” Między Żydami a Samarytanami był konflikt religijny o uznanie. Samarytanie nie „uznawali” Żydów, Żydzi nie „uznawali” Samarytan. I tak ujawnia się spór o uznanie. Samarytanka ma uznać w Jezusie kogoś, Jezus uznaje w Samarytance kogoś. Kogo ma Samarytanka uznać w Jezusie? Mesjasza. W momencie uznania zmienia się zarówno Jezus, jak i Samarytanka. Nie można być Mesjaszem bez ludzi, którzy uznają kogoś za Me-

szasza. Nie jest się Mesjaszem w samotności. Żeby być Mesjaszem w pełni, musi się być przez ludzi uznanym za Mesjasza. Z drugiej strony, Samarytanka, żeby być przez Mesjasza zbawiona, musi tego Mesjasza uznać – i w ten sposób stosunek człowieka do samego siebie zaczyna być stosunkiem zapośredniczonym przez uznanie drugiego człowieka. Tak jak przedtem chleb zapośredniczał doświadczenie mnie przez mnie samego, tak teraz uznanie drugiego człowieka zaczyna zapośredniczać moje doświadczenie samego siebie. Moje *Selbst* zmienia charakter. W *Selbst* jest zawarte nie tylko Ja, ale jest też zawarte jakieś Ty. *Selbst*, czyli „Ja”, staje się „My”. W wyniku konfliktu o uznanie zmienia się moja świadomość: na każdym Ja zaczyna ciążyć piętno uniwersalności, konstytuuje się coś uniwersalnego i określa mnie. Historia, którą w tej chwili będzie Hegel odsłaniał, będzie historią tworzenia się coraz to nowych rodzajów My. W wyniku coraz to nowych zapośredniczeń tworzy się wspólnota, tworzy się pewne My.

Sens uznania polega u Hegla na kojarzeniu dwu wartości, mianowicie: wolności i rozumu. W gruncie rzeczy uznanie, o które tutaj chodzi, [nie] jest niczym innym jak kojarzeniem wolności z rozumem i rozumu z wolnością.

Spójrzmy jeszcze na relację do sceny. Doświadczając surowości świata, mamy pierwsze doświadczenie tego świata. Świat jest nam obcy, czyli jest światem w sobie. Żywioły tego świata: wiatr, woda, także świat społeczny, świat wojen, rewolucji i niepokoju, konfliktów społecznych – to wszystko jest nam obce. Ale im bardziej substancja będzie się stawać podmiotem, tym bardziej to, co „w sobie”, będzie zmieniać sens i przybierać charakter bytu dla nas. W pewnym momencie okaże się, że to, co „w sobie”, zaniknie, przemieniając się w „byt-dla-nas”. Rozwój człowieka polega na tym, że coraz bardziej znika świat „w sobie”, a na jego miejscu powstaje świat „dla nas”. W końcu okazuje się, że nie ma już nic w sobie, wszystko

jest dla nas, wszystko jest rozumne, bo ma naturę tego samego rozumu, który my mamy. Świat jest zbudowany tak samo rozumnie, jak my. Substancja jest naprawdę podmiotem. Człowiek nie byłby pełnym człowiekiem w samotności. Aby być pełnym człowiekiem, musi on spotkać drugiego człowieka i musi wejść z nim w dialektyczne sprzężenie uznania i odmowy uznania, odmowy uznania i uznania. W wyniku dialektycznych sprzężeń powstaje wspólnota ludzka, rodzi się społeczeństwo, a w tym społeczeństwie rodzi się także ludzka osobowość.

Według Hegla istnieje kilka zasadniczych poziomów sprzężenia człowieka z drugim człowiekiem. Poziom najbardziej podstawowy to poziom określony przez doświadczenie życia. Poziom ten jest poziomem tak zwanej samowiedzy. Na tym poziomie rolę kluczową odgrywa pożądanie – *Begierde*. Następny poziom sprzężenia człowieka z człowiekiem to poziom określony przez rozum. Jest to poziom, który Hegel nazywa „królestwem etyczności”. Poziom trzeci to poziom ducha, który zresztą dzieli się na poszczególne piętra. Historia ludzkości jest historią przechodzenia z jednego poziomu na drugi i na każdym poziomie pojawia się inna postać człowieczeństwa. Otóż te trzy poziomy, o których tu mówię, są zarazem poziomami dojrzewania człowieka. Człowiek, dojrzewając, przechodzi także przez te trzy zasadnicze poziomy. Na każdym z nich rodzi się swoista wspólnota człowieka z człowiekiem. Człowiek wchodzi we wspólnotę z drugim człowiekiem i w tej wspólnocie kształtuje swoje człowieczeństwo. Inne na poziomie pożądania, inne na poziomie rozumu i etyczności, inne na poziomie ducha. Możemy zatem powiedzieć, że u Hegla właściwie nie ma człowieka w ogóle. Człowiek jest dziełem historii, a historia [nie] jest niczym innym, jak przekształcaniem się świadomości człowieka.

Zobaczmy poziom pierwszy. Jakie „typy” człowieczeństwa są charakterystyczne dla tego poziomu, poziomem charakterystycznego

poprzez doświadczenie życia? Na tym poziomie pojawiają się następujące postacie człowieczeństwa: pan i niewolnik. Na tym poziomie także pojawia się walka o życie, a walka o życie przybiera postać walki niewolnika z panem, pana z niewolnikiem. Świadomość niewolnicza przechodzi w wyniku owej walki kilka etapów swojego rozwoju. Najpierw przechodzi w świadomość stoicką. Następnie świadomość stoicka przechodzi w świadomość sceptyczną i wreszcie kończy się świadomością nieszczęśliwą. Dopiero kiedy świadomość nieszczęśliwa dojdzie do kresu swojego nieszczęścia, kiedy kielich goryczy i nieszczęścia wypije do dna, przechodzi na nowy poziom, na poziom rozumu. Możemy powiedzieć, że świadomość niewolnicza, przechodząc poprzez poszczególne etapy, uczy się rozumu. Nowy człowiek, człowiek rozumny, który już przestaje walczyć o życie, zaczyna walczyć o swoją etyczną godność. Człowiek ten troszczy się bardziej o to, żeby być etycznym, niż o to, żeby żyć. Hegłowi nie chodzi o to, żeby interpretować historię myśli ludzkiej. Nie chodzi również o to, żeby interpretować osobiste koleje życia człowieka. Chodzi mu o to, żeby pokazać rozwój ducha. Duch, który się rozwija, znajduje sobie reprezentantów. Nie każdy człowiek musi przejść przez te wszystkie stopnie; są ludzie, którzy się zatrzymują tu lub tam, ale duch jako duch idzie poprzez te etapy. To jest tak, jakby ktoś napisał sztukę i ta sztuka się grała, niezależnie od tego, kto z aktorów wyjdzie i powie akurat tę kwestię, a kto tamtą. Ktoś przychodzi, wypowiada kwestię stoika, znika za kulisami, a sztuka rozwija się – i tak jest u Hegla. Historia przechodzi przez czas i osobiste życie człowieka, a duch absolutny wiąże tę historię swoistą logiką. To, co Hegel pisze, działo się kiedyś i dzieje się dziś. Działo się w kimś i zarazem dzieje się we mnie.

Zwróćmy uwagę na relację pierwszą, która jest relacją najważniejszą dla Hegla, mianowicie relację pana i niewolnika. Skąd się ta relacja bierze? Dlaczego jeden człowiek jest panem, a drugi jest

niewolnikiem? Skąd się bierze zniewolenie w człowieku? Bierze się ono stąd, że człowiek ma instynkt życia – *Begierde*, czyli pożądanie. Wszyscy ludzie chcą żyć, ale przed nimi jest tylko jeden kawałek chleba. I dlatego ludzie zaczynają wchodzić w walkę między sobą. Walka jest nieunikniona. Walka jest czymś naturalnym. Dlaczego? Dlatego, że w każdym „tak” kryje się „nie”, w każdym „nie” kryje się „tak”. Walką u Hegla jest nawet najprostsze spojrzenie na świat. A więc człowiek musi przystąpić do walki z drugim człowiekiem w imię życia. W tej walce jedna strona ma odwagę narazić swoje życie. Ktoś inny nie ma odwagi narazić swojego życia na śmierć. Ten pierwszy staje się panem, a ten drugi staje się niewolnikiem. Zniewolenie bierze się z lęku przed śmiercią. Dla niewolnika – jak Hegel mówi – panią absolutną jest śmierć. Niewolnik nie chce zginąć, bo umiłował życie ponad wszystko. Woli zrezygnować z wolności, aby żyć.

Hegel, idąc głębiej, powiada, że niewolnik nie może oderwać siebie od rzeczy, która mu dostarcza pożywienia, od chleba, od wody itp. W momencie, w którym chleb zabierze mu ktoś inny, niewolnik staje się niewolnikiem tego, kto ma ten chleb. Pożądanie życia związało niewolnika najpierw z chlebem, a potem z panem. Inaczej pan: pan naraził swoje życie. Co to znaczy? Znaczy: wznieść się ponad lęk przed śmiercią. Dla pana najważniejszą sprawą nie był chleb. A co było najważniejszą sprawą? Najważniejszą sprawą było to, aby stać się panem pożądań niewolnika. Niewolnik pożywał chleba, a pan pożywał pożądań niewolnika. Co to znaczy: pożywać pożądań niewolnika? To znaczy chcieć, żeby niewolnik we wszystkim, czego pożywał, pożywał mnie – pana. Przypuśćmy, że niewolnik pożywał chleba. Trzeba tak zrobić, żeby on w tym pożywianiu chleba uznawał mnie, pana. Pan staje się właścicielem chleba i teraz niewolnik, chcąc chleba, będzie musiał uznać właściciela chleba za swego pana. Poprzez pożywanie chleba niewolnik

uznaje obce panowanie. Niewolnik robi to chętnie, bo w zamian za uznanie otrzymuje chleb. Ale aby do tego doszło, pan musi narazić życie, a niewolnik musi się przestraszyć.

I teraz zauważcie, jaki tutaj jest związek między człowiekiem a człowiekiem? Niewolnik uznaje pana, za co otrzymuje chleb, ale uznając pana, uznaje zarazem, że jest niewolnikiem. Ma samowiedzę, czyli wiedzę o sobie, zapośredniczoną przez pana. Nie widzi siebie w odizolowaniu od pana, bo słowo „niewolnictwo” ma tylko wtedy sens, kiedy zachodzi panowanie. Zwróćmy uwagę na pana: pan wie, że jest panem. Ale skąd pan wie, że jest panem? Wiedzę o tym potwierdza mu jego niewolnik. A więc pan jest tylko o tyle sobą, o ile ma niewolnika, który mu to panowanie potwierdza. Paradoks sytuacji polega na tym, że obydwaj widzą siebie poprzez siebie: pan nie widzi siebie w izolacji od niewolnika, a niewolnik nie widzi siebie w izolacji od pana; są ze sobą sprzężeni. Jeden jest cieniem drugiego. Na tym polega jedność, którą stanowią. Zarazem są przeciwieństwami, bo pan panuje, a niewolnik służy. Zwróćcie uwagę jeszcze raz na to, co powiedziałem na początku. Człowiek nie ma innego stosunku do samego siebie, jak tylko zapośredniczony. Człowieczeństwo, które stąd się rodzi, jest albo człowieczeństwem zniewolonym, albo człowieczeństwem panującym. Nie ma człowieczeństwa w ogóle, jest takie człowieczeństwo, jakie rodzi historia, a historia w wyniku walki o życie dała początek człowiekowi panującemu i zniewolonemu.

Ale historia nie stoi w miejscu. Zaczyna się dalszy pochód ducha. W pewnym momencie okazuje się, że w tym stosunku jest jakiś fałsz. Najpierw powiedzmy jeszcze dwa słowa o niewolniku. Niewolnik to ten, kto sam się poddał w niewolę. Jego niewola jest niewolą – jak Hegel mówi – strachu, niewolą służby i niewolą pracy. Zniewolenie przejawia się tymi trzema formami: strach, służba, praca. Dzieło niewolnika polega na tym, że on właśnie „zastawia

panu stół". A pan? Pan nie robi nic, oprócz narażania życia. Niewolnik zastawia stół. Niewolnik pracuje. Ale co dokonuje się poprzez jego pracę? Poprzez pracę niewolnik zaczyna oswajać świat. Świat był dla niewolnika źródłem lęku, strachu. Niewolnik staje się znachorem, zaczyna poznawać tajemnice wody, ognia... a pan nic, tylko naraża życie. I oto znakomita intuicja Hegla. Hegel mówi, że prawdziwy postęp jest po stronie niewolników, po stronie zniewolonych; odtąd zniewoleni są nosicielami ducha, nosicielami postępu. Natomiast pan idzie na margines, idzie poza scenę historii, jako istota, która odegrała już swoją rolę i jest niepotrzebna – bo z narażania życia nie wynika nic oprócz narażania życia, natomiast ze zniewolenia poprzez pracę i służbę wyrasta wyzwolenie.

W pewnym momencie przychodzi odkrycie, zarówno po stronie niewolnika, jak i po stronie pana: niewolnik odkrywa, że pan jest wytworem świadomości niewolnika, że panowanie jest to coś, co sobie sam niewolnik stworzył, bo gdyby nie było uznania pana za pana, nie byłoby pana. Pan jest tylko o tyle panem, o ile jest uznany przez niewolnika. Jeżeli niewolnik odmówi mu tego uznania, wtedy pan staje się takim samym śmiertelnikiem jak każdy niewolnik. Z drugiej strony, coś podobnego dochodzi także do świadomości pana. Pan znalazł uznanie w oczach niewolnika. Ale czymże jest dla pana uznanie niewolnika? Przecież niewolnicy nie są podmiotem prawa, to są zwierzęta, a więc oczekiwać uznania i czerpać uznanie z oczu niewolników – to niegodne, to bezsensowne. Zaczyna się kryzys świadomości pana. Okazuje się, że panowanie jest oparte na iluzji. Pan szukał uznania, a znalazł jego pozór.

Jeszcze jeden pozór jest tutaj ważny. Między panem a niewolnikiem może dojść do walki. Może wybuchnąć powstanie, na przykład powstanie Spartakusa. Ale czy z tego powstania może zacząć się wyzwolenie? W każdym razie nie musi. Bo być może buntujący się niewolnik chce tylko jednego: zająć miejsce pana. I wtedy sy-

tuacja odwróci się do góry nogami. Ten, który był na dole, będzie u góry, a ten, który był u góry, będzie na dole. Nie będzie żadnego postępu w historii, zmienia się tylko nazwisko tyrana, natomiast zniewolenie pozostanie. Pęknięcie tej struktury, wyjście z zakłętego kręgu poddania i panowania dopiero wtedy jest możliwe, kiedy obydwie strony odkryją absurd tej sytuacji. Jestem niewolnikiem. Tak, ale któż mnie tym niewolnikiem zrobił? Sam siebie zrobiłem niewolnikiem. Kiedy dojdzie do tego odkrycia, zaczyna się kryzys świadomości zniewolenia.

Kryzys świadomości zniewolonej idzie przez te etapy, o których wspominałem. Pierwszy etap: etap stoicyzmu. Na czym polega etap stoicyzmu? Będziemy jeszcze o tym mówić, ale dziś tylko ogólnie. Otóż etap stoicyzmu jest etapem obojętności zarówno na panowanie, jak i na zniewolenie. „Wolność samowiedzy odnosi się tu o b o j ę t - n i e do naturalnego istnienia i dlatego też p u s z c z a j e w o l - n o ”⁶ – pisze Hegel. Jest to ten stoicyzm, który mówił, że nie należy martwić się śmiercią, bo jeżeli jest śmierć, to mnie nie ma, a jeżeli ja jestem, to nie ma śmierci. Trzeba się wznieść ponad śmierć. W momencie kiedy świadomość wznosi się ponad śmierć, nie jest już świadomością zniewoloną. „Jej czynność – powiada Hegel – nie polega na tym, by jako pan posiadać swą prawdę w niewolniku, a jako niewolnik znajdować swą prawdę w woli pana i w służeniu mu, lecz na tym, by zarówno na tronie, jak i w kajdanach, przy całej zależności jednostkowego istnienia być wolnym i zachować martwą niewzruszalność, która stale wycofuje się z ruchu istnienia – zarówno z działania jak i doznawania – w prostą istotność myśli”⁷. Stoik wznosi się ponad poziom śmierci, wycofuje się z istnienia i mówi: moja prawdziwa wolność jest wewnątrz. Oczywiście, stoicyzm mógł się pojawić dopiero wtedy, kiedy ogólne wykształcenie doszło do odpowiedniego poziomu, to znaczy kiedy okazało się dostatecznie powszechne.

Ale stoik ma jedną zasadniczą wadę. Stoik nie umie nawiązać wspólnoty z drugim, stoik jest istotą samotną. Jest to istota, która nie zna prawdziwej wspólnoty, dopiero musi się tej wspólnoty uczyć, na tym polega jego główna tragedia. Popada on w świadomość, którą Hegel będzie nazywał „świadomością sceptyczną”. Jest to sceptycyzm, którego wyrazem jest na przykład Księga Koheleta, gdzie czytamy: „marność nad marnościami i wszystko marność”⁸. Jest to zwątpienie w sens życia, zwątpienie w wartość życia. Wszystko, co jest, jest wydane na łup nieszczęścia itd. Świadomość stoicka zaostrza się jeszcze bardziej i przechodzi w świadomość nieszczęśliwą. Stoik, a zatem i ten niewolnik, zaczyna pić gorycz życia, jest nieszczęśliwy. Nie będę już tutaj wchodził w szczególności analizy świadomości nieszczęśliwej. Świadomość nieszczęśliwa jest początkiem świadomości chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo jest w owych czasach – zdaniem Hegla – jak gdyby katalizatorem świadomości nieszczęśliwej, a więc świadomości niewolniczej, która się jeszcze do końca nie wyzwoliła. Świadomość nieszczęśliwa to świadomość, która chce być szczęśliwa. Chodzi jej już o coś więcej niż o życie, chodzi jej o szczęście w życiu. Ale świadomość ta nie znajduje w życiu szczęścia. Umieszcza sobie szczęście poza światem, w innym świecie. Szczęście jest w Bogu, a droga do Boga jest drogą posłuszeństwa Bogu. Posłuszeństwo Bogu ma bardzo wielkie znaczenie w rozwoju tej świadomości. Dlaczego? Bo dopiero to posłuszeństwo Bogu wyzwala świadomość nieszczęśliwą z potrzeby posłuszeństwa człowiekowi, a więc dopiero teraz przychodzi czas ostatecznego wyzwolenia. Ten, kto uważa, że jego panem jest Bóg, nie uznaje pana w drugim człowieku. Sądzi on, że wszyscy ludzie są jednakowo niewolnikami. A więc świadomość nieszczęśliwa wchodzi jako przeświadczenie o zniewoleniu, o niewolnictwie wszystkich ludzi. Na tym tle rozpatruje Hegel rolę Kościoła: Kościół jest przede wszystkim Kościołem ludzi nieszczęśliwych. Co w tym Kościele jest

wielkie? To, że uczy ludzi wspólnoty. Dopiero w wyniku działania Kościoła, w wyniku pracy misyjnej rodzi się wielka wspólnota europejska – i ta wspólnota europejska będzie koniecznym progiem do powstawania nowożytnych państw. Państwo nowożytne rodzi się jako wynik, jako „nadbudowa” religijnej świadomości wspólnoty.

Dopiero w tym momencie, kiedy świadomość nieszczęśliwa staje się wspólnotą kościelną – zdaniem Hegla – zaczyna się etap rozumu. Przedtem jest tylko etap samowiedzy, pożądań, natomiast tutaj zaczyna się etap rozumu, przy czym charakterystycznym momentem tego etapu jest przeświadczenie, które się rodzi: mianowicie, że człowiek na świecie jest sobą u siebie, że świat nie jest czymś obcym dla człowieka. W tym momencie dokonuje się rewolucja: to, co istnieje „w sobie”, okazuje się być czymś istniejącym „dla nas”. Świat, który pierwotnie przedstawiał się jako obcy, ukazuje drugie oblicze, jest w gruncie rzeczy światem dla nas, to znaczy światem „poprzetykanym” pojęciami, które dają się zrozumieć. Jest to w istocie rzeczy świat rozumny. Wtedy zaczyna się szukanie właściwej postawy etycznej, która by najbardziej do tego świata pasowała. Tutaj wylaniają się spod pióra Hegla interpretacje takich postaw, jak postawa błędnego rycerza, który czuje się już u siebie w domu na świecie i chce prawo swojego serca narzucić światu. Tutaj rysuje się interpretacja takiej postawy, jak postawa Fausta Goethego, który zwątpił we wszystko, ale odkrył miłość Małgorzaty i szuka poprzez miłość Małgorzaty i pakt z demonem doczesnego szczęścia, mając w sobie coś ze stoika, coś ze sceptyka. Tutaj pojawia się zarys takich postaci, jak bohaterów *Zbójców* Schillera, jakby naszego Janosika, którzy jako postawę życiową mają, żeby wziąć bogatym, a dać biednym. Wszystkie te postawy są możliwe w tym nowym świecie, w świecie etyczności, w którym człowiek nie boi się już o swoje życie, ale ma jeden jedyny problem, mianowicie, jak być sobą. Tak dochodzi aż do ostatnich czasów. Heglowi chodzi

wciąż o opis rozmaitych sprzężeń człowieka z człowiekiem, które mają doprowadzić do powstania państwa. W tym państwie sprawą główną jest pojednanie pomiędzy rozumem a wolnością.

WYKŁAD III
[ETHOS STOICKI I JEGO ODMIANY]
[16 lutego 1982]

Dzisiaj będziemy mówić o stoicyzmie, o *ethosie* stoickim, jako odpowiedzi na sytuację zniewolenia. Historycznie rzecz biorąc, stoicyzm był filozofią, która trwała niezmiernie długo, mniej więcej pięć wieków znajdował swoich zwolenników i wielbicieli. Zazwyczaj dzieli się historię stoicyzmu na trzy okresy: okres pierwszy zainicjowany przez Zenona z Kition na Cyprze (336-264 przed Chrystusem). Okres drugi, którego inicjatorem jest Panaitios z Rodos (185-110 przed Chrystusem), a kontynuatorem Poseidonios, i wreszcie okres trzeci to okres rzymski reprezentowany przez Senekę, Epikteta, Marka Aureliusza. Nie mamy żadnych bezpośrednich tekstów, które by pochodziły wprost od inicjatorów szkoły, wszystko, co mamy, to cytaty albo streszczenia innych autorów. Bogaty w teksty jest okres rzymski. Posiadamy piękne teksty Seneki, który był także nauczycielem Nerona i został w końcu zmuszony do samobójstwa. Epiktet, kontynuator myśli stoickiej po Senecie (lata 50-130 po Chrystusie), był niewolnikiem zatrudnionym w nauczaniu. I wreszcie Marek Aureliusz, cesarz, który zamyka szkołę.

Ale kiedy u Hegla mowa o stoicyzmie, to chodzi nie tylko o historię. Chodzi o pewną postawę etyczną, która jest wciąż aktualna. Wszyscy jesteśmy w jakimś stopniu stoikami. Co jednak nie oznacza, że mamy kończyć tak jak Seneka albo jeszcze gorzej, jak cesarz Marek Aureliusz. O stoicyzmie mówi się, że był on filozofią, która uczyła sztuki tańca życiowego. Jak przejść przez życie, tańcząc? To znaczy w miarę przyjemnie, w miarę dostatnio, w miarę spokojnie

i nie spaść z liny życiowej, rozciągniętej pomiędzy wierzchołkami. Dla Hegla z kolei stoicyzm jest filozofią, która posiadała ideę wolności. Stoicyzm nie jest jeszcze wcieleniem idei wolności, niemniej jest już tą filozofią, która wypracowała pojęcie wolności. Powie Hegel: „jest to pojęcie abstrakcyjne, pojęcie takie, które nie zostało jeszcze wcielone w życie, niemniej jest to już pojęcie wolności”⁹. Charakterystyczne, że owo pojęcie wolności stoicyzm wypracowuje jako odpowiedź na sytuację zniewolenia. Stąd trzeba powiedzieć, że ile razy człowiek popadnie w sytuację zniewolenia, zawsze stoicka perspektywa wolności będzie dla niego jedną z podstawowych perspektyw. Każdy człowiek jest w jakiejś mierze stoikiem. Stoikiem jest człowiek wtedy, kiedy zajmuje się kulturą, nauką; stoikiem jest wtedy, kiedy zamiast współczuć choremu, jak robi większość, zaczyna go leczyć. Współczucie choremu, emocjonalny stan współodczuwania z nim, nie jest jeszcze tym stanem, który choremu coś pomoże. Aby pomóc, trzeba często przestać współczuć; czasem trzeba zadać jeszcze większy ból niż ból aktualnie odczuwany, a potem okazuje się, że ten ból był czynnikiem uzdrowienia. Stoicyzm jest nieodzownym elementem postawy naukowej. W filozofii będzie się odradzał pod różnymi formami do dnia dzisiejszego. U Kartezjusza wyzwoli się on pod postacią tak zwanego „wątpienia metodycznego”, przy pomocy którego Kartezjusz będzie się usiłował wyzwolić spod iluzji, które mu narzuca złośliwy geniusz. U Husserla, a więc już całkiem świeżo w XX wieku, postawa stoicka będzie się nazywać „postawą transcendentalną”.

Dwie sprawy są tutaj ważne. Najpierw sama definicja stoicyzmu, tak jak ją ukazuje Hegel, a potem moment myślenia; stoicyzm jest bowiem próbą odzyskania wolności na poziomie myśli. Jeszcze nie jesteśmy wolni naprawdę, ale już jesteśmy wolnomyślicielami, jesteśmy wolni na poziomie myślenia. Mamy już ideę wolności, aczkolwiek sami nie jesteśmy jeszcze wolni.

Na czym polega zatem stoicyzm w ujęciu Hegła? Hegel pisze:

Zasadą stoicyzmu było, że świadomość jest istotą myślącą i że coś posiada dla niej tylko wtedy istotność, czyli jest dla niej czymś prawdziwym i dobrym, jeżeli świadomość zachowuje się w nim jako istota myśląca¹⁰.

Piękne zdanie. Gdy Państwo będziecie już umieć to piękne zdanie na pamięć, będzie to dowód, że Państwo nie boicie się już bólu zęba ani złamania nogi na nartach, ani w ogóle niczego, czego się Państwo powinni bać. Innych rzeczy nie wymieniam po to, żeby nie sugerować, że się Państwo w ogóle powinni bać czegoś więcej. Wyobraźmy to sobie konkretnie: jesteśmy w pięknym zamku. Zamek. Jesteśmy śpiącymi królewnami w znakomitym zamku. Oglądamy jego zakamarki, rozmaite korytarze, rozmaite pokoje. W zamku wylania się przestrzeń, w której nie czujemy się już swojsko. Zaczyna się obcość. Nie wiemy, co się dalej kryje. Nie wiemy, co tam jest za progiem. W momencie, w którym zaczyna się przestrzeń obcości, nie możemy się zachowywać jako istoty myślące – w tym momencie tracimy wolność. Wolność sięga tak daleko, jak daleko my w przestrzeni możemy się zachowywać jako istoty myślące. W momencie, w którym strach, radość albo ból odbierze nam władzę myślenia, kończy się nasza wolność. Wolność sięga tak daleko, jak daleko sięga nasze myślenie. Raz jeszcze zacytuję: „Zasadą stoicyzmu było, że świadomość jest istotą myślącą i że coś posiada dla niej tylko wtedy istotność, czyli jest dla niej czymś prawdziwym i dobrym, jeżeli świadomość zachowuje się w nim jako istota myśląca”.

I jeszcze jeden cytat, który mówi o tym, co to znaczy myśleć i co to znaczy być wolnym:

Kiedy myślę, jestem w o l n y m , ponieważ nie jestem wtedy u nikogo innego, ale jestem bezwzględnie u siebie samego, a przedmiot, który jest dla mnie istotą, jest moim bytem dla mnie w nierozdzielnej ze mną jedności. Mój ruch w pojęciach jest ruchem we mnie samym¹¹.

Znowu przykład: stoi tutaj taki mikrofon. Wiem, że to jest mikrofon. Jestem wobec niego „u siebie samego”, chociaż nie jest to mój mikrofon. Wiem jednak, co to jest, i dlatego jestem u siebie samego. Przedmiot ów ma dla mnie istotę mikrofonu, dlatego jest bytem dla mnie. Mikrofon nie jest czymś obcym, ale jest czymś dla mnie, to znaczy jest tym, co potrafię zrozumieć. „Mój ruch w pojęciach”: mikrofon służy do nagrywania, wiem, co to jest mikrofon, a wiedząc to, poruszam się w pojęciach. Pojęcia pochodzą ze mnie. Stąd używając mikrofonu, poruszam się ruchem, który jest we mnie samym. Jestem więc wolny wtedy, kiedy czuję się u siebie, a czuć się u siebie mogę wtedy tylko, kiedy myślę i jak daleko myślę. W momencie, w którym muszę zawiesić myślenie, kończy się moja wolność. Doświadczenie wolności nie na tym polega, żeby móc robić to i tamto; doświadczenie wolności polega na tym, żeby się czuć w świecie jak u siebie. Świat, który na początku jest w sobie, zmienia się na świat „dla mnie” dzięki myśleniu. Wolność nie polega na wyborze ani na braku wyboru. Wolność jest sposobem bycia – jest to sposób bycia wedle rozumu.

Aby bliżej opisać ów sposób bycia wedle rozumu, czyli wolność w myśli, spróbujmy przytoczyć kilka tekstów stoickich. Oto tekst, który świadczy o zmianie stosunku człowieka do sceny. Wolność pojawia się na płaszczyźnie relacji „Ja i moja ziemia”, „Ja i scena, po której chodzę”. Przypomnijmy wolność niewolnika w relacji do sceny. Jakaż to była wolność? Niewolnik był przede wszystkim przywiązany do rzeczy, do przedmiotu. Czuł się jakby do niej przypisany. Nie mógł uzyskać samodzielności niezależnie od przedmiotu. Inaczej mówiąc, garncarz był przypisany garnkowi, a nie garnek garncarzowi. Niewola na tym polega, że człowiek staje się częścią narzędzia, którym pracuje, częścią przedmiotu, który wykonuje. A ponieważ właścicielem tego garnka był pan, w związku z czym niewolnik był także niewolnikiem pana. Ażeby człowiek mógł się wyzwolić, musiał się dokonać ogromny skok w relacji człowieka do

sceny. Dla nas to są sprawy oczywiste, bośmy nigdy w takim stanie zniewolenia nie byli. We fragmencie, który opisuje poglądy Chryzypa z Soloi, a więc które dotyczą pierwszego okresu stoicyzmu, podanym przez Diogenesa z Laerty, historyka myśli stoickiej, czytamy:

Dlatego celem naszym staje się życie zgodne z naturą, a więc życie zgodne z naszą własną naturą i z naturą wszechświata, tj. nieczynienie tego, czego zabrania wspólne prawo, którym jest wszystko przenikający zdrowy rozum, identyczny z Zeusem, władcą i panem wszystkiego, co istnieje¹².

Zwracam uwagę na następujące słowa: „celem naszym staje się życie zgodne z naturą”. Chodzi o zgodę z naszą własną naturą i z naturą wszechświata, bowiem natura wszechświata i nasza natura nie są sobie obce. Niewolnik popadł w zniewolenie, ponieważ przeraził się śmierci. Ale kiedy się powie, że moja natura i natura świata są takie same, dokonuje się wielki krok w stronę oswojenia świata. Świat staje się domem człowieka.

Stoicy utrzymywali, że naturą wszechświata jest szczególny duch (*pneuma*), symbolizowany przez ogień. Wszystko zmierza ku jakiemuś ogniovi. Wszechświat zaczyna się od pierwiastka wilgotnego, a zmierza do tego, żeby się przemienić w ogień. Oczywiście, nie rozumiemy słowa „ogień” dosłownie, jest to pewien symbol. Jest coś ognistego w świecie, w stawaniu się rzeczy, w stawaniu się drzew, w stawaniu się zwierząt. Jest coś ognistego we mnie. Człowiek jest jakby płonąca pochodnią. I o cóż teraz chodzi? Chodzi o dwie rzeczy: żeby nie zgasnąć i nie spłonąć. Chodzi więc o osiągnięcie harmonii między wilgocią a ogniem. Kiedy za dużo wilgoci, to człowiek płacze. A kiedy ognia za dużo..., to chciałby się bić... po góralsku! Ogień duchowy musi być oczywiście oswojony. Głupi wsadzi palec do ognia i się sparzy, ale nie stoik, bo stoik wie, jakie są granice ognia. Niewolnik nie rozumiejący natury ognia będzie się bał śmierci, która płynie od ognia– i to go uczyni niewolnikiem. Ale

stoik, który rozumie naturę ognia i który rozumie, że pierwiastek ognisty także w nim tkwi, nie będzie się bał ognia, będzie mógł tańczyć wśród płomieni. Stoicyzm to sztuka tańca wśród płomieni.

Ale o wiele ważniejszy jest drugi problem, mianowicie problem relacji człowieka do drugiego człowieka. Hegel mówi tak: „Świadomość stoicka odnosi się więc negatywnie do stosunku panowanie–niewolnictwo”¹³. Mamy stosunek panowania i zniewolenia. Kiedy między panem i niewolnikiem dochodzi do walki, sytuacja jest następująca: walkę wszczyna niewolnik, marzeniem niewolnika jest stać się panem. Wyobraźmy sobie, że się to niewolnikowi udaje. Wtedy ci, którzy wczoraj byli panami, stają się niewolnikami, ci, którzy byli niewolnikami – stają się panami. Nazwiska się zmieniają, ale struktura trwa i można tak wymieniać człony nieskończoną ilość razy, pozostawiając strukturę nietkniętą. Hegel powiada: aby historia ruszyła naprzód, trzeba się odwrócić do całej struktury: „Świadomość stoicka odnosi się więc negatywnie do stosunku panowanie–niewolnictwo”. Trzeba się odnieść negatywnie. I robi to świadomość stoicka. Na czym polega ten negatywny stosunek do panowania i niewoli? Warto przypomnieć niektóre teksty. Będą to teksty Seneki.

Czytamy:

Swego czasu postawił ktoś wniosek w senacie, aby niewolnicy różnili się strojem od wolnych obywateli. Wnet jednak stało się dla wszystkich jasne, jak straszne niebezpieczeństwo zawisłoby nad naszymi głowami, gdyby niewolnicy zaczęli nas liczyć! Wiedz dobrze, że tego samego trzeba się będzie obawiać, jeżeli nikomu się nie przebaczy, ponieważ w krótkim czasie stanie się jasne, jak wielką przewagę liczebną ma część gorsza¹⁴.

I na innym miejscu:

Równą hańbą dla panującego są częste wyroki, jak dla lekarza częste pogrzeby. Kto rządzi łagodniej, tego chętniej słuchają. Z natury jest

uparty duch ludzki, lubi działać na przekór rozkazom i przełamywać niebezpieczne przeszkody. Woli sam iść, niż dać się prowadzić¹⁵.

W tych paru uwagach jest ukazany dystans. Jesteśmy ponad sytuacją pana i niewolnika: jest próba oceny panowania, jest więc nowy *ethos*.

Jeszcze jedna uwaga.

Myli się ten, kto sądzi, że król tam jest bezpieczny, gdzie nikt z powodu króla nie jest bezpieczny. Bezpieczeństwo jego ma za podstawę bezpieczeństwo powszechne. Nie ma potrzeby stawiać wysokich zamków na górach ani warowni na trudno dostępnych i stromych szczytach, ani między zboczami gór żłobić urwistych przepaści, ani otaczać twierdzy wielokrotnym pierścieniem murów i gęstymi basztami. Oto: królowi na otwartym miejscu zapewni bezpieczeństwo – łagodność. Jedna tylko dla niego jest twierdza nie do zdobycia – miłość poddanych!¹⁶

Proszę zwrócić uwagę na następny tekst, który ukazuje rodzącą się stoicką wolność, wolność w myśleniu. Bo przecież tyran jeszcze jest, ale ja jestem już na tyle wolny, żeby go sądzić.

Cóż to za zgroza – dobrzy bogowie! – zabijać, katować, rozkoszować się brzękiem łańcuchów, ścinać głowy obywatelom i na każdym kroku przelewać krew, samym spojrzeniem siać strach i do ucieczki zmuszać! Czy jakieś inne byłoby życie, gdyby rządziły lwy i niedźwiedzie? Gdyby władzę nad nami przekazano gadzinom? Najgroźniejszym drapieżcom? Te jednak bestie choć nie mają rozumu, choć obarczyliśmy je zarzutem dzikości, oszczędzają przynajmniej osobniki swego gatunku. Nawet pomiędzy dzikimi bestiami podobieństwo natury stanowi gwarancję ich bezpieczeństwa. Tylko u ludzi dzika furia nie oszczędza nawet krewnych, ale swoich i obcych stawia na równi¹⁷.

Znowu próba oceny świata ze strony już nie niewolnika, ale też nie pana. Oto następujący tekst:

Z radością dowiedziałem się od tych, którzy przybywają od ciebie, że po przyjacielsku współżyjesz ze swoimi niewolnikami. Bardzo to przystoi

twej roztropności i twemu wykształceniu. „Są to niewolnicy”. Owszem, lecz i ludzie. „Są to niewolnicy”. Owszem, lecz i współtowarzysze. „Są to niewolnicy”. Owszem, lecz i pokorni przyjaciele. „Są to niewolnicy”. Owszem, lecz także współuczestnicy niewoli, jeśli zważysz, że los ma tę samą władzę nad niewolnikami i panami¹⁸.

WYKŁAD IV
WOLNOŚĆ STOICKA
23 lutego 1982

Stoicyzm, o którym mówimy już po raz drugi, interesuje nas nie jako prąd filozoficzny z przeszłości, ale jako prawda, która buduje człowieczeństwo człowieka także w teraźniejszości. To, że nawiązujemy do przeszłości, jest tylko przypadkiem, jako że najpiękniejsze teksty stoickie zachowały się właśnie z przeszłości. Wspomniałem na poprzednim wykładzie, że *ethos* stoicki był nazwany sztuką tańca. Idąc przez życie – tańczyć, oto właśnie stoicyzm. Dzisiaj chciałbym w tym wykładzie skoncentrować się na myśli Hegla, że źródłem zniewolenia jest lęk przed śmiercią – w zniewoleniu „panią absolutną” jest śmierć. Człowieka zniewala trwoga przed śmiercią. Seneka, jeden z przedstawicieli późniejszego okresu stoicyzmu, powiada, iż ten jest szczęśliwy, kogo nic nie potrafi pomniejszyć. Człowiek taki nie ugina się też wobec tej pani, jaką jest śmierć. Ale człowiek musi zrozumieć istotę śmierci. I dlatego w myśleniu stoickim od czasów starożytnych, aż po czasy współczesne, na przykład po Heideggera, który na swój sposób także jest kontynuatorem stoickiego *ethosu*, problemem głównym jest problem stosunku do śmierci. Zanim jednak przytoczę odpowiednie teksty, dotyczące tego problemu, chciałbym jeszcze raz przypomnieć dwa pojęcia, niezwykle ważne dla stoickiego *ethosu*: pojęcie „apatii” i pojęcie „autarchii”. Apatia oznacza swoisty stosunek człowieka do wszystkich doznań, które przynoszą

człowiekowi ból, które są dla człowieka źródłem cierpień. Natomiast autarchia to po prostu samodzielność, to znaczy zdolność, dzięki której człowiek potrafi sam sobą rządzić. Nie jest to dobre tłumaczenie, dlatego że w polskim słowie „samodzielność” tkwi słowo „dzielność”, natomiast polską „dzielność” na ogół tłumacze oddają poprzez greckie *arete*.

Zastanówmy się chwilę nad tymi dwoma elementami: apatia i autarchia. Samodzielność – autarchia, z której bierze się apatia, a więc swoisty stosunek do cierpień, nie polega na tym, że człowiek odnosi się obojętnie do świata w ogóle. Apatia jest tym, co człowieka wznosi ponad doznaniowość, ponad jego zmysłową wrażliwość. Na mocy apatii człowiek może się wznieść ponad tę wrażliwość i wyzwolić w sobie myślenie. Dopiero myślenie jest jednak tym, co rzeczywiście cechuje stoicki *ethos*.

Ale wróćmy do sprawy śmierci. Śmierć jest dla niewolnika panią absolutną. Człowiek popada w niewolę, bo uląkł się śmierci. Cytowaliśmy Hegla. W człowieku zadrżała cała substancja, cała natura, całe jego istnienie na myśl o śmierci. Dla ratowania życia człowiek zniewolony poddał się drugiemu człowiekowi. Aby człowiek mógł się wyzwolić spod władzy drugiego, musi zmienić swój stosunek do śmierci. Śmierć musi nabrać nowego znaczenia, nowego sensu. Śmierć nie może być panią absolutną człowieka. Istnieją rozmaite sposoby wyzwiania się spod władzy śmierci. Stoicyzm proponuje jeden ze sposobów.

Dla kontrastu: w chrześcijaństwie natrafiamy na ideę śmierci jako ofiary za kogoś. Sprawiedliwy umiera, ale ze śmierci sprawiedliwego rodzi się nowe życie, rodzi się zmartwychwstanie. Śmierć w chrześcijaństwie ma dwa aspekty: jeden unicestwiający, negatywny, a drugi pozytywny – pod pozorem zniszczenia kryje się urodzenie. Całą chrześcijańską filozofię śmierci wyraża jedno ewangeliczne zdanie: „Jeżeli ziarno nie obumrze, nie wyda owo-

cu”. W zdaniu tym życie człowieka jest pojęte poprzez metaforę ziarna. I tak jak obumierające ziarno wydaje owoc, tak umierający człowiek osiąga nowe życie. Sposób umierania zależy jednak od człowieka. Na Golgocie umiera trzech skazanych. Każda z tych śmierci jest inna – tylko śmierć Chrystusa jest obumieraniem ziarna. W kościele w Nowej Hucie jest krzyż [wykonany przez Bronisława] Chromeo, gdzie Ukrzyżowanie jest pokazane w ten sposób, iż dolna część ciała Chrystusa jest jeszcze martwa, ale twarz jest już twarzą człowieka żywego, stąd ów ruch, jakby ruch ptaka, który się chce oderwać od gwoździ. Taka wizja śmierci jest związana z prawosławną koncepcją śmierci. W prawosławnej interpretacji faktu śmierci Zmartwychwstanie nastąpiło nie w trzy dni po śmierci Jezusa, tylko od razu, a to, co się stało trzy dni potem, było tylko znakiem dla uczniów. Śmierć jest przejściem do nowego życia.

Pojęcie śmierci w stoicyzmie jest inne. Śmierć jest tam traktowana w sposób pozytywistyczny, to znaczy jest sprowadzona do prostego wydarzenia finalnego, jest zwykłym, naturalnym zakończeniem procesu życiowego. Jak długo trwa życie, nie ma śmierci, jeżeli jest śmierć, nie ma życia. Dopóki żyjemy, nie ma problemu śmierci, bo nie ma śmierci. Kiedy przychodzi śmierć, nie ma nas, a wtedy tym bardziej nie ma problemu śmierci. Zwróćmy uwagę na niektóre charakterystyczne cytaty: znowu z Seneki:

Nie zawsze, jak ci wiadomo, należy życie przedłużać, albowiem dobre jest nie samo życie, lecz piękne życie. Dlatego mędrzec żyje tyle, ile żyć powinien, a nie tyle, ile żyć może. Będzie on zastanawiał się, gdzie ma żyć, z kim, w jaki sposób i czego dokonać. Zawsze zważa on, jakie ma być życie, a nie jak długie. Gdy zaś napotyka wiele utrapień i okoliczności mącających spokój, oddala się¹⁹.

I dalej jeszcze inny tekst z tego samego listu:

Jest to jedyna rzecz, ze względu na którą nie możemy uskarżać się na życie: nikogo ono nie zatrzymuje przy sobie. W szczęśliwym położeniu

znajdują się sprawy ludzkie, jeśli nikt nie bywa nieszczęśliwy inaczej niż z własnej winy. Podoba ci się? – żyj. Nie podoba ci się? – wolno powrócić tam, skądś przyszedł. Dla złagodzenia bólu głowy często puszczasz krew. Dla odchudzenia ciała otwiera się sobie żyły. Nie trzeba płać piersi szeroką raną: małym nożykiem toruje się drogę do owej wielkiej wolności, a wyzwolenie od trosk sprowadza się do ukłucia²⁰.

Widać tu swoiste podejście do spraw życia i śmierci. Polega ono na wyzwoleniu się człowieka spod lęku przed śmiercią. Pamiętajmy, że stoicyzm był także filozofią niewolników. Jednym z klasyków stoicyzmu był niewolnik [Epiktet]. Innym cesarz – Marek Aureliusz. Seneka był ulubieńcem Nerona, był jego nauczycielem. Neron zasugerował mu, żeby w pewnym momencie otworzył sobie żyły. Taki to był wtedy łagodny sposób wykańczania profesorów... Nowy stosunek do śmierci miał i ma ogromne znaczenie. Człowiek nabiera dystansu do tego, co jest źródłem jego największego lęku.

Zachodzi jednak głęboka różnica między tym, co tutaj czytamy, a chrześcijaństwem. W chrześcijaństwie idea śmierci jest częścią szerszej idei, mianowicie idei poświęcenia życia za kogoś: można poświęcić życie rozmaicie, nie tylko przez śmierć, ale też przez pracę, przez modlitwę. Istnieją wartości wyższe niż życie i dlatego można dla nich życie poświęcić. Natomiast w stoicyzmie o poświęceniu nie ma mowy – jest próba apatii w stosunku do śmierci.

Wspomniałem tutaj Heideggera. Można go porównać ze stoikami. U Heideggera doświadczenie śmierci łączy się z innym doświadczeniem, niezwykle ważnym, mianowicie z doświadczeniem zdobywania własnej autentyczności. Człowiek, który potrafi popatrzeć w swoją śmierć, osiąga autentyczność. Staje się sobą. U Heideggera śmierć posiada funkcję twórczą, trochę tak jak u Hegla: człowiek musi narazić życie, żeby być w pełni człowiekiem. U Heideggera człowiek musi popatrzeć w twarz swojej śmierci, żeby być sobą, żeby być samodzielnym. Nie chodzi więc o apatię, lecz chodzi o twórcze odniesienie do śmierci.

Jeszcze jedna myśl na temat śmierci z Marka Aureliusza:

Kto boi się śmierci, boi się albo braku odczuwania, albo zmiany odczuwania. Jeżeli jednak nie będzie w ogóle odczuwał, to nie będzie odczuwał i żadnego nieszczęścia. A jeżeli inaczej – będzie odczuwał, to będzie innym stworzeniem, ale żyć nie przestanie²¹.

Znowu ten sam motyw. I jeszcze jeden tekst z Marka Aureliusza, który jest interesujący, ponieważ jest w nim wzmianka o śmierci chrześcijan. Zresztą sam Marek Aureliusz przyczyniał się do śmierci chrześcijan, interesujące jest przeto to, co sam o tej śmierci myśli.

Jakaż to jest dusza gotowa, gdy już znajdzie potrzeba odłączenia się od ciała albo zgasnąć, albo rozproszyć się, albo dalej trwać! Byle ta gotowość szła z własnego postanowienia. Nie przez prosty upór, jak u chrześcijan, ale w sposób rozumny i poważny, tak by innego mogła przekonać, bez maski tragicznej²².

Co tutaj jest powiedziane? Tu został postawiony jakby pewien zarzut sposobom umierania chrześcijan. Chrześcijanie, jak wiadomo, nie odbierali sobie życia dlatego, bo uważali, że życie jest darem Boga, a więc woleli iść na męczeństwo, niż otworzyć sobie żyły wcześniej, tak jak to zrobił Seneka. Byli przekonani, że nie są panami swojego życia. Mówi się więc: „Idą na śmierć przez prosty upór”. Zapewne upór dotyczył przekonań religijnych. Dla Aureliusza było to coś dziwnego, żeby iść przez prosty upór. Widział wiarę chrześcijańską jako upór i powiada: upór z maską tragiczną. Stoik nie umiera z maską tragiczną, stoik umiera bez maski tragicznej.

Chrześcijaństwo wiele zawdzięcza stoicyzmowi, w gruncie rzeczy całe rozdziały etyki chrześcijańskiej są zainspirowane bardzo mocno stoicyzmem. Na przykład cała idea prawa natury, o której wspomniałem na poprzednim wykładzie, jest w istocie rzeczy wzięta ze stoicyzmu. Niemniej jednak, jeżeli idzie o to doświad-

czenie śmierci, to różnica pojawia się tutaj w sposób zasadniczy. Stoik wierzy, że jest panem swojego własnego życia. Chrześcijanin wierzy, że panem jego życia jest Bóg. Umiera, ale śmierć przychodzi do niego z zewnątrz, jako coś złego, a nie z wewnątrz. W Starym Testamencie jest powiedziane, że śmierć jest wymysłem diabła, w związku z czym chrześcijanin nie może sobie zadawać śmierci, bo uczestniczy wtedy w dziele demonów.

Tak więc rysuje się ten swoisty stosunek do śmierci, który można by nazwać dawnym słowem „apatia”, a dzisiaj można by powiedzieć, że jest to stosunek pozytywistyczny, że jest to próba potraktowania śmierci na sposób pozytywistyczny, to znaczy jako prostego wydarzenia w przestrzeni i w czasie – wydarzenia widzianego jedynie oczami zmysłów. Mimo to w tym kontekście takiego podejścia do śmierci krystalizuje się wolność stoicka, szczególnie doświadczenie wolności. I to jest najbardziej interesujące, bo wolność jest fundamentem etyki. Etyka zaczyna się tam, gdzie zaczyna się i gdzie kończy się doświadczenie wolności. Jakaż to wolność jest wolnością stoika?

Znowu sięgnijmy do pięknych tekstów stoickich. Najpierw będą to teksty pośrednie, mianowicie teksty zaczerpnięte z Diogenesa z Laerty, myśli przypisane Zenonowi z Kition, Chryzypowi i bliżej nie wiadomo komu:

Całkowicie wolnym człowiekiem jest jedynie mędrzec; źli ludzie są niewolnikami, ponieważ wolnością jest kierowanie własnymi czynami, niewolą natomiast pozbawienie człowieka możliwości kierowania swoim postępowaniem. Istnieje także inny rodzaj niewoli, który polega na poddaństwie, oraz trzeci, który na tym polega, że się jest przedmiotem posiadania i poddaństwa. Przeciwnieństwo tego stanu to despotyzm, rzecz również zła. Mędrzy są nie tylko ludźmi wolnymi, lecz także królami, ponieważ królować znaczy tyle, co nie odpowiadać przed nikim²³.

Proszę zwrócić uwagę na początek tego tekstu: „wolnością jest kierowanie własnymi czynami”. Jest to dosyć takie proste, jędrne powiedzenie, po wielu latach potem Bergson powie, że być wolnym to znaczy brać w posiadanie siebie. Natomiast tutaj: kierować własnymi czynami – myśl jest podobna. Proszę zwrócić uwagę na to, że w tym opisie wolności nie ma idei wyboru, tutaj nie o to chodzi, czy ja wybieram, czy ja nie wybieram. Słowo „wybór” tutaj jeszcze nie pada, a jedynie idea kierowania własnymi czynami. Mieć na tyle wewnętrznej siły, żeby kierować własnymi czynami. Akcent w tym sformułowaniu pada nie na wybór, ale na siłę, na moc. Można powiedzieć: autonomia, samodzielność, samoistność, ale samoistność dotyczy raczej rzeczy, istnienia, a nie działania.

I jeszcze inne teksty, znowu z Seneki:

Jeśli chcesz zaznać szczęścia, proś bogów, by nie spełniło się żadne z ich życzeń. Nie są to rzeczy dobre, którym chcą oni ciebie obsypać. Jest jedno tylko dobro będące zasadą i podwaliną szczęśliwego żywota: polegać na sobie²⁴.

Tu mi się przypomina taka Wańkowicza anegdota... Jaki to ten Pan Bóg jest – Wańkowicz powiada – jak w tej samej chwili jedna kobieta go prosi, żeby dał deszcz, bo jak nie da deszczu, to wyschną buraki. A druga w tym samym czasie prosi, żeby dał pogodę, bo siano zgnije. Ale, powiada Wańkowicz, Pan Bóg wszystkim dogodzi, bo da deszcz, tak, że i siano zgnije, da pogodę, to i buraki wyschną...

Jeszcze dalej Seneka:

W ogóle brzydko jest człowiekowi porwanemu przez najszczytniejsze zamierzenia wciąż jeszcze dokuczać bogom prośbami. Na cóż potrzebne ci są modły? Uczyni siebie szczęśliwym sam. Uczynisz zaś, jeśli zrozumiesz, że dobre jest to, w czym mamy domieszkę cnoty, a złe to, z czym złączona jest złość²⁵.

To wymaga pewnego komentarza, ale zostawmy całą tę sprawę. Skoncentrujmy się jedynie na tej idei wolności, jako samodzielności, jako idei człowieka, który potrafi polegać na sobie. I jeszcze... jak Państwo widzą, straszliwie się rozbestwiłem i zamiast mówić samemu, to cytuję. Ale jest tutaj taki tekst... Bo myślałem, że jest jeszcze tutaj Marek Aureliusz, ale nie ma. Natomiast bardzo interesująco interpretuje ten typ wolności Hegel. Interpretacja Hegla polega nie tylko na tym, żeby opisać, ale żeby opisując, zdemaskować. I oto pisze tak: stoicyzm jest wolnością, ale wolnością w myśli, a nie w rzeczywistości. Jest to wolność, która jest wolnością myśli, ale nie jest wolnością w rzeczywistości:

Wolność w myśli ma jako swą prawdę tylko czystą myśl, a więc prawdę nie wypełnioną życiem i jest wobec tego tylko pojęciem wolności, a nie wolnością żywą. Dla wolności tej bowiem istotą jest teraz tylko myślenie w ogóle. Forma jako taka, która oderwawszy się od samoistności rzeczy, wróciła do siebie²⁶.

A więc tego rodzaju myślenie, z którym mamy do czynienia w przypadku stoickiego *ethosu*, jest doświadczeniem wolności. Ale doświadczeniem wolności w czystej myśli. Dla wolności tej bowiem istotą jest teraz myślenie. Istotą jest myślenie – w tym powiedzeniu kryje się zarówno zarzut, jak i pochwała. Zarzut, że jest to wolność oderwana od rzeczywistości, wolność niewkorzeniona w rzeczywistość. Ale jest także tutaj pewna pochwała – mianowicie ta pochwała, że oto tutaj na gruncie stoicyzmu dochodzi do bezpośredniego doświadczenia tego, czym jest myśl, myślenie. Bez tego oderwania się od rzeczywistości nie byłoby doświadczenia myślenia.

Jak widać stąd, doświadczenie wolności i doświadczenie myślenia idą ze sobą w parze. Można powiedzieć tak, że w *ethosie* stoickim jest z jednej strony jakieś poczucie winy, dlatego że ten *ethos* stoicki ucieka od świata cierpień. Oczywiście *ethos* stoicki, uciekając od

własnego bólu, ucieka także od bólu drugiego człowieka. Jeżeli ja potrafię uciec od własnej śmierci, jeżeli moja własna śmierć mnie nic nie obchodzi, to nie obchodzi mnie także śmierć innych. I jest w tym niewątpliwie jakaś wina. Jest w tym niewątpliwie możliwość obwinienia. Można powiedzieć: jest w tym załóżek zdrady klerków. Nie obchodzi mnie własna śmierć, ale nie obchodzi mnie także śmierć innych. Zarazem jednak możemy powiedzieć: w tej zdradzie kryje się jedno z największych odkryć, mianowicie odkrycie istoty myślenia. Myślenie, które musi się wyrazić wolnością, i wolność, która musi się wyrazić myśleniem. I to jest z punktu widzenia Heglowskiej interpretacji dziejów moment niezmiernie ważny. Myślenie stoickie rodzi się w sytuacji zniewolenia, rodzi się w sytuacji tragicznej. Myślenie jest odpowiedzią na widok tragedii, nie jest to myślenie człowieka, który uciekł zupełnie od świata. Stoik żyje w środku świata, stoik nie jest pustelnikiem, żyje w mieście, bramie miasta (*stoa* to jest brama), żyje w bramie, obserwuje świat i zarazem odrywa się w stronę innego świata. I to jest charakterystyczne dla stoicyzmu: być w świecie, a zarazem porzucać świat.

Dla ilustracji tego faktu przeczytam jeszcze jeden fragment z listów Seneki – jest on związany z tekstem o beczynności, to jest coś, co jest naszym marzeniem... leżeć na dowolnie wybranym boku i mieć ten święty spokój. Otóż Seneka pisze... Ja chciałem znaleźć u Seneki coś na temat pracy i znalazłem o beczynności... Otóż jest to oczywiście zrozumiałe, dlatego że praca to była sprawa niewolników. Natomiast człowiek wyzwolony mógł się zajmować albo kulturą, literaturą, albo sprawami państwowymi. I oto teraz jest problem następujący:

Mistrzowie naszej szkoły nie twierdzą, że mędrzec będzie się zajmował sprawami każdego bez różnicy państwa. Nie ma zresztą żadnego znaczenia, jaką drogą dochodzi mędrzec do beczynności: czy przez to, że ustrój państwa nie odpowiada mędrcowi, czy mędrzec ustrojowi

państwa. A jeśli ustrój każdego państwa jest nieodpowiedni dla mędrca, a zawsze będzie nieodpowiedni dla kogoś, kto ma zbyt trudne do spełnienia żądania, wobec tego pytam, w jakim właściwie państwie zechce się mędrzec zająć działalnością publiczną? Może w państwie ateńskim, w którym Sokrates został skazany na śmierć, Arystoteles uciekł zaś z niego, żeby nie został skazany? Gdzie zawiść ciemieży cnoty? Na pewno nie powiesz, że mędrzec zajmować się będzie sprawami takiego państwa. A może weźmie udział w rządzeniu państwem kartagińskim, gdzie ustawicznie panują rozruchy, gdzie dla każdego prawego obywatela niebezpieczne jest umiłowanie wolności, gdzie równie bezużyteczne jest prawość, jak sprawiedliwość, gdzie przeciw wrogom sroży się okrucieństwo, a nawet przeciwko własnym obywatelom równie jak przeciw wrogom? I od rządzenia takim państwem też będzie stronił. I gdybym zechciał wymienić kolejno wszystkie państwa, nie znajdę żadnego, które by odpowiadało mędrcowi, albo któremu odpowiadałby mędrzec. Jeśli więc nie istnieje tego rodzaju państwo, jakiego ideały my sobie tworzymy, bezczynność staje się koniecznością dla wszystkich, ponieważ jedyna rzecz, którą by można było postawić wyżej od bezczynności, nie znajdzie się nigdzie. Jeżeli ktoś mi powiada, że podróż morska jest rzeczą najlepszą, a z kolei twierdzi, że nie należy podróżować po morzu, na którym zazwyczaj rozbijają się okręty, gdzie często zrywają się nieprzewidziane burze i pędzą sternika w kierunku przeciwnym, ten mi właściwie odradza spuszczać okręt z kotwicy, choć zachwala jazdę okrętem²⁷.

Proszę Państwa, Seneka jest tłumaczony [i] wyd[awany przez] PAX... Państwo czytacie takie rozmaite rzeczy nie do czytania... Poczytać czasem Senekę, a jeszcze życiorys jego poczytać, bo jemu się zachciało sprawami państwowymi zająć i skończyło się to nieco źle dla niego...

Ale do czego zmierzam? Zmierzam do tego, żeby Państwu powiedzieć, bliżej określić sens stoickiej winy, tej winy ludzi, którzy mają zbyt wielkie poczucie godności, ażeby zająć się sprawami tak przyziemnymi, jak sprawy tego rodzaju życia publicznego. Otóż

jest w tym niewątpliwie coś z winy, jest w tym niewątpliwie coś potem w postawie Nicolai Hartmanna, który w czasie bombardowania Berlina pisał *Estetykę* – żeby choć etykę... Ciśnie mi się tutaj inny przykład, ale przykład nie jest do rzeczy, jest on zupełnie innego typu, bo w czasie II wojny światowej w Pieskowej Skale Ingardeń pisał *Spór o istnienie świata*. Ale to nie na zasadzie stoickiej, na zasadzie zupełnie innej. Myślę, że szkoła Husserla i Ingardeńna była tutaj nieco na innym poziomie. Husserl i jego uczniowie byli przekonani, że nastąpił głęboki kryzys europejskiego racjonalizmu i w wyniku tego mamy te rozmaite irracjonalizmy, a wśród nich także faszyzm. I w związku z czym, w tej szkole pisanie *Sporu o istnienie świata* było próbą odpowiedzi na kryzys racjonalizmu. Tak traktował swoją fenomenologię Husserl, a więc nie można tutaj powiedzieć, że Ingardeń także stosował stoicką ucieczkę od świata. Wręcz przeciwnie – usiłował podjąć problem, taki problem, który był w samym centrum światowej problematyki.

Hegel powiada, że *ethos* stoicki musi się skończyć *ethosem* sceptycznym. Droga od stoicyzmu prowadzi w stronę sceptycyzmu. O *ethosie* sceptycznym będę mówił na raz następny. Teraz jednak chciałbym dwa słowa jeszcze powiedzieć o znaczeniu stoicyzmu dla kultury rzymskiej, a pośrednio europejskiej. Mimo tych rozmaitych ucieczek od świata, mimo tego pozornego zdradzania problematyki światowej, mimo tego apatycznego stosunku do własnych i cudzych cierpień, własnej i cudzej śmierci, stoicy odkryli, przynajmniej dla rzymskiej kultury, coś takiego, co się będzie nazywać *persona* – osoba. Ta apatia i autarchia złożyła się potem na ideę osoby ludzkiej. Jest rzeczą charakterystyczną, że w II wieku ostatnie akcenty stoicyzmu były zarazem wiekiem kodyfikacji prawa rzymskiego. Prawa, w którym to prawie pojęciem podstawowym było pojęcie osoby jako podmiotu praw. Osoba jest podmiotem praw. Związek między filozofią stoicką a [ówczesnym] rzymskim prawodawstwem jest powszechnie uznany. Stoicy, mimo tej pozor-

nej ucieczki od świata, dali światu coś niezwykle cennego, mianowicie filozoficzne usprawiedliwienie prawnego ładu. Tego, czym Rzym potem jakoś szczególnie zaczął promieniować na późniejsze chrześcijaństwo, na Europę. W Grecji ta sprawa inaczej się miała, tam pojęcie osoby było związane z Sokratesem, z Platonem, Arystotelesem... Tutaj doświadczenie osoby przyszło poprzez stoików, poprzez stoicki *ethos* i zaowocowało tego rodzaju owocami: ideą, doświadczeniem osoby ludzkiej, która stanowiła fundament rzymskiego prawodawstwa.

WYKŁAD V
WOLNOŚĆ SCEPTYCZNA – SCEPTYCZNY ETHOS
[2 marca 1982]

Wykład dzisiejszy chciałbym zacząć od cytatu [z] Kojève'a z komentarza do *Fenomenologii ducha*. Na wykładzie poprzednim omawialiśmy *ethos* stoicyzmu, a dzisiaj chciałbym przejść od *ethosu* stoicyzmu do *ethosu* sceptycyzmu. Ale żeby to przejście wypadło nam łagodniej, a także mądrzej, to zacytujemy komentarz Kojève'a.

Pierwszą ideologią zniewolenia jest ideologia stoicka. Niewolnik usiłuje sobie wmówić, że jest rzeczywiście wolny na tej podstawie, że wie o tym, iż jest wolny. To znaczy posiada abstrakcyjną ideę swej wolności. Rzeczywiste warunki jego egzystencji są bez znaczenia²⁸.

To jest krótka charakterystyka wolności stoickiej. Niewolnik przyjmujący ideologię stoicyzmu albo *ethos* stoicyzmu wmawia sobie, że jest wolny, ponieważ posiada ideę wolności. Ale ta idea wolności nie oznacza jeszcze, że warunki zniewolenia się zmieniły. I dalej pisze Kojève tak: „Hegel mówi, że człowiek porzuca stoicyzm, ponieważ jako stoik nudzi się”²⁹. To jest bardzo charakterystyczne zdanie z komentarza Kojève'a, które jest aluzją do następującego zdania z *Fenomenologii ducha*:

Ogólne wypowiedzi o prawdzie i dobru, o mądrości i cnocie, poza które nie może wyjść stoicyzm, są wprawdzie ogólnie biorąc wzniosłe, ale ponieważ faktycznie nie mogą dojść do rozbudowania treści, zaczynają bardzo szybko budzić nudę³⁰.

A zatem początek klęski stoicyzmu leży w nudzie, którą stoicyzm wzbudza. Można to sobie łatwo wyobrazić, kiedy człowiek odnosi się do wszystkiego stoicko. Zarówno do tego, co mu przynosi radość, jak do tego, co mu przynosi smutek – kiedy człowiek coraz bardziej zamyka się w świecie pojęć, to mu w tym świecie pojęć jest po prostu nudno. I stąd przychodzi załamanie postawy stoickiej. Nuda, emocja nudy. Kartezjusz powie, że główne nieszczęścia człowieka zaczynają się od tego, iż człowiek nie może wysiedzieć sam w swoim pokoju. I to jest, proszę Państwa, święta prawda. Jeszcze parę słów z komentarza Kojève'a:

Stoicka ideologia została wynaleziona, aby usprawiedliwić beczynność niewolników, ich niechęć do tego, by walczyć o urzeczywistnienie posiadanej ideału wolnościowego. Ideologia ta przeszkadza człowiekowi w tym, by być czynnym, zmusza go, aby zadowolili się samą mową. Ale – powiada Hegel – „wszelka mowa, która pozostaje wyłącznie mową, w końcu nudzi człowieka”³¹.

Dlatego Hegel powiada: „byciem prawdziwym człowieka jest bowiem jego czyn”³².

I dalej:

W przypadku niewolników skuteczny czyn polegałby na tym, by zanegować zniewolenie – tzn. zanegować pana – a więc narazić swe życie w walce z nim. Ale niewolnik na to się nie waży. Ponieważ jednak nuda popycha go do czynu, poprzestaje na tym, by zaktywizować bardziej jeszcze swe myślenie. Dochodzi do tego, że kwestionuje on swe istnienie. Stoicki niewolnik staje się sceptyczno-nihilistycznym niewolnikiem³³.

I w ten sposób postawa stoicka, *ethos* stoicki przechodzi na inny stopień, mianowicie na stopień sceptycyzmu, sceptycznej negacji świata i sceptycznej negacji samego siebie. W czasie studiów miałem takiego przyjaciela, który dla mnie zawsze kojarzy się ze sceptyczną postawą, z *ethosem* sceptycznym. Był w czasie wojny wywieziony gdzieś tam na wschód, potem razem z dziećmi wyjechał do Iraku, a wojnę spędził w Południowej Afryce, gdzie był sierociniec dla dzieci polskich. Po wojnie wrócił do Polski i jest teraz nawet proboszczem takim... No wiecie Państwo, jak to proboszcz... Proboszcz z przeszłością... Otóż kiedy jakieś takie nieszczęścia się działy w owym czasie w kraju, to zawsze machał ręką i mówił: „Przyjdzie kometa, sztachnie ogonem i będzie wszystko w porządku”. Proszę Państwa, gdyby ktoś z was miał awersję do sformułowań filozoficznych, tych precyzyjnych i ścisłych, to proszę pamiętać tylko tyle, że sceptycyzm to jest to: kometa przyjdzie, sztachnie ogonem i będzie wszystko w porządku...

Przychodzi zatem czas *ethosu* sceptycznego, *ethosu* w postawie sceptycznej. Jeżeli idzie o historię sceptycyzmu, to nie będę o tej historii mówił, bo naprawdę ona nie jest dla nas tak ważna. Ona jest tylko pretekstem dla nas do tego, żeby mówić o postawach etycznych, o *ethosie*, który jest wciąż aktualny. Trzeba jednak tyle powiedzieć, że za fundatora sceptycyzmu uważa się Pyrrona z Elidy (365-275 przed Chrystusem) i dlatego sceptycyzm bywa czasem, na przykład przez Pascala, zwany pyrronizmem, a także Karneades z Cyreny (ok. 213-129 przed Chrystusem). Otóż ten Karneades z Cyreny pojawił się pewnego razu w Rzymie, kiedy w Rzymie ogromne wpływy miał szlachetny Katon, i miał znakomitą mowę. Powiedział mianowicie, że tylko sprawiedliwość może być podstawą państwa. Po czym, na drugi dzień powiedział nie mniej znakomitą mowę pt. „Tylko niesprawiedliwość może być właściwą podstawą państwa”. Katon nie wytrzymał i przepędził go z Rzymu...

W postawie stoickiej prawda była mimo wszystko czymś absolutnym, prawda wewnętrzna, którą człowiek pielęgnował. Świadomość wolności była czymś niekwestionowalnym. W postawie sceptycznej wszystko jest do zakwestionowania. Jeżeli ktoś mówi, że słońce wschodzi – bardzo dobrze, ale można mu zareplikować, że właśnie słońce zachodzi – i też będzie prawda. Otóż w komentarzu – moim zdaniem, bardzo trafnym – do filozofii sceptycznej profesor Leśniak tak o tej filozofii pisze:

Chcieli najpierw pokazać, w jaki sposób rzeczy wzbudzają wiarę, a następnie przy pomocy tej samej metody chcieli tę wiarę obalić. Wiarę wzbudzają te rzeczy, które albo są zgodne z wrażeniami zmysłowymi, albo te, które bądź nigdy bądź najwyżej rzadko się zmieniają, a wreszcie to, co odpowiada nawyknieniom, lub prawem zostało nakazane, w końcu to, co wzbudza zadowolenie i podziw³⁴.

Proszę zwrócić uwagę, jakie rzeczy wzbudzają wiarę? Nie te, które naprawdę istnieją i są godne wiary, ale wiarę – zdaniem sceptyków – wzbudzają te rzeczy, które są zgodne z wrażeniami.

Kiedyś były takie spory w środowisku Husserla o wrażenia, o rolę wrażeń w naszej percepcji świata. Czy jest tak, że my najpierw łapiemy wrażenie, a potem to, czego dotyczy wrażenie, czy też od razu jak gdyby przelatujemy na wskroś poprzez wrażenie i łapiemy rzecz samą. Były to strasznie ważne spory we Fryburgu, po kawiarniach się toczyły – bo fenomenologowie wtedy zawładnęli kawiarniami we Fryburgu – i między innymi był tam taki spór: czy jeżeli człowiek zjada obiad, to zjada obiad czy wrażenie obiadu? Otóż to jest ten problem; my wierzymy w to, co jest zgodne z naszymi wrażeniami zmysłowymi. Wierzymy, bo mamy takie wrażenie: dlaczego się przestraszyłeś? – bo miałem takie wrażenie. Pamiętam kiedyś taką dyskusję między moimi znajomymi góralami: kto się kiedyś w życiu najbardziej przestraszył? I okazało się, że jeden z moich znajomych, który spędził wojnę najpierw w trzydziestym dziewiątym gdzieś na

froncie, potem w partyzantce... Okazało się, że się najbardziej przestraszył raz, kiedy wracał nocą do domu, siadł sobie pod sosną i chciał zapalić papierosa i błysnął tą zapalniczką i w pewnym momencie obudził się puchacz, który był nad nim, i zrobił taki jakiś niesamowity wiatr i krzyk nad nim, że nigdy w życiu się tak nie przestraszył, ani wtedy, kiedy go Niemcy gonili, ani wtedy, kiedy był na Gestapo, tak się nie przestraszył jak w związku z tym puchaczem...

Otóż wierzymy, bo takie jest nasze wrażenie – i to jest sceptycyzm. Poza tym wierzymy w to, co się nigdy albo co się przynajmniej rzadko zmienia. Wreszcie, powiadają sceptycy, wierzymy w to, co naszym nawykom odpowiada. Tutaj też miałem przyjaciela, bo ja do każdego rozdziału filozofii mam jakiegoś przyjaciela, który jeździł samochodem do Zembrzyc i tam koło Bystrej naprawiano most i trzeba było robić objazd i on już z zamkniętymi oczyma, jak widział ten słup tam na drodze, to skręcał, aż gdzieś po 10 latach – o dziwo – most naprawili i on skręcił do fosy... Otóż odpowiadały jego nawyknieniom. Wierzymy w to – nam to nie grozi, proszę Państwa – ale warto powiedzieć, że byli tacy, którzy wierzyli w to, co zostało prawem nakazane... Także wierzymy w to, co sprawia zadowolenie, i wreszcie wierzymy w to, co nas wtrąca w podziw. To jest mój przypadek: cokolwiek mnie potrafi zadziwić, to ja już wtedy w to wierzę...

Polemiki ze sceptykami ciągną się przez filozofię aż do dni ostatnich. Widać, że każdy filozof, czyli każdy człowiek, posiada takiego sceptyka w duszy swojej i tego sceptyka gnębi. Ten sceptyk to jest taki jakby Leśmianowski dusiołek – Państwo pamiętacie, co Bajdałę dusił i Bajdała powiedział: nie dość ci, żeś zmajstrował mnie, konia i wołka, toś jeszcze musiał zmajstrować takiego dusiołka³⁵...

Otóż właśnie to jest taki metafizyczny dusiołek; siedzi w nas taki sceptyk... Człowiek jest – przypuśćmy, mężczyzna – zakochany, a sceptyk idzie na tę randkę, czy na co się tam chodzi, a sceptyk

jego wewnętrzny, w postaci tego dusiołka mówi: phi... czy warto? Czy się opłaci? A czasem jest ten dusiołek zewnętrzny. Wyczytałem ostatnio taką znakomitą historię z Dantonem. Kiedy on szedł na gilotynę, zobaczył nagle swoją żonę i mówi do niej: wybacz, że znów zostawiam cię samą... A ona mu mówi: phi, Dantonie, tylko się nie łam... Jest to duch sceptycyzmu, który towarzyszy człowiekowi nawet wtedy, kiedy idzie na gilotynę. Jest takie powiedzenie, nie wiem, kto to wymyślił, że Cygan miał powiedzieć, jak się z szubienicy urwał, że najgorsza to ta niepewność...

Szczególny przykład polemiki ze sceptykami daje nam św. Augustyn. Św. Augustyn także był takim filozofem, który tego wewnętrznego sceptyka w sobie miał, no i, jakby się chciało tutaj powiedzieć słowami Bacona, powiedział on raz, że człowiekowi nie potrzeba skrzydeł, ale ołowiu. Otóż właśnie ten sceptyk Augustyński temu uskrzydłonemu Augustynowi, który do nieba wlatywał, właśnie ciągle przywiązywał ołów do skrzydeł. A sceptyk to jest postawa filozoficzna, która nie uznaje żadnej prawdy, żadnego pryncypium, żadnej filozoficznej zasady, kamienia węgielnego, na którym coś by można oprzeć. Nie istnieje prawda, wszystko ma podwójne oblicze. Otóż ten sceptyk dusił i św. Augustyna, tak że on w *Soliloquiach* tak z nim polemizuje:

Rozum. Człowieku, który chcesz poznać siebie, czy wiesz, że istniejesz?

Augustyn. Wiem.

R. Skąd wiesz?

A. Nie wiem.

(...)

R. Czy wiesz, że się poruszasz?

A. Nie wiem.

R. Czy wiesz, że myślisz?

A. Wiem.

R. A więc prawdą jest, że myślisz?

A. Tak³⁶.

I to wymuszone na sceptyku tak, jest zarazem klęską sceptycyzmu. Ten motyw, który tutaj, w *Soliloquiach*, istnieje u św. Augustyna, on się pojawi potem u Kartezjusza w tym słynnym „*cogito ergo sum*”. Ale podobny sceptyk dusił także Kierkegaard, głównie Kierkegaard w XIX wieku. Pisze gdzieś Kierkegaard tak:

Chcecie widzieć, jakie ja mam zasady? A ktoś pyta piękną dziewczynę, jakie ma zasady? Dziewczyna ma uczucia, a nie zasady. A ja zaś mam tyle zasad, a niektóre są jeszcze sprzeczne między sobą, naprawdę nie wiem, jakie mam zasady³⁷.

Jest to także duch sceptycyzmu, który zaraża myśliciela, bo, proszę Państwa, o co tutaj chodzi? Mianowicie chodzi o to, że sceptyk atakuje myśliciela od strony jego myśli, czyli od najbardziej niebezpiecznej strony dla myśliciela. Myśliciel to jest ktoś, kto myślenie ma jako zasadę. Tymczasem kornik tego sceptycyzmu właśnie zaczyna drążyć i podrywać zasadę myślenia i w związku z tym zmusza myśliciela, aby, jeżeli chce żyć, oparł swoje życie na innych wartościach, a nie na wartościach myślowych. Poszedł do baru, piwa się napił, kwaśnego mleka się napił, w ogóle wszystko inne, tylko nie myślenie. Bo cóż to jest myślenie? Myślenie jest pustą zabawą, grą ducha z samym sobą, cóż to takiego jest, do niczego nie doprowadza. Jest to droga, w której radością największą jest samo ruszanie nogami, a nie to, gdzie człowiek wyjdzie. Coś takiego jak duchowe taternictwo, w gruncie rzeczy o to tylko chodzi, żeby się drapać, a nie o to chodzi, żeby się wdrapać, ewentualnie czasem o to chodzi, żeby spaść...

Z tym, że oczywiście historia filozofii zaprezentowała nam bardzo wiele rozmaitych odmian sceptycyzmu. Śmiało można by powiedzieć, że każdy filozof prezentuje nam trochę inną barwę postawy sceptycznej. Zależy to od temperamentu filozofa, ale zależy także od okoliczności, w których ten sceptycyzm się pojawia. Jeżeli sceptycyzm pojawia się w epoce niewolnictwa, w epoce zniewole-

nia, to ten sceptycyzm kieruje się przede wszystkim przeciwko panom, jeżeli pojawia się sceptycyzm w epoce ożywionej, dogmatycznej religijności, to oczywiście kieruje się przeciwko tej religijności. Sceptycyzm w epoce wielkiej ideologizacji kieruje się przeciwko rozmaitym ideologom. Ale jest forma sceptycyzmu, która się kieruje przeciwko samemu sceptykowi. Jest forma sceptycyzmu, która jest z pogranicza nihilizmu i to jest dziwna sprawa. Na przykład Hegel, który nie znosił sceptycyzmu jako myśliciel, w gruncie rzeczy sam był niezwykle mocnym i wielkim sceptykiem. Ale zanim o Heglu powiem i o jego koncepcji bardzo interesującej, może parę przykładów postawy sceptycznej nietypowej, nie takiej, która zajmuje się i znajduje się na poziomie jakiejś szermierki słownej, na przykład Blaise Pascal, którego sceptycyzm ma genealogię biblijną. Korzeni sceptycyzmu Pascala należałoby szukać w znakomitej Księdze Eklezjastesa w Starym Testamencie, Księdze, która jest jak gdyby owiana atmosferą jednego kluczowego zdania: „Marność nad marnościami i wszystko marność”. Tu też się stosuje mój przyjaciel o tej komecie, która przyjdzie, sztachnie ogonem... To było gdzieś w pięćdziesiątym drugim lub trzecim roku, ona już, już leciała, była niedaleko...

Otóż proszę posłuchać, jak brzmią te sceptyczne tony u Pascala:

Ostatecznie bowiem czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności; cel rzeczy i ich początki są dlań na zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy; równie niezdolny jest dojrzeć nicości, z której go wyrwano, jak nieskończoności, w której go pogrążono. (...) Nie szukajmy tedy pewności i stałości, rozum zawsze pada ofiarą pozorów. Nic nie zdoła ustalić skończoności między dwiema nieskończonościami, które obejmują ją i unikają jej³⁸.

Rozum zawsze pada ofiarą pozorów. [Mówi to ten sam Pascal], który w młodości, mając siedemnaście lat, powymyślał rozmaite rze-

czy: trójkąt Pascala, jest maszyna do liczenia jego pomysłu. A tak pisał, mając lat około czterdziestu, na krótko przed swoją śmiercią (zmarł na gruźlicę). Jest to głębokie zwątpienie w wartość życia. Nie jest to zwątpienie w taką czy inną prawdę. Nie jest to zwątpienie w Pana, w ideologię. Jest to zwątpienie w wartość życia. Ten motyw zwątpienia w wartość życia, w wartość człowieka był bardzo charakterystyczny dla owych czasów Pascala. Mówię: dla czasów przed pojawieniem się albo łącznie z pojawieniem się Kartezjusza. Kartezjusz wyrósł bowiem jako próba odpowiedzi na ówczesną filozofię sceptyczną. Otóż bardzo lubię z tych czasów myśliciela, o którym bardzo rzadko się mówi, dlatego że wstawił się głównie umiejętnością przegrywania rozmaitych bitew i pojedynków, mianowicie [La] Rochefoucauld (1613–1680). Są takie bardzo ładne jego maksymy, które on cyzelował przez niemal całe życie – w ogóle nie pisał książek, tylko pisał maksymy. I w tych maksymach prezentuje on ducha zwątpienia nie tylko w rozum, ale także w wartość człowieka. Nietzsche by powiedział: „człowiek mu dolega”. Ładnie powiedział Nietzsche kiedyś o człowieku końca wieku XIX: „Człowiek nam dolega”. „A nie to nam dolega w człowieku, że się go musimy bać, tylko to, że nie mamy się kogo bać”³⁹ – powiada Nietzsche, że „to robactwo człowiek pełni się wszędzie”⁴⁰. Otóż coś podobnego jest u [La] Rochefoucauld, ale jakież to jego maksymy: „Przyrzekamy wedle swych nadziei, dotrzymujemy wedle swych obaw”⁴¹. „Zawsze mamy dość sił, by znieść cudze nieszczęścia”⁴². „Człowiek nie jest nigdy tak szczęśliwy ani tak nieszczęśliwy, jak sobie wyobraża”⁴³. „Mało jest ludzi, którzy by się nie wstydziło, że się kochali, gdy się już nie kochają”⁴⁴. No, no, nawet nie podejrzewałem, jaki jest rodzaj wstydu, a kiedyś wykladałem o wstydzie strasznie długo, bo półtorej godziny, a ominąłem ten rodzaj. I dalej pięknie; to mnie też dotyczy: „Wolimy raczej mówić o sobie źle niż wcale”⁴⁵. „Zdaje się, że natura zakreśliła każdemu człowiekowi od urodzenia granice cnót i wy-

stępków⁴⁶. To jest coś takiego: nie przekroczysz, człowieku, granicy swoich cnót, ale dla pocieszenia: nie przekroczysz także, człowieku, granicy swoich występków. Tak to bywa; są ludzie, którzy, będąc aniołami, z trudnością udają człowieka, coś takiego i tutaj. I dalej: „Mniej bywa niebezpiecznie czynić ludziom źle, niż czynić im zbyt wiele dobrego⁴⁷. Smutna myśl, ale może i czasem prawdziwa. Jeszcze jedna myśl, która może się przydać: „Chwalić monarchów za cnoty, których nie posiadają, znaczy lżyć ich bezkarnie⁴⁸. Otóż te maksymy La Rochefoucauld są wydane w Ossolineum, w Bibliotece Narodowej. Tylko one dosyć dawno wyszły, więc są chyba trudno dostępne.

Otóż to jest przykład sceptycyzmu, który ma na oku Hegel w swoim rozdziale o sceptycyzmie. Nie chodzi mu o sceptycyzm intelektualny, ten sceptycyzm grecki, który posługiwał się rozumowaniem po to, żeby obalić rozumowanie. Chodzi mu o sceptycyzm, który się wyraża słowami: „Marność nad marnościami i wszystko marność”, i ten sceptycyzm jest następstwem stoicyzmu. Skąd się, proszę Państwa, bierze, jeszcze raz powiedzmy to wyraźnie, *ethos* sceptycyzmu? Z dwóch źródeł, zdaniem Hegła: z nudy i drugie źródło, mianowicie z tego, iż stoicyzm jest filozofią bezczynności, a [przecież] prawda człowieka musi wyrazić się w czynie. Człowiek nie może być bezczynny, nie może zamykać swojej rzeczywistości tylko w swoim wewnętrznym świecie. Jego bogactwo musi się na zewnątrz wyrazić. Z tym, że jeżeli idzie o czyn, to my tym słowem jeszcze się zajmujemy, bo z tym słowem łączy się bardzo dużo nieporozumień. O jaki czyn chodzi, jaki czyn, zdaniem Hegła, ma być tym wyrazem ludzkiej osobowości? Nie każdy czyn, tym bardziej, że dzisiaj od pewnego czasu jest w modzie słowo: życie „aktywne” – skąd bierze się aktywiści, to słowo nie było znane przed wojną. Ono się potem jakoś rozeszło i powstają w związku z tym słowem ogromne problemy, przede wszystkim problem, wcale nie śmieszny, mianowicie problem, czy

aktywista to jest człowiek pracy, czy są tutaj jakieś różnice. Są to problemy teoretyczne, z którymi musimy się zderzyć kiedyś, kiedy będziemy omawiać: co to w ogóle jest czyn? Ale na razie tylko ostrzegam, żeby tego słowa nie brać zbyt naiwnie, zbyt potocznie, tak samo jak nie należy zbyt naiwnie traktować słowa [...]. Ale na przykład legalizm, czy wiecie Państwo, kto wymyślił to słowo? W XIX wieku Talleyrand wymyślił na Kongresie Wiedeńskim... Oczywiście, ja tutaj nic nie mam przeciwko... Talleyrandowi, wręcz przeciwnie.

Natomiast co Hegel o sceptycyzmie? Dlaczego pytam, co Hegel o sceptycyzmie? Dlatego, że dla Hegla, mimo iż sceptycyzm jest przedmiotem niezwykle ostrych ataków, to zarazem jednak traktuje on ów sceptycyzm, tak samo jak stoicyzm, jako konieczną chorobę wieku dojrzewanego. Człowiek musi przejść, żeby duch jego dojrzał, przez okres *ethosu* sceptycznego. I powinien to zrobić czym prędzej, jeśli jeszcze nie zrobił. *Ethos* sceptyczny jest bowiem dla Hegla niezbędną metodą pogłębiania własnej subiektywności człowieka. To jest bardzo interesujące; przez sceptycyzm pogłębia się własną subiektywność, ale przez ten sceptycyzm, który mówi: „marność nad marnościami i wszystko marność”. Trzeba iść do dna tej idei, zdaniem Hegla, aby dopiero zobaczyć, jaki diament w tym popiele się znajduje. Trzeba dojść do dna postawy sceptycznej, tej postawy, która kwestionuje nie tylko absolutną prawdę, ale także absolutną wartość, żeby było można tę wartość odkryć. Jest w postawie sceptycznej moment intelektualny, który mówi: „nieprawda”, „nieprawda, że...”. I ten moment intelektualny kieruje się przeciwko prawdzie, jakiegokolwiek prawdzie, z którą my się tutaj dookoła spotkamy lub spotkaliśmy. Ale jest pewien moment w sceptycyzmie bardzo charakterystyczny, mianowicie moment ironii, cynizmu, szyderstwa. Te momenty wszystkie kierują się przeciwko wartościom. Ja nie chwale cynizmu, nie chwale ironii, szyderstwa, ale jest to metoda weryfikacji wartości. Jeżeli znajdzie się taka jakaś

wartość, w obliczu której cynizm musi zgasnąć, ironia musi zgasnąć, to znaczy że natrafiliśmy rzeczywiście na wartość absolutną.

A zatem sceptycyzm – zarówno w tym intelektualnym wydaniu, jak i w tym swoście etycznym wydaniu – to są próby weryfikacji naszego świata. A w próbach tych zarazem dokonuje się, zdaniem Hegla, dojrzewanie ludzkiej subiektywności. Żeby nie być całkiem gołosłownym: trzy tezy wymagają tutaj przytoczenia, jako tezy Hegla o *ethosie* sceptycznym. Pamiętajmy, że ten *ethos* sceptyczny u Hegla pojawia się w świadomości zniewolonej, on jest niezwykle destrukcyjny, on dotyka nie tylko panów, ale dotyka także świata otaczającego, dotyka także samego sceptyka. Jest to nie tylko metoda samoobrony, ale powiedziałbym jest to taka metoda, że ktoś [m]nie chce zranić, a ja siebie dobijam. Tym sposobem jak gdybym odyskiwał władzę nad sobą, ale jest to straszliwa władza, jest to władza, która polega na tym, że sobie zadaję duchowe głębsze rany, niż ktokolwiek mógłby zadać, bo pan może przyjąć i złać mnie kijem – a sceptyk idzie dalej, owszem, on w wątpieniu tego pana unicestwi, powie: to, co tam jest, to jest wrażenie pana, wrażenie kija i wrażenie tego, że dostałem w skórę, no, drobiazg. Ale w sumie idzie on jeszcze dalej po linii tego rozumowania: wrażenie tego, że jestem, wrażenie wszystkiego, że jestem kimkolwiek, wszystko jest jedną wielką marnością. W ten sposób uzyskuje się jakąś wolność, ale wolność niezwykle tragiczną i zarazem – bo dla Hegla to jest niezwykle ważne – pogłębia się subiektywność, bo dla Hegla nie ma innej metody pogłębiania subiektywności, jak ból. A im bardziej duchowy ból, tym większe pogłębienie człowieka. Wszystko, co wielkie, u Hegla rodzi się z bólu, ale od człowieka zależy, który ból człowiek uzna za wielki. Jeżeli ktoś uzna za wielki ból – ból zęba, to jego subiektywność będzie na poziomie kontaktu z dentystami albo dentystkami. Ale jeżeli inny ból się uzna za naprawdę wielki, na przykład ból poczucia winy, no to, proszę Państwa, jest teraz

Wielki Post, konfesjonały czekają i inny typ bólu się tam będzie rozwiązywał. A jeżeli ból wątpienia, to Biblioteka Jagiellońska... kilknaście tomów... itd. W pewnym sensie od człowieka zależy to, jaki ból będzie dla niego tym bólem istotnym, tym bólem człowiekotwórczym – i Hegel to widzi. Ale cytat (bo tylko jeden punkt zrobimy dzisiaj, a dwa już na raz następny). Pisze Hegel tak:

Sceptycyzm jest realizacją tego, czego stoicyzm był tylko pojęciem. Jest rzeczywistym doświadczeniem tego, czym jest wolność myśli. Wolność ta jest sama w sobie negatywnością i jako taka musi przed nami wystąpić⁴⁹.

Wicie Państwo, jak ja bym napisał takie zdanie, to ja bym prosił Pana Boga, żebym już umarł, bo to jest genialne zdanie, bo proszę Państwa... nie wierzycie w to...? Widzę, że pierwsza część wykładu o sceptycyzmie poszła za daleko... Nie robi na Was wrażenia takie zdanie... Fatalna sprawa... Ale, proszę Państwa, cierpliwości trochę, bo rzeczywiście warto. Sceptycyzm jest doświadczeniem tego, czym jest wolność myśli, bo w sceptycyzmie myśl jest absolutnie wolna, niczym nie jest związana, żadnym doświadczeniem, żadną wiarą, żadnym nakazem... niczym. Wiedzieć, czym jest wolność myśli, może tylko sceptyk, jego myśl goni tam, gdzie chce. W jednym dniu powie, że podstawą państwa jest sprawiedliwość, a w drugim dniu powie, że podstawą państwa jest niesprawiedliwość – to sceptyk może. I jeszcze dalej... „Wolność jest sama w sobie negatywnością i jako taka musi przed nami wystąpić”. Negatywnością to znaczy jest zdolnością mówienia „n i e”.

Pamiętacie Państwo z *Fausta* Goethego taką fajną scenę, kiedy Mefisto przychodzi i Faust go pyta: kim jesteś? A Mefisto się przedstawia: „Ja jestem duch, co zawsze mówi: nie”⁵⁰. Ale to jest inna para kaloszy, tutaj, to jest o wolności powiedziane, że wolność jest negatywnością i musi jako taka wystąpić. Wolność jest zdolnością

mówienia „nie”. Ona jest także zdolnością mówienia „tak”, ona ma drugą twarz. Niemniej w sceptycyzmie ta druga twarz jakby niknie i jest tylko mówienie „nie”. I doświadczenie tego jest wielkością sceptycyzmu. A jeżeli człowiek dojdzie aż do szczytu tych doświadczeń mówienia „nie”, do tego szczytu, to w jakimś sensie osiągnie bezpośrednie doświadczenie wolności, wolności na terenie myśli, wolności, którą zapewnia człowiekowi jedynie sceptycyzm. Ale tak prawdę powiedziawszy – nie radzę próbować. Pójdziemy na realną kolację, z realnymi żołądkami, a przede wszystkim z realnymi nadziejami.

WYKŁAD VI
SCEPTYCYZM PRZECHODZI W ŚWIADOMOŚĆ
NIESZCZĘŚLIWĄ
[9 marca 1982]

Dzisiaj będziemy mówić o świadomości nieszczęśliwej, ale zanim do tego nieszczęśliwego samopoczucia dojdziemy i żeby je lepiej zrozumieć, musimy jeszcze raz przyjrzeć się, skąd spadliśmy w nasze nieszczęście.

Pamiętamy, że tekst, który jest przedmiotem naszego komentarza, rodził się w 1804/5 roku, a więc upadek Wielkiej Rewolucji Francuskiej, wojny napoleońskie, Niemcy pełne nadziei, a zarazem głęboko upokorzone przez Napoleona, i Hegel, który analizuje etyczną świadomość swoich współczesnych, innymi słowy, swoich kolegów. Ale analizuje ją w ten sposób, że rzutuje tę świadomość na szersze tło, na tło całej historii, traktując historię jako coś w rodzaju symbolicznego przejawu świadomości poszczególnych jednostek. *Fenomenologia ducha* pod pewnym względem przypomina *Wesele* Wyspiańskiego. *Wesele* dzieje się w pewnym określonym momencie, w określonym dniu, roku, a zarazem dzieje się na tle

całej historii Polski. I *Fenomenologia ducha* jest takim niemieckim *Weselem*, rzuconym na szerokie tło historii, jest dziełem, w którym czyta się historię poprzez pryzmat aktualnych przeżyć i aktualnych doświadczeń.

W tej historii i w tych duszach współziomków Hegla pojawiła się świadomość stoicka i świadomość sceptyczna. Dla przypomnienia jeszcze parę cytatów w tej właśnie sprawie. O filozofii sceptycznej i stoickiej mówiłem na poprzednim wykładzie, przytaczając teksty stoików i sceptyków. Byłoby jednak złudzeniem, gdybyśmy myśleli, że Heglowi chodziło o to, żeby nas nauczyć historii filozofii. Chodziło mu o to, żeby lepiej zrozumieć dusze jemu współczesnych.

Na wykładzie poprzednim przytaczałem teksty filozofów starożytnych, by zilustrować bliżej *ethos* stoicki i sceptyczny. Ale posłuchajmy teraz, jak ten *ethos* jest ukazywany przez teksty Hegla, bo to jest interesujące, dlatego że w tych tekstach Hegla opisuje się już nie jakiś epizod z historii filozofii, ale opisuje się współczesną Heglowi postawę wobec tych wszystkich historycznych przemian, jakie się wtedy dokonywały.

Pisze Hegel, już nie w *Fenomenologii ducha*, ale w *Logice* na temat stosunku myślenia do historii:

W cichych przestworzach myślenia, które wróciło do siebie samego i istnieje tylko w sobie, milkną interesy poruszające życie narodów i jednostek⁵¹.

Hegel nie pisze w tym miejscu, o jaką postawę, o jaki *ethos* mu chodzi, ale domyślamy się, że chodzi o *ethos* stoicki, *ethos*, który doświadcza wolności na poziomie myśli, dla którego wolność pomyślana jest równoznaczna z wolnością realną. Gdybyśmy chcieli to zdanie zilustrować dzisiejszymi wydarzeniami: wokół nas dzieją się rozmaite gorące sprawy, my wycofujemy się do sfery czystego myślenia i w tej sferze nie ma już interesów poruszających życie narodów i jednostek. I dalej w tejże samej *Logice* czytamy tak:

Jeśli oddaliśmy się jakiemuś uczuciu, celowi, zainteresowaniu i czujemy się w tym ograniczeni, pozbawieni wolności – to jedyną dziedziną, w której, wycofując się z tego, możemy wrócić znowu do wolności, jest dziedzina pewności siebie samego, dziedzina czystej abstrakcji, myślenia⁵².

Odkrycie myślenia jako sfery, w której panuje wolność – oto fundament *ethosu* stoickiego. Myślenie i wolność, wolność i myślenie – to jest dla Hegla *ethos* stoicki.

Rozum to myślenie, które z całkowitą swobodą samo siebie określa⁵³.

To zdanie pochodzi z *Wykładów z filozofii dziejów*. Państwo czujecie, co się poza tym zdaniem kryje: odkrycie zupełnie nowej rzeczywistości, rzeczywistości myślenia. Jest to to myślenie, które tworzy aksjomaty i według aksjomatów potem dedukuje wnioski, przy czym gdy idzie o aksjomaty, może być tak, że dwie równoległe spotkają się w nieskończoności, ale może być także tak, że dwie równoległe nie spotykają się w nieskończoności. Jesteśmy zupełnie swobodni w samookreślaniu się w tej sferze. *Ethos* stoicki ma dla Hegla ogromne znaczenie, jest to bowiem *ethos* odkrywania wolności, odkrywania tej wolności w sobie. Porównałbym ten fragment Hegla z fragmentem filozofii św. Augustyna. Jest u św. Augustyna taki piękny dialog o nauczycielu, w którym to dialogu dowodzi Augustyn, że nikt nie może być nauczycielem dla nikogo, dlatego że wszelka wiedza przychodzi do człowieka z wewnątrz, a nie z zewnątrz. I św. Augustyn na końcu tego dialogu powiada, że każdy człowiek ma wewnętrznego nauczyciela, który go oświeca i w ten sposób przysposabia do przyjęcia prawdy. Ten nauczyciel go oświeca, jest jak gdyby władcą wewnętrznego światła. W wyniku tego światła człowiek przyjmuje taką lub inną prawdę. Dla św. Augustyna odkrycie tego wewnętrznego nauczyciela było kluczowym doświadczeniem filozofa. Dla Hegla inaczej, w środku samego siebie, w głębi świadomości

odkrywa Hegel wolność, odkrywa myślenie, które samo siebie określa. Zaraz zobaczymy, jak tragiczne będzie to odkrycie.

Otóż przypomnijmy także to, co powiedzieliśmy już na poprzednim wykładzie. Niestety, *ethos* stoicki załamuje się, on się musi załamać i przejść w *ethos* sceptyczny. Załamuje się, jak wiemy, z dwu powodów. Najpierw z tego powodu, że człowiekowi zamkniętemu w tym świecie pojęć stoickich jest nudno. Nuda wypędza człowieka ze świata pojęć. Ta nuda wypędziła Fausta ze świata pojęć. Kartezjusz powiada, że wszystkie nieszczęścia zaczynają się u człowieka od tego, że nie może wysiedzieć sam w swoim pokoju. Stoik nie może sam wysiedzieć w tym pokoju zbudowanym z abstrakcyjnych pojęć. To jeden powód.

Ale jest powód drugi, głębszy. Hegel powiada tak: prawdziwym byciem człowieka jest jego czyn i to jest istotny powód, dla którego *ethos* stoicki jest *ethosem* niewystarczającym. Człowiek poszukuje czynu, musi się wyrazić poprzez czyn. Także i to mówiłem, że przez słowo „czyn” należy rozumieć tu coś szczególnego – będziemy i o tym w swoim czasie mówić, o jaki tu czyn chodzi. I w ten sposób kończy się od wewnątrz *ethos* stoicki i przechodzi on w *ethos* sceptyczny. Ale zatrzymajmy jeszcze parę sekund uwagę na tym problemie czynu. Bo oto w *Wykładach z filozofii dziejów* natrafiamy na interesujący fragment:

Pobieżny rzut oka na dzieje przekonywa nas, że działania ludzi wynikają z ich potrzeb, namiętności, interesów, charakterów i talentów, przy czym w owym dramacie ludzkich działań tylko potrzeby, namiętności i interesy wydają się sprężynami i występują jako czynnik główny. Rzecz prosta, że działają tam również i cele ogólne: pragnienie dobra, wzniosła miłość ojczyzny; cnoty te wszakże i te cele ogólne grają nieznaczną rolę w stosunku do świata i do wszystkiego, co on wytwarza⁵⁴.

W tym zdaniu jest pokazany tragizm *ethosu* stoickiego. Bo *ethos* stoicki obraca się nie tylko w sferze pojęć, czystej logiki, ale tak-

że w sferze takich cnót i pragnień, jak pragnienie dobra, wzniosła miłość ojczyzny, umiłowanie sprawiedliwości dla sprawiedliwości. Hegel powiada, że te wszystkie wartości odgrywają w dziejach znikomą rolę. Natomiast motorem dziejów są interesy. I wtedy tylko na przykład zasada sprawiedliwości staje się dla Hegla siłą poruszającą dzieje, kiedy sprawiedliwość będzie w czyimś interesie. Jeżeli na przykład klasa robotnicza upomni się o sprawiedliwość, będzie sprawiedliwość w interesie klasy robotniczej, wtedy sprawiedliwość może być zrealizowana – ale *ethos* stoicki nie zna tej siły dziejów, on jest ponad interesami i dlatego jest bezsilny, gdy idzie o historię. Potrafi deklamować o sprawiedliwości, o pragnieniu dobra, o szczęściu, ale deklamacje te po jakimś czasie stają się nudne, powiada Hegel. I stąd klęska *ethosu* stoickiego. Proszę jednak pamiętać, że klęska na tym polega, że *ethos* stoicki załamuje się i uznaje, że przegrał – zamienia się wtedy w *ethos* sceptyczny, sceptycyzm. Nie należy tutaj rozumieć przez sceptycyzm ten sceptycyzm naukowców: sceptycyzm naukowca, który wątpi, który nie wypowiada twierdzeń, który się powstrzymuje od jakichkolwiek stwierdzeń. Pamiętajmy, że jesteśmy na płaszczyźnie *ethosu*, to znaczy na płaszczyźnie najgłębszych ludzkich doświadczeń. *Ethos* sceptyczny jest tutaj *ethosem* Eklezjastesa – z Księgi Koheleta, który mówi „marność nad marnościami i wszystko marność”. To jest ten *ethos*. Jest to sceptycyzm, który dotyka nie tyle abstrakcyjnych prawd, ile dotyka wartości. Ten sceptycyzm odsłania nam życie jako pozbawione wartości i pozbawione wszelkiego sensu.

Na ten temat także mówiłem na poprzednim wykładzie. Chciałbym teraz ten *ethos* sceptyczny pokazać od strony tekstu Hegla i zarazem pokazać, jak on przechodzi w tę świadomość nieszczęśliwą. Przy czym może nie będzie od rzeczy, jeżeli zobaczymy, dokąd on zmierza, charakteryzując bardzo pobieżnie świadomość nieszczęśliwą. Wtedy nam będzie lepiej zrozumieć: jeżeli będziemy wi-

dzień ostatnią scenę dramatu, to będziemy lepiej widzieć, do czego zmierzają sceny poprzednie. Otóż dla Hegla, przykładem świadomości nieszczęśliwej była romantyczna religijność. Natomiast postaciami, które znakomicie pasują do tekstu Hegla, są dwie postacie z literatury pięknej: jedna z literatury filozoficznej, a druga z literatury pięknej, ale te postacie pojawiły się już po Heglu, w związku z czym Hegel nie miał tych postaci na myśli, kiedy pisał, niemniej jednak one znakomicie do tego pasują. Są to Byron i Kierkegaard.

Od Byrona pochodzi takie pojęcie, które w późnym romantyzmie niemieckim było bardzo ważne, mianowicie „cierpienie na świat”. Romantyk, w tym wydaniu niemieckim czy zachodnioeuropejskim, był to człowiek, który cierpiał na świat. Ktoś charakteryzował romantyków w ten sposób: człowiek każdy ma rozmaite władze, bywa tak czasem, że niektóre władze człowieka ulegają atrofii, a niektóre przesadnie się rozwijają. Otóż cechą charakterystyczną jest [tu] przerosł instynktu poetyckiego. [Oto] pojęcie bólu świata... Co cię boli? Świat mnie boli. U Kierkegarda potem będzie „choroba na śmierć”. Jako że drugim przedstawicielem tego, powiedziałbym: „nurtu świadomości nieszczęśliwej” jest Kierkegaard. Tak, że nie jego Hegel miał na myśli, ale te dwie postacie znakomicie ilustrują to, o co Hegłowi chodziło. Bo swój tekst ilustrował zupełnie innymi przykładami, mianowicie ilustrował go wczesnymi przejawami religijności średniowiecznej, religijności z okresu walk o grób Jezusa Chrystusa. Do tego także dojdziemy. Ale zwróćmy uwagę na taki krótki tekst Kierkegarda, który mówi o świadomości nieszczęśliwej.

Jeszcze na jedno chciałbym zwrócić uwagę; „*unglückliche Bewusstheit*” – niestety, słowo niemieckie „*un*” nie oddaje się dobrze przez „nie”. To nie jest „*nichtglückliche*”, bo po niemiecku „nie” – *nicht-glücklich* znaczyłoby „odwrotnie niż, że szczęśliwy”, tak jak „nieszczęśliwy”, to [jego] negacją jest „szczęśliwy”. Natomiast [tutaj jest] „nieszczęśliwa świadomość”. „Nieszczęśliwy” to jest

negacja, która neguje szczęśliwość, ale negacja niemiecka szczęśliwości [*nicht glücklich*] to jest tak, jak ja bym na przykład zrzucił ten mikrofon i nie byłoby go, prawda – tu Pan się przeraził – nie ma mikrofonu, natomiast *unglückliche* to tak jakby ten mikrofon był zepsuty; to on niby jest, ale właściwie nie jest. Francuskie tłumaczenie jest bardzo ciekawe, *mal-heureux* – „źle uszczęśliwiony”, niby uszczęśliwiony, ale kiepsko.

Posłuchajmy, co pisze Kierkegaard na ten temat:

my, którzy nie tylko myślimy i mówimy aforyzmami, ale staramy się żyć aforystycznie, my, którzy żyjemy ἀφορισμενοι i *segregati* [odosobnieni i wyobcowani], jak aforyzmy w życiu, bez wspólnoty z innymi ludźmi, nie biorący udziału w ich troskach i ich radościach, my, którzy nie jesteśmy współsłuchaczami hałasów życia, ale jesteśmy samotnymi ptakami w nocnej ciszy, raz tylko jedyny zbierając się, aby odnowić pojęcia o marności życia, o długości nieznośnej dnia i nieskończonej długości czasu, my, którzy nie wierzymy w igrę radości czy w szczęście szalonych, ale jedynie wierzymy w prawdę nieszczęścia⁵⁵.

„My jak aforyzmy” – a to się do nas tyczy, bo na poprzednim wykładzie dwa tygodnie temu właściwie tylko aforyzmy padały, w związku z czym byliśmy znakomicie przygotowani do świadomości nieszczęśliwej. Wróć do tekstu Kierkegaarda, ale chodziło mi tylko o to, żeby Państwu uświadomić, jak wygląda ten spadek od świadomości [stoickiej] poprzez „marność nad marnościami i wszystko marność” do tego tekstu: „jesteśmy jak aforyzmy”. Teksty Hegla są, jak powiedziałem, znakomite. Ten pierwszy tekst już cytowałem dwa tygodnie temu i nawet powiedziałem, że jakbym sam napisał taki tekst, to już bym prosił Stwórcę, żeby mnie zabrał z tego świata albo przepędził, bo jest to jedno zdanie, ale znakomite:

S c e p t y c y z m jest realizacją tego, czego stoicyzm był tylko pojęciem, jest rzeczywistym doświadczeniem tego, czym jest wolność myśli, wol-

ność ta jest sama w sobie negatywnością i jako taka musi przed nami wystąpić⁵⁶.

Hegel, ten piewca wolności, ten, który powiada, że cała historia jest jedynie po to, żeby mogła się urzeczywistnić w ludzkości idea wolności, nagle powiada o wolności rzecz straszną. Mianowicie: wolność sama w sobie jest negatywnością; jest siłą, która potrafi wszystkiemu powiedzieć „nie”, która potrafi zanegować każdą prawdę, każdą wartość. Ale do tego dochodzi jeszcze coś i jako taka musi przed nami wystąpić, ta negatywność wolności musi przed nami wystąpić. Skoro był stoicyzm, to w tym stoicyzmie musi kiedyś wystrzelić ktoś taki, kto powie: „marność nad marnościami i wszystko marność”. I jeszcze to pierwsze zdanie, na które proszę zwrócić uwagę: stoicyzm był znakomity, ale miał tylko pojęcie wolności. Natomiast sceptycyzm ma doświadczenie wolności. Doświadczenie tragiczne wolności – bo do czego ono doprowadza? Do tego, że żyjemy jak aforyzmy. Jest to ta niezwykła siła mówienia „nie”. Wspomniałem, jak się Mefisto przedstawia Faustowi: „Ja jestem duch, co zawsze mówi: nie”, a zatem jest tutaj może coś demonicznego w tej świadomości ludzkiej, że ona musi w pewnym momencie zaprzeczyć wszystkiemu – każdej prawdzie i każdej wartości. I, proszę Państwa, następne zdanie brzmi tak:

Teraz zaś, w sceptycyzmie, ujawnia się dla świadomości całkowita nieistotność i niesamodzielność tego, co inne⁵⁷.

Inny świat, inny człowiek to jest wszystko nieistotne. Czyli innymi słowy: bez wartości to nie ma istoty. Tak jak strach na wróble nie ma istoty, tak jak cień nie ma istoty, tak to jest po prostu... Wszystko, co nas otacza, jest nieistotne.

Myśl staje się myśleniem pełnym, unicestwiającym byt świata różnorodnie określonego, a negatywność wolnej samowiedzy staje się na tle tego wielostronnego ukształtowania życia realną negatywnością⁵⁸.

Co jest tutaj bardzo interesujące? Jedna uwaga, jedno zdanie Hegla, Państwo widzą ten negatywny charakter świadomości, ona każdemu, wszystkiemu mówi „nie”. A Hegel powiada tak, że owa siła negacji jest w gruncie rzeczy kontynuacją pożądania i pracy, bo u Hegla także praca jest negacją. Ten, kto pracuje, bierze drzewo, dłuto i zaczyna wykuwać coś, co mu się tam w głowie przyśniło. W ten sposób dokonuje negacji tego drzewa. I teraz sceptycyzm jest w gruncie rzeczy ciągiem dalszym tej negacji, tylko że z tworzenia i z pracy wynika jakieś dzieło sztuki, natomiast z tej negacji sceptycyzmu nic nie wynika.

I teraz dochodzimy do momentu kluczowego, w którym negacja zaczyna stawać się świadomością nieszczęśliwą. Negacja bowiem przedmiotu jest niemożliwa bez negacji podmiotu. Jeżeli ja na przykład neguję świat widzialny, to ja tym samym neguję w sobie władzę widzenia. Ale jeżeli negacja pójdzie coraz dalej, ja zaneguję władzę słyszenia, władzę smakowania i w końcu zaneguję siebie samego. Zaczyna dokonywać się coś takiego, co można by nazwać duchowym zabijaniem siebie. Świat, który stał się bez wartości, odsłonił mi, że na tym świecie ja także nie mam żadnej wartości. I wtedy zaczyna się ta świadomość nieszczęśliwa. Otóż, jak pisze Hegel:

to ona sama [samowiedza] – pewna swej wolności – każe zniknąć temu, co inne, co podaje się za rzeczywiste: nie tylko przedmiotowi jako takiemu, lecz także swemu własnemu stosunkowi do przedmiotu, w ramach którego uchodzi on za coś przedmiotowego i jako taki jest uznawany (...) Dzięki tej świadomej sobie samej negacji samowiedza uzyskuje dla siebie samej pewność swej wolności, ukazuje jej doświadczenia i podnosi ją przez to do godności p r a w d y (...) samowiedza sceptyczna przekonuje się, że jest wolna i że wolność tę sama sobie nadała i sama ją utrzymuje⁵⁹.

Ale odkrycie wolności wiąże się jednocześnie z odkryciem jej niemości, jej bezwartościowości. Hegel powiada tak, że owa świadomo-

mość, która w ten sposób przeprowadza negację coraz głębiej i dalej, krzyczy, że zanika. Im bardziej zanika, tym bardziej krzyczy, że zanika, i na tym polega jej nieszczęście. Nie potrafi zaniknąć, bo musi krzyczeć, że zanika. Nie potrafi przestać krzyczeć, że zanika, bo wolność polega na tym, żeby krzyczeć, że się zanika, bo to ma być wolność samowiedzy. I na tym polega jej nieszczęście. Zanika i krzyczy, że zanika, ale słysząc własny krzyk zanikania, cierpi tym mocniej, im mocniejszy jest ten krzyk. Innymi słowy, cierpi z powodu krzyku, który sama z siebie wydobywa. Jest to świadomość nieszczęścia. Myślę, że dotykamy tutaj w tym pojęciu świadomości nieszczęścia, analiz[*y*] świadomości nieszczęśliwej, jednej z najgłębszych tajemnic nie tylko *ethosu*, ale w ogóle jednej z najgłębszych tajemnic człowieka. Bo czymże jest ta świadomość nieszczęśliwa? Jest to świadomość, która ze swojego nieszczęścia czerpie racje do swego istnienia, która widzi, że racją jej istnienia jest doświadczane nieszczęście, jest zanikanie. Ona potrzebuje zanikać, bo musi krzyczeć, że zanika, ale nie może zaniknąć zupełnie, bo gdyby zaniknęła zupełnie, to ona by wtedy nie mogła krzyczeć. Jest to coś niezwykłego, jest tutaj obraz człowieka przywiązanego do swojego własnego bólu, który z tego bólu czyni sobie rację swojego istnienia. To jest bardzo ciekawe, jak różnorodne są i mogą być ilustracje tego *ethosu*. Z jednej strony, religijność, młoda religijność średniowiecza, religijność, która cieszy się z przeżywania krzyża, dla której krzyż jest racją dostateczną jej istnienia. Religijność, w której wiara w ukrzyżowanie przytłumiła wiarę w zmartwychwstanie. A z drugiej strony, romantyczne „bóle świata” i Kierkegaardowska „choroba na śmierć”. W każdym razie idea tutaj jest niezmiernie jasna. I to jest jeszcze u Hegla ciekawe, że on powiada, iż świadomość w swojej ewolucji, w swojej historii musi dojść do dna kielicha goryczy i dopiero potem, kiedy już wypije ten kielich goryczy do dna, odsłania się dla człowieka coś takiego jak rozum. To cośmy dotąd mówili: nawet stoik i sceptyk to nie jest

jeszcze dla Hegła ideał rozumności. Trzeba przejść od stoicyzmu poprzez sceptycyzm przez świadomość nieszczęśliwą do tego, ażeby pojąć istotę rozumności.

Dwa słowa jeszcze o świadomości religijnej, bo świadomość religijna, która jest nieszczęśliwa, jest to świadomość, która jest skazana na to, żeby szukać szczęścia. Ona szuka szczęścia i im bardziej jest nieszczęśliwa, tym bardziej szuka szczęścia i odwrotnie. Ale świadomość ta umiejscawia sobie szczęście po drugiej stronie świata. Dla tej świadomości szczęście istnieje po drugiej stronie świata. Szukając szczęścia, świadomość ta poddaje się tej drugiej stronie świata – Bogu, który uszczęśliwia. Cóż się wtedy dzieje? Powtarza się sytuacja pana i niewolnika. Bóg jest traktowany jako pan, a nieszczęśliwy człowiek jako niewolnik Boga. Dla Hegła ta klęska świadomości jest jednak zarazem sukcesem świadomości, mianowicie dopiero wtedy człowiek uwalnia się od drugiego człowieka jako pana. Wyzwolenie człowieka nie idzie u Hegła innymi drogami jak drogi religijne. Człowiek zniewolony przez człowieka musi dać się zniewolić przez Boga, żeby się wyzwolić spod drugiego człowieka. Ale ten człowiek zniewolony przez Boga będzie miał następny problem, jak się uwolnić od tego nowego pana, czyli od Boga. I wtedy historia tego człowieka – już na poziomie rozumu – powtórzy się. Sceptycyzm, stoicyzm itd. będzie się powtarzał, człowiek znowu będzie szukał swojej wolności, ale już w zupełnie innym kontekście, już w kontekście Boga, od którego trzeba się będzie wyzwalać. Ale czy od Boga u Hegła można się wyzwolić? Nie można, dlatego że Bóg jest właśnie tym, który w ogóle porusza historię ludzkiej świadomości. Można jedynie oczyścić idee Boga, zmienić idee Boga, zmieniając zarazem ideę samego siebie. To jest, proszę Państwa, rzut oka na przyszłość.

A teraz jeden cytat z Kierkegarda, sam początek tekstu, który jest bardzo interesujący:

Wiadomo, że w pewnym miejscu w Anglii znajduje się grób, wcale nie odznaczający się wspaniałością pomnika, czy też malowniczym otoczeniem, tylko krótkim napisem: „Najnieszcześniejszemu”. Podobno otwierano ten grób, ale nie znaleziono śladów ani trumny, ani zmarłego. Co budzi większy podziw w nas: czy to, że otwarto grób, czy to, że nie znaleziono śmiertelnych resztek? Prawdę powiedziawszy, dziwi nas, że tracono czas na sprawdzanie, czy coś znajduje się w mogile. Kiedy na nagrobnym napisie czyta się jakieś nazwisko, mimo woli myśli się o tym, jakie było życie człowieka na tej ziemi, czasem się chce nawet wstąpić do niego do grobu, pogadać z nim o tym. Ale ten napis taki jest pełen znaczenia. Książka może mieć tytuł zachęcający do przeczytania jej, ale czasami tytuł może być tak pełen znaczeń, tak przemawiający osobiście, że nigdy się nie przeczyta tej książki. Prawdziwie, ten napis jest tak znaczący, i zależnie od stroju, wstrząsający albo zachwycający – dla każdego, który w cichości ducha przejął się myślą, że jest najnieszcześniejszym człowiekiem na świecie. Ale mogą sobie wyobrazić człowieka, którego dusza nie zna takich trosk i dla którego było tylko rzeczą ciekawości dowiedzieć się, czy rzeczywiście ktoś leży pod tym kamieniem. I patrzcie, grób był pusty. Może człowiek ten zmartwychwstał, może chciał zaprzeczyć słowom poety:

pokój jest w grobie
niemy mieszkaniec o troskach nic nie mówi tobie

i nie znalazł spokoju nawet w mogile i może wędruje czy błądzi po świecie, porzucił swój dom, swoje mieszkanie, zostawił tylko swój adres. A może go wcale nie znaleziono, tego najnieszcześniejszego, może go jeszcze nie gnają Eumenidy, zanim odnajdzie drzwi świątyni i ławkę ubogich grzeszników, których troski trzymają przy życiu, których troski zstąpią za nimi do grobu.

A jeśli jeszcze go nie znaleziono, to trzeba nam, drodzy, jak rycerzom krzyżowym wyruszyć na wyprawę, nie do tego świętego Grobu na szczęśliwym wschodzie, ale do tego żałobnego grobu na nieszcześniejszym zachodzie. Przy tym pustym grobie poszukamy jego, najnieszcześniejszego, pewni, że znajdziemy go, gdyż tak jak tęsknota wiernych gnała

do świętego Grobu, tak ciągną nieszczęśliwi na zachód do tego pustego grobu, a każdy hoduje myśl, że grób ten dla niego jest przeznaczony⁶⁰.

Okazuje się jednak potem (wrócimy do tego tekstu), że grób nie może się napęlić, bo nieszczęśliwy po to, żeby być nieszczęśliwy, musi żyć. I dlatego groby najnieszczęśliwszych są puste. Muszą zostać nieszczęśliwymi. To jest tutaj bardzo charakterystyczne, bardzo ładny komentarz Kierkegaarda, bo to jest komentarz do tego tekstu, do abstrakcyjnego tekstu Hegla, który ukazuje, że groby muszą być puste, żeby było nieszczęście i żeby z tego był honor.

WYKŁAD VII
[POMIĘDZY SZCZĘŚCIEM A ROZPACZĄ]
[16 marca 1982]

Dobry wieczór Państwu. Po pierwsze, to chciałbym zapytać, czy macie jakieś zażalenia lub skargi do pracowników nauki? Bo ja mam teraz rekolekcje dla nich... To ja bym ich tak przycisnęła trochę... Czy mam ich oskarżać o lenistwo? Tak... ale to niebezpieczne będzie... Czy może ich oskarżać raczej o przesadną pracowitość? Tak... Nietzsche powiedział: „nigdy nie należy prześcignąć w pracowitości własnego ojca, bo to doprowadza do szaleństwa”. Bo jakby się tak pokolenia prześcigiwały... Marny los...

Naprzynosiłem dzisiaj trochę cytatów o nieszczęściach, ale nie są to jeszcze te największe cytaty o największych nieszczęściach, ściślej mówiąc, nie są to cytaty o nieszczęściach romantyków ani o pesymizmie w XIX wieku. Skoro jednak doszliśmy u Hegla do tego rozdziału o świadomości nieszczęśliwej, to musimy troszeczkę bliżej zająć się tym problemem szczęścia. Jak Państwo wiecie, profesor Władysław Tatarkiewicz napisał znakomitą książkę o szczęściu. Napisał ją podczas wojny, w której to książce dał przegląd rozmaitych wizji szczęścia poprzez dzieje współczesnej filozofii. Jakby

Państwo czuli kiedyś się nieszczęśliwi, to bardzo mieliby Państwo dużo szczęścia, gdyby tę książkę w ogóle znaleźli i gdyby doczytali ją do końca. Ale u Hegła ta idea szczęścia jest zakotwiczona dosyć wyraźnie w pewnych okresach dziejów europejskiej kultury. A więc u Hegła rozdział o świadomości nieszczęśliwej nie jest żadną próbą historii owej nieszczęśliwej świadomości. Z jednej strony, Hegłowska świadomość nieszczęśliwa to nic innego jak świadomość niemieckiego wczesnego romantyzmu, a z drugiej strony – świadomość nieszczęśliwa u Hegła to świadomość religijna mniej więcej z okresu wypraw krzyżowych. Jest rzeczą charakterystyczną, jak już myśmy na poprzednim wykładzie powiedzieli, że Hegel dopatruje się nieszczęśliwej świadomości w przeżyciach religijnych. Co więcej, widzi tę nieszczęśliwą świadomość we wczesnym chrześcijaństwie. I jeszcze jedno jest tutaj istotne, mianowicie świadomość nieszczęśliwa jest w dziejach kultury epizodem koniecznym do tego, ażeby ludzkość wzniosła się na poziom rozumu. Jako że ten, kto jest szczęśliwy, według Hegła nigdy nie jest rozumny. Szczęście ogłupia, według Hegła, ale jeżeli się przeszło przez chwile radykalnego nieszczęścia, to potem można być trochę szczęśliwym, ale nie za dużo. Jest to świadomość nieszczęśliwa. Jest [ona] dla Hegła przedmiotem niesłychanie ostrych ataków. Możemy nawet powiedzieć, że te ataki na świadomość nieszczęśliwą są u Hegła ostrzejsze niż na świadomość sceptyczną. Ten filozof historycznej rozumności instynktownie nie znosił sceptycyzmu, zwątpienia w rozum, nie znosił także świadomości nieszczęśliwej. Dlaczego nie znosił? Dlatego że – zdaniem Hegła – nieszczęście indywidualizuje, nieszczęście wtrąca człowieka w złudzenie, że jest jednostką niezastępowalną, że jest samotny, że jest unikalny. Ten, kto przeżywa swoje nieszczęście, ucieka od wspólnoty z innymi.

Ale rodzi się pytanie: co to jest nieszczęście? Żeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba wpieryw postawić pytanie: co to jest szczę-

ście? Pytanie to nurtowało, jeżeli idzie o chrześcijańską filozofię, szczególnie św. Augustyna. Jego znakomite *Wyznania* są w gruncie rzeczy zespołem refleksji na temat szczęścia i niemożliwości jego zaspokojenia na ziemi. Szczęście dla św. Augustyna było czymś zupełnie innym niż na przykład przyjemnością doprowadzoną do maksimum. Człowiek może przeżywać rozmaite przyjemności w stopniu możliwym do osiągnięcia, a mimo to być głęboko nieszczęśliwym – i odwrotnie: człowiek może doznawać rozmaitych bólów, a mimo to być w gruncie rzeczy szczęśliwym. To rozróżnienie szczęścia i przyjemności u św. Augustyna jest niezwykle mocne. Do tego rozróżnienia po wielu wiekach powróci także Max Scheler, który będzie klasyfikował wartości według tego, czy one przynoszą szczęście, czy przynoszą przyjemność. Do tych wartości, które przynoszą tylko przyjemność, zaliczy Max Scheler wartości zmysłowe, tak zwane wartości witalne, takie jak: siła, prężność fizyczna. Natomiast do wartości, które przynoszą szczęście, zaliczy Max Scheler wartości duchowe: prawdę, piękno, dobro – i oczywiście u Schelera najwyższą wartością to jest *sacrum*, to, co jest święte.

Przytoczę teraz mały przykład z *Wyznań* Augustyna, w którym pojawia się słowo „szczęście”. W tłumaczeniu Kubiaka piękne, znakomite tłumaczenie, jest kilka tłumaczeń, ale to jest bardzo piękne.

Jakże więc szukam Ciebie, Panie? Gdy szukam Ciebie, mojego Boga, szukam życia szczęśliwego. Będę Cię szukał, by dusza moja żyć mogła. Ciało me żyje dzięki mojej duszy, a dusza żyje dzięki Tobie. Jakże więc mam szukać owego szczęśliwego życia? Nie posiadę go, dopóki nie będę mógł słusznie powiedzieć: „Oto jest wszystko, czego pragnę; szczęście jest tu”. Gdzie mam tego szukać? Czy w pamięci – jak gdybym nie pamiętał szczęścia, a jeszcze pamiętał, że je zapomniałem. Czy raczej z tęsknotą dążąc do rzeczy nieznannej, czy to takiej, której nigdy nie znałem, czy też zapomnianej tak dokładnie, że nie pamię-

tam, iż zapomniałem? Przecież to chodzi o owo życie szczęśliwe, którego wszyscy pragną, tak powszechnie, że nie ma nikogo, kto by go nie pragnął. Gdzież je poznali, że tak go zapragnęli? Gdzież je ujrzeli, że tak się w nim rozmiłowali? Niewątpliwie, jest ono w nas, lecz nie wiem, jak się to dzieje. Niektórzy ludzie są szczęśliwi w tym sensie, że osiągnęli stan szczęśliwości. Inni są uszczęśliwieni nadzieją. Ci posiadają szczęście w niższym stopniu niż tamci, którzy rzeczywiście szczęście osiągnęli. Szczęśliwsi są jednak od takich, którzy ani w rzeczy, ani w nadziei nie są szczęśliwi. Ale nawet ci ostatni muszą w jakimś sensie szczęście posiadać, bo inaczej nie pragnęliby szczęścia; a to, że pragną, jest pewne.

Nie wiem, w jaki sposób je poznali. Mają jednak jakieś pojęcie szczęścia. Staram się dociec, czy ta wiedza pochodzi z pamięci. Bo to by znaczyło, że kiedyś byliśmy szczęśliwi. Nie zastanawiam się teraz nad tym, czy ludzie indywidualnie byli szczęśliwi, czy też byliśmy szczęśliwi tylko w tym jednym człowieku, który pierwszy zgrzeszył i w którym wszyscy umarliśmy, z którego też się wszyscy z niedolą rodzimy. Pragnę zrozumieć, czy pojęcie szczęścia jest w pamięci. Przecież nie tęsknilibyśmy za nim, gdybyśmy go nie znali. Słyszac to słowo, wszyscy przyznajemy, że dążymy do rzeczy, którą to słowo oznacza. Bo nie brzmieniem słowa się zachwycamy. Kiedy bowiem łacińskie słowo oznaczające szczęście słyszy Grek, nie zachwyca się nim, bo nie wie, o czym się mówi; a my się zachwycamy. On tak samo się zachwyca, kiedy usłyszy o szczęściu w języku greckim. Sama ta rzecz nie jest ani grecka, ani łacińska. Żarliwie pragną ją osiągnąć i Grecy, i ludzie mówiący po łacinie, i ludzie mówiący jakimkolwiek innym językiem. Znana jest na pewno wszystkim. Gdyby można było w jakimś wspólnym języku wszystkim ludziom naraz postawić pytanie, czy chcą być szczęśliwi, z całą pewnością odpowiedzieliby, że chcą. A nie byłoby to możliwe, gdyby sama rzecz, którą słowo „szczęście” oznacza, nie trwała w ich pamięci⁶¹.

Ten bardzo piękny tekst wskazuje na pewne zagadkowe zjawisko. Szukamy szczęścia, szukamy czegoś, czegośmy nigdy nie mie-

li. Gdybyśmy szukali czegoś, cośmy zgubili, byłoby to zupełnie zrozumiałe, ale my szukamy czegoś, czegośmy nie zgubili. Jak się to dzieje, że człowiek szuka całą duszą tego, czego nigdy nie posiadał, czego nigdy nie zgubił? Aby wyjaśnić tę zagadkę, św. Augustyn rozpoczyna swoje *Wyznania* pięknym zdaniem: „Dla siebie nas, Boże, stworzyłeś i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”⁶².

Ten tekst w rozmaity sposób będzie powtarzał się przez dzieje filozofii, na przykład u Kartezjusza – ale u Kartezjusza nie będzie pytania o szczęście, tylko będzie pytanie o to, skąd my mamy ideę nieskończoności. Sami jesteśmy skończeni, a tkwi w nas idea nieskończoności. W pewnym sensie idea szczęścia jest pokrewna idei nieskończoności. Otóż ta sama zagadka pojawi się właśnie u Kartezjusza w związku z ideą nieskończoności. Jeszcze raz wróćmy do tekstu św. Augustyna. Możemy powiedzieć, używając języka Kanta, że idea szczęścia jest w nas *a priori*, jest w nas czymś, co jest przed konkretnym doświadczeniem. Tak jak na przykład struny w skrzypcach są czymś wcześniej niż muzyka na nich wygrywana, tak idea szczęścia jest w nas wcześniej niż konkretne doświadczenia, które czas przyniesie. I co jest dziwne dla św. Augustyna? Przeżywamy w życiu rozmaite chwile radości, mniej lub bardziej radosne, ale doskonale wiemy, że ta radość nie jest jeszcze naszym szczęściem. Na jakiej zasadzie wiemy? Wiemy na tej zasadzie, że jak gdyby porównujemy ideę, którą mamy w tej naszej pamięci czy niepamięci, z tym, czego aktualnie doświadczamy. Na innym miejscu w dziele *O Trójcy Świętej* św. Augustyn będzie miał taki problem: gdzieś tam w Kartaginie była brama zbudowana krzywo i każdy, kto tylko patrzył, to widział – o gdybyśmy widzieli na przykład tutaj te kolumny i to sklepienie – że tam coś nie pasuje, że są nierówne. Rzucaloby się to nam w oczy, mówilibyśmy: jest to krzywy łuk, co prawda łuk jest z natury krzywy, ale jeżeli do krzywego

łuku dodamy jeszcze krzywiznę niełukowatą, to wtedy to się nam rzuci w oczy, na tej zasadzie, że mamy w oku jakieś proporcje i kiedy widzimy coś niewłaściwego, to oko nasze się buntuje przeciwko takiej rzeczywistości. I coś podobnego dzieje się także z naszymi doświadczeniami radości i przyjemności: są bardzo ważne w naszym życiu, ale wiemy doskonale, że nie są one szczęściem.

Żeby jeszcze zrozumieć ideę szczęścia, trzeba by na nią spojrzeć od drugiej strony, mianowicie przez pryzmat idei nieszczęścia, ale nieszczęścia także rozumianego po Augustyńsku. Otóż, czym jest, jak wygląda owa idea nieszczęścia, ale u św. Augustyna? [Nie] istnieje według tego, co ja wiem. Ja tam wszystkiego nie wyczytałem, bo i po co, jak człowiek się sam natęży, to potrafi wymyślić to, co inni napisali, ale z tego, co wyczytałem, istnieje jeden fragment, który obrazuje, że się tak wyrażę, szczyt nieszczęścia, ale w tym Augustyńskim sensie. Jest to fragment z Kierkegaarda, z jego *Choroby na śmierć*. I tu bym Państwu polecał skupienie, dlatego że jest to znakomita filozoficzna interpretacja sytuacji potępienia. Dla św. Augustyna, który ma taki ideał szczęścia, nieszczęściem największym wcale nie będzie śmierć, dla Kierkegaarda także – ja na poprzednim wykładzie cytowałem taki fragment, w którym było to powiedziane: śmierć wcale nie jest największym nieszczęściem; bywa tak, że człowiek, którego nieszczęście dotknęło, ucieka w stronę śmierci, szukając w śmierci jakiegoś ukojenia od nieszczęścia. Są nieszczęścia gorsze aniżeli śmierć. A zło owych nieszczęść na tym polega, że człowiek nie może umrzeć, a chciałby umrzeć, aby się od nieszczęścia wyzwolić. Kierkegaard nazywa taką sytuację „chorobą na śmierć”. Człowiek jest chory, ale chory na śmierć, może lepiej: chory na umieranie, ale niestety tragedią tej choroby jest to, że umrzeć nie może, musi żyć. Żyje, mając świadomość, że jest potępiony. Proszę zwrócić uwagę na to słowo „potępiony”; proszę to słowo zrozumieć tak radykalnie. Na

czym polega potępienie? Polega na tym, iż mówi się drugiemu człowiekowi, że ty nie masz prawa do istnienia, bo jesteś zły, nie masz prawa do istnienia, bo jesteś złem. Nie ma w tobie niczego dobrego, niczego pięknego, niczego prawdziwego, powinieś nie istnieć, a jednak istniejesz, dlaczego istniejesz? Tylko i wyłącznie dlatego, żeby być świadom swego zła. I teraz ten potępiony chciałby umrzeć, chory jest na śmierć, tęskni do śmierci, bo śmierć byłaby jego wyzwoleniem, ale w tej chorobie śmierć nie przychodzi, i to jest sytuacja Kierkegarda, to jest ta słynna „choroba na śmierć” z Kierkegarda, nazywa on ją „rozpaczą”. Przeciwnieństwem szczęścia jest zatem nie tyle nieszczęście, co rozpacz. Ale znowu rozpacz... Z jakiego powodu rozpaczam? Nie z tego powodu, że umieram, ale z tego powodu, że istnieję, że nie mogę umrzeć. I oto ten słynny tekst Kierkegarda:

Jednakże rozpacz jeszcze w innym sensie, bardziej określonym, jest chorobą na śmierć. W rzeczywistości wcale tak nie jest, aby się umierało z tej choroby, aby ta choroba kończyła się śmiercią cielesną. Przeciwnie, męką rozpaczy jest, że nie można umrzeć. Podobne to jest do stanu konającego, który męczy się, ale umrzeć nie może. Być chorym na śmierć, to znaczy nie być zdolnym do śmierci, ale nie chodzi tu o nadzieję życia – nie, beznadziejność polega na tym, że człowiek nie ma ostatniej nadziei, nadziei na śmierć. Gdy śmierć jest największym niebezpieczeństwem, człowiek ma nadzieję na życie, ale kiedy poznaje większe niebezpieczeństwo, ma nadzieję na śmierć. Kiedy niebezpieczeństwo tak się wzmacnia, że śmierć się staje nadzieją, rozpacz jest beznadziejnością niemożliwej śmierci⁶³.

To jest filozoficzna interpretacja symbolu piekła. Piekło jest to rozpacz, w której śmierć jest niemożliwa. Beznadziejność niemożliwej śmierci. A więc mamy tutaj, z jednej strony, ideę szczęścia u św. Augustyna i u Kierkegarda ideę radykalnego nieszczęścia. Beznadziejność niemożliwej śmierci. A szczęście jako wypełnienie

wszelkich możliwych nadziei, między innymi nadziei na życie. I teraz, co jest charakterystyczne, że kiedy Hegel mówi na temat świadomości nieszczęśliwej, to wcale nie ma na myśli świadomości z tego poziomu. Nie dotyka on tej płaszczyzny egzystencji ludzkiej. Świadomość nieszczęśliwa Hegla – czymże ona jest? W gruncie rzeczy jest ona świadomością romantyka, który – jak wiemy – był także istotą na swój sposób religijną. Jest to świadomość w gruncie rzeczy romantyzmu religijnego. U Hegla charakterystyka tej świadomości jest stosunkowo krótka. Ale mamy bardzo dobry komentarz do Hegla napisany przez Kierkegaarda, który pisze, jak Państwo widzą, znakomicie, i teraz ja tutaj za chwilę zacytuję parę rzeczy z Kierkegaarda, charakteryzujących świadomość romantyczną. Jest w tym tekście Kierkegaarda pewna polemika z Heglem, oczywiście dokonywana już po śmierci Hegla. W ogóle to spięcie Kierkegaarda i Hegla jest czymś fascynującym i znakomitym. Miałbym ochotę kiedyś, tak jak w tym roku poświęciliśmy prawie cały rok komentarzowi do Hegla, tak kiedyś cały rok poświęcić komentarzowi do Kierkegaarda, jeżeli oczywiście miłośnicy panujący nam cesarz Franz Josef nie będzie nam robił w tym względzie jakowychś przeszkód.

Otóż u Kierkegaarda jest najpierw krótkie streszczenie tego, co Hegel o świadomości nieszczęśliwej twierdzi. Posłuchajcie i sprawdźcie, na kim tam Państwo możecie, na pewno na trzech Polaków przynajmniej dwóch jest nieszczęśliwych... a ten jeden to ekspert...

Nieszczęśliwym – pisze Kierkegaard – jest tylko ten, kto swój ideał, treść swego życia, pełnię świadomości, istotę swego życia ma w ten czy w inny sposób na zewnątrz. Nieszczęśliwy jest zawsze nieobecny w sobie, nigdy nie przebywający w swym wnętrzu⁶⁴.

Jest powiedziane w pewnym tekście gdzie: jest skarb twój, tam jest serce twoje. Otóż tutaj u nieszczęśliwego ten skarb jest zawsze

poza nim, nie w nim, na przykład w całokształcie stosunków społeczno-ekonomicznych. A więc pisze dalej Kierkegaard:

Nieszczęśliwy jest więc nieobecny. Ale nieobecnym jest się albo w przeszłym, albo w przyszłym czasie (...) Wspomnienia są właściwym żywiołem nieszczęśliwego⁶⁵.

Stale pokłada nadzieję w tym, co należałoby wspominać. A więc jakaś nostalgia za przeszłością. U Hegła, jak zobaczymy, będzie inaczej. Będzie to w gruncie rzeczy nostalgia za przyszłością. Ta nostalgia za przyszłością u Hegła będzie wyrażać się poszukiwaniem Grobu Pańskiego, Grobu Chrystusa. Bo u Hegła świadomość nieszczęśliwa to świadomość religijna, która szuka zjednoczenia z Bogiem, a widzi tego Boga zmysłowo. Ponieważ Boga nie można zmysłowo dotknąć, świadomość ta szuka zmysłowych śladów Boga, stąd kult dla relikwii, stąd – zdaniem Hegła – poszukiwanie grobu, jako tej relikwii wszelkiej relikwii. Indywidualna świadomość chce namacalnie chwycić ślad po Bogu i kiedy dochodzi do zdobycia Grobu, okazuje się, że grób jest pusty. Wtedy dopiero dojrzała sytuacja do odkrycia, że Bóg jest między ludźmi, we wspólnocie, czyli w Kościele. I wtedy rycerz krzyżowy wraca do domu po to, żeby się poddać twardej regule Kościoła i dopiero Kościół – zdaniem Hegła – uczy go rozumu. Ja nie przesadzam... tak Hegel mówi...

U Kierkegarda jest tutaj inaczej... [w tym momencie zadzwonił dzwoneczek]... Nie wiem, proszę Państwa... Jest taka strasznie miła piosenka góralska... Czy nie będzie tutaj... Jak ja bym zacytował ją... Taka piosenka: „Ty, dziewczyno, nie bójże się, kupię dzwonek, przywiążę ci... Jak cię będą chłopcy tyrpać, to ci będzie dzwonek zbyrkać...” No widzicie Państwo, jak to Kościół uczy naród rozumu...

Natomiast u Kierkegarda ta świadomość nieszczęśliwa jest skierowana na wspomnienia, na przeszłość. I teraz parę cytatów z *Albo – albo*:

Samotny i porzucony samemu sobie stoi on wobec ogromu świata, bez terażniejszości, do której mógłby się przywiązać, bez przeszłości, do której mógłby tęsknić, gdyż jego przeszłość jeszcze nie nadeszła, bez przyszłości, z którą by mógł wiązać nadzieję, gdyż jego przyszłość już minęła. Samotny stoi wobec całego świata jako wobec tego Innego, z którym jest w konflikcie, gdyż cały świat poza nim jest dla niego jedną osobą i ta osoba, ten jedyny narzucający się przyjaciel, to jest Nieporozumienie. Nie może się postarzyć, gdyż nigdy nie był młodym; nie może być młodym, gdyż już się postarzał; nie może w pewien sposób umrzeć, bowiem nigdy nie żył; nie może w pewnym sensie żyć, gdyż już dawno umarł; nie może kochać, bo miłość jest związana z terażniejszością, a on nie ma czasu terażniejszego, ani przyszłego, ani przeszłego, ale jest naturą sympatyczną i nienawidzi tego świata tylko dlatego, że ten świat kocha; nie ma namiętności, nie dlatego, że jej nie posiada, ale dlatego, że w tej samej chwili posiada jej przeciwieństwo; nie ma na nic czasu, nie dlatego, że czas ma zajęty czym innym, ale dlatego, że w ogóle nie posiada czasu; jest bezsilny, nie dlatego, że brak mu sił, ale dlatego, że jego własna siła czyni go bezsilnym.

Ale oto serce nasze dość się zahartowało, ucho przytłumione, aczkolwiek nie zamknięte. Słuchaliśmy poważnego głosu rozsądku, posłuchajmy szlachetnej wymowy namiętności, słów krótkich, ale mocnych, jak zawsze słowa namiętności. Oto stoi młoda dziewczyna⁶⁶

– i teraz zaczyna się fragment, w którym Kierkegaard przechodzi do refleksji nad samym sobą i do tej sytuacji, która jest dla niego nieustannym problemem filozoficznym: jak wiadomo, Kierkegaard był zakochany, był narzeczonym i potem zerwał zaręczyny, twierdząc, że nie jest przygotowany, dojrzały, nie nadaje się do małżeństwa. I teraz nieustanny problem, z którego robi problem filozoficzny, którym rzuca w twarz Hegłowi – a dlaczego Hegłowi rzuca w twarz tym problemem? – bo u Hegla świadomość jest logiczna, a to, co się w jego życiu dokonało, jest zupełnie nielogiczne, w związku z czym historia nie ma sensu i wszystko, co Hegel

napisał, jest podejrzane. Jest znakomita sprawa, bo u Hegla dzieje świadomości mają logikę, u Kierkegaarda nie. I teraz zaczyna się jak gdyby wyznanie nieszczęśliwej, czyli tej jego narzeczonej, ale wyznanie to kończy się powiedzeniem takim: wcale nie jesteś taka nieszczęśliwa, to znaczy nie jesteś najnieszczęśliwsza. Dlaczego?... „Tak, ale musisz się podzielić, musisz oddawać się w dzień nadziei, a w nocy żałobie, albo w dzień oddawać się żałobie, a w nocy nadziei”⁶⁷. A jeszcze przedtem wprawdzie ona oskarża go o zdradę, ale ma pewien problem – „Nie, nie mogę żałować, bo może on nie był niewierny, może nie był zdrajcą”⁶⁸. Czyli ta, która rości sobie pretensje do tego, żeby być najnieszczęśliwszą, powiada: może nie był niewierny, może nie był zdrajcą. I kończy Kierkegaard tę refleksję tak: „Bądź dumna, gdyż nigdy nie należy szczyć się szczęściem, ale nieszczęście przynosi zaszczyt prawdziwy”⁶⁹. Potem następuje refleksja nad sobą samym, to znaczy nad tym, który się wycofał, i Kierkegaard dowodzi, że najnieszczęśliwszym jest właśnie on, że on jest najbliżej tego pustego grobu, o którym mówiłem na poprzednim wykładzie, grobu pustego z napisem: „Najnieszczęśliwszy”. Fragment końcowy:

Ale co mówię, najnieszczęśliwszy, powinienem powiedzieć, najszczęśliwszy, gdyż to jest właśnie dar szczęścia, którego sam nikt wziąć nie potrafi. Patrzcie, głos mi się łamie, myśli me się mącą, albowiem kto jest najszczęśliwszy, to najnieszczęśliwszy, a kto najnieszczęśliwszy, to najszczęśliwszy, a czym jest życie, jak nie bezsensem, a wiara szaleństwem, a nadzieja czym innym, jak nie odroczeniem wyroku, a miłość octem w ranie⁷⁰.

Te końcowe fragmenty, te myśli będą się potem jeszcze powtarzać w filozofii, na przykład u Alberta Camusa: nadzieja jako odroczenie wyroku w egzystencjalizmie francuskim. Ta wizja nieszczęśliwego jest to wizja romantyka, który jest dumny ze swego

cierpienia, dumny ze swego nieszczęścia, a którego cierpienie i ból polega na tym, że nie może wejść w stan porozumienia z drugim człowiekiem. Ale nie jest to to, o czym mówiłem na początku, ta Augustyńska i zarazem Kierkegaardowska „choroba na śmierć”, ta wizja szczęścia i nieszczęścia, to, co się dzieje tutaj, jest na innej zupełnie płaszczyźnie, na płaszczyźnie samotności na tym świecie. Na płaszczyźnie opuszczenia, nieporozumienia na tym świecie. Natomiast to, co się u św. Augustyna i w *Chorobie na śmierć* opisuje, jest czymś na zupełnie innej płaszczyźnie. Na następny raz spróbuję dokładniej skomentować sam tekst Hegla.

WYKŁAD VIII
ŚWIADOMOŚĆ NIESZCZĘŚLIWA
[23 lub 30 marca 1982]

Rozdział o świadomości nieszczęśliwej jest interesujący nie tylko dlatego, że jest kluczem do filozofii Hegla. Jest on interesujący także z tego względu, iż jest przykładem próby, jak w filozofii można albo należy przejść od pantragizmu do panlogizmu. Filozofia Hegla na tym [właśnie] polega, ażeby to, co tragiczne, interpretować jako to, co logiczne. I znakomitym przykładem tej interpretacji jest rozdział o świadomości nieszczęśliwej. Tutaj właśnie okazuje się u Hegla, iż to, co tragiczne, jest w istocie swej logiczne. Mógłbym to powiedzieć na początku, na czym to polega, ale wtedy zmarnowalibyśmy pensję, którą mi tutaj za ten wykład wypłacają. Dlatego musimy cierpliwie 45 minut odczekać, żeby na końcu powiedzieć o tym przejściu od pantragizmu do panlogizmu.

Wykład zacznę od cytatu ze znakomitego komentarza do *Fenomenologii ducha*, którego autorem jest Jean Hyppolite. Jest to komentarz pisany przez profesora Sorbony. To jest bardzo interesujące: międzywojenna epoka neoheglizmu zaczęła się właśnie we Francji od Kojève'a, Jeana Wahla i Hyppolite'a.

Problemem naszym jest dzisiaj pytanie: jak wygląda świadomość nieszczęśliwa? Co to znaczy, że świadomość przybiera pewien charakter nieszczęśliwości? I oto cytat:

Świadomość, która nie osiągnęła jeszcze tożsamości z sobą, jest z zasady świadomością nieszczęśliwą. Świadomość szczęśliwa albo jest świadomością naiwną, która nie zna jeszcze swojego nieszczęścia, albo świadomością, która przekroczyła swe upojenie i odnalazła jedność poza separacją⁷¹.

W tym cytacie mówi się przede wszystkim, że świadomość nieszczęśliwa jest to taka świadomość, która nie odzyskała jeszcze tożsamości z sobą. Jest to świadomość rozdarta. W języku mojej młodości – pierwszej młodości, bo teraz jest druga – mówiło się, że jest to świadomość targana sprzecznościami. Otóż świadomość nieszczęśliwa nie osiąga tożsamości z sobą – jest to świadomość rozdarta, zarazem jednak jest to świadomość, która zna swoje rozdarcie. I ten moment wiedzy o własnym rozdarciu jest momentem jednoczącym rozdarcie. Jest to rozdarcie tej samej świadomości. Zatem w świadomości nieszczęśliwej mamy jak gdyby dwa momenty: moment jedności i moment rozdarcia. Tożsamość rozdarta albo rozdarcie tożsamości. Charakterystyczne także w tym cytacie jest to, że o świadomości szczęśliwej wypowiada się tutaj sąd negatywny. Świadomość szczęśliwa jest świadomością naiwną. Co więcej, jeszcze jeden moment tutaj trzeba dodać, że istnieją jak gdyby dwie postacie świadomości szczęśliwej: ta, która nigdy nie była rozdarta świadomością, i ta, która była rozdarta, ale poprzez rozdarcie osiągnęła pojednanie z sobą. Ciąg dalszy cytatu: „Jednakże świadomość nieszczęśliwa w sensie ścisłym tego pojęcia jest rezultatem rozwoju samowiedzy”⁷².

Jak Państwo widzą, po to, żeby dojść do świadomości nieszczęśliwej, trzeba przejść przez pewną historię. Trzeba stać się godnym

nieszczęścia. Nie każdy człowiek, nie każda świadomość jest na tyle dojrzała, żeby być godną pewnego nieszczęścia. Świadomość nieszczęśliwa przeszła pewną historię. Była kiedyś świadomością niewolniczą, była świadomością stoicką, a potem była świadomością sceptyczną, rozdartą niepewnością. I w wyniku tej historii dopiero doszła do świadomości swojego nieszczęścia. Nieszczęście nie pojawia się tutaj jako zło, ale jako coś, do czego trzeba dorosnąć. Można by powiedzieć tak: powiedz mi, jakie nieszczęścia cię gnębią, a powiem ci, kim jesteś. Tutaj świadomość nieszczęśliwa jest już „kimś”, ma już określoną godność. Dalszy ciąg tego cytatu:

Samowiedza jest subiektywnością podniesioną do poziomu prawdy, ale subiektywność owa winna odkryć swą własną niedostateczność, doznać cierpienia. Cierpienia jażni nie dochodzącej do jedności z sobą. Samowiedza jest, jak pokazaliśmy, refleksją świadomości w sobie. Ale refleksja ta zakłada zerwanie z życiem, separację tak radykalną, że świadomość owej separacji jest świadomością nieszczęścia wszelkiej refleksji⁷³.

Jest to cytat z Hyppolite'a. Zwróćmy uwagę na niektóre elementy tego cytatu. „Samowiedza jest subiektywnością podniesioną do poziomu prawdy” – to zdanie mówi bardzo wiele, mianowicie na poziomie świadomości nieszczęśliwej subiektywność jest przekonana, że ona jest prawdą, to znaczy, że w niej znajduje się to, co istotne.

Przypomnijmy sobie świadomość lorda Byrona. Nieważny jest otaczający świat, ważne jest wewnętrzne rozdarcie, ważne jest moje subiektywne cierpienie, dlatego że to cierpienie nadaje pocie określoną godność i poeta jest przekonany, że w tym cierpieniu kryje się prawda jego osobowości. W pewnym sensie jest dumny ze swojego cierpienia. Chętnie by się pozbył cierpienia, ale z drugiej strony nie może się go pozbyć, bo wtedy pozbyłby się swojej godności poety. Samowiedza jest subiektywnością podniesioną do poziomu prawdy. Otóż ta subiektywność w dalszym ciągu doznaje

cierpienia, widzi swą niedostateczność, bo nie może dojść do jedności z samą sobą. Świadomość nieszczęśliwa zna siebie, snuje refleksje nad sobą, samo cierpienie zmusza człowieka do tego, żeby człowiek snuł refleksje nad sobą, a w wyniku tej refleksji nad sobą dochodzi do zerwania z życiem, to zerwanie z życiem jest separacją – powiada Hyppolite – tak radykalną, że świadomość owej separacji jest świadomością nieszczęścia wszelkiej refleksji. Mamy zatem w tych cytatach dwa momenty istotne. Świadomość nieszczęśliwa cierpi z powodu braku wewnętrznej tożsamości i, po drugie, cierpi z powodu zerwania więzi z życiem.

Nie mam tutaj teraz cytatu charakteryzującego świadomość lorda Byrona, ale tam, pamiętam, jest taki ładny fragment, a właściwie pouczający fragment, w którym mówi autor, iż dla niego cokolwiek go spotykało było okazją do powiększenia świadomości własnego nieszczęścia. Jeżeli go spotykał ból, no to zrozumiałe, koncentrując uwagę na bólu, można ten ból jeszcze bardziej powiększyć. Jeżeli go spotykało szczęście, jakaś chwila radosna, wtedy myśl o tym, że ta chwila przemija, że jest chwilą tylko powodowała to, że nie mógł on przeżyć tej chwili tak jak na to zasługiwała. Kiedy Byronowi pokazano popiersie, które zrobił jeden ze znanych rzeźbiarzy, on zaprotestował, mówiąc, że w rzeczywistości jest o wiele bardziej smutny. Proszę zwrócić uwagę na ten motyw dumy z powodu smutku.

Te cytaty, które przytoczyłem przed chwilą, są komentarzem do następującego zdania z Hegla:

Świadomość życia, swego istnienia i działania jest tu jedynie bólem z powodu tego istnienia i działania. Świadomość ta bowiem jest zawsze tylko świadomością tego, że czymś istotnym jest jej przeciwieństwo, a ona sama niczym⁷⁴.

Hegel ma takie znakomite zdania jędrne, w których każde słowo stoi na swoim miejscu – i to właśnie jest przykładem takiego zda-

nia. Mamy świadomość życia, ale ta świadomość życia jest jak gdyby ograniczona, jest ograniczona jedynie do bólu z powodu istnienia i życia. I teraz proszę zwrócić uwagę: „przeciwieństwo” jest czymś istotnym. Ja sam niczym, a moje przeciwieństwo jest czymś istotnym. Ale to jest moje przeciwieństwo i to ono wskazuje na związek między mną a moim przeciwnikiem. Ten mój przeciwnik jest tylko pozornie kimś innym, w gruncie rzeczy jest on mną. Ja sam tego przeciwnika zrodziłem, ja go sam przeciwnikiem uczyniłem. Ten przeciwnik w tym przypadku nazywa się Bogiem. Relacja między mną a Bogiem jest w istocie rzeczy relacją między mną a mną. Ja jestem czymś nieistotnym – a czymś istotnym jest Bóg. Ja jestem nędzny – wspaniały jest Bóg. Ja jestem grzeszny – święty jest Bóg. Ja i Bóg jesteśmy na linii przeciwieństwa, ale kimże jest ten Bóg? Jest w gruncie rzeczy mną, mną o tyle, o ile ja, myśląc „Bóg”, przeczę temu, co jest we mnie. Powtarza się tutaj pierwsza relacja między panem a niewolnikiem. Tam panem był człowiek – a tutaj panem jest Bóg. Tam niewolnik sam sobie stworzył swojego pana tym aktem uznania dla pana – tutaj człowiek sam sobie tworzy swojego Boga, uznając Go za swoje przeciwieństwo. I przeciwieństwo między człowiekiem a Bogiem jest jedynie projekcją przeciwieństwa między człowiekiem a człowiekiem. Między mną a mną. To niepokodzenie się mnie ze mną samym jest moim niepokodzeniem się z Bogiem.

W ten sposób u Hegla odnajdujemy znakomity klucz do interpretacji świadomości religijnej. Przy czym świadomość religijna u Hegla przyjmuje rozmaite postacie. Tutaj mamy do czynienia z krytyką pierwszej formy świadomości religijnej. Ilustracją tej świadomości religijnej jest dla Hegla judaizm. Judaizm nie jest dla Hegla niczym innym jak religią pana i niewolnika. Panem jest Bóg, a człowiek jest niewolnikiem – ściślej mówiąc: „sługą”, w oryginale tekstu Hegłowskiego jest także *Knecht*, czyli w gruncie rzeczy także „sługa”.

Widzą Państwo raz jeszcze hermeneutykę Hegla. Z jednej strony, mamy interpretację samowiedzy, świadomości i od razu od tej inter-

pretacji świadomości przechodzi się na interpretację pewnego zjawiska w przeszłości historycznej – świadomości religijnej judaizmu.

Zastanówmy się nad poszczególnymi momentami owego nieszczęścia, tej świadomości nieszczęśliwej, tej świadomości, która istnieje w rozdarciu. Otóż jest u Hyppolite'a bardzo ładny komentarz, jedno zdanie, które bardzo trafnie oddaje całą tę sprawę:

Świadomość życia jest samym oddzieleniem od życia. Refleksją okłamującą w ten sposób, że uświadamiać sobie życie znaczy wiedzieć, że prawdziwe życie jest nieobecne. Odnajdywać siebie jako istotę rzuconą na stronę nicości⁷⁵.

Szczególnie te słowa: „prawdziwe życie jest nieobecne” – charakteryzują ten moment świadomości nieszczęśliwej. Człowiek żyje, ten „Izraelita”, możemy powiedzieć, żyje, ale wie, że życie prawdziwe jest nieobecne. Prawdziwe życie było kiedyś w raju. Prawdziwe życie będzie w Ziemi Obiecanej, ale jak na razie życie prawdziwe jest nieobecne, w związku z czym człowiek ten nie może pogodzić się z samym sobą, bo nic nie jest tutaj prawdziwe. Wszystko jest jedynie zapowiedzią tego, co kiedyś będzie.

Hegel może trochę upraszcza, ale w tych uproszczeniach jest także dużo prawdy. W młodzieńczych swoich pismach interpretował on dwa narody: Greków i Żydów i przeciwstawiał Żydów Grekom, Greków Żydom. Mianowicie dla Hegla świadomość żydowska (izraelicka) była świadomością nieszczęśliwą, w przeciwieństwie do świadomości greckiej, która była świadomością szczęśliwą. Grecy byli narodem szczęśliwym, ich życie prawdziwe było tu, bo nawet Hades nie był odyskaniem prawdy, prawda była tu. Owszem, trwała może niedługo w okresie młodości, filozofowie greccy przedłużali ten okres, mówiąc, iż młodość, mądrość, szczęście polega na życiu według myśli, według myślenia; w każdym razie był to świat obecny tu i teraz.

U Żydów mieliśmy ciągłą wędrówkę, ciągle szukanie szczęścia poza tym, co jest tu i teraz. Symbolem postaci nieszczęśliwej dla Hegla był

Abraham. Abraham według pięknego komentarza Hyppolite'a to człowiek, który nie potrafi kochać, bo może mieć jedynie i wyłącznie nadzieję na miłość, ale nigdy nie może mieć miłości prawdziwej. Ciągłe w drodze, nic więc dziwnego, że w przypadku Abrahama możliwa była ta wędrówka z synem na ołtarz ofiarny, bo Abraham zabity, że się tak wyrażę, przez nadzieję i przez nadzieję ożywiany był istotą, która nie mogła kochać. Więc ten pierwszy moment świadomości nieszczęśliwej wyraża w komentarzu Hyppolite'a owo zdanie: „Życie prawdziwe jest nieobecne”. Ono jest zawsze gdzieś po drugiej stronie. Dlatego też u Izraelitów nie było niewolnictwa, bo nie może być niewolnictwa tam, gdzie cały naród jest niewolnikiem – niewolnikiem Boga. Niewolnik nie jest tutaj niewolnikiem człowieka, ale jest niewolnikiem Boga. Na drodze wyzwolenia dla Hegla ten stopień jest ogromnie ważny – bo pierwszy stopień wyzwolenia u Hegla nie na tym polega, że człowiek pozbywa się wszelkiego pana, tylko wymienia sobie pana gorszego na pana lepszego, to znaczy wymienia właściciela niewolników na Boga, który jest panem sług. Ideał człowieka w Starym Testamencie był zawarty w słowie „wierny sługa”. Ideologia wiernego sługi przechodzi przez cały Stary Testament (a więc w terminologii Heglowskiej *Knecht*).

Drugi moment ujawni się nam wtedy, kiedy zwrócimy uwagę na nieszczęście Abrahama. Na czym to nieszczęście Abrahama polega? Mianowicie na tym, że w świadomości Abrahama, to, co skończone, oddziela się od tego, co nieskończone. Nieskończone i skończone są od siebie odseparowane. Człowiek jest istotą skończoną, ale jest wzywany przez nieskończoność. Wszystko, co przychodzi do człowieka, jest wezwaniem przez nieskończoność. Są to piękne sceny ze Starego Testamentu, bo nieskończoność przychodzi do Abrahama poprzez twarz drugiego człowieka. Do Abrahama, mieszkańca pustkowi, przychodzą ludzie, których wita jako wysłańców Boga. I ludzie przyniosą najważniejsze nowiny, które

dotyczą jego życia, między innymi tę nowinę, że ma porzucić miejsce, gdzie dotąd żył, i szukać Ziemi Obiecanej. Niezwykły wstrząs, w Abrahamie budzi się wielka nadzieja – Ziemia Obiecana.

I teraz Abraham idzie, szuka tej ziemi, z miejsca na miejsce wędruje, nie może jej znaleźć. Dla Greka, na przykład dla wędrującego Odysa, najważniejsze informacje przychodziły nie od ludzi, tylko od gwiazd. Grek był żeglarzem, odkrył kosmos i według kosmosu kierował swoje podróże. Natomiast tutaj – człowiek. Potem, kiedy Sara ma powić syna, ta wiadomość także przychodzi przez posłańców, znowu jako głos Nieskończonego. A potem, także jako głos Nieskończonego, to wezwanie, że „masz syna złożyć na ofiarę”. Separacja jest tutaj radykalna. Jediną płaszczyzną wiążącą jest czas. Nieskończoność i skończoność są związane czasem, czasem nadziei. Ale ten czas nadziei jest czasem szczególnym, dziwnym, bo w tym czasie nadziei Ziemia Obiecana ciągle ucieka, ciągle się cofa. A jest tylko obietnica. Znakomicie to jest tam powiedziane, mianowicie, że Bóg dla Abrahama, czyli to, co nieskończone, ujawnia się tylko i wyłącznie pod postacią obietnicy. Bóg jest czystą obietnicą, On jest czystym obiecywaniem. Obiecuje i nic więcej, nawet nie wiadomo, co obiecuje. I dlatego też potem w tych kontaktach na gruncie Starego Testamentu moment obietnicy jest istotny. W gruncie rzeczy gdyby Państwo przerzucili na przykład tekst Ewangelii i zobaczyli, jakie były spotkania Jezusa z różnymi uczniami i z ludźmi różnymi, to to wszystko było obietnicą – nawet kiedy Jezus spełnia pewne życzenia, uzdrawia, to nawet samo uzdrowienie jest traktowane jako obietnica czegoś jeszcze większego. Bóg dany tutaj jest jako obietnica: nieskończoność jest zawarta w skończoności, ale jako obietnica. Ten moment wystąpi potem bardzo ciekawie w filozofii Kartezjusza. (...)

I proszę zastanowić się nad takim problemem: co jest pierwsze? Skończoność czy nieskończoność? Innymi słowy, skąd bierze się w nas myśl o nieskończoności? Możliwe są dwie odpowiedzi. Mamy

skończoność, na przykład ta torba, ona jest skończona, ma tutaj ten [swój brzeg, kres]... I mówimy: „nieskończony”. Wtedy słowo „nie” jest negacją tej skończoności. W wyniku negacji pozostaje w [rezultacie] mniej niż na początku, czyli problem nam znika. Nie-skończone... po prostu nie ma, zanegowana skończoność, czyli w idei nieskończoności byłoby wtedy mniej niż w idei skończoności. Ale można odwrotnie mówić: „To jest skończone”. Ale skąd my wiemy, że to jest skończone? – bo my wiemy, co to jest nieskończone, i skończoność uzyskujemy przez negację nieskończoności. I wtedy okazuje się, że idea nieskończoności jest bogatsza niż idea skończoności. Skończoność rodzi się z negacji nieskończoności i wtedy powstaje wielki problem: skąd się w nas bierze idea nieskończoności? Skoro nieskończoności jest więcej niż skończoności, w ogóle skąd w naszej głowie taka idea? Jest to problem między innymi Kartezjusza, ale także i Platona. Jest to myśl o tym, że najpierw jest w nas doświadczenie nieskończoności, a potem doświadczenie skończoności, że najpierw mamy ideę szczęścia absolutnego, a potem jako negacja przychodzi myśl o nieszczęściu. Wyobraźmy sobie, że gniotą nas buty: gdybyśmy nie mieli idei butów, które nie gniotą, to nie uważalibyśmy, że gnienie butów jest czymś anormalnym.

I oto tutaj u Abrahama coś takiego się dokonuje: wezwanie przez nieskończoność. Ta nieskończoność jest czymś pozytywnym, jest czymś mocnym – i ta nieskończoność działa w ten sposób, że neguje każdą chwilę Abrahama. Nie tu i nie teraz... Czyli że Abraham jest niezdolny do miłości, bo nie tu i nie teraz. Cytat jest tutaj z Hippolyte’a taki: „Świadomość nieskończonego towarzyszy świadomości skończonej i redukuje całą egzystencję do bycia tu i teraz”⁷⁶. Ja się czuję zredukowany do tego, że jestem tu i teraz, przez to, że mam w sobie myśl o tym, że mógłbym być zawsze i wszędzie. Nieszczęście bierze się stąd, że mamy ideę, iż można być zawsze i wszędzie, ale jesteśmy tu i teraz. Mamy ideę komunizmu, a nie żyjemy

w nim... Stąd się bierze ta świadomość naszego nieszczęścia, bo sobie porównujemy to, co mogłoby być, z tym, co jest. W ten sposób rodzi się [świadomość nieszczęśliwa]. Ten przykład nie jest taki nie *à propos*, bo były prace, które pokazywały niezwykle głębokie wkorzenie myśli marksistowskiej w czas starotestamentalny, to znaczy w ten czas biblijny, w którym funkcjonuje nadzieja i funkcjonuje mit o Ziemi Obiecanej...

Ale w judaizmie ta separacja jest separacją Boga i człowieka. Jest to niezwykła sprawa, bo człowiek ciągle dąży do osiągnięcia Boga, ale dąży w jaki sposób? – bo z Nim walczy. Judaizm jest w gruncie rzeczy historią walki narodu wybranego z Bogiem. I historią pokonywania tego narodu przez Boga przy pomocy sąsiadów Izraela: Babilończyków, Asyryjczyków i kogo się dało. Ci sąsiedzi mieli zmusić Izrael do posłuszeństwa, do posłuszeństwa Bogu. Zwycięstwo w walce z Bogiem polega na tym, że trzeba się poddać Bogu, czyli przegrana jest tu zwycięstwem. A zwycięstwo człowieka jest jego przegraną w walce z Bogiem. To jest piękna sprawa – dialog Jonasza z Bogiem, kiedy Bóg mówi do niego: „pójdiesz, Jonaszu, do Niniwy i tam będziesz głosił Moje imię”. Niniwa wówczas była dla Izraelczyków mniej więcej tym, czym Berlin czasów Hitlera dla Żydów. I nagle przerażony Jonasz: „Ja mam iść do Niniwy?” Niezwykła sprawa – i zaczyna się ucieczka Jonasza przed głosem nieskończoności, Nieskończonego. Jest ta historia z okrętem, potem z tym wielorybem, jakąś dziwną rybą, która połyka Jonasza i Jonasz tam trzy dni w tym brzuchu wytrzymuje, ryba zostaje złowiona i okazuje się, że jest właśnie w Niniwie, bo wylądował tam tym właśnie sposobem. Jest to piękna sprawa, która pokazuje walkę człowieka z Bogiem – i ta walka jest konieczna, żeby ten człowiek zachował twarz, to musi walczyć, ale z drugiej strony musi przegrać, bo wtedy kiedy przegra, wtedy jest zwycięstwo.

Chrześcijaństwo bardzo mocno tę sprawę zmienia między innymi przez to, że daje prymat miłości, doświadczenia miłości przed doświadczeniem nadziei. Jest to ogromna rewolucja w tych doświadczeniach.

Jean Wahl, który komentuje także tę sprawę, powiada, że judaizm jest odwróconym stoicyzmem. Jest to ładne powiedzenie: „odwrócony stoicyzm”. Bo Pan Bóg to jest ten stoik, którego człowiek miał w swoim sercu, a teraz zrobił go Bogiem. Oto ten stoik to jest Pan Bóg, a ja jestem po stronie zmienności, nieszczęścia itd. I jeszcze trzeci moment – na czym polega nieszczęście, trzeci moment owego nieszczęścia. Jak powiedziałem, pierwszy moment: prawdziwe życie jest nieobecne, moment drugi to jest oddzielenie skończonego od nieskończonego i moment trzeci, na który zwraca uwagę Hegel, polega na zmienności i niezmienności. Mianowicie, ta moja świadomość mnie pod postacią Boga, czyli Bóg, ściślej biorąc ja, jest istotą niezmienną, a ja jestem zmienny. Trzeba to dobrze zrozumieć. Zmienność i niezmiennność są tutaj w istocie rzeczy wiernością i niewiernością. Świadomość nieszczęśliwa jest nieszczęśliwa bólem swej własnej niewierności. Jest to świadomość, która jest skazana na nieustanną zdradę. A Bóg jest niezmienny, to znaczy wierny. Świadomość nieszczęśliwa jest przekonana, że zdradzający także jest zdradzony, ale nie jest w stanie nie zdradzać – i ten naród izraelski rzeczywiście jest w gruncie rzeczy narodem bezustannej zdrady, powtarzającej się zdrady. A najczęstsze teksty, które w Starym Testamencie mówią o Bogu, to najczęściej mówią o wierności samemu sobie. Jahwe jest wierny samemu sobie. Jahwe nie odwołuje danego przyrzeczenia: a ty, narodzie, zdradzasz, ty jesteś jak ta niewolnica babilońska itd. Znakomite teksty, które pokazują rozdarcie świadomości: nieskończona niezmiennność i zmienność, że się tak wyrażę, pryncypialna zdradliwość. [Naród] zdradza nie ze słabości, ale z zasady, i to jest mniej więcej to, przez

co cierpi, i to jest Byron, i to jest świadomość nieszczęśliwa. Radikalna, absolutna niezdolność do wierności. W imię czego? W imię nadziei. Tu jest dramat. Niezdolny do wierności, bo ma za dużo nadziei. Jest to niezwykła sprawa, w pewnym momencie doświadczenie nadziei staje się samobójcze dla człowieka, który ma za dużo nadziei, bo uniemożliwia w nim doświadczenie wierności.

I teraz ta formuła, o której wspomniałem na początku, ten skok, ta analiza doprowadza do bardzo ciekawej definicji nieszczęścia u Hegla. Definicji, która oznacza przeskok od pantragizmu do panlogizmu. To, co tragiczne, nagle staje się logiczne. Dwa słowa: co to jest nieszczęście? Jest to przeżyta sprzeczność. To jest nieszczęście. Państwo rozumieją, na czym polega przeskok, bo kiedy się mówi „sprzeczność”, jest się na poziomie logiki i tym sposobem okazuje się, że jest możliwe opisanie nieszczęścia przy pomocy pojęcia logicznego. Jest to przeżyta sprzeczność. Jeżeli sprzeczność – no to się da to zrozumieć. Człowiek nieszczęśliwy tego nie rozumie, bo on przeżywa jedynie swoje nieszczęście, przeżywa swoją zdradliwość. On ciągle jest tylko w bólu, cierpieniu itd. O tym doświadczeniu ładnie Hegel mówi, że świadomość życia, swego istnienia i działania jest jedynie bólem z powodu tego istnienia i działania. On tylko cierpi z powodu istnienia i działania. Ale w pewnym momencie filozof wie: jest to przeżywanie sprzeczności. Dlatego filozof pochyła się nad tym nieszczęściem, wydobywa z niego logikę i wie, co z tego będzie, wie, że w tym nieszczęściu i w tym bólu jest zawarta ogromna siła dziejów, że tylko narody naiwne są szczęśliwe i głupie. Natomiast narody, które są nieszczęśliwe, mają świadomość nieszczęścia, są sprężynami postępu. Przeżywają sprzeczność, na własnej skórze przeżywają tę sprzeczność i mogą tę sprzeczność potem przewyciężyć i pokonywać. I w ten sposób to, co tragiczne, staje się logiczne. Oczywiście, nie jest to logika ta, którą znamy z Arystotelesa, jest to logika dialektyczna, specjalny

typ logiki, ale typ logiki zrozumiałej. W ten sposób te dwa słowa dostarczają nam klucza do zrozumienia nieszczęścia, czyli tego, co wydaje się najbardziej niezrozumiałe w egzystencji ludzkiej. Teraz Hegel może powiedzieć: „nieszczęście ma sens” i musi być przeżyte do dna do końca, bo dotąd, dokąd się nie wypije tego kielicha aż do dna, dotąd się tej sprzeczności nie uchwyci i nie uchwyci się drogi wyjścia z niego.

WYKŁAD IX
DAŻENIE DO SZCZĘŚCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO
6 kwietnia 1982

Czeka nas dzisiaj taka analiza, która jest niezmiernie ważna nie tylko dla zrozumienia istoty heglizmu, ale jest ważna dla zrozumienia tego, czym jest wspólnota społeczna. Jest to sprawa związku, a także różnicy, mówiąc językiem Hegla, między tym, co syngularne, a tym, co uniwersalne – i wokół tej sprawy skoncentrujemy się dzisiaj, ale czasowo będzie to krótka koncentracja, natomiast żeby do tej krótkiej koncentracji dojść, będziemy musieli troszkę pokołować.

Tutaj mam jeszcze krzesło... Bo ja wolę nie siadać na krześle, żeby mnie nie pozbawiono krzesła...

Podczas poprzedniego wykładu wprowadziliśmy się we wnętrze świadomości nieszczęśliwej, ale w interpretacji religijnej. Była to świadomość Abrahama, człowieka niszczonego przez jego własną nadzieję. Człowieka, o którym Kierkegaard powiedział, że jest niezdolny do miłości z powodu nadmiaru nadziei. Świadomość nieszczęśliwa Abrahama to przede wszystkim świadomość tęsknoty. Tęsknota Abrahama kieruje się w stronę rzeczywistości pozaświatowej, w związku z czym Abraham przeżywa swoisty dramat. Nie może bowiem zbliżyć się do tego, co jest poza światem, ponieważ

każde zbliżenie powoduje, że to, do czego się zbliża, zostaje jeszcze dalej odsunięte. Dla Abrahama jest Bóg nieustannie umykającą obietnicą. Abraham szuka Ziemi Obiecanej, bo wszystko jest dla niego jedynie obietnicą. Prawdziwe życie jest nieobecne, to jest synteza tego doświadczenia świadomości nieszczęśliwej w ujęciu Abrahama. Teksty Hegla są tutaj bardzo krótkie, jedno zdanie biegnie za drugim zdaniem, opisując całe epoki doświadczeń religijnych. W kilku zdaniach Hegel interpretuje historię świadomości nieszczęśliwej wśród Izraelitów. Interpretując kolejno epokę Abrahama, potem epoki Salomona, epoki proroków i potem jak gdyby szczyt izraelskiego nieszczęścia, opisany przez Izajasza. I dokonuje się to w tekście niezmiernie związłym: idzie zdanie po zdaniu, właściwie nie bardzo wiadomo, czego te zdania dotyczą, i gdyby nie komentarze, które pokazują genezę poszczególnych zdań – właściwie ten tekst nie byłby zrozumiały.

Skoncentrujemy się na sprawie dla Hegla niezmiernie ważnej, mianowicie na interpretacji chrześcijaństwa – przy czym chrześcijaństwo zaczyna się dla Hegla wydarzeniem Wcielenia. Dla całej Hegłowskiej filozofii to wydarzenie chrześcijaństwa jest sprawą niezmiernie wagi. Mówi się w ogóle, że cała Hegłowska filozofia jest jednym wielkim komentarzem do *Prologu* Ewangelii św. Jana, do słów: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo”. Grecki tekst mówi tutaj „*Logos*”, a więc na początku był *Logos*, *Logos* był u Boga, Bogiem był *Logos* i w pewnym momencie ten *Logos* staje się ciałem w Jezusie Chrystusie i jako ciało wchodzi w historię człowieka.

Jest coś charakterystycznego w tej genezie – teologicznej genezie – myśli Hegla. Nie pierwszy raz i nie ostatni myśl filozoficzna znajduje inspirację w teologii. O wiele później początek filozofii Martina Heideggera bierze się z interpretacji Pierwszego Listu św. Pawła do Tesaloniczan, w którym to liście jest pokazany swoisty

sposób przeżywania czasu przez mieszkańców Tesalonik, ściślej mówiąc – przez tę świeżą chrześcijańską gminę w Tesalonikach. Otóż chrześcijanie wówczas byli zafascynowani możliwością powtórnego przyjścia Jezusa na sąd nad światem. Byli cali pochłonięci oczekiwaniem na ten sąd. Żyli, podobnie jak Abraham, nadzieją do tego stopnia, że zaniedbywali codzienne obowiązki. Św. Paweł pisze do nich list, w którym między innymi powtarza się takie słowo: „trzeźwymi bądźcie, a o przyjściu Pana nikt nie wie” itd. – jak gdyby usiłując nakłonić tych ludzi do rzeczywistego sposobu przeżycia terażniejszości. To znaczy usiłuje ich pouczyć, że terażniejszość ma wartość, że oni mają tę terażniejszość odpowiedzialnie podejmować. W związku z tym u Heideggera tytuł jego głównej książki *Sein und Zeit – Bycie i czas*. Usiłuje Heidegger pokazać, w jaki sposób w zależności od doświadczenia czasu człowiek inaczej doświadcza bycia. Czy doświadcza bycia przez pryzmat nadziei, czy przez pryzmat wspomnienia? Przez pryzmat nadziei, tak jak Abraham. Przez pryzmat wspomnienia, tak jak w zasadzie cała filozofia grecka, dla której czas był jednym wielkim zstępowaniem do Hadesu, czyli czas był naprawdę tylko i wyłącznie wspomnieniem.

Przypominamy sobie tę znakomitą symbolikę z *Państwa* Platona, gdzie przykuci do muru ludzie oglądają cienie rzeczywistości przed sobą. I w pewnym momencie niektórzy z nich odwracają się i w okamgnieniu odkrywają świat idei – to są mędracy, to są filozofowie. I przez całe późniejsze życie ich myślenie będzie refleksją nad tą jedyną chwilą, w której zobaczyli świat prawdziwy, czyli [myślenie] będzie wspomnieniem. Filozofia grecka jest w istocie rzeczy ciągłym wspomnianiem pewnego doświadczenia, które się dokonało w ludzkiej młodości. Filozofia Abrahama jest nieustanną nadzieją skierowaną w stronę jutra.

W tym kontekście tworzy się filozofia i religia chrześcijańska, której zasadą jest doświadczenie terażniejszości, ponieważ Chry-

stus już przyszedł, jest. Ważna jest terażniejszość. I stąd List Pawła do Tesaloniczan z tą nową propozycją doświadczenia czasu i Heideggera *Sein und Zeit*.

Myślę tak na marginesie, patrząc na te wpływy, na tę inspirację płynącą z teologii do filozofii, z myśli religijnej do myśli filozoficznej, że byłoby ogromnymubożeniem studiów i ogromnymubożeniem naszej kultury, gdyby się człowieka od tych źródeł z jakichkolwiek powodów odcięło. Teologia może być krytykowana z rozmaitych pozycji, jest to jednak nauka, która służy poszerzeniu wyobraźni. I właśnie widać to na terenie filozofii – i widać to właśnie u Hegla. Dla Hegla dwa wydarzenia chrześcijaństwa będą ośrodkiem nieustannej refleksji: Wcielenie i połączone z Ukrzyżowaniem Zmartwychwstanie.

Wcielenie dlatego, że we Wcieleniu, zdaniem Hegla, to, co nieskończone, łączy się jakoś z tym, co skończone. Natomiast jeżeli idzie o Ukrzyżowanie, to w tym jest jeszcze jedna ciekawa sprawa; dla chrześcijaństwa Ukrzyżowanie jest zarazem Zmartwychwstaniem. Śmierć Chrystusa jest zarazem zwycięstwem nad śmiercią. Teologia prawosławna pokazuje zmartwychwstanie jako wydarzenie, które nastąpiło zaraz po śmierci, a nie jak to mamy w opisach trzech dni po śmierci. Tą teologią zainspirowany Bronisław Chromy zrobił ciekawy krucyfiks w kościele w Nowej Hucie, gdzie twarz Chrystusa jest już twarzą zmartwychwstającą, a ciało jest jeszcze w stanie śmierci.

I teraz dla Hegla w tym momencie ucieleśnia się istota dialektyki. Bo czymże jest dialektyka? Dialektyka jest zespoleniem się przeciwieństw, to znaczy dialektyka jest klęską, mówiąc metaforycznie, która się okazuje zwycięstwem. Dla Hegla biada tym, którzy zwyciężają, bo moment zwycięstwa jest zarazem momentem ich klęski. Natomiast chwala tym, którzy przegrywają, ponieważ moment przegrania jest momentem wygrania. Cała interpretacja dziejów

u Hegła jest w gruncie rzeczy interpretacją przez pryzmat obrazu Ukrzyżowania. Chodzi o to, żeby pokazać, iż klęska jest pozorem, natomiast prawdą jest coś odwrotnego niż klęska. Ze starcia pana i niewolnika powinna wynikać śmierć zarówno pana [, jak] i niewolnika, tymczasem wyłania się coś zupełnie innego, mianowicie wolność stoika. Wolność, czyli ze starcia, można powiedzieć, ciał – wyłania się zmartwychwstanie ducha. Potem ciągle będzie to powtarzane. Wszystko to jest u Hegła ubrane w logikę – i to się czyta wtedy strasznie nieprzyjemnie, ale kiedy się zna rodowód tej myśli z teologicznych pism młodego Hegła, wtedy wszystko zaczyna nabierać świeżości... I można sobie wyobrazić, dlaczego Hegel tak bardzo fascynował w XIX wieku i fascynuje do dnia dzisiejszego. To jeden z pierwszych wielkich „hermeneutów podejrzeń” – jest to nazwa zaczerpnięta z Paula Ricoeura, który co prawda zalicza do tych „hermeneutów podejrzeń” Marksa, Nietzschego, Freuda, ale w gruncie rzeczy wszyscy oni są zakorzenieni w Heglu.

Teraz opis Hegła jest interesujący, ponieważ pokazuje tragedię chrześcijanina, która w jakiś sposób jest powtórzeniem tragedii Abrahama. Najpierw spróbujmy sobie uzmysłwić, czym jest Wcielenie dla całej tej filozofii. Mówię: dla filozofii Hegła – ale w gruncie rzeczy Hegel interpretuje tutaj o wiele starszą tradycję. Przede wszystkim Wcielenie jest spełnieniem nadziei Abrahama. Nadzieja Abrahama nie miała tej siły, żeby Abrahama podnieść z ziemi do nieba, ale okazało się, że ma ona siłę odwrotną, mianowicie może ściągnąć Boga na ziemię. A więc Wcielenie jest spełnieniem tęsknoty, którą symbolizuje Abraham, jest ściągnięciem Boga na ziemię. W związku z tym dokonuje się prawdziwy przewrót w dziedzinie wartości; przede wszystkim Wcielenie jest, że tak brutalnie powiem, policzkiem wymierzonym sceptykowi. Temu sceptykowi, który mówił: „marność nad marnościami, wszystko marność”, czyli sceptykowi z Księgi Koheleta. Bo tu nie chodzi o sceptycyzm intelektualny,

tylko o zwątpienie we wszelkie wartości. Skoro Wcielenie nastąpiło, ciało, doczesność, w ogóle materialność nie są marnościami nad marnościami. Skoro Słowo stało się ciałem, widać ciało ma jakiś sens, wartość. Dokonuje się ogromna rewolucja w świadomości, jak gdyby zapowiedź przyszłego renesansu, ale zapowiedź o wiele głębsza, której renesans był jedynie znikomym powtórzeniem.

A więc mamy tutaj reakcję przeciwko świadomości sceptycznej. Gdybyśmy porównali ideę Wcielenia z filozofią grecką, moglibyśmy powiedzieć, że mamy tutaj antyplatonizm. Bo w wizji Platona ciało to jest więzienie ducha. A więc jeżeli Wcielenie, to nie więzienie, doświadczenie ciała zmienia się tutaj niezwykle głęboko.

Zresztą doświadczenie ciała w religii jest to znakomita sprawa, jest to kopalnia w ogóle niespenetrowanych wartości. Oczywiście w religii także mamy wpływy platonizmu, a więc ciało jest traktowane jako więzienie ducha – ale potem zaraz przechodzi ciało w coś zupełnie innego, mianowicie w rzeczywistość żertwy ofiarnej: ciało jest ofiarowane, ciało umiera, jest żertwą ofiarną, ale także to się zmienia, bo nagle ta żertwa ofiarna okazuje się przetworzona, na nowo urodzona, pojawia się na terenie tekstów religijnych „ciało uwielbione”, które jest bez reszty poddane duchowi, które przechodzi przez ściany domów... i w ogóle takie rzeczy robi... A potem mamy ideę Zmartwychwstania ciała i wizja chrześcijańska nieba jako nieba człowieka ucieleśnionego i wcielonego. No i ten dogmat o wniebowstąpieniu Chrystusa z ciałem. De Chardin zrobił z tego ogromną historię, zrobił z tego, powiedziałbym, wielką metafizykę, metafizykę rewolucyjną: historia ciała od punktu alfa do punktu omega. To jest bardzo interesujące. Zachęcałbym Państwa, żebyście się kiedyś zajęli refleksją nad ciałem w tradycji religijnej Starego i Nowego Testamentu. Gdy idzie o komentarze filozoficzne, są tutaj najrozmaitsze, w literaturze – powiedzmy – ascetycznej: od skrajnej negacji do wielkiej afirmacji.

A więc Wcielenie. Sygnalizujemy ten pierwszy moment bardzo ważny w filozofii Hegla: to, co nieskończone, staje się tym, co skończone. Poza tym drugi moment: przez Wcielenie dokonuje się pojednanie zmienności i niezmienności. Pamiętajmy, że tęsknotą Abrahama była tęsknota za niezmiennością. Bóg był niezmienny, to znaczy był bierny. A człowiek był istotą nieustannie zdradzającą. A dlaczego zdradzał? Dlatego, że się mylił co do nadziei. Zdrada nie była tutaj przypadkowym zbiegiem okoliczności, była pomyłką co do nadziei. On się musiał mylić. Ile razy się mylił, zdradzał, bo mu się rozmaite nadzieje mieszały. I stąd tęsknota Abrahama, żeby pojednać to, co zmienne, z tym, co niezmienne. Chrystus jako Słowo wcielone jest dla Hegla pojednaniem tego, co zmienne, i tego, co niezmienne.

I wreszcie trzeci moment: czym jest Wcielenie? Ten moment, który chciałbym Państwu szczególnie wyeksplikować: mianowicie pojednaniem tego, co syngularne, z tym, co uniwersalne. Syngularne i uniwersalne – te dwa pojęcia są niezmiernie ważne dla filozofii społecznej Hegla i dla filozofii społecznej w ogóle. Ale może zanim do tego dojdziemy, dam przykład, który nam umożliwi zrozumienie tej sprawy. Mianowicie pojawia się zatem na gruncie już Nowego Testamentu nowy stosunek pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Jest to stosunek, który ilustrują Chrystus i Jego uczniowie. Stosunek między Bogiem a człowiekiem zamienia się na stosunek między mistrzem a uczniem. Abraham był sługą, był niewolnikiem Boga. Natomiast Piotr, Jan czy inni są uczniami Jezusa. Stosunek: uczeń i nauczyciel. Tęsknota Abrahama i tęsknota niewolnika – ta tęsknota, która wyrzucała przedmiot tęsknoty ciągle poza granice doczesności, staje się tęsknotą ucznia za mistrzem. To były, proszę Państwa, takie dobre czasy, że w ogóle uczniowie za mistrzami tęsknili...

I teraz ten mistrz przeżywa określoną historię i czym się ta historia kończy? Kończy się tragicznie, kończy się stwierdzeniem:

„Bóg umarł”. To doświadczenie „Bóg umarł” jest interpretowane u Hegla jak gdyby na dwóch przykładach, jak gdyby w dwóch momentach. Raz to jest wtedy, kiedy uczniowie idą do pustego grobu i mówią: umarł, nie ma. A drugi raz – to jest bardzo interesująca sprawa – w ten sposób interpretuje Hegel wyprawy krzyżowe, są one dla Hegla poszukiwaniem mistrza przez uczniów. Wyprawy krzyżowe zmierzają do Grobu, bo chcą tam znaleźć Mistrza. Co znajdują? Grób jest pusty. Znowu tutaj daje o sobie znać logika Hegla: nieszczęście musi być wypite do dna, nieszczęście musi iść do samego dna. Człowiek musi się uderzyć sam w miejsce, które jest w nim najbardziej bolesne, i musi tym człowiekiem targnąć rozpacz. Bóg umarł, Grób jest pusty. Dopiero wtedy, kiedy człowiek spadnie na samo dno, będzie się mógł odbić od czegoś twardego. I tu jest cięcie zupełne.

To doświadczenie jest w języku Hegla opisane następująco. Ta świadomość nieszczęśliwa chrześcijaństwa:

jest ona świadomością utraty wszelkiej i s t o t n o ś c i w t e j p e w n o ś c i s a m e j s i e b i e o r a z ś w i a d o m o ś c ią u t r a t y t e j w ł a ś n i e w i e d z y o s o b i e – u t r a t y z a r ó w n o s u b s t a n c j i, j a k i j a ź n i; j e s t b ó l e m, k t ó r y z n a j d u j e s w ó j w y r a z w t w a r d y m p o w i e d z e n i u: B ó g u m a r ł⁷⁷.

Tutaj są ważne takie słowa; utrata wszelkiej istotności, bo dla świadomości ucznia charakterystyczne jest to, że jego istotność jest w mistrzu. Jeżeli ktoś jest uczniem, tylko uczniem... Państwo nie jesteście uczniami, jesteście studentami, a poza tym na Waszą naukę składało się tak wielu znakomitych filozofów i tak wielu znakomitych pedagogów, że jesteście zupełnie, można powiedzieć, nie ubliżając nikomu: duchowymi dziećmi nieślubnego łoża. Tak bym to ujął. I może Państwo nie czujecie tragizmu tego, ale wyobraźcie sobie, że jesteście uczniami jednej postaci, jednego mistrza. Wtedy należy powiedzieć, że w tym mistrzu jest utrata wszelkiej istotno-

ści, bo cokolwiek ja mówię, ja mówię według mistrza. Cokolwiek ja myślę, ja myślę według mistrza. Podobno takie rzeczy się zdarzały [Antoniemu] Kępińskiemu w psychiatrii, mianowicie, że jego pacjenci do tego stopnia byli pod urokiem jego osobowości, że nawet chód jego naśladowali. A on miał taki chód ciężki, taki niedźwiedzi, tak można powiedzieć nawet, że idąc, oklaskiwał świat stopami.

Otóż wszelka istotność jest tam, jest w mistrzu i nagle ten mistrz umarł. Utrata wszelkiej istotności. Ale co pozostaje? Pozostaje pewność siebie o charakterystyce kultowej. Ja jestem pewny siebie, bo ja cierpię. Ja jestem pewny, że jestem na tyle, na ile cierpię. Cierpię, więc jestem. Jest to pewność, o której Hegel by powiedział, że nie ma w sobie nic z prawdy, bo prawda jest w mistrzu, ale mistrz umarł, a we mnie pozostała pewność bez prawdy, czyste cierpienie, czysta tęsknota. Utrata substancji i jaźni. To, co substancjalne, jest na zewnątrz mnie – i to właśnie jest utracone. Moja jaźń, czyli moje *Selbst* – ja sam i to „ja sam” jest utracone. Ja nie mogę powiedzieć: „ja sam”. Ja zawsze muszę powiedzieć „według mistrza”, nie „ja sam”. I to też jest, to *Selbst* jest utracone. I nagle przychodzi to doświadczenie: „mistrz umarł”. Zabito Pana i nie wiemy, gdzie Go położono. I pierwszy odruch: szukanie grobu i grób jest pusty. Jest to niezwykle głęboka metaforyka, którą Hegel pełnymi garściami czerpie.

I teraz powróćmy do tej sprawy uniwersalności i syngularności. Chodzi o to, żebyśmy zrozumieli różnicę między pojęciem ogólnym a wartością ogólną. Weźmy pod uwagę ogólne pojęcie, na przykład pojęcie „człowiek”. W tym sylogizmie: „każdy człowiek jest śmiertelny, Sokrates jest człowiekiem, Sokrates jest śmiertelny” – możemy sobie to tak wyobrazić: pierwsze zdanie „każdy człowiek jest śmiertelny” jest jak gdyby ogromnym dachem jakiegoś namiotu i to jest właśnie „każdy człowiek jest śmiertelny”. Idziemy do tego teatru, jesteśmy pod namiotem, ale to, że jesteśmy pod namiotem,

to nam niczego nie dodaje, to jest coś zewnętrznego w stosunku do nas, jest to coś, pod co podpadamy, ale podpadamy jak gdyby zewnętrznie. W ten sposób podpadamy pod pojęcia i reguły ogólne... Szedł i podpadł – to znakomite polskie słowo, widać nie szedł tam, gdzie było trzeba albo nie szedł wtedy, kiedy było trzeba... i podpadł.

A teraz proszę zwrócić uwagę na sytuację: „ja jako uczeń” – jest to sytuacja zupełnie inna. Przypuśćmy: „ja jako uczeń Ingardena”. „Ingardenizm” jest także pewnym pojęciem ogólnym, ale moje podpadanie pod to pojęcie ogólne jest zupełnie inne niż moje podpadanie pod pojęcie „człowiek”. Moje podpadanie w tym przypadku nazywa się: uczestnictwem, partycypacją. Co to jest to uczestnictwo? Otóż możemy zauważyć różnicę taką: każdy człowiek jest śmiertelny. Wszyscy tutaj jak jesteśmy, jesteśmy tak samo ludźmi, to znaczy nie ma tutaj stopniowania: człowiek – człowiek, student – student, skoro już mu przybili tę pieczętkę na pierwszym roku, nie ma stopniowania w tym byciu studentem. Natomiast ja jako uczeń mogę być lepszy, gorszy, wierniejszy, mniej wierny. W pierwszy sposób podpadamy pod pojęcie ogólne, a w drugi sposób uczestniczymy w pewnych wartościach, pod wartości się nie podpada, w wartościach się uczestniczy – ma się udział w pewnych wartościach i udział w wartościach podlega stopniowaniu. Można być bardziej i można być mniej – można być bardziej inteligentnym i można być mniej inteligentnym. Jak ktoś chodził w Nowym Targu do liceum, to choćby [nie wiem] co robił... to już nie będzie taki inteligentny, jak ten, co chodził w Krakowie do liceum... Można być bardziej albo mniej. Można być mniej pięknym, bardziej pięknym. Można być mniej lub bardziej sprawiedliwym... Ja myślę, że moi przyjaciele z *Alma Mater* im. Seweryna Goszczyńskiego w Nowym Targu nie wykurzą mnie tutaj, bo ja własne gniazdo kalam.

To jest bardzo ważne: partycypacja i podpadanie, to jest, powiedziałbym, o wiele ważniejsze niż stan wyjątkowy... Bo tutaj się bar-

dzo dużo nieporozumień robi w teorii wartości i w logice się tutaj dużo nieporozumień dzieje. Nieporozumienia są w pewnym stopniu zrozumiałe, dlatego że istnieją i wartości ogólne, i pojęcia ogólne, więc wydawałoby się, że tu i tu jest ogólność. A jednak chodzi o coś zupełnie innego, właśnie o to, na co wskazuje słowo: ja jako uczeń, ja jako rzecznik romantyzmu, ja jako rzecznik pozytywizmu. To nie jest proste podpadanie pod dach, tylko to jest noszenie pewnej wartości w sobie.

I teraz jeszcze jeden charakterystyczny szczegół i różnica. Mianowicie pojęcia ogólne są tego typu, że one ogarniają i niejako poddają sobie wszystko automatycznie, wszystko, co jest ich desygnatem. Niejako automatycznie, wchodząc pod dach, ja jestem pod dachem, czy chcę, czy nie chcę. Natomiast wartości, czyli to bycie uczniem, nie poddaje, nie bierze w posiadanie automatycznie, ale uniwersalnie zobowiązuje. Co to znaczy: zobowiązuje uniwersalnie? To znaczy jak gdyby się tak powiedziało: ty powinieneś także. Pojęcie ogólne mówi: ty musisz. Skoro jesteś człowiekiem, to znaczy że masz takie cechy i ty musisz mieć takie cechy – skoro jesteś trójkątem, musisz mieć trzy kąty. Natomiast wartość, która ma charakter uniwersalny, nie mówi: musisz, ale: powinieneś. Na przykład dobro – powinieneś być dobry. Ono mówi uniwersalnie, ale nie mówi: jesteś.

I teraz popatrzmy, co się dokonuje we Wcieleniu, zdaniem Hegła. To, co uniwersalne, łączy się z tym, co syngularne. Przede wszystkim nie znaczy to, że pojęcie ogólne zawładnęło syngularną osobą [...]. Nie chodzi o to, że Jezus z Nazaretu znalazł się pod dachem pojęcia uniwersalnego, które znaczy symbolizm. Znaczy to, że synostwo Boże stało się w Jezusie Chrystusie wartością, wartością uniwersalną, czymś w rodzaju uniwersalnego wezwania. Można powiedzieć tak, że w tym syngularnym człowieku odezwał się głos: ty także powinieneś – i w ten sposób to, co uniwersalne, to znaczy

ty także powinienes, splątało się z tym, co singularne. Mniej więcej tak jak uczeń stał się uczniem mistrza, bo w etyce i w doświadczeniach wartości tak jest, że skoro ja się stałem, ty także powinienes, bo w tym coś jest. W tym jest coś mądrego. Oczywiście, nie musisz, ja cię nie przymuszam do tego, ale ja argumentuję, ja dysputuję i stąd się robi dyskusja, kultura itd. Bardzo często myli się te dwie rzeczy. Na przykład, gdy idzie o marksizm; jest zupełnie inna historia, jeśli porównamy tę sprawę z tym wyobrażeniem namiotu i tych, którzy się pod namiotem znaleźli, i z sytuacją ucznia i mistrza. Kiedy się mówi: w tym coś jest, ty powinienes. I w ten sposób u Hegla nie tylko Chrystus, ale każda osoba uzyskuje coś uniwersalnego. Syngularność staje się uniwersalna. Kiedy ktoś powie: działałem sprawiedliwie – to wtedy ta sprawiedliwość, będąca wartością uniwersalną, przemawia przez syngularność i wtedy, co syngularne, jednostkowe, nabiera charakteru uniwersalnego, tworzy się wspólne ja, tworzy się My, bo My tworzy się stąd, że ludzie uczestniczą w tych samych wartościach. To My uczniów Jezusa powstało z uczestnictwa w tych samych wartościach, a nie z podpadania pod dach jednej i tej samej doktryny wiary. Trzeba to bardzo dobrze rozumieć, żeby nie pomylić wielu spraw z Hegla – jemu się zarzuca, że on jest ideologiem totalizmu, totalizm jest zawsze związany z teorią pojęć ogólnych, natomiast Hegel nie ma teorii pojęć ogólnych, ma teorię wartości uniwersalnych, które się w szczególny sposób łączą z tym, co syngularne.

Proszę zwrócić na to uwagę. Mnie się wydaje, że to także jest ważne dla nauki o literaturze. To nie o to chodzi, że jakieś dzieło literackie podpada pod ogólne pojęcie „pozytywizm”. Nie jest to sprawa podpadania, ale sprawa uczestnictwa, bo dzieła literackie także uczestniczą jako coś syngularnego w tym, co uniwersalne. Sprawa wartości tutaj wchodzi w grę, a nie sprawa pojęć ogólnych – i byłbym Państwu wdzięczny za rozmaite uwagi tutaj i pytania, dlatego że ja sam nie bardzo wiem, gdzie tutaj mogą być niepokoje

i gdzie mogą być trudności. A mówię, że sprawa dla nauki o literaturze, dla etyki, dla rozumienia pewnych spraw z filozofii kultury jest niezwykle ważna.

WYKŁAD X
DOJRZEWANIE ROZUMU
[20 kwietnia 1982]

W programie mamy dzisiaj między innymi coś, co będzie interesujące dla Panów, mianowicie czytanie reguły benedyktyńskiej. Ale zanim do tej reguły dojdziemy, musimy zacząć od czegoś innego.

Pamiętamy, że tematem naszych refleksji jest tak zwana świadomość nieszczęśliwa. Świadomość nieszczęśliwa przejawia się na gruncie świadomości szerszej, mianowicie świadomości religijnej. Charakterystycznym rysem świadomości nieszczęśliwej jest jej indywidualność. Nieszczęście indywidualizuje. Nieszczęście sprawia to, że człowiek odkrywa własną jednostkowość, odrębność od innych ludzi, czuje się obco w świecie. Nieszczęście, o którym mówimy, nieszczęście na gruncie świadomości religijnej, jest przede wszystkim nieszczęściem ucznia, który stracił swojego mistrza i poszukuje owego mistrza. Stosunek między uczniem a mistrzem – to stosunek między uczniem a Jezusem. To jest ten punkt wyjścia, o którym już mówiliśmy.

Zadaniem podstawowym albo może celem podstawowym tej świadomości nieszczęśliwej jest: jak się pozbyć własnego nieszczęścia? Aby się go pozbyć, trzeba się także wznieść ponad indywidualność, czyli trzeba stanąć na poziomie jakiejś ogólności. O tym poziomie ogólności mówiłem także poprzednio, że jest to poziom ogólności aksjologicznej, to znaczy, że jest to poziom ogólności charakterystyczny dla wartości. To wszystko było powiedziane, jeszcze być może do niektórych elementów za chwilę wrócimy.

I teraz, żeby dobrze zrozumieć ten proces przemiany świadomości, zaczniemy od zabiegu wczuwania się w świadomość ucznia. Świadomość ucznia, który stracił swojego mistrza. Przypominamy sobie sceny z Ewangelii, jak ci Apostołowie krok w krok chodzili za swoim Mistrzem. Znakomicie św. Piotr to wyjaśnił w pewnym momencie, kiedy powiedział: „Słowa żywota Ty masz”⁷⁸. I nagle przychodzi cios, Mistrz zostaje ukrzyżowany, uczniowie zostają sami. Dla Hegla coś podobnego dzieje się w średniowieczu, wtedy kiedy następuje okres wypraw krzyżowych. Czym są wyprawy krzyżowe? Są wyprawami uczniów do Grobu Mistrza. Ogromna tęsknota religijna ciągnie tych ludzi do Grobu Mistrza. Ale nie zapominajmy o tym, że między uczniem a mistrzem istnieje szczególny stosunek. Nie jest to ten sam stosunek, jaki istnieje na przykład między przyjacielem a przyjacielem, między mężczyzną a kobietą. Uczeń w tym odniesieniu do mistrza jest istotą myślącą, bo mistrz jest mistrzem nauczającym. A więc mistrz wyzwolił w uczniach pierwiastki myślenia. Dla Hegla jest to niezmiernie ważne, bo przecież cały rozwój świadomości na tym polega, żeby w świadomości wyzwolić myślenie. Relacja uczeń–mistrz jest relacją przyjaźni, relacją szacunku, relacją miłości, ale wszystkie te emocje pojawiają się już w żywiole myślenia.

I oto u Hegla znajdujemy krótki, ale bardzo celny opis myślenia w ten sposób wyzwolonego. Otóż myślenie to nazywa Hegel „nabożnym skupieniem”. Nabożne skupienie jest dla Hegla jakimś najbardziej podstawowym, raczej lepiej powiedzieć: najniższym stopniem myślenia. Charakteryzuje Hegel to nabożne skupienie tak: „Jej myśleniem...” – jej, to znaczy myśleniem tęsknoty, bo w nabożnym skupieniu myśli tęsknota –

Jej myśleniem jest bezpostaciowy dźwięk dzwonów albo ciepła woń kadzideł, jakieś myślenie muzyczne nie dochodzące do pojęcia (...). Toteż mamy tu do czynienia z wewnętrznym ruchem c z y s t e j uczuciowo-

ści, która siebie odczuwa boleśnie jako rozdwojenie z takim ruchem nieskończonej tęsknoty, która pewna jest tego, że jej istotę stanowi taka czysta uczuciowość, takie czyste myślenie, które siebie myśli i jako coś jednostkowego, i że jej przedmiot, właśnie dlatego, że ujmuje ona siebie jako coś jednostkowego, przyznaje się do niej i ją uznaje⁷⁹.

Ten tekst, jak zwykle u Hegla nieco skomplikowany, opisuje zjawisko dosyć proste: przede wszystkim myślenie rozgrywa się w żywiole tęsknoty. Tęsknota jest tęsknotą jednostki do jednostki, a więc nie ma w tym myśleniu jeszcze czystego pojęcia, czystego pojmowania. Nie ma w tym myśleniu uogólnienia i poza tym to myślenie jest myśleniem, które przede wszystkim siebie odczuwa i właśnie odczuwanie siebie jako odczuwanie myślącej tęsknoty nie jest niczym innym, jak bólem nieszczęścia. Im większa świadomość nieszczęścia, tym większe nieszczęście. A tutaj myślenie wtopione w tęsknotę i w jednostkowość nie jest czynnikiem wyzwalającym z nieszczęścia, ale pomnażającym nieszczęście.

I jeszcze jeden cytat:

Ponieważ świadomość nie może w ruchu tego odnajdywania wyeliminować siebie jako czegoś przeciwstawnego bytowi niezmiennemu, dzieje się tak, że zamiast ująć istotę, ujmuje tylko to, co nieistotne⁸⁰.

Świadomość gubi się w ujmowaniu tego, co nieistotne. Istotne bowiem jest zawsze tym, co ogólne. A jeżeli świadomość koncentruje się na ujmowaniu tego, co jednostkowe, to z natury rzeczy umyka świadomości to, co istotne. Widzi ona przede wszystkim to, że tęskni. Widzi ona to, że mistrza nie ma, że jest noc, mistrza nie ma, jest poranek, mistrza nie ma – i nic nie może zastąpić mistrza. Ta tęsknota myśląca o sobie jeszcze bardziej wzmacnia ból. Kiedyś Hegel powie, że im bardziej świadomość obraca się wokół samej

siebie, tym jest bliższa szaleństwa, a świadomość obraca się wokół samej siebie wtedy, kiedy widzi w sobie przede wszystkim czystą jednostkowość. I teraz robi się coś niezwykłego, mianowicie krzyżowiec, ten tęskniący uczeń, dochodzi do Jerozolimy, odnajduje grób i odkrywa, że grób jest pusty. Poprzednio doświadczyli pustego grobu także uczniowie Jezusa. Co się wtedy dzieje? Znowu mamy tutaj logikę, w której Hegel się lubuje.

Gdy świadomość dochodzi do kresu nieszczęścia, do dna, gdy odkrywa: Grób jest pusty, wtedy dopiero możliwy jest skok świadomości i wtedy dopiero następuje wyzwolenie, otwierają się nowe perspektywy. Kielich musi być wypity do dna. Dopóki w kielichu jest choćby jeszcze mała kropla goryczy, świadomość ciągle będzie jeszcze nad tą kroplą goryczy się pochylać, myśląc, że ostatnia kropla goryczy będzie pierwszą kroplą spotkania i słodczy i szczęścia... Nie. Ostatnia kropla jest najbardziej gorzka ze wszystkich i wtedy kiedy [okazuje się, że] Grób jest pusty, pojawia się – jak powiada Hegel – możliwość znalezienia jednostkowości jako czegoś ogólnego. Dopiero wtedy możemy odkryć, że w jednostkowości jest coś ogólnego. To znaczy, że w Jezusie jest coś ogólnego, że Chrystus jest nie tyle jednostką, ile jest wartością, która jest wszędzie i zawsze obecna. Grób jest pusty, ale się okazuje, że Jezus ukazuje się nad jeziorem Genezaret, w Wieczerniku... Nie ma sensu szukać Grobu Jezusa, bo Chrystus może się wszędzie ukazać, bo Jezus jest poza przestrzenią i poza czasem. Dopiero w tym momencie następuje skok na zupełnie inny poziom wartości.

I teraz jest rzeczą trudną opisać, jak wygląda ten nowy poziom wartości i nowy poziom świadomości. Hegel nazywa ten nowy poziom świadomości „poziomem rozumu”. A co ciekawe, na poziomie rozumu nie ma już nieszczęść. Nieszczęścia są na poziomie jednostkowości, na poziomie rozumu nieszczęść nie ma. Mistrz odnalazł ucznia i uczeń odnalazł mistrza. Odnalazł go w Kościele.

Mistrz jest w Kościele, a Kościół jest wszędzie, a więc nie potrzebujemy już szukać Grobu Mistrza, bo jest wszędzie. Na tym polega poziom rozumu.

Jeszcze inaczej Hegel mówi o poziomie rozumu, mianowicie, że na poziomie rozumu świat przedstawia się człowiekowi jako swojski. Ja jestem sobą u siebie. Jest to ważna sprawa. Pamiętamy, skąd się wzięła niewola niewolnika: wzięła się z lęku, z trwogi, między innymi z trwogi przed śmiercią, z trwogi przed światem. Ale na poziomie rozumu nie ma już trwogi przed śmiercią, bo śmierć dotyka tylko tego, co jednostkowe. W tym miejscu powinniśmy poświęcić parę chwil interpretacji zagadnienia nieśmiertelności duszy, ściślej mówiąc, interpretacji znaczenia wiary w nieśmiertelność dla życia społecznego. Ale zostawimy ten temat. Zdajemy sobie jednak sprawę z tego, że zupełnie inaczej wygląda społeczeństwo, w którym ludzie wierzą w nieśmiertelność duszy, a inaczej społeczeństwo, w którym ludzie w nieśmiertelność duszy nie wierzą. Inaczej wtedy wygląda śmierć, stosunek do śmierci. A więc społeczeństwo, wspólnota średniowieczna to jest przede wszystkim ta wspólnota, w której wizja śmierci przez wiarę w nieśmiertelność, groza śmierci zostaje przewyciężona. Nie ma już miejsca na niewolę, ten mechanizm niewoli, niewoli, która posługiwała się groźbą przed śmiercią, już ten mechanizm nie zdaje egzaminu. Już zwykłe powiedzenie Chrystusa: „Duszy zabić nie mogą” rozświecła wszelkie wątpliwości. I teraz krystalizuje się zatem świadomość rozumna. Zwróćmy uwagę na kilka elementów owej świadomości rozumnej.

Świadomość rozumna. Powiedziałem przed chwilą, że człowiek, który doszedł do rozumu, odkrył, iż świat jest swojskim światem. Co to znaczy: „swojski świat”? Wyobraźmy sobie świadomość niewolnika. Jest to świadomość człowieka w perspektywie Hegla porażonego strachem. Świat dla niewolnika jest światem obcym, groźnym. Słońce jest wrogiem niewolnika, woda jest jego wrogiem,

praca jest wrogiem, dla niewolnika świat jest irracjonalny – w tym sensie irracjonalny, że niewolnik czuje się na tym świecie obco, i stąd podstawową emocją niewolnika jest emocja strachu – taka jest wizja Hegla. W pewnym momencie niewolnik staje się uczniem, który odkrył, że mistrz jest wszędzie, że mistrz zmartwychwstał, że grób jest pusty. Co się robi? Zmienia się wizja świata. Jako przykład tej zmienionej wizji świata przytoczę tekst św. Augustyna, tekst, który bardzo często przytaczam przy rozmaitych okazjach, dlatego że mi się on bardzo podoba, a dzisiaj go przytoczę, żeby Państwu zilustrować, jak bardzo zmienia się stosunek człowieka do ziemi, kiedy niewolnik staje się chrześcijaninem.

I to jeszcze zrozumiej, jeśli zdołasz: Niewątpliwie kochasz tylko to, co dobre.

Bo dobra jest i ziemia ze swymi wyniosłymi górami, i łagodne zarysy pagórków, i równiny polne, przyjemne i żyzne uprawy; dobry jest dom o harmonijnych proporcjach, obszerny i jasny; dobre są ciała zwierząt udarowane życiem; dobre jest łagodne i zdrowe powietrze; dobre jest pożywienie smaczne i zdrowe; dobre jest zdrowie bez cierpień i zmęczenia; dobra jest piękna twarz człowieka mile uśmiechnięta i zdrowo zarumieniona; dobre jest serce przyjaciela, słodczy przeżywania tych samych uczuć i wierności przyjaźni; dobry jest człowiek sprawiedliwy; dobre bogactwa, bo ułatwiają życie, uwalniając od troski; dobre jest niebo wraz ze Słońcem, Księżycem i gwiazdami; dobre jest słowo pouczające z wdziękiem i przynoszące dobrą radę słuchaczom; dobra jest poezja o pięknym rytmie i pełna głębokich myśli. I co jeszcze wymienić? Dobre jest i to, i dobre jest tamto. Odrzuć „to” albo „owo”, i zobacz – jeżeli możesz – samo dobro. Wtedy zobaczysz Boga, który nie jest dobry dobrocią wziętą od jakiegoś innego dobra, ale jest dobrocią wszelkiego dobra⁸¹.

Ten tekst z księgi *O Trójcy Świętej* ukazuje głęboką metamorfozę, której podlega stosunek do świata człowieka, który doszedł do rozumu. W metafizyce średniowiecznej myśl wyrażoną przez

św. Augustyna będzie się opisywać krótko: *omne ens est rationale* – wszelki byt pozwala się zrozumieć. *Rationabile* to znaczy zrozumialny – cokolwiek jest, jest zrozumialne, daje się rozumieć. Proszę Państwa, u niewolnika to, co jest, było czymś, co nie dawało się zrozumieć, było czymś, co było wrogiem niewolnika. Chleb był własnością pana. Tutaj: kiedy nagle w duszy człowieka zaświta nowa idea wolności, świat staje się rozumiały.

Proszę Państwa, czy podobnych doświadczeń nie przeżywaliśmy nawet w ubiegłym roku w Polsce? W momencie, kiedy poczuliśmy w duszy wolność, świat stawał się dla nas bardziej rozumiały. W momencie, w którym ten świat ograniczał naszą wolność, w tym samym momencie widzieliśmy: świat nie da się rozumieć. Ale często może być tak, że świat, który nas otacza, jest światem okrutnym, na przykład II wojna światowa – okrucieństwo... A jednak w II wojnie światowej są ludzie wolni, dlatego bo II wojna światowa dawała się łatwo zrozumieć, mimo okrucieństwa, ona była bardziej zrozumialna i można się było wznieść ponad wojnę, rozwijać albo działalność w ruchu oporu, albo pisać jak Roman Ingarden *Spór o istnienie świata*. Bo świat był rozumny, ale w momencie, na przykład w naszych ostatnich miesiącach, kiedy ten świat nam się przynajmniej wydaje nie-rozumny, wtedy od razu czujemy, że stajemy się niewolnikami tego świata, a w gruncie rzeczy jesteśmy niewolnikami własnej niezdolności zrozumienia tego, co się dzieje. I to jest tutaj u Hegla i św. Augustyna ślicznie powiedziane: „wolność otwiera oczy”. I nie bardzo wiadomo, co tu jest najpierw, a co jest później. Czy najpierw jest wolność, a potem zrozumialność – czy też jest najpierw zrozumialność, a potem jest wolność?

W parze z tym idzie nowa idea pracy. W pewnym momencie Hegel powiada, że ten nowy chrześcijanin, ten wyzwolony podejmuje pracę. Słowo „praca” pojawiło się już w momencie, kiedy Hegel opisywał niewolnika, zniewolenie niewolnika to jest zniewolenie

przez pracę. Ciężar pracy niewolniczej to przede wszystkim ciężar jej niezrozumiałości. Hegel, pisząc *Fenomenologię ducha*, zastanawiał się, skąd się wziął stół, na którym pisze tę pracę, i skąd się wzięła bitwa, której odgłosy dochodziły do jego uszu. Otóż opisując pracę niewolnika, powiada Hegel tak: ideę w pracy niewolniczej posiada pan, a niewolnik posiada tylko możliwość wykonania idei. W sumie niewolnik nie rozumie tego, co robi. Gdy idzie o świadomość religijną, okazuje się, że na jej gruncie pojawia się także hasło pracy. Hasło to pojawia się w środowiskach skądinąd tak opornych na pracę, jak środowiska mnichów, środowiska zakonów. Rodzą się i rozszerzają zakony, które podstawę reguły mają w modlitwie i w pracy. I praca w tych zakonach, patrząc z zewnątrz, wygląda tak, jak praca niewolnicza, a nie jest to praca niewolnicza. Na czym polega różnica między niewolnikiem, który się męczy bardzo, żeby uprawiać pole, a cystersem, który karczkuje tam te lasy, po to, żeby tam założyć swój klasztor? Z punktu widzenia ilości wysiłku nie ma różnicy, a może nawet większy wysiłek wkłada w tę pracę cysters niż niewolnik. Żeby zilustrować, przeczytam fragment najstarszej reguły zakonnej, reguły benedyktyńskiej, i zachęcam czcigodnych Panów, aby chcieli tę regułę nie tylko przez uszy doświadczyć, ale i w praktyce. Ja myślę, że po trzecim zawodzie miłosnym jest to niewątpliwy znak, że trzeba się poddać tej regule. To się czyta, proszę Państwa – bo oni mają przepisane czytanie reguły na każdy dzień, czyta się fragment reguły na każdy dzień. I tu jest przepisane na dzień 25 marca, 25 lipca, 24 listopada.

Bezczynność jest wrogiem duszy... [macie wrogów, wrogowie ciała nieważni i teraz, jak taki mnich benedyktyński, jak takie coś przeczyta, pochyli się nad marną zupą... do końca życia już się mu zupa ziemniaczana będzie kojarzyć ze słowem: beczczynność jest wrogiem duszy – tu i dalej w cytacie wtrącenia JT] dlatego też bracia muszą się zajmować w określonych godzinach pracą fizyczną i również w określonych godzi-

nach czytaniem... [to jest charakterystyczny ślad reguły benedyktyńskiej – czytanie; to oni głównie przenieśli skarby kultury greckiej i rzymskiej w czasy nowożytnie]. Sądźmy zatem, że podział czasu przypadającego na obie te czynności powinien być następujący: w okresie od Paschy aż do czternastego października bracia z rana zakończywszy prymę [czyli pierwszą poranną modlitwę] będą wykonywali konieczną pracę mniej więcej do godziny czwartej. Od godziny czwartej aż do pory seksty poświęcą swój czas czytaniu [czyli do szóstej]. Po sekście i po zjedzeniu posiłku położą się do łóżek, aby odpocząć w całkowitym milczeniu. [Widzą Państwo – po pracy]. Gdyby ktoś chciał sobie coś czytać, niech czyta... by innym nie przeszkadzać [widać niektórzy czytali głośno...]. Nonę [czyli modlitwy na godzinę dziewiątą – modlitwy brewiarzowe] odprawią nieco wcześniej w połowie godziny ósmej, a następnie zajmą się znów koniecznymi pracami aż do niesporów. Gdyby zaś warunki miejscowe lub ubóstwo kazały braciom własnoręcznie zbierać plony, niechaj się tym nie martwią, bo właśnie wówczas są prawdziwymi mnichami, jeżeli żyją z pracy rąk swoich jak Ojcowie nasi i Apostołowie. We wszystkim jednak należy zachować umiar ze względu na tych, którym brak siły ducha. Natomiast od czternastego września aż do początku Wielkiego Postu niech aż do końca godziny drugiej poświęcą czas czytaniu. Przy końcu godziny drugiej odprawią tercję i aż do nony wszyscy będą wykonywać pracę, którą im powierzono. Na pierwszy sygnał wzywający na nonę każdy zostawi swoją pracę, by czekać w gotowości na sygnał drugi⁸².

Wydawałoby się tutaj, że jest rytm taki, jak wśród niewolników a przecież nie ma w tym nic z pracy niewolniczej.

Po posiłku zaś niech zajmą się czytaniem i psalmami. W dniach Wielkiego Postu od rana aż do końca godziny trzeciej niech poświęcą czas czytaniu, a następnie do końca godziny dziesiątej wykonują powierzoną im pracę. W tych dniach Postu każdy otrzyma z biblioteki jedną książkę, którą powinien przeczytać od pierwszej do ostatniej strony w całości [proszę Państwa jest to reguła, według której dalej w Tyńcu

mnisi żyją. Tyniec jest w tej chwili głównym ośrodkiem tłumaczeń Pisma Świętego na język polski i tekstów liturgicznych. Jest z tym dużo pracy, dlatego że po reformie soborowej wszystko się tutaj pozmieniało, więc tam jest cały sztab ludzi, który się tym właśnie zajmuje]. Książki te trzeba rozdać na początku Wielkiego Postu. Przede wszystkim należy koniecznie wyznaczyć jednego lub dwóch starszych mnichów. W godzinach, w których bracia mają zajmować się czytaniem, będą oni obchodzić klasztor i patrzeć, czy nie znajdzie się ktoś opieszły [...kto nic nie robi albo gada...], zamiast pracować czytać i nie tylko sam nie odnosi żadnego pożytku, lecz jeszcze innych rozprasza. Gdyby kogoś takiego znaleźli, co nie daj Boże, trzeba go upomnieć raz i drugi; jeśli się nie poprawi, niech poniesie przewidzianą w Regule karę i to w taki sposób, by inni bali się go naśladować. Żaden brat nie powinien też rozmawiać z drugim bratem w porze niewłaściwej⁸³.

Jest to, proszę Państwa, fragment, w którym nie ma uzasadnienia, dlaczego ma człowiek pracować. Uzasadnienie to już jest niepotrzebne. Jest tylko przepis, że pracować trzeba. Dlaczego trzeba pracować? Wyjaśnienie znajdujemy w tekście św. Augustyna: bo to wszystko jest dobre i praca jest dobra, i świat jest dobry, a przede wszystkim dlatego, że praca jest kontynuacją dzieła stworzenia. Praca jest kontynuacją tego przykazania danego na początku historii ludzkości: „czyńcie sobie ziemię poddaną”.

I teraz wraz z chrześcijaństwem idzie przez Europę także nowy styl pracy. Wtedy właśnie zaczynają się innowacje techniczne, wtedy właśnie praca jak gdyby ruszyła z miejsca, nie we wszystkich jeszcze dziedzinach, bowiem nawet na początku wieku XIX w Europie będzie się podróżować tak jak w Rzymie za czasów Cezara. Ale gdy idzie na przykład o taką sprawę, jak wyzyskanie wody jako źródła energii, to przede wszystkim średniowiecze i zakony cysterskie były tą siłą, która to właśnie odkryła. W ogóle cystersi są także zakonem benedyktyńskim, tylko tak to zazwyczaj bywa w historiach zakonów, że z biegiem wieków zakony się modyfikują, odchodzą

od pierwotnej reguły i wtedy pojawi się jakiś odszczepieniec w ramach zakonu i zakłada nowy zakon w myśl idei powrotu do źródeł. I na tej zasadzie powstałi cystersi. Zakony benedyktyńskie poszły bardziej w naukę, w literaturę, pisarstwo. Natomiast zakony cysterskie w uprawę roli. Zakładali oni swoje klasztory przeważnie tam, gdzie była woda, ponieważ byli zafascynowani wodą: a więc młyny wodne, rozmaite urządzenia wesołe i mniej wesołe, ogrzewanie wodne itd. Jeszcze do dnia dzisiejszego jest taki klasztor cystersów na zachodzie – nazwa dawna Paradyż, obecna Gościkowo. Jest tam seminarium duchowne dla kilku diecezji zachodnich, jest piękny klasztor, grube mury, a w środku murów kanały do przeprowadzania ogrzewanej wody, bo cały klasztor był ogrzewany na zasadzie centralnego ogrzewania.

Świat był już oswojony, oni się już czuli swojsko w swoim świecie, już potrafili wiele. Dla nich ten świat nie był rzeczywistością w tym sensie sakralną, że niemożliwą do dotknięcia. Bo jeżeli na przykład ogień jest święty, to ogniem nie można rządzić, jeżeli woda jest święta, to nie można wodą manipulować, a tutaj rzeka nie była ani święta, ani groźna. Była darem Boga, który dawał się rozumieć.

Jeszcze jedna istotna sprawa. Nowa idea pracy, zwłaszcza w zakonach to było interesujące, szła w parze z ideą ubóstwa. Wydawałoby się, że nie ma rzeczy trudniejszej do pogodzenia: praca i ubóstwo. Oni pracują i chcą być ubodzy. Przecież pracuje się po to, by mieć jakieś bogactwo, a oni pracują po to, żeby nie mieć żadnego bogactwa. Oczywiście, ja nie będę mówił, jak to było w praktyce, jak realizacja tego wyglądała. Ale... obserwowałem trochę, historycy na pewno znają to lepiej, ale kiedyś... w Starym Sączu jest klasztor klarysek, i uderzyło mnie, jak osadzenie tego klasztoru w XIII wieku wiązało się od razu z zaprowadzeniem znakomitej administracji na całym rozległym wówczas terenie. Klasztor to była

nie tylko praca fizyczna, to była także logika administracji, to był także ten czynnik. I praca połączona z ideą ubóstwa. Idea ubóstwa to [nie] jest nic innego, jak idea wolności. Ubóstwo jest w gruncie rzeczy konsekwencją idei wolności. Nie chodziło o to, żeby nic nie mieć, chodziło o to, aby być wolnym, i idea ubóstwa temu właśnie służyła. Nie będę o tym szerzej mówił, szczególnie pięknie pojawiła się ta idea w zakonach franciszkańskich, doprowadzona niemal do skrajności u św. Franciszka z Asyżu. Chcę tylko tyle powiedzieć, żeby Państwo kojarzyli tę ideę z jednej strony z ideą pracy, a z drugiej strony z ideą wolności.

I wreszcie trzecia idea w tym wszystkim bardzo ważna, w religii ogromnie istotna, mianowicie idea indywidualnego powołania ludzkiego. W religii, w chrześcijaństwie wówczas [i] dzisiaj nie ma właściwie jednostek jako jednostek. Każdy człowiek jest istotą, która ma jakieś powołanie, a jego indywidualne powołanie znajduje się w ogólnym planie rządzenia światem, więc ta jednostkowość cierpiąca zanika. Cierpienie przestaje ujednostkawiać, a staje się czynnikiem, który się liczy w globalnej ekonomii zbawienia, jak to dzisiaj nieładnie się mówi.

W tym momencie dochodzi do tego, co dla interpretacji świadomości nieszczęśliwej jest istotne. Mnich benedyktyński ofiaruje Bogu swój czas, swoją pracę, swoje czytanie. Wszystko to jest przeżywane jako ofiara na chwałę Boga. Ale mnich dokonuje jeszcze jednej ofiary: ofiaruje Bogu swoje własne nieszczęście i w tym momencie to nieszczęście przestaje go obchodzić. I w tym momencie dopiero – Hegel powiada – rodzi się rozum. W momencie wyjścia ponad nieszczęście. Ten kluczowy moment ofiarowania, poświęcenia własnego nieszczęścia jest momentem wyzwolenia z nieszczęścia.

W akcie ofiary rzeczywiście dokonanej świadomość, znosząc działalność jako swoją własną działalność, uwolniła się sama w sobie także od poczucia nieszczęścia. I w tym momencie następu-

je nowa epoka – zdaniem Hegla – w dziejach świata i nowy skok w rozwoju świadomości. Rozum odnajduje siebie w świecie, bo świat jest rozumny, wszystko jest racjonalne. To, co potem Marks powiedział: nie wszystko jest poznane, ale wszystko jest poznawalne. To jest w gruncie rzeczy interpretacja tezy metafizycznej ze średniowiecza: *omne ens est rationabile* – wszelki byt jest racjonalny. A druga teza mówi: *omne ens est bonum* – wszelki byt jest dobry. I wszelki byt jest prawdziwy. Mamy więc to odkrycie, mamy też także wyjście ponad tę świadomość, która się kręci wokół samej siebie, zmuszana do tego przez nieszczęście, i mamy wielkie odkrycie, mianowicie odkrycie tego, że moje indywidualne Ja jest Ja ogólnym, to znaczy jest czymś więcej niż indywidualnym Ja. W języku religijnym mówi się tutaj o powołaniu – nie dokonuję tutaj żadnego fałszerstwa myśli Hegla, mówiąc w ten sposób, dlatego że Hegel jako zasadę kluczową wysuwa taką tezę, iż to, co w religii mieszka pod postacią obrazu, w filozofii mieszka pod postacią pojęcia. A więc pod postacią obrazu idea powołania – Ja cię powołuję i Ja cię posyłam: rób to i to... Ten mnich w głosie dzwonka słyszy głos Boga, to jest kluczowa zasada życia zakonnego. I wtedy Ty jesteś posłany, wtedy także nieszczęście nie jest twoim nieszczęściem. Nie ma nieszczęścia, mówiąc innym językiem, jest krzyż, a krzyż ma ten charakter ogólny, mianowicie jest uczestnictwem w krzyżu Mistrza. I wtedy zmienia się radykalnie, następuje koniec świadomości niewolniczej. Czego i sobie życzę.

WYKŁAD XI
POZIOM ROZUMU
27 kwietnia 1982

Nie mam w zanadrzu nic wesołego oprócz czystego szczęścia, jakie wpływa z analizy takich problemów, jakie dzisiaj będą analizowane.

Nie wiem, czy Państwo uświadomili sobie na poprzednim wykładzie, że skończyliśmy ważny etap filozofii Hegla, że skończyliśmy pokazywać etap nazwany przez Hegla etapem samowiedzy.

Jeżeli Państwo sobie nie uświadomili tej rewolucyjnej historii, to mi jest ogromnie przykro, ale coś mi się wydaje, że ja każdy wykład zaczynam od tego, że ma to być wykład rewolucyjny. Niemniej jednak tak naprawdę jest. Ostatnio mówiliśmy o przejściu ze świadomości nieszczęśliwej na poziom rozumu. Świadomość nieszczęśliwa jest jednym ze stopni fazy, którą myśmy nazwali samowiedzą. I właśnie tydzień temu skończyła się refleksja nad samowiedzą, a zaczęła nad rozumem. Przypomnijmy drogę, którą przebyliśmy. Etap samowiedzy był poprzedzony etapem świadomości. O poziomie świadomości myśmy prawie nic nie mówili. Powiedzieliśmy na początku roku jedynie tyle, że świadomość jest świadomością przedmiotu, jest tą formą świadomości, w której człowiek niejako gubi się w kontemplacji i rozważaniu przedmiotu. Jest to ten etap, kiedy człowiek jest pochłonięty światem, zachwycony nim – i nie widzi nic poza otaczającym go światem, zapomina o sobie, aby być w świecie i ze światem.

Etap świadomości był nazwany przez Hegla *Bewusstsein* – świadomy byt, byt, który jest przed nami. Na poziomie świadomości, byt – przedmiot, ten mikrofon, ten parasol – pojawia się jako coś obcego nam. Coś, co stawia granice naszej osobowości. Wiemy, że coś jest, nie bardzo tylko wiemy, co to jest. Zarazem jednak jesteśmy pochłonięci tym, co jest. O tym etapie świadomości myśmy niewiele mówili, bo z etyką miał on niewiele wspólnego. Natomiast ogromną ilość czasu poświęciliśmy etapowi *Selbstbewusstsein*. Jest to słowo przetłumaczone jako „samowiedza”. Nie jest to zbyt dobre tłumaczenie. Pamiętacie Państwo, myśmy tutaj mówili coś niecoś na temat słówka *Selbst*. *Selbst* tłumaczone jako jaźń oznacza coś więcej niż „Ja”. Jest to, ściślej biorąc, mój stosunek do mnie samego.

Selbst to jest Ja, ale o tyle, o ile wiem, czym to Ja jest. Nie jest to prosta świadomość siebie, ale jest to świadomość siebie zreflektowana. A co jest tym czynnikiem, który nas do tego refleksowania zmusza? Jest nim cierpienie. Jest ból, jest lęk – głównie lęk przed śmiercią. A więc dla Hegla cierpienie, ból, lęk przed śmiercią ma pozytywny sens. Bez tego my byśmy nie wiedzieli, kim jesteśmy, wiedzielibyśmy, co najwyżej, czym są parasole. Także nie wiedzielibyśmy, czym są parasole, bo wiemy o tym, że to jest parasol tylko dzięki temu, że nie lubimy deszczu, a więc dzięki cierpieniu – ażeby uniknąć cierpienia, robimy sobie parasol i w ten sposób w wizji parasola jest zawarta jakaś wiedza o naszym cierpieniu. Etap samowiedzy – tej *Selbstbewusstsein* – dzielił się według Hegla na kilka stopni: świadomość niewolnicza i świadomość pana, następnie świadomość niewolnicza przechodziła na poziom stoicyzmu, sceptycyzmu i wreszcie na poziom świadomości nieszczęśliwej, i wreszcie z poziomu świadomości nieszczęśliwej rodzi się ten skok w stronę rozumu.

Teraz czeka nas interesujące zadanie: refleksja nad sferą rozumu. Ilustracją świata rozumu będzie dla Hegla historia od czasów średniowiecza, poprzez renesans, do czasów Wielkiej Rewolucji Francuskiej, no i potem. Ściślej mówiąc, etap rozumu zacznie się od momentu, kiedy benedyktyn zacznie pisać swoje księgi, a skończy w momencie, kiedy swoje księgi zacznie pisać człowiek imieniem Hegel. W Heglu etap rozumu osiągnie swój szczyt. Szczyt będzie polegał na tym, że wprawdzie wszyscy mają rozum, ale nie wszyscy wiedzą o tym, że mają rozum. Hegel nie tylko ma, ale i wie, a to jest różnica. Ale zanim nasz wykład dojdzie do poziomu Hegla, pojawi się ta płaszczyzna: i świat rozumu, i świat rozmaitych postaw, zachowań już na poziomie rozumu. Ten poziom rozumu jest nazwany przez Hegla także poziomem etyczności. Znaczy to, że dotąd nie mieliśmy jeszcze naprawdę do czynienia z poziomem

etyczności – ani świadomość nieszczęśliwa, ani świadomość stoicka, ani świadomość sceptyczna nie była naprawdę świadomością etyczną. Etyka zaczyna się dopiero tam, gdzie pojawia się poziom rozumu. Gdy idzie o poziom rozumu, będziemy mieli do czynienia z dwoma etapami, a każdy z tych etapów będzie się dzielił na trzy etapy w myśl dialektyki: teza, antyteza, synteza. Proszę nie mylić tej teorii z tezą, antytezą i protezą...

Otóż na poziomie rozumu i tym pierwszym poziomie etyczności pojawiają się takie postawy etyczne, o których będziemy mówić w następnych wykładach, jak poziom Fausta, *ethos* Fausta, któremu się wydaje, że jego szczęście mieszka w drugim człowieku, czyli w Małgorzacie. Następnie *ethos* ze *Zbójców* Schillera – *ethos* rewolucjonisty, *ethos* błędnego rycerza – rozmaicie to można nazwać – polegający na tym, że jednostka buntuje się w imię sprawiedliwości przeciwko porządkowi świata i ponosi klęskę w tym buncie. Także *ethos* profesora uniwersytetu jako trzecie piętro po *ethosie* Fausta: zawiedziony Faust, Małgorzata wychodzi za mąż za Włocha, potem bunt indywidualności, to w czasie studiów się dokonuje, i także kończy się klęską, i w rezultacie duch obiektywny ucieleśnia się w instytucji profesora uniwersytetu...

Znakomity jest Hegel, dlatego że jednocześnie widać pod tymi abstrakcyjnymi tekstami jego sympatie i antypatie. Jeżeli się czyta sam tekst Hegla, abstrahując od tego wszystkiego, to ma się niesamowitą tabliczkę mnożenia, ale jeżeli z komentarzami, [to się] widzi te analogie, to on jest rzeczywiście piękny. A to wszystko, te trzy postawy są możliwe tylko dlatego, że świadomość osiągnęła etap rozumu. To są mimo wszystko postawy rozumne. Ściślej mówiąc, są to postawy, w których warunkiem możliwości jest wiara w rozumność świata.

Chciałbym wyjaśnić, na czym to wszystko polega, na czym polega naprawdę rozumność świata; innymi słowy: chciałbym wyjaśnić sprawę niezmiernie ważną, mianowicie, w jaki to sposób człowiek

powinien doświadczać otaczającego go świata, żeby mógł być na tym świecie Faustem, bohaterem *Zbójców* Schillera czy profesorem na wyższej uczelni galicyjskiej, tak to nazwijmy.

Myślę, że to jest ogromnie ważna rzecz, ja to już chyba tutaj mówiłem, ale ja to mam taki umysł jak ta sroka, co patrzy na wrota, widzi tam jedną płamę, i ta sroka się zapatruje w tę płamę – i skrzeczy, i krzyczy, że ta plama jest ciekawa, i dopóty będzie krzyczeć i nudzić, dopóki jej słuchacze nie przyznają racji, że to jest istotnie ciekawe...

Proszę Państwa, to jest niezmiernie charakterystyczne. Johan Huizinga w *Jesieni średniowiecza* opisuje taką historię, mianowicie pod koniec średniowiecza wiadomo było, że stan i sytuacja stanu chłopskiego jest tragiczna. Wszyscy o tym wiedzieli, wiedzieli chłopci, wiedzieli arystokracja, mówili kaznodzieje ludowi przechodzący z miasteczka do miasteczka. A jednak nie powodowało to żadnej zmiany w sytuacji chłopów. Arystokracja nie kwapiła się do zmiany sytuacji, dlatego że nie było to w jej interesie, aczkolwiek zapewne wielu arystokratów chciało ulżyć doli chłopskiej w jakiś konkretny, drobny sposób. Chłopi nie podejmowali żadnych buntów czy protestów, bo im w ogóle w głowie nie mieściła się taka myśl, żeby oni mieli prawo moralne zmieniać utrwalony system społeczny. Kościół wyzywał się w wyszukiwaniu coraz to nowych pięknych słów na określenie tragedii ludzi, a tragedia trwała⁸⁴. Jest to coś niezwykłego.

To jest tak, jak czasem człowiek przyjdzie do cudzego mieszkania i widzi, że jakiś mebel nie jest na swoim miejscu, ale mu do głowy nie przyjdzie, aby wziąć ten mebel i go przesunąć, bo jest w cudzym mieszkaniu. Nagle przychodzi jakieś oświecenie i okazuje się, że można mebel przesunąć, że można tragedii chłopskiej ulżyć, że można to zmienić. Są przeszkody, mebel jest ciężki. Przeciwników polepszenia doli chłopskiej jest wielu, ale można to zrobić. Co więcej, pojawią się ludzie, którzy będą twierdzić, że są odpowiedzialni za taką zmianę systemu. Rodzi się jakieś nowe po-

czucie odpowiedzialności, że ja jestem na przykład odpowiedzialny za to, co dzieje się z drugiej strony Polski czy świata, i biorę transparent i powiem: nie, nie damy ani guzika, nie damy... Jest to coś niesłychanego. Państwo zapewne uczestniczyli w tego rodzaju doświadczeniach, kiedy w pewnym momencie te same słowa znaczą co innego, kiedy w pewnym momencie rodzi się w człowieku poczucie odpowiedzialności za coś, co jeszcze tydzień temu przedstawiało mu się jako zupełnie obce.

Co to znaczy dla Hegla? To znaczy, że pojawiła się wiara w rozumność świata. Jest to wydarzenie, że nagle ludzie uświadomili sobie, że świat jest rozumny. Ale na tym świecie rozumnym jest coś nierozumnego: ta szafa, która stoi na środku pokoju, zamiast stać w kącie. I nagle wszyscy mówią: „przesuniemy szafę”, bo świat jest rozumny. A ktoś inny, który tego nie rozumie, powiada: „nie przesuniemy szafy” i zaczyna się spór o szafę. Ale ten spór ma jako warunek możliwości wiary w rozumność świata. I koniec średniowiecza – zdaniem Hegla – był właśnie eksplozją takiej wiary. Nagle ludzie poczuli się odpowiedzialni za świat. Ten rycerz krzyżowy szukający Grobu odkrył, że Grób jest pusty, i to było dla niego takim wstrząsem, iż dzięki temu wstrząsowi jednocześnie odkrył, że przed nim jest świat, który on może i powinien zmieniać.

Myślę, że opisane przeze mnie doświadczenie pojawia się bardzo często w historii. W moim życiu pojawiało się kilka razy. Pojawiło się na przykład pierwszy raz w 1956 roku, w czasie Października, to był ogromny szok dla mnie, bo późniejsze szoki były już mniejsze, wtedy zobaczyłem, jak w ciągu jednego, dwóch tygodni może się w człowieku coś zmienić, przy czym tak na zewnątrz patrząc, nic się nie zmienia. Pojawia się wiara, że przecież tutaj jest coś rozumne, że coś można zmienić.

Jeżeli idzie na przykład o Kierkegaarda, który zwracał uwagę także na tę sprawę, to on tutaj w pewnym stopniu kwestionował

Hegla. Mianowicie twierdził on, że istotnie takie doświadczenia się pojawiają, ale one się nie dadzą wyprowadzić z przeszłości. Nazywał je *Augenblick* – to jest „mgnienie oka”. Pojawia się coś w mgnieniu oka i tego się nie da wydedukować, nie da się tego wyprowadzić z przeszłości. Jest mgnienie oka. To jest to, co w bajce Andersena: król jest nagi. Jest mgnienie oka. Natomiast dla Hegla to doświadczenie jest w zasadzie wyprowadzalne. Mianowicie przygotowaniem do tego doświadczenia jest to, że trzeba wypić kielich goryczy do dna – i wtedy rodzi się nowe doświadczenie świata. I dopiero na tle tego doświadczenia świata możliwy jest Faust, możliwy jest, sięgnijmy do naszej tradycji, Janosik – bo o to chodzi, bo Janosik na tym poległ, że bogatym brał, a dawał biednym, a sam sobie w ogóle nic nie zostawiał i dlatego zresztą zdradziła go dziewczyna... Mówi o tym pieśń góralska:

Co się stało, Boże, w Bardyjowym dworze?
Ułapili Janosika z dziewczyną w komorze...

A dlaczego? Bo wszystko rozdawał...

I na tym tle możliwy jest także *ethos* profesora uniwersytetu. Bo profesor uniwersytetu to jest taka istota, która niesłuchanie wierzy w rozumność świata i reformuje ten świat, a tym bardziej reformuje, im dalej od niego znajduje ten świat... Natomiast, gdy idzie o reformowanie własnej katedry, to mu idzie z ogromną trudnością...

Tajemnica tego przeskoaku czy też tajemnica tego skoku dialektycznego polega między innymi na tym, że „Ja” pożądające zmienia się w „Ja” myślące. W istocie rzeczy to *Selbst* niewolnika, *Selbst* stoika i sceptyka, a także *Selbst* świadomości nieszczęśliwej było *Selbst* pożądającym. Znowu tutaj przypomnę nasz wykład o pożądaniu – *Begierde*. To nie jest dobre tłumaczenie – *Begierde*, pożądanie: jest to w ogóle instynkt życia, świadomość życia: niewolnik, stoik trzyma się kurczowo życia. Tymczasem w momencie skoku w stro-

nę rozumu w tym miejscu zamiast „Ja” pożądającego pojawia się „Ja” myślące. Konflikt między ja myślącym a ja pożądającym to jest na przykład konflikt pomiędzy Sokratesem a Ksantypą.

Ale żeby ta ewolucja była możliwa, trzeba było przejść wiele doświadczeń, trzeba było być stoikiem, sceptykiem, świadomością nieszczęśliwą, a potem dopiero Sokratesem.

Teraz to „Ja” myślące przechodzi pod koniec średniowiecza – ale nie tylko pod koniec średniowiecza, bo i także teraz wszystko to się powtarza w życiu osobistym człowieka – potężną szkołę myślenia i szkołę dyscypliny prawno-myślącej. I tutaj znowu Hegel jest bezlitosny. Na przykład w *Propedeutyce do filozofii* tak pisze... (proszę Państwa, wszystko zaczyna się od woli swawolnej; wola jest najpierw swawolna i teraz chodzi o to, żeby swawolnej woli narzucić pewną dyscyplinę):

Pizystrat nauczył Ateńczyków posłuszeństwa i w ten sposób uczynił z kodeksu Solona coś skutecznego. Gdy Ateńczycy nauczyli się słuchać, pan stał się zbędny⁸⁵.

A więc po to, żeby dojść do poziomu rozumu, trzeba Pizystrata według Hegla. Tak było w historii Aten, jeżeli idzie o historię Europy, to trzeba było średniowiecznego Kościoła. A średniowieczny Kościół to była twarda reguła pracy i modlitwy i dopiero kiedy człowiek narzucił sobie tego rodzaju twardą regułę, pan okazał się zbędny i człowiek wyzwolił w sobie rozum. I teraz historia owego człowieka – jeszcze raz powiedzmy o tym przeskoku między pożądaniem a rozumem – ma jak gdyby dwa aspekty: zmienia się, z jednej strony, wizja świata czyli to, co nazywaliśmy sceną, a z drugiej strony – zmienia się typ stosunku człowieka do człowieka, czyli to, co nazywamy relacją dialogiczną: człowiek–człowiek. Ten, który osiągnął rozum, nie ma już pana nad sobą, to jest benedyktyn, który ma nad sobą przełożonego. Ale przełożonego się wybiera od czasu do czasu, co jakiś czas się wybiera – a więc

relacja dialogiczna jest inna. Ten benedyktyn nie może powiedzieć: „Ja”, on powie „My”. Bo on jest członkiem wspólnoty, czyli człowiek na poziomie rozumu dochodzi do pewnej wspólnoty z drugim. Wspólnota Faustowska, wspólnota *Zbójców*, wspólnota naukowca. To nie są jeszcze wszystkie wspólnoty, potem trzeba będzie jeszcze przejść przez inną szkołę.

Z drugiej strony, ten człowiek ma już odtąd inną wizję świata, czyli wizję sceny, na której żyje. Pamiętajmy, co on z tą sceną zrobił. Jako niewolnik on pracował nad tą sceną. Z gliny zrobił garnek, zasiał zboże, ma chleb, zbudował młyn... itd. Sens sceny mu się zmienił. Ta cała zmiana daje się zamknąć w jednym powiedzeniu, mianowicie: świat stał się jego lustrem. Nie widzi on już świata jako tajemnicy nie do przeniknięcia, ale cały świat jest jego zwierciadłem. Proszę Państwa, zobaczmy to konkretnie, w gruncie rzeczy wszystko jest naszym zwierciadłem, to, co nas tutaj otacza, te okulary są moim zwierciadłem, parasol jest naszym zwierciadłem, książka jest naszym zwierciadłem... Proszę pokazać mi takie miejsce na świecie, w którym świat nie byłby naszym zwierciadłem. Nawet śmierć jest w pewnym sensie zwierciadłem, bo w momencie, kiedy używam słowa „śmierć”, już sprawiam, że to zjawisko odbija coś ze mnie – może moje *Selbst*, nie tyle moje „Ja”, ile moje *Selbst*. O co chodzi, dlaczego moje *Selbst*? Bo *Selbst* wygląda w ten sposób; tu jest powiedzmy ten parasol, może nawet nie tyle parasol, ile grzybek, i teraz patrzę na ten przedmiot i myślę sobie: ten grzybek mi się przyda, jak będę oblewał magisterium... I w ten sposób ten grzybek nie jest obiektywną rzeczywistością, tylko jest odbiciem mojej nadziei... I dlatego świat jest moim lustrem. To jest to doświadczenie, o którym Państwu mówiłem: z tą szafą, która nie stoi na właściwym miejscu, bo w pewnym momencie lustro niedobrze odbija, gdyż szafa stoi na środku i ja przesuwam lustro, to jest to doświadczenie.

I teraz Hegel nazywa to wydarzenie słowem, które w tych świętych murach będzie brzmieć jak herezja – słowem „idealizm”. To właśnie jest idealizm. Wszystko jest przesycone i zanurzone w idei, i nawet materia jest zanurzona w idei. W jakiej idei? W idei materii. Idealizm – zdaniem Hegla, i wyżej stojącego też – to nie jest nurt w historii filozofii, który tam ma się odtąd–dotąd i jest reprezentowany przez takich i takich filozofów. Idealizm to jest pewien typ świadomości świata, który jest dostępny wszystkim, a niektórzy filozofowie tylko eksplikują go w sposób mniej lub bardziej zawiły. Sam rozwój kultury prowadzi do idealizmu, to znaczy do tego, żeby ideę odkryć u podstaw wszystkiego, co obce. Możemy jeszcze tak powiedzieć, że tak długo, jak długo rzecz nie ujawnia się nam jako idea, tak długo czujemy się obco na świecie i ten świat wydaje nam się absurdalny. Ale w momencie, kiedy przedmiot ujawni się nam jako idea, my się poczujemy swojsko. Widać jesteśmy idealistami. Widać kochamy się w ideach. W momencie, kiedy nazwiemy słowem jakąś rzecz – a słowo, to co to jest? to jest odprysk idei! – wtedy nagle ten świat staje się nam swojski. A jeszcze i to trzeba powiedzieć, że słowo „idea” ma jako rodowód światło, blask. Blask to jest to, co nam pozwala widzieć świat, widzieć rzeczy. W momencie, kiedy ja wiem, że tutaj jest wcielona idea grzybka, ten grzybek zacznie istnieć, ja wiem, co to jest. A gdyby ten przedmiot pozbawić idei, to on dla mnie stanie się szarą masą, zniknie w ciemności. Nie to, że przestanie istnieć, on zniknie w ciemności, on będzie obcy dla mnie, niezrozumiały. I to jest idealizm. Nie należy interpretować kierunków filozoficznych, jako takie, które sobie wymyślają filozofowie, kiedy mają czas, w myśl zasady Franka Gąsienicy:

- Co ty, Franek, robisz, jak masz czas?
- Siedzę i myślę.
- A jak nie masz czasu?
- To ino siedzę.

Otóż to nie jest tak. To jest w ten sposób, że sam rozwój kultury prezentuje nam swoiste doświadczenie rzeczywistości i idealizm jest warunkiem rewolucyjności. Bo tylko o tyle rewolucyjny był Faust czy zbójca Schillera, o ile wierzył, że świat jest poprzetykany ideami, że się nadaje do tego, żeby go ideami poprzetykać.

Na zakończenie dwa krótkie cytaty. Najpierw cytat dotyczący pustego Grobu, czyli cytat mówiący o tym, jak trzeba wypić ostatnią kroplę goryczy, żeby potem nauczyć się rozumu:

Wobec tego jednak, że grób sam jest czymś r z e c z y w i s t y m , a z naturą rzeczywistości sprzeczne jest zapewnienie trwałego posiadania, przeto i obecność grobu jest tylko walką i wysiłkiem, który musi się skończyć przegraną. Kiedy świadomość przekona się na podstawie doświadczenia, że g r ó b j e j r z e c z y w i s t e j , niezmiennej istoty nie posiada rzeczywistości, i że byt jednostkowy, który przeminął, nie jest jako taki, który przeminął, poszukiwaną prawdziwą jednostkowością – rezygnuje z szukania niezmiennej jednostkowości jako czegoś r z e c z y w i s t e g o , czy też zachowania jej jako tej, która przeminęła i dopiero dzięki temu staje się zdolna do odnalezienia jednostkowości jako czegoś prawdziwego, czyli ogólnego⁸⁶.

Dopiero po odnalezieniu pustego Grobu – a w pustym Grobie miała ona odnaleźć tego Mistrza jednostkowego, który miał być jej szczęściem – dopiero wtedy świadomość podnosi się do czegoś ogólnego, to znaczy to *Selbst* staje się czułe na inne wartości.

Drugi cytat dotyczy idealizmu:

Dzięki temu, że samowiedza okazuje się teraz rozumem, jej dotychczasowy negatywny stosunek do świata przemienia się w stosunek pozytywny⁸⁷.

– bo samowiedza miała negatywny stosunek do świata, najpierw chciała jeść, a potem pracowała, żeby przemienić świat itd. –

Dotychczas sprawą dla samowiedzy najważniejszą była jej samoistość i jej wolność, było dążenie do ocalenia i utrwalenia siebie kosztem świata czy kosztem swojej własnej rzeczywistości, zarówno bowiem jedno, jak i drugie – i świat, i jej własna rzeczywistość – wydawały jej się negatywnością jej własnej istoty. Teraz jednak kiedy samowiedza – jako rozum – zdobyła pewność siebie samej, odnosi się do nich ze spokojem i potrafi je ścierpieć,

– Sokrates i Ksantypa –

ponieważ jest pewna siebie samej jako czegoś realnego, albo inaczej mówiąc, jest pewna tego, że wszelka rzeczywistość nie jest niczym innym, jak tylko nią samą⁸⁸.

Rozumiecie, rzeczywistość nie jest niczym innym jak także zwierciadłem mojego rozumu.

Jej myślenie jest samo bezpośrednio rzeczywistością: samowiedza w swym stosunku do rzeczywistości występuje jako idealizm⁸⁹.

I jeszcze jedno zdanie, które jest tu definicją rozumu. Czym jest rozum?

Rozum to pewność świadomości, że jest ona wszechrealnością⁹⁰.

To znaczy, że wszystko, co jest, jest rozumne. Jest to stara zasada, nie Hegel to wymyślił, ale Hegel ubrał to w określony system, bo jeszcze scholastycy mówili: *omne ens rationabile* – wszelki byt jest czymś rozumnym. Z tym, że kiedy mowa „rozumny”, to trzeba to dobrze rozumieć, dlatego że są rozmaite typy rozumności. Inny typ rozumności przysługuje cząstkom elementarnym, a inny typ rozumności zachowaniu Sokratesa. I tu jest wiele nieporozumień. Polegają one na tym, że się usiłuje wszystko zamykać w rozumności jednego typu, że się rozumność, na przykład matematyczną, usiłuje przenosić także na inne dziedziny. Hegel tego nie robił. Jego słowo

„rozumność” jest bardzo pojemne, jego słowo „idea” jest także bardzo pojemne.

Jeszcze jednego tutaj nie powiedziałem, co jest ogromnie ważne, nie powiedziałem o tym stosunku „my”. Tu jest świat rozumny, Ja i scena, a jest jeszcze ten problem dialogiczny. To *Selbst*, które tutaj ma tylko stosunek do grzybka, ma ono jednocześnie stosunek do kolegów, którzy czekają na ten piękny dzień oblewania magisterium, bo się okazuje, że stosunek do tego grzybka jest stosunkiem zapośredniczonym przez kolegów, a głównie przez koleżanki i nie jest on taki sam. [Już nie] ja i on, ja i grzyb na drodze, tylko jest: ja, moi bliscy – czyli w gruncie rzeczy dalecy – i ten przedmiot. I o tym właśnie nie powiedziałem, ale to jest bardzo ważna sprawa, bo to *Selbst* jest w gruncie rzeczy wtedy „My”, dlatego że ja już patrzę wtedy na ten przedmiot nie tylko własnymi oczami, ale ja patrzę na ten przedmiot oczami pewnej wspólnoty. W tym stosunku leży cała tajemnica historii. Nie w tym stosunku do przedmiotu, ale w stosunku człowieka do człowieka.

WYKŁAD XII

ETYKA NOWOŻYTNEGO INDYWIDUALIZMU

4 maja 1982

Dzisiejszym wykładem otwieramy nowy problem i nowy rozdział na temat etyki i historii. Będziemy snuć nasze refleksje na temat nowożytnego indywidualizmu. Interesować nas będą najpierw takie typy nowożytnego indywidualizmu, jak Faust Goethego, Moor ze *Zbójców* Schillera, a także przedstawiciel nowożytnego indywidualizmu Don Kichot Cervantesa.

Zanim zaczniemy się zastanawiać nad postawami etycznymi tych symboli nowożytnego indywidualizmu w etyce, musimy słów parę powiedzieć, na jakim gruncie indywidualizm ten w ogóle stał się

możliwy. Otóż jest rzeczą charakterystyczną, że wszystkie te postacie zwracają się przeciwko istniejącemu porządkowi społecznemu, ale nie po to, by ten porządek społeczny zniszczyć, lecz po to, by ten porządek społeczny zreformować. Świadomość nieszczęśliwa także zwracała się przeciwko porządkowi doczesnemu, ale po to, by od tego porządku uciec w świat ponadzmysłowy. Natomiast wszystkie te postacie i inne, o których mówić będziemy, są postaciami ludzi zbuntowanych, ale nie w imię ucieczki od doczesności, tylko w imię naprawy owej doczesności. Ważne jest zatem, byśmy sobie uświadomili, przeciwko czemu postacie te się zwracają. Otóż, mówiąc naszym językiem, zwracają się one przeciwko zastanemu społecznemu porządkowi. Natomiast mówiąc językiem Hegła, zwracają się one przeciwko zastanemu duchowi narodu. Postacie te są zrodzone – albo raczej tak trzeba powiedzieć, że są one w ogóle możliwe – przez to, że człowiek odkrył rzeczywistość narodu. Są to więc postacie w pewien sposób wtopione w naród, a z drugiej strony przeciwko narodowi zbuntowane.

I oto w tym punkcie dotykamy sprawy niezmiernie interesującej, a mianowicie Hegłowskiej, a pośrednio także romantycznej filozofii narodu. Co to jest naród? Problem ten chciałbym dzisiaj przynajmniej w ogromnym zarysie rozważyć na przykładzie tekstów Hegła. Sytuacja, jeżeli idzie o Hegła, jest taka: postacie, o których mówić będziemy na przyszłych wykładach, są postaciami, które można obserwować od dwóch stron, mianowicie wszystkie one buntują się przeciwko zastanemu porządkowi rzeczy, ale z tą myślą, żeby zbudować nowy porządek, i tym nowym porządkiem ma być naród. Naród w ostatecznej konsekwencji ubrany w formę państwa. Można zatem przyjąć, że jesteśmy razem z Hegłem na drodze od sytuacji, w której nie ma jeszcze narodu, do sytuacji, w której powstaje naród i w której następnie naród przybiera kształt państwa. Można również przyjąć inną sytuację, że jesteśmy

już na płaszczyźnie narodu, ale narodu, który nie jest jeszcze świadomy tego, że jest narodem. Coś jak Polska przed wizytą Papieża. I dopiero poprzez działalność rozmaitych jednostek naród ten uświadamia sobie to, kim jest, i zaczyna budowę państwa.

Otóż refleksja Hegla jest drugiego typu. Analizuje więc świadomość społeczną, w której krystalizuje się już idea narodu. Możemy powiedzieć, że jesteśmy mniej więcej pod koniec średniowiecza, ale wiemy o tym, że te historyczne paralele nie są tu ważne. Ważne jest to, co się dzieje w świadomości indywidualnej człowieka. I przechodzimy razem z Heglem od sytuacji, w której naród jest wprawdzie narodem, lecz nie wie o tym, do sytuacji, w której naród odkrywa, że jest narodem, i w której następnie dąży do tego, żeby stać się państwem, bo zdaniem Hegla formą doskonałą istnienia narodu jest państwo. Naród pozbawiony państwa nie jest narodem doskonałym. Ten fragment filozofii Hegłowskiej jest interesujący przez to właśnie, że wpłynął on mocno na polskich filozofów okresu romantyzmu, między innymi na znakomitego Karola Libelta, który należał do ulubionych uczniów Hegla. Karol Marks także był uczniem Hegla...

I teraz stało się pewne nieszczęście, za które to nieszczęście odpowiada w znacznym stopniu instytucja, którą mam smutny zaszczyt reprezentować, mianowicie polscy filozofowie romantyczni byli pod dużym wpływem Hegla, a heglizm w doktrynie katolickiej był i nadal zresztą jest podejrzany o wszystkie możliwe herezje, jakie były, są i będą. W związku z tym druga połowa XIX wieku była w polskiej myśli religijnej, teologicznej okresem niezwykle ostrych ataków na Hegla i jego zwolenników, w związku z czym filozofia narodu polskiego romantyzmu nie oddziaływała tak mocno na świadomość polską, jak na przykład literatura piękna. Toteż jeszcze do dzisiaj, kiedy Polak myśli o narodzie albo o państwie – o państwie przeważnie nie myśli, bo musi myśleć niedobrze, najczęściej tak to się jakoś

układają te nasze losy – to myśli przeważnie w języku poezji romantycznej, literatury... mniej pozytywistycznej. Jest to ogromna strata, którą właściwie nadrabiano trochę dopiero po drugiej wojnie światowej. Dzięki profesorowi Andrzejowi Walickiemu doszło do odkrycia polskich romantyków, jego prace na ten temat są znakomite. Ale to, że wówczas między filozofami a poetami dochodziło do spięć – dowodzi taki fragment z Libelta, gdzie Libelt powiada... Dochodziło wówczas do charakterystycznego sporu o rząd dusz między filozofami, a poetami ściślej mówiąc między Mickiewiczem a Libeltem. [Tak pisał o tym Bronisław Trentowski:]

Mickiewicz pojąć tego nie może, iż także dla Polski zmieniły się stare, głupie czasy, które nas po zabójstwie ojczyzny zapędziły już tylekroć na ziemię francuską; iż odtąd nie szalone marzenia poetów, ale gołe, rzeczywiste, zimne i bolesne prawdy filozofów poczynają kierować odradzającym się narodem (...). Widząc nasz wielki poeta, jak objawiają się u nas jeden obok drugiego filozofowie i jak ich kraj przyjmuje, nie pomnąc, że to znak nowego pokolenia i ducha, drży ze strachu, aby mu nie wydarto berła nad inteligencją polską⁹¹.

Otóż Libelt należał właśnie do tych konkurentów Mickiewicza, konkurentów o władztwo nad inteligencją polską. A Libelta [przywołuję] tutaj z tego powodu między innymi. Może zamiast omawiać przeczytam [znowu fragment wstępu Andrzeja Walickiego]:

Libelt, pod urokiem romantycznej ludowości, głosił, iż „pierwiastka narodowego szukać należy wśród samego ludu, nietkniętego inteligencją, amalgamującą narody i zacierającą narodowe odcienia”. Filozofia polska (...) winna „rozwinąć, podnieść do umiejętności” wyobrażenia, „pojęcia duchowe” polskiego ludu, a w każdym razie „nie może być tym pojęciom przeciwną”. Artykuł Libelta współbrzmiał z *Wyjątkami z rzeczy o góralach tatrzańskich*, ogłoszonymi w „Roku” przez poetę–demokratę S[eweryna] Goszczyńskiego⁹².

Otóż Seweryn Goszczyński pisał te notatki w Łopusznej mniej więcej naprzeciw mojego domu, kiedy ja tam mieszkałem... oczywiście parę lat wcześniej... O góralach tatrzańskich wypowiadał się trafnie i słusznie, i w związku z czym ja w wykładzie o Heglu postanowiłem Państwu powiedzieć, gdzie właściwie należy szukać tak zwanej czystej prawdy... Do tekstów Libelta będziemy jeszcze wracać między innymi po to, aby pokazać, jak pod słowiańskim piórem zmieniały się abstrakcyjne prawdy Hegla w prawdy niemniej prawdziwe, a jednak bardziej strawne dla ucha i dla oka, i dla serca.

Ale co tu jest istotnego w tym, co ja Państwu chcę powiedzieć i co chciałbym szczególnie uwypuklić, jeśli idzie o filozofię narodu Hegla? Otóż istotna jest definicja narodu... Nie wiem, jakie Państwo definicje narodu w życiu swoim spotkali... Bardzo często słyszy się, że naród to jest pewne miejsce w przestrzeni, pewna tradycja, język... tego rodzaju elementy. Kiedy się definiuje naród, najczęściej wskazuje się takie szczegółowe charakterystyki, z których zsumowania ma wyjść obraz narodu. Kiedy czytam tego rodzaju definicje narodu, to mi się przypomina definicja człowieka, którą podał bodaj Sokrates, aby ironizować z sofistów – i powiedział wtedy, że człowiek jest to stworzenie dwunożne nieopierzone. Rzeczywiście, są to wszystkie charakterystyki, które wyróżniają człowieka od reszty świata, tylko nie pokazują tego, czym człowiek jest. I coś podobnego dzieje się w tych definicjach narodu.

Otóż u Hegla naród jest nazwany jako „etyczna substancja”. Zwróćmy najpierw uwagę na słowo „substancja”, słowo to pochodzi z języka łacińskiego: które mówi *sub-stans* – stojące pod, mimo takich czy innych zmian coś w narodzie trwa, coś się nie zmienia, coś pozostaje jako rzeczywistość trwała. I oto drugie słowo, że w tym *sub-stans* jest coś etycznego. Naród w ujęciu romantyków, w ujęciu Hegla, to przede wszystkim pewna substancja etyczna.

Jest to, można powiedzieć, pewien *ethos*, szczególnie ukształtowany przez historię i przez przestrzeń. I to jest interesujące, bo w tym określeniu pokazuje się od razu na pierwiastek niezmiernie bliski romantykom, mianowicie na pierwiastek duchowy: to, co stanowi naród, ma charakter duchowy, a nie materialny.

Można by tak powiedzieć: historie narodów są pod względem zewnętrznym mniej więcej takie same, to znaczy są wojny, są bitwy wygrane i przegrane, są walki wewnętrzne i są rozmaite troski o tak zwany ekonomiczny poziom życia. Ale nie to stanowi naród. Naród stanowi dopiero sposób odpowiadania na te sytuacje, które niesie historia. Bo etyka to nie jest nic innego, jak sposób odpowiadania na pytania rzucane przez historię – albo inaczej: jest to sposób zachowania się w pewnym dramacie historycznym. Dramat jest w sumie taki sam, bo ilość nieszczęść, jakie można rzucić na człowieka, jest w sumie ograniczona, ale sposób odpowiadania na owe nieszczęścia jest indywidualny. Jest tyle odpowiedzi na owe nieszczęścia, ilu jest ludzi. I w tym sposobie odpowiadania na owe nieszczęścia wyraża się *ethos* danego narodu. I powiada Hegel tak: „Dlatego najwięksi starożytni mędracy powiadali, że mądrość i cnota polega na tym, by żyć zgodnie z obyczajami swojego narodu”⁹³. Kiedy pytamy kogoś, dlaczego tak postąpiłeś? – odpowiedź powinna by brzmieć tak: bo takie są obyczaje mojego narodu, bo w moim narodzie jest taka i taka tradycja. Wtedy taka odpowiedź wyrażałaby to, o co Heglowi chodzi, etyczną substancję narodu.

A [wcześniej] jest pewna metafora narodu, która dosyć często potem w literaturze się pojawiała. Jeszcze jedno słowo wyjaśnienia. *Ethos* jest dla Hegla nieodłączny od rozumu. Bo co to jest *ethos*? Pamiętamy – co jakiś czas wracam do tego motywu – że dla Hegla problemem istotnym jest sposób łączenia się w historii wolności i rozumu. Historia jest w ogóle historią łączenia się wolności i ro-

zumu. Rozmaite sposoby wiązania rozumu i wolności to właśnie jest nic więcej tylko historia. Wszystko inne jest nieważne. Jeżeli dzieje się coś poza tym, to mimo iż dzieje się w czasie, nie należy do historii. I teraz ten styl wiązania wolności i rozumu jest ni mniej, ni więcej jeno *ethosem* danego narodu. Ten *ethos* wyraża się w prawach narodu, ewentualnie w jego obyczajach, tam, gdzie prawa jeszcze nie zostały sformułowane. Pisze Hegel tak: „prawa formułują to, czym każda jednostka jest i co robi. (...) Każdy jest tak pewny innych, jak pewny jest samego siebie”⁹⁴.

Jesteśmy w tej chwili na wykładzie, każdy siedzi na swoim miejscu, jest w sytuacji, która między nami się wytworzyła pewien rozum, to, co tutaj robimy, służy pewnemu określönemu celowi, jesteśmy nawzajem ze sobą rozumni i zarazem jesteśmy wolni, jesteśmy swobodni. I oto to, co się teraz dzieje, jest jakąś syntezą rozumu i wolności i ta synteza rozumu i wolności jest naszym *ethosem* w tej chwili. Gdyby ktoś chciał, oczywiście mógłby to opisać, wydając rozmaite prawa: na przykład, że na wykładzie, kto przychodzi, nie powinien siadać na miejscu, na którym już ktoś siedzi. Byłoby to oczywiście strasznie mądre prawo, ale ktokolwiek jest rozumny i czuje, czym jest wolność, że ona nie jest swawolą, wie, że tak trzeba, bez potrzeby formułowania tego prawa. W ogóle im więcej w jakimś państwie jest przepisów, im więcej jest praw, to dowód, że ten pierwotny oczywisty *ethos* się załamuje. A zatem *ethos* jest rozumny, bo synteza wolności i rozumu właśnie jest tego typu, że sama jest rozumna. Stąd cytat:

Rozum występuje tu jako płynna s u b s t a n c j a ogólna, jako coś, co ma charakter niezmiennej prostej r z e c z y, co rozszczepia się w wielość całkowicie samodzielnych istot, podobnie jak światło rozszczepia się na gwiazdy, jako niezliczone, dla siebie świecące punkty⁹⁵.

Powróćmy do naszej metafory: Państwo tutaj siedzicie i jesteście jak te gwiazdy... I są tutaj rozmaite nazwy tych gwiazd, nie jestem

astronomem, więc nie chciałbym nikogo skrzywdzić, przyporządkowując niewłaściwą gwiazdę niewłaściwemu przedstawicielowi. Ale wszystkie te gwiazdy świecą jak gdyby jednym punktem, zastanawiając się, co ten Tischner w tej chwili plecie... I w ten sposób rozum przejawia się tym zasadniczym pytaniem, które Państwa teraz gnębi – i to jest naród: substancja etyczna to znaczy światło. U Hegła jest w ten sposób, że nie gwiazda promieniuje światłem, ale światło promieniuje gwiazdą – i substancja etyczna narodu promieniuje członkiem owego narodu. Każdy jest wyrazicielem etycznej substancji narodu, pozostając na swoim miejscu, czy to jako rolnik, czy żołnierz, czy urzędnik, we wszystkim jest to światło etycznej substancji narodu. Popatrzmy, jak opisuje te sprawy Libelt. Jest to praca *O miłości ojczyzny*, z tym, że opis Libelta jest tego typu, że poszczególne elementy opisu pojawiają się na rozmaitych stronach, nie ma tam jednej syntetycznej definicji narodu, jest opis poszczególnych elementów, ale naród jest widziany po heglowsku:

Naród się kocha w obyczajach swoich. Jest to rozległa podstawa wszytkiej duchowości narodu. To tylko jest narodowe, co na tej podstawie, jak na tle się odbija. Krom tej podstawy nie ma narodowości⁹⁶.

Metafora gwiazdy i światła także tutaj ma swoje zastosowanie.

Słaba więc miłość ojczyzny, a może żadna w człowieku na cudzoziemskich obyczajach zrosłym i wychowanym, podobien do syna na łonie w pieśczołach obcej niewiasty wychowanego, serce jego nie zadrgnie radością, gdy głosem choćby serdecznym własna matka się doń odezwie⁹⁷.

Jeszcze jeden moment z opisu narodu:

Żyjemy w czasach krytycyzmu, a więc obumarłej wiary, dlatego nam się panująca religia wydaje nieczasową. Nie może wszakże być inacej, gdzie wiara jest żywą, cały socjalny i polityczny żywot narodu

ocieplającą. Tam ona przenika wszystkie cząstki i podnieca wszystkie sprężyny narodu. Wiara i wolność, to dwa potężne ognie w narodzie, w jego wnętrzościach jak w łonie Wezuwiusza ukryte, gdy one buchną płomieniami, drży ziemia, lawą naród się wylewa, a co złe, wyrzuca z siebie, jak krater kamienie. Wśród popiołów i pyłów ogniami tymi rozgrzewa się ziemia narodu, i najurodzajniejszymi rozkwituje plony. Bez tych ogni narody są jak wulkany wypalone, (...) płynące samym szlamem błotem – światu ludzkości na nic nieprzydatne⁹⁸.

Jest tutaj u Libelta także motyw heglowski: „Wiara i wolność (powiada) to dwa potężne ognie w narodzie, w jego wnętrzościach”. Wolność – to już wiemy, dlaczego u Hegła, bo wolność była w ogóle kanwą historii – ale jeżeli idzie o wiarę, do tego myśmy jeszcze nie doszli, ale zdaniem Hegła wiara religijna jest miejscem najbardziej podstawowej samowiedzy człowieka. Samowiedzy niekrytycznej, samowiedzy ubranej w obrazy. Człowiek wie o sobie mniej więcej to, co podsuwa mu wiara religijna, niezależnie od tego, czy jest człowiekiem wierzącym, czy nie, ponieważ swoją samowiedzę ustanawia w relacji do religii. Zdaniem Hegła, nie ma w kulturze ludzkiej głębszej i zarazem bardziej powszechnej samowiedzy niż świadomość religijna. Świadomość filozoficzna jest świadomością wyższego stopnia, ale dostępna jest ona tylko nielicznym. Natomiast powszechnie samowiedza człowieka to przede wszystkim samowiedza religijna. Nic więc dziwnego, że u Libelta pojawi się ten motyw. To, czym naród jest, określa się przez stopień wolności i przez stopień jakości, styl samowiedzy religijnej. A zatem wiary. A więc *ethos*. Podstawą narodu jest *ethos*.

Jest to myśl, wydaje mi się, która w czasach dzisiejszych wymaga szczególnego przypomnienia. Byłoby dobrze, gdyby tę myśl prześledzić także na gruncie literatury pięknej, na gruncie sztuki. Samowiedza narodowa wyrażona poprzez dzieło literackie, samowiedza narodowa, ale w sensie etycznym wyrażona przez Mrożka, Gom-

browicza, Konwického, są to niezmiernie interesujące sprawy, dlatego że w istocie rzeczy wszyscy ci wymienieni i nie wymienieni pisarze są w gruncie rzeczy pisarzami o etycznym zabarwieniu. Dają wyraz doświadczeniu o charakterze etycznym. Natomiast kiedy są interpretowani, zwraca się uwagę na coś zupełnie innego. Nawet jeżeli są interpretowani przy pomocy, powiedzmy, estetyki Ingardena, sprawy te uchodzą uwagi interpretatorów. W istocie rzeczy polskość jest także *ethosem*, to jest w istocie rzeczy *ethos*, to nie jest wierzba nad rzeką, to nie jest krajobraz, to jest pewien styl bycia. Polskość jest miejscem w hierarchii, to nie jest miejsce na mapie, to jest miejsce w hierarchii. Jakieś odstępstwo od polskości w sytuacjach granicznych, na przykład podczas okupacji, było równoznaczne ze zdradą, a zatem doświadczenie etyczne było tu niezwykle mocne. I dlatego to słowo „substancja” – etyczne *sub-stans* – wydaje mi się niezwykle trafne i cenne, gdy idzie o dzisiejszą interpretację całej tej sprawy. Proszę zwrócić uwagę, ile jakiej godności, ile powagi ma to powiedzenie: „bo to jest niezgodne z obyczajem mojego narodu”. Raz słyszałem takie powiedzenie z ust Bohdana Cywińskiego, kiedy dyskutowaliśmy jakieś takie konfliktowe sprawy tutaj w redakcji „Znaku” i kiedy już nie wiadomo było, jak zaargumentować za słusznością pewnej sprawy, to Cywiński rąbnął pięścią w stół i powiedział: „bo takie są obyczaje mojego narodu”. I rzeczywiście, miał rację i wszyscy przyznali mu rację, że rzeczywiście obyczaje są takie. Ale jest to coś niezwykle cennego i powiedzmy w tych dzisiejszych czasach godne przypomnienia.

Ale chodźmy jeszcze krok dalej w tej interpretacji istoty narodu. Jest tutaj taki cytat, który należy pogłębić, mianowicie: „naród jest wzajemnością”. Słowo „wzajemność” jest tutaj niezwykle trafne i godne uwagi. I teraz cytat, w którym co prawda nie ma słowa „wzajemność”, ale rzecz jest zachowana. W narodzie każda gwiazda jest samodzielna, mimo że światło jest wspólne. A więc:

te istoty samodzielne (...) są świadome tego, iż samodzielnymi istotami jednostkowymi są dzięki temu, że poświęcają swoją jednostkowość i że substancja ogólna jest ich duszą i ich istotą, tak samo jak ogólność ta ze swej strony jest ich d z i e ł e m jako jednostek, czyli dziełem przez nie wytworzonym⁹⁹.

Ten tekst wymaga interpretacji w dwóch kierunkach. Najpierw trzeba zinterpretować tę sprawę, że każda jednostka ma świadomość, iż jest samodzielna dzięki drugiej jednostce także samodzielnej, czyli trzeba zinterpretować to słówko „dzięki”, czyli zinterpretować pojęcie wzajemności. A następnie trzeba zinterpretować tę sprawę: jednostkowość i ogólność – że ta substancja jednostkowa, ta jednostka, ta indywidualność uczestniczy w czymś ogólnym, świeci światłem, które w jakimś sensie jest światłem wspólnym, wszyscy świecą światłem podobnym. Jest to ważna sprawa, żeby nie mylić tej ogólności z totalizmem, bo idea totalizmu jest dopiero możliwa na gruncie państwa, a nie na gruncie narodu. Na gruncie narodu nie ma totalizmu, bo na gruncie narodu jest samodzielny *ethos*. Ale o tej drugiej sprawie potem. Na razie zwróćmy uwagę na tajemnicę wzajemności. Zwróćmy uwagę na dwie sytuacje: sytuację, kiedy Państwo w dawnych dobrych czasach chodzili do sklepu i kupowali coś, na przykład buty... Otóż wyciągało się, powiem to młodszym, którzy nie pamiętają, otóż wyciągało się nogi i sprzedawca, a w przypadkach, kiedy się chodziło do sektora męskiego, sprzedawczyni klękała u stóp i przymierzała takie, takie... wiecie Państwo jak to jest – do koloru oczu, do długości uszu, po czym, po takim przymierzaniu wyjmowało się pieniądze, oczywiście człowiek był już tak przejęty tym mierzeniem, że płacił przeważnie więcej niż trzeba, ale brał buty ze sobą – proszę Panów, proszę się nie martwić... sprzedawczyni zostawała w sklepie. Dochodziło do wymiany, ale w tej wymianie nie ma jeszcze idei wzajemności. Wtedy kiedy człowiek daje coś, co jest na zewnątrz jego osobowo-

ści, i bierze coś, co także służy zewnętrznej oprawie jego osobowości, to wtedy jest wymiana, ale nie ma wzajemności.

Natomiast proszę zwrócić uwagę na sytuację inną, rodzinną sytuację: mąż i żona, ojciec i matka. Mężczyzna staje się ojcem, staje się ojcem rzeczywiście, ale nie staje się ojcem sam, tak jak i kobieta nie staje się matką sama, staje się tym, kim jest, na zasadzie wzajemności. Dochodzi w tym drugim przypadku do szczególnej relacji międzyludzkiej. Relacji, którą można by krótko ująć tak: Ja jestem sobą dzięki tobie i Ty jesteś sobą dzięki mnie. Poprzednio trzeba by powiedzieć tak: Ja mam coś dzięki tobie i Ty masz coś dzięki mnie. Masz, możesz zgubić, możesz z tym zrobić, co chcesz. Natomiast tutaj sytuacja jest głębsza: Ty jesteś sobą dzięki mnie i Ja jestem sobą dzięki tobie. I ta druga sytuacja nazywa się wzajemnością.

Istnieje między innymi we Francji bardzo ciekawa postać, która uprawia wyłącznie filozofię wzajemności – Maurice Nédoncelle. Jest to taka trochę zapomniana postać, ksiądz, nie żyje już, zmarł parę lat temu. Znakomite robił analizy *réciprocité* – wzajemności. Po francusku to lepiej brzmi niż po polsku, gdyby to tak... ja bym powiedział „nawzajemność”, jeszcze bym pogłębił tę wzajemność, że to nie chodzi o wymianę, tylko o pewien typ wzajemnego tworzenia. W niektórych przypadkach wychowawczych także mamy do czynienia z tego rodzaju wzajemnością – wychowawca i wychowanek. Nie jest to zwykła wymiana wartości, jest to coś o wiele głębszego. Bardzo ładnie to św. Paweł kiedyś bodaj w Liście do Koryntian napisał, że: nauczycieli macie wielu, ale w Jezusie Chrystusie ja was zrodziłem¹⁰⁰. Otóż jest coś takiego, że kiedy się dotknie człowieka dostatecznie głęboko w sprawach naprawdę zasadniczych, wtedy... To właśnie jest naród. Naród to nie jest wymiana, tylko to jest wzajemność. Jest to ten typ wzajemności, którego istnienia nie uświadamiamy sobie dopóty, dopóki nas życie nie przrzuci gdzie indziej i nie popatrzymy na to wszystko z zewnątrz i dopóki nie zobaczymy, jak ogromna różnica

istnieje między, powiedzmy, Polakiem a Niemcem... Było to coś niesłychanego, akurat rok temu byliśmy w Dubrowniku na spotkaniu niemiecko-polskim i rzecz charakterystyczna, byli to ludzie z jednej i z drugiej strony zajmujący się filozofią, co więcej, zajmujący się tym samym typem filozofii to jest Husserl[em], Heidegger[em]; [był tam między innymi] Gadamer. Czytaliśmy w zasadzie te same książki, komentowaliśmy te same teksty, a różnica była tak niesłychana, a była jeszcze bardziej zaskakująca, że nie wiadomo skąd się wzięła i jakim prawem ta różnica w ogóle jest, skoro jesteśmy w gruncie rzeczy wychowani na tych samych tekstach i tych samych filozofach.

Siedzi w nas ta wzajemność, wzajemność szczególna, która rozciąga się w czasie, bo ona jest nie tylko wzajemnością w aktualnej terażniejszości, ale jest wzajemnością w czasie. Wzajemność o charakterze etycznym. Na czym to polega? Przed chwilą mówiłem o tym, że w istocie podstawowe dramaty narodowe są wspólne, ale sposób odpowiadania na te narodowe dramaty nie jest jednakowy. W każdym kraju jest nieco inny, w związku z tym te dramaty narodowe muszą toczyć się nieco inaczej i to ta wzajemność pojawia się na poziomie reakcji, na poziomie odpowiadania na narodowe dramaty. Nagle tutaj ni stąd, ni zowąd człowiek odkrywa, że odpowiada w tym samym stylu, że nagle przypominają mu się podobne stereotypy z przeszłości. Za podobną piosenką, zupełnie przypadkowo zaśpiewaną, kryje się coś o wiele więcej, kryje się przejmowanie historii, kryje się kontynuacja tej substancji etycznej, kontynuacja tego, co by Hegel powiedział: syntezy między rozumem a wolnością. I tutaj jesteśmy narodem, jesteśmy polskością polskości, wszystko inne jest wtórne, to jest istota sprawy.

Do tego jeszcze trzeba będzie wrócić, żeby zobaczyć, czym jest indywidualizm. Dla Polski szczególnie ważna sprawa, bo my jesteśmy niezwykle indywidualistyczni.

WYKŁAD XIII
ETYKA NOWOŻYTNEGO INDYWIDUALIZMU
[CIAĞ DALSZY]
[11 maja 1982]

Będziemy kontynuować wykład przerwany tydzień temu ze względu na dużą ilość cytatów, które zamierzyłem skomentować. A dzisiaj jeszcze mam dwa razy więcej cytatów niż poprzednio, więc pewnie znowu wszystko nam się przeciągnie.

Kluczem do wykładu poprzedniego było określenie narodu, które znaleźliśmy w *Fenomenologii ducha* Hegla, mówiące, że naród jest to „substancja etyczna”. Mówiłem także, iż członkami narodu stają się ludzie na zasadzie wzajemności. Powiedziałem słów parę na temat istoty wzajemności. Jeszcze to chciałbym przypomnieć. W zasadzie będzie nas interesowała etyka nowożytnego indywidualizmu, ale ze względu na to, że indywidualizm jest możliwy tam, gdzie ukształtowała się jakaś wspólnota, będziemy musieli słów parę poświęcić zagadnieniu wspólnoty, w szczególności zagadnieniu wspólnoty narodowej. Nie do pomyślenia jest indywidualizm bez wspólnoty. Tylko tam jest możliwy indywidualizm i etyka indywidualistyczna, gdzie jest ukształtowana jakaś wspólnota. A wspólnotą podstawową, która Hegla interesuje i nas, jest wspólnota narodowa.

Wróćmy raz jeszcze do tej idei wzajemności, idei, która tworzy, albo raczej do wzajemności, nie do idei, lecz do rzeczywistości wzajemności, która konstytuuje naród. Otóż przykładem wzajemności jest przykład ze stosunków rodzinnych: ojcostwo, macierzyństwo, dziecięctwo. Ojciec jest ojcem tylko dlatego, że ktoś drugi zechciał być matką. Matka jest matką ze względu na ojca. Matka i ojciec są rodzicami ze względu na dzieci. Relacja, która tutaj się tworzy, jest relacją wzajemności. Trzeba rozróżnić relację prostej wymiany wartości od relacji wzajemności. Relacja wymiany

wartości ma miejsce tam, gdzie przedmiotem wymiany są wartości zewnętrzne. „Wymienię – kiedyś na Juwenaliach pisało – żonę na »Jawę«”. „Jawa” to była taka marka czeskich motocykli, a żona było to... zjawisko ogólnoludzkie... Ta forma wymiany wartości na wartość ma charakter czysto zewnętrzny. Nie stwarza ona nowej natury w człowieku. Tymczasem tam, gdzie powstaje na przykład rodzina, sytuacja się gruntownie zmienia, tam człowiek staje się kimś innym, tam relacja wymiany doprowadza do stworzenia nowej osobowości – osobowości ojca i matki. I możemy przy relacji wzajemności powiedzieć tak: Ja jestem sobą dzięki tobie i Ty jesteś sobą dzięki mnie. Ważne jest tutaj to słowo jesteś „sobą”, ale nie jesteś sobą sam, jesteś sobą dzięki komuś. Można być także sobą z winy kogoś i to także będzie relacja wzajemności. Jest się sobą z czyjejs winy. Różne sytuacje można by tutaj podstawić pod ten przykład. Ale nie komplikujmy sprawy. Istotne jest to: jestem sobą dzięki tobie. Pamiętamy, że w języku Hegla to „sobą” jest wyrażane niemieckim *Selbst*. *Selbst* nie znaczy po prostu „Ja”. *Selbst* znaczy to, że ja mam nie tylko doświadczenie samego siebie, ale mam jakiś stosunek do samego siebie. Ja siebie traktuję „jako”: ja siebie traktuję jako ojca, ja siebie traktuję jako tego, jako tamtego. Jest to coś więcej niż: ja spełniam taką czy inną funkcję. Po prostu ja jestem. I tutaj pamiętajmy, że wzajemność pojawia się wtedy, kiedy dochodzi do spotkania dwu *Selbst*. A więc na przykład mężczyzny i kobiety – i teraz jedna i druga strona może powiedzieć: jestem sobą dzięki drugiej stronie – i to jest właśnie wzajemność.

Wzajemność ma charakter twórczy, dzięki wzajemności tworzy się coś w człowieku. Nie na tym rzecz polega, że człowiek wchodzi w nowe międzyludzkie stosunki. Kiedy tutaj się spotykamy, Państwo siedzicie na swoich miejscach, między nami są także pewne relacje, relacje przestrzenne, te relacje przestrzenne nie są jeszcze wzajemnością. Wzajemność jest stosunkiem twórczym. I jeszcze

jedno trzeba tu powiedzieć, mianowicie słowo: „uczestnictwo”, „partycypacja”. Jest cała teoria partycypacji w filozofii średnio-wiecznej, znakomita sprawa [z] tej partycypacji, także temat wart jest odrębnych wykładów. W swoim czasie Władysław Stróżewski wykładał jakieś elementy partycypacji w ramach wykładów filozofii średniowiecza. Jest to coś ogromnie interesującego. Bo na jakiej zasadzie ojciec, matka stają się sobą? Na zasadzie partycypacji, czyli uczestnictwa w czymś, uczestnictwa – można krótko powiedzieć – w dziele tworzenia nowego życia. Dzięki uczestnictwu. A więc wzajemność jest tam, gdzie jest uczestnictwo. A uczestnictwo tym się charakteryzuje, że ono zawsze jakoś się stopniuje. Można uczestniczyć głębiej albo można uczestniczyć płycej. Uczestnictwo da się stopniować. Człowiek może być lepszym–gorszym ojcem, dziecko może być lepsze–gorsze... Istnieje tutaj pewna hierarchia uczestnictwa. I jeszcze jedno trzeba tutaj podkreślić: uczestnictwo ma miejsce tam tylko, gdzie mamy do czynienia z wartościami. Wartości są to takie rzeczywistości, w których uczestniczymy.

I teraz dla kontrastu weźmy pod uwagę pojęcie ogólne – nie wartość, ale pojęcie ogólne, na przykład pojęcie ogólne: „student”. Słowo „student” może być także wartością, ale traktujmy je jako pojęcie ogólne, na przykład wszyscy studenci zgromadzeni na tej sali. Otóż między tym pojęciem a każdym z was z osobna istnieje także pewna relacja. Ale nie jest to relacja uczestnictwa. Po prostu pojęcie „student” opisuje każda i każdego z Państwa z osobna. Nie na zasadzie uczestnictwa, tylko na zasadzie podpadania jednostki pod pojęcie ogólne. Jeszcze raz powtarzam, iż możemy pojęcie „student” rozumieć jako wartość i wtedy powiedzieć: ktoś jest lepszym, a ktoś gorszym studentem. Ale umówmy się, że traktujemy to pojęcie jako tylko pojęcie ogólne i wtedy nie ma lepszych albo gorszych studentów, bo wszyscy, którzy mają indeks, są studentami i w ten sposób nie ma tu relacji uczestnictwa. I co się z tym łączy,

nie ma tutaj relacji wzajemności. Jesteśmy studentami, bo mamy indeks. Ale nie dlatego, że między nami istnieje relacja wzajemności. Relacja student i desygnat owego pojęcia jest zupełnie innego typu.

Mówię o tym dlatego, bo w literaturze teoretycznej nie rozróżnia się sytuacji, w których mamy do czynienia z pojęciem ogólnym, od sytuacji, kiedy mamy do czynienia z wartością. W naszym myśleniu my bardzo często przeskakujemy od traktowania pojęcia ogólnego jako pojęcia do traktowania go jako wartości. Te różnice się nam zamazują. Tymczasem różnica jest wielka, bo naród w tej teorii to nie jest pojęcie ogólne. U Hegla naród nie jest pojęciem ogólnym. U Hegla naród jest substancją etyczną, a zatem jest wartością. Zupełnie inna relacja zachodzi między mną jako desygnatem pojęcia ogólnego „Polak” a mną jako tym, który uczestniczy w wartości „polskości”. Jest to coś zupełnie innego. A ponieważ w dzisiejszym języku nauki tego się nie widzi, robią się stąd kolosalne nieporozumienia. U Husserla jest takie zdanie, które w pewnym sensie tłumaczy ten fakt. Zdanie to mówi, iż każda istota może być potraktowana jako idea. Umysł nasz może każdą istotę potraktować jako ideę. Innymi słowy, możemy z myślenia na poziomie tego, co jest, przejść na poziom myślenia wzorcowego, mianowicie sytuacji takiej, kiedy istota staje się wzorcem. Ale w momencie, kiedy istota staje się wzorcem, jest wartością. Różnica między pojęciem a ideą jest taka, że pojęcie opisuje, a idea wzorcuje. Pojęcie mówi to, co jest – człowiek, oto człowiek. A idea mówi – to jest wzór człowieka. I my przechodzimy wtedy od opisu do wartościowania, czyli od pojęcia do wartości. W języku Hegla ta wzajemność brzmi tak: „Istoty samodzielne...” jeszcze raz podkreślam to słowo „samodzielny” z greckiego *arete* – dzielność, trzeba rozróżnić samoistność od samodzielności. Ten kwiatek jest samoistny, istnieje sam, a samodzielny to ja jestem... czego i Państwu życzę... Samodzielny... Ale tak nie zawsze jestem

samodzielny, bardzo często potrzebuję jakiegoś oparcia, takiego wsparcia duchowego, a jeszcze częściej finansowego... Ale samodzielność to znaczy dzielność pewna, która płynie ze mnie, z nas...

Istoty samodzielne są świadome tego, iż samodzielnymi istotami jednostkowymi są dzięki temu, że poświęcają swoją jednostkowość i że substancja ogólna jest ich duszą i ich istotą, tak samo jak ogólność ta ze swej strony jest ich d z i e ł e m jako jednostek, czyli dziełem przez nie wytworzonym¹⁰¹.

Dajmy przykład istoty samodzielnej, na przykład ojciec jest świadomy tego, że jest samodzielny jako ojciec, dzięki temu, że poświęca swą jednostkowość na rzecz etyki ojcostwa. I to mamy tutaj samodzielność połączoną ze wzajemnością. Proszę zwrócić uwagę, że samodzielność oznacza przewyżczenie jednostkowości. Człowiek samodzielny nie jest jednostkowy, nie jest odizolowany od społeczeństwa. Jest samodzielny dzięki drugiej istocie również samodzielnej: matka – ojciec. W samodzielności zatem kryje się moment jakiegoś uniwersalizmu, tu nie ma żadnego kultu jednostki, jest się samodzielnym, ale jest się zarazem uniwersalnym. Bardzo ładny przykład podaje Hegel w *Propedeutyce*, powiada tak: „Uniwersalna samowiedza jest podstawą wszelkich cnót, miłości, honoru, przyjaźni, odwagi poświęcenia siebie, dobrej sławy”¹⁰².

Cnota, greckie *arete*, cnota jest to sprawność urzeczywistniania pewnego dobra w sytuacji konfliktowej. Cnota odwagi: czy można być odważnym w samotności? Oczywiście nie można. Odważnym jest się z kimś wobec kogoś, przeciwko komuś lub czemuś. A zatem odwaga jest wynikiem wzajemności rozmaitego typu, w jednym akcie odwagi, możemy powiedzieć, jest ukryte zakorzenione całe społeczeństwo, cała wspólnota. Weźmy inny przykład, podany także przez Hegla: poświęcenie siebie. Czy może istnieć poświęcenie siebie bez drugiego człowieka, ojcostwo, macierzyństwo, dziecięc-

two, sytuacja poświęcenia siebie? Samodzielność, indywidualne poświęcenia i wzajemność. I to jest, proszę Państwa, zdaniem Hegła także ojczyzna – naród. Naród ma coś z tego. Z tym, że nie wszyscy i nie zawsze zdają sobie z tego sprawę.

Może aby to jeszcze bardziej unaocznić, przyniosłem kilka cytatów z Norwida, u którego te heglowskie idee są niezwykle mocno zakorzenione. Naród zwłaszcza dla polskich romantyków był rzeczywiście bez żadnej przesady substancją etyczną. I proszę Państwa nie ma nic gorszego niż wmawianie romantykom, że traktowali naród jako wspólnotę języka, wspólnotę miejsca, jako wspólnotę tradycji i czegoś podobnego. Romantycy nie posiadali socjologicznej definicji narodu. I gdyby dla romantyków narodem było to, co socjologia wie o narodzie, to by się nigdy do żadnego narodu nie przyznawali. Naród był dla nich przede wszystkim pewnym etycznym zobowiązaniem – bo jeszcze chciałbym tutaj jedno słowo użyć, zanim przytoczę teksty Norwida. Widzimy ten system wzajemności, widzimy, jak jedno odwzajemnia się drugiemu, pozostanmy przy tym rodzinnym przykładzie. Ja jestem dzięki drugiej stronie i tutaj powinno paść właściwe jedno słowo: „obowiązek”. Wzajemność rodzi obowiązek. Obowiązek to jest poczucie wzajemności, a jeszcze głębiej drążąc, jest to poczucie uczestnictwa. Uczestnictwo, wzajemność i obowiązek. Dokładne słowo „wiązanie” – to mnie przywiązuje. Zwłaszcza w rodzinnej sytuacji jest to słowo piękne, bo ten obowiązek jest ściśle związany z miłością. O związku między obowiązkiem i miłością dużo można by mówić, ale niech nam ten obraz wystarczy. Wzajemność, uczestnictwo, obowiązek. I teraz proszę zwrócić uwagę na Norwida: „Bo Ojczyzna – Ziomkowie – jest to m o r a l n e z j e d n o c z e n i e”¹⁰³. Ale moralne zjednoczenie może istnieć jedynie tam, gdzie jest jakaś forma wzajemności. Tam gdzie nie ma wzajemności, są rozmaite inne zjednoczenia, na przykład przemysłowe, szpitalne itd.,

ale nie ma zjednoczenia moralnego. Pamiętamy wszyscy te słowa: „Ojczyzna jest to wielki – zbiorowy – Obowiązek”¹⁰⁴. Obowiązek, znowu idea wiązania na fundamencie wzajemności:

Niedojrzałe, a więc fałszywe pojęcie w narodzie o ojczyźnie jako o czymś inspirującym tylko, a nie obowiązującym, nadaje ową lotność podrywania się za lada echem, za lada wykrzyknikiem¹⁰⁵.

Rozróżnia tutaj Norwid dwie sytuacje: kiedy ojczyzna jest czymś inspirującym i ojczyzna jest czymś obowiązującym. Otóż zdaniem Norwida ojczyzna nie jest tym, co inspiruje, ojczyzna jest czymś głębszym – jest tym, co zobowiązuje. A jeżeli ojczyzna dla kogoś jest tym, co inspiruje (wyłącznie), to stąd bierze się owa lotność podrywania się za lada echem, wykrzyknikiem. Ileż mądrości w tych krótkich zdaniach Norwida! Rozróżnienie między tym, co inspiruje, co uczucia podrywa, podnosi w górę, a tym, co zobowiązuje.

Że obywatele ojczyznę składający dzielą się samą naturą rzeczy bez żadnego prawa nałożonego z góry, bo tego być nie może nad służących ojczyźnie przez siebie, przez człowieka swojego, na służących człowiekowi przez ojczyznę. Bo taki organizm w naturze rzeczy jest i nie są to kasty ani stopnie sztuczne, ale prawo wrodzone (*natura rerum*), ci, którzy przez ojczyznę dla człowieka obowiązani działać są, są to wszyscy w narodzie obywatele posiadacze¹⁰⁶.

W tym fragmencie rozróżnia Norwid dwie formy wzajemności. Obydwie formy wzajemności są formami służby; słowo „służba” jest formą uczestnictwa w wartościach, które są określone jako ojczyzna, jako naród. Służba, służymy, tam gdzie jest obowiązek, tam jest służba. I teraz służba może być dwojaka: tych, którzy służą ojczyźnie przez siebie, przez człowieka swojego. Ma tutaj Norwid na myśli przede wszystkim polską emigrację Mickiewicza, Słowackiego, siebie samego... Służą ojczyźnie sobą, swoimi talentami,

swoimi natchnieniami, wartościami – tym, co w kulturze tworzą. I drugi rodzaj obywateli: służących człowiekowi przez ojczyznę. Ci drudzy to są posiadacze, to znaczy ci, którzy posiadają ziemię – proszę Państwa, to jest bardzo piękna sprawa, posiadają ziemię, ale posiadanie ziemi u Norwida jest posiadaniem ojczyzny.

W ogóle w romantycznej idei posiadania nie ma czegoś takiego, jak posiadanie prywatne. Powiedziałbym nawet głębiej, że w ogóle w polskiej literaturze filozoficznej i literaturze pięknej nie ma idei prywatnego posiadania, jest idea posiadania ojczyzny. A posiadanie ojczyzny to nie jest sprawa prywatna. Pamiętamy *Placówkę* i to ogromne zdziwienie Niemców, że Ślimak nie chce sprzedać za dobre pieniądze kawałka ziemi. Bo Ślimak wierzy, że to jest część jego ojczyzny. I teraz, powiada Norwid, ci posiadacze ziemi – oni służą człowiekowi przez to, co posiadają. Idea własności w Polsce w tej literaturze romantycznej, można by tutaj cytować znakomite teksty, głównie Libelta, ale także Norwida, gdzie się okazuje, że działo się wówczas w Polsce coś specyficznego, czego nie było na przykład we Francji czy w Niemczech. We Francji, w Niemczech mieliśmy wielką walkę z ideą własności prywatnej. W Polsce w ogóle tego problemu nie ma, natomiast jest problem obrony ziemi jako części ojczyzny. A więc ziemia jak gdyby od początku była „uojczyźniona”. Potem w XX wieku usiłowano uspołecznić tę ziemię, tak jak gdyby ona wcześniej, powiedziałbym, trochę głębiej nie była uspołeczniiona na zasadzie partycypacji w wartości ojczyzny. Muszą Państwo o tym bardzo pamiętać i dawać temu świadectwo, gdzie Państwo tylko mogą, zwłaszcza na terenie literatury, bo z Niemiec głównie przyszły do nas idee tego typu, jak gdyby trzeba było uspołecznić to, co jest unarodowione, czyli innymi słowy tak, jak by trzeba było ptaka uczyć latać, a ryby pływać.

Ale w związku z tymi różnymi dyskusjami, które były już po drugiej wojnie światowej, w stosunku człowieka do ziemi działy się

rzeczy niezwykle, może gdzieś w Europie spotykane, ja nie wiem, jak i gdzie, ale w Polsce nigdy nie było warunków do tego, żeby powstały walki z tak zwaną prywatną własnością, jak na Zachodzie, bo po prostu tej prywatnej własności nie było. Ale nie było także sytuacji bez własności, nie było tej sytuacji, żeby ziemia była bez własności, bez właściciela, albo żeby była ziemią władcy, na przykład ziemią cara. Sytuacja była tutaj zupełnie inna, procesy poszły swoją drogą. Polecam taką sprawę przewertowania literatury polskiej od strony idei własności prywatnej, u kogo była – zwłaszcza gdy idzie o problem ziemi. A więc:

ci, którzy przez ojczyznę dla człowieka działać obowiązani są, są to wszyscy w narodzie obywatele posiadacze¹⁰⁷.

Są to cytaty z tomu VII dzieł zbiorowych, z *Memoriału o młodej emigracji*. A w zakończeniu *Promethidiona*:

Naród bowiem składa się z tej sfery dolnej, która go różni od drugich i z tej górnej, co łączy go z drugimi... [Ale łączy go, a nie siebie]. Te zaś dwie całości w dialogu onej myśli ludowej ze społeczną nieustannie przestają – jako wyżej się rzekło. Taka to jest architektura onej kupoli niewidzialnej, w której siedzi skrzydlaty duch narodu i psalmów wstęgi prześpiewuje¹⁰⁸.

Ta metaforyka tutaj jest interesująca, bo duch jest tam, gdzie jest wzajemność, wzajemność to także obowiązek, to uczestnictwo w pewnych wartościach. A wzajemność jest wymianą, jest dialogiem, ale dialogiem pojętym o wiele głębiej niż wymiana słów: dialogiem, który polega na wymianie wartości. Raz jeszcze zwróćmy uwagę na tę myśl:

Naród bowiem składa się z tej sfery dolnej, która go różni od drugich. I z tej górnej, co łączy go z drugimi narodami¹⁰⁹.

Sfera górna łączy naród polski z innymi narodami, łączy poprzez kulturę, poprzez religię, poprzez sztukę – tutaj następuje wymiana wartości. Widzicie, jak ta dialogiczna wzajemność – albo lepiej: wzajemnościowa koncepcja narodu – z góry podcina skrzydła wszelkim nacjonalizmom. Nacjonalizm nie ma tutaj miejsca, dlatego że im wyżej jesteśmy, tym bardziej w dialogu jesteśmy ze wszystkimi innymi narodami, na przykład z Heglem czy też z kim tam innym możemy sobie podialogować, z Husserlem itd. A im niżej, tym bardziej wieża Babel, mieszanina języków itd.

I Norwid powiada, że te dwie części – górna i dolna – w dialogu nieustannym przestają. Jest to piękna sprawa: dialog części górnej i dolnej narodu. Są to piękne teksty Norwida, na przykład taki tekst, gdzie on mówi, że ten naród, czego się nie dopracuje, prawdy, której się nie dopracuje, prawdy, której się nie domodli, prawdy, której pod krzyżem nie dopłacze się, to nigdy nie będzie ta prawda jego prawdą, ona przeminie jako łacińskie księgi, jako abstrakcje encyklopedystów. A więc dialog między górną i dolną częścią narodu na zasadzie partycypacji w tym, co krótko nazywa Hegel: etyczną substancją narodu. Jest jeszcze taki fragment z Hegla, bo ta etyczna substancja narodu wyraża się prawdą. I teraz znowu apelowałbym tutaj, bo to kończą się już nasze wykłady, a tu mnie znowu coś kole w nerw, mianowicie moje wspomnienia ze studiów na Wydziale Prawa. Otóż tam na prawie zastanawiano się często, co jest podstawą prawa. I rozpowszechnione są między innymi w Polsce teorie, że w gruncie rzeczy prawo opiera się na dowolnej ustawie władzy – jest to tak zwany pozytywizm prawniczy, który panuje w nauce prawa gdzieś z różnymi skutkami od XVIII wieku. Pozytywizm prawniczy to znaczy, że można ustanawiać prawa, jeżeli się ma władzę po temu niezależnie, nie licząc się z sytuacją narodu – bo prawo w tym ujęciu nie jest wartością, ale jest regułą ogólną. Nie ma w istocie rzeczy różnicy między prawem a komendą pro-

fesora gimnastyki, który dyryguje szwedzką gimnastyką. Kto się zgodził przyjść na gimnastykę, musi się poddać tej dyrekcji. Kto się zgodził żyć w tym państwie, musi się poddać tej dyrekcji. I proszę zwrócić uwagę, że to nie jest przypadek. Powiedziałbym mocniej, proszę nie podejrzewać, że to jest marksizm, to jest po prostu zwykły pozytywizm prawniczy od Savigny'ego w prawie poczęty, ciągnący się przez XIX wiek, a w XX wieku święcący swoje tryumfy. Jeżeli w Polsce dzisiaj jesteśmy niezadowoleni z rozmaitych ustaw prawnych, to ogromną odpowiedzialność za to ponoszą pozytywiści prawnicy. Mnie w owych latach straszliwie zraziło do studiów prawa... prawo małżeńskie. Dlatego, że cały czas wykładano nam kodeks prawa małżeńskiego, a pod koniec roku on się zmienił. Głupia sytuacja przed egzaminem była, prawda?

Natomiast tutaj sytuacja jest inna: prawo jest zakorzenione w etycznej substancji narodu. Ale naród, który nie ma etycznej substancji, nie jest narodem. Może mieć odrębny język, może mieć swoją geografie, co z zewnątrz narodem się nazywa, ale bez etycznej substancji on nie jest.

I oto cytat z Hegła:

Prawa formułują to, czym każda jednostka *j e s t i c o r o b i*. (...) każdy jest tak pewny innych, jak pewny jest samego siebie. – We wszystkich jednostkach widzę to, że są one dla siebie samych istotami samodzielnymi tylko o tyle, o ile ja nią jestem. Wolną jedność z innymi widzę w nich jako taką, która podobnie jak istnieje dzięki mnie, tak istnieje też dzięki nim, widzę ich jako siebie, a siebie jako Ich. Dlatego też w narodzie wolnym rozum jest naprawdę urzeczywistniony – świadomość jednostkowa jest tutaj szczerym zaufaniem¹¹⁰.

To wszystko fragmenty opisujące stan prawa narodu, ale stan prawny, który jest eksplikacją sytuacji etycznej substancji narodu, gdzie każdy jest sobą tylko dzięki temu, że ktoś drugi jest sobą.

A nie tak jest, że wszyscy są dzięki temu, że nikt nie jest sobą. To jest ta idea partycypacji [w] etycznej substancji narodu (oczywiście w połowie cytatu jestem...), dlatego że dopiero na tym tle możemy zrozumieć, co znaczy słowo „praca”. Praca pojawia się dopiero jako wyraz wzajemności. I trzeba by było jednak nie pominąć tego problemu, problemu etycznych podstaw filozofii pracy, żeby dopiero na tym tle zobaczyć to, co nas szczególnie interesuje – indywidualizm. Jak jest możliwy na tym tle indywidualizm?

WYKŁAD XIV
PRACA JAKO WZAJEMNOŚĆ
[18 maja 1982]

Więc dzisiaj o pracy. Góralskie podejście do pracy mówi, że człowiek pracuje tylko wtedy, jak mu się nudzi..., a kobieta zawsze.

Utarły się takie poglądy, jeżeli idzie o epokę romantyzmu i jeżeli idzie o filozofię idealistyczną, że problematyka pracy była tej filozofii zupełnie obca. Nie ma nic bardziej fałszywego niż taki pogląd. Właśnie początki filozofii pracy znajdujemy na kartach idealistów, gdy zaś idzie o polską filozofię, to najbardziej znakomite elementy filozofii pracy znajdujemy u uczniów Hegla, którzy nie wstydzili się swojego idealizmu; u Trentowskiego, u Libelta, u Hoene-Wrońskiego, potem u Norwida, aż wreszcie u (w pewnym sensie idealisty) Stanisława Brzozowskiego.

Powiedziałem na wykładzie poprzednim, że dla Hegla naród to była przede wszystkim substancja etyczna. Wymiar etyczny był dla rzeczywistości narodu najbardziej zasadniczym. Ma to daleko idące konsekwencje. Trzeba bowiem pamiętać, że z doświadczeniem etycznym spotykamy się tam, gdzie mamy do czynienia z doświadczeniem drugiego człowieka, gdzie pojawiają się relacje międzyludzkie. Nie ma doświadczenia etycznego wtedy, kiedy człowiek

staje wobec kamienia czy wobec drzewa, czy nawet wobec umiłowanego psa. Doświadczenie etyczne pojawia się dopiero wtedy, kiedy tym, wobec kogo człowiek staje, jest drugi człowiek. Wtedy w człowieku rodzi się tak zwane poczucie odpowiedzialności i wokół owego poczucia odpowiedzialności koncentrują się inne przeżycia etyczne. Człowiek zaczyna być wtedy odpowiedzialny. Samo słowo „odpowiedzialny” wskazuje na dialogiczny charakter tego doświadczenia. Odpowiedzialność znaczy „odpowiedź na coś” – odpowiedź na zadane pytanie. Drugi człowiek, który staje przede mną, samą swoją obecnością zadaje mi jakieś pytanie; innymi słowy, kwestionuje mnie. Kwestionować to znaczy pytać. W tym momencie budzi się we mnie niezrozumiała potrzeba, by odpowiedzieć na to pytanie, i właśnie potrzeba tej odpowiedzi jest początkiem odpowiedzialności. Pierwotne doświadczenie odpowiedzialności to doświadczenie potrzeby odpowiedzi na cudze pytanie. Etyka, można powiedzieć, jest w gruncie rzeczy umiejętnością stawiania pytań i wysuwania odpowiedzi. Jeżeli zatem mówimy, że naród jest substancją etyczną, to znaczy, że w tej substancji żyje jakieś pytanie i żyje jakaś odpowiedź, trwa jakiś dialog. Pojawia się obowiązek odpowiedzi i pojawia się potrzeba stawiania pytań. Naród jest rzeczywistością dziejową, historyczną – a jest tą dziejową rzeczywistością historyczną przez dialogi, w którym członkowie owego narodu uczestniczą.

Kto mówi, że naród jest substancją etyczną, *implicite* zakłada dialog; kto poza tym mówi, że do istoty narodu należy praca, ten rozumie pracę w sposób szczególny, mianowicie rozumie pracę jako dialog, jako formę dialogu człowieka z człowiekiem. Jest to niezmiernie ważna sprawa: powiedzieć, że praca jest dialogiem, to znaczy postawić rzeczywistość pracy na płaszczyźnie zarazem narodowej i zarazem płaszczyźnie etycznej – i tego dokonali filozofowie romantyzmu, tego dokonał idealizm niemiecki przede wszystkim w postaci Hegla. W kulturze czy też w cywilizacji, w której

praca jest obowiązkiem niewolników, praca nie jest zjawiskiem etycznym jako takim. Praca w tej kulturze jest środkiem zdobywania żywności, środkiem panowania nad światem, ale nie jest jako taka zjawiskiem etycznym; pracujący niewolnik jest pracującą maszyną, a maszyna jest poza sferą tego, co etyczne, i sferą tego, co nieetyczne. W momencie kiedy praca zostaje podniesiona do rangi dialogu, zaczyna nabierać charakteru etycznego. W historii pracy jest to moment niezmiernie ważny, jest to moment tak ważny, że śmiało możemy mówić o jakimś przewrocie kopernikańskim, który dokonuje się w wieku osiemnastym, dziewiętnastym na gruncie europejskiej kultury. Praca jest potraktowana jako dialog.

Musimy teraz troszeczkę wyteńczyć naszą intuicję, dlatego że kiedy mowa o pracy, to mimo że wszyscy w jakimś sensie pracujemy, to jednak ta rzeczywistość pracy umyka naszej uwadze. Często mówiąc o pracy, używamy pojęć ekonomicznych, pojęć często politycznych, a te wszystkie pojęcia są dobre, ale w gruncie rzeczy one nam tę rzeczywistość pracy pod pewnym względem maskują. Proszę zwrócić uwagę na jedno zdanie Hegła, którym on opowiada o pracy. Ale może zanim przeczytam to zdanie, to przygotuję uwagę do jego odbioru. O pracy mówiliśmy już w momencie, gdy analizowaliśmy postawę niewolnika. Człowiek zniewolony pracuje – mówi Hegel – nie dla siebie, pracuje dla pana i pracuje też według idei pana. Pracuje dlatego, bo chce żyć i praca jego służy życiu. Powiada Hegel wtedy, że praca jest pożądaniem hamowanym. Jest to słynne określenie pracy z rozdziału *O zniewoleniu*¹¹¹. Weźmy przykład, na czym polega pożądanie hamowane. Już ten przykład tutaj mówiłem, był to przykład z zajęciem. Różnica między polowaniem na zająca, którego dokonuje wilk, a człowiekiem. Wilk pędzi za zajęciem, dopada go i natychmiast zjada. Polak czeka z dubeltówką na zająca, strzela, faszkuje go śrutem, dumny przynosi do domu, pokazuje żonie swojej, jakie to on ma jeszcze oko, żona odpowiednio smaży, przyrządza, cebulkę dodaje, smaży się to, pachnie,

rozmaite rzeczy tam skwierczą, a my tu zgromadzeni hamujemy pożądanie... wyrzucenia wykładowcy za drzwi...

I to hamowane pożądanie, które przeżywa człowiek, ten czas między spożyciem a zastrzeleniem zająca, jest czasem hamowania pożądań. Przez hamowanie pożądań niewolnik podnosi się na wyższy poziom istnienia. Czujecie się Państwo podniesieni przez to hamowanie pożądań? Jeżeli się Państwo nie czujecie podniesieni na wyższy stopień egzystencji, to trzeba mocniej hamować... Hamowanie pożądań działa wychowawczo, wyzwala w tym niewolniku ducha. Taka była funkcja pracy na poziomie niewolnika. Ale teraz opuściliśmy już poziom niewolniczy, jesteśmy na poziomie życia narodu. Organizmem pracującym nie jest niewolnik, ale jest naród. Czymże teraz będzie praca? Proszę zwrócić uwagę, jak teraz Hegel o pracy pisze:

Tak jak jednostka w swojej pracy jednostkowej wykonuje nieświadomie jakąś pracę ogólną, tak z drugiej strony wykonuje ona pracę ogólną jako coś, co jest jej własnym świadomym przedmiotem. Całość staje się jako całość dziełem jednostki; jej składa jednostka siebie w ofierze, ale też dzięki temu otrzymuje siebie samą od niej z powrotem¹¹².

Te dwa zdania opisujące pracę już w organizmie narodu ukazują zupełnie inny aspekt tej pracy, bo możemy powiedzieć jednym słowem – Hegel ukazuje pracę jako dialog. Proszę zwrócić uwagę: całość staje się jako całość dziełem jednostki. Gdyby spóźnił się pociąg albo w ogóle nie przyjechał, gdyby jednostka prowadząca pociąg nie wykonała swojego zadania, zakłócona będzie komunikacja całości. Jej, czyli tej całości, składa jednostka siebie w ofierze, ten maszynista siebie w ofierze składa całości, ale też dzięki temu [jednostka] otrzymuje siebie samą od niej [całości] z powrotem, czyli od tej całości [jednostka] otrzymuje siebie samą, bo maszynista sta-

je się maszynistą dzięki całości, w której uczestniczy. Możemy tutaj dodać jeszcze jedno słowo ogromnie ważne, mianowicie człowiek pracuje tutaj przez „uczestnictwo”. Ten dialog pracy jest dialogiem uczestnictwa. Wszyscy uczestniczą w czymś. A, pamiętajmy, słowo „uczestnictwo” zostało przez nas użyte jako słowo opisujące stosunek człowieka do wartości. Jesteśmy zatem na zupełnie innym poziomie: praca okazuje się dialogiem, w którym to dialogu każdy jest sobą, ale właśnie dzięki temu, że każdy jest sobą, może istnieć całość narodowej pracy. Praca jest tutaj czymś o wiele więcej albo czymś radykalnie innym niż hamowanie pożądań. Ona już przestaje mieć związek z pożądaniem. Człowiek pożąda jedzenia i picia, ale praca maszynisty nie jest bezpośrednio pracą około pożądania jedzenia i picia, jest pracą komunikacyjną. Powstaje zupełnie nowy świat, świat pracy z pożądaniem niewiele mający wspólnego, rodzi się w ogóle nowożytna historia pracy.

Co trzeba tutaj szczególnie podkreślić w tym dialogu pracy, w tym Hegłowskim zdaniu? Hegel nie mówi tego, ale wydaje się, że nie zafałszujemy jego myśli, kiedy powiemy, że praca tak opisana jest pracą dla kogoś i jest pracą z kimś – i to jest istota sprawy, że ona jest „z kimś” i że jest „dla kogoś”. Natomiast na drugi plan zupełnie schodzi to, że ona także jest zaspokojeniem potrzeb, zarobkiem na życie itd. Tym bardziej, iż w nowożytnym społeczeństwie ilość pracy około tych potrzeb bezpośrednich jest znikoma, natomiast większość pracy tworzy się wokół zupełnie innych potrzeb, potrzeb, które nawet nie powinny być słowem „potrzeba” określone, bo z potrzebą nie mają wiele wspólnego. Można by powiedzieć, że to praca około pragnień, ale nie potrzeb. Na przykład jeżeli idzie o USA, to jak wiadomo jedynie około 4% ludności USA jest zatrudnionych w rolnictwie i te 4% żywi Stany i jakieś działki przyzagrodowe obok Stanów Zjednoczonych także. A więc praca jest przede wszystkim tutaj potraktowana jako praca z kimś i praca dla kogoś,

jako rzeczywistość tworząca pewną wspólnotę. I teraz ogromnym odkryciem filozofów epoki romantyzmu było stwierdzenie, że praca ta należy do etycznej substancji narodu.

Nie ma tutaj czasu na to, abyśmy omawiali wszystkie aspekty tych relacji z kimś i tych relacji dla kogoś. Zajmiemy się tylko jedną sprawą, mianowicie sprawą podmiotu pracy, czyli tego pracującego człowieka. Jak w filozofii Hegłowskiej wygląda ten pracujący człowiek, jakie problemy wiążą się z nim? Jest to ciekawa sprawa i niezmiernie ważna. Na marginesie jeszcze tego, co powiedziałem, chciałbym zwrócić uwagę na określenie pracy, które znalazłem u Norwida. Czym jest praca? Norwid używa dwu słów na określenie pracy: „praca to czynne myślenie”¹¹³. Proszę zwrócić uwagę na niemal rewelacyjny charakter tego określenia: nie chodzi o to, co określenie to wprost mówi, ale chodzi także o to, czego określenie to nie mówi. A więc nie mówi o tym, że praca jest wysiłkiem skierowanym na to, żeby zaspokoić pożądanie. Nie mówi to określenie, że praca jest po to, by zapanować nad przyrodą. Idea panowania nad przyrodą jest w gruncie rzeczy ideą nietzscheańską, w gruncie rzeczy w tej idei romantycznej pracy tym człowiekiem pracującym był gospodarz. Człowiek pracujący nazywał się gospodarz. A gospodarz to nie jest ten, który panuje – on panuje, ale także jest opanowany przez ziemię. W ogóle słowo „panowanie” tutaj nie wchodzi w grę. Więc mówi się tylko wprost u Norwida: czynne myślenie. Jest to, wydaje mi się, niezmiernie nowoczesne określenie istoty pracy. Jest to myślenie, ale czynne. Czyn przepojony myślą i myśl przepojona czynem. To czynne myślenie pojawia się w takim fragmencie: „Anglik na to, by brzytwy robił, a Włoch, aby malował itd., a my za p i e n i ą d z e kupiem wszystko”¹¹⁴ – to jest cytat, który Norwid przytacza, widocznie tak się wtedy mówiło. Kiedyś Stefan Kisielewski napisał taki felieton po tym, jak nam Szwedzi wybudowali hotel Forum, wszyscy mówili, że powinniśmy brać

wzór ze Szwedów i tak budować jak Szwedzi, ale lud warszawski mówił: dajcie nam Szweda, żeby tam pracował... Tak, te instynkty wielkopańskie są bardziej mocne u nas niż tam coś innego. Każdy powinien mieć Szweda, żeby pracował na niego.

W dalszym ciągu pisze Norwid tak:

w błędzie jest – nie zna rzeczy – bo pieniędzy nie będzie, jak się pracy u siebie do godności czynnego myślenia uświęconej modlitwą sztuki nie podniesie... Bo to nie jest tak, jak ci panowie myślą: u Anglika ono robienie brzytwy, a u Włocha ono malowanie, a u Polaka sianie zboża – to tylko punkta wyjścia pracy, nie zaś cała ich praca. Każdy musi odrabiać oną pańszczyznę Adamową¹¹⁵.

Ładne jest to zdanie: „jak się pracy u siebie do godności czynnego myślenia uświęconej modlitwą sztuki nie podniesie” – każde słowo mogłoby być tutaj przedmiotem odrębnego wykładu. Proszę zwrócić uwagę: sztuki. Wymiar pracy to wymiar sztuki. Jakiej sztuki? Sztuki czynnego myślenia. Zarazem sztuki uświęconej modlitwą. Jest coś bardzo wielkiego i godnego w tej modlitwie, która towarzyszy pracy, zwłaszcza polskiej pracy, tej pracy rolnika czy górnika. Jest w tym coś wielkiego i godnego.

Zwracam uwagę studiującym literaturę na znakomite teksty modlitw, które są bardzo stare, a które odmawia się na tak zwane dni krzyżowe po uroczystości św. Marka, to jest marzec, koniec marca. Wtedy jest taka procesja, która już w tej chwili ulega zapomnieniu, gdzie idzie się w procesji na pola i święci się je, mówiąc piękne modlitwy o dobre zbiory. Potem są znowu ładne modlitwy na 15 sierpnia na Matkę Boską Zielną, kiedy się przynosi do kościoła pierwsze plony, które akurat wtedy ziemia wydaje. A także są piękne modlitwy na uroczystość św. Szczepana w drugi dzień świąt Bożego Narodzenia, kiedy jest święcenie owsa. Jest w tych modlitwach motyw

pracy i motyw związku między owocem pracy a zdrowiem. Jest to bardzo istotny moment, w którym podkreśla się tę syntezę pracy, życia i zdrowia. Myślę, że jest to coś pięknego i nie powinno zanikać. Kiedy jest taka stacja na Anioł Pański, to ludzie na wsi przerywają pracę i odmawiają Anioł Pański i dopiero potem kontynuują pracę.

W związku z tym jest zresztą kapitalna historia. Kiedy jeszcze w Kościelisku nie było kościoła, jeden z bogatych gospodarzy wybudował sobie własną sygnaturkę i dzwonił zawsze na Anioł Pański, a jak ludzie słyszeli, to wszyscy klękali i modlili się, a on na nich krzychał, że nie powinni klękać, bo to jest jego sygnaturka i tylko on ma prawo klękać, a reszta jak chce klękać, to niech sobie sami wybudują sygnaturki... Takie rzeczy też się zdarzają.

Ale proszę zwrócić uwagę na te kilka słów u Norwida, bo rzeczywiście trzeba, byśmy ich nie zapomnieli. Czynne myślenie uświęconej modlitwą sztuki – i trzeba pracę do tego poziomu podnieść. Ale przejdźmy do tej problematyki podmiotu pracy. Otóż pojawia się mianowicie w literaturze heglowskiej i później poheglowskiej takie jedno słowo, które robi niezwykłą karierę, mianowicie, co się dokonuje przez pracę. Słowo to brzmi przez pracę dokonuje się jakieś „przyswojenie”. Jest to ważne słowo oraz ważne jest to, że ono się wtedy pojawiło, dlatego że gdzieś mniej więcej od wieku XVIII pojawiło się w Europie przeświadczenie, że praca daje prawo do własności, że dzięki pracy nabieramy własności. To przeświadczenie jest stosunkowo nowe. Prawa do własności dawniej nabywało się rozmaicie: przez grabież, dziedziczenie, autorytet władzy... Natomiast nie było tego doświadczenia, że ten, który pracuje, ma prawo do owoców swojej pracy. To stosunkowo nowa rzecz, jeżeli idzie o powszechne doświadczenie. I właśnie u Hegla to słowo „przyswojenie” zostało podniesione do rangi słowa filozoficznego – praca przyswaja – potem zrobiło ono niesłychaną karierę u Marksa. Gdy idzie o Marksa, to tutaj byłoby także interesujące pokazać

już w odrębnym wykładzie, w jakich kontekstach i jakich znaczeniach to słowo „przyswojenie” funkcjonowało w jego tekstach. Ale poprzestańmy na Heglu.

Przyswojenie, praca przyswaja, dzięki pracy my coś sobie przyswajamy i zarazem coś przyswaja nas. Ale to przyswojenie dotyczy nie tylko owocu pracy: nasadziłem jabłoń, wyrosły jabłka, zrobiłem marmoladę, mam [marmoladę z jabłek]... Przyswojenie to idzie szerzej, mianowicie jest przyswojeniem z innymi ludźmi: przyswajamy sobie społeczeństwo, w którym istniejemy, i społeczeństwo przyswaja nas. A przyswaja na tej zasadzie, że wprowadza w dialog. Dzięki pracy my możemy w sposób zrozumiały istnieć w społeczeństwie, przyswajając społeczeństwo i społeczeństwo może nas przyswajać. I teraz już tak na marginesie, ale to jest interesujące, że kiedy potem będzie mowa o wyzysku pracy, to co to jest wyzysk w tej interpretacji heglowsko-marksistowskiej? Jest to granica przyswojenia. Tam gdzie kończy się świadomość przyswajania i bycia przyswajanym, tam zaczyna się ciemność i tam pojawia się wyzysk w jego rozmaitych zresztą odmianach. W każdym razie: kto chce zrozumieć istotę wyzysku, ten musi zacząć od refleksji nad słowem „przyswojenie”.

Otóż słowo to ma co najmniej dwa znaczenia – ono ma więcej znaczeń, ale zatrzymajmy się przy dwóch, żeby zobaczyć, ile tutaj rozmaitych problemów tkwi. Jedno znaczenie słowa „przyswajać” to „wykluczać”. Przyswajam sobie coś, bo wykluczam innych. Przyswajając znaczy wykluczać. Kiedy już tę jabłoń miałem, zerwałem jabłka, kiedy ta marmolada już powstała, tedy zamknąłem drzwi i okna, wywiesiłem karteczkę „wyjechałem” i zaczynam przyswajać... eliminując wszystkich innych. Ale jest także drugie znaczenie słowa przyswajając, gdzie przyswojenie znaczy coś zupełnie innego: ja przyswajam to, przez co się wyrażam, przez co moja ekspresja się dokonuje. Jak w tej chwili wykładam, to ruszam rękami, a nawet nogami też

ruszam, tak sobie chodzę – i teraz ten ruch rąk i nóg jest w pewnym sensie przyswojeniem, ale przyswojeniem nie na zasadzie ekskluzywności, tylko na zasadzie ekspresji. Przystaję sobie jakiś materiał, tworzywo, by z tego zrobić dzieło sztuki. I teraz dzieło sztuki jest moje, gdyż jestem autorem, ale proszę zwrócić uwagę – ono jest zupełnie w innym sensie moje niż ta marmolada, która też jest moja. Ono jest moje, ale dla innych. Ja muszę też powiedzieć, że jak ja się tej marmolady najem, to ja potem wychodzę i jestem słodszy dla innych... więc się w sumie to wszystko w jakieś dzieło sztuki zamienia. No może przesadziłem z dziełem sztuki... powiedzmy w kicz... Jaka marmolada, taka ekspresja... Ale chodzi tutaj o to, że proces przyswajania może mieć rozmaite poziomy. Ten poziom przyswajania poprzez ekspresję jest niezwykle istotny. Kiedy mówi Norwid, że „do godności czynnego myślenia uświęconej modlitwą sztuki”, to przecież w istocie sztuki leży to, że dzieła sztuki są w pewnym sensie dla wszystkich. One nie są ani moje, ani twoje, lecz są uniwersalne, są powszechne, są ponadczasowe i są przyswojonym światem, ale przyswojonym na zasadzie uczestnictwa, na zasadzie dialogu.

I teraz znowu tutaj trzeba by snuć refleksje uboczne, na które nie mamy czasu, ale wszystkie dziewiętnastowieczne idee komunistyczne zmierzały – to znaczy wyjąwszy te nurty, które Marks nazwał tak zwanym komunizmem prymitywnym – ale wszystkie zmierzały do tego, by tak uformować i ukształtować pracę, aby ona owocowała wartościami uniwersalnymi, to znaczy wartościami wspólnymi. Komunizm w tej idei zasadniczej nie polegał na tym, że dzielił równo; wszystko przez wszystkich. Ale polegał na próbie reformy pracy w stronę dzieł sztuki. Była to idea Marksa, nie wiadomo słuszna czy niesłuszna, wyrażona zresztą w *Kapitale*, że praca dzięki wewnętrznym przemianom może się upodobnić do tworzenia artystycznego, a skoro tworzenie artystyczne, to wtedy ja nie mogę powiedzieć o dziele sztuki, czy ono jest moje, czy twoje, bo nie ma to znaczenia – ono jest wspólne.

I tutaj także widzimy tę ideę u Norwida organizowania pracy w stronę tej wspólnoty ekspresji. Sens rzeczy polegał na tym, że ilość pracy, która miała służyć zaspokojeniu potrzeb, okazała się w tym nowoczesnym społeczeństwie stosunkowo mała. I to się trochę sprawdziło. W tej chwili w społeczeństwie amerykańskim tylko znikoma ilość ludzi musi pracować [na roli] i może utrzymać całą resztę. A więc ten spór o to „moje – twoje” poprzez samą ewolucję pracy okazał się drugorzędny. Natomiast problemem istotnym był nowy typ pracy. Typ, który nie polega na zawłaszczaniu, ale na tworzeniu, powiedzmy, mediów, środków ekspresji. Tyle gdy idzie o dwuznaczność słowa „przywłaszczenie”, i ogromne problemy, które w tym tkwią. Bo w związku z tym pojawiło się potem pytanie o własność prywatną, o własność społeczną, własność narodową, czyli o rozmaite typy przywłaszczenia. Są pewne wartości, które człowiek musi sobie przywłaszczyć, eliminując innych, ale są pewne wartości, które może sobie przywłaszczyć tylko dlatego, że jest dla innych, że one są polem jego ekspresji. Muszę powiedzieć, że do dnia dzisiejszego, o ile mi wiadomo, problemy te nie zostały dokładnie rozwinięte i nie zostały dokładnie rozjaśnione, to jest wielki paradoks w literaturze filozoficznej, ekonomicznej, że te podstawowe pojęcia i doświadczenia związane z ideą przyswajania nie znalazły jeszcze swojego filozoficznego mistrza.

I teraz jeszcze raz pozwolę sobie przytoczyć ten cytowany fragment z Hegla: „Całość staje się ja k o c a ł o ś ć dziełem jednostki i jej składa jednostka siebie w ofierze”¹¹⁶. Czyli całość w pewnym sensie przyswaja sobie jednostkę, ale też dzięki temu otrzymuje siebie od niej z powrotem. Dzięki temu jednostka może przyswoić sobie siebie. Czym zatem w tej perspektywie dialogicznej owocuje praca? Owocuje coraz to nowym sposobem bycia z innymi. Bycie z innymi jest coraz to inne. To bycie z innymi czyli formy dialogu komplikują się, ubogacają się niezmiernie, no powtórzmy raz jesz-

cze: „ubogacają” dzięki temu, że praca staje się coraz to nowym dialogiem, a w tych rozmaitych nowych sposobach bycia z innymi ujawnia się nowe bogactwo człowieka. I w ten sposób praca sprzyja coraz to nowej ekspresji. Co więcej, to jest drugi moment owocowania pracy, mianowicie praca owocuje pewną formą wiedzy, pewną formą mądrości, owocuje szczególnym rozumieniem. Bo Norwid ładnie powiedział: „czynne myślenie”, a owocem czynnego myślenia jest nowe rozumienie świata, nowe rozumienie ludzi.

Lud – ręczną pracą zdobywa wiedzę, i dlatego nie potrzebuję już tłumaczyć czemu on myśli postaciami: jużćić on tylko ciągle postaciuje, pracą plastyczną myśląc...¹¹⁷

A więc postaciuje, myśli postaciami, zaś narodowy artysta organizuje wyobraźnię, jak na przykład polityk narodowy organizuje siły stanu. I to jest drugi owoc pracy, mianowicie rozumienie. Nowe rozumienie świata.

I teraz dopiero jawi się nasze pytanie: jak w takim razie możliwy jest tutaj indywidualizm? Widzieliśmy na tych dwóch wykładach substancję etyczną narodu, dialog, pracę, rozumienie, tę wzajemność etyczną – i nagle tutaj pojawia się indywidualizm. Trzy formy indywidualizmu będą szczególnie interesujące dla Hegla: forma Fausta, forma błędnego rycerza, forma rewolucjonisty zbuntowanego przeciwko istniejącemu porządkowi świata. Wszystkie te formy są podjęte w imię szczęścia. Pamiętamy, że pojęcie szczęścia pojawiło się już w przypadku świadomości nieszczęśliwej, oni także pragnęli szczęścia – jest jednak kluczowa różnica: tam oni chcieli szczęścia dla siebie, chcieli być w Królestwie Niebieskim sami, natomiast tutaj każdy z tych zbuntowanych widzi, że w jego indywidualnym szczęściu tkwi szczęście całego społeczeństwa. A więc nie jest to szczęście indywidualne, egoistyczne, ale szczęście o charakterze ogólnym. Jest to uczestnictwo w szczęściu, tamto

szczęście było takim szczęściem, jak to opowiada taki dowcip: ktoś umarł i oprowadzano go po niebie, i tam pokazywano mu, że tu są mahometanie, tutaj są poganie, a potem taki duży mur był, taki jak berliński, a zza tego muru odzywały się wielkie śpiewy: „Alleluja, alleluja!” Któż to za tym murem? A to katolicy. Ale dlaczego za murem? A bo im do pełni szczęścia jest potrzebne to, żeby myśleli, że są sami w niebie...

To jest szczęście poprzednie, natomiast szczęście – powiedzmy – Fausta ma inny charakter.

WYKŁAD XV
BUNT FAUSTA
25 maja 1982

Dzisiaj chciałbym wreszcie dojść do analizy postawy Fausta jako pierwszej postawy z rozmaitych odmian europejskiego indywidualizmu. Z indywidualizmem spotkaliśmy się już na poziomie świadomości nieszczęśliwej. Zachodzi jednak istotna różnica między indywidualizmem na poziomie rozumu a indywidualizmem na poziomie cierpienia. Różnica polega na tym, że jednostka na poziomie rozumu jest jednostką wcielającą w siebie jakiś problem albo jakąś prawdę ogólną. Jednostka jest czymś więcej niż jednostką, nie jest to ta jednostka, która czuje się zindywidualizowana przez rozmaite gnębiące ją cierpienia, ale jest to jednostka, która wciela w swój indywidualny los – los ogólny. A więc jest to jednostka uczestnicząca w dramacie ogólnym, na tym polega rozumność owej nowej jednostki. Przy czym Hegel używa tutaj nieco innego słowa niż jednostkowość, mianowicie używa słowa „syngularność”. Człowiek jest tutaj syngularnością. Jakaż jest różnica między jednostkowością a syngularnością? Jednostka to po prostu jednostka i nic więcej, a syngularność to reprezentacja jakiejś ogólnej sprawy. Jakaś jednostka albo

jakiś człowiek nazywany jest syngularnością, ponieważ reprezentuje sprawę ogólną. Europejski indywidualizm, który dla Hegla zaczął się wraz z epoką odrodzenia, jest więc indywidualizmem szczególnym, trzeba by go raczej nazwać europejskim syngularyzmem. Oto co mówi Faust, który dla Hegla jest typem, szczególnym typem owego indywidualizmu, na temat swojej indywidualności:

... oto ku męce
całego człowieczeństwa wyciągam me ręce
i duchem chcę ogarnąć głębię i niziny,
przejąć w siebie radości ludzkie i przewiny;
rozdać siebie, a jaźń swą stopić z jaźnią ziemi –
być człowiekiem wśród ludzi – runąć razem z niemi¹¹⁸!

Jest tutaj pewien typ indywidualności, ale nie jest to ta indywidualność, która została zindywidualizowana przez doznawane cierpienia, świadomość nieszczęśliwa, źle uszczęśliwiona, lecz indywidualność nowego poziomu, nowej płaszczyzny, a więc z języku Hegla jest tutaj syngularność. W literaturze polskiej, na przykład u Norwida, natknąłem się na tekst analogiczny, który ukazuje podobną syngularność. W liście do Joanny Kuczyńskiej pisze Norwid:

Mam przekonanie, że nic piękniejszego nie ma nad to, k i e d y j e d e n
c z ł o w i e k w y z y w a c a ł y c h o ć b y ś w i a t d o w a ł k i.
Może – to tylko ludzie, może ci tylko coś zrobili.
Stary Sokrates wyciągający rękę do Nieba przeciw całemu światu – bo
Ateny to był cały świat.
Krzysztof Kolumb lat 8, kolorujący mapy, po kilka groszy na dzień płatny
i ledwo że wyżywić mogący syna swego, który mdlał z głodu – a jed-
nak całemu światu ten jeden człowiek pokazujący palcem nagim drogę
wyśmianą i nieznaną...
Jużci to tylko ci coś zrobili i są mężowie.
Jużci cała Golgoty tajemnica – t o t y l k o t o...¹¹⁹

U Norwida ten człowiek jeden: Sokrates, Kolumb wyzywa do walki cały świat, ale w tym wyzwaniu odsłania się jego syngularność, jego niepowtarzalność. Nie jest to indywidualność świadomości źle uszczęśliwionej. Nie jest to także indywidualność egzystencjalizmu – może Sartre’owskiego egzystencjalizmu, bo chyba u Alberta Camusa było trochę inaczej. Jest to właśnie syngularność, kiedy ktoś jest przedstawicielem uniwersalnej idei.

Ale skąd się bierze ten bunt? Mówiłem poprzednio o wspólności, o ojczyźnie, mógłbym także jeszcze mówić o państwie, zwłaszcza państwie greckim, w którym wszystko było ze sobą zharmonizowane, i skąd się biorą te jednostki, którym się nagle to nie podoba? Hegel będzie analizował rozmaite typy buntu. Poświęci bardzo ciekawe refleksje buntowi Antygony, tam jest bunt w imię, jak się to dzisiaj mówi, prawa natury przeciwko prawu państwowemu. Antygona jest także syngularnością, a nie indywidualnością, która staje w opozycji do prawa państwowego. Ale dlaczego staje, dlaczego w ogóle ten problem negacji? Otóż nie ma na to wyjaśnienia u Hegla. Ścisłej mówiąc, wyjaśnienie jest jedno: dlatego że człowiek jest wolnością i dlatego że może to robić. Kiedy mamy do czynienia ze zdarzeniami świata przyrodniczego, to rozumiemy tak: zdarzenie takie nastąpiło, bo musiało. Rzeka wylała, bo były deszcze w górach i nie mogła nie wylać. Gdy mamy do czynienia ze zdarzeniami na płaszczyźnie ludzkiej, na płaszczyźnie historii, to one następują nie dlatego, że muszą, ale dlatego, że mogą. Pojawia się to, co się może pojawić, a nie to, co się musi pojawić. Jeżeli, na przykład, jak tutaj jesteśmy wszyscy zgromadzeni, każdy z nas jest jakąś możliwością, wszyscy zachowujemy się mniej więcej tak samo, ale w ramach rozmaitych możliwości jeden tak, drugi tak. Dlaczego? Bo tak może być. Historia jest wypełnianiem możliwości, a potem eliminacją tych możliwości przez inne możliwości. Jest sporem na poziomie możliwości. A więc dlaczego pojawił się Faust? Dlatego, bo się mógł pojawić.

Zostawmy na razie tę sprawę, dlaczego. Przyjrzyjmy się paru tekstom, które mówią o *ethosie* Fausta. Oczywiście nie chodzi nam o *ethos* postaci literackiej ani nie chodzi nam w ogóle o *ethos* romantyczny, chodzi nam o pewien typ świadomości, który jest uniwersalnie ważny. Każdy z nas jest po trosze Faustem i każdy z nas ma jakiegoś Mefistofelesa, który mu to i owo podsuwa, i każdy ma jakąś Małgorzatę, która go do dobrego popycha, a on ją... Niechaj milczeniem to zasłonimy... Bo to proszę Państwa są rozmaite postępy w górę, jedni postępują w ten sposób, że się wspinają po szczelkach nieruchomych, a inni w ten sposób, że szczelki zdeptują coraz niżej, i ponieważ wydaje im się, że skoro szczybel jest nisko, to on jest wyżej. A więc dramat Fausta jest w sumie dramatem uniwersalnym. Zaczyna się ten dramat od słynnego monologu Fausta, który polecam na początek wakacji:

Przestudiowałem wszystkie fakultety,
Ach, filozofię, medycynę, prawo
I w teologię też, niestety,
Do dna samego wgrzył się pracą krwawą –
I jak ten głupiec u mądrości wrót
Stoję – i tyle wiem, com wiedział wprzód.
Zwę się magistrem, ba, doktora tytuł
Mam i lat dziesięć z górą, do przesytu
I tak, i wspak, i w skos, po krętej drodze
Tam i z powrotem uczniów za nos wodzę,
A wiem, że wiedzieć nic nam nie jest dano!
Myśl ta w mym sercu wieczną gore raną.
Wprawdzie mądrzejszy jest od tych jełopów,
Doktorów, skrybów, magistrów i popów.,
Obca mi zwątpień i skrupułów męka

(o tak, co się tyczy ostatniego, to obca...).

Diabła ni piekła grozy się nie lękam –
Lecz za to radość wszelką mi wydarto

(oto Państwo widzicie smutek na obliczu i w ogóle siedem nieszczęść głównych)

Nie pysznię się, że wiem, co wiedzieć warto,
Ani się łudzę, bym tą moją pracą
Ludzi podnosił, uczył lub nawracał.
Nic zgoła nie mam, ni złota, ni włości,
Ni czci, ni żadnych świata wspaniałości.
Toż pies by żyć tak dłużej nie miał chęci!
Dlatego w końcu magii się poświęcił¹²⁰.

Ten fragment, który raduje serce pod koniec roku akademickiego, jest bardzo charakterystycznym fragmentem. Faust czuje się w tym świecie już po swojsku. Świat dla niego nie jest już źródłem strachu, grozy, on się już nie lęka błyskawicy, powodzi, on już wie, co się poza tymi siłami natury kryje. Nie jest to więc lęk niewolnika wobec świata. Pamiętamy, jak Hegel mówił o niewolniku, że cała jego natura została na wskroś przeniknięta strachem, strachem przed śmiercią. I dlatego właśnie niewolnik stał się niewolnikiem, bo się uląkł śmierci w walce z drugim człowiekiem. To nie jest postawa Fausta. Faust przeniknął tajemnice świata, ale mimo to Faust doznaje pustki; mówiąc językiem współczesnym: doznaje frustracji, wie wszystko i ucieka do magii. Jakaż jest różnica między wiedzą Faustowską a magią? Różnica kluczowa: wiedza Faustowska mówi o tym, co jest, natomiast magia mówi o tym, co można by zrobić. Mamy tutaj charakterystyczne przejście od postawy pasywnej, kontemplacyjnej, do postawy aktywnej. Czego brakuje Faustowi? Brakuje mu czynu. I oto wraz z Faustem dla Hegla zaczyna się nowy okres w życiu i w istnieniu Europy. Okres ludzi czynu, który się kończy produkcją tak zwanych aktywistów.

Otóż czyn jest to coś zupełnie nowego i szczególnego. W czynie ma się ujawnić prawdziwa natura człowieka. Czyn ma być tą rzeczywistością, w której człowiek odkryje to, kim naprawdę jest. To jest Faust. Czyn – w tym miejscu nie pozostaje nic innego, jak zacytować kilka znakomitych zdań Hegla z *Fenomenologii ducha*, gdzie jest takie krótkie zdanie: „Prawdą bytem człowieka jest raczej jego czyn”¹²¹.

A więc to, czym człowiek naprawdę jest, ujawnia się w czynie. Nie w tej Faustowskiej próbie rozumienia świata, ale w czynie. Można by jeszcze inaczej powiedzieć: mamy tutaj do czynienia znowu raz jeszcze z pewnym szczególnym doświadczeniem wolności. Wiedza Faustowska polegała na tym, że: poznaj prawdę, a prawda cię wyzwoli. Natomiast przejście do postawy czynu jest czymś zupełnie przeciwnym: najpierw się wyzwól, a potem będziesz mógł poznać prawdę.

Ta alternatywa między tym, co najpierw, a co potem powtórzy się jeszcze później w filozofii Heideggera. Jak wiemy, mamy dwóch Heideggerów, tak zwany pierwszy i drugi, przy czym drugi narodził się z pierwszego Heideggera, ale bez wiedzy Heideggera; dopiero jeden z jego komentatorów wykrył, że w gruncie rzeczy jest dwóch Heideggerów. Mamy tutaj do czynienia z tym znakomitym przypadkiem urodzin nieświadomych, bo jak ktoś jest geniuszem, to mówi prawdę nawet wtedy, kiedy o tym nie wie. I oto pierwszy Heidegger polegał właśnie na tym prometejskim: wyzwól się, a poznasz prawdę. Wolność leży u źródeł, u podstaw prawdy, najpierw wolność, a potem prawda, bo dopóki człowiek będzie żył w iluzjach, dopóki będzie przywiązany różnymi emocjami i pożądaniami do rzeczywistości doczesnej, nie będzie zdolny poznać prawdy. Natomiast drugi Heidegger – gdzieś mniej więcej od roku 1932, z tym, że ta praca ukazała się w 1941: *O istocie prawdy* – właśnie drugi Heidegger jest charakterystyczny przez to, że „praw-

da cię wyzwoli”. Ten drugi aspekt jest zakorzeniony w Ewangelii: „poznaj prawdę, a prawda cię wyzwoli”.

Ale mniejsza w tej chwili o Heideggera, to jest ważne: czyn. Czyn jest czymś w sposób prosty określony, ogólnym i dającym się podciągnąć pod abstrakcję, jest morderstwem, kradzieżą albo dobrym uczynkiem, dzielnym postępkim itd. I można o nim powiedzieć, czym jest. Czyn jest tym a tym i jego byt nie jest tylko znakiem, lecz rzeczą samą. Czyn jest tym a tym, a indywidualny człowiek jest tym, czym jest jego czyn. Jest to niezwykle mocne i ważne w filozofii człowieka stwierdzenie. Dlaczego tak jest? Bo dzięki czynowi człowiek podpada pod syngularność, przekracza indywidualności, bo jeżeli ktoś ukradł, jest złodziejem, a być złodziejem to znaczy być syngularnością, podpadać pod pewną ogólność. Gdy czyn jest dobrym uczynkiem – dzięki [temu] czynowi człowiek znowu podpada pod pewną ogólność, ale ogólność wartości – i dzięki temu staje się syngularnością. Czyn jest dzielnym postępkim, można powiedzieć: czyn jest.

Mówiłem już tutaj, że w tej sprawie czynu istnieje pewien problem, mianowicie problem związany z tak zwaną władzą osądu. Trzeba by tutaj wyinterpretować teksty Hegla, a także polskich romantyków, co oni naprawdę przez czyn rozumeli. To, co się tutaj jako czyny podaje, ma charakter etyczny. Proszę zwrócić uwagę, że wszystkie tak zwane czyny mają [ten] charakter: albo są dobre, albo są złe. A więc można powiedzieć: czynność obojętna moralnie pod czyn by nie podpadała. Czynem jest tylko to, co się da opisać na płaszczyźnie moralnej. Ale jest jeszcze głębsza sprawa tutaj zawarta. Bo żeby coś można było opisać na płaszczyźnie moralnej, to musi nastąpić jakieś wydarzenie w dziedzinie moralności samej, na przykład w danej epoce musi się pojawić taka idea, że obrona ojczyzny jest dobrem. Przypuśćmy, jest powstanie listopadowe, belwederzczyzy dokonują swojego czynu – i teraz powstaje problem, czy

iść za ich przykładem, czy nie iść. I są tutaj dwie sprawy uwikłane. Mianowicie pierwsza sprawa: to jest to wydarzenie wartości etycznej, to znaczy wydarzenie wartości, jaką jest niepodległość akurat w tym momencie. Przedtem niepodległość była wyłącznie słowem, ale w takim momencie krytycznym nagle ona staje się wartością – wydarza się i można powiedzieć, że to także jest pewien czyn. [I druga sprawa:] dzięki czynności belwederczyków pojawia się czyn, w którym rośnie nowa wartość jako wartość obowiązująca. Ma to ogromne znaczenie dla historii *ethosu*. Potem mija jakiś czas, przypuścimy, mija okres romantyzmu i pojawia się pozytywizm. Czymże jest *ethos* pozytywizmu? Znowu jest czynem, ale czynem dwupłaszczyznowym. Jednym na poziomie wydarzenia etycznego, że właśnie taka postawa, na przykład pracy organicznej, jest etycznie wartościowa, a potem do tego dochodzą dopiero czynności poszczególnych ludzi, ktoś tam idzie dzieci uczyć do szkoły, ktoś inny idzie organizować ruch ludowy itd. Ciągłe jest ta dwupłaszczyznowość.

I co teraz romantycy rozumieją przez czyn? Czy chodzi im o ten czyn, który jak gdyby otwiera nową scenę moralności, czy też chodzi o te czyny, które są dokonywane na tej scenie moralności już gotowej? Otóż w niektórych tekstach Hegla mówi się, że czynem naprawdę jest ten skok na nową płaszczyznę moralności, czyli czynu dokonuje, powiedzmy, jednostka, jednostka egzemplaryczna, syngularna, dokonuje w odpowiednim czasie i wszyscy czują: „tak trzeba”, i wtedy mniej lub bardziej dokładnie naśladują te czyny owej jednostki. Chodzi mi o to, żeby tej filozofii czynu nie rozumieć zbyt płytko, dlatego że właśnie przez nadużycie pojęcia czynu filozofia ta została spłycona do poziomu refleksji nad aktywnością ludzką. Tutaj nie chodzi o aktywność – aktywność, która jest ruchem dla samego ruchu. Chodzi tutaj albo o czyn inicjujący nowy *ethos*, albo o czyny, jak tutaj Hegel daje przykład, realizujące w praktyczny sposób ten nowy *ethos*. Romantycy byli bardzo wraź-

liwi i czuli na te sprawy etyczne i myślę, że tam jest bardzo dużo ciekawego materiału, jeśli idzie właśnie o tę sprawę.

A więc czyn. Faust chce siebie odnaleźć w czynie i – proszę zwrócić uwagę – jest reprezentantem czegoś ogólnego. Wiadomo – nie chodzi mu tylko o siebie, w jego indywidualnym losie jest wcieleny los człowieka. Krótko mówiąc, Faust jest symbolem, symbolem człowieka w danej epoce – i los Fausta jest losem każdego człowieka uczestniczącego w życiu danej epoki. I oto co się dokonuje w tym nowym *ethosie*? Jest to ważny *ethos* – *ethos*, który był przygotowywany całą historią niewolnictwa, Rzymu, Grecji, historią chrześcijaństwa – dokonuje się bunt. A co to jest? Rozważmy poszczególne elementy buntu: przede wszystkim, jaki jest stosunek człowieka zbuntowanego do świata, który człowieka otacza? Otóż Hegel pisze krótko, że rzeczywistość owa – świat jest dla człowieka wyłącznie daną negatywną. To jest dana negatywna, to znaczy cały ten świat: świat uniwersytetów, świat poznania, sporów i wojen jest dla Fausta daną negatywną, to znaczy taką daną, którą należy przekroczyć, opuścić. Hegel tak pisze:

Wzniósłszy się od substancji etycznej i spokojnego bytu myślowego do swego bytu dla siebie, samowiedza zostawiła poza sobą, niby znikający cień, prawo obyczajowości i istnienia, wiadomości dostarczone przez obserwację, a także teorię. Jest to bowiem wiedza o czymś, czego byt dla siebie i rzeczywistość są inne niż byt dla siebie i rzeczywistość samowiedzy. Zamiast ducha ogólności i działania, tego ducha niebiańskiego, w którym odczuwanie i rozkoszowanie się jednostkowości nie dochodzi do głosu, wstąpił w samowiedzę duch ziemski, dla którego prawdziwą rzeczywistością jest tylko taki byt, który jest rzeczywistością jednostkowej świadomości¹²².

Jest to bardzo charakterystyczne. Zrozumienie świata – sceny w niczym nie pomaga do rozumienia ludzkiego dramatu. Faust

poznał wszystko, co można było poznać na temat natury sceny: materia pierwsza, druga, forma, substancja, siły takie czy inne – ale wiedza ta nie umożliwiła mu zrozumienia jego własnego dramatu i dlatego jest dla niego wyłącznie wiedzą negatywną. W języku Goethego brzmi to tak:

Przeklinam niebotyczne mniemanie o sobie,
które znosi nas na to, by zamknąć w żałobie!
Przeklinam złudne zjawy, które zmysły dręczą!
Przeklinam sny o sławie, przeklinam godziny
przemarzone o szczęściu pracy i rodziny!
Przeklęty pieniądz, który wabi na życia urody
lub darzy zapomnieniem sobkowskiej wygody!
Przeklęta własność wszelka: dom, rola i knieja!
Przeklęte wino i miłosna tkliwość!
Przeklęta niechaj będzie wiara i nadzieja,
a ponad wszystko przeklęta – cierpliwość!¹²³

Tak wygląda w języku Goethego stosunek do świata, a w języku Hegla świat jest daną negatywną, to znaczy jest tym, co trzeba porzucić. Tu jest fragment komentarza Zygmunta Adamczewskiego z książki *Tragiczny protest: dlaczego przeklęta cierpliwość?*

Cierpliwość bowiem jest raczej czekaniem niż dążeniem, raczej przyjmowaniem niż braniem, ponieważ jest ona cierpiąca, a nie działająca – przeto „przekleństwo cierpliwości największe!”¹²⁴

Widzicie Państwo, duch Faustowski jest w gruncie rzeczy u źródeł wszelkiego rewolucyjnego buntu – przede wszystkim przeklęta jest cierpliwość jako sposób istnienia na tym świecie. Z tym, że ja bym zwrócił uwagę na poszczególne słowa. Ten świat, który Faust przeklina, jest światem oswojonym. To nie jest tak, że świat przeklina Fausta, że przeklina go burzą, deszczem, pożarem itd., to nie jest tak, że scena nie życzy sobie mieć Fausta na sobie. Odwrotnie,

Faust doskonale poznał dom, jego tajemnice i uroki, poznał uroki puszczy i kniei, poznał uroki gwiazd, ale to wszystko nie wpłynęło na poznanie jego własnego dramatu. I stąd nie jest to bunt niewolnika. Jest to nowy bunt – bunt człowieka, jest to bunt rozumu, który wprowadzie wiele rozumie, ale nie wszystko rozumie.

Jest jeszcze jeden moment, na który warto tutaj zwrócić uwagę, mianowicie ogromną rolę w doświadczeniu Faustowskim odgrywa doświadczenie troski. Filozofia troski to jest także umiłowany temat filozofii niemieckiej – u Heideggera ona się znowu pojawi. Dla Fausta istnieją jak gdyby cztery żywioły, cztery elementy, które wciąż otaczają człowieka: jest to brak ([czyli] pewna pustka, próżnia), poczucie winy, nędza i troska. Otóż Faustowi szczególnie chodzi o to, żeby się wyzwolić spod troski. Troska wydaje się jak gdyby największym ciężarem u skrzydeł Fausta. Heidegger zdefiniuje troskę następująco: „troska – człowiekowi w jego byciu chodzi o własne bycie”¹²⁵, czyli człowiekowi w jego życiu chodzi o własne życie i to jest troska. Troska jest zawarta w tym słówku „chodzi o”. I teraz troska jest zawarta wszędzie, bo cokolwiek robi człowiek, to mu chodzi o coś... Czy je, czy śpi, czy spaceruje, zawsze ma u podłoża troskę. I teraz wyobraźmy sobie, że troska pęka, znika – i co wtedy się staje z człowiekiem? Wtedy pozostaje młodość i Faustowska próba odzyskania młodości polega na tym, żeby się pozbyć troski. Bo zwróćcie uwagę: brak – no oczywiście, młodość to jest brak, poczucie winy – cóżby to była za młodość, gdyby nie było poczucia winy, nędza – no, tylko nędza. Wszystkie trzy mogłyby być, najgorsza jest czwarta: troska. Pozbyć się troski to oczywiście odzyskać zagubioną młodość.

Tak pisze Adamczewski:

Protestując przeciwko samoograniczającemu biegowi starzenia się, Faust wyciąga ręce do ducha młodości – jeszcze zanim Mefistofeles daje mu pełną możliwość odzyskania młodości przez magię. Zakorzeniona więc jego tendencja skierowana jest nie ku powierzchownym znamionom

młodości, nie ku spowodowanym przez wiek niedołęznościom i słabościom ciała, ani nie ku zmazaniu upłynionego biegu lat. Nie, tym, co Faust pragnie przechować, jest sens młodości dla egzystencji, a owym sensem jest – wolność od Troski. Młodość oznacza: być zdolnym do śmiałości, przechować nienaruszone skrzydła wyobraźni, gorliwie witać każdą przyszłość, działać i nigdy nie znajdować zadowolenia¹²⁶.

Wystarczy pozbyć się tej czwartej troski i wtedy wszystko będzie z powrotem to samo. Kiedyś miałem taką teorię, pisałem *Listy gazdów* po góralsku i wyluszczałem tam taką teorię, że „wszystko będzie jeszcze raz, ino inaczej”. Znow się urodzimy na tym świecie i będzie wszystko jeszcze raz, ino inaczej. Jak ktoś był na przykład dziewczyną, to będzie chłopakiem – i będzie tak samo, ale inaczej. Ja miałem w tych *Listach gazdów* – one, o dziwo, w tak czcigodnym periodyku jak „Znak” były drukowane – miałem tam nawet swoją literacką żonę, bo ja wtedy byłem weteranem I wojny światowej i myśmy sobie takie refleksje snuli, analogie, na przykład analogie na temat tego, co się dzieje, z tym, co się działo na austriackim froncie wtedy i wtedy. Ja oczywiście to wszystko wyjaśniłem tej swojej tak zwanej babie – bo po góralsku to się tak właśnie nazywa – ale baba wie swoje, a chłop wie swoje, jak mówi góralskie przysłowie, i ona potem opowiadała wszystkim, że ten chłop jej wymyślił taką teorię, że niby wszystko będzie jeszcze raz, ino z kim innym...

Czas nam jakoś mile upłynął, pozbawiliśmy się troski i w związku z tym ja już tutaj nie chcę nadużywać ministerstwa finansów... bo nie ma nic gorszego, jak tak zwane nadliczbówki, bo nieszczęście dzieje się nie stąd, że człowiek pracuje tyle, ile powinien, ale z tego, że pracuje więcej niż powinien. Na przykład w Watykanie w tych wielkich urzędach pracuje się około pięciu godzin dziennie i sobota jest wolna i dlatego Watykan istnieje dwa tysiące lat...

Powiem jeszcze, że szczęście Fausta wyraża się słowami: „Chwilo, trwaj!”, więc my sobie tę chwilę zafundujemy na raz następny.

WYKŁAD XVI
KLĘSKA FAUSTA
1 czerwca 1982

W literaturze polskiej też mamy takiego *Fausta*, konkretnie w literaturze opisującej życie górali podhalańskich w Tetmajera *Na skalnym Podhalu*. Mówi Samek o diable i aniele:

– Przyszli po mojom duse – mówił do siebie. – Wtoz tu bedzie mocniejszy?

Już to pierwsze pytanie dowodzi, że Samek jest tak zwanym obiektywnym obserwatorem świata, który się wylania w świadomości transcendentalnej na zasadzie trzeciego stopnia transcendentalnej redukcji opisanej między innymi przez Husserla. Z tym, że Husserl się redukował transcendentalnie na widok tak zwanego świata otaczającego, a filozof Samek redukuje się na widok diabła i anioła – bardzo słusznie.

Diabeł powiada: Duso ludzko – mojaś!

A anioł zaraz: Nie twoja, ba moja!

– Moja!

– Nie twoja!

Zaczęli się wadzić.

To jest dla tych, którzy przychodzą, motyw Fausta w literaturze podhalańskiej, żeby nie było nieporozumień.

– Krad! – powiada diabeł.

– Złodziejstwo głupska rzecz. Nie ukradnie ten, co nie potrefi – odpowiedział mu anioł.

– Pił.

– To za swoje. Cyś mu pozyczał?

Z tego wynika, że nie wolno za cudze. Tu jest sprawa nieco grubsza, no ale co prawda to nie grzech, tutaj jest tak napisane.

- Rad dziewki widział, kie parobke bęł.
- Dy byś je i ty rad widział, kieby cie jino fciały. Nie bój sie!
- Nie spowiadał się juz cosi ze trzy roki.

Cisza nastała na sali. Bardzo to wymowna cisza...

- To ksiendzowa sprawa, nie twoja. Jest hań pleban w Hohołowie od tego.
- Kie sie ozezłości, klnie.
- E to na tobie! Dobrze robi.
- Świętym nie dowierza.
- Tak tys i oni jemu.

I teraz powiada Samek:

- Bęło sie cemu przypatrzeć (...) bo hoć janiol bęł, widno po nim, buчны, ale diabol tys niesłaby.

A teraz na końcu, proszę Państwa, cała tragedia.

- No, duso ludzka – rzekł teraz anioł do Samka – wybronilek cie¹²⁷.

I wtedy zaczyna się góralski Faust, mianowicie: „Aniolecku... jo by tu chcioł zostać” – powiada Samek.

To jest, proszę Państwa, o Fauście, jak wiadomo analogie są bardzo bliskie, natomiast o Małgorzacie (to po to, żeby tutaj nie zrażać do pań z Podhala tej brzydszej części moich słuchaczy), ja zamilknię. Jedno jest jednak pewne, że jak się zbawi, to dzięki nim, a zbawi się pewnie, bo najpewniejsze zbawienie jest wtedy, jak do nieba idzie nie wyznawca, ale męczennik...

Egon Friedell tak charakteryzuje szesnasty wiek:

Nadciągające szesnaste stulecie było jak świeży chłodny poranek. Koguty piał, powietrze śpiewało, cała przyroda oddychała pachnącym życiem, świat cały wspaniał się i oto prostuje się uradowany ze swoich talentów w stronę dnia i słońca. Śmiałość i odwaga wybuchająca jak wulkan, szlachetna ciekawość i pragnienie wiedzy wstrząsały sercami i umysłami. Poszukiwano Indii, kraju legendy, i poodkrywano nieco więcej świata baśni, całą część świata z rzeczami, o których dotąd nie marzyła żadna wyobraźnia. Szukano kamienia mądrości, a znaleziono coś o wiele bardziej wartościowego – kartofle. Troszczono się o *perpetuum mobile*, a odsłonięto większą tajemnicę – wieczny bieg gwiazd. Gdy tak wielkich rzeczy dokonywano na zewnątrz, pewien augustiański mnich dokonał ważniejszego odkrycia we wnętrzu człowieka wartego więcej niż złoty piasek, tytoń i kartofel, niż prasa drukarska, proch strzelniczy i astronomia, pokazał swoim braciom drogę, na której znów będą mogli odnaleźć Słowo Boże i wolność chrześcijanina¹²⁸.

Na tym tle pojawia się postać Fausta. Wiemy już o tym, że Faust nie jest postacią indywidualną, lecz wcieleniem wartości ogólnych. Faust jest symbolem. Zacytujmy jeszcze raz Egona Friedella:

Już w imieniu Faustus – szczęśliwy ukazuje się podstawowe dążenie, które wprowadza nową epokę; wiara, że w tym świecie można odnaleźć szczęście i że szczęście to polega na władzy, rozkoszy i poznaniu¹²⁹.

Jeżeli idzie o samego Fausta, to wiemy, że Hegel interpretuje go jako człowieka szukającego szczęścia w rozkoszy.

Na poprzednim wykładzie dotknęliśmy już pewnych spraw związanych z postawą Fausta wobec ziemi, nauki. Może jeszcze jeden cytat dla zilustrowania całej tej sprawy: „O tamten świat” – mówi Faust –

nie troszczę się zbyt dużo.
Gdy poczynania twoje świat ten zburzą,
Niech sobie będzie tamten. – Szczęście me

Z tej ziemi czerpię. Wszystkie me nadzieje
Radość i mękę ziemskie słońce grzeje,
A gdy mi wreszcie to wszystko się przeje,
Niechże już wtedy dzieje się, co chce¹³⁰!

To postawa Fausta, postawa pogardy, agnostycyzmu w stosunku do tego, co było główną rzeczywistością dla średniowiecza, to znaczy w stosunku do tamtego świata, akceptacja świata doczesnego, może się nazywać słowem „terryzm” – wprowadziłem taki termin kiedyś na cały nurt filozoficzny, który wywodzi się między innymi od Fausta. Terryzm – od słowa *terra* (ziemia) – byłaby to taka postawa etyczna, filozoficzna, która uważa, że to, co wartościowe, dzieje się wyłącznie w doczesności. Otóż Faust jest jednym ze znakomitych wyznawców owego terryzmu.

Skoncentrujemy się teraz na sprawie koncepcji szczęścia u Fausta, tak jak ją widzi Hegel. Myślę, że trzeba by dzisiaj tak się skoncentrować, aby o szczęściu i nieszczęściu powiedzieć, ponieważ jedno oświetla drugie. Powiedzmy krótko, że poziom istnienia Fausta jest poziomem rozkoszy witalnej. Kiedyś Iwaszkiewicz użył takiego słowa (przy tłumaczeniu Kierkegaarda): „życioródna”, rozkosz życioródna – wydaje mi się, że to bardzo pasuje do postawy Fausta. Rysem charakterystycznym owej postawy jest szukanie szczęścia w różnorodności, życie nieustannie biegnie, nasza radość, nasze szczęście polega na tym, żeby iść od ciekawego przeżycia do ciekawego, od rozkoszy do rozkoszy, od radości do radości. Ponieważ w świecie i w życiu nie ma nic trwałego, jesteśmy skazani na sumowanie rozkoszy w sposób ilościowy i szukaniu szczęścia z owego ilościowego zsumowania rozkoszy – i dlatego dla Fausta głównym nieszczęściem albo główną klęską czy tragedią byłaby taka chwila, w której on by powiedział: „Chwilo, trwaj!” Faust nie może powiedzieć „Chwilo, trwaj!” – bo trwanie chwili oznacza uwięzienie

Fausta w jednym miejscu, w jednym punkcie. Pamiętamy ten słynny cytat:

Jeślibym chwili rzekł: Jak pięknaś!
O, nadal trwaj! Nie uchodź mi!
Możesz mię w więzach twoich spętać,
Niech się wypełnią moje dni!
Niech dzwon pogrzebny zabrzmi dla mnie.
Ty z służby twej bądź zwolnion wraz,
Niech skażnik spadnie, zegar stanie,
Znaczony mi niech minie czas¹³¹.

W tej postawie szukania szczęścia w każdej chwili i w tym założeniu, że szczęście jest chwilą, że ono się musi jak chwila skończyć, nie można się ograniczyć i wiązać z żadnym momentem życiowym. Gdyby Faust powiedział: „Chwilo, trwaj!”, wtedy dopełni się ten pakt z Mefistofelem i dusza Fausta będzie wydana diabłu. My wiemy, że do takiej chwili dochodzi, ale nie dochodzi na tej płaszczyźnie dramatu z Małgorzatą – tutaj to słowo nie pada i na tym polega między innymi tragedia Małgorzaty. Możemy powiedzieć tak, że główną winą tego istnienia Faustowskiego jest nuda. Nuda jest grzechem głównym, nuda to znaczy doświadczanie płynącego, pustego, niczym nie wypełnionego czasu. Czas musi być wypełniony intensywnym przeżyciem, ale z drugiej strony Faust musi być w stosunku do przeżycia w pewnym oddaleniu, bo nie może on żadnej chwili powiedzieć „trwaj!”, jako że istotą czasu jest nieustanna płynność. Możemy powiedzieć tak, że w czas Fausta jest wpisana negacja nadziei. Jest to nieustanne negowanie nadziei. Nie ma nadziei, która by się ziściła tutaj, na tym świecie. Jedyną ewentualnie nadzieją jest przyjscie następnego przeżycia, ale warunkiem przyjscia następnego przeżycia jest zniknięcie szczęścia poprzedniego. Dźwięki muzyki, którą jest istnienie Fausta, nie

mogą brzmieć naraz, one się muszą rozciągnąć w czasie. Nie mogą się ze sobą pomieszać i biada muzyce albo muzykowi, który by się zakochał w jednym tonie, wtedy cała muzyka zostałaby niszczona. I pod tym względem Faust ma w sobie coś demonicznego, dlatego że w spotkaniu z Mefistofelem Mefistofeles przedstawia mu się jako siła, która ciągle mówi „nie”:

Ja jestem duch, co zawsze mówi: nie [słowa Mefistofelesa – JT].
 I słusznie, wszystko bowiem, co powstaje,
 Do wytępienia tylko się nadaje,
 Więc lepiej niech się nic już nie tworzy w tym świecie
 Toteż to wszystko razem, co wy zwiecie
 Grzechem, zniszczeniem, krótko – zła zespołem
 Najistotniejszym moim jest żywiołem¹³².

Demon Mefisto jest to siła, która ciągle mówi „nie”. Wiąże się to bardzo ściśle z Augustyńską filozofią zła, według której zło nie ma samoistnego bytu, tylko jest brakiem, brakiem czegoś. A więc demon jest tą siłą, która „stwarza brak” i pod tym względem czas jest w pewnym sensie demoniczny, bo czas przynosi, ale i kradnie. Po co przynosi? Tylko i wyłącznie po to, aby ukraść. Byłoby interesujące, jak wygląda ta sprawa czasu u Fausta i u Goethego. U Adamczewskiego czas Fausta jest czasem neutralnym, ani dobrym, ani złym. Jest terenem, na którym rozgrywa się walka między dobrym i złym. Czas chrześcijański jest z istoty swej czasem dobrym, bo jest czasem dojrzewania. Czas grecki jest ze swej istoty czasem złym, bo jest czasem nieustannego obumierania, jest schylaniem się człowieka w stronę Hadesu. Mnie się wydaje, że u Fausta nie ma neutralnej koncepcji czasu, czas jest demoniczny w tym sensie, że ciągle mówi „nie”, że właśnie dzięki czasowi człowiek może słyszeć demona, który zabiera każdą chwilę i niszczy każdą radość. W każdym razie jedno tutaj jest pewne: jakaż jest nadzieja

Fausta? Jaką nadzieję ma Faust? Bo Faust nie popełnia samobójstwa, a więc ma jakąś nadzieję. W istocie rzeczy jest to nadzieja na powtarzanie nieustanne czegoś, co już było wcześniej, ale pamiętajmy, że w życiu ludzkim i w życiu Fausta nie ma czystych powtórzeń, bo na każdym powtórzeniu jest wspomnienie tego, co było. A więc powtórzenie niesie na sobie bagaż przeszłości. Faust chce intensyfikować radość aktualną przez wspomnianie wszystkich radości minionych, które są podobne – i ten sposób chce tę radość pomnażać przez to, że je w coraz to nowe ubiera wspomnienia. Ale w tego rodzaju nadziei jest zawarty dramat, tragedia, która będzie polegać na tym, że pamięć zabije możliwość doświadczania czegokolwiek, że w pewnym momencie następuje przerost pamięci nad doświadczeniem i człowiek niczego już nie doświadcza na świeżo, a wszystko widzi przez pryzmat utraconych radości.

W tym kontekście można by rozumieć słowa ewangeliczne: „Jeśli nie staniecie się jako dzieci, nie wejdziecie do Królestwa Niebieskiego”¹³³ – to znaczy nie wejdziecie do Królestwa Niebieskiego, jeżeli nie oczyścicie swojej nadziei na tyle, by być zdolnymi do doświadczenia czegoś, czego jeszcze nie było. I w sumie Faust jest niezdolny do tego, by począć i doświadczyć czegoś, czego nie było. Jeżeli Friedell powiada, że XVI wiek był wiekiem, kiedy ludzie szukali złota, a znaleźli coś o wiele bardziej cenniejszego, bo znaleźli ziemniaki, to u Fausta to się w szczególny sposób spełnia.

Drugim momentem w tej postawie Fausta, drugim momentem jego koncepcji szczęścia – pierwszy moment koncepcji szczęścia to jest szukanie wrażeń – drugi moment jest o wiele bardziej skomplikowany, mianowicie on widzi szczęście w drugim, nie widzi szczęścia swojego w samotności, ale idea szczęścia pojawia mu się w spotkaniu z Małgorzatą. To bardzo charakterystyczne, że on się pozbywa jak gdyby swojej mądrości na początku, a potem spotkanie z Małgorzatą nagle tryska u niego ideą nowego szczęścia.

Nieważne jest, jak to wygląda w dramacie, interesuje nas przede wszystkim rozwój świadomości i wizji Hegla.

Otóż tutaj dwie sprawy są ważne: pierwszy to sprawa widzenia swojego szczęścia w drugim: jak to się dzieje, iż się widzi swoje szczęście w drugim? Druga sprawa ogromnie ważna, to jest sprawa słynnego *das ewig Weibliche*, mianowicie wiecznej kobiecości, która tutaj w doświadczeniu Fausta odgrywa niezmiernie wielką rolę. Szczęście Fausta jest związane z tymi dwoma momentami: odkryciem, że moje szczęście leży w drugim człowieku, w pewnym sensie w rękach drugiego człowieka, i że tym drugim człowiekiem jest kobieta jako przedstawicielka wiecznej kobiecości. Po raz pierwszy bodaj kobieta wkracza na karty filozofii – na karty teologii wkroczyła wcześniej. Zresztą to też jest interesująca sprawa, bo może ja upraszczam rzecz, bo kiedy mówię o kobiecie na kartach teologii, to były to czasy, kiedy teologia i filozofia nie różniły się tak dalece od siebie jak teraz, i to, co by można wydobyć z dogmatów maryjnych, jest w gruncie rzeczy niezwykle wielką, piękną filozofią kobiecości i zarazem teologią kobiecości.

Pierwszy moment Fausta to widzieć w drugim siebie. W tej samej formule jest pewien zgrzyt, ale właśnie ten zgrzyt jest ważny, żeby zrozumieć przyszłą tragedię Fausta. Widzieć w drugim siebie. Faust jest szczęśliwy, dlatego że widzi w Małgorzacie siebie. Jest szczęśliwy nie tyle z tego, że spotkał kogoś drugiego, ale z tego, że w drugim spotkał samego siebie. Można by powiedzieć, że Małgorzata jest odbiciem pragnień i tęsknot Fausta. Słowo „odbicie” nie jest jednak tutaj dobre, lepiej byłoby zastosować słowo „forma”, które pojawia się u św. Pawła do opisanie innej nieco sytuacji. Forma – św. Paweł mówi, że Adam jest formą Chrystusa¹³⁴. Słowo „forma” należy rozumieć jako na przykład forma gliniana do wypalania czegoś, czyli sytuacja jest taka, że to, co w formie jest wklęsłe, to potem w tym właściwym modelu będzie wypukłe i na odwrót.

Trzeba by tu użyć słowo „uzupełnienie”. Małgorzata jest w tym sensie odbiciem Fausta, że jest jego uzupełnieniem. I oto Faust, człowiek renesansu, widzi w drugim siebie i na tym polega jego szczęście. Faust jako człowiek nauki zobaczył, że świat tak zwany materialny jest w gruncie rzeczy także rozumem, czyli zobaczył siebie także w świecie materialnym, on rozumie tajemnice burzy, tajemnice klęski – to rozumie, ale nie rozumie jeszcze drugiego człowieka. Oto tutaj przychodzi wielki skok, odkrycie Fausta: na oswojonej ziemi być z oswojonym człowiekiem i tym człowiekiem ma być Małgorzata. Posłuchajmy Hegla:

[Samowiedza] nie tyle zajmuje się budowaniem swego własnego szczęścia, co bezpośrednio je bierze i rozkoszuje się nim. (...) Samowiedza bierze sobie życie, tak jak zrywa się dojrzały owoc, który w tym samym stopniu sam chce być zerwany, jak daje się zerwać¹³⁵.

Samowiedza – Faust nie buduje szczęścia, on je bierze bezpośrednio, on je bierze z drugiego człowieka, on je bierze z Małgorzaty. Rozkoszuje się nim, a więc nie ma tutaj jakiegoś wymiaru budowania, jest zrywanie, jak mówi Hegel, gotowego owocu. Zrywa dojrzały owoc, który w tym samym stopniu chce być zerwany, jak daje się zerwać. I dalej:

Udziałem [samowiedzy] staje się przeżywanie przyjemności, świadomość urzeczywistniania siebie samej w świadomości, która przejawia się jako świadomość samoistna, czyli oglądanie jedności dwóch samoistnych samowiedz¹³⁶.

Tu jest powiedziane tak: przeżywanie przyjemności. Na czym polega ta przyjemność? Na świadomości urzeczywistniania siebie w drugiej świadomości, urzeczywistniania siebie w drugiej świadomości, na oglądaniu jedności dwóch samoistnych samowiedz. Człowiek i człowiek – istoty samoistne: Małgorzata, Faust i przy-

jemność, która jest Faustowską przyjemnością, w tym przypadku polega na oglądaniu ich jedności. Nie zapominajmy jednak, że ta jedność jest poddana wpływowi czasu, tego czasu demonicznego, w którym każdy moment mówi następnemu momentowi „nie”. A więc w samym tym oglądaniu jedności i w tej rozkoszy jest zawarty moment tragizmu.

Zanim jednak o tragedii Fausta powiem tak, jak ją widzi Hegel, słów parę o tej „wiecznej kobiecości”. Gdybym chciał szukać filozofii wiecznej kobiecości, to znalazłbym taką filozofię u Kierkegaarda, ale wieczna kobiecość jako ten swoisty żywioł ujawnia się częściej w poezji. I może odwołam się do poezji, do znanego wiersza Leśmiana pod tytułem *Dziewczynyna*. Wydaje mi się, że w literaturze polskiej ten właśnie wiersz jest znakomitym opisem tego doświadczenia, o które chodzi wtedy, gdy jest mowa o wiecznej kobiecości. Gdybym natomiast miał powiedzieć o tym językiem filozoficznym, to użyłbym tutaj słowa: obiektywne *a priori*. Co to jest to obiektywne *a priori*? Kiedy człowiek wchodzi na przykład tutaj na salę, zdaje sobie sprawę z tego, że to jest sala wykładowa – i to jest dla niego tak zwane obiektywne *a priori*, to znaczy ja wchodzę tutaj na salę z tym gotowym uprzednio uformowanym poglądem. Wchodzę i doświadczam, w ramach tego doświadczenia doświadczam Państwa, doświadczam tej katedry, doświadczam krzeseł, mówiąc: to wszystko przynależy do wykładu.

To jest obiektywne *a priori*, można by także powiedzieć, że jest to pewna idea regulatywna, według której ja doświadczam pewnych przedmiotów – na przykład postanowiłem iść na dworzec kolejowy i teraz rozmaite czynności podejmuję: biorę parasol, ubieram buty itd., mając przed oczyma to obiektywne *a priori*, aczkolwiek już o tym nie myślę, a myślę tylko o tym, co robię. I teraz w przypadku spotkania Fausta z Małgorzatą funkcjonuje owe obiektywne *a priori*. Trzeba powiedzieć nawet więcej: ile razy dochodzi do spo-

tkania między mężczyzną i kobietą, i kobietą i mężczyzną, z obu stron funkcjonuje to obiektywne *a priori*. Jest to coś w rodzaju sumy wiedzy, jaką człowiek o przeciwnej drugiej płci, powiedzmy lepiej – przeciwnej płci posiada w związku z całym swoim życiem. Jest to słowo *a priori*. Tutaj rozmaici filozofowie mogliby kwestionować, ale ono nie jest do zakwestionowania, aczkolwiek do zakwestionowania są przykłady, które ja daję. Ponieważ przykłady, które daję, w zasadzie są *a posteriori*, to znaczy one są brane z doświadczenia, ale w gruncie rzeczy istnieje coś takiego, jak obiektywne *a priori* wynikające z tego, żeśmy się urodzili tymi a nie innymi ludźmi i w związku z tym tak a nie inaczej odbieramy świat. I w ramach tego obiektywnego *a priori* pojawia się kilka symboli, które są charakterystyczne dla kobiecości – dla wiecznej kobiecości. Myślę, że nikogo tutaj nie dotknę, jeżeli powiem, iż doświadczeniem takim bardzo ważnym jest doświadczenie łkania, płaczu. U Leśmiana jest bardzo mocna sprawa, czy to płaczu ze szczęścia, czy to płaczu z radości. Ten płacz u Leśmiana, znakomity płacz, on ma sens niezwykle głęboki, on odsłania jakąś prawdę o wiecznej kobiecości. Wieczna kobiecość jest kobiecością, która ma dar łez, to znaczy dar reagowania na tragedię świata łzą, czy to będzie łza radości, czy też łza rozpacz. Jak to pamiętamy?

Dwunastu braci, wierząc w sny, zbadalo mur od marzeń strony,
A poza murem płakał głos, dziewczęcy głos zaprzepaszczoney

I pokochali głosu dźwięk i chętny domysł o Dziewczynie,
I zgadywali kształty ust po tym, jak śpiew od żalu ginie...

Mówili o niej: „Łka, więc jest!” – I nic innego nie mówili,
I przeznegli cały świat – i świat zadumał się w tej chwili...

Porwali miotły w twardą dłoń i jęli w mury tłuc z łoskotem!
I nie wiedziała ślepa noc, kto jest człowiekiem, a kto młotem¹³⁷?

Moim zdaniem, jest tutaj znakomity opis odpowiedzi męskiej na głos, na łkanie, mianowicie ten motyw czynu, motyw pokonywania przeszkód w odpowiedzi na łkanie, przy czym nie chodzi tutaj w tym przypadku o łkanie li tylko indywidualnej jednostki, ale [o] łkanie jako czynnik, który objawia pewien dramat świata. Bo świat jest taki, że jest płaczu godny, a to, że on jest płaczu godny, odsłania się przez... albo jeszcze lepiej on jest wart płaczu. Jest i godny płaczu, i wart płaczu, to jest właśnie bardzo ciekawe. Dalszy moment, który tutaj się pojawia, jest to ten moment szczególnego brania w opiekę, zresztą pamiętamy zakończenie tego wiersza:

Bo to był głos i tylko – głos, i nic nie było oprócz głosu!¹³⁸

I w tym momencie z dramatu robi się tragedia, bo to był głos, i tylko głos, i nic nie było oprócz głosu. Ten głos, ten płacz ma podwójną funkcję. On oskarża – niewątpliwie, łączy się oskarżeniem, ale łączy się także próbą wzięcia pod opiekę; ten, kto płacze nad czymś, bierze to coś pod opiekę. I mężczyzna – Faust, który idzie poprzez te rozmaite mury i te rozmaite przeszkody, nie tylko zdobywa coś, ale jest przez płacz brany pod opiekę, on ochrania to, co jego ochrania. To nie jest tak, że on ratuje, on w momencie, w którym bierze ten symboliczny młot, jest uratowany przez ten płacz, bo płacz jest zarazem oskarżeniem i ocaleniem, usprawiedliwieniem rzeczywistości. I jeszcze jeden symbol, który to symbol jest bardzo ładnie opisywany, ujawniany przez na przykład Lévinasa. Jest to symbol spotkania, który to symbol spotkania wyraża się doświadczeniem uścisku – niemieckie *umarmen*: ogarnąć rękami, wziąć pod opiekę, zarazem jakoś ogarnąć. Ten moment uścisku wyraża jak gdyby finał owej wędrówki, ale ten właśnie moment, moment uścisku jest chwilą, w której po raz pierwszy przychodzi do Fausta pokusa, aby powiedzieć: „Chwilo, trwaj!” Faust tego nie mówi, dokonuje zdrady Małgorzaty i potem los Małgorzaty jest tragiczny, ona ginie

w więzieniu, aczkolwiek staje się dla niego wieczną kobiecością, z którą on spotyka się na końcu dramatu i jest przez tę wieczną kobiecość ocalany, co zresztą także w splotonym nieco symbolu, ale niemniej bardzo interesującym symbolu ocalenia Twardowskiego, który jako ten polski Faust, uciekając przed jedną kobietą, został przez drugą uratowany.

Otóż w tym momencie, w którym dochodzi do owego doświadczenia jedności, bo – proszę zwrócić uwagę – Hegel, który opisuje to doświadczenie spotkania, mówi: „przyjemność”, ale nie możemy tych słów rozumieć w sensie wulgarnym, bo to nie o to chodzi, ponieważ przyjemność polega tutaj na oglądaniu dwu samoistnych samowiedz w pewnej jedności ze sobą. Niestety, przez to doświadczenie płynie czas i to doświadczenie albo się zamieni w doświadczenie wierności, albo będzie poddane upływowi czasu i będzie próbą poszukiwania powtórzeń, a wszelkie poszukiwanie powtórzeń jest skazane na to, że będzie przysłonięte przez pamięć, że nie będzie już powtórzeń, a będzie, jak powiedział Kierkegaard, pokładaniem nadziei w tym, co należałoby wspominać. Pokłada się nadzieję w czymś, co należałoby raczej wspominać, w powtórzeniu. Tu jest dramat i tu jest tragedia Fausta. Przychodzi klęska Fausta, klęska Fausta jest opisywana następująco przez Hegla:

Doświadczenie, jakie poczyniła jego świadomość, ukazuje jej podwójne znaczenie tego, co zrobiła, tego mianowicie, że: o d e b r a ła s o b i e
ż y c i e: odebrała życie, ale przez to uchwyciła właściwie śmierć¹³⁹.

Jest tutaj gra słów. Faust sięgnął po życie, Małgorzata była dla niego symbolem życia, szukał szczęścia na poziomie życia, ale zarazem był porażony doświadczeniem upływającego czasu, porażony był czasem demonicznym i odbierając życie, wybrał śmierć. Dochodzi mianowicie do sprzeczności pomiędzy tą świadomością jedności i świadomością upływającego czasu.

W ten sposób świadomość w wyniku swego doświadczenia, w którym miała poznać prawdę o sobie, stała się raczej dla siebie zagadką: skutki jej czynów nie są dla niej jej własnymi czynami; to, co się jej wydarza, nie jest dla niej doświadczeniem tego, czym jest ona sama w sobie. (...) Abstrakcyjna konieczność uchodzi więc za niepojętą, tylko negatywną potęgę ogólności, potęgę, w zetknięciu z którą indywidualność zostanie zdruzgotana¹⁴⁰.

Następuje doświadczenie konfliktu między losem a tym, do czego się doszło, a tą jednością, którą się na chwilę osiągnęło. U Fausta w opisie dramatu jest to powiedziane, że nagle los wymyka się z rąk Fausta. Tym pierwszym sygnałem tego wymknięcia jest zabicie przez Fausta w pojedynku brata Małgorzaty. Powtórzmy raz jeszcze: „skutki jej czynów nie są dla niej jej własnymi czynami; to, co się jej wydarza, nie jest dla niej doświadczeniem tego, czym jest ona sama w sobie”. Ale zarazem jest pewien paradoks: Faust zabija brata Małgorzaty i Faust przeżywa to jako wstrząs, nie może inaczej tego przeżyć, ma w związku z tym pewne nowe doświadczenia, nieoczekiwane znaczy to, że Faust jest jak gdyby dwuznaczny, wewnętrznie rozdarty, już nie jest tym Faustem, który był na początku. Po doświadczeniu jedności z Małgorzatą nagle odkrywa, że śmierć brata Małgorzaty nie jest mu obojętna, a przedtem brat Małgorzaty był mu obojętny, i oto Faust – fakt, że cierpi, że czuje, iż los mu się wymknął z rąk – wie jednocześnie, że ten los jest częścią jego osobowości. To znaczy konflikt Fausta w interpretacji Hegla nie jest konfliktem między Faustem a światem zewnętrznym, tylko między Faustem a Faustem, ten konflikt jest w nim. Los mu się wymknął, ale ten los, który mu się wymknął, jest właśnie w nim. I w ten sposób, proszę Państwa, z Faustów rodzą się rewolucjoniści, to znaczy ci, którzy dążą do opanowania owego losu. I o tym na następnym wykładzie.

WYKŁAD XVII
PRAWO SERCA
[8 czerwca 1982]

Dzieje powszechne nie są krainą szczęścia. Okresy szczęścia w dziejach to puste karty historii, ponieważ są to okresy zgody, okresy wolne od przeciwieństw¹⁴¹.

Hegel mówił tak w *Wykładach z filozofii dziejów*. Zadumajmy się przez chwilę nad tym cytatem i pogratulujmy sobie, że nie żyjemy w pustych kartach historii. Właśnie na takiej niepustej karcie historii pojawia się człowiek, który staje naprzeciwko historycznym tragediom z prawem wypisanym na swoim sercu, z prawem serca. Jest coś takiego jak prawo serca – i z tym prawem serca człowiek podchodzi do wydarzeń dziejowych, do wojen, do rewolucji, do tych wszystkich nieszczęść, którymi historia jest przepełniona. To pragnienie serca, albo raczej to prawo serca, nie jest tym samym, czym było pragnienie Fausta. Tam chodziło o to, żeby zdobyć szczęście i Faust widział swoje szczęście w drugim człowieku. Natomiast tutaj sprawa jest o wiele głębsza: prawo, które jest wyryte na sercu, ma wartość uniwersalną. Można powiedzieć, że serce staje się reprezentantem pewnego prawa, symbolem pewnego prawa, prawa, którego sens jest uniwersalny. Serce pragnie odnaleźć siebie w świecie, pragnie zbudować świat na miarę potrzeby serca. Człowiek wznosił się tutaj ponad indywidualność, ponad prywatność, stał się reprezentantem prawa, a więc czegoś większego i wyższego niż jednostka ludzka. Prawo wyryte na ludzkim sercu – czy może być coś wznioślejszego, coś piękniejszego, coś większego? Pisze Hegel, [że] samowiedza – czyli człowiek – jest:

świadoma tego, że b e z p o ś r e d n i o ma w sobie o g ó l n o ś ć, czyli p r a w o, które ze względu na tę jego właściwość, że zawarta jest b e z p o ś r e d n i o w bycie dla siebie świadomości, nazywa się p r a w e m s e r c a¹⁴².

To prawo nazywa się prawem serca dlatego, ponieważ nie przeszło jeszcze przez krytyczną refleksję rozumu, nie miało zresztą jeszcze na to czasu. Jest to prawo, które – ładnie Mickiewicz wyraził: „Miej serce i patrzaj w serce”.

Jeszcze jeden cytat, który o tym mówi:

[W tej świadomości] nie ma już owej lekkomyślności, jaką odznaczyła się poprzednia postać [postać Fausta], której pragnieniem była tylko jednostkowa przyjemność; jej miejsce zajęła powaga wzniosłych celów szukająca przyjemności w okazywaniu doskonałości swej własnej istoty i w tworzeniu dobra ludzkości. To, co indywidualność ta urzeczywistnia, samo jest prawem, toteż jej przyjemność jest powszechną przyjemnością wszystkich serc. Prawo i przyjemność są dla niej nierozdzielne; jej przyjemność jest tym, co zgodne z prawem, a urzeczywistnienie prawa ludzkości powszechnej jest sprawianiem jej przyjemności jako jednostce¹⁴³.

Warto się zastanowić nad tym słowami, bo nie wiem, czy jest na tej sali ktoś, kto by pod tymi słowami nie mógł, przynajmniej częściowo, odnaleźć siebie. A więc powaga wzniosłych celów to nie jest już ta lekkomyślność polegająca na szukaniu przyjemności, ale powaga wzniosłych celów. Owszem, jest tutaj mowa o przyjemności, ale ta przyjemność polega na okazywaniu doskonałości własnej istoty; innymi słowy, pokazuje się innym i światu to, co w nas najdoskonalsze. W człowieku są rozmaite wartości mniej lub bardziej doskonałe, w tym prawie serca usiłujemy pokazać się światu w tym, co w nas jest najbardziej doskonałe, i w tym właśnie tworzymy dobro ludzkości. Nie chodzi zatem o własne szczęście, chodzi o dobro ludzkości, w dobru ludzkości spróbujemy odnaleźć własne szczęście. Prawo i przyjemność są tutaj nierozdzielne. Kogo tutaj ma na myśli Hegel? Trudno powiedzieć. Komentatorzy zwracają uwagę na bohaterów, na głównego bohatera *Zbójców* Schillera: Karola

Moor, który jest mniej więcej postacią podobną do naszego Janosika – jak widać, wszystko, co wielkie, daje się przetłumaczyć na doświadczenia góralskie... Tylko koniec był inny jednego i drugiego. Idea polega na tym, że ten zbuntowany w imię dobroci własnego serca zbójnik stara się zaprowadzić sprawiedliwość przy pomocy przemocy; zabiera bogatym, a rozdaje ubogim. W imię czego? W imię prawa wyrytego w jego sercu. Ma tutaj na myśli Hegel, jak mówią komentatorzy, także postawę Jana Jakuba Rousseau, który także prawo serca podniósł do naczelnej zasady etycznej. Ma także na uwadze bohaterów romantycznych – myślę, że w polskiej literaturze tych prototypów byłoby bardzo dużo.

Co to jest to prawo serca, jakie założenia teoretyczne tkwią jak gdyby u podłoża owej etyki prawa serca? Można by wymienić takie trzy punkty, które określają bliżej sens prawa serca. Po pierwsze, zakłada się tutaj, iż pierwsze odruchy serca są zawsze dobre. Dopiero wtedy, kiedy te odruchy przechodzą przez rozmaite łańcuchy pośrednictwa, realizacji, a zwłaszcza wtedy, kiedy one wchodzą w struktury cywilizacji, one się stają złe. Stąd ta idea u Jana Jakuba Rousseau, że człowiek dziki, że dzikie dziecko natury jest niewinne, bo pierwszy odruch serca jest zawsze dobry. I na tej zasadzie można powiedzieć, że przyjemność łączy się tutaj z prawem, a prawo z przyjemnością. Człowiek niezepsutego serca, człowiek, który umie słuchać pierwszych jego odruchów. Po drugie, jest tutaj założone, iż pierwszy odruch serca jest odruchem wszystkich serc. Nie chodzi tylko [o] serce jednostki, ale w gruncie rzeczy chodzi o serce każdego człowieka. U innych ludzi te odruchy serca być może są przytłumione, zafałszowane, ale w zasadzie jest tutaj takie założenie, że ów pierwszy odruch serca jest odruchem powszechnym. Mamy zatem tutaj przejście z tego czystego indywidualizmu: ja – inny, ja – jednostka, do poczucia pewnej wspólnoty; jest tutaj to założenie, że wszyscy ludzie na poziomie serca są w zasadzie tacy

sami. Wreszcie trzeci moment tej samowiedzy: jest tutaj założone, iż ja – to moje serce, to znaczy dokonana jest identyfikacja poczucia osoby z czuciem serca. Ja identyfikuję się z moim sercem. Jeżeli serce jest tym, co we mnie jest najgłębiej, to ja identyfikuję się właśnie z tym, co jest we mnie najgłębiej. Można powiedzieć tak jak powiada Hegel: „prawo serca jest właśnie tym, co bezpośrednio jest identyczne ze świadomością samego siebie”. Czym jestem? Jestem prawem serca. Te trzy elementy jak gdyby stanowią bliższą treść owego prawa serca. Przede wszystkim z tych trzech elementów ważny jest drugi i trzeci, to jest to, że serce ma charakter uniwersalny. Jest to szalenie ważny moment, bo on potem usprawiedliwi to, co Hegel będzie nazywał „obłądem zarozumiałości”.

Proszę dobrze zrozumieć, ja mam takie założenie, że wszyscy mają tak dobre serce jak ja... W związku z tym, jeżeli by ktoś z Państwa nie robił tego, co ja robię, to wtedy z góry w tej postawie ten ktoś będzie przeze mnie potępiany – i tu jest to założenie. Ten Moor czy Janosik ustala swoje serce jako normę człowieczeństwa, z tym, że nie robi tego w sposób egoistyczny, bo to, co on czuje w swym sercu, jest prawem, etycznym prawem, ma sens uniwersalny. On także poddał swoją jednostkowość pod sens uniwersalny. Takie serce wchodzi w świat, w ten świat zbrodni, podstępny, w ten świat kłamstwa. Czymże jest ten świat? Jest zaprzeczeniem prawa serca.

Sercu przeciwstawia się rzeczywistość (...). Rzeczywistość ta – to z jednej strony prawo dławiące pojedynczą indywidualność, siłą narzucony porządek świata, sprzeczny z prawem serca, a z drugiej strony cierpiąca pod przymusem tego porządku ludzkość, która nie jest posłuszna prawu serca, lecz podporządkowuje się obcej konieczności¹⁴⁴.

Czymże więc jest ten świat? Przede wszystkim jest porządkiem narzuconym siłą – tak przynajmniej sądzi owe serce. Jest pewnym

ładem, ale ładem siłą narzuconym, po drugie ładem sprzecznym z prawami serca. I pod tym ładem siłą narzuconym cierpi ludzkość, cierpi, bo nie jest posłuszna prawu serca, cierpi, bo się podporządkowuje tej obcej konieczności. Mamy zatem uciski i zgodę na ucisk. Oto tutaj dobre serca, tutaj ucisk i zgoda na ucisk.

Indywidualność zmierza więc teraz do zniesienia tej konieczności sprzecznnej z prawem serca oraz do usunięcia spowodowanego przez nią cierpienia. Toteż nie ma w niej już owej lekkomyślności, jaką odznaczała się poprzednia postać¹⁴⁵.

Już się zaczyna ryzyko, już się zaczyna gra o miłość, już się zaczyna gra na śmierć i życie. To nie jest zabawa Fausta, to nie jest podpisywanie paktu z Mefistofešem, to nie jest uwodzenie Małgorzaty. Zaczyna się gra o wyższą stawkę; trzeba usunąć cierpienie, które powoduje ład – jak Hegel mówi – boski i ludzki. Ten ład, który uciska serca, nosi na sobie piętno zarazem boskie i ludzkie, a więc – można powiedzieć – piętno, które ma sankcje najwyższą. Wchodzę w ten świat i jaki mamy wybór? W komentarzu Hippolyte'a czytamy:

Albo więc nie chcę być posłuszny zewnętrznemu porządkowi i żyję pozabawiony zadowolenia z siebie, nieobecny w moim czynie, albo wkroczam w ten porządek i tracę świadomość własnej doskonałości¹⁴⁶.

Jeżeli nie wejść w ten porządek, to nic nie zrobię, jeżeli w tym systemie społecznym nie będę ani rzemieślnikiem, ani żołnierzem, ani rycerzem, to wtedy będę nieobecny w moim czynie, albo wkroczę w ten porządek i wtedy tracę świadomość własnej doskonałości. Trzeba więc wkroczyć w ten porządek, ale w taki sposób, żeby nie stracić własnej doskonałości wypisanej w sercu, i zarazem w taki

sposób, żeby nie być w tej rzeczywistości biernym. Tutaj zaczyna się interesująca sprawa; wkroczenie w tę rzeczywistość już tutaj jest upadkiem. Hegel mówi, że już samo wkroczenie w tę rzeczywistość jest upadkiem, niezależnie od tego, jak się wkracza. Jeszcze raz zacytuję zdanie, w którym Hegel opisuje udęczenie owej ludzkości:

Ludzkość (...) nie żyje w uszczęśliwiającej jedności prawa i serca, lecz albo żyje w okrutnym ich rozdzielaniu i w cierpieniach, albo przynajmniej pozbawiona jest radości z samej siebie, kiedy prawu temu się podporządkowuje, oraz świadomości własnej doskonałości, kiedy je przekracza¹⁴⁷.

Proszę wczuć się w ten dramat, który z całą pewnością niejednym raz był dramatem każdego z nas. Ludzkość pozbawiona jest radości samej siebie zarówno wtedy, jak się podporządkowuje temu systemowi, ale także wtedy, kiedy ten system przekracza, jest pozbawiona radości samej z siebie.

Ponieważ dysponujący przemocą, porządek boski i ludzki jest czymś od serca oddzielnym, staje się on dla serca porządkiem pozornym, który powinien utracić również to, co jeszcze mu towarzyszy, mianowicie przemoc i rzeczywistość. Porządek ten może wprawdzie przypadkowo być co do swej treści zgodny z prawem serca, które wtedy może go tolerować, ale i wtedy istotą jest dla serca nie sama zgodność z prawem jako taka, lecz to, że znajduje w nim świadomość siebie samego, to, że zaspokoilo w nim siebie. Tam natomiast, gdzie treść ogólnej konieczności nie jest zgodna z sercem, konieczność ta nie jest nawet co do treści niczym w samym w sobie i musi ustąpić przed prawem serca¹⁴⁸.

Bunt serca przeciwko porządkowi. Serce woła, że musi zniknąć zarówno przemoc, jak i pozór rzeczywistości w tym porządku, bo

ten porządek nie jest porządkiem naprawdę. Dla serca jest to *ein Schein*, jest to pozór jedynie. Ten ład, który serce zastaje, jest ładem pozornym, ponieważ biedni cierpią, a bogacze bogacą się kosztem biednych, więc ład jest pozorny. I teraz w imię prawa serca trzeba ten ład zaatakować. Tutaj zaczyna się cała komplikacja i cała tragedia, mianowicie Hegel powiada, że zaatakowanie owego ładu przez prawo serca jest już samo w sobie upadkiem. To jest ciekawa sprawa: „jest samo w sobie upadkiem”. Może dzisiaj użylibyśmy innego słowa, słowa, które czasem też się nam tutaj pojawi: mianowicie jest kompromisem, a może, aczkolwiek w przypadku Hegla to słowo nie pada, może jakąś formą współpracy z tym porządkiem, a więc formą kolaboracji z tym porządkiem, bo powiada Hegel: nawet atakujący w imię prawa serca współpracuje z tym porządkiem, tylko on o tym nie wie. Ale przyjrzyjmy się, dlaczego upadek? Jest następujący tekst, który mówi, że to jest upadek:

Prawo serca właśnie wskutek swego urzeczywistnienia przestaje być prawem s e r c a . W urzeczywistnieniu bowiem uzyskuje ono formę b y t u i staje się potęgą o g ó l n ą , dla której to i n d y w i d u a l n e serce jest obojętne¹⁴⁹.

Gdybym miał zilustrować tę prawdę, że prawo serca, kiedy jest realizowane, przestaje być prawem serca, to może ja bym tutaj zwrócił uwagę na taki delikatny dramat romantyków, którzy nie bardzo wiedzieli, co zrobić z tym małżeństwem, bo rzeczywiście w tej niewiedzy była zawarta idea, że w momencie, kiedy piękna romantyczna miłość zamienia się w instytucję prawną, to przestaje podlegać prawu serca. Otóż tak rzeczy się mają nie tylko w sprawach miłości, ale mają się także w sprawach społecznych; wyobraźmy sobie tego Janosika, który w imię prawa serca organizuje wokół siebie grupę i teraz w ramach tej grupy nie działają prawa serca, już

działają zwykle, normalne prawa walki na śmierć i życie. A więc, powiada Hegel, już samo przejście od prawa serca do realizacji oznacza upadek. Nie ma innego wyjścia – serce jest czymś takim, że zawsze rzeczywistość będzie z nim sprzeczna. Ale jest jeszcze drugi powód (...)

[Ponieważ] urzeczywistnienie to – chociaż samo w sobie będzie dziełem jednostki – jest dla niej czymś obcym, [dlatego efektem] uznania przez jednostkę jej prawa nie jest jej własne prawo, tylko to, że jednostka zostaje uwikłana w porządek rzeczywisty i poddana władzy, która nie tylko jest dla niej obca, lecz wręcz wroga. Wejście w ten porządek rzeczywisty oznacza poddanie jednostki w pewien rytm władzy, który dla prawa serca jest czymś wręcz wrogim. Jest to zresztą nieustanny dramat takiej władzy, jak władza religijna. Wtedy kiedy się mówi na ambonie, to mówi się: miłość, sprawiedliwość itd. ale kiedy przychodzi do załatwiania pogrzebu, konkretnej sprawy, wtedy się wysuwa prawo kanoniczne i rozmaite konsekwencje stąd płynące, zresztą nie tylko w tym przypadku.

Otóż jednostka, która chce widzieć ogólność tylko w formie swego własnego bezpośredniego bytu dla siebie, nie rozpoznaje siebie w tym, co uczyniła, mimo że sama do tego należy, jako że to, co uczyniła, jest wynikiem jej własnego działania. W konsekwencji działanie jednostki otrzymuje znaczenie odwrotne, mianowicie z a p r z e c z a porządkowi ogólnemu, ponieważ czyn jednostki ma być czynem jej serca jednostkowego, a nie wolną rzeczywistością ogólną. Ale jednocześnie jednostka faktycznie u z n a ł a tę rzeczywistość ogólną, ponieważ c z y n oznacza ustanowienie swej własnej istoty jako w o l n e j r z e c z y w i - s t o ś c i, albo inaczej mówiąc, uznanie rzeczywistości za swoją własną istotę. Jednostka przez swoje pojęcie działania określiła bliżej sposób, w jaki ogólność rzeczywista, do której uczyniła się przynależną, zwraca się przeciwko niej¹⁵⁰.

To zdanie jest szczególnie tutaj istotne. Otóż, kiedy się wchodzi w pewną rzeczywistość, tak jak Hegel to widzi, coś się w tej rzeczywistości kwestionuje, a coś się afirmuje. Jeżeli na przykład ówczesny rewolucjonista albo dzisiejszy rewolucjonista jedzie po to, żeby sterroryzować w Bolonii jakiegoś dyrektora przedsiębiorstwa, to jedzie tam samochodem zakupionym w tym samym przedsiębiorstwie i w ten sposób dochodzi do paradoksu, że jednostka z jednej strony kwestionuje pewien porządek, a z drugiej strony ten porządek akceptuje i z niego korzysta.

Jednostka przez swoje pojęcie działania określiła bliżej sposób, w jaki ogólność rzeczywista, do której uczyniła się przynależną, zwraca się przeciwko niej¹⁵¹.

Innymi słowy, jednostka sama sobie pobudziła swoich wrogów. Ten Janosik czy Moor sam sobie tych wrogów wzbudził, on ich wywołał przez sposób działania, w który wszedł, częściowo akceptując sytuację, przeciwko której się buntował na innej płaszczyźnie, zarazem sam sobie tych wrogów stworzył. Jak to było w Ewangelii powiedziane „kto mieczem wojuje, ten od miecza ginie”¹⁵². To znaczy sposób wojowania jest zarazem podsuwaniem sposobu pokonania. Ja będę pokonany tak, jak zaczynam wojować, i w związku z czym odsłania się coś niezwykłego, co dla owej jednostki jest zdumiewające, mianowicie odsłania się to, że ci ludzie, powiedzmy ubodzy, w imię których ten Janosik podniósł swój bunt, sprzymierzają się teraz ze sobą i razem z wrogami swoimi własnymi idą przeciwko Janosikowi – i tego serce nie rozumie. I wtedy serce to popada, jak mówi Hegel, w „obłąd zarozumiałości”, bo rzeczywiście wtedy serce zamiast, tak jak pierwotnie było, kierować się przeciwko tym wrogom głównym, społecznym, przeciwko księżętom, królom i panom, zaczyna się kierować przeciwko swoim własnym sojusznikom – wtedy okazuje się, że ten biedny i głodny jest większym wrogiem

niż pan, który go przedtem dręczył. Ten mechanizm podejrzliwości, ten mechanizm zarozumiałości zaczyna funkcjonować w ten sposób, że budzi coraz więcej wrogów. Nagle to czyste serce odkrywa, że żyje na świecie wypełnionym wrogami. I Hegel tak o tym pisze:

Dlatego też serdeczna troska o dobro ludzkości przechodzi w szaleństwo obłądzenia zarozumiałości, furię świadomości chcącej utrzymać się wbrew swej zagładzie: świadomość wyrzuca na zewnątrz siebie swoje obrócenie się w swą odwrotność i usiłuje w tym odwróceniu widzieć coś, co jest „inne” i za takie je ogłosić. Piętnuje więc ogólny porządek jako odwrócenie prawa serca i jego szczęśliwości, odwrócenie wymyślane – ku bezmiernemu nieszczęściu oszukiwanej ludzkości – przez fanatycznych kapłanów i hulaszczycy despotów oraz ich sługi, którzy w poniżeniu i w uciskaniu innych, niżej stojących, znajdują zadośćuczynienie za własne upokorzenie¹⁵³.

A więc elementem owego obłądzenia jest podejrzenie, że ten system jest systemem wymyślonym przez władców, kapłanów, przez ludzi złej woli, ludzi, którzy mają złe serce. Bo rzeczywiście, jeżeli ktoś myśli kategoriami „dobre serce”, to jako alternatywa jest „złe serce”. I w związku z tym demaskuje się ten porządek jako wynik indywidualnych działań, nie widzi się w tym porządku jego rozumności. Bo Hegel będzie mówił tak, że wszystko, co jest, o ile jest, jest rozumne. W tym porządku jest jakaś rozumność niezależna od indywidualnych zapatrywań jego twórców. Jeszcze jeden cytat, który zaiste jest wstrząsający; tekst jest bardzo niedługi, Hegel tutaj syntetyzuje doświadczenia swojego pokolenia:

W tym swoim obłąkaniu świadomość jako sprawcę obłąkania i zarazem jako to, co ulega obłądowi, piętnuje i n d y w i d u a l n o ś ć , ale indywidualność o b c ą i p r z y p a d k o w ą ¹⁵⁴.

To znaczy świadomości się wydaje, że jeżeli się zgilotynuje króla, to wszystko będzie w porządku.

Z drugiej jednak strony sprawcą obłąkania i tym, co uległo obłędowi, jest własne serce, tzn. jednostkowość świadomości, pragnąca być bezpośrednio ogólnością, a cała jego działalność prowadzi do tego, że serce staje się świadome tej sprzeczności¹⁵⁵.

Jest bardzo ważne powiedzenie u Hegla: „serce świadome sprzeczności”, bo jedynie wtedy to serce nabierze rozumu u Hegla, kiedy do dna przeżyje tę sprzeczność i tę klęskę.

Serce to zapomina, że

istniejące prawa są bronione przeciwko prawu jednego człowieka, ponieważ nie są one koniecznością pustą i martwą, pozbawioną świadomości, lecz ogólnością duchową i substancją, w której ludzie, w których posiada ona swą rzeczywistość, żyją jako jednostki i są świadome siebie samych¹⁴⁵.

To znaczy, że gdyby w tym systemie i tym porządku ludzie nie odnajdywali siebie, to by ten system i porządek nie istniał.

Ponieważ na tym właśnie polega rzeczywistość i siła porządku publicznego, porządek ten występuje jako sobie równa powszechnie ożywiona istota, a indywidualność – jako forma owego porządku¹⁵⁷.

Jest tutaj taka sprawa, że przy okazji jednak to serce, które pada ofiarą obłędu, jak gdyby pokazuje głębszy sens owego porządku, ale zarazem ten głębszy sens owego porządku jest sensem, powiedzmy, w stadium rozkładu i u Hegla już sam fakt pojawienia się w dziejach czystego serca dowodzi, że porządek jest w stanie rozkładu, to znaczy że czyste serce jest z konieczności skazane na klęskę. Ale jednocześnie klęska, czyli ten obłęd zarozumiałości, ukazuje, że ten porządek jest także w stadium powolnego rozkładu. Bo jakież to jest porządek? Jest to porządek indywidualności, które łączą się ze sobą, jak Hegel powiada, na zasadzie niespokojnej jednostkowości. Ten porządek, przeciwko któremu występuje niespokojnie serce, jest porządkiem niespokojnej jednostkowości. Jednostkowość

w tym porządku jest niespokojna, a czyste serce jest najwyższym gejzerem owego niepokoju. Wszystkie jednostki są niespokojne, ale jeszcze ten niepokój nie jest na tyle głęboki, żeby z niego wyniknęło coś więcej niż koniec Moora, bo koniec Moora jest taki, że on widząc, że całe miasto się przeciwko niemu, buntuje się, idzie i sam się zgłasza do więzienia. Janosik jako taki chłopak z Podhala to tam się sam nie będzie zgłaszał, ale tę wzniosłą funkcję czyni za niego dziewczyna – świeć, Panie, nad jej duszą – bo to tak idzie:

Co się stało, Boże, w Bardyjowym dworze
Ułapili Janosika z dziewczyną w komorze.

Tam była taka sprawa, iż on miał taki pas i był strasznie silny w tym pasie, a ona mu ten pas zdjęła i potem siła od niego odeszła (z tym, że ona nie była z Podhala, tylko ze Słowacji). Tak się skończyła ta cała tragedia.

Ten rozdział jest, jak Państwo czują, niezwykle płodny w intuicję; tutaj szczególnie wychodzi ten demaskujący kunszt Hegla – Państwo sobie wyobrażacie jego wykłady z tej dziedziny do ludzi, do romantyków w Niemczech, gdzie on ich miał jako słuchaczy, on po prostu stawał twarzą naprzeciwko nich i powiadał: „Panowie, Panie, popadacie w obłąd zarozumiałości”. Ja sobie mogę wyobrazić to niezwykle napięcie całej tej sprawy i skutki, jakie tego rodzaju wykłady wywoływały. Z całą pewnością rozdział ten wymagałby kilku wykładów, żeby go wnikliwie skomentować. Niestety, z braku czasu ja już nie będę do tego rozdziału wracał, natomiast skomentuję rozdział następny podobny do tego, który mówi o cnotcie i biegu spraw świata, kiedy miejsce tego Karola Moora zajmuje cnota. Człowiek cnotliwy, człowiek bez zmazy – a z drugiej strony jest bieg spraw świata. I cóż z tego, że ludzie cnotliwi stoją naprzeciw biegowi spraw świata, oni także przegrywają. Dlaczego przegrywają? To jest także pytanie Hegla i oczywiście ważne pytanie: co robić, żeby nie przegrać?

WYKŁAD XVIII
CNOTA I BIEG SPRAW ŚWIATA
[15 czerwca 1982]

Tytuł dzisiejszego wykładu *Cnota i bieg spraw świata*. Chciałem uczcić tych wszystkich, którzy przez cały ten szczególnie rok byli cnotliwi. Cóż znaczy cnota niewypróbowana, a coś znaczy cnota nieprześladowana... nic nie znaczy. Przez cały ten rok cnoty nasze były i próbowane, i prześladowane, tylko u każdego inna cnota i to jest najgorsze, bo nie można wymienić doświadczeń. U mnie przeważnie cnota świętej cierpliwości była narażana na szwank... Ale skoro zaczęliśmy z wielkim impetem, musimy też z wielkim impetem skończyć, z tym, że może zrobimy tak, że my tego dzisiejszego wykładu tak całkiem nie skończymy, będzie to pewna prowokacja pod adresem historii: po pierwsze, prowokacja pod adresem tych, którzy decydują o tych wykładach, oraz prowokacja pod adresem Państwa, abyście zechcieli nie kończyć tych studiów w tym roku, tylko sobie jeszcze zarepetowali, abyśmy się mogli jeszcze spotkać. Kiedy pani nauczycielka w szkole kogoś kocha, to go zostawia na drugi, trzeci, a nawet czwarty rok. A ja was także jakoś takim jakimś pozytywnym uczuciem darzę, jest to oczywiście uczucie zupełnie ślepe, bo Państwa nie znam, tak dokładnie nie znam, ale to może nawet lepiej, bo jak mówił pewien biskup krakowski: „im mnie mniej znają, tym mnie bardziej szanują”.

O cnocie dzisiaj będzie mowa i biegu spraw świata, ale nie będzie to ta cnota prawdziwa. Cnota, która dla Hegla była cnotą prawdziwą, była rzymska cnota, a cnota, o której my będziemy dzisiaj mówić, jest to cnota romantyczna, czyli nasza.

Zacznę od cytatów, które dotyczą tego momentu, kiedy cnota doznaje klęski. Ale może aby tę klęskę owej cnoty lepiej zrozumieć,

od razu powiedzmy słów parę na temat owej cnoty jako takiej. Każda cnota szanująca się ma jakiegoś przeciwnika, przeciwnika tejże cnoty. Otóż co jest przeciwnikiem tejże cnoty, o której Hegel, czyli wyżej stojący, mówił będzie? Przeciwnikiem tej cnoty jest wszelka indywidualność. Jest to zatem dziwna cnota, cnota, która jako wroga ma indywidualność, a jako przyjaciela to, co ogólne, to, co całościowe, to, co totalne. Mamy zatem do czynienia z indywidualizmem i to, co przeciwne indywidualizmowi – nie wiem, jak się to nazywa w dzisiejszym języku – i ta cnota, która jest przeciwna indywidualizmowi, ponosi klęskę. Indywidualiści, o dziwo, wygrywają. Ale jacy indywidualiści, to dopiero po wakacjach. Proszę posłuchać o tych ludziach, którzy weszli w totalizm i stali się jego rzecznikami, którzy wyzbyli się wszelkiej indywidualności:

Tego rodzaju idealne istoty i cele kruszą się jako puste słowa, które podnoszą serca, ale pozostawiają rozum pustym, które są budujące, ale nie budują. Są to deklamacje, których jedyną treścią jest to, że jednostka twierdząca, iż działa w imię tych szlachetnych celów i mająca na ustach takie wzniosłe frazesy – uchodzi we własnych oczach za istotę doskonałą, puszy się, napęcza głowę sobie i innym, ale nadętością pustą.

Cnota starożytnych miała swoje określone i ustalone znaczenie, ponieważ swą pełną treść podstawę miała w substancji narodu, a celem jej było pewne dobro rzeczywiste i już istniejące. Toteż nie buntowała się ona przeciwko rzeczywistości jako powszechnej opatrności, ani przeciwko pewnemu biegowi spraw świata. Natomiast ta cnota, która jest teraz przedmiotem naszych rozważań, oderwała się od substancji, jest cnotą pozbawioną istoty, cnotą tylko wyobrażeń i słów wyciętych z wszelkiej treści. Pustość tej walczącej z biegiem spraw świata gadaniny wyszłaby od razu na jaw, gdyby się musiało powiedzieć, co te frazesy oznaczają – dlatego też zakłada się je jako znane. Gdybyśmy jednak zażądali, by nam podano treść tego znanego, żądanie to zostałoby spełnione albo

przez nowy przypływ fali frazesów, albo przez odwołanie się do serca, które w naszym wnętrzu mówi nam, co te frazesy znaczą. Innymi słowy, usłyszelibyśmy w gruncie rzeczy przyznanie się do niemożności powiedzenia, co one znaczą. Wydaje się, że kultura naszej epoki doszła, choć w jakiś nieświadomy sposób, do pewności, że gadanina ta jest pustą gadaniną. Znikło bowiem wszelkie zainteresowanie dla tego rodzaju frazesów i do puszenia się nimi; wyraża się to w tym, że wywołują one tylko nudę¹⁵⁸.

Ten tekst jest aluzją niezwykle ostrą do pewnej postawy, która w czasach Hegla, jak sądzą komentatorzy, wiązała się z romantyzmem. Te „puste frazesy” to były przede wszystkim frazesy romantyków. Niektórzy twierdzą, że te puste frazesy to były frazesy rozmaitych błędnych rycerzy, którzy przechodzili od nędzy do nędzy załatwiali rozmaite porachunki, ale globalnie nie naprawiali świata. A więc jacyś rycerze cnoty. Ale trzeba dobrze rozumieć, o co tutaj chodzi; wrogiem tych rycerzy cnoty był indywidualizm, te puste frazesy były frazesami nawołującymi do wspólnoty: do jedności, że trzeba razem, ale nie wiadomo, co razem, że trzeba wspólnie, ale nie wiadomo, co wspólnie, że trzeba intensywnie, ale nie wiadomo, co intensywnie, że trzeba ratować ludzkość od nieszczęścia, ale nie wiadomo, od jakiego nieszczęścia, i nie wiadomo, jaką ludzkość... Były to tego rodzaju puste frazesy. Z tym, że wówczas ten indywidualizm jako wróg to był indywidualizm króla, księcia, potem to się trochę zmieniło. Dlatego tak to trzeba widzieć w tym kontekście. Nie wiem, na ile ja miałem rację, bo pisząc *Polski kształt dialogu* określiłem postać skądinąd bardzo miłego mojemu sercu, można nawet powiedzieć przyjaciela, Jana Strzeleckiego rycerzem cnoty – „błędny rycerz socjalizmu”, tak go nazwałem, a on tak to przyjął z miną taką troszeczkę... Ale mu mówię: tak czy inaczej, to jednak rycerz... W związku z czym umówił się ze mną na jakiejś polanie w Gorcach, lecz nie ma obawy, w Gorcach to ja też jestem mocny.

Rysem charakterystycznym tej postawy jest to, iż ludzie owi mają przed oczami pewien ideał, a charakterystycznym rysem owego ideału jest to, że się nie da nigdy urzeczywistnić. Ponoszą oni klęskę w zetknięciu z praktyką, ten ideał, jeżeli się urzeczywistnia, to jedynie na poziomie dyskursu, na poziomie mówienia. W pewnym momencie dochodzi do konfrontacji między nimi a rzeczywistością zbudowaną przez indywidualistów. Jaki jest wynik tej konfrontacji? Rycerze cnoty przegrywają. Przegrywając, mówią tak: „świat nie jest w gruncie rzeczy taki zły, na jaki wygląda”. A więc w sumie godzą się na to, przeciwko czemu się buntowali; żenią się... a potem no to już jak to zwykle bywa. Kierkegaard ładnie powiedział: „Kobieta jest tym, co przywraca mężczyźnie doczesność”¹⁵⁹. Bo rycerze cnoty są tacy bardzo abstrakcyjni, oni tak na wieczność by chcieli tę jedność, to szczęście i tę intensywność, żeby ona zawsze była, zawsze, czyli nigdy, no a kobieta mówi: jedność, owszem, ale ze mną, intensywność, proszę bardzo, ale przy zlewozmywaku...

Zasada tej ideologii w interpretacji Hegła jest taka, że prawo jest czymś istotnym, indywidualność zaś tym, co powinno być zniesione. Prawo jest czymś istotnym w imię prawa, a więc rycerze cnoty podejmują swój trud w imię prawa. A indywidualność: trzeba ją poddać karności, bo indywidualność jest bezkarna. A na czym polega karność? Na samopoświęceniu – mówi Hegel. Jednostka powinna się poświęcić. A więc jest wymagane prawo, karność, samopoświęcenie. Jeżeli się Paniom albo Panom to podoba, to jest na Podzamczu 8 Krakowskie Seminarium Duchowne, a Panie mają szerszy wybór: urszulanki na Starowiślniej... Jest i prawo, i karność, i samopoświęcenie. Jeszcze jedno jest w tym wszystkim charakterystyczne, tego rodzaju ideologie – zdaniem Hegła – mają pewne ukryte założenie, że historia toczy się wedle wymagań cnoty, że obiektywnie rzecz biorąc historia toczy się wedle wymagań cnoty, że te zaburzenia w dziedzinie cnotliwości są jedynie chwilowe, że

ten nieład tworzony przez indywidualistów jest czymś tylko zjawiskowym. Natomiast ten obiektywny rytm historii idzie w kierunku wyzwolenia, dobra, w kierunku sprawiedliwości, i mówią ci ryccerze cnoty, że tak czy inaczej na świat przyjdzie sprawiedliwość, bo musi przyjść, dlatego że historia toczy się w tę stronę, a my tylko pomagamy, wyprzedzamy, uświadamiamy, mówimy, że tak naprawdę jest, czyli wydobywamy na jaw to, co „w sobie”, czynimy tym, co jest „dla nas”, tym, co jest dla mnie, dla ciebie. Można by pod tę ideologię podstawić rozmaite filozofie, począwszy od koncepcji łaski augustiańskiej, a skończywszy na nowożytnych teoriach historii, teoriach między innymi marksistowskich (niektóre interpretacje marksizmu w tę stronę także poszły).

Tak wygląda owa cnota, jej wadą jest to, że nie wypływa z substancji narodu, wypływa natomiast z buntu przeciwko indywidualności. Jest bardzo ładna definicja indywidualności z punktu widzenia tej cnoty, że „jednostkowość to zasada obracania wszystkiego w swą odwrotność”. Jeżeli indywidualność bierze cokolwiek do rąk, to zamienia to w swoją odwrotność, na przykład jeżeli indywidualność bierze do rąk sprawiedliwość, to sprawiedliwość w rękach indywidualności jest li tylko sprawiedliwością dla mnie i w ten sposób jest od razu niesprawiedliwością. Jeżeli indywidualność bierze do rąk taką emocję, jaką jest miłość, to jest miłość, ale do mnie – i w ten sposób indywidualność bierze [obraca?] miłość w swoją odwrotność. W związku z tym, co jest celem cnoty? Celem cnoty jest ponowne „odwrócenie obróconego w swą odwrotność” – to znaczy obrócić obróconego, albo inaczej: wydobyć na jaw istotę. W ten sposób konflikt między indywidualnością a tą cnotą wyraża się w ciągłym obracaniu tego samego. I stąd ta nuda. Czym jest natomiast bieg spraw świata? Jest ładne powiedzenie Hegla: bieg spraw świata, a sprawy świata się toczą. Historia pulsuje rytmem takim, który wyznaczył historii Hegel. Otóż ten bieg spraw świata

jest dążeniem indywidualności do tego, żeby prawdę i dobro sobie podporządkować. Tam jest to wołanie o wspólnotę, o kolektywność jakąś, a ta indywidualność biegnie do tego... Nie, Panowie, nawet kolektywność podporządkujemy sobie, my nawet zrobimy interes na tym, co kolektywne... na spółdzielni produkcyjnej... I to jest bieg spraw świata, ten nieustanny Wańka-wstańka, który podnosi głowę, ile razy się go chce jak gdyby trochę skolektywizować. Tylko proszę rozumieć te słowa w sensie heglowskim, a nie jakimś innym, bo ja tu Państwa Hegla uczę, a nie jakichś innych mądrości... Zacytujmy opis tego biegu świata u Hegla:

[Bieg spraw świata jest to] odwrócenie prawa serca i jego szczęśliwości, odwrócenie wymyślone – ku bezmiernemu nieszczęściu oszukiwanej ludzkości – przez fanatycznych kapłanów i hulaszczych despotów oraz ich sługi, którzy w poniżaniu i uciskaniu innych, niżej stojących, znajdują zadośćuczynienie za własne upokorzenie¹⁶⁰.

To znaczy, dla cnoty ten bieg spraw świata wygląda tak, jak gdyby był wytworem fanatycznych kapłanów, hulaszczych despotów, ich sług, którzy chcą tylko innych poniżyć i uciskać tych niżej stojących. A więc dla cnoty bieg spraw świata i jego nieszczęścia są wynikiem indywidualnych poczynań, egoizmów, rozmaitych wad, i stąd cnota powiada: indywidualność jest tym, co powinno być zniesione, i to zarówno we własnej świadomości, jak i [w] biegu spraw świata. To we własnej świadomości, to jest bardzo ładnie powiedziane, bo nigdy nie można powiedzieć ja Iksa, Igreka tylko ja jako ten i ten, ja jako przedstawiciel gazowni miejskiej, ja jako były partyzant, bo tu musi być to zniesione, musi być świadomość. To, co indywidualne, powinno być zniesione we własnej świadomości, ale w biegu spraw świata także, to znaczy ten bieg spraw świata także nie może być inspirowany jednostkowo. Żaden kult jednostki [nie może się pojawić] w tym biegu spraw świata.

W świadomości własna indywidualność musi być poddana karnośći i podporządkowana ogólności – prawdzie i dobru samym w sobie. Ale świadomość pozostaje tu jeszcze świadomością osobową – prawdziwą bowiem karnośćią jest tylko samopoświęcenie się całej osobowości jako gwarancja tego, że świadomość nie jest już faktycznie przywiązana do niczego jednostkowego¹⁶¹.

To samopoświęcenie się, to najlepiej oddać słowami takiego satyryka polskiego:

Jak sięgnąć pamięcią
w nasze dzieje stare,
raz ofiara na biednych –
raz biedni na ofiarę¹⁶².

To jest wtedy najlepiej, jak biedni na ofiarę jak najczęściej. Teraz jest sesja egzaminacyjna, to ja tu Państwu dorabiam ideologię do sesji egzaminacyjnej „biedni na ofiarę”. I wtedy dopiero widać, że człowiek nie jest przywiązany do niczego tylko do indeksu, bo w indeksie ujawnia się jego... prawdziwa osobowość... Jeszcze Państwo tam sobie zdjęcia przyklejają, to jest duży błąd, bo należy odciski palców i reszta, to już żeby nie było tej osobowości. Cnota w związku z tym jest zespoleniem jednostkowości z prawem. Więc mamy już ten obraz biegu spraw świata i mamy obraz cnoty. Powstaje konflikt: tutaj indywidualność, która tworzy pewną wspólnotę w biegu spraw świata, to jest pewna wspólnota, ale wspólnota tych despotycznych królów itd. – i tutaj bieg spraw świata, który proponuje nową wspólnotę już bez tych despotycznych królów, bo zło bierze się z indywidualności. Paradoks, zdaniem Hegła, tej postawy polega na tym, że w gruncie rzeczy nie różnią się one od siebie, to znaczy że walka między cnotą i biegiem spraw świata jest walką pozorną, bo w gruncie rzeczy różnicy między nimi nie ma. Żeby to wyjaśnić tak trochę brutalnie, ale prawdziwie, to można by

się posłużyć taką analogią: mamy wspólnotę, o której cencie chodzi. Trzeba powiedzieć, że ta genialna wspólnota nie może istnieć na tym Bożym świecie, mimo że jest wspólnotą cnoty, żeby się raz na jakiś czas nie dopuścić jakiegoś małego przestępstwa. (...)

To jest charakterystyczna sprawa, że założywszy raz, iż pewien ideał jest w biegu spraw świata, ona czyni się bezbronną, nie może tego ideału atakować. Wyobraźmy sobie, że tym ideałem jest taka idea jak patriotyzm, na przykład, że cnota jest w imię patriotyzmu i teraz chce zaatakować bieg spraw świata od strony patriotyzmu, ale jednocześnie zakłada, że ten bieg spraw świata idzie w stronę patriotyzmu i w ten sposób okazuje się, że atakując coś, atakuje jednocześnie siebie. Takie rzeczy dzieją się może nie tyle z patriotyzmem, ale z zasadą proletariackiego internacjonalizmu... nie wiadomo, jak się do tego dobrać, bo w pewnym momencie okazuje się, że ci i ci są w gruncie rzeczy takiego samego zdania, tylko jedni mają takie słowo, a drudzy mają inne słowo i skutki są takie, że bieg spraw świata idzie swoją drogą, natomiast cnota pozostaje na boku, jako rzeczywistość w pewnym sensie niepotrzebna. Ona nie schodzi ze sceny jako rzeczywistość pokonana przez bieg spraw świata, tylko jako rzeczywistość niepotrzebna, jako rzeczywistość, która nie tyle zafałszowała świat, co zanudziła ludzi. Najczęstszym sposobem zejścia ze sceny historii jest sposób przez zanudzenie... Odeszli, bo zanudzili...

No, ale ja nie chciałbym na tej samej zasadzie zejść z tego miejsca i dlatego [zrobię] w tym miejscu przerwę. Dziękuję serdecznie, życzę Państwu miłych wakacji i do zobaczenia.

CZĘŚĆ II
ROZWAŻANIA WOKÓŁ KANTA

ROK AKADEMICKI 1982/1983

WYKŁAD I
5 października 1982

Gdy idzie o nowożytną filozofię wartości, to będzie ona obejmować głównie okres Kanta i po Kancie. Gdy idzie o filozofię wartości i potem, to – jak sam rozum wskazuje – jest to filozofia rozmaitych wartości, szczególnie wartości etycznych, a także wartości estetycznych. Będziemy się w zasadzie koncentrować na wartościach etycznych, ale nie pominiemy także wartości estetycznych. Wykład nasz będzie miał nieco bardziej elementarny charakter niż wykład z ubiegłego roku. Ubiegły rok poświęciliśmy komentarzom do filozofii Hegla. Będziemy się starali dać odpowiedź na pytanie, co to jest wartość i jaki jest stosunek wartości do czasu, do upływającego czasu, a więc czy wartości są wieczne, czy też są przemijające. Otóż będziemy przede wszystkim akcentować sprawę wartości etycznych. Będę się starał pokazać, jak w filozofii współczesnej rozmaici myśliciele stawiali problemy etyczne i jak te problemy rozwiązyali. A więc można powiedzieć, że ośrodkiem naszego zainteresowania będzie słowo „wartość” i drugie słowo „etyka”.

Dzisiaj zacznę od krótkiej refleksji nad słowem „etyka”. U Martina Heideggera jest piękny tekst, w którym komentuje Heidegger znaczenie słowa „etyka”. Zanim jednak ten tekst przytoczę, muszę przytoczyć tekst inny. Będziemy mówić bowiem w czasie tych naszych wykładów także o wartościach. W pewnym sensie można powiedzieć, że będziemy się starali myśleć według wartości. Będziemy odkrywać wartości i myśleć wedle wartości – to Martin Heidegger tak o tym powiada:

Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu¹⁶³.

Myślenie według wartości jest bluźnierstwem. Będziemy zatem z punktu widzenia Heideggera popełniać niezwykle bluźnierstwo.

Jak Państwo może wiecie, tytuł mojej ostatniej książki brzmi *Myślenie według wartości*. Jest to aluzja do tego zdania Heideggera, mianowicie jest to propozycja myślenia według wartości, a zatem bluźnierstwo przeciwko tak zwanej prawdzie bycia. Co to jest „prawda bycia”, to my się jeszcze dowiemy, usłyszymy, zrozumieemy i zobaczymy odpowiednie przykłady. A teraz, skoro już mamy bluźnić przeciwko prawdzie bycia, to zapytajmy w takim razie: co to jest *ethos*? Czym w związku z tym jest etyka? Otóż Heidegger tak pisze:

„Etyka” pojawia się po raz pierwszy w szkole Platona wraz z „logiką” i „fizyką”. Dyscypliny te powstają wtedy, gdy myślenie przekształca się w filozofię, a filozofia w *ἐπιστήμη* (naukę), sama nauka natomiast staje się sprawą szkoły i przedsiębiorstwa szkolnego. Przechodząc przez tak rozumianą filozofię, powstaje nauka, ale [odchodzi – przyp. red.] myślenie [broń, Boże! – JT]. Wcześniejsi myśliciele nie znali ani „logiki”, ani „etyki”, ani „fizyki” – pomimo to ich myślenie nie było ani nielogiczne, ani niemoralne. Myśleli oni *φύσις* tak głęboko i w takim zakresie, jakiego nie była w stanie osiągnąć cała późniejsza „fizyka”. Tragedie Sofoklesa (...) przechowują *ἦθος* w swoich opowieściach w sposób bardziej źródłowy niż wykłady Arystotelesa z „etyki”. Jedna wypowiedź Heraklita, składająca się z trzech słów, mówi coś tak prostego, że ukazuje ona bezpośrednio istotę *ethosu*¹⁶⁴.

Heidegger usiłuje dotrzeć do źródła znaczenia słowa „*ethos*”. A dochodząc do owego źródła, kwestionuje po drodze „przedsiębiorstwa szkolne”, które doprowadziły do podziału filozofii na logikę i etykę. W istocie rzeczy, jego zdaniem, filozofia nie zna takich podziałów. Ona myśli tak podstawowo i tak zasadniczo, że na tym zasadniczym, podstawowym poziomie etyka, fizyka i logika są jednym i tym samym.

Wypowiedź Heraklita brzmi: „*ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*”. Zazwyczaj tłumaczy się ją następująco: „Właściwością człowieka jest jego *daimo-*

nion”. Przekład ten – powiada Heidegger – myśli współcześnie, a nie po grecku¹⁶⁵.

Być może właściwością człowieka jest jego *daimonion*. Właściwością człowieka, czyli *ethos* [, które] jest tutaj przetłumaczone jako „właściwość człowieka”, [jest] *daimonion*, prawda *daimoniona*. *Daimonion* to jest słowo, które pojawiło się w języku Sokratesa. Sokrates opisywał symbolicznie w ten sposób tajemniczy głos swojej duszy, który mu dyktował, co ma robić. W późniejszych czasach przełożono to jako „sumienie” – *daimonion*, potem z tego wyszedł demon, ale przecież w greckim języku *daimonion* znaczy coś zupełnie innego. [Powiedziałbym] raczej, że jest to anioł, zwłaszcza Pański anioł. Polski anioł to jest taki anioł, który siedzi na plecach Sarmaty i dyktuje mu, co trzeba robić w sytuacji, kiedy wydaje się, że już nic nie można zrobić. Jest to polski anioł, który zwalcza wszystkie diabły możliwe, a diabły są trzy: azjatycki, niemiecki i polski, a różnica jest w braniu łapówki. Niemiecki nie bierze łapówki, polski bierze i jest lojalny jak bierze, a azjatycki...

A więc przekład ten jest współczesny, a nie po grecku.

Ethos oznacza pobyt, miejsce zamieszkiwania. Słowo to jest nazwą otwartego obszaru, w którym mieszka człowiek¹⁶⁶.

To jest *ethos*.

Otwarta przestrzeń jego miejsca pobytu pozwala przejawiać się temu, co się zbliża ku istocie człowieka i co, dochodząc, przebywa w jej pobliżu¹⁶⁷.

Proszę sobie wyobrazić, że siedzicie na takiej otwartej przestrzeni, szmerze źródło z góry, trawka pachnie – otwarta przestrzeń pozwala przejawiać się temu, co się zbliża ku istocie człowieka. Co się może zbliżać? Znikomek zbliża się i, dochodząc, przebywa w jej pobliżu, w pobliżu istoty.

Pobył człowieka obejmuje sobą i ochrania nadejście tego, do czego człowiek w swej istocie należy¹⁶⁸.

Człowiek należy w swej istocie do tego, co się ku niemu zbliża, i *ethos* ten pobyt ochrania.

Według Heraklita jest to dajmon – Bóg. Wypowiedź brzmi: „Człowiek, na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga”. Z wypowiedzi Heraklita zgadza się przekazana przez Arystotelesa następująca opowieść¹⁶⁹.

Teraz porównajcie dwa tłumaczenia: „Właściwością człowieka jest *daimonion*” oraz „Człowiek, na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga”. „*Ethos antropou daimon*” – dwa tłumaczenia tego samego tekstu greckiego. Właściwością człowieka jest jego *daimonion* i tutaj: człowiek, na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga. A teraz ta opowieść:

„Heraklitowi przypisuje się słowa wypowiedziane do obcych przybyszów, którzy chcieli go odwiedzić. Nadchodząc, zobaczyli go, jak grzał się przy piecu piekarskim. Zatrzymali się w mgnieniu, i to tym bardziej, że Heraklit, widząc ich wahanie, dodawał im odwagi i zapraszał do wejścia słowami: »Tutaj także obecni są bogowie«”.

Opowiadanie to mówi samo za siebie, niemniej pewne szczegóły wymagają uwypuklenia.

W pierwszej chwili, ujrawszy miejsce pobytu myśliciela, tłum obcych przybyszów staje bezradny i rozzarowany w swej natrętnej ciekawości. Sądzą oni, że powinni spotkać myśliciela w okolicznościach, które w przeciwieństwie do zwykłej vegetacji ludzkiej byłyby pod każdym względem wyjątkowe i osobliwe, toteż miałyby w sobie coś pobudzającego. Tłum ma nadzieję, że w czasie odwiedzin znajdzie u myśliciela coś, co przynajmniej na jakiś czas dostarczy materiału do zajmujących pogwarek. Obcy chcący odwiedzić myśliciela oczekują, że być może zobaczą go w momencie, gdy myśli pogrążony w zadumie. Pragną właśnie

coś takiego „przeżyć”, ale nie po to, by także ich samych dotknęło myślenie, lecz zaledwie, by potem mogli opowiadać, że wiedzieli i słyszeli kogoś, o kim z kolei mówi się, że jest myślicielem.

Zamiast tego ciekawscy odnajdują Heraklita przy chlebowym piecu. Jest to doprawdy zwyczajne i niepozorne miejsce, wszakże wypieka się tu chleb. Ale Heraklit przy chlebowym piecu wcale nie jest zajęty wypiekaniem. Przebywa tu tylko po to, by się ogrzać. W ten sposób w owym całkiem zwyczajnym miejscu zdradza on cały niedostatek swojego życia. Widok zziębniętego myśliciela nie jest zbyt interesujący. Postawieni wobec obrazu przynoszącego tyle rozczarowań, ciekawscy tracą ochotę, by podejść bliżej. Po co tu są? Zwyczajne i niepodejrzewające wydarzenie, że ktoś drży z zimna i stoi przy piecu, może każdy zobaczyć u siebie w domu. Po co szukać myśliciela? Odwiedzający zbierają się do odejścia. Heraklit odczytuje na twarzach zawiedzioną ciekawość – wie, że wystarczy pozbawić tłum spodziewanych wrażeń, aby ci, co dopiero co przybyli, natychmiast skierowali się do odwrotu. Dlatego dodaje im odwagi. Nakłania ich, by jednak weszli, słowami: εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς „tutaj także obecni są bogowie”.

Słowa te stawiają w innym świetle miejsce pobytu myśliciela, (ἦθος) jego postępowanie. Czy odwiedzający zrozumieli je zaraz, czy zrozumieli je w ogóle i czy potem zobaczyli wszystko inaczej – opowiadanie nie mówi. Ale już sam fakt opowiedzenia tej historii i przekazania jej nam, dzisiejszym, dowodzi, że opowiada ona coś, co wylania się z atmosfery panującej wokół myśliciela...¹⁷⁰

Na tym zwyczajnym miejscu, gdzie każda rzecz, każda okoliczność, każda czynność, każda myśl są bliskie i obiegowe, to znaczy swojskie tak, że tu, w tym swoim miejscu: „*ejnaj theos*” – jest tak, że obecni są bogowie. Miejscem pobytu, z którym oswoiliśmy się, jest dla człowieka przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga, tego, którego oswoić nie można. *Ethos antropou dajmon* – oto końcowe tłumaczenie Heideggera „miejscem pobytu”.

Ethos, z którym oswoiliśmy się, jest dla człowieka przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga – Tego, którego oswoić nie można. A więc *ethos*, miejsce otwarte, w którym uobecnia się Bóg, miejsce swojskości, ale uobecnia się Ktoś, Kogo oswoić nie można. I taki jest *ethos*. Zdaniem Heideggera, taki jest pierwotny, zasadniczy *ethos* człowieka. Można powiedzieć, że ten *ethos* polega na swoistym doświadczeniu domu, zadowolenia. Jest w domu coś: jest przestrzeń, w której jesteśmy oswojeni, oswoiliśmy przestrzeń, oswoiliśmy każdy sprzęt, okno, drzwi itd. – wszystko jest swojskie. I w tym swojskim jest uobecnianie się Boga, ale Tego, Kogo już oswoić nie jesteśmy w stanie. Nie znaczy, że ten uobecniający się Bóg jest naszym wrogiem. Jest to jedynie granica swojskości, ale granica, z której ta swojskość się bierze – i to jest etyka. Innymi słowy, można powiedzieć, że etyka byłaby tą refleksją czy tą mądrością, która mówi, jak budować dom, to znaczy jak być sobą wśród swoich na swej przestrzeni. Oczywiście, nie ma tutaj w tym całym określeniu etyki użytego jednego słowa, które jest niezwykle ważne i które pojawi się potem w rozmaitych kontekstach filozoficznych. Mianowicie słowa „dobro” – greckiego słowa „*agathon*”.

To dobro – słowo „dobro” – pojawi się w zupełnie innym kontekście, ale w kontekście na wskroś religijnym, mianowicie w Ewangelii na tajemniczej Górze Przemienienia – na Górze, na której znalazł się Chrystus z uczniami Piotrem, Janem, Jakubem – w pewnym momencie doszło tam do cudownego zjawiska: przemienił się Chrystus, twarz Jego zaczęła jaśnieć jak słońce i nagle zobaczyli Eliasza i Mojżesza rozmawiającego z Nim. I w pewnym momencie Piotr mówi: „Panie, dobrze nam tu być”. Mamy także szczególne doświadczenie przestrzeni: jest *ethos*, jest uobecnianie się bóstwa i zarazem doświadczenie granicy, to znaczy tego, że gdzieś tam jest granica oswojenia, swojskość rośnie z tego, co nieoswojone, ale nie znaczy to, że to, co nieoswojone, jest dzikie, wrogie. Ono jest

wyższe niż dzikość czy oswojenie. Jest – jak to mówiła potem filozofia – nadprzyrodzone – „nie jest przyrodzone”. Przyrodzone, to jest oswojone, a nadprzyrodzone ani nieoswojone, ani nie-nieoswojone, tajemnicze. I teraz pojawia się słowo „dobro” – „Panie, dobrze nam tu być”¹⁷¹. Etyka, można powiedzieć, to jest także ta refleksja, która mówi o tym, gdzie człowiekowi dobrze być i pod jakimi warunkami. Nazywano także tę etykę nauką o szczęściu, ale zostawmy pojęcie szczęścia, wystarczy nam pojęcie dobra. Etyka, można powiedzieć, bierze się z tego, że ludźmi zaczyna władać dobro. Ale co to jest dobro? I tutaj natrafiamy na radość.

W tej chwili przesuwają się przede mną różne nazwiska filozofów, którzy na ten temat mieli coś do powiedzenia – za chwilę jedno z nich zacytuje. Ale taki krótki rzut oka: na przykład Platon. Idea dobra na szczycie wszystkich idei, idea dobra, która w ogóle umożliwia człowiekowi widzenie świata. Idea dobra, która jest tłem dla ludzkiego dramatu. Idea dobra, która sama jest niewidoczna, ale jest tłem, tak jak ekran jest tłem dla filmu. Dzięki ekranowi widzimy poruszające się postacie, ale interesują nas postacie, a nie ekran.

Idea dobra u Platona, idea dobra u św. Augustyna, u Kanta i w całej tej plejadzie filozofów: idea dobra u Lévinasa, całkiem współczesnego filozofa, który dopracował się owej idei w wyniku tragicznych doświadczeń II wojny światowej. Lévinas jest Żydem pochodzenia litewskiego, wyemigrował na Zachód po I wojnie światowej, ale jest z krwi i kości filozofem żydowskim; filozofem, który w czasie II wojny światowej przeżył całą tragedię narodu żydowskiego i jako replikę na tę tragedię dopracowuje się idei dobra; jako tej idei, która ma być naczelną ideą kultury europejskiej. Front tej idei dobra w polemice z ideą bytu – ściślej mówiąc: z koncepcjami systemów totalnych, bo dobro dla Lévinasa jest tym, czego nie da się zamknąć w system, natomiast zło zawsze pojawia się w systemie. W związku

z czym u Lévinasa jest bardzo mocny atak na wszelką filozofię systemową, a w związku z tym także na Platona, Arystotelesa i potem Hegla itd. Bo idea dobra, niestety, robi wyłom. Idea dobra nie daje się przez żaden system uzasadnić, to zresztą jest także w Ewangelii ładnie powiedziane: „dlaczego boli cię twoje oko, że ja jestem dobry?” – dlaczego cię to boli, że ja jestem dobry? „Ty robisz cuda dla pogan, a własne dzieci narodu Izraelskiego pozostawiasz w nieszczęściu” – dlaczego cię to boli, że ja jestem dobry? Nie ma odpowiedzi na to „dlaczego?”. A dlaczego jestem zły? Na to jest cały system uzasadnień. Pozostawmy teraz na chwilę na boku Platona i weźmy pod uwagę tekst też często przeze mnie cytowany:

I to jeszcze zrozumiej, jeśli zdołasz: Niewątpliwie kochasz tylko to, co dobre. Bo dobra jest i ziemia ze swymi wyniosłymi górami, i łagodne zarysy pagórków, i równiny polne, przyjemne i żyzne uprawy; dobry jest dom o harmonijnych proporcjach, obszerny i jasny; dobre są ciała zwierząt udarowane życiem; dobre jest łagodne i zdrowe powietrze; dobre jest pożywienie smaczne i zdrowe; dobre jest zdrowie bez cierpień i zmęczenia; dobra jest piękna twarz człowieka mile uśmiechnięta i zdrowo zarumieniona; dobre jest serce przyjaciela, słodycz przeżywania tych samych uczuć i wierności przyjaźni; dobry jest człowiek sprawiedliwy; dobre bogactwa, bo ułatwiają życie, uwalniając od troski; dobre jest niebo wraz ze Słońcem, Księżycem i gwiazdami; dobre jest słowo pouczające z wdziękiem i przynoszące dobrą radę słuchaczom; dobra jest poezja o pięknym rytmie i pełna głębokich myśli. I co jeszcze wymienić? Dobre jest i to, i dobre jest tamto. Odrzuć „to” albo „owo”, i zobacz – jeżeli możesz – samo dobro. Wtedy zobaczysz Boga, który nie jest dobry dobrocią wziętą od jakiegoś innego dobra, ale jest dobrocią wszelkiego dobra¹⁷².

Jest to także znakomity tekst etyczny, tekst komentujący *ethos* człowieka, ale jakże poszerzony to *ethos*. Tam u Heraklita czy u Platona ten *ethos* był przede wszystkim domem, domostwem –

tutaj domem, domostwem stał się właściwie cały świat, każdy człowiek. Różnica między tradycją ściśle grecką a tradycją Augustyńską to różnica chrześcijaństwa, bo chrześcijaństwo doprowadziło do pogodzenia człowieka z całym światem. Wszystko jest dobre, stąd u św. Augustyna wielki problem – na czym polega zło? – i odpowiedź św. Augustyna: ono w gruncie rzeczy nie istnieje, a jest jedynie brakiem [dobra]. Więc kiedy stół powinien mieć cztery nogi, a ma tylko trzy, to zło jest brakiem. Nie ma pozytywnego bytu, lecz jedynie negatywny.

Natomiast proszę zwrócić uwagę na to doświadczenie świata – a nie wiem, czy my dzisiaj jesteśmy zdolni do takiego doświadczenia świata. Przede wszystkim na czym to doświadczenie polega? Polega na tym, że świat jawi się nam w hierarchii, bo dobro sprawia, że coś jest dobre, lepsze, najlepsze; podczas gdy my jesteśmy przyzwyczajeni do widzenia świata w sposób funkcjonalny: coś do czegoś. Nie można powiedzieć, żeby okulary były lepsze od stołu, po prostu służą do czegoś innego. I w sumie potem nie można powiedzieć, że koń jest lepszy od okularów; a u Augustyna można. Doświadczenie dobra jest także u niego, że świat jest widziany właśnie w hierarchii. To myśmy trochę zagubili, my zamieniliśmy hierarchię na funkcję i kiedy mowa o dobru albo złu, mówimy: pasuje do funkcji albo nie pasuje. Tępy nóż to zły nóż, podczas kiedy tutaj doświadczenie miało charakter etyczny; mianowicie było związane z *ethosem*, zakorzenione w pewnym doświadczeniu świata jako wielkiego domu, poprzez który uobecnia się Ten, którego oswoić nie można. On oswaja, ale nie daje się oswoić; oswoił świat, oswaja człowieka.

U św. Augustyna oswaja człowieka przez łaskę, daje mu łaskę, czyli innymi słowy: łaska – łacińskie „*gratia*”, wdzięk – czyli oswaja człowieka, proponując mu wdzięk. Łaska to nie jest przemoc w tej całej koncepcji, tylko jest forma wdzięku, a więc piękna, dobra, ła-

skawości. W ten sposób Bóg u św. Augustyna tworzy *ethos*, oswajając swoim wdziękiem żywoły świata.

Teraz widzicie, na czym by tutaj polegało etyczne zachowanie się człowieka w tym świecie. Można by chyba powiedzieć tak: w ujęciu Augustyna, czyli w węższym sensie u Heraklita, jest światem pewnej muzyki, pewnej harmonii. To nie jest taka daleka metafora, bo o muzycznym wymiarze świata mówili Grecy i pitagorejczycy. Kiedy pitagorejczycy mówili, że świat jest zbudowany na zasadach matematycznych, to nie znaczy to to samo, co dzisiaj – o tym wiemy. Bo dla pitagorejczyków matematyka była przede wszystkim nauką o harmonii. A harmonia to była sprawa muzyki, czyli świat, który ma matematyczną budowę, jest w istocie rzeczy oparty na strukturze muzyki – świat gra; stąd harmonia sfer itd. W zależności od gry pojawia się raz taki, raz inny dźwięk, a u Augustyna ten dźwięk jest zarazem wdziękiem. Jest wdziękiem Boga, który gra, oswajając zdziczałe stworzenie, jakim jest człowiek.

I teraz etyka jest czymś szalenie prostym w tym całym nurcie, bo nie polega ani na przykazaniach, ani na zakazach, ani na nakazach, tylko polega na tym, żeby grać w zgodzie z harmonią dobra, żeby samemu grać według proponowanej harmonii dobra. Nie znaczy to „przystosować się”, owszem przystosować się, ale twórczo, aby z tym swoim małym fletem czy ze skrzypcami nie wpakować się wtedy, kiedy jest czas na bicie w bębny – i odwrotnie, kiedy bijemy w bębny, to wtedy nie powinniśmy z kolei grać na piszczałce. Państwo rozumiecie, na czym rzecz polega w etyce: to nie jest nauka *sensu stricto*, jest to kazuistyka. Przychodzi teraz nowożytna filozofia, przychodzi także nauka i zaczyna demaskować Boga i zaczyna pytać: „Panie, gdzie jest to dobro?” Gdzie jest to dobro konia, stołu, kamienia? Co to jest koń? To jest trochę mięsa, trochę siły, ciągnie wóz. Kamień to ciężar i takie rozmaite właściwości – znajdź mi tam dobro. Nie ma dobra.

I teraz Kant, pisząc niezwykle interesującą książeczkę pod tytułem *Uzasadnienie metafizyki moralności*, stawia sobie pytanie: co właściwie jest dobre? Powiada tak:

Nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, prócz jedynie dobrej woli¹⁷³.

Ten tekst jest pod pewnym względem tekstem tragicznym, a pod pewnym względem tekstem znakomitym; tragicznym, bo dowodzi, że Kant nie może już napisać tego, co napisał św. Augustyn, ale przecież z myśli Kanta nie zniknęło to w sposób zupełny. Zostało tylko jedno: dobra wola człowieka – i teraz cała etyka Kanta będzie próbą refleksji nad dobrą wolą człowieka i stąd weźmie się nowożytna filozofia wartości jako refleksja nad dobrą wolą człowieka.

Wykład następny będzie poświęcony właśnie Kantowi i będę się starał bliżej pokazać to, co Kant pisze. Już w tej chwili na podstawie tego, co powiedzieliśmy, możemy przyswoić sobie obraz głównych kierunków etycznych. Mianowicie jeden z kierunków etycznych nawiązujący do św. Augustyna będzie twierdził, że dobro ma charakter obiektywny, przedmiotowy. Jest coś takiego jak dobry pomnik i dobre drzewo, w ogóle dobry przedmiot – będzie to obiektywizm, z tym, że nie zawsze będzie [się] tu używać słowa „dobro”, czasem będzie się mówić „wartość”.

Przeciwny kierunek będzie twierdził, że czegoś takiego nie ma, że jedyne, co dobre, co nam zostaje, to człowiek i jego dobra wola – i to będzie subiektywizm w etyce. Ten subiektywizm w etyce może się dzielić na dwie grupy: jedni będą mówić tak, że między moją wolą a wolą drugiego człowieka nie ma żadnego podobieństwa, moja wola jest swawolą, wola drugiego człowieka jest swawolą, moje dobro jest moim dobrem, jego dobro jest moim dobrem. W związku z czym subiektywizm będzie zabarwiony relatywizmem; jest tyle

dóbr, ile ludzi – będzie to etyka relatywistyczna, która mówi: dobre jest to, co ja chcę, a moje chcenie ma absolutnie [ostateczny charakter] (...).

Ale można inaczej powiedzieć, że moja dobra wola i twoja dobra wola mają coś wspólnego. Chcąc dobra, moja wola i twoja wola, chcąc dobra, w istocie rzeczy chce tego samego. Mimo że jesteśmy odrębni, ale jednak wolę do pewnego stopnia mamy wspólną; będzie to także subiektywizm, lecz nie będziemy używali tutaj tego słowa, raczej będziemy mówili o aprioryzmie w etyce. Ten aprioryzm w etyce będzie o tym mówił, co to słowo znaczy – na razie zapamiętajmy tylko to i ten przykład, że wole – tak jak rozumy – są podobne, tak wole są podobne, bo rozumy są podobne, gdyż mniej więcej wszyscy twierdzą, że $2 \times 2 = 4$. I że podobne wole nasze w istocie swej są wspólne, mimo że każda w jednostkowym rozumie.

Jest jeszcze jedna sprawa: etyka ta będzie się nazywać etyką praw natury. Można by to sobie tak wyobrazić: koło jest taką rzeczą, która się nadaje do tego, żeby przypiąć je do wozu i w ten sposób będzie się wóz toczył po drodze. Natomiast nie ma koła kwadratowego, gdyby ktoś zrobił kwadrat i przypiął do wozu, to nie toczyłby się wóz po drodze. Możemy tak powiedzieć, że do istoty koła należy toczyć się, a do istoty kwadratu coś takiego nie należy. Wyobraźmy sobie że człowiek ma w sobie też jakąś istotę tak jak koło i można powiedzieć tak, że to działanie, które płynie z istoty człowieka, z jego natury jest dobre, bo płynie z jego natury, tak jak z istoty koła płynie toczenie. A gdyby człowiekowi kazać robić coś takiego, co jest z jego naturą sprzeczne, wtedy to coś byłoby złe. Na tym polega etyka praw natury. Zakłada ona, że człowiek ma naturę i że działanie, które płynie z natury, jest dobre – a więc można powiedzieć tak, że ta etyka prawa natury nie bierze pod uwagę tego, co się dzieje dookoła tego, co św. Augustyn tutaj opisał jako dobro.

Bierze przede wszystkim naturę człowieka i mówi tak: jeśli ludzie będą postępować zgodnie z własną naturą, to będą we właściwym sobie *ethosie*. A więc człowiek powinien znać swoją naturę, według niej postępować i wtedy między ludźmi powstanie ten *ethos*, o którym właśnie tutaj szczególnie chodzi. To jest ogólny rzut oka na problematykę etyczną.

WYKŁAD II

12 października 1982

Kiedy na przykład wchodzimy do tej sali, rzucamy okiem na sprzęty stojące, to widzimy: jest krzesło, stół, są okna. Sprzęty służą do czegoś, mówimy: to jest krzesło, to jest okno itd. – one do czegoś służą. Kiedy siadamy na krzesło, okazuje się, że krzesło jest zepsute, i wtedy my wypowiadamy sąd: krzesło jest zepsute. Mamy tutaj do czynienia z dwojakiego rodzaju postawami wobec tych przedmiotów: jedna postawa praktyczna, chodzi nam o użycie przedmiotów; a druga postawa jest postawą teoretyczną, chodzi nam o to, czym ten przedmiot jest i jaki on jest. W języku Kanta mówimy, że w tym przypadku używamy jak gdyby dwóch rozumów: rozumu praktycznego i rozumu teoretycznego. Rozum praktyczny mówi nam: to służy do czegoś, krzesło jako służące do czegoś. Rozum teoretyczny odpowiada na pytanie: co to jest? Rozum praktyczny ma zawsze ten punkt widzenia, czy służy do czegoś, czy nie, spełnia tę funkcję, czy nie spełnia. Rozum teoretyczny mówi: to jest takie, to jest to. Rozum praktyczny: nadaje się – nie nadaje się. Rozum teoretyczny: jest – nie jest.

Powstaje pytanie, który z tych dwóch rozumów jest bardziej podstawowy: czy rozum teoretyczny, czy rozum praktyczny? Innymi słowy, które sądy w naszym życiu są bardziej podstawowe – czy te sądy, które mówią: to jest, a tego nie ma, czy też sądy wartościują-

ce: nadaje się, nie nadaje się? Otóż, gdy idzie o filozofię Kanta, to między innymi na tym polega specyfika jego filozofii, że mówi się tam o pierwszeństwie rozumu praktycznego przed teoretycznym. Innymi słowy, patrząc na świat, rozważamy ten świat z punktu widzenia powinności [w perspektywie:] „nadaje się – nie nadaje się”, a nie [w perspektywie:] „jest – nie ma”. Nasze podstawowe odniesienie do świata jest odniesieniem wartościującym i na tym polega – jak powiada Kant – prymat rozumu praktycznego.

Chciałbym jeszcze na jedno zwrócić uwagę. W języku niemieckim rozróżnia się bardzo mocno dwa słowa: „*Vernunft*” i „*Verstand*” – nie ma utrwalonego sposobu tłumaczenia tych słów. Zazwyczaj w takim potocznym tłumaczeniu mówi się: „rozum” i „rozum”. Jest to ogromne uproszczenie i to uproszczenie, które ma daleko idące konsekwencje; uproszczenie między innymi w krytyce literackiej. W języku niemieckim rozum to jest przede wszystkim „*Vernunft*”. Natomiast „*Verstand*” należałoby powiedzieć „rozsądek”. Rozum w języku Hegla jest zawsze władzą wartościującą, rozum widzi hierarchiami. Natomiast rozsądek wypowiada słowa „jest”, „nie jest”, czyli widzi płasko. Matematyczne przyrodoznawstwo widzi płasko, dlatego nie jest ono widzeniem rozumu, z punktu widzenia Kanta, ale dziełem rozsądku. Wszystkie tezy matematycznego przyrodoznawstwa, tezy Newtona – akcja równa się reakcji itd. – są zdaniem Kanta tezami wywiedzionymi z rozsądku.

Tłumaczenie Ingardena w tym punkcie nie jest zbyt szczęśliwe – Ingarden, tłumacząc Kanta, od czasu do czasu podstawiał poglądy fenomenologów i zamiast „rozsądek” mówił „intelekt”. Jest zatem u niego „krytyka czystego rozumu”, czyli tego rozumu, który widzi hierarchiami i przeciwieństwem tego rozumu jest intelekt. A intelekt w języku łacińskim oznacza wnikanie wewnątrz, do czegoś. Otóż rzecz w tym, że u Kanta ten rozsądek, ten intelekt w ogóle nie wnika; przede wszystkim nie wnika w rzecz samą w sobie, tyl-

ko ślizga się po zjawiskach, czyli jest rozsądkiem, który rozsądza wedle zjawisk. Natomiast rozum to jest całkiem inna para kaloszy, rozum w gruncie rzeczy także nie poznaje u Kanta. Rozum robi wyłącznie to, że widzi hierarchiami, czyli ogląda świat wedle idei, bo idea znaczy mniej więcej tyle, co ideał. I rozum operuje ideałami, a więc myśli hierarchiami, nie poznaje, tylko porządkuje świat wedle hierarchii.

Etyka Kanta jest etyką zakotwiczoną w rozumie praktycznym, rozum praktyczny, a więc ten, który myśli hierarchiami, ale myśli hierarchiami także ten rozum, który podziwia na przykład dzieła sztuki; on także myśli hierarchiami, ale nie jest to rozum praktyczny, Kant mówi, że jest to władza osądu albo zmysł estetyczny. Natomiast rozum praktyczny myśli hierarchiami i postępuje według hierarchii. Na tym polega istota istoty rozumnej, że nie postępuje według rozumu, tylko według rozmaitych innych sił, ale ma rozum i on mu pokazuje drabinę, po której mógłby postępować.

Teraz chcę zwrócić uwagę na całkiem elementarne sprawy; oczywiście nie potrzeba do tego, żeby rozumieć etykę Kanta, przejść przez całą *Krytykę czystego rozumu*, wystarczy wziąć pod uwagę to, co on mówi w takiej książeczce *Uzasadnienie metafizyki moralności*, ewentualnie w *Krytyce rozumu praktycznego*. W etyce Kanta pojawiają się pewne kluczowe pojęcia i tych pojęć jest trzy, mianowicie pojawia się: pojęcie obowiązku, pojęcie dobra i pojęcie wolności. Te trzy pojęcia – ściślej mówiąc: trzy idee – określają horyzont doświadczenia etycznego wedle Kanta.

Weźmy pod uwagę najpierw pierwsze doświadczenie, doświadczenie obowiązku. W języku polskim słowo „obowiązek” brzmi ładnie, ale ma rozmaite niedobre skojarzenia. Bardzo często w języku potocznym przeciwstawia się je wartościom, na przykład obowiązek i miłość – gdyby ktoś powiedział: „kochasz mnie z obowiązku”, wtedy byłaby to jakaś potwarz rzucona mi-

łości, bo w polskim doświadczeniu moralnym miłość jest czymś nieobowiązkowym. Przeważnie ten, kto kocha, nie potrzebuje mieć płynących stąd obowiązków. Dlatego Karol Wojtyła napisał książkę *Miłość i odpowiedzialność*, wiążąc obowiązek i miłość – niektórzy mówią, że jest to książka o odpowiedzialności bez miłości, z punktu widzenia tego doświadczenia konfliktu między miłością i obowiązkiem. Tak samo kiedy był taki okres w Polsce, gdy wszyscy naprawiali Rzeczpospolitą, to proszę zwrócić uwagę, że przeważnie naprawiali czynnościami nadobowiązkowymi, zawieszając spełnianie obowiązku. Ja nie oceniam, czy to było dobre, czy niedobre; tylko mówię, że tak było. Bardzo często w doświadczeniu naszym te dwie wartości: to, co [nakazuje] obowiązek, i to, co nadobowiązkowe, często wydaje się ważniejsze od obowiązku. Oczywiście upraszczam całą sytuację, bo właśnie z poczucia obowiązku było to całe naprawianie Rzeczypospolitej. Gdybym miał wyrazić w języku polskim doświadczenie obowiązku, to sięgnąłbym do gwary góralskiej; jest takie powiedzenie: „jak trza, to trza”. Jest taka pieśń, którą ułożono na pożegnanie Papieża, i mówi się w niej, że On pojedzie do Rzymu, bo tak trzeba. To jest trafnie powiedziane: „bo tak trzeba”. I rzecz w tym, że u Kanta to doświadczenie „że tak trzeba” jest sednem; w ogóle to doświadczenie miłości. Właśnie obowiązek jest w tym ujęciu etycznym tym, czym wyraża się miłość. Miłość wykwita doświadczeniem obowiązku. I rzeczywiście, człowiek postawiony w dramatycznej, często tragicznej sytuacji, dopiero wtedy odkrywa, jaką jest ta jego autentyczna miłość, a odkrywa poprzez odkrycie obowiązku, który dla człowieka bardzo często jest zaskoczeniem, który sam często nie wie, jak głęboko tkwi w nim jego miłość, a dowiaduje się dopiero wtedy, kiedy ona wyraża się doświadczeniem obowiązku albo tym doświadczeniem człowieka zaskakuje. Niemieckie słowo tutaj to nie „*Pflicht*”, tylko „*Sollen*”.

A „*Sollen*” to jest czasownik napisany po niemiecku z dużej litery. I teraz poeci, literaturoznawcy, językoznawcy... konia z rzędem, ściślej mówiąc: barana nieostrzyżonego temu, kto zrobi z tego „*Sollen*” dobry rzeczownik, a „*Sollen*” znaczy, że „powinno”, „*Ich solle*”, ja powinienem. W języku polskim nie ma rzeczownika „powinienem”, jest „powinność”, a powinność nie jest tym samym, co niemieckie „*Sollen*”, bo ma tę „-ość” na końcu, a to wskazuje na abstrakt. Natomiast niemieckie „*Sollen*” jest czystym czasownikiem napisanym z dużej litery. Potem u Heideggera będziemy mieli podobną historię, mianowicie z czasownikiem „*Wesen*”. Tłumaczyliśmy przez czas jakiś to słowo jako „istota”, ale kiedy się naprężyć, to wtedy okazuje się, że słowo „*Wesen*” u Heideggera znaczy „istotność”, „istoczyć”, a jest różnica pomiędzy „istotą” a „istoczeniem”; dlatego że istota jest dana cała naraz, a „istoczenie” wskazuje na pewien proces. I „*Sollen*” to nie jest „powinność”, jest to po prostu... Nie wiem, czy są jakieś analogie, żeby czasownik był użyty, no ja wiem, „powinnieć”, coś takiego. „*Sollen*” to znaczy, że rodzi się we mnie coś takiego, że powinienem. Kant powiada, że dwie rzeczy na tym świecie zachwycają go najbardziej: niebo nad głową i to „powinnieć”. Co to jest? Gdybyśmy jeszcze czytali Kanta przedtem, kiedy czytaliśmy *Krytykę czystego rozumu*, to by się okazało, iż [Kant] sobie lekceważy rozmaite doświadczenia zewnętrzne, na przykład doświadczenie czasu i przestrzeni, doświadczenie przyczynowości, doświadczenie substancji. Natomiast zupełnie inaczej podchodzi do owego doświadczenia „*Sollen*”, traktuje je niezmiernie serio. Ono jest takim doświadczeniem aksjomatycznym, na którym wszystko spoczywa, stąd rodzi się jego pytanie: jak ono jest możliwe? Do pytania tego wrócę za chwilę.

Natomiast teraz chciałbym tutaj przytoczyć fragment z *Krytyki czystego rozumu*. Proszę zwrócić uwagę, jak w tym suchym tekście dochodzi do głosu jakieś takie zachwycenie czy zaskoczenie nad tym doświadczeniem.

Zdolności te nazywamy intelektem i rozumem [ja bym powiedział: rozsądkiem i rozumem – JT], zwłaszcza ten drugi [rozum – JT] odróżnia się w sposób zupełnie właściwy i specjalny od wszelkich sił empirycznie uwarunkowanych, ponieważ swe przedmioty rozważa jedynie w świetle idei i odpowiednio do tego kształtuje intelekt, który potem ze swych (...) pojęć czyni użytek empiryczny¹⁷⁴.

Ten rozum jest czymś zupełnie specjalnym, gdyż nie jest empirycznie uwarunkowany. Zmysły, wzrok są uwarunkowane na przykład od odległości, kąta widzenia itd., słuch jest uwarunkowany, a rozum – nie. Dlatego że to, co widzi, rozważa wedle hierarchii, nie sądzi o tym, co jest, ale o tym, co być powinno. Odmierza odległości między tym, co widzi, a tym, co być powinno. On jest powołany do tego, ażeby sądzić empirycznie, a nie opisywać empiryzm.

Że zaś ten rozum ma przyczynowość (...), to jest jasne na podstawie imperatywów, które we wszystkich sprawach praktycznych narzucamy jako prawidła na siły działające. To, że coś być powinno (*das Sollen*), wyraża pewnego rodzaju konieczność i powiązanie z zasadami, które poza tym nie występują w całej przyrodzie. Intelekt [czyli rozsądek – JT] może z niej [czyli z przyrody – JT] poznawać tylko to, co jest, co było lub będzie. Jest niemożliwe, żeby w niej coś powinno być inaczej, niż to, co we wszystkich tych stosunkach czasowych rzeczywiście jest, co więcej, to, że coś być powinno, nie ma wcale żadnego znaczenia, jeżeli ma się na oku jedynie bieg przyrody. Nie możemy się wcale pytać, co w przyrodzie powinno się dziać, jak nie możemy też pytać, jakie właściwości powinno mieć koło, lecz [jedynie], co się dzieje w przyrodzie lub jakie własności koło posiada.

Otóż to, że coś być powinno, wyraża możliwe działanie, którego racją nie jest nic innego, jak samo pojęcie, gdy natomiast powodem działania, które jest jedynie czymś występującym w przyrodzie musi zawsze być pewne zjawisko. Otóż działanie musi wprawdzie być możliwe pod warunkami zachodzącymi w przyrodzie, jeżeli na nie skierowana jest powinność (*das Sollen*). Lecz te warunki występujące w przyrodzie do-

tyczą nie określania samej własnej woli, lecz jedynie jej skutku i wytworu w zjawisku. Choćby było nie wiadomo ile powodów występujących w przyrodzie, które nakłaniają mię do chcenia, nie wiadomo ile zmysłowych pobudek, to nie mogą one wytworzyć tego, że coś być powinno, lecz tylko chcenie, któremu jeszcze daleko do tego, by być koniecznym, a zarazem chcenie zawsze uwarunkowane, któremu powinność wypowiedziana przez rozum przeciwstawia miarę i cel, a co więcej, zakaz i autorytet (*Ausehen*). Bez względu na to, czy to jest przedmiot samej tylko zmysłowości (...), czy też czystego rozumu (...) – rozum nie ustępuje powodowi danemu empirycznie i nie stosuje się do porządku rzeczy, tak [wziętych], jak się one przedstawiają w zjawisku, lecz tworzy sobie zupełnie samorzutnie swój własny porządek wedle idei, do których dostosowuje warunki empiryczne i w świetle których za konieczne uważa nawet te działania, które się jednak [jeszcze] nie stały i które, być może, [nigdy] się nie staną, o wszystkich jednak mimo to zakłada, że rozum może posiadać w stosunku do nich przyczynowość¹⁷⁵.

Proszę Państwa, ten suchy tekst, tekst polemiczny ma ogromne znaczenie. Parę tygodni temu ukazał się artykuł¹⁷⁶ profesora [Andrzeja] Grzegorzcyka, który zastanawia się nad zagadnieniem godności: co to właściwie jest godność? Profesor Grzegorzcyk jest umysłem bardzo subtelnym, ukształtowanym na matematycznym przyrodoznawstwie, na logice, którą Kant nazwałby logiką rozsądku; rzeczywiście, w tej logice rozsądku nie ma pojęcia „godność”. Człowiek nie jest bardziej godny od krzesła, po prostu inaczej jest zbudowany. Natomiast pojęcie godności pojawia się na zupełnie innej płaszczyźnie, na płaszczyźnie innej logiki, na płaszczyźnie tej logiki, którą znał znakomicie Platon, kiedy pisał *Uczstę*, albo jakikolwiek inny dialog, pokazywał, że człowiek jest miejscem w hierarchii, nie jest miejscem na horyzoncie, ale jest w drodze ku czemuś, ku jakiemuś dobru. I co jest interesujące u Kanta, to to, że tę funkcję jak gdyby hierarchizującą spełnia rozum; nie uczucie, nie emocja, nie – jak mówili pozytywiści angielscy z Hume’em

na czele – nawyk, ale to jest rozum, który dzięki temu jest władzą mądrości. Istnieje różnica między mądrością a umiejętnością. Jeżeli ktoś będzie prosił przed egzaminem o siedem darów Ducha Świętego, to niechaj nie pomyli mądrości z umiejętnością, bo wtedy może oblać egzamin, ale sprawdzi przynajmniej wiarę w jedną osobę Trójcy Świętej.

Dar umiejętności jest to dar rozsądku bardzo potrzebny na egzaminie, natomiast dar mądrości jest najczęściej darem nam niepotrzebnym, co więcej, jest darem, który nam jedynie szkodę w życiu osobistym przynosi, dlatego że nie mówi o tym, co jest, ale mówi o tym, co być powinno.

To jest ta zagadka, to jest to *Sollen*, pierwsze pojęcie, które się u Kanta pojawia jako warunek etyki.

Pytanie Kanta w tej sprawie będzie takie: jak ono jest możliwe, jak jest możliwe *Sollen*? Najpierw będzie się mówić o tym, jak się ono wyraża – i tutaj Kant będzie formułował trzy tak zwane imperatywy kategoryczne – ściślej mówiąc, istnieje jeden imperatyw kategoryczny, ale ma on u Kanta trzy wersje. O tych wersjach i o jego treści będziemy mówić, lecz wcześniej musimy sobie dobrze zdać sprawę z pytania. Jak Państwo wiecie, w filozofii istnieją rozmaite metody; można opisywać doświadczenia, można robić dedukcję, a jak Nietzsche mówi, można nawet kusić i uwodzić, co nie znaczy, że każdy kusiciel i uwodziciel jest filozofem, bo dużo zależy od tego, do czego się kusi i w imię czego.

Kant proponuje tak zwaną metodę transcendentálną – ta metoda operuje jednym jedynym pytaniem: jak to jest możliwe? Czyli pytania o warunki możliwości: coś jest, a ja pytam: [jak] to jest możliwe? Mam fakt i dziwi mnie ten fakt, więc pytam: jak on jest możliwy? Metoda ta posiada jeszcze jeden rys charakterystyczny, mianowicie: pytam, jak to jest możliwe, kierując uwagę nie na przyczyny tego zjawiska, ale na siebie samego; czyli innymi słowy:

jak to jest możliwe, że ja czegoś takiego doświadczam? Patrząc na to okno, pytam: jak jest możliwe, że ja doświadczam okno? Nie interesuje mnie więc, jak jest możliwe istnienie okna, tylko jak to jest możliwe, że ja tego doświadczam; innymi słowy: co ja potrzebuję w sobie mieć, żeby doświadczyć okna? Jest to metoda transcendentálna, która widzi przedmiot i zwraca się do przedmiotu, pytając o – tak zwane subiektywne – warunki możliwości podmiotu.

I Kant pyta: jak jest możliwe *Sollen*? Nie chodzi mu o to, co mi to *Sollen* nakazuje, czy iść na kolację, czy na nieszpory; bo to jest badanie podstaw etyki, a nie kazuistyka. Co ja mam robić? Etyka nigdy nie odpowie, co ja mam robić. Etyka odpowiada jak Franek Gąsienica: „rób, jak uważasz, ale uważaj, jak robisz”. Zadaniem podstawowym etyki jest badanie, jak jest możliwe takie doświadczenie.

Pozostawmy to na razie na boku i wróćmy do drugiego pojęcia, mianowicie do pojęcia wolności. Na ten temat będę mówił niewiele i nie chcę nawet tutaj szczególnie wchodzić w teksty Kanta. Chodzi mi w istocie rzeczy o obraz podstawowy. Kiedy mówimy „wolność”, mamy zawsze na uwadze wybór, a myśląc według rozsądku, pytamy: co jest rozsądnie wybrać? Ciągłe rysują się nam alternatywy na płaszczyźnie poziomej. Natomiast istotą doświadczenia wolności nie jest płaszczyzna pozioma, ale hierarchia; istotą doświadczenia wolności jest doświadczenie wyzwolenia. Można powiedzieć: stawanie się wolnym – a stawanie się wolnym nie polega na tym, że człowiek wybiera między dwiema alternatywami na tej samej płaszczyźnie, ale stawanie się wolnym znaczy, że jest to wchodzenie o jeden stopień wyżej, czyli etyka w istocie rzeczy polega na urzeczywistnianiu wolności promocyjnej, a nie wolności wyborczej. Zresztą ile razy mówimy o wyborze między dwiema alternatywami, to w gruncie zawsze mamy do czynienia z tą wolnością promocyjną, bo już sam fakt, że widzimy coś w tym poglądzie –

dwie możliwości: być, nie być, już sam ten fakt sprawia, że jesteśmy trochę ponad nim, że widzimy siebie jako możliwość trzecią, jako tę możliwość ponad. I właściwie doświadczenie wolności nie polega na tym, że się tak czy tak wybrało, tylko że się człowiek wyzwolił, że się nagle z pewnej klatki wyzwolił i to jest doświadczenie etyczne – wyzwolenie się z pewnego zniewolenia – przedtem, można powiedzieć, tłukł się jak mucha w słoju, potem wyleciał trochę wyżej i okazało się, że przestrzeń jest otwarta. I takie jest doświadczenie wolności.

Dlatego Kant mówi tak: my nie wiemy, czy jesteśmy wolni, czy nie. Rozsądek nie potrafi nam odkryć wolności, rozsądek odkrywa tylko to, co jest dane w doświadczeniu, a w doświadczeniu są kolory, są rozmaite rzeczy, w doświadczeniu mamy zachowanie człowieka, wszystko jest uwarunkowane, to jest rozsądek – nie odkrywa pojęć. Rozum w gruncie rzeczy także nie odkrywa, bo rozum nie jest władzą odkrywania, ale jest władzą hierarchizowania. Rozum mówi: jeżeli nie ma wolności, to powinna być. Na tym polega jego siła jako siła osądu, na tym polega prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym. Cóż mnie obchodzi, że nie ma? Ideał mówi, że być powinien, bo gdyby nie było, to *Sollen* nie miałoby sensu, skoro *Sollen* jest, to ono z istoty swej łączy się z tym drugim doświadczeniem, z doświadczeniem wolności.

Wreszcie trzecie pojęcie, o którym już wspomniałem na poprzednim wykładzie, mianowicie pojęcie dobra. W filozofii nowożytnej jest bardzo trudno obronić pojęcie dobra, bo to pojęcie dobra jest trochę takie, jak to pojęcie godności. Pokaż mi dobro, a ja patrzę poprzez rozsądek, a patrząc poprzez rozsądek, ja widzę co najwyżej użyteczność. Czysty rozsądek mówi mi: książka, płaszcz, papier – ale dobro? Jakie dobro, jakie zło? A przecież bez idei dobra nie byłoby *Sollen*, bo jak się okazuje, to *Sollen* mówi jedno: że dobro należy czynić, zła unikać. Ono jest tak brutalne, tak pewne

siebie, iż nawet nam nie definiuje tego, co to jest dobro, co to jest zło; zostawia nasz rozsądek w stanie rozpaczy absolutnej, skazuje nas na metodę prób i błędów, ale ciągle nam podpowiada: dobro trzeba robić, zła trzeba unikać.

Nigdzie na świecie, ani nawet poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli¹⁷⁷.

Jest to piękne zdanie.

Rozsądek, dowcip, władza sądenia i jak tam się jeszcze mogą nazywać talenty umysłu, albo odwaga, stanowczość, stałość w postanowieniu, jako przymioty *temperamentu*, są bez wątpienia (...) dobre i pożądane, mogą jednak stać się nadzwyczaj złe i szkodliwe, jeżeli nie jest dobrą wolą, która ma z tych darów przyrody robić użytek i której właściwa istota zwie się przeto *charakterem*¹⁷⁸.

Proszę zwrócić uwagę na te rozmaite wartości ludzkie: wszystkie one są dwuznaczne. Rozsądek może być w pewnych sytuacjach czymś dobrym, ale w innych złym; dowcip może rozweselać, ale może także skrzywdzić; odwaga może być czasem bardzo dobra, lecz czasem może prowadzić do czynów zuchwałych... Jeżeli tym właściwościom towarzyszy zła wola, to one wszystkie stają się złe.

WYKŁAD III *

19 października 1982

Dzisiejszy wykład nie będzie jeszcze wniknięciem zbyt głębokim w myśl Kanta, ale będzie on już wprowadzeniem w pewne istotne sprawy.

Siadajcie gdzieś, gdzie możecie, tutaj są wolne schody, bo męczy wykładającego, jak nie tylko on stoi, ale inni stoją. Co prawda, pozycja stojąca jest bardzo bezpieczna, bo nikt nie zasypia.

Proszę się zastanowić przez chwilę, jak można uprawiać etykę... Możliwe są dwie hipotezy wyjściowe: albo etyka polega na formułowaniu norm, a postępowanie etyczne na ich stosowaniu w praktyce; albo: etyka jest czynnością twórczą, odkrywczą, czynnością niepowtarzalną.

W pierwszym przypadku można uprawiać etykę w ten sposób, że się będzie rozmaite normy kodyfikować; można wymyślać coraz to nowe normy, kodyfikować je, i będzie się mówić: w ten sposób uprawiamy etykę. Wtedy czynności ludzkie nie będą miały w sobie nic twórczego, będą jedynie odbijaniem tego, co jest w normie; etyka będzie zbiorem nakazów, zakazów, rozkazów: na prawo patrz, naprzód marsz, stój, padnij, powstań itd.

Przypuścimy jednak, że etyka jest czymś twórczym, jest twórczością. Ale jeżeli etyka jest twórczością, to w jaki sposób można kodyfikować twórczość? W jaki sposób stwarzać reguły dla tworzenia czegoś, czego nie było? Weźmy pod uwagę czyn ojca Kolbego w Oświęcimiu. Proszę mi pokazać normę etyczną, z której ten czyn wypłynął. „Miłuj bliźniego”? Ale którego bliźniego, dlaczego akurat tego? A może miłuj tych, dla których ojciec Kolbe jako franciszkanin służył przedtem i mógł służyć potem? Jeżeli etyka jest twórczością, jest odkrywcznością, to powstaje pytanie: czy może być teoria etyki? Jeżeli czyn etyczny jest dziełem sztuki, to czy może być teoria dzieła sztuki? Można powiedzieć, że jest tyle teorii dzieła sztuki, ile jest dzieł sztuki.

I tutaj bardzo bym chciał, aby Państwo porzucili obiegowe mniemania na temat etyki; te mniemania, które twierdzą, że etyka polega na kodyfikacji zakazów i nakazów. Była kiedyś w Polsce taka moda, żeby robić rozmaite kodeksy: kodeksy cywilne, kodeksy wojskowe; raz kodeksy cywilne brały górę nad wojskowymi, a potem kodeksy wojskowe brały górę nad cywilnymi... Była taka próba kodyfikowania etyki pracownika nauki w uniwersytecie, potem przedszkolanki

w przedszkolu, przedszkolaka w przedszkolu, kolejarza, tramwajarza, sklepikarza itd. Była to taka ogromna mania kodyfikowania i z tego kodyfikowania usiłowano zrobić jakieś etyki.

Proszę Państwa, to jest bardzo ważna sprawa. Od razu sobie musimy powiedzieć, że etyka to jest przede wszystkim twórczość i tak jak w twórczości istnieją pewne prądy, na przykład w literaturze romantyzm, pozytywizm; tak samo w etyce istnieją pewne *ethosy*, których wykładnią jest poszczególny etyczny czyn. Czymże był romantyzm? Mówi się: prądem w literaturze. Dopiero wtórnie prądem w etyce. W istocie rzeczy, zwłaszcza w Polsce, był to pewien *ethos*, z którego brały się: literatura piękna, malarstwo, a nawet cały sposób życia. Czym był pozytywizm? Był przede wszystkim pewnym *ethosem*, z którego wyrastały takie postawy jak: Wokulskiego, Siłaczki czy powiedzmy... Stefana Bratkowskiego. *Ethos* i konkretna eksplikacja tegoż *ethosu*, lecz nie normy, nie normy.

Teraz, proszę Państwa, jesteśmy przy etyce Kanta, [czytamy] *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Mówiliśmy już na poprzednim wykładzie, że Kant, na samym wstępie, odkrywa istnienie dobra na świecie, że jedynym dobrem, co do którego Kant nie ma wątpliwości, to dobroć woli człowieka, ściślej mówiąc: Kant – jak widzieliśmy poprzednio – nie twierdzi, że człowiek ma dobrą wolę; ale twierdzi, że jeżeli istnieje coś dobrego na świecie, to jest tym wyłącznie dobra wola człowieka. I od tego zaczyna się etyka u Kanta. Etyka Kanta nazywa się często etyką dobrej woli. Co to znaczy, że etyka Kanta jest etyką dobrej woli? I tutaj natrafiamy na pewne nieporozumienie. Przeciwnicy Kanta mówią tak: w samym założeniu Kanta tkwi formalizm, bo etyka dobrej woli mówi tak, że wszelki czyn etyczny musi być takim czynem, który płynie z dobrej woli człowieka. Czyn płynący z dobrej woli człowieka jest czynem dobrym. Ten czyn, który płynie z dobrej woli człowieka. Proszę zwrócić uwagę: aby czyn był dobry, ma płynąć z dobrej woli człowieka – ale czy z dobrej

woli człowieka nie mogą płynąć złe czyny, czy nie można z dobrej woli czynić zła? Oczywiście można i dlatego mówi się: etyka Kanta jest etyką formalistyczną: mówi jak, ale nie mówi co.

Ten formalizm Kanta będzie widoczny jeszcze bardziej, kiedy przytoczę tutaj tak zwane formuły imperatywu kategorycznego. Kant, analizując doświadczenie dobrej woli, wyprowadza taki wniosek. Mianowicie z dobrej woli daje się wyprowadzić jedna kluczowa reguła, która mówi: „czyń swój obowiązek”. Jest to jedna z formuł tak zwanego imperatywu kategorycznego, „czyń swój obowiązek”. Przeciwnicy etyki Kanta będą mówić z kolei tak, powtarzając zarzut: ta zasada ma charakter tylko formalny, ponieważ mówi jak mam postępować – obowiązkowo – ale nie mówi, co mam czynić. Twierdzą oni, że esesmani w Oświęcimiu także czynili swój obowiązek; formalnie byli w porządku, a przecież popełniali zbrodnie. Kant eksplikuje jeszcze głębiej następująco ową dobrą wolę człowieka. Przejdźmy do następnej formuły imperatywu kategorycznego. Eksplikacja zasady „czyń swój obowiązek”, ta druga eksplikacja, brzmi tak:

Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz chcieć, żeby stała się powszechnym prawem¹⁷⁹.

Innymi słowy: postępuj tak, aby twoje postępowanie mogło być wzorem dla postępowania każdego człowieka, który by się znalazł w tej samej sytuacji. Na przykład jedziemy tramwajem i – jak to zwykle bywa – nie przecinamy biletu; otóż jeżeli sądzisz, że to twoje postępowanie może być prawem powszechnym, to znaczy że postępujesz według imperatywu kategorycznego, a jeżeli masz co do tego wątpliwości, to znaczy, że naruszasz poczucie obowiązku, czyli pozostajesz w sprzeczności z zasadą dobrej woli. Kant powiada: postępuj tak, aby każdy człowiek postawiony w tej samej sytuacji mógł

postępować tak samo. Jest to ładne twierdzenie i można tym twierdzeniem tak obracać od rozmaitych stron; proszę zwrócić uwagę na takie doświadczenie, że kiedy ktoś popełnia jakiś czyn niegodny – no nie przecina tego biletu – i ja widząc, że nie przecina, też nie przecinam, (ale ja mam co do tego uzasadnienie bardzo głębokie), to on w tej sytuacji jak gdyby pozbywa się moralnego prawa do tego, żeby mi wytknąć moje nieprzecięcie biletu. Jest coś takiego w życiu człowieka, że nie może wytykać drugiemu tych błędów, w które sam popadł. I na tym doświadczeniu Kant opiera swoją maksymę: postępuj tak, ażeby twoje postępowanie mogło stać się regułą ogólną.

Ale co się tyczy tej mojej teorii, to ona jest bardzo prosta. Starożytni mówili, Grecy, że „kocham przyjaciela, ale bardziej miłuję prawdę”. Natomiast ja – jako reprezentant tutaj moralności podhalańskiej, tej zdrowej i jedynie uczciwej – to mam inną zasadę: że „ważniejszy jest kolega niż prawda”. Bo prawdę zawsze można znaleźć, a kolegę jak stracisz, to już nie znajdziesz. Ma to pewne konsekwencje praktyczne, także co do etyki solidarności, proszę Państwa. To jest tej etyki, w której profesor Grzegorzczyk mi kiedyś wytykał, że ona staje się formalna, bo solidarność, bycie razem, wyłącznie bycie razem jest trochę tak jak Kantowski imperatyw kategoryczny. Bo kiedy się staje, to wtedy się nie rozróżnia „razem” towarzystwa uczciwego od „razem” towarzystwa przestępczego. I tutaj jest racja, że w pojęciu solidarności, pojęciu „razem” nie ma tego rozróżnienia: w czym? Dlatego jest racja, że jest to etyka w znacznym stopniu formalna. Ale zaraz do tego wrócę na podstawie Kanta. Jak się okaże, prawdopodobnie nie może być innej etyki, tylko formalna.

To jest druga formuła imperatywu kategorycznego. A trzecia formuła, która jest mocno wyzyskana przez autora [książki] *Miłość i odpowiedzialność*, czyli Karola Wojtyłę, [...] jest taka:

Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka¹⁸⁰.

A więc w postępowaniu drugi człowiek – ściślej mówiąc, człowieczeństwo drugiego człowieka – nie może być nigdy środkiem do osiągnięcia czegoś innego, tylko samo musi być celem. Postępuj tak, aby człowieczeństwo w tobie lub w innym było celem twojego postępowania. Gdy Państwo przerzucicie *Miłość i odpowiedzialność* Karola Wojtyły, tam istnieje pewna zmiana w tej formule imperatywu kategorycznego, mianowicie w miejsce słowa „człowieczeństwo” jest wprowadzane słowo „osoba ludzka”. Istnieje głęboka różnica między człowieczeństwem a osobą, dlatego że poza pojęciem osoby kryje się cała bogata tradycja filozoficzna, o której tutaj bliżej nie będę mówił; a człowieczeństwo... Nie bardzo wiadomo, o co tutaj chodzi, gdy mowa u Kanta o człowieczeństwie.

Teraz proszę zwrócić uwagę na te wszystkie formuły: czyń swój obowiązek; postępuj tak, ażeby maksyma, wedle której postępujesz, mogła stać się prawem ogólnym; i postępuj tak, aby człowieczeństwo w drugim człowieku i w sobie było celem, a nie środkiem do celu. Wszystkie te trzy zasady u Kanta są eksplikacją dobrej woli człowieka. [...] one są oparte na zasadzie dobrej woli człowieka.

I teraz proszę zwrócić uwagę na zarzuty kierowane przeciwko Kantowi – mówi się: toć to jest formalizm. Formalizm, czyli najogólniej: wiadomo z tego, co tu napisane, jak mamy postępować, ale nie wiemy konkretnie, co mamy robić. Czy to wystarczy? I mówią przeciwnicy: to nie wystarczy. Trzeba etykę Kanta uzupełnić innymi etykami. Kant chciał zbudować etykę niezależną, samodzielną, to znaczy opartą wyłącznie na analizie wolnej i dobrej woli człowieka. Przeciwnicy mówią: zbudowanie takiej etyki jest niemożliwe, bo z takiej etyki nigdy nie będzie można wyciągnąć

wniosku, co trzeba robić, ale zawsze trzeba będzie poprzestać na tym, jak trzeba robić. Zawsze będzie: co ty robisz – nieważne, ważne, czy obowiązkowo.

Można wyobrazić sobie człowieka w Oświęcimiu: esesmana i ojca Kolbego. I esesman powie: oczywiście, kto jest postawiony w mojej sytuacji, to dla niego maksyma, wedle której ja postępuję, także może być uczciwą maksymą. Ojciec Kolbe może powiedzieć to samo: maksyma, wedle której ja postępuję, dla tego, kto jest w mojej sytuacji, jest maksymą słuszną. A więc wszystko zależy od sytuacji.

Weźmy trzecią maksymę: człowieczeństwo w drugim człowieku i w sobie. Ale co to jest człowieczeństwo? Dla hitlerowca człowieczeństwo będzie związane z ideą nadczłowieka, to jest istotą, która nie czuje współczucia, bo na tym polegał hitlerowski nadczłowiek, że mówił: „*Mitleid ist Schwäche*” – „współczucie jest słabością”. Z kolei dla ojca Kolbego człowieczeństwo polega na czymś zupełnie innym. I stąd, proszę Państwa, zarzuty przeciwko Kantowi.

I muszę powiedzieć, że te zarzuty są tak rozpowszechnione po rozmaitych podręcznikach etyki, zwłaszcza po podręcznikach etyki o inspiracji personalistycznej, chrześcijańskiej, katolickiej. I dlatego też na przykład w etyce katolickiej mówić się będzie, że etyka typu Kantowskiego musi być uzupełniona etyką inną, mianowicie etyką opartą o ideę celu człowieka. Trzeba najpierw odkryć, co jest celem istnienia ludzkiego, i wedle tego robić etykę. A więc mówi się: celem ludzkiego istnienia, wedle objawienia, jest spotkanie z Bogiem, a wszystko inne jest już konsekwencją. Jeżeli tak, to znaczy to wszystko, co do Boga prowadzi, jest dobre, a to, co od Boga odwodzi, jest złe. A skąd my wiemy, co prowadzi, a co odwodzi? Wiemy z Objawienia. W ten sposób buduje się etykę zależną. Ta etyka jest jasna, jednoznaczna, ma jedną wadę: mianowicie ona jest przeznaczona dla tych, którzy uznali całą prawdę chrześcijań-

skiego Objawienia. Czyżby z tego wynikało, że inni ludzie nie są w ogóle zdolni do etycznego rozeznania – bo ja już nie mówię do postępowania – ale do etycznego rozeznania? I dlatego mnie się wydaje osobiście, że ta interpretacja Kanta jest po prostu niesłuszną, jest uproszczona.

I tutaj dochodzę do bardzo ważnego sedna dzisiejszego wykładu. Proszę Państwa, powstaje pytanie: jaką metodą można uprawiać etykę jako refleksje etyczną? Jakiej metody trzeba użyć, żeby odsłonić istotę czynu etycznego? Każda rzeczywistość wymaga odpowiedniej metody badawczej: inaczej się bada kamienie, inaczej wodę, inaczej bada się wzrok, a inaczej słuch. Jak wygląda ta metoda, dzięki której można by na tematy etyczne mówić sensownie? Ten sam Kant w innej książce proponuje nam krytykę rozumu. Dlaczego krytykę rozumu? Dlaczego akurat krytykę rozumu? Dlaczego nie opis rozumu? Ponieważ zdaniem Kanta, jeżeli człowiek chce odkryć, czym naprawdę jest rozum, musi go poddać krytyce. Bo rozum pojawia się w krytyce, której zresztą sam rozum dokonuje. Właściwym przejawem rozumu jest krytyka rozumu – kto chce robić teorię rozumu, musi robić krytykę rozumu. A jak jest z etyką, z teorią zmysłu etycznego, jak się to powinno robić?

Powiedziałem na początku, że etyka, czyn etyczny – możemy też powiedzieć „czyn moralny” – jest czynem twórczym, jest (że się tak wyrażę) mniejszym lub większym dziełem sztuki. A jeżeli tak jest, to nie można podać teorii, skończonej teorii czynu etycznego, bo nie można podać skończonej teorii i jednoznacznej metody tworzenia dzieł sztuki. Tutaj panuje odkrywczość i w etyce także. I dlatego należy te wszystkie tezy Kanta interpretować inaczej. Mówi on nie o tym, jak należy postępować, ale mówi o tym, bez czego nasze postępowanie, jakiegokolwiek by było, nie będzie postępowaniem etycznym. Czyli etyka Kanta i w ogóle etyka nie jest zbiorem przepisów, co masz czynić, a czego masz nie czynić, tylko

jest wskaz[aniem] na pewne warunki negatywne, bez których dane postępowanie nie byłoby postępowaniem etycznym. Są to warunki minimum, nazywają się one warunkami możliwości. Warunek możliwości to nie jest jeszcze warunek konieczności, warunek wystarczający, prawda? Tam gdzie są drzwi, jest możliwość wejścia i wyjścia, ale fakt wejścia lub wyjścia wynika z rozmaitych innych przyczyn pozytywnych.

I teraz to jest istotne: nie ma czynu etycznego bez twórczości i bez ryzyka związanego z tą twórczością. Powiem nawet więcej: nie ma czynu etycznego do końca jednoznacznego. Nawet czyn Kolbego mógłby być poddany krytyce, tak jak dzieło sztuki może być poddane krytyce. Dzieło sztuki przemawia samo przez się. Ono się broni samo i jeżeli człowiek nie odkryje tego, że dzieło sztuki broni się samo, że się samo usprawiedliwia, nie odkryje owego dzieła sztuki. I coś podobnego dzieje się z czynem etycznym Kolbego. Ten czyn musi się bronić sam, on się musi sam usprawiedliwiać, a nie poprzez odwołanie do formuł ogólnych.

Schopenhauer kiedyś powiedział, gdy mu mówili: „Panie, Pan wykłada o etyce, a w praktyce zupełnie Pan nie stosuje się do tego, co Pan mówi”, to powiedział: „widział Pan kiedy, żeby drogowskaz szedł do miasta?” W tej odpowiedzi Schopenhauera jest tyle prawdy, że drogowskaz jest warunkiem *sine qua non* pójścia do miasta, ale nie oznacza, że się jeszcze do tego miasta pójdzie. Nie oznacza też tego, jak się pójdzie: czy piechotą, czy na koniu, czy na ośle, czy inaczej.

I proszę na to szczególnie zwrócić uwagę, bo mnie to bardzo denerwuje, denerwuje mnie to nieporozumienie. Ludzie w pewnym momencie odkryli, że trzeba mnożyć przepisy i że z przepisów rodzi się wszystko. Nic podobnego, jeżeli jest sensowne używanie słowa „zmysł etyczny”, to trzeba powiedzieć, że on jest podobny do zmysłu artystycznego. I [człowiek] ten zmysł etyczny odkrywa,

nawet kiedy czyta na przykład Ewangelię o miłosiernym Samarytaninie, to odkrywa, bo odkrycie polega na tym, że się człowiek podkłada pod którąś z postaci, ale nie można się mechanicznie podłożyć. Takie podłożenie się wymaga refleksji krytycznej. Można się podłożyć pod rozmaite postacie i już sama metoda czytania tej Ewangelii jest czymś twórczym. Nie odbiera się dzieła sztuki czysto pasywnie, odbiera się je twórczo. I tak samo nie tworzy się pasywnie dzieła sztuki. I tak samo, proszę Państwa, w etyce.

Powiedziałbym, że tak jak w literaturze istnieją *ethosy* i istnieją prądy, tak samo w etyce. Pojawienie się prądu w etyce oznacza, że nagle pewien typ czynności uchodzi za to, o co chodzi. Za to, o co chodzi. Siłaczka, Judym itd. Chodzi właśnie o to, i to jest etyka. A proszę mi powiedzieć, jaką zasadę etyczną, jaką zasadę moralną oni wtedy stosowali? Wszystkie i żadne.

I teraz raz jeszcze przypomnijmy sobie wszystkie formuły imperatywów kategorycznych od początku do końca.

Najpierw jest ta zasada dobrej woli. I Kant wyraźnie tutaj powiada, cytowałem tydzień temu, że: „żaden czyn człowieka nie będzie etyczny, jeżeli nie będzie płynął z dobrej woli”¹⁸¹. Wyobraźmy sobie, że ktoś wszedł tutaj na salę i zachowuje się tak jak wszyscy inni: i słucha, i siedzi, ale ma złą wolę. Nie wiadomo, co tam w tej złej woli siedzi, bo człowiek nigdy się nie domyśli, co może siedzieć w złej woli. I wtedy całe jego na zewnątrz, wydawałoby się, poprawne zachowanie nie będzie zachowaniem etycznym. Wyobraźmy sobie, proszę Państwa, że wszyscy ludzie na ulicy zachowują się wedle praw, przykazań Bożych i kodeksu drogowego, ale robią to ze złej woli. I wtedy, mimo że istnieje znakomita harmonia, to przecież ich czyny nie są etyczne. Sama dobra wola nie wystarczy jeszcze do tego, żeby czyn był poprawny. Ale wedle Kanta etyka to jest coś takiego, czego bez dobrej woli nie ma. A więc jest warunek, jest forma, a treść zależy od twórczości.

Weźmy drugą zasadę: czyń swój obowiązek. Obowiązek to, proszę Państwa, słowo – ja już mówiłem na poprzednim wykładzie – w polskim języku ono ma niedobre skojarzenia... Kiedy by ktoś komuś powiedział, że „ja ciebie kocham z obowiązku”, to oczywiście w Polsce się ceni tylko miłość nadobowiązkową. Natomiast obowiązek u Kanta jest podstawową formą więzi człowieka z człowiekiem; tej więzi, która nie jest więzią logiczną i nie jest więzią przyczynową. Można by zilustrować doświadczenie obowiązku takim przykładem: ja stawiam pytanie – która godzina? – i wtedy w którymkolwiek z Państwa rodzi się doświadczenie, małe, niewielkie, sięgnięcia po zegarek i odpowiedzi na to. I teraz, proszę Państwa, to poczucie, ten ruch w stronę zegarka to jest pierwszy odruch obowiązku. To jest pierwszy odruch obowiązku. I tego nie ma w logice, tego się nie wyprowadzi z żadnej logiki. To, że po pytaniu ma nastąpić odpowiedź taka a nie inna, tego z logiki się nie wydedukuje. I Kant powiada tak: „Żaden czyn nie będzie etyczny i moralny, jeżeli będzie wypływał z obowiązku”¹⁸², czyli z pewnego fundamentalnego powiązania człowieka z człowiekiem. Jeżeli będzie płynął z uczucia, emocji, fantazji, z chęci zabawienia drugiego człowieka, wszystko to pięknie i ładnie, ale będziemy wtedy poza etyką. Natomiast w etyce znajdziemy się dopiero wtedy, kiedy będziemy na poziomie obowiązku. Aczkolwiek nie jest tutaj powiedziane to, co mamy robić z tego poczucia obowiązku. Ale bez obowiązku nie będzie etyki.

Następna formuła imperatywu kategorycznego: czyń tak, ażeby człowieczeństwo w tobie albo we mnie było celem, a nie środkiem do celu¹⁸³. Innymi słowy: nie używaj mnie jako narzędzia do czegoś innego; nie rób ze mnie narzędzia i z siebie nie rób narzędzia. Znowu sytuacja jest podobna, nie ma tutaj powiedziane: do czego, ku czemu; ale jest powiedziane tak: że cokolwiek byś robił, to w momencie, w którym drugi człowiek będzie narzędziem dla cie-

bie, choćby do nie wiem jak wzniosłych celów, to wtedy nie będzie etyki, nie będzie moralności.

Następna formuła to jest formuła z ową ogólną maksymą¹⁸⁴. Jeżeli postępujesz w ten sposób, że twoje postępowanie jest oparte wyłącznie o maksymę, która ciebie tylko dotyczy, to znaczy maksymę, która mówi: mnie wolno, ale wam nie, to wtedy to postępowanie nie będzie etyczne; tylko etyczne ono będzie wtedy, jeżeli ta maksyma będzie zawierać to odniesienie: mnie wolno i każdemu, który znalazłby się w tej sytuacji, wolno także.

To są reguły jak gdyby etycznej twórczości. Reguły etycznej twórczości, powiadam, to nie są przepisy na etykę, tak jak są przepisy na tort. Zbliża się kolacja, a więc mogę jeszcze pomnożyć przepisy na Wiener Schnitzel, po wiedeńsku, duży taki, proszę Państwa, jak talerz, a sałatki o wiele mniej, a ziemniaków prawie w ogóle nie widać, tylko ten ogromny sznycel; i [jest] przepis na to, znakomity przepis. Ale to nie jest etyka.

Dlatego zanim wejdziemy w bliższy komentarz, to teraz widzimy, co to są wartości etyczne, co to ewentualnie mogą być wartości etyczne. Wartości etyczne to są wartości, wedle których toczy się twórczość. Wedle których toczy się twórczość. Twórczość, która jest jak gdyby ogrodzona negatywnymi warunkami: jeżeli ze złej woli – źle; jeżeli nie z obowiązku, to znaczy może z przyjemności – nie; jeżeli z innej maksymy, to także – nie; jeżeli [robi z] człowieka narzędzie, to również – nie. Reszta zaś to jest pole twórczości.

WYKŁAD IV

9 listopada 1982

Słyszałem ostatnio bardzo ładną anegdotę opowiadaną przez Jacka Woźniakowskiego na temat stosunków naukowych między Krakowem a Akademią Nauk w Wiedniu w dobrych austriackich

czasach pod koniec XIX wieku. Żył mianowicie w Krakowie niejaki Ostaszewski, hrabia, który interesował się astronomią i matematyką. Zbudował on nawet astronomiczne obserwatorium na dachu swojego domu i wykrył w tym obserwatorium, że Ziemia mimo wszystko jest płaska. Stosowne obliczenia matematyczne także się zgadzały, więc wyniki spisał i posłał do Wiednia do Akademii Nauk i prosił o telegraficzną odpowiedź. Wówczas otrzymał słynną na owe i nasze czasy odpowiedź telegraficznie, która brzmiała: „*Aber, aber Herr von Ostaszewski!*” Co znaczy dosłownie: „Ależ, ależ panie Ostaszewski!”

O Kancie Egon Friedell napisał:

Jak Nietzscheański immoralista stoi poza dobrem i złem, tak Kantowski moralista stoi poza prawdą i fałszem¹⁸⁵.

To zdanie Friedella jest bardzo charakterystyczne, w koncepcji bowiem Kanta etyka jest ponad prawdą i fałszem; w takim sensie, że sądy, które mogą być podejrzone o prawdę lub fałsz, są takimi sądami, w których pojawia się słówko „jest”. Jedyne takie sądy mogą być prawdziwe albo fałszywe, w których pojawia się słówko „jest” albo równoważnik owego słówka. Jeżeli istnieją sądy, w których słówka „jest” nie ma, to taki sąd nie może być ani prawdziwy, ani fałszywy. Na przykład „Czy dzisiaj jest jesień?” – taki sąd nie jest ani prawdziwy ani fałszywy, ponieważ nie jest sądem twierdzącym. Akurat strzeliłem przykładem, w którym słówko „jest” się pojawiło; ale pojawiło się słówko „czy”, które praktycznie likwiduje to znaczenie słówka „jest”. Natomiast odpowiedź, która mówi: „dzisiaj jest jesień” albo „dzisiaj jest wiosna” – bo to zależy, proszę Państwa, czasami wiosna na człowieka przychodzi w jesieni – to wtedy właśnie to słowo jest podejrzone o prawdę albo fałsz. Proszę zauważyć, w Kantowskiej koncepcji sądy etyczne są takimi sądami, w których nie ma słówka „jest”. Pojawia się natomiast słówko

„powinien”. Znaczenie słówka „powinien” jest u Kanta szczególnie, nie wynika ono ze słówka „jest”, z żadnego sądu, w którym pojawia się słówka „jest”, nie wynika sąd ze słowem „powinien”. Na przykład „pani X jest studentką”, z tego nie wynika żadne „powinien”, to znaczy [na przykład] studentka powinna pić rano mleko, żadne „powinien” nie wynika ze słówka „jest”. Natomiast odwrotnie u Kanta, słówka „jest” wynika ze słówka „powinien”. Ktoś powinien mówić prawdę i w związku z tym powinien używać słówka „jest”. Myśmy już o tym mówili i jeszcze do tego tematu będziemy kilka razy wracać. Stąd charakterystyczne słowa Egona Friedella: „jak Nietzscheański immoralista stoi poza dobrem i złem, tak Kantowski moralista stoi poza prawdą i fałszem”.

Jest pewna sfera ludzkiego istnienia, która jest wcześniejsza, bardziej zasadnicza niż sfera opisywana przez słówka „jest”; jeżeli powiemy, że sferą opisywaną przez słówka „jest” jest sfera ontologii, to taka sfera wcześniejsza, bardziej pierwotna może być nazwana sferą metafizyki. Fizyka operuje na poziomie „jest”, a metafizyka byłaby sferą, która nie operuje na poziomie „jest”, tylko jakoś inaczej. Powstaje pytanie, czy taka sfera jest w ogóle sferą nauki, czy taka sfera jest w ogóle możliwa jako przedmiot badań naukowych? Jeżeli idea prawdy jest związana ze słówkiem „jest”, to na poziomie metafizyki, wydaje się, wszystko jest dozwolone niezależnie od tego, czy coś jest iluzją, czy coś jest prawdą.

Mówiłem także o tym, że u Kanta, a potem w filozofii neokantowskiej, sfera etyki jest ściśle związana ze sferą siły osądu *Urteilskraft*. Jest w człowieku i historii ludzkości coś takiego, co nazywa się *Urteilskraft* – siłą osądu. Ta siła osądu przejawia się w sztuce, w literaturze, w etyce, jej przejawem są rozmaite prądy literackie czy etyczne. Dzięki tej sile osądu coś odsłania się jako tu i teraz ważne, a coś innego nieważne.

Był w Polsce kiedyś okres romantyzmu, potem, jak to mówimy, romantyzm się przeżył, przyszedł pozytywizm. Jaka różnica między romantyzmem a pozytywizmem? Różnica w sile osądu. Osąd romantyczny życia, sposobu istnienia i osąd pozytywistyczny; zmienia się *ethos*. Nie znaczy to, że coś, co dla romantyków było dobre, dla pozytywistów staje się grzeszne. Nie. Znaczący to tylko, że inne sprawy są ważne, że tamte sprawy przeżyły się, trzeba inne sprawy uznać za ważne, za aktualne. Pojawia się *ethos* Wokulskiego, Siłaczek, znika literacka postać Konradów itd. W gruncie rzeczy mamy tu przykład działania siły osądu; etyka jest tu siłą osądu. Ta siła osądu jest w pewnym sensie pierwotniejsza od siły naukowego eksperymentu. Kiedy przychodzi *ethos* pozytywistyczny, to owocuje on odkryciami empirycznymi, dzieją się rozmaite odkrycia. Nagle bohaterem staje się uczoney w laboratorium; uczoney w laboratorium dokonuje rozmaitych odkryć. Ale dzięki czemu ten uczoney w laboratorium okazuje się bohaterem czasu? Dzięki sile osądu. Siła osądu nie mówi, co jest prawdą, a co jest kłamstwem, ale siła osądu pokazuje: w tej dziedzinie, w tamtej dziedzinie masz, człowieku, szukać prawdy albo fałszu. Romantyk będzie szukał prawdy albo fałszu w sporze, w przypadku polskiego romantyzmu, z wrogiem narodowym. Na przykład Konrad to wieczne zmaganie się wewnętrzne: czy można tyrana zabić, czy nie zabić? To jest problem romantyka i za romantykiem idzie pytanie o prawdę: a gdzie znajduje się tyran, a ilu ma strażników, a czym, a kiedy, w jaką noc itd.? Szukamy prawdy, odpowiedzi na pytanie: co jest? Ale skąd się nam bierze w ogóle taki pomysł, żeby akurat tej prawdy szukać, a nie innej? Z siły osądu. Przychodzi pozytywista, nie obchodzi go los tyrana, interesuje go chemia, fizyka, obchodzi go to, czy można skroplić powietrze, czy nie. Inny zupełnie problem, inny poziom pytań i odpowiedzi na pytanie: prawda, fałsz. Dlaczego ta zmiana?

U Kanta mamy tę ideę siły osądu. Dlatego Friedell ma rację, kiedy pisze, że siła osądu jest w pewnym sensie ponad prawdą i fałszem, jest coś takiego w tej sile osądu, że to on decyduje, gdzie jest prawda i fałsz, ale nie w tym sensie, że w sile osądu nie ma różnicy między prawdą i fałszem; różnica jest, tylko siła osądu decyduje, która prawda i kiedy jest dla człowieka istotna.

Cytowałem już fragment tekstu Kanta, który jest dla Kantowskiej etyki kluczowy, przytoczę go raz jeszcze, żeby zgłębić jego sens. Wiemy o tym, iż etyka obraca się wokół idei dobra. Powstaje teraz kluczowe pytanie w filozofii: czym jest dobro? Odpowiedzi na to pytanie są rozmaite. Cytowałem wówczas tekst św. Augustyna mówiący, że dobra jest ziemia, dobre jest słońce, dobra jest przyjaźń dobrego człowieka... Z tego tekstu wnioskowaliśmy, że Augustyńskie doświadczenie dobra jest niezmiernie uniwersalne, powszechne. Wszystko dla niego odsłaniało się jako dobre; cokolwiek jest, jest dla Augustyna dobre.

Ale potem po Augustynie przyszła krytyka, krytyka kartezjańska, krytyka ze strony nauk pozytywnych, i okazało się, iż naprawdę tego dobra nie ma, że to, co się nazywa dobre, to nic innego jak po prostu użyteczne, utilitarne. Czy dobry jest ten przedmiot? Dobry, jeżeli użyteczny. Czy dobry jest ten mikrofon? Jeżeli funkcjonuje, to dobry. I nagle z doświadczenia ludzkiego znikło to elementarne przeświadczenie o tym, że świat, o ile jest, dobry jest; a złe jest tylko to, czego nie ma, to znaczy brak czegoś. To niezmiernie mocne doświadczenie przeszłości od Platona pochodzące, zakorzenione w scholastyce średniowiecznej nagle się rozwiało. Okazuje się, iż pojęcie dobra jest puste.

Kant, stawiając problemy etyczne, staje przed tym samym zagadnieniem i odpowiada na pytanie o dobro tym słynnym tekstem z *Uzasadnienia metafizyki moralności*:

Nigdzie w świecie, ani nawet poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą oprócz, jedynie dobrej woli¹⁸⁶.

Jest to niesłychany tekst, w którym na tym rozległym firmamencie rzeczywistości wypełnionym drzewami, gwiazdami, górami, szubienicami historii pojawia się jedna jedyna wyspa podejrzana o dobro – dobra wola człowieka. Jeszcze przy bliższej interpretacji sens powiedzenia Kantowskiego jest dramatyczniejszy niż się wydaje na pozór, bo na pozór wydaje się tak, że ta wyspa jest dobra, niezależnie od tego, czy człowiek chce, czy nie chce – ona jest dobra, została stworzona jako dobra wola. Człowiek ma dobrą wolę, tak jak kwadrat ma cztery kąty. Ale tego Kant nie mówi. Człowiek może mieć dobrą wolę, jeżeli będzie tego chciał, ale może mieć także złą wolę, jeżeli tego będzie chciał; czyli ta wyspa, że się tak wyrażę, jest jeszcze mniejsza, bo ona jest wydana na łup ludzkiej wolności.

U św. Augustyna jest tak, że człowiek ma dobrą wolę, to znaczy że Bóg mu dał, tak jak dał trzy kąty trójkątowi – i św. Augustyn powiada, iż człowiek się tej dobrej woli nie może pozbyć, bo nawet grzesznik w swoim grzechu grzeszy, gdyż widzi w tym jakieś dobro; nawet pijak leżący w fosie nieświadomie szuka Królestwa Bożego, myli się co do miejsca, ale nie myli się co do intencji. Jest tym trójkątem, który nie może się pozbyć żadnego kąta.

U Kanta ta teza jest jak gdyby osłabiona: człowiek jest sam jak gdyby dysponentem tego, czy będzie chciał, czy nie będzie chciał tej dobrej woli. I w pewnym sensie można powiedzieć tak, że u Kanta dobro nie istnieje, ale może zaistnieć, jeżeli wolność ludzka będzie tego dobra chciała. Dobroć, dobro jest jedynie ideą, która się może wcielić tylko dlatego, że dobra wola będzie chciała dobra. Jest to bardzo osłabiona teza św. Augustyna – jeżeli oczywiście ją dobrze to rozumiem – trzeba by wziąć i porównać szereg tekstów, czy rze-

czywiście to przeciwieństwo jest słuszne. Myślę jednak, iż w tym odkryciu jest coś niezwykłego, w odkryciu dobrej woli człowieka.

Rozsądek, dowcip, władza sądenia i jak tam się jeszcze mogą nazywać talenty umysłu, albo odwaga, stanowczość, stałość w postanowieniu, jako przymioty *temperamentu*, są bez wątpienia (...) dobre i pożądane, mogą jednak stać się nadzwyczaj złe i szkodliwe, jeżeli nie jest dobrą wola, która ma z tych darów przyrody robić użytek i której właściwa istota zwie się przeto *charakterem*¹⁸⁷.

Wyobraźmy sobie, że ktoś ma dowcip, że ktoś jest stanowczy, że ktoś jest odważny, ma stałość w postanowieniu, ale poza tym wszystkim siedzi zła wola i wtedy dowcip staje się okazją do zgryźliwości, do gryzienia innych, „im człowiek ma mniej zębów, tym jest bardziej zgryźliwy” – powiedział La Rochefoucauld. Odwaga bez dobrej woli staje się zuchwałością, stanowczość bez dobrej woli staje się uporem – widać to szczególnie na tle życia rodzinnego; a więc wszędzie musi być dobra wola, żeby z tych darów płynęło dobro.

Dobra wola nie jest dobra ze względu na swoje dzieła i skutki ani ze względu na swą zdatność do osiągnięcia jakiegoś zamierzonego celu, lecz jedynie przez chcenie, tj. sama w sobie, i sama w sobie rozważana musi być bez porównania znacznie wyżej ceniona, aniżeli wszystko, cokolwiek dzięki niej może być dokonane na korzyść jakiejś skłonności, nawet – jeżeli ktoś woli – na korzyść sumy wszystkich skłonności (...).

[I dalej powiada Kant, że] ona jaśniej jak klejnot, który swoją pełną wartość posiada sam w sobie¹⁸⁸.

Można zatem powiedzieć, nawiązując do terminologii wartości, że u Kanta istnieje w istocie rzeczy jedna jedyna wartość absolutna – jest nią dobra wola. Co to znaczy „wartość absolutna”? Słowo „absolutna” pochodzi od słowa *absolvere*, słowo *absolvere* pochodzi od słowa „absolwent”. Otóż absolwent to jest ktoś rozwiązany, odwiązany; „*absolvere*” znaczy rozwiązać. „Absolutny” znaczy w tym

przypadku „ponad i poza wszelkimi więzami”, a więc dobra wola jest to taka wartość, która już nie wiąże się z niczym, natomiast wszystko inne, co dobre, wiąże się z nią. Jest odłączona, odwiązana od wszystkich wartości, absolutna, *absolvere*. Jest to ważne stwierdzenie, dlatego że u Kanta, w przeciwieństwie potem do filozofii wartości Schelera, jak z tego widać nie ma wartości przedmiotowych, to znaczy wartości „przed”. Jest taka wartość jak sprawiedliwość, Scheler będzie dążył do tego, żeby tą wartość uchwycić w sytuacjach przedmiotowych: Jaś winien Stasiowi 50 zł – i są sytuacje przedmiotowe. Scheler będzie usiłował wykryć w tej sytuacji wartości przedmiotowe. Kant idzie inną drogą i powie: istnieje w istocie rzeczy tylko jedna jedyna wartość, to jest dobra wola.

Jeszcze jedna bardzo charakterystyczna sprawa: dobra wola siedzi w duszy człowieka jako ten skrzat albo raczej powiedzmy po Leśmianowsku – dusiołek – nie, to nie jest dobry przykład, bo dusiołek dusił, a Bajdała był duszony, czyli dobra wola to jest ten Bajdała, który w nas siedzi, duszony przez rozmaite dusiołki historyczne i inne¹⁸⁹.

Siedzi w nas ta dobra wola i ona jest szalenie ważna, a jednocześnie szalenie przyduszona – i oto jest taki „strzał” Kanta, pół zdania: „cóż jest dziełem i celem rozumu?”¹⁹⁰ Mamy także rozum, my, ludzie rozumni, ten rozum potrafi obliczyć rozmaite rzeczy, powierzchnię koła i to, że Ziemia jest płaska albo że jest okrągła. Znakomity rozum – ale co jest celem rozumu, po co to wszystko? Powiada Kant: celem rozumu ma być to, żebyśmy byli znakomicie przystosowani do życia. To było powiedziane jeszcze przed Darwinem, a Kant mówi w istocie rzeczy, że gdybyśmy mieli tylko instynkt, to byśmy do życia byli o wiele lepiej przystosowani niż z całym naszym rozumem. Instynkt przystosowuje człowieka do życia o wiele lepiej niż rozum. Rozum, co potem bardzo ładnie powie Bergson, odrywa człowieka od życia, pokazuje mu jego bez-

wartościowość. Cóż to jest życie? Człowiek, jak to Kisielewski kiedyś mówił, zbiera, zbiera, a potem do ula. Bergson powiada: rozum, najwyższym odkryciem rozumu to jest to, że trzeba umrzeć – a więc rozum jest raczej czynnikiem odrywającym nas od życia. Instynkt przywiązuje nas do życia o wiele głębiej. Któż się, proszę Państwa, żeni z rozumu? Jest to pytanie retoryczne i ja nie wymagam odpowiedzi. Jest coś takiego, że ten rozum wcale nam do życia nie jest potrzebny, z tym, że jest jeden cel rozumu: ożywić dusiolka, to znaczy oświecić dobrą wolę. Dobra wola – powiada Kant – rozwija się nie przez nauczanie, ale przez oświecenie¹⁹¹. Kant jest dzieckiem epoki oświecenia i tutaj rozumiemy, na czym w Kantowskim ujęciu w ogóle polegało Oświecenie; nie na tym, żeby budować matematyczne przyrodoznawstwo, ale przede wszystkim na tym, żeby światło rozumu oświecało dobrą wolę człowieka. To znaczy rozum osiągał dopiero wtedy swój cel, kiedy był światłem dla dobrej woli człowieka.

Przeto prawdziwym przeznaczeniem rozumu musi być wytworzenie woli dobrej, może nie jako środka do innego celu, ale samej w sobie, do czego był koniecznie potrzebny rozum (...). Wola ta nie może być wprawdzie jedynym i całkowitym dobrem, musi jednakże być dobrem najwyższym i warunkiem wszystkiego innego, nawet każdego pragnienia szczęśliwości¹⁹².

Tutaj dopiero widzimy cel rozumu. Mamy zatem ideę dobrej woli i związku między rozumem a dobrą wolą – związek oświecenia. Piękna metafora światła, metafora sięgająca Platońskich tekstów, metafora, która urzekła dlatego, że ludzie byli wrażliwi na tajemnicę światła. Na czym polegała tajemnica światła? Polega ona na tym, że kiedy się otwiera okno, to światło rozchodzi się samo, nie potrzebuje być popędzane przez coś jeszcze. Wystarczy stworzyć warunki możliwości światłu, a światło wchodzi samo. Natomiast nie wystar-

czy tej teczce stworzyć warunków możliwości, żeby powstała teczka, do warunków możliwości musi się [coś] dołączyć, to znaczy warunek ostateczny; a więc przyczyna sprawcza, w formie na przykład teczkoroba, który robi tę teczkę dla teczkonosa, czyli dla tego, który nosi teczkę. Musi zajść ta sytuacja szczególna, aby powstała teczka. Natomiast, żeby światło wpadło do sali, nie potrzeba popędzania. I dlatego także mówiła filozofia scholastyczna o tym, że dobro jest podobne do światła, a mówiła to, formułując piękne łacińskie powiedzenie: „*bonum est diffusivum sui*” [co się równa] „dobro jest samo z siebie dyfuzyjne”, samo z siebie się rozprzestrzenia tak jak światło; wystarczy stworzyć mu warunki możliwości, a ono wchodzi, nie potrzebuje propagandy, przymusu, mówienia o tym, że jak będziesz dobry, to cię nagrodzimy itd., bez tego wszystkiego.

Proszę zauważyć, jak jest u Kanta z tym wychowaniem dobrej woli. Nie trzeba pouczać, ale trzeba oświecać, a więc jedynie pokazywać, wpuszczać światło w tę duchową przestrzeń. W tym miejscu powtórzmy to jeszcze raz: wpuszczenie światła w przestrzeń, w tę salę, nie oznacza jeszcze, że w tej sali będą się działy czyny etyczne. Dlaczego nie? Dlatego, że czyn etyczny jest twórczością. Etyka nie jest powtarzaniem czegoś, co było, ale jest twórczością; w świetle dopiero możliwa jest twórczość. Oczywiście twórczość może być dobra i może być zła, ale zła twórczość także jest twórczością etyczną; dobra twórczość jest twórczością etycznie dobrą, zła – etycznie złą.

Chciałbym bardzo podkreślić to, co już mówiłem w związku z tak zwanym formalizmem u Kanta, że w istocie rzeczy popełniamy ogromne nieporozumienie wtedy, kiedy żądamy od etyki dyktatu: co mamy robić rano, co mamy robić w południe i między południem a porankiem. Etyka mówi nam tylko o tym, że jest światło, iż jest dobra wola, ale żadnego czynu nam nie dyktuje – ten czyn jest rodzajem artystycznej twórczości, tak jak jest artystyczna

twórczość w sztuce, tak jest artystyczna twórczość w etyce; a nie ma przepisu na twórczość artystyczną. Czyn ojca Maksymiliana Kolbego był dziełem sztuki, nie ma takiej zasady etycznej, z której by się dało go dedukcyjnie wywieść. Miłość, ale którego bliźniego? Czy akurat tego? A może tego, który czeka na koniec wojny i na jego pracę po wojnie? We wszystkim tym funkcjonuje element twórczości.

Jest rzeczą tragiczną, w Polsce zwłaszcza w ostatnich latach, w ostatnim piśmiennictwie etycznym, że ten moment twórczości został zupełnie zapomniany. Ostatnim filozofem na Zachodzie – w moim mniemaniu – który znakomicie zdawał sobie sprawę z tego, że etyka jest twórczością, był Bergson, kiedy mówił o moralności otwartej i moralności zamkniętej. Moralność zamknięta, czyli moralność faryzejska, jest w istocie rzeczy powtarzaniem reguł, ale nie jest twórczy [sam] faryzeusz; faryzeusz jest formalistą, ponieważ z formy robi treść, podczas kiedy w etyce forma jest rodzajem otwartych możliwości, w ramach których pojawia się dopiero zasadnicza twórczość pozytywna.

Aby rozwinąć pojęcie woli, którą samą w sobie należy wysoko cenić, woli dobrej bez względu na dalszy cel, takiej, jaka mieści się już w naturalnym zdrowym rozsądku i wymaga nie tyle nauczania, ile raczej tylko oświecenia¹⁹³.

Teraz dochodzimy do sprawy niezwykle istotnej, do bardzo ważnego pojęcia, które jest źle rozumiane, mianowicie do pojęcia obowiązku. Dobra wola, oświecona dobra wola, przejawia się u Kanta pewnym doznaniem, a doznanie to nazywa Kant „poczuciem obowiązku”.

Zajmijmy się pojęciem o b o w i ą z k u zawierającym w sobie pojęcie dobrej woli¹⁹⁴.

To znaczy, jak się wpatrzeć w pojęcie obowiązku, to mamy tam wypatrzeć pojęcie dobrej woli. Jestem w tej chwili jak ten Kubuś Puchatek, który im bardziej patrzył, tym bardziej Prosiaczka nie było. Rzecz jest niesłychanie ważna: patrzymy w pojęcie trójkąta, nawet humaniści patrzą, jest w pojęciu trójkąta zawarta idea trzech kątów, no jest. Patrzymy w pojęcie obowiązku i mamy wypatrzeć pojęcie dobrej woli; ale właśnie w doświadczeniu polskim pojęcie obowiązku jest jak najdalej od doświadczenia dobrej woli. Obowiązek to znaczy: ja jestem związany, przywiązany, obciążony, przeciążony, niech to szlag trafi... – to jest wszystko, co ja wyczytuję w pojęciu „obowiązek”. A tutaj u Kanta jest powiedziane, że my w pojęciu obowiązku mamy wyczytać pojęcie dobrej woli.

Widzicie Państwo, że musimy teraz zmienić nieco naszą ideę obowiązku i naszą ideę dobrej woli.

Dlaczego to robisz? Z dobrej woli. Znowu jestem drogowskazem, za którym nie należy iść, ale po siódmej to ja już tylko z podhalańską literaturą kojarzę... jest taka piosenka góralska:

Ani jo se nie twój,
Aniś ty nie moja,
Jak mnie przenocujesz,
Dobro wola twoja.

Każdy naród ma swoje doświadczenie dobrej woli i filozofia właśnie na tym polega, żeby przekonać do jednego istotnego. Z dobrej woli i to, że z dobrej woli, to jest obowiązek, a nie to, że jak pies Pawłowa: jest dzwonek, to ślina cieknie. Jest niby przywiązanie do dzwonka, ale to nie jest etyka, etyka jest z dobrej woli; i to jest obowiązek. Musimy to dobrze wyczuć, żebyśmy się nie pogubili. Jest może również w tym, co się nazywa w literaturze artystycznym powołaniem, a także religijnym powołaniem. W religijnym powołaniu jest to także znakomicie w pięknych tekstach religijnych

pokazane. Zawsze w tych tekstach pojawia się taki motyw zakorzeniony w Ewangelii: jeżeli chcesz, możesz. I to znaczy, że z dobrej woli, w tworzeniu artystycznym: jeżeli chcesz, możesz. Czy to jest przymus? Tak, ale jest to taki przymus, który sobie człowiek sam nakłada, wyskakując ponad poziom dotychczasowych przymusów. Rzecz w tym, że w etyce się nie musi, a w prawie przeważnie się musi. W tworzeniu artystycznym się nie musi, na tym polega podstawowy akt twórczości w dziedzinie etyki – że się może, że się nie musi. I w tym akcie twórczości tworzy się przede wszystkim swoją własną wolność, bo ta wolność jest także przedtem w uśpieniu, nie wiadomo, czy jest, czy nie jest. Wolność to nie na tym polega, żeby na prawo albo na lewo; tylko na tym, żeby na ten stół, to znaczy wyżej. Wolność jest po Platońsku pojęta, wolność jest ponad, wolność jest wyzwaniem, a nie w prawo czy w lewo, bo w prawo i w lewo, to koń także... Natomiast chodzi tutaj o to, że jesteśmy ponad. I w tym znakomitym tekście Kanta właśnie to widać. Jest to jakiś wzlot ponad wszelkie determinizmy, ale jest to wzlot niekonieczny, on może być i on może nie być; tutaj tworzy się etyka i etyka obowiązku.

WYKŁAD V

16 listopada 1982

Interesuje nas dzisiaj poczucie obowiązku i aby od razu przejść do meritum sprawy, przytoczę tekst Kanta, który znajduje się z *Krytyce praktycznego rozumu*.

Coś tak szczególnego tkwi w tym bezgranicznie wielkim poszanowaniu czystego i pozbawionego wszelkiego uwarunkowania korzyścią prawa moralnego, jakim nam je rozum praktyczny przedstawia do wypełniania, i którego głos przyprawia o drżenie najśmielszego nawet złoczyńcę oraz zmusza go do ukrycia się przed jego obliczem, że nie należy się dziwić,

iż ten wpływ jedynie rozumowej (*intellektuellen*) idei na uczucie uważa się za nie dający się zgłębić przez rozum spekulatywny, oraz że trzeba zadowolić się tym, iż *a priori* można przecież jeszcze przynajmniej tyle pojąć: że takie uczucie jest w każdej skończonej istocie rozumnej nierozwalnie połączone z przedstawieniem prawa moralnego¹⁹⁵.

Najpierw powiedziane jest tutaj o złoczyńcy, który ukrywa się przed obliczem prawa moralnego. Powiada Kant, że w poczuciu prawa moralnego jest coś tak wielkiego, że poczucie to przyprawia o drzenie najśmielszego nawet złoczyńcę. Można by sobie tutaj wyobrazić na przykład ze *Zbrodni i kary* postać Raskolnikowa, który w pewnym momencie po całej serii tłumaczeń, wyrzutów sumienia przyznaje się do popełnionej winy. Jest taka scena, kiedy on idzie gdzieś na plac w Petersburgu, całuje ziemię i wyznaje, iż jest mordercą. Kant, wskazując na takie doświadczenie, jednocześnie mówi, że doświadczenia tego w sposób teoretyczny nie można wyjaśnić. Twierdzi, że z żadnego sądu, który opowiada o tym, co było, nie można wyprowadzić sądu o tym, co być powinno. Kilka razy w jego tekstach pojawia się takie stwierdzenie, że z tego, co było, nie możemy wnosić o tym, co być powinno. To, że coś być powinno, jest doświadczeniem pierwotnym, które się nie daje z niczego wyprowadzić. Mówi on, iż dwie sprawy zachwycają go najbardziej: rozgwieżdżone niebo nad naszymi głowami i prawo moralne wypisane w naszych sercach, prawo obowiązku, prawo powinności.

Myślę, iż na początku zaraz musimy zdać sobie z tego sprawę, że Kant traktuje poczucie obowiązku jako fakt: istnieje poczucie obowiązku. Można przeciwko temu poczuciu obowiązku rozmaicie protestować, ale poczucie obowiązku jest. Nie pozostaje zatem nic innego, jak opisać to poczucie obowiązku i w ten sposób je wyjaśnić. Na czym ono polega?

Chciałbym to bardzo mocno podkreślić, bo istnieją jak gdyby dwie metody uprawiania etyki: jedna metoda polega na tym, że

usiłuje się wyprowadzić pojęcie powinności z idei faktyczności. Innymi słowy, usiłuje się wyprowadzić tezę o tym, co być powinno, z tezy, która opisuje to, co jest. Taką drogą idzie między innymi chrześcijańska, a ściślej rzecz biorąc katolicka etyka zwana etyką prawa natury. Mówi się, że w człowieku jest ludzka natura i człowiek powinien postępować wedle tej natury, na przykład istnieje natura koła i z natury koła wynika, że ono powinno się toczyć; istnieje natura człowieka i z natury człowieka wynikają pewne postępowania; mówi się, że natura człowieka polega na tym, iż człowiek jest istotą rozumną, z tego wynika, że powinien rozumowo postępować.

Powstaje jednak pytanie: czy rzeczywiście tak rozumować można? Zdaniem Kanta, tak nie można rozumować, dlatego że z faktu, iż coś jest albo że coś jest takie i takie, nie można wyprowadzić sądu, że coś powinno tak a tak postępować. Kant to przyznaje. Wobec czego inny pogląd stawia tezę etyczną następująco: ustalmy na samym początku, co być powinno; nie pytajmy, co jest, tylko co być powinno; zróbmy kodeks powinności – na przykład dziesięć przykazań Bożych jest takim kodeksem powinności. Boże przykazania w Dekalogu nie odwołują się do natury człowieka, tylko mówi się tam, ja – autorytet, Bóg, nakazuję: nie kradnij, nie mów fałszywego świadectwa, nie zabijaj itd. Od początku mamy Dekalog i ten Dekalog ustala się jako zobowiązujący: jeżeli człowiek nie będzie przestrzegał Dekalogu, będzie ukarany.

Otóż Kant także tą drogą nie idzie, dlatego że w prawie i w poczuciu moralnym ten Dekalog nie wisi w powietrzu – żeby było zobowiązanie moralne nie wystarczy przeczytać dziesięć przykazań, tylko trzeba się czuć przez nie zobowiązanym, a zatem kluczem do etyki jest doświadczenie zobowiązania, doświadczenie obowiązku. I Kanta interesuje to doświadczenie obowiązku, to doświadczenie obowiązku jest w pewnym stopniu niezależne od tego, jaką czło-

wiek ma naturę, i niezależnie od tego, jakie przykazania są wypisane nad jego głową. Gdy mowa o doświadczeniu obowiązku, to należy mocno sobie uświadomić, że doświadczenie to jest jako fakt pierwotny i jedyne, co nam pozostaje, to opisać to doświadczenie; jak to Kant powiedział: „należy je oświecić”, bo ono rozwija się poprzez oświecenie, jeżeli jest oświecenie, to ono funkcjonuje. Na tym polega idea oświecenia czy też w ogóle idea oświaty; niesiemy w lud oświatę – to znaczy oświecamy w nim jego poczucie obowiązku.

I tutaj Kant jest do pewnego stopnia fenomenologiem, opisuje istotę doświadczenia. Etyka Kanta jest w znacznym stopniu etyką fenomenologiczną, nie konstruuje on obowiązku, bo to jest niemożliwe, ale go opisuje, a opisując – umacnia obowiązek. Kant rozróżnia obowiązek hipotetyczny i kategoryczny. Obowiązek hipotetyczny jest obowiązkiem podlegającym warunkom, na przykład mówimy tak: jeżeli chcesz być wykształconym, zapisz się na uniwersytet; niesieni tą nadzieją zapisujemy się na uniwersytet i stajemy się mniej lub bardziej wykształceni w wyniku dokonanego zapisu. Ten obowiązek ma charakter hipotetyczny: jeżeli chcesz osiągnąć to lub tamto, to musisz zrobić to i tamto.

Natomiast obowiązek, o którym Kant mówi, ma charakter kategoryczny: „powinieneś”, i to „powinieneś” niezależnie od warunków. Ale także tutaj jest pewien moment bardzo charakterystyczny, bo słowo „powinieneś” nie znaczy, że „musisz”. I w tym jest ukryty cały urok poczucia obowiązku; rzecz w tym, że jeżeli powinieneś, to nie musisz. Jeżeli chcesz, to możesz – słowo „jeżeli” występuje także tutaj, ale nie jako słowo wskazujące warunek, tylko jako słowo wskazujące na różnicę pomiędzy tym, że musisz, a tym, że powinieneś. Dlatego w doświadczeniu „powinieneś” jest zawarty moment dobrej woli.

Na poprzednim wykładzie dopatrywaliśmy się obowiązku w dobrej woli i byliśmy w sytuacji Kubusia Puchatka, który im bardziej

patrzył, tym bardziej Prosiaczka nie było – ale to dlatego tak jest, że polskie poczucie obowiązku jest zawsze związane z pewnym zniewoleniem, dlatego że słowo „obowiązek” jest tutaj niezbyt trafne – niemieckie „*Pflicht*”, „*Verpflichtung*” to już jest coś lepszego, natomiast tutaj to jest „*Verbindung*”, polskie „*Verbindung*” to tak jakby się ktoś gdzieś do czegoś przywiązał, to tak jakby... Zbliża się siódma i znowu mi góralskie piosenki do głowy przychodzą na poczucie tego przywiązania:

Hejże ino po francusku!
Trzymajze jom na łańcusku!

To nie jest „*Pflicht*”, tylko jest to przywiązanie:

Diabliz ci jom utrzimajom,
Kie sie jej tak napirajom¹⁹⁶.

A tutaj mamy ten moment pewnej swobody, pewnego poczucia wolności, ale wolności, która się różni od swawoli, jest to wolność sensowna różniąca się od swawoli, to jest to poczucie zobowiązania bezwarunkowego.

W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* pojawia się jeszcze jedno słowo, które zrobi w etyce ogromną karierę:

Tutaj bowiem da się łatwo rozróżnić, czy postępku zgodnego z obowiązkiem dokonano z o b o w i ą z k u, czy w samolubnym celu¹⁹⁷.

„Samolubny cel”. I jeszcze inny przykład.

Przesadna troskliwość, z jaką większość ludzi o to się stara [o to, to znaczy o zachowanie zdrowia – JT] nie posiada jeszcze z tego powodu wartości wewnętrznej, a jej maksyma – treści moralnej. Utrzymują oni życie swoje wprawdzie z g o d n i e z o b o w i ą z k i e m, ale nie z o b o w i ą z k u¹⁹⁸.

Mamy więc tutaj różnicę między działaniem zgodnym z obowiązkiem a działaniem z obowiązku. Działanie zgodne z obowiązkiem nie jest jeszcze – zdaniem Kanta – działaniem etycznym. Jeżeli ktoś troszczy się o zdrowie, to jest to działanie zgodne z obowiązkiem, ale to nie znaczy, że jego troska ma sens etyczny, ona dopiero musi płynąć z obowiązku, czyli z poczucia powinności, i wtedy stanie się wartością etyczną.

Natomiast jeżeli komuś niepowodzenia i beznadziejna zgryzota odebrały zupełnie chęć do życia, jeżeli człowiek nieszczęśliwy a wielkiego serca, na swój los raczej oburzony, aniżeli upadły na duchu i załamany, życzy sobie śmierci, a jednak życie swoje zachowuje, nie kochając go, nie ze skłonności lub bojaźni, ale z o b o w i ą z k u: wtedy dopiero maksyma jego ma treść moralną¹⁹⁹.

Mamy tutaj w tym tekście przedstawionego kandydata na samobójcę. Kandydat na samobójcę nie popełnia samobójstwa, dlatego że ma taką skłonność, żeby żyć, albo dlatego, iż się boi, co będzie po śmierci. Przypominam sobie taką historię, jak jedna z moich studentek przed laty usiłowała popełnić samobójstwo; ratowano ją w szpitalu i ona, wracając do przytomności, musiała mieć dosyć niewyraźną minę, gdyż nie bardzo wiedziała, gdzie jest; widziała coś białego wokół siebie... A mina jej rzeczywiście musiała być bardzo dwuznaczna, bowiem usłyszała nagle głos lekarza: „Niech się pani nie obawia, nie jestem św. Piotrem”.

Otóż ktoś może się bać spotkania ze św. Piotrem po śmierci i dlatego uważa na swoje życie. Będzie postępował zgodnie z obowiązkiem, ale nie będzie to – zdaniem Kanta – etyczne postępowanie, ono będzie etyczne dopiero wtedy, kiedy będzie płynąć pozytywnie z obowiązku. Dlaczego żyjesz? Bo powinienem, bo mam taką dobrą wolę. To jest dopiero to, o co chodzi. Widzicie Państwo, jak my jesteśmy mało moralni z punktu widzenia Kantowskiego.

Powróćmy do tego słowa: nie może to być poczucie samolubne. To jest powiedziane negatywnie, a pozytywnie znaczyłoby to, iż ma to być postępowanie bezinteresowne, czyli wspaniałomyślne. Słowo „wspaniałomyślne” zrobi potem wielką i piękną karierę u Maxa Schelera, a również – jak pamiętam – w wykładach Ingardena to słowo często powracało. Dla Ingardena na przykład postępowanie etyczne z powodów religijnych nie było naprawdę postępowaniem etycznym. Jeśli ktoś jest dobrym dlatego, że oczekuje nagrody w Królestwie Niebieskim, że stokrotnie otrzyma i życie wieczne, to to nie jest jeszcze moralność, to nie jest etyka. Ingarden domagał się zupełnej, absolutnej bezinteresowności, czyli wspaniałomyślności. Mówiąc konkretnie: dlaczego mówisz prawdę? Bo warto – jest to odpowiedź w stylu Schelera i Ingardena – bo prawda jest wartością. Dlaczego jesteś sprawiedliwy? Bo sprawiedliwość jest wartością. Dlaczego dajesz cierpiącemu pomoc? Bo miłosierdzie jest wartością. A gdyby ktoś usiłował jeszcze z tego czerpać korzyści, to zdaniem Ingardena byłby przewrót w dziedzinie wartości; to tak jakby na przykład Einstein wynalazł teorię względności, aby uzyskać dodatek do emerytury. Musi być wspaniałomyślność, musi się realizować powinność ze względu na to, że jest powinnością – i to jest następna cecha i następna właściwość poczucia obowiązku: że jest to poczucie obowiązku niesamolubne i w tym sensie ono także jest bezwarunkowe. Poczucie obowiązku, jego głos bywa niekiedy bardzo groźny i niejednokrotnie zasmucający, gdyż nie uwzględnia warunków. Dopiero wtedy, kiedy człowiek wchodzi w polemikę z tym głosem, stają mu przed oczyma rozmaite warunki. Jak to ładnie w Ewangelii napisane było: dlaczego nie przyszliście na ucztę, byliście zaproszeni, a nie przyszliście? Jeden pojął żonę, drugi wołu kupił i takie rozmaite sprawy²⁰⁰. Natomiast zaproszenie jest zaproszeniem bezwarunkowym, takie jest poczucie obowiązku: warunki przychodzą dopiero w polemice z poczuciem obowiązku.

I teraz jak gdyby kluczowa definicja obowiązku u Kanta z *Uzasadnienia metafizyki moralności*:

Postępowanie z obowiązku ma całkowicie wyłączać wpływ skłonności, a wraz z nią wszelki przedmiot woli; jedyną więc rzeczą, która mogłaby wolę skłaniać, jest: obiektywnie – prawo, a subiektywnie – c z y s t e p o s z a n o w a n i e tego praktycznego prawa, to znaczy maksyma, że winienem być mu posłuszny nawet z uszczerbkiem dla wszystkich moich skłonności²⁰¹.

Dlaczego postępowanie zgodne z obowiązkiem? Tylko i wyłącznie poszanowanie prawa, szacunek dla prawa. Ale jakiego prawa? Znowu niech się nam nie wydaje, że chodzi tu o prawo z góry nadane przez Jehowę. Nie. [Chodzi o] szacunek dla prawa jako prawa, w gruncie rzeczy szacunek dla wszelkiego prawa; prawa, które jest wypisane w samej dobrej woli człowieka. Mówiąc innymi słowy, można by to sformułować tak: z szacunku woli dla samej siebie – i dlatego etyka Kanta nazywa się etyką autonomiczną, etyką wypracowaną z samej idei dobrej woli.

Ważne jest, aby to poszanowanie prawa dobrze rozumieć, gdyż powstaje pytanie: co to znaczy szacunek?

Można by mi zarzucić, że używając wyrazu s z a c u n e k uciekam się tylko do mglistego uczucia, zamiast za pomocą rozumowego pojęcia dać w tej kwestii wyraźne wyjaśnienie. Atoli chociaż szacunek jest uczuciem, to nie jest on jednak uczuciem n a b y t y m, lecz s a m o d z i e l n i e w y w o ł a n y m przez rozumowe pojęcie, a więc różniącym się gatunkowo od wszystkich uczuć pierwszego rodzaju, dających się sprowadzić do skłonności lub bojaźni²⁰².

Proszę zwrócić uwagę: szacunek dla prawa to nie jest skłonność – na przykład jak ktoś ma skłonność do picia, to to nie jest skłonność do prawa, to nie jest t a skłonność. Idąc dalej, to nie jest bojaźń – boimy się przed zapłaceniem mandatu, ale to nie jest t o. Szacunek jest m i ę d z y skłonnością a bojaźnią.

Co bezpośrednio poznaję jako prawo określające moje postępowanie, to poznaję z szacunkiem, który oznacza tylko świadomość p o d p o r z ą d k o w a n i a mej woli prawu, bez pośrednictwa innych wpływów na mój umysł²⁰³.

Mam tylko tę jedną świadomość: podporządkowanie woli prawu, ale także słowo „prawo” wymaga tutaj pewnego komentarza, bo nie wiem, jak sobie Państwo wyobrażacie prawo. Jest strasznie wesoła historia... Kiedy człowiek używa słów, definicje są mniej więcej te same, ale każdy z nas oprócz pamięci znaczeń ma jeszcze wyobrażenie. Kiedy się na przykład słucha wykładu, to pracuje bardziej wyobraźnia; i co człowiek sobie wyobraża, kiedy myśli „prawo”.

Ja kojarzę sobie „prawo” z tym, że w 1949 roku zapisywałem się na Wydział Prawa. Tłum studentów, a potem rozmaite wykłady z tego prawa: prawo rzymskie, prawo karne, prawo małżeńskie itd. Ale w języku niemieckim „*Recht*” znaczy „prawość” – tak by to trzeba powiedzieć. To znaczy polska prawość to nie jest to, że się ma szacunek wobec czegoś zewnętrznego, ale ma się szacunek do wewnętrznej prawości; prawo to jest po prostu prawość. Szacunek dla prawości, a więc nie jest to skłonność i nie jest to bojaźń; jest to już coś wspaniałomyślnego, nic ci z tego nie przyjdzie, ale jakbyś chciał być prawy, dlatego żeby coś ci z tego przyszło, to w rzeczywistości nie byłbyś prawy. Takie są losy słów. No więc świadomość podporządkowania mej woli prawu, czyli mej woli prawości.

Bezpośrednie skłonienie woli przez prawość i świadomość tegoż zwie się s z a c u n k i e m tak, że uważamy go za s k u t e k przez prawo w podmiocie wywołany, a nie za jego p r z y c z y n ę. Szacunek jest właściwie przedstawieniem wartości, która ogranicza moją miłość własną²⁰⁴.

Jest miłość własna – i czy ta miłość własna jest w nas ograniczona, czy nieograniczona? Jeżeli jest ograniczona, to jest ograniczona przez uczucie szacunku i – na tym polega prawość.

Jest to więc coś, czego nie uważamy ani za przedmiot skłonności, ani bojaźni, chociaż jest do obu razem w czymś podobny. *P r z e d m i o - t e m* szacunku jest więc jedynie *p r a w o* i to takie, które nakładamy *s o b i e* *s a m i*, a jednak jako prawo w sobie konieczne²⁰⁵.

Weźmy teraz zamiast słowa „prawo”, „prawość” – czy jest jakaś siła, która by nam potrafiła narzucić naszą prawość? Nie ma takiej siły, narzucamy sobie sami prawość, ale z drugiej strony, nie czujemy, że narzucamy sobie coś, co jest jak gdyby obcym kaftanem bezpieczeństwa; coś, co jest wypisane w naturze naszej dobrej woli. Nie bardzo dobrego użyłem sformułowania, ponieważ to samo sformułowanie implikuje teorię prawa natury, nie powinienem tak mówić, ale chcę tylko wskazać nie na prawo natury, tylko na te logiczne powiązania rozmaitych momentów: prawości, dobrej woli, poczucia wolności, które różni się od poczucia swawoli. I proszę zauważyć, czyż Kant nie jest tutaj genialny w tych kilku zdaniach? Kant w tych tekstach pracuje jak znakomity fenomenolog, jak opisywacz czegoś, co jest; Kant nie tworzy nowej etyki, ale rozjaśniając to, co się dzieje w człowieku, umacnia etykę, bo umocnienie etyki polega na tym, że etyka nieświadoma staje się etyką świadomą; a etyka nieświadoma ciąży człowiekowi jak kamień, natomiast etyka świadoma przestaje ciążyć, ponieważ człowiek rozumie, że jest to coś, co sobie w imię samego siebie sam narzucił; trudno powiedzieć: narzucił – wybrał szacunek.

Mam być posłuszny prawu nawet z uszczerbkiem dla wszystkich moich skłonności²⁰⁶.

Na tym polega rzeczywiście szacunek do prawości, że to jest z uszczerbkiem dla rozmaitych moich skłonności, ale tego uszczerbku nie czuję jako ograniczenia.

Warto jeszcze przytoczyć tekst z *Krytyki praktycznego rozumu*, który także mówi o prawie moralnym i o prawości. Jest to także próba jak gdyby definicyjnego określenia tego, co to jest obowiązek:

Prawo moralne jest więc dla istot skończonych imperatywem, który kategorycznie nakazuje, gdyż prawo jest bezwarunkowe; stosunek takiej woli do tego prawa jest zależnością, która nosi nazwę zobowiązania, co oznacza zniewolenie – chociaż przez sam tylko rozum i jego prawo – do pewnej czynności; ta zaś nazywa się obowiązkiem dlatego, że patologicznie pobudzona (choć nie zdeterminowana przez to, a tym samym też zawsze wolna) wola zawiera w sobie życzenie wypływające z subiektywnych przyczyn, i zatem też często może być przeciwna czystemu obiektywnemu motywowi determinującemu, a więc wymaga, jako moralnego zniewolenia, oporu rozumu praktycznego, który to opór może być nazwany wewnętrznym, ale intelektualnym przymusem²⁰⁷.

Znowu, proszę Państwa, jak się bierze ten tekst tak na pierwszy rzut oka, to się widzi tutaj muzykę wykonywaną na pile. Ale z drugiej strony, gdy dokonamy przekładu z języka polskiego na język polski, to nam się to wyjaśni. Tłumaczenie bowiem jest za bardzo fachowe i oderwane od pierwotnych doświadczeń. Przekładamy znowu prawo jako prawość. Stosunek takiej woli – to, że kategorycznie nakazuje – to wiemy; prawo jest bezwarunkowe, to wiemy, i teraz stosunek takiej woli do tej prawości jest jej zależnością i ta zależność nazywa się zobowiązaniem. Jest to bardzo subtelnie powiedziane: zależność, która się nazywa zobowiązaniem. „Zobowiązuje” jest to powiedziane po niemiecku „*Pflicht*”, a więc nie jest to to wiązanie łańcuchem, tylko „*Pflicht*”.

Co oznacza „zniewolenie”? (...) Słowo „zniewolenie” nie jest tutaj dobre, bo my znamy historie rozmaitych zniewoleń i jak Sarmata słyszy takie słowo, to od razu w chromosomach czuje szum husarii, więc to nie jest to. Zniewolenie, które jest zobowiązaniem,

polega na czym innym. Powie potem Lévinas, że w tym momencie swawola staje się wolą; była swawola i nagle pojawia się wola. Tylko że u Lévinasa pojawia się to jako wynik doświadczenia drugiego człowieka: kiedy drugi na mnie patrzy, ja spotykam się ze spojrzeniem drugiego, to we mnie swawola zamienia się w wolność. Dopóki jestem sam na łące, to jestem jak cielę wypuszczone na wiosnę i po prostu swawolę, jest mi wszystko jedno, kwiatek, nie-kwiatek, na tej łące... Ale kiedy z lasu – bo łąka jest zawsze w lesie, przynajmniej ta łąka, o której ja teraz myślę – wychodzi człowiek i patrzy, wtedy inaczej na to reaguje Sartre'a, inaczej Lévinas. U Lévinasa swawola zmienia się w wolność, a u Sartre'a zaczyna się paskudna sprawa, w ogóle uprzedmiotowienie i zaczyna się ta teoria, że drugi to piekło, „piekło to inni”, bo ten drugi, który patrzy, chce mnie zawstydzić, ale to już inna para kaloszy. Natomiast tutaj chodzi mi tylko o to przejście między swawolą a wolnością, które jest możliwe dzięki zobowiązaniu. Co oznacza zniewolenie, no tak pisze tutaj tłumacz: *Nötigung... Od Not*. Tak²⁰⁸.

A właśnie. No to jest znakomita sprawa, bo „Not” to jest jak gdyby potrzeba, konieczność, ale najlepsze to „potrzeba”, w takim razie jesteśmy już w samym sercu Franka Gąsienicy, gdyż tutaj pojawia się to słynne słowo „bo tak trza” – i cały imperatyw kategoryczny mieści się w tym „bo tak trza”.

Jest tu jeszcze powiedziane, że „wola patologicznie pobudzona”. W tym miejscu sprawa się znowu kładzie, bo patologicznie pobudzona; jak ktoś jest patologicznie pobudzony... to ja już nie chcę mówić, co mam w wyobraźni jako przykłady tak zwanych patologicznych pobudzeń... Patologiczny, od *patos*, znaczy biernie, pasywnie; a więc pod wpływem odkrycia tego prawa, prawości, wola zamienia się w *patos*, to znaczy poddaje się prawości, jak gdyby uzyskuje świadomość tego, kim i po co została stworzona. I w ten sposób *patos* zamienia się w etyczny czyn.

Przytoczę jeszcze na koniec formułę imperatywu kategorycznego, to znaczy tego imperatywu, który zobowiązuje wolę. Oczywiście znowu, kiedy ją Państwu przytoczę, to będzie to wyglądać jakby było przykazanie z zewnątrz i poddanie od wewnątrz, a poddanie jest buntem, ale do tej sprawy wrócimy na następnym wykładzie.

Przeto nie pozostaje nic prócz ogólnej zgodności czynów z prawem w ogóle, która jedynie ma służyć woli za zasadę, to jest nie powinienem nigdy inaczej postępować jak tylko tak, że bym mógł także chcieć, aby максима moja stała się powszechnym prawem²⁰⁹.

Maksyma moja powszechnym prawem – mam tak postępować, aby максима moja stała się powszechnym prawem. Co to znaczy bliżej, szczególnie, co to znaczy słowo „maksyma” – nie wiem, jak to akcentować – to będę mówił na następnym wykładzie.

WYKŁAD VI

23 listopada 1982

Proszę zwrócić uwagę na różnicę pomiędzy dwoma sądami etycznymi, które zaraz przytoczę. Będziemy tę różnicę starali się uchwycić z pomocą Kanta. Ktoś postanawia, że będzie się starał pomścić każdą zniewagę. A ktoś inny mówi, że nie należy przyrzekać kłamliwie.

Czy jest różnica między tymi dwoma stwierdzeniami? Oczywiście, my wiemy, że w treści jest – ale czy między tymi dwoma twierdzeniami jest jakaś różnica o charakterze zasadniczym? Czy to są dwa typy stwierdzeń, czy tylko stwierdzenia rozmaitych treści? Ktoś mówi: „pomścę każdą zniewagę”, pojedynkiem czy czymkolwiek, a ktoś inny mówi: „nie będę przyrzekał kłamliwie”. Zdaniem Kanta, między tymi dwoma stwierdzeniami jest zasadnicza

i fundamentalna różnica. Polega ona na tym, że zasada „pomszczę każdą zniewagę” jest zasadą subiektywną, taką, która wynika wyłącznie z mojej osobistej decyzji: ja pomszczę każdą zniewagę. Natomiast ta druga zasada – zdaniem Kanta – „nie należy przyrzekać kłamliwie”²¹⁰ jest zasadą powszechną, dotyczy wszystkich. Jest to ogromnie ważne stwierdzenie, staramy się bowiem znaleźć trop do rozróżnienia zasad, które obowiązują indywidualnie mnie tylko, i nikogo więcej, oraz zasad, które obowiązują wszystkich.

Były takie czasy w ubiegłym roku w uniwersytecie, czasy strajków, i wtedy był taki problem, czy należy podejmować strajk, a potem był problem, czy należy strajk kończyć. I ciągle wyłaniał się problem, czy to pytanie – rozpocząć, kończyć? – ma charakter etyczny, czy ma charakter polityczny. Kręciliśmy się wtedy gdzieś na jakiejś takiej bardzo płynnej granicy między decyzją polityczną i etyczną. Można by to tak sformułować: ja nie zakończę strajku, dopóki nie zapadną takie i takie decyzje. I druga zasada: nie wolno zakończyć strajku dopóty, dopóki nie zapadną takie i takie decyzje. Powstaje tu problem, czy te dwie zasady są zasadami etycznymi, politycznymi, czy zasadami takimi jak: „należy codziennie czyścić zęby”. Jakiego typu to są zasady? Jest to niezmiernie ważne pytanie, bo chodzi nam o uchwycenie specyfiki doświadczenia etycznego.

Zarzuca się Kantowi często, że przykłady, które on podaje jako przykłady zasad etycznych, są dosyć dowolne. Mówi się tak: twoje prawa moralne, czy prawidła moralne, można by także w ten sposób wyrazić „codziennie należy zaśpiewać pieśń”. Może to być wskazówka bardzo rozsądna, rozumna, człowiekowi jest różniej, jeżeli zaśpiewa pieśń; oczywiście zależy którą i zależy także, czy fałszywie. I teraz mamy zasadę: „nie należy przyrzekać kłamliwie”, „należy zawsze mówić prawdę” [i] „należy codziennie śpiewać pieśń”. Jest różnica czy nie ma różnicy? Jeżeli jest różnica, to na czym polega?

Jest to niesłychanie ważna sprawa. Jest cała bogata literatura, która usiłuje złapać tę różnicę. „Należy jeździć prawą stroną drogi” [i] „nie należy przyrzekać kłamliwie” – na czym polega różnica? Kant stara się nam tę różnicę pokazać. Nie jest to takie proste, bo Kant się nie rozwodzi nad sprawą, tylko mówi krótko, ewentualnie wprowadza pewne podziały. Jedno muszę powiedzieć w tym przypadku, co jest szczególnie ważne, mianowicie teza: „nie należy przyrzekać kłamliwie” charakteryzuje się pewnym specyficznym momentem, dla Kanta szalenie ważnym, jest to teza z piętnem jakiejś rozumności. I różni się ta teza tym piętnem rozumności od tezy „pomszczę każdą zniewagę”. Jakiś rodzaj rozumności przysługuje tezie „nie należy przyrzekać kłamliwie” – jest to teza rozumna. Co to znaczy „rozumna”? Być może znaczy, że zrozumiała, ale przecież poprzednia teza także jest zrozumiała. Rozumna to może znaczy, że da się rozumowo uzasadnić. Ale spróbujcie tę tezę rozumowo uzasadnić! Pokażcie mi rację, z której by ta teza, iż nie należy przyrzekać kłamliwie, wynikała. Nie ma takiej racji. „Nie należy przyrzekać kłamliwie” – dlaczego? Bo Pan Bóg tak kazał? Wyszła taka ustawa? Nie ma takiej racji, do której można by się odwołać, żeby tę tezę uzasadnić, a jednak jest to teza rozumna. Na czym zatem polega jej rozumność? Żeby dobrze uchwycić tezę Kanta, trzeba by powiedzieć tak: polega na tym, że ona przemawia do istot rozumnych. Ktokolwiek jest istotą rozumną i wglębia się w tę tezę, iż „nie należy przyrzekać kłamliwie”, ten czuje, że ta teza jest mu bliska, jest zrozumiała. Jesteśmy u źródeł etyki, takich też jest wiele i wszystkie one tym się odznaczają, że – zdaniem Kanta – przysługuje im jakaś rozumność, a rozumność taka, że one przemawiają do istot rozumnych. Ale powstaje następne pytanie: na czym ona polega, że przemawia do istot rozumnych? Tutaj przychodzi z pomocą jedynie język Franka Gąsienicy – wiecie, co to znaczy na Podhalu „przemówić do rozumu”... Czasem się do

rozumu przemawia rozmaicie, czasem się perswaduje, a czasem się zdejmuje pasek ze spodni i też się przemawia do rozumu.

To znaczy, że ta teza przemawia do rozumu, ona jest jak gdyby do rozumu zaadresowana, w tym sensie ona jest rozumna i Kant będzie mówił, że ona jest ogólna i powszechna. Na czym polega to, że ona jest ogólna i powszechna? Na tym, że ona przemawia do wszystkich tych, którzy mają rozum. I tutaj natrafiamy na niezmiernie ważny moment we wszystkich etycznych tezach i zasadach. Kiedy mamy taką tezę: wszystkie ciała w próżni spadają jednakowo – czy ta teza jest rozumna? Porównajmy: „wszystkie ciała spadają w próżni jednakowo” i „nie należy przyrzekać kłamliwie”. Pierwsza teza jest rozumna i druga teza jest rozumna, a przecież rozumność tych tez jest zupełnie inna. Pierwsza teza jest ogólna: wszystkie ciała, w każdej próżni, spadają jednakowo; a tam „nie należy przyrzekać kłamliwie”. Pierwsza teza mówi tak: „wszystkie ciała”, nie znosi wyjątku, a druga teza „nie należy przyrzekać kłamliwie, ale może się zdarzyć, że ktoś kłamliwie przyrzeknie. Jedna teza jest powszechna i druga teza jest powszechna, ale powszechność jest tutaj istotnie, fundamentalnie inna.

Powszechność pierwszej tezy polega na tym, że nie dopuszcza wyjątku: wszyscy ludzie są śmiertelni, Sokrates jest człowiekiem, Sokrates jest śmiertelny – nie należy przyrzekać kłamliwie, Jan przyrzekł kłamliwie... i co? Z tego wynika, że należy przyrzekać kłamliwie? Nie. Często się myli te dwa typy rozumności i wymaga się [od] etyki, żeby jej przysługiwał ten typ rozumności, który przysługuje zasadom fizyki czy matematyki. Powiedziałbym tak: rozumność zasad etyki polega na tym, że przemawiają do rozumu. Natomiast rozumność tamtych zasad nie polega na tym, że w ogóle przemawiają, tylko że opisują pewne [zależności], które są koniecznościami.

Chciałbym, żeby wszyscy Państwo głęboko zastanowili się nad różnicą tych dwóch typów rozumności, bo my jesteśmy przeważnie

ofiarami pierwszego typu rozumności i uważamy, że to, co nie podlega pod rozumność fizyczno-matematyczną, nie jest rozumnością. Nie ma u nas tego, że rozumność polega na tym, żeby coś przemówiło do rozumu, tylko jeżeli coś jest rozumne, to znaczy opisuje konieczności, wtedy jest rozumne wnioskowanie: każdy człowiek jest śmiertelny, Sokrates jest człowiekiem... Rozumne jest: „akcja równa się reakcji”. Rozumne jest: „ciało zanurzone w wodzie traci na ciężarze” – to jest rozumne, dlatego, że tak musi być, to jest konieczne i to uważamy za rozumne, to, co konieczne, to, co nie znosi wyjątku. A kiedy jakieś ciało zanurzone w wodzie nie traci na ciężarze, to mówimy, że jest cud i nie ma rozumności, i cud wtedy nie przemawia do rozumu, tylko przemawia do czegoś zupełnie innego. A więc rozumność kojarzy się nam z tymi regułami, które nie znoszą wyjątku. Gdy tymczasem u Kanta zasada „nie należy przyrzekać kłamliwie” jest rozumna nawet wtedy, gdyby wszyscy przyrzekali kłamliwie, to i tak zasada ta będzie u Kanta rozumna, bo przemawia do rozumu – zdaniem Kanta. Kant jeszcze dodaje taką uwagę: że gdyby człowiek nie był człowiekiem i nie miał pożądać, to wtedy teza „nie należy przyrzekać kłamliwie” byłaby dla tego człowieka nie do odparcia²¹¹. Gdyby człowiek był samym rozumem, to ta teza przemówiłaby do jego rozumu tak, że człowiek nigdy nie przyrzekłby kłamliwie, ale że człowiek ma pożądanie i raz mu się chce tego, a raz tamtego i nie jest czystym rozumem, w związku z czym zdarza mu się, że nie postępuje według tej tezy. Teza „nie należy przyrzekać kłamliwie” przemawia do rozumu, ale nie przemawia do pożądanego, bo do pożądanego przemawia taka rzecz, jak chleb z masłem i z szynką...

Ja jestem fenomenologiem, to dla mnie opis rzeczywistości zastępuje rzeczywistość. Jak ktoś ma istotę rzeczy, to wystarczy. Był taki spór między fenomenologami o roli wrażeń w doświadczeniu świata, spór, który się streszczał do stwierdzenia: czy jak się zjada

kolację, to czy się zjada wrażenia kolacji, czy się kolację zjada. Jest to spór skądinąd filozoficznie ogromnie ważny.

Tym się zaspokajają pożądania, ale nie zaspokajają się pożądań treściami rozumowymi. A więc gdyby człowiek był wyłącznie rozumem, wtedy by mu nawet do głowy nie przyszło, żeby mógł przyrzekać kłamliwie, ale że nie jest rozumem, ma rozmaite pragnienia, nadzieje, lęki. Jest taki ładny opis, jak chłopiec w Ludźmierzu chciał widzieć procesję i wychodził na smreka, gdy był na dole, to przyrzekał Matce Boskiej taką świecę jak dyszel od wozu – opisuje Orkan – a jak był w połowie, to mówi „no gdzież ja taką świecę znajdę”, a potem tak zmniejszał, zmniejszał, aż usiadł na gałęzi wysoko i wtedy gałąź się złamała, on spadł i jak już był na ziemi, to mówi: „Matko Boska, nie znasz się na żartach”.

„Nie należy przyrzekać kłamliwie” – ale w tym przypadku zmienia się zdanie w zależności od sytuacji požądawczej. Jest to ogromnie ważne. Powiedziałem tutaj „przemawia do rozumu”, a więc ta teza „nie należy przyrzekać kłamliwie” przemawia do rozumu. Jak przemawia do rozumu? Przemawia w tym sensie, że skłania istotę rozumną do uznania tej tezy, innymi słowy budzi w istocie rozumnej coś takiego, że trzeba. skoro się przyrzekło, to trzeba dochować. „Nie należy przyrzekać kłamliwie” i jako reakcja to jest to „trzeba”, „*Sollen*”, „powinno się”. I każda istota rozumna ma to doświadczenie, że trzeba by, kto jest bardziej etyczny, to że „trzeba”, a kto jest taki bardziej skłonny do błędzenia, to, że „trzeba by”.

Porównajmy to z tezą „wszystkie ciała spadają jednakowo”. Spadają, no to spadły – a tutaj „trzeba by”, to ja czuję „trzeba by”. Inaczej podpada pod tę regułę ogólną spadające ciało, a inaczej ciało, powiedzmy, błędzące. To ciało spadające podlega pod regułę bez żadnych zastrzeżeń, natomiast pod regułę ogólną etyczną podpada się inaczej, podpada się poprzez to doświadczenie „trzeba”, podpada się w ten sposób, że się w tym, co reguła ogólna mówi,

uczestniczy, albo nie, mniej lub bardziej uczestniczy – tutaj nie ma uczestnictwa, tu jest podpadanie, natomiast ktoś jest mniej lub bardziej wierny, czyli jest uczestnictwo, jest stopniowanie, dotrzymuje zobowiązań w poniedziałki, a we wtorki nie dotrzymuje. A ciało spada zarówno w poniedziałki, jak i we wtorki... Widzicie więc Państwo, iż istnieje kluczowa różnica między uczestnictwem a podpadaniem pod regułę. Powiedzmy, że jest czerwony kolor i ta kula uczestniczy w czerwieni, bo ona może być bardziej lub mniej czerwona, natomiast kiedy ja mówię: „każda czerwień jest rozciąglą” – to już nie ma żadnego uczestnictwa, bo nie ma żadnego mniej lub więcej, tylko jest rozciąglność.

W tym momencie niechaj humanistom zapadnie to głęboko w głowę, gdyż jest to najważniejsze, co teraz powiem, wydarzenie ostatnich tygodni stanu wojennego. W ten sposób uczestniczy się w wartościach. Bo macie dzieła literackie, te wierszyki rozmaite, dramaciki itd., i każdy z tych wierszyków i dramacików w czymś uczestniczy, przemawia do rozumu, lepiej albo mniej, jest większe arcydzieło lub mniejsze arcydzieło, albo dzieło przyjaciela... ja mam takie. Tu jest uczestnictwo, tu jest sfera uczestnictwa, tam gdzie mamy do czynienia z wartościami, jest sfera uczestnictwa. Natomiast tam, gdzie mamy do czynienia z pojęciami ogólnymi, nie ma *de facto* żadnego uczestnictwa, tylko jest tak albo tak, albo nie. Natomiast wszędzie tam, gdzie jest uczestnictwo, jest stopniowanie i jest to, że trzeba do rozumu przemawiać. W ten sposób odsłaniają się wartości.

Ale ja się pospieszyłem, żeby uczcić ostatnie tygodnie stanu wojennego, i zamiast mówić o Kancie, powiedziałem coś, co nie jest o Kancie, gdyż u Kanta nie ma pojęcia wartości i dlatego tutaj zrobiliśmy małą dygresję, z której się zaraz wycofujemy. Wycofujemy się z dygresji, ale nie zapominamy o tym, co zostało powiedziane, bo to jest szalenie ważne: przy wszelkich opisach doświadczenia

wartości nie wolno tych dwóch sfer mieszać. Wiele krytyk przeciwko teorii filozofii wartości bierze się z pomieszania tych dwóch sfer, traktuje się wartość jako na przykład prawo spadania, prawo ciężenia, i mówi się, że przeciwko wartościom przemawia to, iż wartości nie są zachowywane. To tak jakby ktoś powiedział, że ponieważ nie ma pięknego wiersza, to w ogóle piękno jest fikcją, gdyż nikt nie napisał jeszcze naprawdę pięknego wiersza. Lub stwierdzenie: ponieważ nikt nigdy do końca nie był naprawdę sprawiedliwy, to znaczy, że sprawiedliwość jest fikcją itd. To jest ogromnie ważne, żeby nie robić ataku na wartości, na sferę powinności z tego tytułu, że powinności nie są realizowane. Powinności przemawiają do rozumu, ale przemawiają zarazem do takiej istoty, która jest istotą wcieloną (...)

Cokolwiek by się rzekło, odkrycie Kanta, iż tego rodzaju potrzeba „*Sollen*”, powinność, jest rozumna, jest ogromnie ważnym odkryciem. W związku z tym Kant rozróżnia następujące sprawy: rozróżnia praktyczne zasady i praktyczne prawidła²¹². Praktyczne zasady to są ogólne określenia woli. Praktyczne prawidła są to określenia woli bardziej szczegółowe. Wśród tych zasad praktycznych [mamy] szczegółowe określenie „praktyczne prawidła”. Różnica [między nimi jest] dosyć dowolna – ogólne określenie, szczegółowe określenie. Mniej ogólne określenie: „nie należy przyrzekać kłamliwie”, a szczegółowe określenie: „przyrzekłeś pożyczyć 10.000 złotych, to pożycz”. Ale ważne jest to: praktyczne zasady; zasady, to znaczy, że na czymś coś się zasadza, a więc jest jakimś principium, czyli początek, czyli fundament, zasadza się coś na czymś. I oto te praktyczne zasady mogą być praktycznymi maksymami i praktycznymi prawami.

Otóż praktyczne maksymy są to zawsze maksymy indywidualne, dotyczą tylko mnie, „pomszczę każdą zniewagę”, praktyczna,

indywidualna, konkretna zasada; „będę się kładł spać o godzinie 21 po to, żeby koledzy, którzy wracają o 23, mnie nie budzili”. W zeszłym roku opowiadała mi jedna pani, że mieszka w domu akademickim i jakiś kolega zawsze w nocy między drugą a trzecią puka i pyta, czy ona przypadkiem nie ma struny D. Jest to niewątpliwie zasada subiektywna, indywidualna, szukać o godzinie drugiej w nocy struny D, do gitary prawdopodobnie, a może nie do gitary; ale żeby szczególnie u tej koleżanki szukać struny D, to niewątpliwie jest w tym jakiś moment twórczy, jest to jakaś taka wiara w koleżankę, że skoro ona nie miała, powiedzmy, dziesięć razy tej struny, to może za jedenastym powinna mieć... A mówią niektórzy, iż brakuje nam wiary w człowieka...

Otóż jest to maksyma subiektywna i ona jest zasadą wyłącznie mojego postępowania; a z drugiej strony, jako przeciwieństwo maksymy jest praktyczne prawo, które tym się odznacza, że – zdaniem Kanta – dotyczy każdej rozumnej istoty²¹³. Jest to piękne rozróżnienie. Dotąd dokąd się to czyta w *Krytyce rozumu praktycznego*, to się widzi jasno, ale przenieśmy teraz tę sytuację na minione doświadczenia ze strajkami. Czy w tych sytuacjach byliśmy zdolni do rozróżnienia tych spraw? Wydaje mi się, że nie byliśmy zdolni. Czy wtedy ten postulat był maksymą, która stała się maksymą powszechną tylko przez przypadek, czy też była za tym jakaś głębsza rozumność? Moim zdaniem, była rozumność, i to niezależnie od tego, czy się realizowała, czy się nie realizowała; na zasadzie samej teorii Kanta, ponieważ z faktu realizacji (albo nie) nie można wnieść nic co do słuszności prawa moralnego. Ale dzisiaj prawa moralne są inne, dzisiaj trzeba pracować i koniec. Ja to zresztą mówiłem już dawno, że trzeba pracować, więc gdyby się ktoś pytał, to dodajcie, że ja to już dawno mówiłem – i nawet mam świadków na to, wówczas i wtedy, kiedy przychodziłem na wykłady strajkowe, to mówiłem o filozofii pracy, bo jestem urodzony do kompromisu, a polega to

na tym, że się idzie na strajk i mówi o potrzebie pracy, stąd zawsze się wychodzi cało, gdyż obydwie strony są zadowolone...

Mówię to tylko po to, aby uwidocznic Państwu, jak szalenie trudno jest w sytuacjach konkretnych rozróżnić te sprawy, aczkolwiek sama zasada nie jest błędna, wydaje się ona szalenie trafna i słuszna.

Chciałbym zacytować takie zdanie, które jest interesujące:

Jeśli się przyjmie, że czysty rozum może zawierać w sobie podstawę wystarczającą dla użytku praktycznego, tj. dla determinacji woli [*Willensbestimmung*], to istnieją praktyczne prawa; w przeciwnym razie wszystkie praktyczne zasady będą jedynie maksymami²¹⁴.

Mówiłem przed chwilą o tym, że w człowieku jest pożądanie i jest rozum. W tym cytacie pojawia się jeszcze jedno rozróżnienie: czysty rozum i rozum praktyczny. Który rozum jest źródłem zasad? Jeśli chodzi o zasady, to tylko czysty rozum, to jest siła w nas i jedynie ta, która ma zasady. Powstaje pytanie: czy ten czysty rozum może przepisywać zasady dla rozumu praktycznego? Czysty rozum ma zasady, a rozum praktyczny? Kant powiada, że gdyby czysty rozum nie mógł dawać takich przepisów dla rozumu praktycznego, to wszystkie prawa moralne byłyby tylko maksymami. I w tym kierunku będzie zmierzał tak zwany pozytywizm etyczny, który będzie usiłował dowieść, że *de facto* wszystkie prawa moralne są naprawdę indywidualnymi maksymami, które stały się prawem w wyniku [działań] ustawodawcy. Ale wtedy trzeba by powiedzieć, że taka teza „nie należy przyrzekać kłamliwie” nie jest tezą rozumną, nie przemawia do rozumu; tylko, powiedzmy, pan X powiedział sobie, że nie należy przyrzekać kłamliwie. Tymczasem wszystko wisi na tym jednym jedynym haku: przemawia do rozumu czy nie – i to do rozumu praktycznego, bo „nie należy przyrzekać kłamliwie”. Jeżeli się uchwyci to, że przemawia, jeżeli

się człowiek złapie na tym, że nagle przyrzekając kłamliwie, coś się szarpnie, coś nieokreślonego, jak gdyby mu ktoś taką duchową nogę podłożył, to znaczy że rozum czysty przemówił do rozumu praktycznego i wtedy zasada jest zasadą, ściślej mówiąc: prawo jest prawem, bo zasada to jest na poziomie rozumu czystego; prawo jest prawem – i wtedy staje się prawo czymś rozumnym, przemówiło do rozumu. Na tyle, na ile człowiek jest rozumny, na tyle uznaje to prawo.

Spójrzmy na to jeszcze raz: pożądanie i rozum. Pożądanie w zasadzie ślepe, nastawione na jedzenie, spanie, po prostu instynkt; oraz rozum czysty – rozum to jest to, co jest w nas pełne zasad (i to znakomitych zasad), i rozum praktyczny, rozum, który ma problem, jak połączyć te dwie siły: rozum czysty z tym pożądaniem, tak aby pożądaniu też coś dać, no, przynajmniej trzy razy dziennie, a rozumowi czystemu w międzyczasie. Rozum praktyczny, z jednej strony, jest pod presją pożądania, a z drugiej strony – pod wpływem tego niezwyklego doświadczenia „trzeba”. O tym, że „trzeba”, Kant powiedział, że go zachwyca – to znaczy powiedział Kant tak, że dwie rzeczy go zachwycają na świecie, mianowicie: gwiazdziste niebo nad naszymi głowami i obowiązek, prawo moralne w sercu człowieka²¹⁵. I kiedy potem Kant będzie usiłował snuć refleksje nad istnieniem Boga, wtedy wszystkie refleksje wywiedzie z tego jednego kluczowego doświadczenia, że „trzeba”. Bo to doświadczenie dla Kanta różni człowieka od tego, co jest niżej człowieka, od zwierząt, a co więcej: różni człowieka od innych ludzi, od tych, którzy nie są temu prawu posłuszni:

Prawa muszą wystarczająco determinować wolę jako wolę, zanim jeszcze zapytam, czy też nam władzę potrzebną do [osiągnięcia] pożądanego skutku, lub co mam uczynić, aby ten skutek wywołać; zatem muszą być kategoryczne²¹⁶.

Prawo jest kategoryczne wtedy, kiedy zobowiązuje wolę, wówczas gdy rodzi w woli to poczucie, że trzeba; ono jest kategoryczne (...). I to całkiem niezależnie od tego, czy człowiek będzie mógł zrealizować to „trzeba”, czy też nie.

Dla prawodawstwa rozumu wymaga się jednak, aby [rozum] potrzebował jako założenia jedynie samego siebie²¹⁷.

Jest tutaj mowa o prawodawstwie czystego rozumu; mamy ten czysty rozum i te czyste zasady w sobie – i teraz ten rozum wykonuje te swoje czynności prawodawcze sam z siebie, nie interesując się tym, jaki jest wokół nas świat.

Ponieważ prawo tylko wtedy jest obiektywnie i powszechnie ważne, jeśli ważne jest bez przypadkowych, subiektywnych warunków, które odróżniają jedną rozumną istotę od drugiej²¹⁸.

Czyli ono zobowiązuje obiektywnie i powszechnie. Ale to słowo „obiektywnie i powszechnie” nie znaczy to samo, co w przypadku ogólnego pojęcia – „każde ciało spada jednakowo...” to jest też obiektywnie i powszechnie. Tutaj „obiektywnie i powszechnie” znaczy, że tylko zobowiązuje, że tworzy doświadczenie „trzeba”, ale nie tworzy żadnych konieczności. Jest to ten motyw i ta treść, na którą szczególnie należy zwrócić uwagę, ponieważ wielkim niebezpieczeństwem wszelkich teorii wartości, a w szczególności wszelkich wykładów z etyki, jest to, że się przerzuca kategorie zaczerpnięte ze świata materialnego na świat duchowy, ze świata konieczności na świat tego, że [się] tylko „powinno”, że „trzeba”. Są to w gruncie rzeczy tak różne światy, iż mimo to, że słowa brzmią tak samo, to w istocie rzeczy chodzi o coś zupełnie innego, a jak się tego nie uwzględni, to się zagubi całe doświadczenie tego, co się nazywa „duch”. Bo to jest duch. W słowie „duch” jest zawarte pewne tchnienie wolności, bo w tym, że potrzeba, to jest tchnienie wolności, gdyż tam nie ma konieczności, ale jest powinność. To

jest sfera ducha, a do sfery ducha dostęp mamy przede wszystkim poprzez owe doświadczenie powinności, czyli tego „trzeba”, niezależnie od tego, jaki jest otaczający nas świat.

[WYKŁAD VII]

[30 listopada 1982]

[konspekt brakującego wykładu zrekonstruowany na podstawie notatek Aleksandra Bobko:]

Rozważania wokół interpretacji imperatywu kategorycznego Kanta.

Według interpretacji Jean-Paula Sartre'a każdy czyn jest milczącym przyzwoleniem na to, by inny człowiek, postawiony w analogicznej sytuacji, postąpił tak samo. Dlatego jesteśmy niejako odpowiedzialni za wszystko, jesteśmy prawodawcami.

Stosunek pomiędzy imperatywem a doświadczeniem można scharakteryzować następująco: doświadczenie mówi o tym, co jest, a imperatyw o tym, co być powinno. Doświadczenie etyczne stoi ponad zwykłym doświadczeniem.

Źródłem sensu imperatywu kategorycznego jest doświadczenie dobrej woli. Tego doświadczenia nie nabywamy, ono jest wcześniejsze od wszelkiego uczenia się.

Do poszanowania praw skłania rozum, wtedy czujemy najwyższą wartość naszej dobrej woli. Jej wyznacznikiem jest bezinteresowność.

Dobra wola oddziałuje na ludzi jak melodia – zmusza do „grania”. Zafałszowanie, spowodowane przez sam instrument, nie szkodzi samej melodii; ona jest ponad tym.

Imperatyw dotyczy woli, a nie odruchów, stosuje się do przypadków ogólnych. Człowiek – mimo że podporządkowuje się zasadzie wyrażonej przez imperatyw – sam jest prawodawcą.

WYKŁAD VIII
[7 grudnia 1982]

Przedmiotem naszego dzisiejszego wykładu będzie fragment rozdziału drugiego *Uzasadnienia metafizyki moralności*.

Podobno koniec wykładu poprzedniego był bardzo zagmatwany, miał się składać z pięciu punktów, tymczasem w pedanterii naszej zredukowaliśmy te pięć punktów do dwóch, mówiąc, że są trzy punkty. Nie będziemy już do tego wracać, ponieważ raz się jeszcze przyjrzałem temu, co Höffe na temat imperatywu i maksymy napisał, i uważam, że to jest przysłowiowe dzielenie włosa na czworo, a nam chodzi o principia, o różnice zasadnicze. My tu się zmagamy między dobrem a złem, między ciemnością a światłem, podczas gdy oni tam gdzieś sobie rozszczepiają na czworo włos.

O wiele ważniejszą sprawą jest dzisiaj sprawa imperatywu kategorycznego i sensu, jaki ten imperatyw kategoryczny posiada.

Najpierw raz jeszcze przytoczę tekst i formułę imperatywu:

Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem²¹⁹.

Przypominamy sobie przykład z ubiegłego tygodnia, przykład interpretacji Sartre'owskiej tej maksymy: w każdym postępowaniu – powiada Sartre – ustalamy reguły ogólne²²⁰. Kto raz jechał tramwajem bez biletu, ten pozbawia się prawa do krytykowania tych, którzy robią tak samo. Ale Kantowi nie o to chodzi, chodzi mu jedynie o to, aby pokazać istotę imperatywu kategorycznego. Postępuj tak, według takiej maksymy, aby ta maksyma mogła stać się prawem powszechnym. Jeżeli twoja maksyma postępowania będzie prawem powszechnym, to znaczy, że ona jest maksymą moralną. Powstaje teraz pytanie: na jakiej zasadzie my przyjmu-

jemy tę maksymę? Mamy tekst tej maksymy, on wydaje się nam słuszny, ale na jakiej zasadzie?

Rzeczywiście: „postępuj tak, ażeby maksyma, według której postępujesz, mogła się stać prawem ogólnym”. Podoba się nam? Podoba. Komu się nie podoba? Wszystkim się podoba. Na jakiej zasadzie się podoba? Otóż Kant powiada, że nie na zasadzie doświadczenia. Nie mamy takiego doświadczenia, w oparciu o które moglibyśmy tę maksymę uzasadnić. Innymi słowy, maksyma jest *a priori*. Proszę dobrze zrozumieć słowo „*a priori*” – nie znaczy ono, że maksyma ta nie pochodzi z doświadczenia. Słowo „*a priori*” znaczy, że ona nie jest uzasadniona na podstawie doświadczenia. Czym innym jest pochodzenie z doświadczenia, a czym innym jest uzasadnienie w oparciu o doświadczenie. Ta maksyma może pochodzić z doświadczenia, ale nie jest uzasadniana na zasadzie doświadczenia. Dlaczego nie? Bo w oparciu o doświadczenie nie można uzasadnić – zdaniem Kanta – żadnego sądu powszechnego. W oparciu o doświadczenie można uzasadnić jedynie sądy mniej lub bardziej szczegółowe. Doświadczenie oznacza bowiem indukcję, a indukcja nie jest nigdy zupełna. W oparciu o doświadczenie można wypowiedzieć: w niektórych wypadkach należałoby tak postępować, żeby twoje postępowanie mogło być regułą dla niektórych wypadków podobnych. Tymczasem tutaj formuła jest powszechna i zdaniem Kanta nie ma takiej siły na niebie i na ziemi, która by nas zmuszała do uznawania jakichkolwiek sądów powszechnych, nie ma takiego doświadczenia. Doświadczenie jest zawsze konkretne, zawsze szczegółowe.

Jest to tak fundamentalne przeświadczenie Kanta, że aż wstyd o tym mówić, ale mówić trzeba, bo przeświadczenie to jest prawdopodobnie jedną z iluzji Kanta. Odziedzyczył Kant to przeświadczenie po pozytywizmie angielskim, przede wszystkim po Humie. I proszę dobrze zrozumieć tę ideę doświadczenia, jaką

Kant posiada. „Wszystkie ciała spadają jednakowo” – na podstawie doświadczenia możemy powiedzieć, że tylko niektóre zaobserwowane ciała spadają jednakowo. „Ciało zanurzone w wodzie traci na ciężarze” – każde ciało? Nie, powiada Kant, tylko zaobserwowane ciało, a jeżeli mówimy „każde ciało”, to wychodzimy poza zakres doświadczenia. Jak to jest możliwe w nauce? Na ten temat nie będę tutaj mówił, dotyczy tego *Krytyka czystego rozumu*.

Jak to jest możliwe w etyce? To jest problem Kanta. Ta zasada, zamiast wychodzić z doświadczenia, wyznacza pewne reguły doświadczeniu; i w tym sensie jest *a priori*, to znaczy jest uzasadniona – niezależnie od doświadczenia. W pewnym momencie Kant będzie mówił: choćby nikt nigdy nie postępował wedle tej zasady, to ona i tak jest słuszna, bo jej uzasadnienie nie bierze się z doświadczenia.

I żeby dobrze zrozumieć sens zasady, należy ją odróżnić od innych reguł, na przykład od trzech prawideł, od trzech reguł, z którymi bardzo często imperatywy moralne są mylone. Pierwsze prawidła to prawidła zręczności; rozmaite istnieją przepisy dotyczące sfery zręczności: w jaki sposób grać w piłkę, aby strzelić bramkę; w szczególności w jaki sposób grać w hokeja w Nowym Targu... Jest to bardzo ważna sprawa: należy krzyczeć... Był kiedyś taki znany zawodnik Bryniarski, tośmy krzyczeli: „Bryniarski, organizmem go!” Była to charakterystyczna reguła zręcznościowa, która przy odpowiednich warunkach doprowadzała do odpowiedniego skutku. Ale nie była to reguła moralna. Kant daje inny przykład: istnieją reguły, które mówią, w jaki sposób lekarz powinien postępować, by wyleczyć chorego, i w jaki sposób powinien postępować truciciel, żeby otruć zdrowego. Z punktu widzenia reguł postępowania te reguły są jednakowo ważne, jeżeli doprowadzają do odpowiedniego, do określonego skutku.

Pamiętam, że przed paroma laty była taka epidemia pisania rozmaitych kodeksów, już nie mówię o kodeksie drogowym, ale tworzo-

no na przykład kodeks narciarski, w którym także były reguły typu „Bryniarski, organizmem go!”, ponieważ nie chodziło tutaj o to, czy coś ma być moralne, czy niemoralne, ale chodziło o to, jak trzeba zjeżdżać z Kasprowego, aby nie potrącić takiego drugiego, który wychodzi na Kasprowy. Oprócz tego kodeksu powstawała cała ich masa, lecz kodeksy te nie miały nic wspólnego z regułami moralnymi.

Kant powiada, że często myli się także reguły i imperatywy moralne z prawidłami albo z radami mądrości. Mądrość polega na tym, żeby osiągnąć szczęśliwość – jest to zbiór reguł, które mówią o tym, w jaki sposób osiągnąć szczęśliwość. Reguły te są oparte o wizję szczęśliwości; w zależności od tego, jaką kto ma wizję szczęśliwości, dopracowuje odpowiednie reguły do szczęścia. Przytoczę zaraz przykład takich reguł z dawnych lat, obecnie te reguły stały się tak zwanymi hasłami, na przykład takie hasło, które mnie kiedyś wzruszało bardzo: „Zakład wdraża metodę DoRo”. Było to, proszę Państwa, bardzo dawno, zakład wdrażał metodę DoRo, potem okazało się, że zakład zaczął truć okolicę, dalej wdrażając metodę DoRo. Potem przyszedł okres strajków, zakład dalej wdrażał metodę DoRo, a ja nie wiedziałem nigdy, co to znaczy „DoRo”. Potem się okazało, że to znaczy „dobrej roboty”. I ciągle wdrażał. Państwo widzicie absurd tego wszystkiego, już abstrahując od okropnego słowa „wdrażać”, to to jest tak bezsensowne, że można kolki nerwowej dostać, gdyby nie to, iż człowiek się przyzwyczaił. Nawet radziłem mojemu przyjacielowi, znanemu w Krakowie spowiednikowi, żeby na swoim konfesjonale umieścił napis: „konfesjonał wdraża metodę DoRo”. Może to się nawet kiedyś stało, bo frekwencja jakoś dziwnie zmaląa.

Ale w dawnych czasach były to sprawy bardzo poważne i rady mądrości znajdowały się w powszechnym użytku. Słynne są na przykład maksymy La Rochefoucauld, które w ubiegłym roku cytowałem obficie. Jedna szczególnie przypadła mi do gustu, mianowicie:

Chwalić monarchów za cnoty, których nie posiadają, znaczy lżyć ich bezkarnie²²¹.

Bardzo piękne były te maksymy La Rochefoucauld, będące wyrazem ducha sceptycznego schyłku czasów odrodzenia. A dzisiaj chciałbym przytoczyć parę takich reguł stworzonych przez Goethego:

Ten jest najszczęśliwszy z ludzi, kto koniec swego życia potrafi powiązać z jego początkiem²²².

Jest to bardzo ciekawa myśl, pojawia się tutaj „najszczęśliwszy”, a więc idea szczęścia; mianowicie jest to parafraza myśli lekarza greckiego Alkmajona, który powiada, iż tragedią człowieka jest to, że nie może swojego życia zamknąć w kole. Nie można końca swojego życia powiązać z początkiem, natomiast bogowie potrafią, i dlatego się odradzają, a my nie potrafimy, idziemy po spirali; a Polacy raczej po korkociągu.

Kiedy błędę, każdy może to zauważyć, kiedy kłamię, nie każdy²²³.

Dzielny i aktywny mężu, zasłuż sobie i oczekuj od wielkich – łask, od możnych – faworów; od aktywnych i dobrych – pomocy w rozwoju; od zbiorowości – sympatii; od jednostki – miłości²²⁴.

By grać na flecie, nie wystarczy dmuchać, trzeba jeszcze poruszać palcami²²⁵.

Bardzo ciekawa jeszcze jedna myśl, która będzie jak gdyby taką krytyczną aluzją do tego, co będzie u Kanta:

Działalność bezwarunkowa, wszelkiego rodzaju, prowadzi do bankructwa²²⁶.

Działalność bez żadnych warunków – a więc imperatyw kategoryczny, który nie uwzględnia warunków, który jest czystym rozu-

mem, jemu jest wszystko jedno, jakie są konkretne warunki – prowadzi do bankructwa. Kant zresztą także będzie o tym mówił:

Cierpi każdy, kto nie robi nic dla siebie samego. Robimy coś dla innych, aby cieszyć się tym wraz z nimi²²⁷.

Obowiązek, jeśli kochamy to, co sami sobie nakazujemy²²⁸.

To jest także ładny przykład i przyczynek do pojęcia obowiązku, innego niż w naszym języku. Obowiązek jest czym tutaj? Jest pojęciem za głosem miłości.

Jak można poznać siebie? Nigdy przez obserwację, a jedynie przez działanie. Spróbuj wypełniać obowiązek a od razu będziesz wiedział, co w tobie tkwi²²⁹.

Nie ma nic straszliwszego od czynnej niewiedzy²³⁰.

To są refleksje i maksymy Goethego i proszę zwrócić uwagę: krótkie maksymy, które pokazują coś z mądrości życiowej, ale to nie są maksymy moralne, to nie są imperatywy moralne. Kant przestrzega przed zamazywaniem. I żeby także to dobrze zobaczyć, to na jest tutaj rzecz taka... Wszystkie te maksymy, wszystkie te moralne tak zwane złote myśli są nastawione na pokazanie człowiekowi drogi do szczęścia. Ale szczęście każdy człowiek sobie inaczej wyobraża.

Nie wiem, czy Państwo wiecie, jak sobie wyobraża szczęście Fryderyk Nietzsche? Otóż powiada on, że: „Szczęście jest to pojęcie: kobiet, krów i demokratów”²³¹. Najlepsi są ci demokraci w tym towarzystwie, dlatego że Nietzsche nienawidzi demokracji i demokracji, sądzi on, że życie samo preferuje najlepszych, a demokracja – zdaniem Nietzschego – jest zawsze jakimś równaniem w dół i dlatego szczęście u niego tak właśnie wygląda. Ale co po-

wiada Kant? Mówi on, że „szczęśliwość nie jest ideałem rozumu, lecz wyobraźni”²³². Mamy zatem różnicę między imperatywem moralnym a regułami szczęścia. Reguły szczęścia apelują do wyobraźni, natomiast imperatywy do rozumu. Co to znaczy? Znaczy to, że człowiek może być moralny, a nawet powinien być moralny, chociaż być może będzie z tego nieszczęśliwy. To jest idea Kanta. Nie można argumentować za moralnością w oparciu o ideę szczęścia – moralność u Kanta jest czymś wyższym niż sfera szczęścia. W ogóle imperatyw kategoryczny u Kanta broni się sam i broni się w oparciu o analizę rozumową, natomiast argumentacja oparta o szczęście już jak gdyby deprecjonuje sferę moralności.

Na marginesie można by zapytać: a jak to jest z religią? Religia mówi: bądź moralny, a będziesz szczęśliwy – co prawda po śmierci, ale za to na pewno... Czy w tym przypadku nie ma jakiegoś deprecjonowania moralności tą obietnicą szczęścia? Czy przypadkiem moralność nie pojawia się tutaj jako przedmiot handlu, przedmiot wymiany: ja [wnoszę] moralność, cnotę, a po śmierci za to [nagrodą] będzie szczęście. Otóż w moim mniemaniu sprawa wygląda o wiele bardziej skomplikowanie, mianowicie w perspektywie chrześcijańskiej Królestwo Niebieskie pojawia się nie tyle jako nagroda za moralne życie człowieka, tylko jako wynik Odkupienia dokonanego przez Chrystusa, które to odkupienie jest odkupieniem, że się tak wyrażę, mimo wszystko: pierwsi będą ostatnimi, ostatni będą pierwszymi. Jest to wyprowadzenie człowieka na zupełnie inny poziom, motyw istotny w chrześcijaństwie – do tego, żeby być moralnym – [chrześcijaństwo] nie polega na tym, aby być szczęśliwym, tylko na tym, żeby być, mówiąc tak trochę prymitywnie, w jednym towarzystwie z Chrystusem. To znaczy chodzi tutaj o to, że jesteśmy z Chrystusem na dobre i złe; można by powiedzieć tak: Chrystus umarł na krzyżu i być może jest Jego śmierć na krzyżu Jego wielką przegraną, bo my nie mamy dowodów takich jak

w matematyce, ale my mimo wszystko wolimy być z Chrystusem, choćby to była przegrana, niż z Piłatem, choćby to była jego wygrana. I wtedy inspiracja moralności jest zupełnie inna, wybiera się pewien typ heroizmu, pewien typ miłości, która jest bardziej „mimo wszystko”, a nie „za coś”. Dlatego te interpretacje etyki chrześcijańskiej, że chodzi tutaj o handel cnotą za szczęśliwość wieczną, nie mają miejsca, sprawa jest o wiele głębsza.

A więc imperatywy moralne nie są oparte o ideę szczęścia. Czym się charakteryzują? Charakteryzują się – zdaniem Kanta – jednym rysem: że są bezwarunkowe. Wszystkie inne imperatywy i nakazy są warunkowe: jeżeli chcesz wygrać w hokeja, rób to i to, jeżeli chcesz być szczęśliwy, wdrażaj metodę „DoRo”. Ale jeżeli ktoś nie chce wygrać w hokeja, a jeżeli ktoś nie chce być szczęśliwy? Najgorszy to taki, który nie chce być szczęśliwy na tym świecie, bo wtedy ani ta metoda DoRo, ani te reguły gry w hokeja [nie pomogą] (...).

Natomiast jedyne, co pozostaje, to imperatyw: tak czy nie. Imperatyw bezwarunkowy, niezależnie od tego, czy ty chcesz być szczęśliwy, czy nie, postępuj tak, aby maksyma twojego postępowania mogła być prawem powszechnym. Bardzo mi o to chodzi i na tym zależy, żeby uchwycić tę różnicę. Różnica polega w istocie rzeczy na tym, że nie można uzasadnić – zdaniem Kanta, bo Max Scheler będzie miał w tej sprawie inne zdanie – imperatywu w oparciu o przedmiotowe doświadczenie. Jest to wykluczone, co nie znaczy, że imperatyw kategoryczny jest bez uzasadnienia. Aby zobaczyć bliżej, na czym on polega, to zwróćmy uwagę [na] niezmiernie ważny tekst. Pamiętają już Państwo, że w tym sensie one są *a priori*, nie w tym sensie jakoby nie były w ogóle doświadczone, bo imperatyw kategoryczny to jest to, że trzeba, to ja czuję w sobie, to jest dane w doświadczeniu, to jest ważne, ale kiedy chodzi o uzasadnienie tego „trzeba”, to ja nie mogę się powołać na żadne

doświadczenie, na żadne przykłady, na żadne przepisy, na nic, po prostu moje „trzeba” zawiera w sobie i wezwanie, i uzasadnienie.

I teraz tekst, który pokazuje nam, w jaki sposób imperatyw kategoryczny jest zakotwiczony w woli:

Każda rzecz w przyrodzie działa podług praw. Tylko istota rozumna posiada władzę działania według przedstawienia praw, tj. według zasad, czyli posiada wolę²³³.

Znakomite zdanie. Proszę zwrócić uwagę: skowronek, który leci na wiosnę w powietrze i śpiewa, działa według praw, ale skowronek nie wie, według jakiego prawa działa. Natomiast istota rozumna działa według przedstawienia praw: ona sobie te prawa przedstawia, a w każdym razie może sobie przedstawić te prawa. Kiedy trubadur wychodzi z gitarą pod okno i gra, to on wie, według jakiego prawa on gra, wdraża metodę DoRo... A więc według przedstawienia praw. To jest ogromnie ważne, dlatego że tam, gdzie nie ma przedstawienia prawa, tam nie ma moralności – Kant będzie to podkreślał – nawet gdybyśmy działali wszyscy poprawnie, ale nie mieli przedstawienia tego prawa, to nie ma moralności, nie ma obowiązku. Istnieje różnica między prawem a etyką; człowiek zachowuje się wedle prawa nawet wtedy, kiedy nie wie, że się zachowuje wedle prawa. Natomiast nie zachowuje się wedle etyki wtedy, kiedy o tym zupełnie nie wie. Działa według przedstawienia praw, to jest według zasad, czyli posiada wolę – w tym zdaniu jest uwikłane określenie „woli”. Co to jest, co znaczy posiadać „wolę”? – to znaczy działać według przedstawienia praw. Posiadać temperament to znaczy działać nie według przedstawienia praw, tylko jak człowieka ktoś zezłości, to skłąć. Natomiast posiadać wolę to działać według przedstawienia praw. Istnieje głęboka różnica między charakterem, temperamentem i wolą. Temperament odziedziczony po praojcach, w naszym przypadku przede wszystkim po nawozach sztucznych; charakter wypracowany w zależności od tego, jak

było w przedszkolu i szkole podstawowej, czyli marny; i wola, która działa wedle przedstawienia praw.

Ponieważ do wyprowadzenia czynów z praw potrzebny jest rozum, przeto wola nie jest niczym innym jak praktycznym rozumem²³⁴.

Znowu ładne zdanie, które przecina wiele filozoficznych wątpliwości dotyczących tego, co to jest wola.

Otóż tak, [odnośnie] wyprowadzenia czynów z praw: mamy prawo, teraz z tego prawa trzeba wprowadzić w czyn i do tego potrzebny jest rozum, ten rozum będzie się nazywał rozumem praktycznym. Jest to rozum, który jest jednocześnie wolą, wyprowadza czyny z praw. A więc nie temperament, nie charakter, tylko rozum wyprowadzający czyny z praw – nazywa się ten rozum rozumem praktycznym, w przeciwieństwie do teoretycznego rozumu, który tylko opisuje, jak jest. Rozum teoretyczny mówi: jest tak i tak, a rozum praktyczny na kanwie tego projektuje czyn oparty o prawo.

Jeżeli rozum skłania wolę nieodparcie, to czyny takiej istoty, poznane jako obiektywnie konieczne, są także konieczne subiektywnie²³⁵.

Mamy rozum, [który] skłania nas nieodparcie, [więc] w ogóle nie wierzymy. [Skoro on] nieodparcie nas skłania, to te czyny są obiektywnie konieczne i zarazem subiektywnie konieczne, bo my subiektywnie także – przeciwko temu, co rozum mówi – nie protestujemy. To znaczy: wola jest władzą wybierania tego tylko, co rozum poznaje – niezależnie od skłonności – jako praktycznie konieczne, to jest jako dobre. I to jest bardzo charakterystyczne słówko: „niezależnie od skłonności”. Nasze skłonności mogą być rozmaite, ale rozum to poznaje, niezależnie od skłonności.

Jeżeli zaś rozum sam przez się skłania wolę w niedostatecznej mierze i jeżeli podlega ona jeszcze subiektywnym warunkom (pewnym pobudkom), które nie zawsze zgadzają się z obiektywnymi; jednym sło-

wem, jeżeli wola sama w sobie nie zgadza się w pełni z rozumem (co u człowieka rzeczywiście zachodzi), to czyny, poznane obiektywnie jako konieczne, są subiektywnie przypadkowe, a skłanianie takiej woli według praw obiektywnych jest przymusem²³⁶.

Przymus polega na tym, że wola subiektywnie nie idzie albo raczej nie chce iść za obiektywnym przymusem.

Ładnie to powiedział już św. Paweł: „Obce prawo mieszka w członkach moich; dobra, którego chcę, nie czynię, a czynię zło, którego nie chcę”²³⁷. Komentarzem do tego tekstu są ogromne trzy tomy *Filozofii woli* Paula Ricoeura; kiedyś może do tej filozofii wrócimy.

Przedstawienie obiektywnej zasady, o ile ona wolę zmusza, nazywa się nakazem (rozumu), a formuła nakazu zwie się *i m p e r a t y w e m*²³⁸.

Rozumiemy teraz, jak funkcjonuje imperatyw, który skłania wolę w oparciu o rozum do czynu praktycznego. Ale w człowieku zazwyczaj ten imperatyw daje się poznać poprzez opór, jaki mu stawiamy. Jest to bardzo charakterystyczne, że dopiero opór, który my stawiamy imperatywowi, daje nam świadomość, że imperatyw jest. To znaczy po tym, jak tłumaczymy temu imperatywowi: słuchaj, no nie można, nie ma czasu, może dziś, jutro itd. – są takie dialogi wewnętrzne, bardzo twórcze, nazywa się to walką wewnętrzną, o tyle ta wojna wewnętrzna ma dobrą stronę, że zawsze tym, kto zwycięża, jest człowiek, zwycięstwo zostaje we mnie, cokolwiek by się stało.

My poznajemy ten imperatyw, powiedziałbym, po negacji, z którą przeciwko niemu występujemy.

Wszystkie imperatywy wyrażają *p o w i n n o ś ć* i wskazują przez to na stosunek obiektywnego prawa rozumu do woli, której co do jej subiektywnej własności prawo to nie określa z koniecznością (wskazują na przymus)²³⁹.

Imperatywy [to] jest ten moment przymusu. Tutaj Kant jeszcze mówi „imperatywy”, ale potem powie, że w gruncie rzeczy jest tylko jeden imperatyw.

Mówią one [owe imperatywy – JT], że byłoby dobrze coś uczynić lub czegoś zaniechać, ale mówią to woli, która nie zawsze dlatego coś czyni, że przedstawia się jej, iż dobrze jest tak postąpić²⁴⁰.

A więc one mówią: byłoby dobrze, ale mówią woli, która nie zawsze jest przekonana do tego, co mówią. Jest takie ładne opowiadanie u Tetmajera o tym, jak się Michał Bulczyk obwiesił, i zaczyna się tu opowiadanie od monologu wewnętrznego, gdzie widać obecność imperatywu, ale jedynie po dialogu, który prowadzi z nim wyżej wymieniony delikwent:

Upiłek sie. Nié ma co pedzieć. Upiłek sie. A bez cok sie upił? Bez niebłogosławieństwo boskie...²⁴¹

Jest to bardzo ładna próba polemiki z sumieniem, z głosem Pana Boga: że w gruncie rzeczy jest źle, ale dlaczego jest źle? Bo nie ma błogosławieństwa boskiego, więc musi być źle.

Widzimy tutaj... no można by tu mnożyć tego rodzaju przykłady, ja oczywiście wybieram takie przykłady trochę rozweselające, a to z tego powodu, by nam się etyka nie kojarzyła z Sądem Ostatecznym, a tym bardziej z sądem okręgowym, bo to kiedyś Gałczyński powiedział, że lepszy Sąd Ostateczny niż okręgowy.

Mógłbym tutaj zrobić analizę *Upadku* Camusa, ale to Państwo zrobicie tam u siebie na polonistyce [...]

A więc dla woli świętej znika powinność, dlatego że wola jest identyczna z imperatywem, nie ma tej gry, nie ma tej opozycji, nie ma tego oporu. A więc doświadczenie powinności, co tu jest bardzo interesujące, jest oznaką woli skończonej.

Wola nieskończona, wola Boga nie czuje powinności, bo powinność jest tutaj identyczna z samym chceniem. Bóg nie mówi „po-

winieniem”, Bóg po prostu chce. A jak to jest z aniołami? Ja myślę, że ponieważ między nami z całą pewnością są anioły, to ja już na to pytanie nie będę odpowiadał, żeby się nie narazić.

WYKŁAD IX

[14 grudnia 1982]

Wykład dzisiejszy będzie trudny i nudny, więc żeby go trochę umilić, postanowiłem przytoczyć kilka maksym La Rochefoucauld, które się Państwu przydadzą na całe życie:

Zawsze mamy dość siły, aby znieść cudze nieszczęścia²⁴².

Filozofia tryumfuje łącznie nad cierpieniami minionymi i przyszłymi, ale cierpienia obecne tryumfują nad nią²⁴³.

Zazdrość karmi się podejrzeniami i zmienia się we wściekłość albo ustaje, z chwilą gdy przejdzie od podejrzeń do pewności²⁴⁴.

Wielkie to szaleństwo chcieć być rozsądnym samemu²⁴⁵.

Mniej bywa niebezpiecznie czynić ludziom źle, niż czynić im zbyt wiele dobrego²⁴⁶.

Przebacza, się póki się kocha²⁴⁷.

Kiedy nienawiść jest zbyt gwałtowna, stawia nas niżej tych, których nienawidzimy²⁴⁸.

Kochająca osoba popełnia prawie zawsze ten błąd, że nie czuje, kiedy druga strona przestaje kochać²⁴⁹.

W głupcu nie ma dość materiału na dobroć²⁵⁰.

W pierwszej miłości kobiety kochają kochanka, w następnych miłość²⁵¹.

Duch leniwszy w nas jest niż ciało²⁵².

Nie liczy się zwyczajnie kobietom pierwszego błędu, aż kiedy popełnią drugi²⁵³.

Są to myśli La Rochefoucauld [z tomu] *Maksymy i rozważania moralne*, wiek XVII, epoka schyłku odrodzenia, sceptycyzmu, epo-

ka poprzedzająca wystąpienie Kartezjusza. Radzę od czasu do czasu czytać takie myśli, bo cóż nam zostało na tym pięknym świecie, jedynie piękne myśli.

Dzisiaj chciałbym Państwu podać pod refleksję drugą formułę imperatywu kategorycznego u Kanta. Zanim podam jej treść, chciałbym powiedzieć, że na tej formule jest zbudowana wizja etyki w książce *Miłość i odpowiedzialność* Karola Wojtyły. Otóż mniej-sza o to, jaki jest rodowód tej zasady w książce Karola Wojtyły, przyjrzyjmy się samej zasadzie i konsekwencjom, które ta zasada pociąga za sobą.

Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka²⁵⁴.

Przypominamy sobie pierwszą formułę imperatywu kategorycznego:

Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby się stała powszechnym prawem²⁵⁵.

I teraz jako formułę bardziej nawet może praktyczną proponuje Kant drugą formułę, która jest interesująca z wielu względów. Przede wszystkim z tego względu, że w niej zawarta jest idea stosunku człowieka do człowieka. W pierwszej formule imperatywu kategorycznego nie wiem właściwie jeszcze, czy chodzi o stosunek do drugiego człowieka, nie wiadomo, czy nasze postępowanie ma być postępowaniem w stosunku do drugiego człowieka, czy w stosunku do drzewa, zwierzęcia, rzeki itd. Natomiast ta druga formuła wprowadza już w swoją formułę pojęcie „człowieka”; człowiek, człowieczeństwo ma być celem twojego postępowania, a nie środkiem do celu. Każde słowo wymaga tutaj interpretacji, bo: co to jest

„człowieczeństwo”? Czym jest „cel”? Co to znaczy, że człowiek ma być celem mojego postępowania?

Przypomina mi się taki dowcip o księdzu misjonarzu. Nie należy opowiadać dowcipów o księżach, bo oni są czcigodni i poważni, ale... Był taki ksiądz w Afryce i został zaatakowany przez lwa. Bardzo był pobożny ten misjonarz, więc widząc głód w oczach tego lwa, przerażony uklęknął, wznosił ręce do nieba i mówi: „Boże, spuść jakąś pobożną myśl na tego zwierza, gdyż wydaje mi się, że ostatnia moja godzina wybiła”. Pan Bóg wysłuchuje modlitw pobożnych misjonarzy i oto lew klęknął, przeżegnał się i mówi: „Pobłogosław, Panie Boże, nas i te dary...”

Można powiedzieć, że dla tego lwa człowieczeństwo drugiego człowieka także było celem, a nie środkiem do celu. Ale czy rzeczywiście tak można powiedzieć? To jest właśnie nasz problem.

Ale wniknijmy nieco głębiej w całą sytuację, która się tutaj rysuje. Imperatyw kategoryczny powinien wyrażać doświadczenie ludzkiej woli. W imperatywie kategorycznym ma się przejawiać dobra wola człowieka, wola człowieka. Formuła imperatywu kategorycznego powinna zatem być taka, żeby w jego treści można było zobaczyć, że tutaj wytężyła się dobra wola człowieka. Przypominamy sobie, pytałem na jednym z poprzednich wykładów, przytaczając formułę pierwszą imperatywu kategorycznego, czy widzimy tam dobrą wolę w człowieku, czy nie: „postępuj tak, aby Twoje postępowanie mogło być prawem ogólnym”. Im bardziej widzimy, tym bardziej jesteśmy jak Kubuś Puchatek, który im bardziej patrzył, tym bardziej Prosiaczka nie było.

Weźmy teraz pod uwagę tę drugą formułę imperatywu kategorycznego: mamy postępować w ten sposób, żeby człowieczeństwo brać jako cel postępowania, a nie jako środek do celu. Jeżeli na przykład jest taka sytuacja: mąż i żona; i mąż poślizgnął się i spadł ze schodów aż do piwnicy, i żona mówi do niego: „jeżeli już tam

„jesteś, to przynieś mi trochę węgla...” – to wtedy ewidentnie człowiek ten jest używany jako narzędzie do zupełnie innych celów. Co innego, oczywiście, gdyby było odwrotnie...

A zatem czy rzeczywiście tak jest, że człowiek nigdy nie może służyć jako środek do innego celu? Czy ta formuła istotnie wyraża dobrą wolę człowieka? Żeby na to pytanie odpowiedzieć, musimy wniknąć trochę głębiej w Kantowską koncepcję woli. Co to jest wola? Pojęcie dobrej woli już znamy z początków wykładów, a teraz parę cytatów dotyczących tego, czym jest wola. Może jeszcze powiem tak, żeby sprawę lepiej zrozumieć. Mianowicie słowo „prawo”, które raz po raz pojawia się w naszym komentarzu do Kanta. To słowo „prawo” też nie jest najlepszym tłumaczeniem całej sprawy: postępuj według takiego prawa... Niemieckie słowo w tym przypadku to słowo „*Recht*”, rzeczywiście „*Recht*” to znaczy „prawo”, ale znaczy ono także „słuszność”. A więc proszę zwrócić uwagę, jak lepiej brzmi: postępuj wedle takiej słuszności, która jednocześnie powinna stać się słusnością powszechną. Kiedy zamienimy słowo „prawo” słowem „słuszność”, wtedy nam wyobraźnia uwolni się od wizji kodeksu karnego, kodeksu cywilnego, drogowego czy kodeksu Hammurabiego. Jest coś takiego jak słuszność i teraz postępuj wedle takiej słuszności, która powinna być, może być prawem ogólnym albo słusnością ogólną. Mamy zatem słuszność ogólną, czyli prawo ogólne – owa słuszność ogólna ma wyrażać to, co się kryje w woli. Mamy pokazać związek między wolą a słusnością ogólną.

Bardzo charakterystyczne, że dla Kanta wiedzą, która pokazuje ten związek, jest metafizyka moralności. Metafizyka moralności ma nam pokazać związek pomiędzy naszą wolą a zasadami słuszności ogólnej. Słowo „metafizyka” wedle tej etymologii znaczy: „*meta ta physika*”, czyli to, co jest poza fizyką. W człowieku jest coś, co znajduje się poza fizyką – tym, co w człowieku jest poza

fizyką, to jest związek woli ze słuszością ogólną. Tego związku nie da się wydedukować z żadnego prawa fizycznego.

Chciałbym, żebyśmy się skupili na tym bardzo skrupulatnie. Mam dobrą wolę uczynienia czegoś dobrego, mam dobrą wolę słusznie postąpić, a więc postąpić nie wedle mojego uczucia, mojego pragnienia, mojego widzimisie, a więc postąpić tak, jakby postąpił każdy człowiek, gdyby się znalazł w mojej sytuacji – albo tak jak powinien postąpić każdy człowiek, który znalazłby się w podobnej sytuacji.

Wyobraźmy sobie sytuację konkretną: ja i matka, ja i ojciec; wyobraźmy sobie, że doszło tutaj do jakiegoś konfliktu i jest problem przeproszenia, mam dobrą wolę postąpić według słuszości ogólnej. I teraz ten imperatyw kategoryczny, tutaj przychodzi nowa formuła imperatywu kategorycznego: postępuj tak, ażeby człowieczeństwo w tobie lub w drugim człowieku było celem, a nie środkiem do celu. Widzimy, tutaj ten związek istotnie się rysuje: postępuj tak, ażeby w tym przypadku twoje człowieczeństwo i człowieczeństwo matki było celem, a nie środkiem do celu. Imperatyw kategoryczny wyraża wtedy to, czego wola doświadcza jako słuszość powszechną. Ale żeby to dobrze zrozumieć, trzeba właśnie przytoczyć określenie woli proponowane przez Kanta:

Wolę pojmujemy jako zdolność do samodzielnego nakłaniania się do czynu zgodnie z przedstawieniami pewnych praw²⁵⁶.

Zamienimy słowo „prawo” na „słuszość” i raz jeszcze zastanówmy się.

Wolę pojmujemy jako zdolność do samodzielnego nakłaniania się do czynu zgodnie z przedstawieniem pewnych słuszości.

Proszę zwrócić uwagę na słowo „samodzielnego nakłanianie się do czynu”. Wola nakłania siebie do czynu samodzielnie – ta sytuacja

z matką wydaje się ilustrować to dosyć dobrze, być może będzie jakiś uraz psychiczny, być może nasza miłość własna będzie ugodzona, są rozmaite sprzeczności, i wtedy przychodzi ten głos woli, która nakłania do czynu wedle pewnych słuszności ogólnych.

Jeszcze jeden fragment:

Tym, co służy woli za obiektywną podstawę do samookreślenia się jest *c e l*, ten zaś – jeżeli dany jest przez sam tylko rozum – musi obowiązywać w równej mierze wszystkie istoty świadome²⁵⁷.

W tym punkcie Kant wprowadza do opisu doświadczenia etycznego, czy przeświadczenia etycznego, pojęcie celu, ale robi to w sposób szczególny. Przed Kantem rozpowszechniona była i nadal jest w środowiskach chrześcijańskich i katolickich etyka, która w całości była oparta o koncepcję dążenia do celu. Mówiło się w tej etyce tak: co jest celem człowieka? Celem człowieka jest spotkanie z Bogiem. Cóż zatem jest dla człowieka złe, a co dla człowieka jest dobre? Złe jest to, co człowieka od Boga odwodzi, a dobre jest to, co człowieka do Boga prowadzi. I w ten sposób skonstruowana była i wciąż jeszcze jest teologia moralna, a ponieważ po grecku cel nazywa się „*telos*”, więc nazywa się tego rodzaju koncepcję etyczną „etyką teleologiczną”, a więc etyką, która ocenia postępowania wedle celu. Etyka teleologiczna – w tej etyce pojawia się idea celu i zarazem wskazówka na to, co albo kto jest celem.

Chciałbym podkreślić różnicę między formą celowości a treścią celowości. Forma celowości zachodzi wtedy, kiedy człowiek w ogóle działa w stosunku do jakiegoś celu; wszystko jedno jakiego. Dla kogoś celem jest spotkanie z Bogiem, dla kogoś innego celem może być zbudowanie jakiegoś lepszego systemu społecznego, dla kogoś innego celem może być poświęcenie dla ojczyzny. Etyka teleologiczna najczęściej mówiła nie tylko to, że człowiek ma dążyć do jakiegoś celu, ale jednocześnie wskazywała, co jest tym celem. I stąd

na przykład etyka klasowa mówiła: celem twoim jest zwycięstwo klasy, do której należysz; etyka nacjonalistyczna mówiła: celem twoim jest potęga twojego narodu. Zawsze w etyce teleologicznej akcent padał nie tylko na samą formę celowości, ale zarazem na treść celowości, czyli tak zwaną materię celowości. Wskazywało się na to, co jest celem.

U Kanta mówi się o celu, ale chodzi tylko i wyłącznie o formę celowości. Kant nie mówi, co jest celem człowieka, w etyce takiej odpowiedzi dać nie można, taką odpowiedź może dać filozofia człowieka, może dać metafizyka, ale w etyce my jeszcze nie wiemy, co jest naszym celem, my chcemy tego celu szukać, [a] żeby go szukać, musimy postępować etycznie. Nie można więc budować etyki na metafizyce czy na filozofii człowieka, skoro filozofię człowieka i metafizykę buduje się dlatego, że się postępuje etycznie. I dlatego dla Kanta materialistyczno-teleologiczna („materialistyczno-” w sensie materia) etyka celu jest etyką bezsensowną, nie można zbudować takiej etyki. Pojawia się tutaj jednak idea celu i żeby tę ideę celu dobrze zrozumieć, to musimy zastanowić się nad następującym fragmentem tekstu:

Przeto cel musimy tutaj pomyśleć sobie nie jako taki, który mamy urzeczywistnić, *l e c z j a k o c e l s a m o i s t n y*, a więc tylko negatywnie, tj. jako taki, przeciwko któremu nigdy nie należy postępować, którego więc nigdy nie należy cenić tylko jako środek, *l e c z z a w s z e*, w każdym chceniu, zarazem jako cel²⁵⁸.

Charakterystyczne powiedzenie: mamy pomyśleć cel negatywnie, nie pozytywnie, ale negatywnie; mamy go pomyśleć jako coś takiego, przeciwko czemu nie możemy nigdy wystąpić. A więc mamy pomyśleć cel w ten sposób, że przeciwko temu celowi nie może wystąpić ani etyka nacjonalistyczna, ani etyka klasowa, ani etyka religijna. Musimy pomyśleć cel jako formę celu. Musimy pomyśleć

cel negatywnie, to znaczy tak go pomyśleć, żeby ten cel eliminował nam wszystkie niewłaściwie pojęte etyki teleologiczne. I teraz jest pytanie: co jest takim celem? Odpowiedź Kanta jest prosta:

Takim celem nie może być nic innego, jak sam podmiot wszystkich możliwych celów, ponieważ podmiot ten jest zarazem podmiotem możliwej bezwzględnie dobrej woli, ona bowiem nie może bez sprzeczności być mniej ceniona niż jakikolwiek inny przedmiot²⁵⁹.

Co zatem jest celem wszystkich celów? Co jest tym, ze względu na co my w ogóle do jakiegokolwiek celu dążymy? Tym celem jestem Ja. Celem jest człowiek, jest osoba człowieka – Ja; moja osoba. Ale jaki to jest cel? Jest to taki cel, ze względu na który Ja w ogóle szukam jakiegoś celu. A więc Kant pojmuje celowość w sposób formalny jako celowość wszelkiej możliwej celowości. Jeden szuka celu w Bogu, drugi w lepszej przyszłości, ktoś inny w spotkaniu z drugim człowiekiem, ale wszyscy oni szukają tych celów ze względu na siebie i wtedy okazuje się, że celem celów jest osoba. Nawet ten, który poświęca życie dla drugiego, a więc celem jego poświęcenia jest poświęcenie jego własnego życia – i w tym sensie należy rozumieć celowość u Kanta. Nie w sensie takim, że celem jest to lub tamto, tylko w sensie takim, iż celem celów jestem Ja sam. Co więcej, Kant powiada, że takim celem celów może być tylko osoba – istota rozumna. I dlatego istota rozumna, jako tego rodzaju cel wszystkich celów, różni się zasadniczo od świata rzeczy. I dlatego rzecz może być narzędziem, a osoba nie może być narzędziem, bo nie można tego, co jest celem wszystkich celów, używać jako narzędzia do innego celu. Cała ta analiza u Kanta jest analizą pojęć, nie jest to – przynajmniej zdaniem samego Kanta – analiza doświadczeń, ale jest to analiza pojęć: pojęcia dobrej woli, pojęcia celu i pojęcia związku między wolą a imperatywem kategorycznym.

Twierdzą oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany z a r a z e m z a c e l zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego, jak też do innych istot rozumnych²⁶⁰.

Kto rozumuje i czyta to naiwnie i słyszy takie słowa, że człowiek jest celem sam w sobie, to gotów jest wykpić Kanta i powiedzieć tak: zgoda, ale ten lew, który konsumował misjonarza, też był celem samym w sobie! Owszem, był, ale zanim myśmy go do dowcipu wprowadzili, to uczłowiczylismy tego lwa, to znaczy nakazalismy mu myśleć i być osobą i dopiero wtedy, kiedy lew zaczął myśleć i być osobą, mógł się przeżegnać i prosić o błogosławieństwo Boże dla śniadania, które się zbliżało do niego.

Ten cel sam w sobie jest tutaj bardzo ważny, dlatego że Kant potem mówi, iż taka istota, która ma w sobie sama cel, nazywa się osobą, natomiast wszystko inne jest rzeczą. A co to jest osoba? Osoba jest to łacińska formuła [...] – znowu tutaj jesteśmy w małym konflikcie z tłumaczeniem, bo niemieckie słowo mówi tutaj „*persona*”, czyli niemieckie słowo tłumaczy wprost z greki i z łaciny. Otóż „*persona*”, rozmaicie się to interpretuje, ale podam w tej chwili interpretację, która najbardziej pasuje do sytuacji: jest to istota „*per se*”, czyli „przez się”. Rozróżnia się byty, które są „w sobie”, i osoby, którzy są „przez siebie”. Co to znaczy być „*per se*”? To znaczy mieć zawsze i nieustannie, w każdej sytuacji jakiś stosunek do samego siebie; ustosunkowywać się do świata w ten sposób, że w tym stosunku do świata jest zawarty zarazem stosunek do samego siebie. Na przykład sięgam po okulary, moje sięgnięcie po okulary jest jednocześnie aktem mojego stosunku do samego siebie, czyli w geście sięgnięcia na zewnątrz kryje się gest sięgnięcia na wewnątrz. Stosunek do samego siebie to jest „*per se*” – i teraz Państwo widzi-

cie, że tylko taka osoba, która jest „*per se*”, może być celem celów, bo cokolwiek ja robię, w cokolwiek celuję, czy w okulary, czy w pióro, czy w drzwi, czy w jedzenie, to zawsze celuję w siebie i dlatego jestem celem celów. I dlatego Kant może powiedzieć tak:

to, co istnieje, a czego istnienie zależy nie od naszej woli, ale od przyrody, ma mimo to – o ile jest czymś pozbawionym rozumu – tylko względną wartość, a to jako środek, i zwie się dlatego *r z e c z ą*, natomiast istoty rozumne nazywamy *o s o b a m i*, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie, tj. jako coś, czego nie należy używać tylko jako środka, a więc o tyle ogranicza wszelką dowolność²⁶¹.

I teraz proszę Państwa, żeby to jeszcze lepiej zobaczyć, powiada on, że doświadczamy osoby wtedy, kiedy czynimy ją przedmiotem szacunku, nie czynimy przedmiotem szacunku rzeczy, rzeczy używamy, natomiast jedynie osoby czynimy przedmiotem szacunku i to doświadczenie szacunku dowodzi, że jesteśmy w sferze ponad rzeczami, jesteśmy w sferze, w której widzimy cele. Ja patrząc tutaj na Was, na tę salę, widzę tak po Kantowsku byty dwojakiego rodzaju: narzędzia – krzesła, okna, drzwi, światło; i widzę Państwa z osobna, i każdy z Państwa jest celem samym w sobie. Taka jest idea Kanta, że każdy z Państwa, każdy z nas jest celem celów. Natomiast na przykład ta tablica jest celem ze względu na Państwa. Trzeba by to dobrze zobaczyć i tę wizję utrwalić. Jesteśmy na poziomie etyki wtedy, kiedy widzimy wokół siebie cele celów, a celem celów jest chodzący człowiek; odkrywamy ten cel celów w momencie, kiedy darzymy go szacunkiem, a darząc go szacunkiem, odkrywamy w nim godność – i tutaj bierze się idea godności. Godność jest to blask, splendor, przejaw kogoś, kto jest celem celów. Natomiast wszystko inne jest – jak by powiedział Kant – przedmiotem ceny albo przedmiotem afektu oceniającego²⁶².

Widzę przedmioty ceny; mogę wymienić ten mikrofon za tę teczkę, ktoś mi tam dopłaci albo ja komuś dopłacę, i tu są te przedmio-

ty ceny, można te wartości mierzyć i wymieniać wedle wymiarów. Mamy także wokół siebie przedmioty sztuki – przedmioty sztuki są przedmiotami afektu oceniającego, władzy osądu, smaku. I nagle w tym wszystkim pojawiają się osoby, przede wszystkim jest to ktoś „osobny” i jest to ktoś „*per se*”, czyli persona, i jest to ten cel celów, więc jakkolwiek cel staje mu przed oczyma, ten jego cel jest ze względu na niego jako cel celów. I tutaj dopiero dwie ważne rzeczy są, przede wszystkim ważne jest to, że owa zasada pozwala nam wyciągnąć pewne wnioski dla praktycznych postępowań, na przykład – jak powiada Kant – ktoś nosi się z zamiarem samobójstwa. Mamy imperatyw kategoryczny: nie wolno ci człowieka traktować jako środek do celu, tylko jako cel. Jak argumentuje Kant?

Ten, kto nosi się z myślą o samobójstwie, zada sobie, zgodnie z pojęciem koniecznego obowiązku względem siebie samego, pytanie, czy jego czyn może zgadzać się z ideą człowieczeństwa jako *c e l u s a m e g o w s o b i e*. Jeżeli się zabija, żeby uniknąć przykrego stanu, w takim razie posługuje się osobą tylko jako *ś r o d k i e m* do zachowania znośnego stanu aż do końca życia²⁶³.

Widzimy teraz, jak Kant w oparciu o imperatyw kategoryczny argumentuje w konkretnych sytuacjach. Jest to dobry przykład: nie wolno traktować człowieczeństwa osoby jako środka do celu. Na tej właśnie zasadzie Karol Wojtyła zbudował *Miłość i odpowiedzialność*, to znaczy przeniósł całą tę sytuację na relację między mężczyzną i kobietą.

Ważne jest to, że w tym wszystkim odsłania się – zdaniem Kanta – dobra wola. Właśnie w tym, że człowiek traktuje swoje człowieczeństwo i człowieczeństwo drugiego, odsłania się obecność dobrej woli. Jak się to odsłania? Bardzo prosto; w pierwszym zdaniu, od którego myśmy zaczęli te wykłady, Kant powiada mniej więcej tak: rozglądając się po całym świecie, nie widzę właściwie niczego ta-

kiego, o czym można by powiedzieć, że jest na pewno dobre. Są rozmaite rzeczy, ale ktoś tam ma charakterek, ktoś jest stanowczy, ale może być uparty, nie wiadomo, czy to jest dobre, czy złe. Jest jedna rzecz, o której trzeba powiedzieć, że jest bezwzględnie dobra – tą rzeczą jest dobra wola człowieka. W osobie istnieje dobra wola człowieka, a skoro w osobie człowieka istnieje dobra wola, to z tego wynika, że dobra wola jest czymś bezwzględnie najbardziej wartościowym; jest celem celów. Dlaczego osoba jest celem celów? Bo w osobie tkwi ta jedyna dobroć, jaka nam jeszcze po krytyce tego świata została. Dlatego osoba może być celem celów, bo w niej jest dobra wola. Jest to zupełnie prosta sprawa.

Raz jeszcze powtórzę formułę imperatywu kategorycznego, a potem cytuję o dobrej woli.

Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zarazem zawsze jako celu, nigdy tylko jako środka²⁶⁴.

Nie jest tutaj więc powiedziane, że człowiek nigdy nie może być środkiem do celu (na przykład ten mąż, który spadł do piwnicy). Chodzi o to, żeby on był czymś więcej niż tylko środkiem, bo z pewnych względów, w pewnych sytuacjach człowiek może być środkiem dla człowieka, ale rzecz jest w tym, żeby był nie tylko środkiem, ale zarazem celem; o tym będę mówił na następnym wykładzie, kiedy będę mówił o rysującym się państwie celów, o pewnej koncepcji państwa, którą Kant na podstawie tego, cośmy dotąd powiedzieli, rysuje: etyczna koncepcja państwa. A więc sens imperatywu jest jasny.

Ta wola jest bezwzględnie dobra, która nie może być zła, a więc której maksyma, jeżeli stanie się prawem ogólnym, nie może się sobie nigdy sprzeciwiać²⁶⁵.

Raz jeszcze – bo to są te jędrne Kantowskie zdania, w których paradoks miesza się z odsłonięciem bardzo istotnej sytuacji. Ta wola jest bezwzględnie dobra, która nie może być zła. A dlaczego jakaś wola nie może być zła? Bo ma maksymę. A jaką ma maksymę? Maksymę słuszności. Jaką maksymę słuszności? Taką, że ona jest maksymą słuszności ogólnej, a maksyma słuszności ogólnej jest taka, że nigdy nie może się sama sobie sprzeciwiać, nie może być sprzeczna. Gdyby ktoś się zabijał ze względu na to, żeby uniknąć kataru, wtedy jego maksyma byłaby sama w sobie sprzeczna. Natomiast tutaj, jeżeli maksyma jest taka, że ona nie jest sama w sobie sprzeczna, w związku z tym ta wola jest bezwzględnie dobrą wolą i nie może być zła. Jest w tym powiedziane, że wola może być zła, jeżeli odbierze niewłaściwą maksymę, a więc od woli zależy, czy ona jest dobra, czy zła. Nie jest tutaj tak, że wola musi być dobra, tak jak na przykład było u św. Augustyna, że wola w każdej sytuacji jest dobrą wolą. Tutaj nie. Człowiek może zbudować w sobie złą wolę, ale może zbudować także dobrą wolę i na tym polega etyka, że buduje dobrą wolę, odczytując w niej słuszności powszechne.

WYKŁAD X

[21 grudnia 1982]

Na dzisiejszym wykładzie będziemy mówić o etyce nie jako o rzeczywistości ludzkiej, lecz jako o nauce. Nie można zrozumieć tego, na czym polega filozofia moralna u Kanta, bez zrozumienia jego metody. W tym przypadku napotykamy na niewielki kłopot, istnieje bowiem ścisły związek między metodą filozoficzną i wynikami uzyskiwanymi przez daną metodę. Nie można jednego od drugiego oddzielać. Przy pomocy metody, którą poloniści stosują w badaniach literackich, nie można dokonać żadnego odkrycia fizycznego, na przykład, że akcja równa się reakcji. Choćbyśmy nie

wiem jak interpretowali *Pana Tadeusza*, to nie wydedukujemy z tej interpretacji, że akcja jest równa reakcji. Z kolei znając wszystkie prawa fizyki, nie potrafimy zrozumieć, na czym polega *Pan Tadeusz*. Istota metody i istota odkrycia przy pomocy metody są ściśle ze sobą związane. Kiedyś dla umysłu naiwnego wydawało się, że jedno nie ma nic wspólnego z drugim, że można dokonywać odkryć i dzielić się odkryciami bez wniknięcia w metodę, przy pomocy której doszło się do danego odkrycia. Przy bliższym spojrzeniu okazuje się, że jest to niemożliwe, że droga do odkrycia jest częścią odkrycia. Z tego powodu nie jest to takie proste – przekazać wynik odkrycia, nie mówiąc o metodzie odkrycia.

Wykłady z filozofii Kanta mają być przygotowaniem do wykładów z etyki Maxa Schelera, a różnica między Maxem Schelerem a Kantem polega nie tylko na tym, co oni mówili, ale polega na tym, jak oni do tych odkryć doszli. Okazuje się, że dochodząc inną drogą do celu, w istocie rzeczy nie dochodzi się do tego samego celu. Nie jest tak, że jest góra, na górę prowadzą rozmaite drogi, i kiedy się idzie tymi drogami prosto do góry, zawsze się dochodzi na szczyt. To nie jest tak, jak u mojego jednego znajomego, który wie jedno, że potok płynie ten sam koło baru, co koło jego chałupy.

W filozofii jest nieco inaczej, nic więc dziwnego, że na przykład Kartezjusz zaczął swoje filozofowanie od sporu o metodę. Wiecie Państwo, jaka była historia tej książeczki, która przetłumaczył przed wojną Boy-Żeleński, a wydawca obawiał się, że książka [*Spór o metodę*] się nie rozejdzie, w związku z czym Boy-Żeleński zaproponował wydać książkę z opaską, „dozwolone tylko dla dorosłych”. *Spór o metodę*²⁶⁶, książka tylko dla dorosłych, nic dziwnego, że książka się zaraz rozeszła. W istocie chodziło o zastosowanie metody matematycznej w filozofii.

Metoda, którą stosuje Kant, nazywa się metodą transcendentalną. Na czym ta metoda transcendentalna polega? Metoda trans-

cidentalna właściwie kryje się w jednym kluczowym pytaniu, które należy dobrze zrozumieć: „Jak to możliwe?” Bardzo często zadajemy sobie to pytanie; nie pytamy wtedy: „Jak do tego doszło?” – bo wiemy, jak do tego doszło, ale pytamy: „Jak to możliwe?” Kiedyś towarzysz Wiesław – nie wiem, czy Państwo wiecie, kto to był – miał takie przemówienie, w którym pozwolił sobie na dowcip, robiąc aluzje do okoliczności politycznych. Powiedział, że pewien mąż odkrył jakiegoś pana sobie bliżej nieznanego w szafie i spytał: „Skąd się pan tu wziął? Co pan tutaj robi?”, a on mu mówi: „Czekam na tramwaj”. Jest to fragment jednego z politycznych przemówień... I wiadomo, jak tam wlaź; otworzył drzwi, wlaź, zamknął drzwi. Pytanie brzmiało: „Co on tam robi?” Nie było to pytanie, o które Kantowi chodziło. Pytanie Kanta brzmi: „Jak to możliwe?” – jak to możliwe, żeby było to, a nie to?

Kiedy nas ogarnia jakieś straszliwe zdumienie, wtedy nie pytamy, jak do tego doszło, ale w ogóle jak to możliwe. W tym pytaniu: „jak to możliwe?” nie pytamy o przyczynę, ale pytamy o możliwość. Nie interesuje nas to, co poprzedziło dane wydarzenie, pytamy o możliwość. Pytamy o to, jak to możliwe, żeby takie wydarzenie miało miejsce. Są rozmaite pytania nauki, rozmaite pytania filozofii, na przykład pytaniem fenomenologicznym jest „co to jest?”, co to w ogóle jest. Max Scheler i cała fenomenologia wyjdzie od tego prostego pytania: „Co to jest”?

U Kanta ta sprawa jak gdyby nie była ważna, ponieważ on z góry wie, co to jest, ale zdumiewa się, jak to możliwe. Pierwszym takim zdumieniem Kanta był fakt matematycznego przyrodoznawstwa, a więc jeszcze nie etyka. Kant odkrył, że istnieje matematyczne przyrodoznawstwo, co nie było takie trudne do odkrycia, bo w istocie wtedy istniało – matematyczne przyrodoznawstwo stworzył Izaak Newton, a Kant zapytuje się: „jak to możliwe?” Ale skąd to zdumienie?

Zdumienie Kanta płynęło z prostego faktu – matematyczne przyrodoznawstwo Newtona operuje na przykład takim twierdzeniem: „akcja równa się reakcji” albo wzorami na pęd. Weźmy jako przykład twierdzenie, że „akcja równa się reakcji”. Zastanówmy się, czy w słowie „akcja” kryje się dalsza część owego zdania. Na przykład w słowie „trójkąt” kryje się to, że ma trzy kąty. Zastanówmy się, czy w słowie „akcja” kryje się, że „równa się reakcji”. Otóż, zdaniem Kanta, czegoś takiego nie ma, w słowie „akcja”, im bardziej będziemy patrzeć, jeszcze raz przywołujmy tutaj Kubusia Puchatka, tym bardziej nie będziemy widzieć „reakcji”, a przede wszystkim nie zobaczymy, że „akcja równa się reakcji”.

Powstaje pytanie: skąd się zatem wzięły? Naiwny fizyk powie, że bierze się to z eksperymentu, w wyniku którego wyszło, że „akcja” równa się „reakcji”. Krytyczny Kant powie na to: panie, zrobił pan eksperyment jeden, dwa, trzy, no może pięć i twierdzi pan, że „akcja zawsze równa się reakcji”. Z jakiej racji? Co więcej, mówi pan, że jest to podstawowe prawo tak znakomitego przyrodoznawstwa matematycznego. Skąd bierze się to uogólnienie, że zawsze „akcja równa się reakcji”? Nie uogólnia pan na zasadzie doświadczenia, bo pan nie zrobił tych doświadczeń, bo pan nie mógł tego zrobić. Nie uogólnia pan na zasadzie analitycznej, analizując słowo „akcja”, w związku z tym: jak to możliwe?

Pytanie: „jak to możliwe?” jest pytaniem Kanta, jest punktem wyjścia metody transcendentnej. Coś podobnego dzieje się w etyce, gdzie pojawia się etyczne zobowiązanie. Kant nie będzie pytał „co to jest?”, bo on wie, co to jest. Dla Kanta jest to doświadczenie tego, że „trzeba” niezależnie od wszystkiego – że [po prostu] „trzeba”. W związku z tym powstaje pytanie: „jak to możliwe?” W jaki sposób to wyjaśnić? Możemy to przedstawić w następujący sposób – powinność, która mówi: powinieneś uczynić jakiś czyn, na przykład „x”, czyli że powinieneś coś zrobić. Kanta nie interesuje, czy

to jest słuszne, czy niesłuszne, ale interesuje go to, że „powinieneś”, i pyta: „Jak to możliwe?” Pytanie jego biegnie jak gdyby wstecz do tego, co się nazywa świadomością. Kant szuka warunków możliwości poczucia obowiązku, poczucia zobowiązania, szuka warunków możliwości w tak zwanym podmiocie, czyli w nas. Dlatego warunki te nazywają się warunkami subiektywnymi i na tym polega to wielkie odkrycie Kanta – odkrycie metody transcendentalnej.

Dlaczego nazywa się ona „metodą transcendentalną”? Słowo „transcendować” znaczy „przekraczać, wykraczać poza coś”. Ma ono jak gdyby dwie formuły: transcendencja (transcendować) i transcendentalność. Wyobraźmy sobie to w ten sposób, że mamy pewną granicę ze światem zewnętrznym z jednej strony i ze światem wewnętrznym z drugiej strony. Kiedy mówię, że wykraczam do świata zewnętrznego, wówczas używam słowa „transcendować”, transcenduję do świata zewnętrznego. Natomiast kiedy sięgam wstecz, poza granicę doświadczenia do mojej własnej świadomości, wtedy używam słowa „transcendentalność”. Mamy sferę doświadczenia i w zależności od tego, gdzie wykraczam poza sferę doświadczenia, jestem albo w metodzie transcendentalnej, albo w metodzie transcendentnej. Cała trudność tej metody [transcendentalnej] polega na tym, żeby się umieć cofać w „jak to możliwe?”. Metoda ta nie mówi nam nic o moralności, chociaż być może bardzo chcielibyśmy wiedzieć, kiedy jest źle, kiedy jest dobrze, chcielibyśmy wiedzieć, czy to, że wstajemy o szóstej rano, jest moralne, czy niemoralne. Pewien mój przyjaciel Grek zwykł mawiać, że dobry Pan Bóg istnieje dla niego dopiero po godzinie dziesiątej. Chcemy wiedzieć, jakie metody nami rządzą *in concreto*. Z etyki Kanta nie dowiemy się tego, bo Kanta nie interesuje ta sfera. Interesuje go natomiast następująca sprawa: jak to jest możliwe, że mamy powinność? Kant robi tutaj pewien użytek ze sprawy, która powiodła mu się na terenie refleksji nad matematycznym przyrodoznawstwem.

Powstaje pytanie: czy powinność, o której Kant mówi, jest mu dana w doświadczeniu, czy nie? Ponieważ Kant mówi o czystej powinności, możemy pytanie uściślić i zapytać: czy czysta powinność jest mu dana w doświadczeniu, czy nie? Paradoks polega na tym, że czysta powinność Kantowi w doświadczeniu dana nie jest. Cóż więc Kant robi? Czyżby robił naukę o tym, czego w ogóle nie doświadcza, czego w ogóle nie ma?

Weźmy pod uwagę pewną analogię: Galileusz odkrył, sformułował pewne prawo fizyczne, prawo o ruchu ciał ruchem jednostajnie przyspieszonym. Powstaje pytanie: czy ruch jednostajnie przyspieszony istnieje gdziekolwiek w przyrodzie? Możemy zapytać o coś więcej, mianowicie o to: czy istnieje w ogóle w przyrodzie coś takiego, jak ciało? Czy istnieje w przyrodzie coś takiego jak atom? Okazuje się, że tego ruchu przyspieszonego, o którym Galileusz mówił, nie ma w przyrodzie. Pojęcie ruchu jednostajnie przyspieszonego jest pewnym abstraktem wywiedzionym z rozmaitych ruchów. W doświadczeniu nie znajdziemy czystego odpowiednika dla takich pojęć jak: ciało, ruch, masa, siła, iloczyn, iloraz. Są to czyste abstrakty, które przy okazji doświadczenia jesteśmy w stanie tworzyć. Kant sądzi, że może zrobić podobnie. Weźmie pod uwagę pojęcie powinności, czystej powinności, pojęcie czegoś, czego w ogóle nie ma, podczas gdy [w gruncie rzeczy] doświadczamy [...] powinności nieczystej, powinności zmieszanej z danymi doświadczenia, danymi pożądlivości. Kant robi z tego pojęcie powinności i pyta nie o to, jak jest możliwa nasza powinność, ale o to, jak jest możliwe pojęcie powinności. W ten sposób usiłuje robić naukę etyki, podobną do matematycznego przyrodoznawstwa.

Matematyczne przyrodoznawstwo jest pewnym abstraktem nad przyrodą. Etyka Kanta jest podobnym abstraktem nad tym, co się nazywa powinnością. Z pojęcia powinności będzie wyprowadzał Kant pojęcia, bez których pojęcie powinności nie mogłoby istnieć.

Jakie to będą pojęcia? Pojęcie powinności nie istniałoby, gdyby nie istniało pojęcie „chcenia”. Mamy zatem pierwszy krok w stronę transcendentalności dzięki pojęciu powinności, które wiąże się z pojęciem woli. Możemy zapytać: czy ta wola jest? Wola jest mniej więcej tak, jak jest ruch jednostajnie przyspieszony. Jest tak, że jest pewną idealizacją w nas, jest to ta wola, która jest pewnym abstraktem, wynikającym z pojęcia powinności. Co uzyskujemy łącznie z pojęciem powinności? Uzyskujemy pojęcie „rozumu praktycznego”, pojęcie niezwykle ważne. Nie byłoby możliwe pojęcie powinności bez pojęcia rozumu. Gdyby było samo tylko dążenie bez pojęcia rozumu, wówczas byłoby to dążenie zwierzęce, nie wiadomo do czego. Powinność powoduje, że jest rozum.

Zauważmy, w jaki sposób łączą się te pojęcia: pojęcie powinności, woli i rozumu. Powinność wskazuje do tyłu, za siebie, na wolę, a wola i powinność zarazem wspólnie wskazują na rozum praktyczny. Jaki zachodzi związek między tymi trzema pojęciami? Czy jest tak, jak między trójkątem a trzema kątami? Czy, patrząc w pojęcie powinności, potrafisz wypatrzeć te dwa pojęcia, tak jak wypatrzę z pojęcia trójkąta trzy kąty? Nie, a jednak czuję, że tak być musi, bo gdyby nie było jednego, to nie mogłoby istnieć drugie. Jest to paradoks metody transcendentalnej, a nazywa to Kant „dedukcją transcendentalną” – ale czy jest to naprawdę dedukcja? Dedukcja byłaby wtedy, gdyby rzeczywiście, tak jak z tego trójkąta, wynikały trzy kąty, boki etc. Natomiast tutaj mamy do czynienia ze swoistego typu dedukcją, z dedukcją transcendentalną, w której każde z pojęć dorzuca coś nowego do pojęcia powinności. Metoda transcendentalna polega na tym, że jest ona dedukcją, ale dedukcją odkrywania, a nie powtarzania.

Sprawa metody jest szalenie ważna, bo metod w filozofii jest tyle, ile jest systemów. Z fizyką sprawa jest zupełnie inna, bo obowiązuje w niej jednolitość, jeżeli chodzi o stosowanie metody – jest to

w istocie rzeczy metoda matematyczna. Sprawa czystości metody nie jest jednak i tu zupełnie jasna, bo do rozmaitych działów fizyki możemy stosować różnego typu rodzaje matematyk.

W metodzie transcendentalnej dochodzi się do pewnego związku między pojęciami, które to pojęcia są zakorzenione w doświadczeniu, ale nie w tym sensie, że one to doświadczenie opisują, ale w tym sensie, że doświadczenie jest dla nich okazją powstania. Doświadczenie jest tylko i wyłącznie okazją do sformułowania tych pojęć. To nie jest tak, że pojęcie powinnośi opisuje doświadczenie wewnętrzne. U Kanta pojęcie powinnośi opisuje, ale nie na zasadzie odbijania, tylko na tej zasadzie, że doświadczenie było pewną okazją do jego powstania. Rola doświadczenia jest tutaj niewielka, mniej więcej tak jak w przypadku obrazu abstrakcyjnego, gdzie malarz patrzy na przedmiot, a tytuł nie ma nic wspólnego z tym przedmiotem. Istnieje w tym przypadku jedynie związek okazjonalny pomiędzy jednym a drugim. Jest to szalenie ważna sprawa z tego względu, że przyzwyczailiśmy się do faktu, iż pojęcia opisują nam doświadczenia, podczas gdy u Kanta jest to wykluczone. Nie ma takiego pojęcia, które oddałoby doświadczenie, i nie ma takiego doświadczenia, które dałoby się przez pojęcie opisać.

Chciałbym powiedzieć jeszcze kilka słów na temat pojęcia „wola”. Co to jest „czysta wola”? Czysta wola jest to taka wola, w której nieważne jest to, co się chce, a jedynie to, że się chce. To, że się chce, jest także swoiste, dlatego że interweniuje tu rozum. Gdybyśmy zapytali woli: dlaczego chce tego, czego chce? Odpowie: chcę, bo chcę. Nie byłby w tej woli żaden upór, dlatego że ta wola nie jest arbitralna. Chcę, bo chcę; bo sobie wybrałam taką regułę rozumu. Słowo „bo” jest uzasadnieniem dlatego, że wola wybrała pewną regułę rozumu, bo działa wedle rozumu będącego w niej. Chciałbym podkreślić jeszcze jeden szczegół, mianowicie to, że chodzi nam już w tej chwili nie o powinnośi, nie o wolę, a jedynie o rozum.

Kant snuje refleksję nad rozumem i zastanawia się nad tym: po co człowiekowi rozum, czy instynkt by nie wystarczył? Odpowiada Kant, że gdyby człowiek miał tylko instynkt, tak jak mają zwierzęta, to o wiele lepiej byłby dopasowany do życia, niż mając rozum. Rozum wcale nie służy człowiekowi do tego, żeby się dopasował do życia. Rozum tylko sprawia kłopoty człowiekowi, przedstawia mu, że wszystko skończy się śmiercią, że będzie się starzał coraz bardziej, a młodość, od której coraz bardziej będzie się oddalał, jest najszczęśliwszym okresem w życiu człowieka. I kiedy rozum już dojdzie do głosu, powie, że jutro już będzie mniej szczęśliwie, a pojutrze jeszcze mniej – i to wszystko bierze się z rozumu. A gdyby był instynkt i odruch serca, to nie byłoby problemu. I oto Kant argumentuje interesująco, pytając: po co rozum? Mam tutaj komentarz do Kanta, napisany przez Arthura Buchenaua, który pisze mniej więcej tak:

Jest rzeczą jasną, iż rozum nie jest zdatny do tego, ażeby w sposób pewny zapewnić nam zaspokojenie naszych potrzeb. Instynkt jest do tego o wiele bardziej przygotowany.

Z drugiej jednak strony, rozum jest tym, co jest władzą praktyczną, a więc jest tym, co może posiadać wpływ na wolę. W związku z tym: cóż jest celem rozumu? Celem rozumu jest to, ażeby stworzyć w człowieku absolutnie dobrą wolę jako dobro najwyższe.

Kant, analizując relację między rozumem a wolą, pyta: po co ten rozum w środku woli, po co on tam może być, co on tam robi? Pozornie wydawałoby się, że chodzi o to, żeby nas przystosować do życia. Włazi ten rozum w sam środek naszej woli, czyli ma wpływ na wolę. Ale do życia tak naprawdę nie jest nam potrzebny, sprawia same kłopoty.

WYKŁAD XI

4 stycznia 1983

Dzisiejszy wykład poświęcony będzie pojęciu wolności u Kanta, ponieważ w naszych wykładach dotarliśmy do tego momentu. Prawdopodobnie będzie to ostatni wykład poświęcony etyce Kanta, a na następnym przejdziemy do Maxa Schelera.

O wolności można by wyklądać cały rok, ale nie jesteśmy w stanie ciągnąć tak długo tej problematyki, a więc od razu musimy znaleźć się w środku problematyki, w środku tekstu Kanta. Od razu na początku naszej analizy natrafiamy na trudność, polegającą na tym, że sam Kant, proponując określoną koncepcję wolności, proponuje ją w pewnej opozycji, w pewnej polemice z koncepcjami, które były przed nim. Czy można zrozumieć zatem koncepcje Kanta, odrywając ją od tych, które były przed nią? Oczywiście, gdybyśmy byli umysłami niemieckimi, nie moglibyśmy tego zrobić i musielibyśmy wyklądać historię pojęcia wolności od początku do końca, ale nas Bóg na szczęście stworzył Polakami i dlatego Polak rozumie wszystko bez potrzeby odwoływania się do tego, co było przedtem. Gdyby ktoś jednak nie rozumiał, to odwołamy się do klasyka europejskiej filozofii, Franka Gąsienicy, i on nam wszystko wyjaśni.

Problem wolności wyłania się na tle nurtu filozoficznego zwanego determinizmem. Kierunki filozoficzne, które kwestionują istnienie wolności, nazywają się kierunkami deterministycznymi. Wyrazem kierunków deterministycznych stała się słynna koncepcja Laplace'a; brzmiała ona tak: „Ta sama przyczyna w tych samych warunkach daje te same skutki”. Była to zasada determinizmu i do dnia dzisiejszego jeżeli chce się wyrazić zasadę determinizmu w formie ścisłej, mówi się: ta sama zasada w tych samych warunkach daje te same skutki. Dzięki zasadzie determinizmu możliwa jest w ogóle nauka, są możliwe nauki pozytywne, na przykład fizyka, chemia.

Gdybyśmy założyli coś przeciwnego niż zasada determinizmu, to nauka byłaby niemożliwa; gdybyśmy założyli, że te same przyczyny w tych samych warunkach dają inne skutki, niemożliwa byłaby fizyka, chemia, niemożliwa byłaby w ogóle nauka ścisła. Ilekroć zanurzymy ciało w wannie, tylekroć ciało nasze straci na ciężarze tyle, ile waży ciecz przez to ciało wyparta; niezależnie od tego, czy cieczą tą będzie szampan, piwo czy też woda staropolska.

Na podstawie zasady determinizmu sformułowano zasadę przewidywania, czyli zasadę przewidywalności. U Laplace'a znajdujemy takie rozumowanie: gdyby istniał taki umysł, który by znał warunki aktualnie istniejące i który by znał działające w świecie siły, przyczyny, to umysł taki mógłby przewidzieć przyszłość, jako że ta sama przyczyna w tych samych warunkach daje te same skutki. A więc gdyby istniał jakiś potężny umysł, który by znał wszystkie istniejące warunki i przyczyny, mógłby przewidywać to, co będzie. Tak brzmi zasada przewidywania – zasada przewidywania jest możliwa, ponieważ istnieje ważność zasady determinizmu: ta sama przyczyna w tych samych warunkach daje te same skutki. Oczywiście zasada ta wyklucza wolność. Bo na czym, globalnie biorąc, polega wolność? Na tym, że w tych samych warunkach, przy działaniu tych samych przyczyn skutki mogą być rozmaite. Wolność dowodzi, że przyszłości nie można przewidzieć; wolność wprowadza w procesy przyrody moment niespodzianki. [Na przykład, że] ciało zanurzone w wodzie nie traci na ciężarze, nie wypiera wody; w próżni rozmaite ciała spadają niejednakowo. Na tym polega indeterminizm, a więc stanowisko przeciwne determinizmowi. Spór między determinizmem a indeterminizmem w czasach Kanta był bardzo żywy; trzeba powiedzieć, iż wiązał się także z sytuacją polityczną ówczesnej Europy, która co najmniej od czasów Kartezjusza była zafascynowana odkryciem wolności człowieka i wydawała niezliczone prace na temat istoty wolności.

Pisałem kiedyś taki artykuł na temat istoty wolności, przeglądając teksty głównych myślicieli europejskich od czasów Kartezjusza²⁶⁷; wszyscy wielcy myśliciele zajmowali się problematyką wolności, ale rzecz charakterystyczna, koncepcje wolności mieli często diametralnie przeciwne; nawet ci, którzy bronili wolności, nie mieli jednolitego zdania, gdy idzie o pytanie: czym jest wolność?

Spór w czasach Kanta był niezmiernie żywy i prezentował się jako spór o fakty, a więc chodziło o to, żeby odkryć jakiś fakt wolności czy to w przyrodzie, czy to w człowieku. Można powiedzieć, że odbywało się wówczas wielkie polowanie na doświadczenie wolności, ale im większe było to polowanie, tym bardziej sprawa wolności okazywała się niemożliwa do rozstrzygnięcia. Dlaczego? Wydaje mi się, iż bardzo trafnie argumentował Spinoza; twierdził on, że mogą przecież istnieć przyczyny podświadome, człowiek uważa, iż jakiś jego czyn jest wolny, ponieważ nie zna wszystkich przyczyn, jakie nim powodują, w związku z tym ulega iluzji wolności. A więc ile razy rzecznicy determinizmu wskazywali na człowieka jako na istotę wolną, to przeciwnicy determinizmu mówili: wolna, bo głupia; to znaczy w tym sensie głupia, że nie wie, co nią powoduje. Wolność w człowieku jest iluzją, bo w istocie rzeczy jest to działanie pod wpływem przyczyn ukrytych. Cały ten spór znalazł się więc w błędnym kole, okazało się, iż przez doświadczenie nie można tego sporu rozstrzygnąć. I wówczas pojawia się niezwykle oryginalne stanowisko Kanta, którego kontynuacją będzie potem stanowisko Hegła.

Najpierw, gdy idzie o Kanta, zwróćmy uwagę na jego definicję wolności. Mówiąc „definicja”, nie mamy tutaj na uwadze definicji ścisłej, jest to określenie, które raczej definicję przypomina, niż jest definicją.

Wolność jest rodzajem przyczynowości istot żyjących, o ile są rozumne²⁶⁸.

Jest więc istota rozumna i czym jest wola? Jest przyczynowością istoty rozumnej. Gdybyśmy sobie wyobrazili istotę bez rozumu, to ona musiałaby być także bez woli. Nie każdy rozum posiada wolę, ale każda wola posiada rozum. Czy istnieje rozum bezwolny? Myślę, że jesteśmy dowodem rozumu bezwolnego, mamy ogromny rozum, ale się nam niczego nie chce – i to jest przykład rozumu bezwolnego. A w ogóle ostrzegam Państwa przed chwilą, w której Państwu się czegoś zachce, bo przy tym rozumie, jeżeli jeszcze wola i konsekwencja dojdzie, to jest bardzo niebezpieczna sprawa. Nietzsche powiedział: „Nie trzeba prześcigać w pilności swojego ojca, to prowadzi do szaleństwa”. Mamy zatem istotę, która ma wolę, i taka istota musi posiadać rozum. Jest to interesujące ujęcie sprawy. Chcę – w ten sposób wyrażam wolę. Dlaczego chcesz? Chcę, bo – i to „bo” nie jest tutaj przypadkiem, wola może wyjaśnić, dlaczego chce, czasami wyjaśnienie to brzmi: „chcę, bo chcę”, ale to także jest wyjaśnienie. Wydaje mi się, że ta uwaga Kanta, iż każda wola jest rozumna, jest ogromnie cenna; że w istotę woli jest wpisana rozumność, oznacza to, że wola jest w stanie usprawiedliwić samą siebie. Ta wola – powiada Kant – oznacza przyczynowość. Istnieje różnica między przyczynowością istot pozbawionych woli i przyczynowością istot wyposażonych w wolę. Różnica polega na tym, iż istoty pozbawione woli potrzebują przyczynowości zewnętrznej, ażeby działać; potrzebują bodźca zewnętrznego, na przykład koń, który ciągnie wóz, potrzebuje zewnętrznego motywu do tego, aby został wprawiony w ruch. Natomiast człowiek posiada w swej woli początek przyczynowości; tu się zaczyna przyczynowość niejako od zera. Oczywiście, wola może działać pod wpływem motywów, chociaż najczęściej tak bywa, iż sobie potem doszukuje motywy. Istotne jest to, że dzieje się tutaj jakiś początek; wola jest początkiem, jest inicjacją, dlatego mówimy o woli, że jest spontaniczna, to, co działa pod wpływem bodźców zewnętrznych, nie jest spontaniczne, a wola jest spontaniczna i dlatego jest pierwszym ogniwem pewnego łańcucha.

A wolność byłaby tą własnością tej przyczynowości, dzięki której może ona działać niezależnie od obcych, skłaniając ją przyczyn²⁶⁹.

Jest tutaj powiedziane, że na przykład obca, zewnętrzna przyczyna może skłaniać wolę do czynności „A”, a wola na zasadzie własnej przyczynowości podejmie zupełnie inną czynność. Określenie woli ma tutaj charakter negatywny, nie mówi się tutaj wprost, czym wolność jest, tylko mówi się, iż ona jest zdolnością do działania niezależnie od zewnętrznych przyczyn. Chcę zwrócić uwagę na jedno w tym określeniu, a mianowicie: nie ma w tym określeniu pojęcia wyboru. Kant proponuje określenie istoty wolności, a w tym określeniu nie ma pojęcia wyboru. Zazwyczaj, kiedy mówimy o wolności, mówimy: wolny wybór. Masz wybór, idziesz do sklepu i masz wybór, no bo możesz nie iść. Natomiast Kant pojęcia wyboru nie wprowadza; akcentuje coś innego, to, że wola działa sama z siebie, że jest to początek łańcucha przyczyn. Wola może być wolna nawet wtedy – wedle tego tekstu – kiedy w ogóle problem wyboru przed nią nie stanie. Wola jest wolna wtedy, kiedy sama siebie określi do działania, niezależnie od tego, czy sobie uświadomi, że ma wybór, czy nie. Wola i wolność nie przedstawiają się tutaj jako wskazówka na busoli, która może się pochylić w jedną lub drugą stronę – i wola, jak to mówimy, się waha. Możemy powiedzieć, że im więcej wahań, tym więcej wolności. Człowiek, który całe życie nic innego nie robi, tylko się waha, miałby wtedy ten człowiek znakomite doświadczenie wolności. Tymczasem u Kanta nie ma tej sytuacji, wolnością nie jest wahanie się między alternatywami, ale samookreślenie.

Jest takie opowiadanie u Tetmajera o pijanym takim jednym, który postanowił w tym stanie ekstazy powiesić się. Jest to bardzo trafna decyzja, ale nie był on całkiem pewny, więc palcami tak przebiegał, mówiąc: obwiesem się, nie obwiesem się...²⁷⁰ Przedstawiony

jest tam pięknie cały proces wahania, decyzji, a następnie dalszy proces, który stąd wyniknął. W rezultacie powiesił się, a wszystko to wzięło się z tego powodu, iż miał taką żonę, która była wystarczającym motywem do tak heroicznego czynu. Życzę Panom, aby się jeszcze w tym roku nie żenili.

Wprowadzę jeszcze dwa pojęcia, które trzeba w tym kontekście poznać. Wola – wedle tej Kantowskiej koncepcji – nazywa się wzięją woli autonomicznej. Kant mówi: „wola jest we wszystkich czynach sama sobie prawem”²⁷¹. W przeciwieństwie do tego wola heteronomiczna jest wolą, która działa pod wpływem zewnętrznych czynów, bodźców; między innymi takim bodźcem zewnętrznym jest dla Kanta pragnienie szczęścia, a także posłuszeństwo wobec Boga. Kant będzie bronił autonomii woli, to znaczy tej zdolności woli do samookreślenia, w przeciwieństwie do heteronomii. A więc indeterminizm Kantowski idzie w parze z koncepcją woli jako władzy autonomicznej, natomiast determinizm idzie z koncepcją woli jako władzy heteronomicznej. Spór między determinizmem a indeterminizmem zostaje u Kanta sprowadzony do sporu między dwiema koncepcjami woli: autonomicznej i heteronomicznej.

Co tutaj jest najistotniejsze? Jak powiedziałem na początku, sytuacja w kwestii sporu determinizmu i indeterminizmu przypominała w czasach Kanta sytuację na polowaniu: polować na wolne decyzje, odkryć w człowieku wolną decyzję. U Kanta nie ma tej drogi. Kant, mówiąc w uproszczeniu, rozumuje mniej więcej tak: niezależnie od tego, czy człowiek jest naprawdę wolny, czy nie, człowiek może sam siebie wolnym uczynić. Jest to niezwykle charakterystyczna sprawa, mówiąc w uproszczeniu: człowiek ma taką wolność, jaką sam sobie nadał. Nie ma problemu, czy człowiek jest wolny sam w sobie, czy nie; istota sprawy polega na tym, że człowiek może sam sobie wolność nadawać i wolność odbierać. Wola jest – wedle Kanta – nawet w tym sensie wolna, że sama siebie

może wolną uczynić albo może sama siebie zniewolić. Jest to próba wyjścia poza ten spór determinizmu i indeterminizmu. Kant rozumuje mniej więcej tak: rzeczy same w sobie są niepoznawalne; dusza człowieka jest rzeczą samą w sobie, my nie wiemy, czy rzecz sama w sobie jest wolna, czy nie. Ale wiemy, że istnieje w nas idea wolności, i możemy działać wedle idei wolności. Nawet więcej wiemy: iż jedynie wtedy działamy etycznie, jeśli działamy wedle idei wolności.

Mówi się, że idea wolności u Kanta jest postulatem rozumu praktycznego. Są trzy takie postulaty rozumu praktycznego: istnienie Boga, nieśmiertelność duszy i wolna wola. Trzeba jednak powiedzieć, że między tymi trzema postulatami istnieją różnice, to znaczy inaczej jest postulowane istnienie Boga, inaczej jest postulowana nieśmiertelność duszy, a inaczej jest postulowana wolność. Istnienie Boga i nieśmiertelność duszy są postulowane w tym sensie, że sprawiedliwość wymaga, aby po śmierci dobrzy otrzymali nagrodę, a źli słuszną karę; wynika stąd potrzeba nieśmiertelności duszy i istnienia Boga. Bóg jako sędzia będzie wymierzał sprawiedliwość po śmierci.

Etyka postuluje – zdaniem Kanta – istnienie Boga, ale proszę zwrócić uwagę, że to postulowanie z punktu widzenia krytyki jest stosunkowo słabe, w tym postulowaniu nie ma zbyt wielkiej siły perswazji; oczywiście z punktu widzenia psychologicznego można by powiedzieć, iż to postulowanie jest mocne; człowiek, który doznał niesprawiedliwości, który przeszedł przez rozmaite tragedie, ma w duszy jakiś zarodek, jakieś pragnienie sprawiedliwości, aby wreszcie rachunek został wyrównany. Lecz z punktu widzenia logiki poza tym pragnieniem nie ma wielkiej oczywistości – z tego, że takie są życzenia uciemięzonego człowieka, nie wynika, iż rzeczywiście te życzenia uciemięzonych będą urzeczywistnione.

Natomiast sprawa wolności jest inna, narzuca się ona z większą oczywistością, Kant bowiem rozumuje tak: jest w nas moralność,

moralność pod postacią imperatywu kategorycznego, i owa moralność zakłada wolność. W przypadku Boga i nieśmiertelności duszy moralność postuluje, natomiast tutaj zakłada: gdyby nie było wolności nie byłoby imperatywu kategorycznego, nie byłoby moralności. Wolność jest ujmowana przy pomocy tak zwanej dedukcji transcendentalnej, charakterystycznej metody Kanta, o której mówiłem bodajże na poprzednim wykładzie. Kant pyta: co jest warunkiem możliwości etyki? I dochodzi do wniosku, iż warunkiem możliwości etyki jest wolność. Jaka jest to wolność? Jest to wolność taka, jakie idee wolności posiada człowiek. W tym miejscu dochodzimy do bardzo interesującej sprawy, mianowicie mamy ideę wolności; powstaje pytanie: skąd się ta idea wolności bierze, kto tworzy tę ideę wolności? Otóż, idea wolności wyłania się z rozumu, można by powiedzieć „czystego rozumu”, ale u Kanta ten dodatek „czysty” jest zbędny, gdyż u niego rozum jest zawsze „czysty”. Idea wolności pojawia się tam, gdzie jest intelekt, natomiast konieczność pojawia się tam, gdzie są zmysły. Tutaj nie ma wolności, tu jest konieczność: kiedy jest dzwonek, to zaraz potem ślina nam cieknie tak jak u tych psów Pawłowa... Im jeszcze cieknie...

Natomiast między rozumem a zmysłami jest trzecia władza, która się nazywa rozsądkiem. Rozsądek jest tłumaczony u Ingardena, u Gałęckiego jako „intelekt” – moim zdaniem, właściwsze tłumaczenie winno brzmieć „rozsądek”; proszę zwrócić uwagę, bowiem jest to istotna sprawa, gdyż tłumaczenie przez słowo „intelekt” jest podłożem fenomenologii Kanta. Ingarden to robił ostrożnie, ale niemniej robił takie podkłady, usprawiedliwiając ten fakt tym, że pojawia się tutaj łacińskie słowo *intellectus*, lecz myślę, iż łacińskie *intellectus* to jest jeszcze inna sprawa, gdyż to jest średniowiecze, a więc zupełnie inna koncepcja rozumu.

Proszę zwrócić uwagę, że razem wzięty to jest człowiek, z tym że musimy się zastanowić: gdzie jest w tym człowieku wola? Wola

przenika wszystkie czynniki. Działanie woli wygląda mniej więcej tak: rozum proponuje ideę wolności i proponuje ją zupełnie niezależnie od doświadczenia, bo rozum jest taką władzą, której doświadczenie nie obchodzi, między innymi rozum może tworzyć matematyczne konstrukcje, abstrahując od doświadczenia, ideę wolności tworzy także rozum. Kiedy ja mówię „idea wolności”, to dobrze będzie, jeżeli Państwo będziecie rozumieć „ideał wolności”. Nie chodzi bowiem li tylko o pojęcie wolności, chodzi o ideał wolności. Mamy ideał wolności, innymi słowy, ideał tego, że działam, bo chcę. A dlaczego chcę? Chcę, bo chcę. Ale to „bo” jest rozumne; a więc ideał autonomii – skąd bierze się ideał autonomii? Ja jestem ciągle pod dachem ideału autonomii, ale jestem jednocześnie wkręcony w świat, a świat to są rozmaite konieczności.

Między ideałem autonomii a koniecznościami pojawia się rozsądek, który dokonuje przystosowania ideału do konieczności obiektywnych. Rozsądek dokonuje przystosowania ideału do konieczności obiektywnych i tworzy rozsądek, pojęcie wolności, nie ideał wolności, ale pojęcie wolności; ja jestem wolny, ale w ramach konieczności; w tych ramach, że mam dwie ręce, dwie nogi – mogę [zrobić] tyle, ile mogę dwiema rękami, dwiema nogami i jedną głową. Rozsądek dokonuje tego nagięcia ideału do rzeczywistości. Rozsądek odczuwa zarówno to, co jest na dole, jak i to, co jest u góry; rozsądek jest ciągle pod tym podwójnym naporem: ideału i konieczności. Odczuwa to jako słynne „trzeba”, mówiliśmy o tym, to jest ten imperatyw kategoryczny.

Wola pojawia się tutaj jak gdyby w dwojakiej funkcji: raz pod wpływem rozumu mówi, że powinieneś to i to niezależnie od wszystkiego – wola pcha rozum do tego, żeby powiedział „powinieneś” i to niezależnie od wszystkiego, a jednocześnie pcha rozsądek do działania w konkretnych warunkach. Wola jest więc w pewnym sensie wszystkim: jest w zmysłach, jest w rozsądku, jest w rozumie.

A gdzie jej głos jest najbardziej czysty? Łatwo się domyślić, jej głos najbardziej czysty jest na poziomie rozumu, bo ona tutaj tworzy ideały, pcha rozum do tego, żeby tworzył ideały. I my działamy potem wedle ideałów. Można powiedzieć, że synteza rozumu i woli daje coś takiego jak „siłę osądu”. Działamy – to jest nasza życiowa droga, a towarzyszy nam wizja ideału, jako siła osądu. Ta wizja ideału, siła osądu, wprawia w ruch: rozum, rozsądek, zmysły; i to się u Kanta nazywa „prymatem rozumu praktycznego przed teoretycznym”²⁷². Rozum praktyczny to jest rozum, który tworzy ideały; a wedle ideału prawdy tworzy się teoria. Innymi słowy: u Kanta ideał jest pierwszy.

Można powiedzieć, że każdy człowiek jest ofiarą swojego ideału, ale także dziełem swojego ideału.

To jest ważne stwierdzenie: prymat rozumu praktycznego; tylko trzeba uważać, aby nie brać tego rozumu praktycznego prymitywnie, to nie chodzi o tę praktykę, o której rano wstać, aby zdążyć do sklepu. Chodzi o coś więcej, chodzi o tę praktykę, która w ogóle umożliwia robienie teorii, gdyż nawet teorie robimy z punktu widzenia ideałów, a ideały są domeną czystego rozumu, a czysty rozum jest u Kanta pierwszy przed rozsądkiem.

CZĘŚĆ III
ROZWAŻANIA WOKÓŁ SCHELERA

ROK AKADEMICKI 1982/1983

WYKŁAD I
[WPROWADZENIE]
[11 stycznia 1983]

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik jest to dzieło Maxa Schelera, które powstało jako wyraz protestu przeciwko etyce Kanta. Porównując grubość etyki Kanta z grubością protestu, trzeba powiedzieć, że był to wielki protest; zazwyczaj zresztą tak bywa, że protesty są większe niż powody do protestu. Aby zrozumieć to dzieło, trzeba uwzględnić dwa punkty widzenia, przede wszystkim trzeba zobaczyć, w którym miejscu opozycja między Schelerem a Kantem jest najostrejsza, gdzie jest początek tej opozycji; a po drugie, trzeba zobaczyć, na czym ta opozycja naprawdę polega. Początek leży w metodzie. Kilka razy podczas wykładów z etyki Kanta usiłowałem narysować, na czym polega metoda Kanta – nie było to zbyt proste, dlatego że metoda Kanta odbiega od wszystkiego, czego dokonujemy w życiu przedfilozoficznym, czyli w tak zwanym normalnym życiu. Natomiast gdy idzie o metodę Schelera, to ona jest stosunkowo łatwa do uchwycenia – jest ona bowiem w istocie rzeczy przedłużeniem tego, czego dokonujemy w życiu codziennym. W związku z tym w dzisiejszym wykładzie wystąpi pewien paradoks: kiedy będę mówił o metodzie Schelera pozytywnie, mam nadzieję, iż będę łatwiej zrozumiany, natomiast gdy będę pokazywał różnicę między metodą Kanta a Schelera, będzie to trochę skomplikowane. Ale żeby się nie wydawało Państwu, iż to wszystko jest takie proste, to ja sobie pozwolę udziwnić metodę Kanta, aby wszyscy mieli satysfakcję, że uczestniczą w czymś misteryjnym. Każdy wykład powinien się składać z trzech części: zaczynać należy od tego, co wszyscy wiedzą, potem przejść do tego, co wszyscy wiedzieli, ale zapomnieli; i ostatnia część to już dla tych, którzy są wybrani,

część ta powinna być taka, żeby nawet wykładowca nie wiedział, co mówi – i wtedy metodycznie jesteśmy w porządku.

Metoda Maxa Schelera zaczęła się od hasła, które stało się hasłem całego ruchu [fenomenologicznego], mianowicie *Zurück zu den Sachen*, „z powrotem do rzeczy”. Skąd się to hasło wzięło? Jak to się stało, iż to proste hasło stało się dla filozofów taką rewelacją? Stało się tak dlatego, że w tym hasle był zawarty protest. Pamiętam w pięćdziesiątym szóstym czy pięćdziesiątym siódmym roku w teatrze w Nowej Hucie była wystawiana sztuka *Smok* – bodajże [autorstwa Eugeniusza] Szwarca²⁷³. Była to bajka o tym, że nad pewnym miastem zapanował smok, a po śmierci smoka ludzie wyszli na ulicę z transparentami i na jednym z kluczowych transparentów było napisane: $2+2=4$. Coś podobnego dzieje się z tym *Zurück zu den Sachen*: niby proste, a w pewnych sytuacjach może być szalenie skomplikowane i może to być ogromną rewelacją.

Proszę zwrócić uwagę na metodę Kanta, którą myśmy tutaj eksplikowali. Kant pytał o subiektywne warunki możliwości etyki. Innymi słowy, stawiał pytanie: w jaki sposób musi być zbudowana nasza wola, aby coś takiego jak etyka było możliwe? Nie ma tutaj pytania: jak jest zbudowana moja wola? Nie ma pytania: co to jest etyka? Tylko jest pytanie: w jaki sposób musi być zbudowana moja wola, jeżeli coś takiego jak etyka ma być możliwe? A więc pytanie o możliwości. Ale żeby było jeszcze weselej, to jest to pytanie o możliwości, które tkwią we mnie. Lecz to jest jeszcze bardziej skomplikowane, ponieważ te możliwości nie są odkrywane przy pomocy doświadczenia, ale są dedukowane na mocy tak zwanej dedukcji transcendentalnej. A więc ciągle to pytanie: jak to możliwe? To pytanie Kanta było powtórzeniem pytania *Krytyki czystego rozumu*, w którym Kant zajął się matematycznym przyrodoznawstwem; w gruncie rzeczy zajął się fizyką Newtona. Kant nie pyta: czy fizyka Newtona jest prawdziwa, czy fałszywa? Czy akcja rzeczywiście

równa się reakcji? Kant pyta: jak to w ogóle jest możliwe, że istnieją takie zdania, jakie występują w fizyce Newtona? Tym sposobem Kant usiłuje pokazać warunki możliwości pewnych zjawisk, nie zajmuje się zjawiskami, tylko pyta: jak one są możliwe jako zjawiska? To znaczy: jak ja muszę być zbudowany, żeby te zjawiska dostrzegać?

W związku z tym pojawia się hasło „z powrotem do rzeczy” – zamiast pytać o to, jak ja muszę być zbudowany, żeby móc takie i takie zjawiska dostrzegać, zapytajmy: coż to są za zjawiska? Przyjrzyjmy się tym zjawiskom, zobaczmy, co to jest. Zamiast pytać, jak jest możliwa etyka, przyjrzyjmy się, jaka ona jest. Zamiast pytać, jak jest możliwa powinność, zobaczmy jaka ta powinność jest w naszym doświadczeniu. Zamiast interpretować pojęcie powinności – bo w rzeczywistości potem do tego się sprowadza wszystko u Kanta – podejmy analizę doświadczenia. A więc hasło *Zurück zu den Sachen* było hasłem powrotu do doświadczenia. Wydawałoby się, iż w tym hasle nie ma nic nowego, bowiem od dawien dawna empiryści nic innego nie robili, tylko wracali do doświadczenia, a nauki przyrodnicze także tylko wracają do doświadczenia. Tak, ale powstaje inne pytanie: co w tym doświadczeniu jest? I w tym miejscu zaczyna się spór i zaczyna się fenomenologia.

Mamy doświadczenie; fakt posiadania doświadczenia jest oczywisty. Dla Kanta doświadczenie istniało, ale tak za bardzo nie warte było zachodu, gdyż Kant twierdzi, iż z samego doświadczenia nie ma nauki. Proszę to sobie zapamiętać, że „z samego doświadczenia nie ma nauki”; z samego doświadczenia jeszcze nikt mądrości nie wyciągnął, człowiek może doświadczać i doświadczać, będąc taki głupi na końcu, jak był na początku. Do doświadczenia musi dołączyć się rozum, który to wszystko uporządkuje, dlatego też Kanta nie interesuje doświadczenie, ale interesuje go ten porządkujący rozum, który narzuca na doświadczenie swoje struktury, swój po-

rządek. Chciałbym tutaj jedną rzecz podkreślić, mianowicie to, że dla Kanta doświadczenie było czymś takim, co się nigdy i nigdzie nie powtarza; nie mamy nigdy dwóch takich samych doświadczeń. Doświadczenie jest zawsze indywidualne i niepowtarzalne, a jeżeli tak, to znaczy, iż my nie możemy na doświadczeniu oprzeć nauki, gdyż nauka musi nam pokazywać coś powtarzalnego.

Scheler i fenomenologowie wysuwają wręcz przeciwną tezę: twierdzą oni, iż jeśli dobrze przyjrzymy się doświadczeniu, to zobaczymy w tym doświadczeniu coś powtarzalnego. A więc doświadczenie nie jest tym, co niepowtarzalne, jedno jedyne; trzeba się tylko w to doświadczenie dobrze wpatrzeć.

Na początku naszego stulecia zaczyna się niesłychanie wielki spór o doświadczenie. Co zawiera doświadczenie? Czy wszystko w doświadczeniu jest jednostkowe, czy nie? Oczywiście, my zdajemy sobie sprawę z tego, że wracając do własnego mieszkania, zastaniemy to samo mieszkanie, ale Kant by powiedział: to jest uproszczenie, to jest hipoteza rozumu, gdyż w gruncie rzeczy mieszkanie nie będzie to samo. Jeśli by się dobrze przyjrzeć, to na przykład światło jest inne, inna jest temperatura, więcej kurzu na meblach... a przede wszystkim my jesteśmy inni, bowiem od rana już trochę zestarzeliliśmy się, a więc i nasze spojrzenie na mieszkanie jest inne. Fakt, że mieszkanie jest to samo, jest projekcją rozumu, a nie wynikiem doświadczenia. Dla Schelera i fenomenologów jest inaczej: mimo wszystko coś powtarzalnego, mimo wszystko coś niezmiennego jest w tym polu zmienności. Rozum oczywiście narzuca swoje struktury, ale nie całkiem dowolnie. I w tym punkcie przychodzi bardzo ważne pojęcie dla fenomenologów, pojęcie, które ma określić bliżej to, co w doświadczeniu powtarzalne. Jakim pojęciem to określić, jak to nazwać? Użyte zostały dwa pojęcia, jedno uzupełnia drugie; mianowicie: jedno to jest „fenomen” (zjawisko), a drugie to pojęcie „istoty”.

Krótko na ten temat zjawiska i istoty. Cokolwiek byśmy nie powiedzieli, to zjawiska są. Co robią zjawiska? Zjawiska się zjawiają; pojawiają się, znikają – taka jest natura zjawiska, że się zjawia. Ale jest jeszcze w tym zjawisku coś więcej: zjawisko zjawia się w ten sposób, że wskazuje poza siebie. Ono nie prezentuje siebie jako siebie, tylko jest zawsze zjawiskiem czegoś. Na przykład zjawisko tablicy, zjawisko ściany, ogromne zjawisko Uniwersytetu Jagiellońskiego. Żeby to podkreślić, iż zjawisko jest zawsze zjawiskiem czegoś, fenomenologowie użyli słowa „intencjonalność”. Zjawiska noszą na sobie piętno intencjonalności. Innymi słowy: zjawiska są oparciem dla intencji, a intencja polega na tym, że biegnie gdzieś na zewnątrz. Mamy jak gdyby trzy warstwy rzeczywistości: intencja, która gdzieś tam biegnie (ja w tej chwili biegnę po sali wzrokiem); zjawiska (Państwo jesteście moim wielkim zjawiskiem) oraz to, co poza zjawiskami. A co poza zjawiskami? Bóg raczy wiedzieć, co tam poza zjawiskami tkwi. Jedno jest pewne: intencja, zjawisko i przedmiot [są] poza zjawiskiem.

Jeżeli mówimy „z powrotem do rzeczy”, to znaczy, iż mamy iść po ścieżce intencji; od intencji do zjawiska i od zjawiska, ile możliwości, do przedmiotu. Musimy zatem dokonać znowu jakiejś rewolucji w naszej świadomości, gdyż kto był kantystą do dzisiaj, w wyniku tych wykładów dotychczasowych, to szedł odwrotnie: zamiast pytać: „co to za zupa?”, to pytał: „jakie są subiektywne warunki możliwości, żeby doświadczać czegoś takiego jak zupa?” Teraz natomiast będziemy musieli iść odwrotnie, to znaczy do zjawiska zupy, ewentualnie potem, już po zjedzeniu zupy, do zjawiska lekarza, następnie do zjawiska grabarza, a wcześniej jeszcze do zjawiska księdza, natomiast później już będzie świat pozazjawiskowy. Widzimy więc tę drogę, tę ścieżkę intencji.

Fenomen jest to coś jak gdyby między mną a przedmiotem, z tym że przedmiot nigdy nie jest dany sam w sobie, ale zawsze poprzez fenomen. Lecz z drugiej strony dany jest tak, że mój umysł nigdy

nie chce się zadowolić fenomenami, tylko chciałby [czegoś] więcej – sam przedmiot. Nikt nie patrzy na fenomeny, tylko na przedmioty, każdy dąży do tego, żeby do rzeczy jako takiej dotrzeć, natomiast tutaj jest sfera fenomenów.

I oto pojawia się pojęcie „istoty”. Co to jest istota? Gdzie ona jest? Fenomenolog odpowiada: istota jest w fenomenie, w zjawisku. Od dawien dawna, już od czasów platońskich, mówiono, że istota jest w przedmiocie, w rzeczy; natomiast tutaj mówimy: jest fenomen, jest istota fenomenu. „Z powrotem do rzeczy” – mówi fenomenolog, ale, jak widać, nie ma zbyt wielkiej ochoty do tej rzeczy dotrzeć, skoro zachowuje się trochę jak malarz, szukając istoty na poziomie fenomenów.

Te sprawy staną się jeszcze bardziej wyraźne, gdy będziemy już mówić o tym konkretniej. Natomiast ogromne i głębsze przeciwieństwo między Kantem a Schelerem pojawia się gdzie indziej. Raz jeszcze przypomnijmy Kanta. Pamiętacie Państwo, jak mówiliśmy tutaj z ogromną radością o tym, że rozum poznaje imperatyw kategoryczny. Usiłowałem nawet narysować tutaj coś takiego, jak miejsce rozumu między zmysłowością a czystym rozumem, ściślej mówiąc, miejsce rozsądku. I mówiliśmy: cóż to za wspaniała sprawa, że rozum poznaje imperatyw kategoryczny, dobra wola apeluje do rozumu, rozum przenika wolę i jest coś takiego, jak rozumna wola. W gruncie rzeczy dla Kanta etyka była rozumnością woli; wszystko, co jest etyką – wedle Kanta – jest rozumnością woli.

Od tego zaczyna się odkrycie Schelera, który twierdzi, iż oprócz rozumu i zmysłów istnieje także inna władza poznawcza, emocjonalna władza poznawcza. Ogromnym osiągnięciem Schelera jest twierdzenie: „emocje także poznają”. Co więcej, Scheler mówi: „głównie emocje poznają”. Co poznają? Poznają wartości – oto jesteśmy w ich żywiole. Scheler odkrywa możliwość emocjonalnego poznania świata, pisze: „gdyby człowiek miał tylko zmysły i ro-

zum, to jego świat byłby bardzo ubogi, przede wszystkim jego świat nie byłby hierarchiczny”. Byłby to płaski świat, jednowymiarowy. Człowiek myślałby, co ma najpierw, a co ma potem, lecz ponieważ ma emocje, to oprócz tego widzi świat „wyżej” i „niżej”: ktoś jest dla człowieka ważniejszy, mniej ważny, wartościowy, mniej wartościowy. Emocje poznają. Odkrywa Scheler emocjonalne poznanie, lecz nie przedmioty, tylko wartości. Rozum i zmysły są nastawione na przedmioty, natomiast emocje na wartości. Jeżeli człowiek jakiś jest emocjonalnie oschły, to wtedy świat jego wartości także jest rozbity. Píše Scheler bardzo ładne studium *Ordo amoris* („Porządek miłości”)²⁷⁴, komentując Pascala, który mówi o tym, że się poznaje sercem. Powiada Scheler, iż istnieje coś takiego jak porządek miłości, miłość jest doświadczeniem emocjonalnym głęboko logicznym. Zazwyczaj uważa się, iż nic bardziej przelotnego jak uczucie, jak emocja; dla Schelera odwrotnie – nic bardziej trwałego. Najgłębsze sposoby poznania to sposoby poznania emocjonalne.

Sam Scheler jest osobowością ogromnie żywiołową, nie przypomina Niemca. Gdy idzie o metodę myślenia, to jest on głęboko słowiański, natomiast gdy idzie o sposób pisania, to jest on zły, bo jest niemiecki; to jakby polską duszę chochoła sarmackiej melancholii wsadzić w prusacki mundur; gdy się w Niemca wsadzi, to jest feldfebel²⁷⁵ znakomity, a jak się w Polaka wsadzi, to... hm. Scheler jest żywiołowy, dynamiczny, uczuciowy, co więcej, czyni z siebie ofiarę swojej własnej filozofii, on wchodzi w doświadczenia, o których píše. On nie obserwuje z boku tak jak Husserl zamknięty w takiej wieży z kości słoniowej mędrca, ale jest to ktoś żywiołowy, píše o doświadczeniach religijnych, przechodzi z protestantyzmu na katolicyzm²⁷⁶ i to dzieło [tj. *Der Formalismus...*] uchodzi za fundamentalne dzieło etyki katolickiej. Ale potem pod koniec życia [Scheler] zmienia pogląd, przyjmuje postawę takiego dosyć nieokreślonego panteizmu, píše o filozofii świata, jak gdyby

się wciela w to, o czym pisze, i niektórzy twierdzą, iż umiera jako ateista. Nie wiadomo, które fragmenty życia wezmą mu w Królestwie Niebieskim na serio. On przypomina Nietzschego, ale stoi w ogromnej opozycji do Nietzschego, u którego, jak pamiętamy, istnieje coś takiego jak przewrót w dziedzinie wartości: ja mogę dokonać przewrotu w sferze wartości, mogę wartości niższe traktować jako wyższe dlatego, że mam moc ustanawiania wartości. Dla Schelera jest to absurd, to się kłóci z fundamentalnym doświadczeniem wartości – wartości są dane, nie można nimi manipulować dowolnie, a ten, kto dokonuje przewrotu w dziedzinie wartości, tworzy iluzję wartości. To obiektywistyczne nastawienie Schelera stawia go w opozycji do Nietzschego. Nietzsche pisze *Z genealogii moralności*, gdzie rozwija filozofię resentymetu; Scheler odpowiada mu książką *Resentymet a moralność*, w której atakuje możliwość dowolnego manipulowania wartościami.

Jesteśmy więc w żywiole wartości i w żywiole emocji, z tym, że muszę powiedzieć tak: jest coś takiego, iż na autorze ciąży to, dla kogo pisze. Każdy autor ma mniej więcej wizję tego, dla kogo pisze. Scheler pisze dla Niemców, w związku z czym ten żywioł emocji zamienia na struktury, które chwilami przypominają język Kanta. To w pewnym sensie gubi Schelera, to gubi ten język, tę książkę czyta się trudno. Jeżeli Państwo czytali [teksty] *Istota i formy sympatii* albo *Resentymet i moralność*, to chociaż są to znakomite rzeczy, to jednak chciałoby się widzieć je w innej szacie. Nie wiem, czy można pisać o emocjach nieemocjonalnie, myślę, że zawsze jest coś nieuczciwego w tym, jeśli człowiek wypija pół litra i udaje trzeźwego. Scheler pisze znakomicie, ale coś tutaj udaje; jest żywiołowy, bluzga emocją, a udaje Kanta, bo z nim polemizuje.

Wszyscy jednak wiemy, iż emocje zaślepiają nam świat, rzeczywistość: kiedy się człowiek wścieknie, to nie widzi więcej, ale widzi mniej; człowiek smutny widzi świat na smutno, wesoły na weso-

ło. Jakież ten świat jest naprawdę? Mógłbym na to odpowiedzieć: a cóż nas interesuje świat, naprawdę interesują nas fenomeny! Dla człowieka smutnego świat jest naprawdę smutny, dla człowieka wesołego jest naprawdę wesoły – a więc zajmijmy się fenomenami, cóż nas interesuje świat. Lecz z drugiej strony trzeba powiedzieć, że istnieją emocje i emocje. Zdaniem Schelera istnieją emocje, które zasłaniają świat, i istnieją emocje, które odsłaniają świat.

Innymi słowy, istnieją emocje intencjonalne i emocje nieintencjonalne, na przykład stany emocjonalne, które nie mają charakteru intencjonalnego, i istnieją emocje, które są intencjonalne. Możemy powiedzieć, że istnieją uczucia i istnieją czucia. Należy się strzec uczuć, natomiast rozwijać czucia. Czucia są zawsze czuciami wartości – i one są emocjonalne, w czuciach odsłania się wartość. Natomiast uczucia są stanami emocjonalnymi, które mogą nam często przysłaniać świat czuć. Przykładem bardzo banalnym jest ból zęba, którego nie ma; ból jest, zęba nie ma, czyli jest fenomen, a nie ma przedmiotu. Jest to przykład uczucia, stanu emocjonalnego, który nie ma charakteru intencjonalnego; nie odsłania nam świata, ale nam świat zasłania.

Coś podobnego można powiedzieć o miłości. Scheler mówi, że istnieją dwa przeżycia, które niezbyt trafnie nazywamy słowem „miłość”. Jedno przeżycie to przeżycie stanu emocjonalnego związanego z samopoczuciem cielesnym, pożądaniem, z pragnieniem; ten stan emocjonalny może przeszkadzać w czuciu. Natomiast miłość *sensu stricto* otwiera oczy, ale ona nie jest stanem emocjonalnym, ona jest aktem. Na przykład w lęku pojawia się także tego rodzaju dwuznaczność – bywa czasem tak, że lęk przychodzi bez powodu, bez przedmiotu. Ten lęk wtedy zamiast nam umożliwiać doświadczenie tego świata, to nam ten świat zacieśnia, zawęża nam horyzonty.

Scheler będzie robił fenomenologię czuć, to znaczy tych intuicji, poprzez które my dochodzimy do świata wartości. Interesuje nas

w tej chwili wyłącznie sfera wartości etycznych, z wartościami estetycznymi, z pięknem będzie nieco inaczej. Scheler twierdzi, że czucie wartości etycznych jest zawsze preferencyjne. Co to znaczy „preferencyjne”? Weźmy pod uwagę przykład z Ewangelii, przypowieść o miłosiernym Samarytaninie²⁷⁷. Idzie Samarytanin drogą, obok której leży ranny. Samarytanin może przeżywać rozmaite emocje, na przykład emocję odrazy, emocję lęku, ale oprócz tego pojawia się w nim czucie wartości, jakaś wartość jest zagrożona, niemniej jednak to czucie wartości nigdy nie jest nastawione na jedną wartość, tylko co najmniej na dwie: na wartość pozytywną i negatywną albo wyższą lub niższą. To znaczy my nie podchodzimy do tego w ten sposób, że „masz pomóc” – tylko „masz pomóc albo nie pomóc”. Zawsze w tym czuciu wartości bierzemy pod uwagę dwie wartości, nigdy nie ma intuicji pojedynczych wartości, tylko zawsze jest preferencja, albo to, albo tamto; albo to, co wyższe, albo niższe; albo to, co pozytywne, albo negatywne. Czucie wartości ma więc charakter preferencyjny. W czasach Ingardena był wielki spór o to, jak to jest z wartościami estetycznymi, czy one są także preferencyjne. Ingarden twierdził, iż wartości estetyczne nie są preferencyjne, że one się nam preferencyjnie nie ukazują. Niemniej jednak nie byłoby tej preferencji, gdyby u podstaw jej nie spoczywał głębszy, bardziej zasadniczy akt, który na razie nazwijmy aktem jakiegoś otwarcia na świat, jakiejś afirmacji świata, jakiejś sympatii do świata.

Wyobraźmy sobie, że idzie nie tylko miłosierny Samarytanin, ale idzie także lewita, czyli kapłan. Bardzo rozsądnie tłumaczy się ten fragment Ewangelii, mówiąc „lewita”, a nie „kapłan”, bo co sobie tam ludzie mają myśleć. Otóż ten lewita jest tak zafascynowany i zajęty swoimi sprawami, rozmaite misteria paschalne, modlitwy i inne nabożne rzeczy mu się w głowie kręcą tak, że on nie zauważa tego, co się dzieje, jest zamknięty. A więc warunkiem preferencji jest jeszcze

coś – i Scheler mówi: jest miłość albo nienawiść. W tym punkcie pojawia się u Schelera miłość, ale miłość jako akt, akt pewnej ogólnej, podstawowej afirmacji świata. Wyobraźmy sobie, że nie ma tego, to wtedy nie ma preferencji i nie ma oczywiście czucia wartości.

A więc droga biegnie od miłości, względnie nienawiści, ponieważ nienawiść także ma swoje preferencje, do preferencji i do czucia wartości. A to wszystko jest owiane uczuciami, które mogą być rozmaite, na przykład uczucie odrazy – mimo uczucia odrazy Samarytanin udziela pomocy. I tutaj Scheler powiada: gdyby człowiek miał tylko rozum i tylko zmysły, to świat dla niego byłby o wiele bardziej ubogi niż jest. Trzeba więc odkryć, opisać i ujawnić nową władzę poznawczą, mianowicie władzę emocjonalną; emocjonalne czucie wartości, które ma charakter intencjonalny, to znaczy jest zwrócone na zewnątrz. Pytamy w myśl metody fenomenologicznej: ku czemu ono się zwraca, co nam pokazuje? Usiłujemy opisać to, co ono nam odsłania; odsłania nam leżącego przy drodze człowieka. Tak. Ale czy tylko człowieka leżącego przy drodze? Ono nam odsłania tego człowieka w jakiejś aureoli, w blasku jakiejś wartości, odsłania nam jako człowieka wydanego na łup nieprzyjaciół, odsłania nam jego biedę. Gdybyśmy mieli rozum tylko i zmysły, to nie zobaczylibyśmy czegoś takiego, jak bieda ludzka, a że mamy czucie, w związku z tym ten człowiek ujawnia nam się w swoistej aureoli i ta aureola jest aureolą wartości. Cały wysiłek Schelera idzie w tym kierunku, żeby to właśnie opisać.

Na zakończenie przytoczę jeszcze tekst Schelera, żeby Państwo zgodzili się lub nie z moją opinią, że istnieje w tym jakaś sprzeczność, jakiś paradoks między treścią a formą.

Właściwym siedliskiem wartościowego *a priori*, a także etycznego jest nadbudowujące się nad czuciem, preferencją, a w ostatecznym przypadku nad miłością i nienawiścią poznanie wartości. *Respective* – oglądanie

wartości, a także pozostające w zależności od wartości, od ich wyższości i niższości poznanie etyczne. Poznanie to dokonuje się w specyficznych funkcjach i aktach, które są zasadniczo różne od spostrzeżenia i myślenia, a które stanowią jedynie możliwy dostęp do wartości. Nie tylko spostrzeżenie wewnętrzne albo obserwacja, w której dane jest wyłącznie to, co psychiczne, lecz również czuciowe obcowanie ze światem, preferowanie i porzucanie, miłość i nienawiść jest siedliskiem poznania wartości i w tym, co tak dane, zawiera się aprioryczna zawartość. Duch ograniczony wyłącznie do spostrzeżenia i myślenia byłby absolutnie ślepy na wartości, choćby nawet był zdolny do wewnętrznego spostrzeżenia, tzn. do spostrzeżenia tego, co psychiczne²⁷⁸.

Oczywiście ten język nosi na sobie piętno kantyzmu, sprawa *a priori*, sprawa funkcji, aktów itd. To wszystko trzeba wprowadzić, gdyż robi się wielką polemikę z Kantem, ale wprowadzając taki język, często gubi się czystość, żywołowość tego świata, o którym będzie się pisać.

Jeszcze jedno zdanie na zakończenie. Człowiekowi trochę żal tej kulturowej sytuacji Polski, bo proszę zauważyć: Kant to jest koniec wieku XVIII, potem w wyniku tego, co Kant zrobił, [pojawia się] Schelling, Fichte, Hegel, cała plejada neokantystów, co pokolenie, to koncepcja nawiązująca do Kanta, pogłębiająca ją, ewentualnie odrzucająca. I finał to jest Scheler (XX wiek), a więc cały łańcuch rozwijających się koncepcji etycznych, zdumiewająca ciągłość, jedno ogniwo za drugim. Natomiast patrząc na Polskę, to widzimy ogniwa poszarpane i nigdy nie ma tak, aby w Polsce jedno ogniwo nawiązywało do drugiego, tylko te ogniwa mają zaczepienia gdzieś za granicą, to znaczy zawsze się importuje czy to Kanta, czy Schelera; lecz między Kantem a Schelerem była cała plejada – i tego już się nie importuje, bo nie ma jak. Jest to tragiczne widowisko takiego poszarpanego łańcucha, w którym nie ma ciągłości, i stąd niejako życie filozoficzne ma wszelkie cechy życia wtórnego. To

i tak Polacy przejmują i dorzucają bardzo wiele. Inne narody na Wschodzie są w o wiele gorszej sytuacji.

WYKŁAD II
[OBIEKTYWIZM WARTOŚCI]
[18 stycznia 1983]

Dzisiejszy wykład będzie poświęcony obiektywizmowi wartości Maxa Schelera. Teza kluczowa całej filozofii wartości Schelera brzmi: „Wartości są obiektywne, ale to nie znaczy, że są realne”. Co to znaczy, że wartości są obiektywne? Mówiłem na poprzednim wykładzie, że na świat wartości otwierają nas czucia wartości, a więc doświadczenia typu emocjonalnego. Rozróżniliśmy czucia wartości od uczuć. Czucia wartości są tym czynnikiem, które poznają wartości, a uczucia podnoszą nas na duchu albo nas na duchu spuszczaają, lecz one nie poznają.

Gdziekolwiek jest mowa o poznaniu, musi być także mowa o czymś, co jest poznawane, a więc o jakimś przedmiocie poznawania. Zdaniem Maxa Schelera, wartości są prawdziwymi przedmiotami poznania, a więc mają charakter przedmiotu, są obiektywne, lecz to nie znaczy, iż są realne. Co to znaczy, że wartości są obiektywne? Co znaczy to słówko „obiektywny” w języku Schelera? Przede wszystkim [zastanówmy się], czego to słówko nie znaczy. A więc słowo to nie znaczy, iż wartości są realne, wartości nie można spalić, zjeść, wypić; wartości nie są realne, innymi słowy, wartości nie istnieją w przestrzeni i czasie. Od czasów Kanta utarło się bowiem w języku niemieckiej filozofii nazywać realnym to, co istnieje co najmniej w czasie; oczywiście tym bardziej, jeżeli istnieje w przestrzeni. Jeżeli coś istnieje co najmniej w czasie, nazywa się realnym. Dlatego Scheler, nawiązując do terminologii Kanta, powie: one nie są realne. Ingarden, kontynuując tę wizję, będzie

mówił tak: malowidło jest realne, ale obraz nie jest realny; instrumenty muzyczne są realne, ale utwór muzyczny nie jest realny, aczkolwiek jest obiektywny.

Co znaczy, że jest obiektywny? Znaczący, po pierwsze, iż jest nam zadany, a więc jest nam niejako z góry narzucony, my go zastajemy. Wartości są to takie „przedmiotowości”, które zastajemy, my ich nie wymyślamy; stajemy wobec wartości, nie wymyślając tych wartości, one są nam zadane. Wspinamy się na górę, patrzymy i mówimy: „co za cudowny widok” – słowo „cudowność” opisuje jakąś wartość i ta „cudowność” nie jest przez nas wymyślona, ona jest nam zadana. Dla Schelera słowo „obiektywny” znaczy między innymi „jest zadany”, ale nie tylko to. Słowo „obiektywne” znaczy również, że niesubiektywne. A co to znaczy „subiektywne”? Subiektywne znaczyłoby „zadane tylko dla mnie”. A więc tym bardziej jest coś obiektywne, im bardziej jest zadane dla wielu. Kto ma uszy ku słuchaniu, niechaj słucha; kto ma oczy ku widzeniu, niechaj patrzy. Wystarczy mieć oczy i uszy, żeby to zobaczyć, to znaczy trzeba mieć organ, który nam to umożliwia, ale jeżeli się ma ten organ, to przychodzą takie chwile, że temu organowi jest coś zadane i nie jest zadane. Mamy oczy, idziemy pod górę, patrząc pod nogi, wychodzimy na szczyt i widzimy cudowny widok – a więc jest coś „zadane”. I to jest jeszcze ważne, iż „zadane” jest z tą świadomością, że nie tylko dla mnie, ale dla każdego, kto umie się znaleźć w tej sytuacji, co ja. A więc z tym piętnem „obiektywności” – ale „obiektywności” rozumianej szczególnie, nie tylko dla mnie, lecz i dla innych. Nie w tym sensie jest coś zadane, że istnieje realnie, czyli w czasie, ale w tym sensie, że zobowiązuje mnie i każdego, który umie patrzeć.

Aby to jeszcze bardziej uwypuklić, Max Scheler dokonuje pewnego rozróżnienia, mianowicie rozróżnia: wartości i dobra. Co to są „dobra” dla Schelera? Dobrem jest rzecz określona przez wartość.

Jeżeli mamy jakąś rzecz, która staje się nosicielem wartości, rzecz tę nazywamy dobrem. Proszę [zobaczyć] różnicę między pojęciem dobra u Kanta a pojęciem dobra u Schelera. U Kanta ze wszystkiego, co może być dobre, dobrą była jedynie „dobra wola”. Natomiast u Schelera wszystko może być dobrem, co jest nosicielem wartości; malowidło może być dobrem, dlatego że jest podstawą dla obrazu; skrzypce mogą być dobrem, ponieważ można na nich zagrać *Góralu, czy ci nie żal...*. A więc jest podmiot wartości, który jest dobrem, i wartość, która z rzeczy czyni dobro. Scheler jednak nie zajmuje się dobrami, tylko zajmuje się samymi wartościami. Dzisiaj chciałbym wyłożyć kilka tez Schelera na temat wartości. Pod koniec wykładu zrobimy mały eksperyment, bo być może Państwu wydaje się, iż wartości nie ma, będę więc zadawał pytania dotyczące wartości i zobaczymy, czy będą Państwo odpowiadali na te pytania trafnie, czy nie. Jeżeli odpowiedzi będzie tyle, ile nas tutaj jest, to znaczy że nie ma wartości, że one są subiektywne; a jeśli większość demokratyczna się zgodzi z wyżej stojącym, to znaczy, że wartości są obiektywne.

Wartości dzielą się na pozytywne i negatywne – jest to kluczowa teza Schelera. W języku polskim teza ta strasznie zgrzyta. Co to znaczy mówić „wartość pozytywna” i „negatywna”? Wygląda to tak jakbyśmy mówili „masło maślane”, a potem „masło niemaślane”; wartość pozytywna i wartość negatywna. W języku niemieckim [mówi się] „*Wert*” i „*Unwert*”, ale to „*un*” [wskazuje na] niewartość, antywartość. Tłumaczono to czasami w języku polskim, że wartości dzielą się na „wartości pozytywne” i „antywartości”; obecnie dość powszechnie przyjęło się to tłumaczenie „wartość pozytywna” i „wartość negatywna”. Wartość negatywna jest jak gdyby przeciwieństwem wartości pozytywnej, na przykład sprawiedliwości odpowiada niesprawiedliwość, uczciwości – nieuczciwość, pięknu – brzydota. Tendencja Schelera jest taka, aby z każdą wartością wiązać jakąś antywartość i nazywać ją wartością negatywną. Z tym, że

istnieją co do tego pewne problemy i kłopoty; biorąc pod uwagę sam język, okazuje się, że w naszym języku wartości pozytywnej przeciwstawia się często kilka wartości negatywnych. To znaczy, że tak jak na jedną cnotę poluje kilku niecnotliwych, tak w języku naszym na jedną wartość pozytywną mamy kilka słów określających wartości negatywne. Oczywiście nie z każdą wartością i nie z każdą cnotą rzeczy się tak mają; niektóre mają tylko jednego przeciwnika, czego i Państwu życzę. Nie mam w tej chwili zestawu tych słów, lecz może na następny wykład przyniosę parę przykładów, gdzie widać, iż nasza wyobraźnia językowa jest bardziej bogata, gdy idzie o negatywne strony życia niż pozytywne.

Druga teza Schelera dotycząca wartości brzmi: „Wartości dzielą się na wyższe i niższe”. Istnieje hierarchia między wartościami. Można zatem powiedzieć, że z każdą wartością łączy się pewien kontekst aksjologiczny, który tę wartość określa: najpierw kontekst negatywny, a potem kontekst pozytywny – wyższy i niższy. Na poprzednim wykładzie wspomnieliśmy o przypowieści o miłosiernym Samarytaninie; a więc leży ranny przy drodze i można rozmaicie zareagować wedle kontekstu wartości. Można dobić – mówię całkiem abstrakcyjnie, ale ponieważ mój brat jest lekarzem weterynarii, nie jest to całkiem abstrakcyjne mówienie, ponieważ u nich jest to jedyna fundamentalna metoda postępowania z pacjentami. Można oczywiście ratować w rozmaity sposób: można w ten sposób ratować, że się obwiąże rany i zostawi; można zrobić inaczej, to znaczy zanieść do gospody i zostawić; można zanieść do gospody i jeszcze opłacić czas pobytu w czasie leczenia. Jak więc widzimy, kontekst aksjologiczny jest tutaj bogaty: pozytywny – negatywny, wyższy – niższy, ale także gdy idzie o ten negatywny, to i negatywność może być różna.

Scheler robi dużo wysiłku, aby pokazać nam tę hierarchię wartości – o tej hierarchii wartości będziemy mówić następnym razem. Będzie chciał pokazać, że istnieją pewne typowe szczeble wartości,

że w tym bogatym świecie wartości istnieją pewne sfery mniej lub bardziej jednolite, które znajdują się w określonym miejscu w hierarchii wartości. Innymi słowy, jest jakiejś „*ordo*” aksjologiczne i to „*ordo*” aksjologiczne, ów aksjologiczny porządek jest tak samo obiektywny, jak obiektywne są wartości.

Analizując sferę wartości obiektywnych, możemy zwracać uwagę na rozmaite ich aspekty, a więc na aspekty formalne i na aspekty nieformalne, materialne czyli jakościowe. Główny zamiar Schelera polega na opisie jakościowego aspektu wartości, niemniej jednak Scheler wypowiada kilka tez, które dotyczą formalnej strony wartości i właśnie te tezy będę teraz przedstawiał – ściślej mówiąc, będziemy sprawdzać, czy nasze widzenie wartości jest słuszne, czy niesłuszne. Tezy te nie są wymysłem Schelera, są one eksplikacją pewnych pomysłów Franciszka Brentana, który wywarł duży wpływ jako profesor Uniwersytetu Wiedeńskiego na Husserla i na fenomenologów, a sam Brentano był pod wielkim wpływem filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, stąd też mamy tutaj bardzo dobry przykład interesującego i twórczego wpływu filozofii arystotelesowsko-tomistycznej na myśl fenomenologiczną. Fenomenologia chętnie korzysta z obcych wpływów, czego nie można powiedzieć o innych kierunkach filozoficznych, które to kierunki raczej boją się wpływu fenomenologów – i słusznie, należy bać się prawdy.

Pierwsza teza brzmi: „Istnienie wartości pozytywnej samo jest wartością pozytywną”²⁷⁹. Innymi słowy: to, że jakaś wartość pozytywna istnieje, jest wartością pozytywną.

[Druga teza brzmi:] „Istnienie wartości negatywnej samo jest wartością negatywną”. Tutaj sprawa jest nieco kontrowersyjna, ponieważ jest w filozofii tomistycznej taka teza, która mówi, że wszystko, co jest, o ile jest, dobre jest. Proszę zwrócić uwagę, co ta teza twierdzi: jeżeli coś jest, to to, że coś jest, to jest dobre, a ewentualne zło może polegać na tym, co to jest. W filozofii tomistycz-

nej istnienie diabła jest dobre, natomiast zła jest diabelskość diabła. Jest to bardzo interesująca teza, natomiast u Schelera, jeżeli wartość negatywna przyczepi się czegoś, to czyni to coś, czego się przyczepiła, złem. Jeżeli, proszę Pań czcigodnych, jakaś wartość negatywna przyjdzie do Pań kiedyś na przykład o godzinie drugiej w nocy i będzie pytać, czy panie nie mają przypadkiem struny D, to należy podejrzewać, że istnienie owej wartości negatywnej także jest negatywne i wtedy nie tylko nie należy tej wartości dać struny D, ale można uderzyć w tę negatywną wartość jakąś wartością pozytywną, a twardą, którą ma się w zasięgu ręki. Natomiast tomiści powiedzieliby wtedy, że należy skrzyczeć, ale oszczędzić istnienie.

Trzecia teza brzmi: „Nieistnienie wartości pozytywnej samo jest wartością negatywną”. Jeżeli w kimś nie ma wartości pozytywnej, to sam fakt, że w nim nie ma nic pozytywnego, wskazuje, iż w nim jest coś negatywnego. Już samo to, że ktoś nie ma wartości pozytywnej, jest negatywne.

Czwarta teza brzmi: „Nieistnienie wartości negatywnej samo jest wartością pozytywną”. Te dwie tezy jak gdyby się kłóciły ze sobą. Jeżeli we mnie nie ma żadnej wartości negatywnej, to to jest wartość pozytywna, bo nieistnienie wartości negatywnej jest wartością pozytywną. Można więc powiedzieć: kochaj mnie, gdyż we mnie nie ma nic złego, a to, że we mnie nie ma nic złego, to już jest bardzo dobre.

Są to przykłady tez formalnych na temat wartości. Te tezy są ogromnie wieloznaczne i zawierają mnóstwo problemów. Max Scheler rzuca je tak troszeczkę z rękawa, mówiąc że takie tezy są, ale bliżej ich nie rozwija, a przede wszystkim nie rozwija tej problematyki i tych sprzeczności, które z nich wypływają. Jakie sprzeczności i jakie problemy wyłaniają się w związku z tymi tezami?

Dwa problemy: pierwszy problem jest ten: czy istnieje i czy jest możliwe czyste istnienie, które nie byłoby w żaden sposób aksjolo-

gicznie zabarwione? Czy jest możliwe tak zwane czyste istnienie, czy też wszelkie istnienie jest wartością zabarwione, czy przez sam fakt, że coś ma istnienie i jako istniejące może być nosicielem wartości, nie sprawia, że istnienie samo jest wartością? Są tutaj trzy tendencje: pierwsza tendencja mówi, że istnienie jest aksjologicznie pozytywne; druga tendencja mówi, że istnienie jest aksjologicznie neutralne; a trzecia tendencja mówi, że istnienia nie ma, bo istnienia jako istnienia nigdzie nie ma, w związku z czym nie ma sensu mówić o czystym istnieniu, tylko trzeba mówić o konkretnych przedmiotach istniejących, a konkretne istniejące przedmioty są zawsze przedmiotami aksjologicznie jakoś zabarwionymi. Otóż, gdy idzie o tę tendencję, która mówi, że istnienie jest zawsze aksjologicznie zabarwione – to tomiści tutaj występują. Teza druga, że istnienie jest aksjologicznie neutralne – to teza ta jest obecna w moich analizach, to znaczy ile razy dokonuję jakichś analiz aksjologicznych, tyle razy ta teza jest mi przydatna. Nie bronię tej tezy jako absolutnie słusznej, tylko jako tezy, która jest przydatna w analizach aksjologicznych, bo dzięki temu ja mogę powiedzieć, że wartość czemuś przysługuje, coś określa, coś usprawiedliwia. A gdyby wszystko było wartością, to co miałaby wartość usprawiedliwiać, jeżeli wszystko jest wartością, to po co wartość ma coś usprawiedliwiać? Musi więc coś nie być wartością, żeby wartość mogła coś określać i czemuś przysługiwać, coś usprawiedliwiać. Dlatego to twierdzenie, że istnienie jest aksjologicznie neutralne, jest mi bardzo bliskie.

Natomiast gdy idzie o tę trzecią tezę, to ona się pojawia na marginesie, tak mimochodem, w szkole Ingardena, u samego Ingardena, dlatego że sprawy istnienia w tej szkole nie były tak ostro stawiane, jak są stawiane na przykład w szkole tomistycznej i we wszystkich szkołach, które w jakimś sensie z tomizmem polemizują.

Druga teza, która wiąże się z tymi czterema aksjomatami formalnymi Schelera, jest taka: abstrahując od istnienia, można by zapy-

tać inaczej – czy nasz świat, mój świat cały jest aksjologicznie zabarwiony, czy nie, to znaczy czy świat mojego doświadczenia jest cały aksjologicznie zabarwiony, czy nie? Innymi słowy, czy ja mam tylko takie doświadczenia, które są aksjologiczne, czy też pojawiają się w moich przeżyciach doświadczenia, które nie są aksjologiczne. Scheler, który mówi: „nieistnienie wartości negatywnej samo już jest wartością pozytywną” – sugeruje, iż w naszych przeżyciach nie ma świata doświadczeń neutralnych, wszystko jest aksjologicznie zabarwione. Innymi słowy, wszystko ma jakieś miejsce w hierarchii wartości, [czegokolwiek] doświadczamy, cokolwiek przeżywamy, ma miejsce w hierarchii wartości. Mówiąc konkretnie, w tej chwili jesteśmy na wykładzie, porzuciliśmy z uczuciem heroizmu kolację, która o godzinie osiemnastej się zaczęła, wybierając wartość nieskończenie wyższą od wartości cielesnej, a więc jesteśmy na pewnej drabinie, na pewnym szczeblu. Po drugie, rzecz jest bowiem nie tylko w tym, że my jesteśmy na drabinie wartości, z której spadamy albo na której się unosimy, ale jeszcze to, iż jesteśmy na drodze, która jest drogą celów i środków. I ta droga celów i środków jest także drogą aksjologiczną, dążymy do jakiegoś celu i dobieramy środki do celu, na przykład drogę do domu: albo piechotą, albo tramwajem, albo innym środkiem lokomocji. A więc także i tutaj jesteśmy w aksjologicznym świecie. W związku z tym jest ta teza Schelera, że nie ma świata neutralnego, są tylko rozmaite jakości, rozmaite stopnie wartości; jedne są tłem dla drugich, ale nie ma świata aksjologicznie neutralnego.

Tezy te są jednak mniej lub bardziej dyskusyjne i może one nie są tak ważne, jakby się wydawało. Jest jedna teza szczególnie ważna i istotna, o której powinniśmy pamiętać. Mając do czynienia z jakimkolwiek przedmiotem, poznając dany przedmiot, zawsze szukamy w tym przedmiocie czegoś koniecznego, to znaczy czegoś takiego, co zmusi naszą władzę poznawczą do uznania, że jest tak, a nie inaczej. Na przykład mając przed oczyma trójkąt, dokonując

analizy trójkąta, szukamy w tym trójkącie takich praw, przed którymi powinien się ugiąć każdy umysł, i mówimy: dopiero to poznanie jest poznaniem naprawdę, które potrafi zniewolić każdego. Co więcej, mówimy sobie, że im bardziej jakieś poznanie zniewala wszystkich, tym bardziej to poznanie jest przedmiotowe.

Zupełnie inaczej rzecz ma się z poznaniem wartości, jako że poznanie wartości łączy się z czymś zupełnie innym, mianowicie z doświadczeniem pewnego wyzwolenia. Innymi słowy, im niższe wartości, tym bardziej zniewalające – a im wyższe wartości, tym bardziej wyzwalające. Jest to bardzo charakterystyczna i bardzo ważna teza w przypadku poznania aksjologicznego. Rzecz w tym, że jedynie przy stosunkowo niskich poziomach wartości jesteśmy zmuszeni do ich uznania. Kiedy jesteśmy głodni, to jest nam wszystko jedno, czy będzie jajko na miękko, czy na twardo. Tutaj konieczność i obiektywność doświadczenia jest niezwykle mocna. Natomiast idąc wzwyż po drabinie wartości, widzimy, że im wyższe wartości, tym mniej zniewalające, tym bardziej wyzwalające. Wartości najwyższe, które dla Schelera są wartościami *sacrum*, są jednocześnie wartościami najbardziej wyzwalającymi, to znaczy przy ich odkrywaniu mamy jednocześnie doznanie swobody, doznanie wolności, nie musimy ich uznać, one nas jednocześnie wyzwalają. Stąd liczne kontrowersje, gdy idzie o kwestię poznania wartości, gdyż zarzuca się bardzo często aksjologii i poznaniu wartości, że ona jest mało obiektywna – a przez pojęcie obiektywności rozumie się, że nie ma tam prawd takich, jak prawdy o budowie trójkąta, a więc prawd zniewalających. Ale właśnie na tym polega aksjologiczny charakter tego poznania, bo gdyby były tego rodzaju prawdy, nie mielibyśmy do czynienia z innego typu przedmiotami. Natomiast rysem istotnym wartości jest to, że one oprócz wszystkiego mają tę funkcję wyzwalającą, a więc żadna teza o materii wartości nie jest tezą w tym sensie konieczną, co teza

o budowie trójkąta. Można powiedzieć tak, że cała hierarchia wartości i poznanie hierarchii wartości jak gdyby rządzi się jedną kluczową ideą: jeżeli chcesz, to możesz uznać. A im wyższa wartość, tym bardziej mocne staje się to „jeżeli chcesz”. Dlatego najwyższe wartości jednocześnie są uznawane z tym motywem wolności: nie muszę, mogę; ale im niższa wartość, tym bardziej muszę, a mniej mogę. Trzeba na to dobrze zwrócić uwagę, żeby nie mylić poznania typu aksjologicznego z tym typem innym i nie porównywać tych typów, bo każde poznanie prowadzi nas do określonego celu. Przy pomocy smaku poznajemy takie wartości, jak wartości jajek na miękko lub na twardo, natomiast nie poznajemy już tych jajek na twardo lub na miękko przy pomocy słuchu – i coś podobnego jest w sferze wartości. Czucia wartości prowadzą nas do wartości i do przedmiotów, do których nie prowadzą nas inne organy poznawcze. Chcąc wymienić jedno na drugie, nie dokonujemy żadnej wymiany, ale tracimy przedmiot, o który nam chodzi.

WYKŁAD III *
[PREFERENCJA]
[15 lutego 1983]

Dzisiejszy wykład będzie poświęcony także Schelerowi. Na wstępie w formie motto chciałbym przytoczyć tekst z *Uczty* Platona, pokrewny tekstowi Schelera, który będziemy komentować. Tekst z *Uczty* Platona dotyczy natury miłości:

Bo tędy biegnie naturalna droga miłości, czy ktoś sam po niej idzie, czy go kto drugi prowadzi: od takich pięknych ciał z początku ciągle się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępków, od postępków do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym piękn-

nie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu istotę piękną poznaje²⁸⁰.

O czym jest mowa w tym tekście? Jest mowa o doświadczeniu piękna i o tym, że doświadczenie to jest hierarchiczne, że w doświadczeniu piękna przechodzimy jak gdyby od niższych szczebli piękna do coraz to wyższych. Platon nie używa tutaj pojęcia, które jednak, można powiedzieć, prosi się o użycie. Mianowicie pojęcia „preferencji” – pojęcie „preferencji” pojawi się u Maxa Schelera. Cóż bowiem pozwala nam przechodzić od niższych szczebli piękna do wyższych? Jakies preferowanie. Niestety, nie ma tutaj dobrego polskiego słowa. Preferowanie to inaczej: „wolę to niż tamto”, a więc to, że wolę takie piękno niż inne piękno, jest preferowaniem. Dla Schelera to słówko „wolę to niż tamto” jest kluczem do poznawania wartości. W jaki sposób poznajemy wartości? W ten sposób, że mówimy: „wolę to lub tamto”. Niemieckie słowo „*vorziehen*” – „przedkładać coś nad coś”, francuskie „*préférer*” – przyjęło się tłumaczyć [jako] „preferowanie”. Z tym, że polskie słowo „wolę to niż tamto” nie jest zbyt dobre, dlatego że wskazuje na słówko „wolę”, a więc na jakąś formę „chcienia”, podczas kiedy u Schelera nie chodzi o „wolę”, nie chodzi o „chcenie”, chodzi raczej o otwarcie się na świat wartości. Otwarcie to ma charakter emocjonalny.

Chciałbym dzisiaj poddać komentarzowi tekst Schelera dotyczący tego właśnie preferowania. Tekst ten zawarty jest w 162 numerze „Znaku”, w roku 1967, kiedy po raz pierwszy zaznaczyło się u nas ogromne zapotrzebowanie na teksty dotyczące wartości. W tym mniej więcej czasie zrobiliśmy w redakcji „Znaku” sympozjum na temat wartości, z czego powstał odrębny numer „Znaku”. Była to bardzo piękna sesja, brał w niej udział Ingarden, prof. Dąbmska, był Krąpiec z Lublina, organizatorem był pan Stróżewski. Ten numer „Znaku” rzeczywiście w kwestii wartości jest dosyć istotny²⁸¹.

Proszę Państwa, teksty Schelera nie mają tego uroku, co teksty Nietzschego albo teksty Kierkegaarda. Ale to nie umniejsza ich merytorycznego znaczenia. Jeżeli idzie o tekst, który tutaj będę komentował, dotyczy on jedynie wartości etycznych, a więc nie piękna, jak u Platona, ale raczej dobra. Czym odznaczają się wartości etyczne zdaniem Maxa Schelera? Nie będziemy się wdawać w bliższe analizy tej sprawy, bo to są rzeczy dosyć skomplikowane, powiemy tylko tyle, co sam Scheler mówi.

Mianowicie:

wartości etyczne w ogóle są, po pierwsze, wartościami, których nosiciele (pierwotnie) nigdy nie mogą być dani jako „przedmioty”, ponieważ one z istoty znajdują się po stronie *osoby* (i aktu)²⁸².

Jest zatem pewien typ wartości, który może przysługiwać przedmiotom. I jest typ wartości, który może przysługiwać wyłącznie osobom. I są oczywiście też wartości, które mogą przysługiwać i osobom, i przedmiotom. Taka wartość jak na przykład „piękno” może przysługiwać i osobie, i przedmiotowi. I dlatego – zdaniem Schelera – piękno nie jest wartością etyczną. Natomiast wartościami etycznymi są wyłącznie wartości, które mogą przysługiwać osobom. Jest to pierwszy rys wartości etycznych.

Po drugie są one wartościami, które w istotny sposób wiążą się z nosicielami danymi jako *realni*, a nigdy z czystymi (pozornymi) przedmiotami zobrazowanymi. Także tam, gdzie one występują w obrębie jakiegoś dzieła sztuki, na przykład pewnego dramatu, muszą jednak ich nosiciele być dani „jako” nosiciele realni (nie szkodzi przy tym fakt, że ci nosiciele, dani „jako realni”, są częścią estetycznego pozornego przedmiotu zobrazowanego).

Wcale też nie wiążą się one w sposób istotnie konieczny z nosicielami, którzy są naocznie zobrazowani, lecz mogą również przysługiwać *po-myślanym* nosicielom²⁸³.

A więc drugi rys wartości etycznych na tym polega, że ich nosiciele – osoby – muszą być osobami realnymi. [Jeśli chodzi] na przykład o piękno, w pewnym sensie jest rzeczą obojętną, czy to, co piękne, istnieje realnie, czy też jest nam pokazywane, na przykład na filmie, na ekranie. Sprawa realności nie odgrywa tutaj roli. Natomiast gdy idzie o taką wartość, jak odwaga, różnica jest istotna, gdyż odwaga na ekranie nie jest prawdziwą odwagą. Prawdziwą odwagą jest jedynie odwaga zakotwiczona w realnej osobie. I tymi wartościami, a więc wartościami etycznymi, będzie się w tej chwili zajmował Scheler.

W jaki sposób poznajemy te wartości? Mówiłem już o tym na poprzednim wykładzie, ale sprawa wymaga w tej chwili głębszego rozwinięcia. Istnieje w ogóle w fenomenologii pewna zasada, o której należy pamiętać. Można by ją krótko tak przedstawić, najpierw przykładowo: barwy poznajemy wyłącznie przy pomocy wzroku; dźwięki przy pomocy słuchu; jakości smakowe „słodkie”, „gorzkie” przy pomocy smaku. I nie ma możliwości takiej, aby przy pomocy wzroku poznać smak, a przy pomocy smaku poznać dźwięk. Innymi słowy, każdy przedmiot posiada – albo raczej każdy typ przedmiotu – posiada sobie właściwy sposób poznania. Jeżeli chcemy poznać dany przedmiot, to musimy do niego podejść przez ten, a nie inny sposób poznania. Są pewne przedmioty, które można poznać, operując poznaniem takim, jakim operuje matematyczne przyrodoznawstwo, ale są inne przedmioty, do których ten dostęp poznawczy jest niemożliwy. I stąd istnieje w fenomenologii zasada pewnego pluralizmu poznawczego, akceptuje się wiele rozmaitych sposobów poznania, ponieważ wiadomo, że żaden sposób poznania nie jest uprzywilejowany. W pewnym sensie każdy jest uprzywilejowany. I tak jest, proszę Państwa, z wartościami. Wartości poznaje się emocjonalnie, wyłącznie poprzez preferencję. Nie ma innego dostępu do wartości, jak preferencja.

Co to znaczy „preferencja”? Wyobraźmy to sobie najpierw konkretnie. Podaliśmy przykład miłosiernego Samarytanina: idzie Samarytanin drogą, przy drodze leży ktoś pobity przez zbójców. Poznajemy tę sytuację poprzez emocję. Emocja ta nazywa się współczuciem. Współczucie przenosi nas w świat drugiego człowieka, człowieka rannego. Nie ma innego sposobu poznania tej sytuacji, jak współczucie, jakaś forma współczucia. Ale, proszę Państwa, to współczucie jest zarazem preferencją. Preferencja polega tutaj na tym, że coś trzeba zrobić, otwierają się możliwości dla jakiegoś „czynu”: można przejść mimo; można zbliżyć się, opatrzyć rany i pójść dalej; można opatrzyć rany i wziąć ranego do gospody; można zrobić coś jeszcze więcej. Jak widać, pewna sytuacja jest nam dana na tle rozmaitych możliwości i preferencja na tym polega, iż te możliwości są nam dane. Za każdą z możliwości tkwi jakaś wartość. Mamy zatem fakt, ale ten fakt pojawia się na tle możliwości otwartych przez rozmaite wartości. Otwiera nam te wartości preferencja zawarta we współczuciu. Nigdy nie ma takiej sytuacji – zdaniem Schelera – żebyśmy poznawali jakąś jedną wartość etyczną, na przykład sprawiedliwość. Poznając sprawiedliwość, poznajemy ją w połączeniu z niesprawiedliwością albo z niesprawiedliwością większą lub mniejszą. Widać tutaj pokrewieństwo z Platonem. U Platona ten ruch Erosa jest ruchem otwierającym człowiekowi przestrzeń, przestrzeń wzlatania w górę. Coś podobnego dzieje się tutaj. Z tą różnicą, że u Platona ta przestrzeń wzlatania w górę otwiera się razem z upływem czasu – inaczej ona wygląda w młodości, w dzieciństwie, inaczej wtedy, kiedy człowiek jest starszy. Natomiast u Schelera rozważa się inną sytuację, sytuację konkretną, ot, właśnie taką, jak sytuacja opisana w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie.

Zwróćmy teraz uwagę bliżej na to, czym jest preferencja. Otóż preferencja różni się od wybierania, preferencja nie jest jeszcze wyborem.

Lecz to, że jakaś wartość jest „wyższa” od innej wartości, uchwytuje się w pewnym szczególnym akcie poznawania wartości, który nazywa się „preferowaniem” [*Vorziehen*]. Nie wolno powiedzieć, że wyższość jakiejś wartości jest dokładnie tak „wyczuła” jak sama pojedyncza wartość, i że *wtedy* wartość wyższa zostaje bądź „preferowana”, bądź „odsunięta”. Raczej wyższość jakiejś wartości jest w sposób istotnie konieczny „dana” tylko w preferowaniu. Jeśli się temu zaprzecza, to staje się to przeważnie przyczyną fałszywego postawienia znaku równości między preferowaniem a „wybieraniem” w ogóle, a więc pewnym aktem dążenia²⁸⁴.

Co jest powiedziane w tym tekście? W tym tekście jest powiedziane, że preferowanie nie jest wybieraniem. A na czym polega różnica? W wybieraniu mamy do czynienia z dążeniem. Tam, gdzie wybieram, dążę. Ażeby wybrać, trzeba dążyć. Natomiast preferowanie pojawia się wcześniej, tam, gdzie jeszcze nie ma dążenia. Ja idę drogę, a dążę gdzieś do swoich celów, nagle widzę rannego. I wtedy otwiera się preferowanie. Za tym światem preferowania może pójść wtedy dążenie lub też nie. Scheler, pisząc tak, stara się podkreślić jedną sprawę: raz jeszcze podkreśla obiektywność sfery wartości. Co to znaczy? To znaczy, że nie jest tak, że moja wolna decyzja mówi: to jest wartością – tak jak to było u Nietzschego – tylko jest inaczej. Preferowanie obiektywne mówi mi: to jest wartością, a ja albo idę za tym, co mi ono mówi, albo się wycofuję. Proszę zwrócić uwagę na to dążenie Schelera, aby, ile możliwości, obiektywizować doświadczenie wartości. Wyższość pewnej wartości, a niższość innej nie jest wynikiem aktu decyzji, aktu wyboru, ale odwrotnie: akt wyboru idzie dopiero za preferowaniem.

Następny rys, proszę Państwa, polega na tym – on już ukryty jest w tym, co powiedziałem, ale spróbujmy go mocniej podkreślić: otóż preferowanie dokonuje się bez jakiegokolwiek dążenia, wy-

bierania, chcenia. Mówimy na przykład „wolę różę od goździków”, nie myśląc o wyborze; wszelki wybór zachodzi między jednym czynem a drugim czynem. Natomiast preferowanie dokonuje się również w odniesieniu do jakichkolwiek dóbr i wartości. Różnica jest dosyć jasna, preferowanie nie jest dążeniem. Gdy mówię „wolę różę od goździka”, mówię tak, niekoniecznie dążąc do jednego lub drugiego. Otóż wybór – według Schelera – dokonuje się między czynem a czynem. Wybieram taki czyn, a porzucam inny. Natomiast preferowanie – nie; ono dokonuje się między wartościami lub dobrami. Różnica między wartością a dobrem jest taka, że u Schelera dobro to przedmiot określony przez wartość, na przykład róża jest dobrem, goździk jest dobrem, bo jest to przedmiot określony przez wartość. Natomiast wartość to – można powiedzieć – jakość, która jeszcze nie siedzi w żadnym przedmiocie, na przykład słodycz jeszcze nie jest ani słodyczą jabłka, ani słodyczą cukru, tylko jest wartością. Proszę Państwa, a więc preferowanie jest tutaj potraktowane jako bardziej pierwotne niż chcenie. Żeby tak powiedzieć, że preferowanie jest bardziej pierwotne niż chcenie, trzeba dokonać istotnej decyzji w filozofii człowieka, trzeba powiedzieć, że człowiek nie jest „wolą mocy”. Trzeba odejść od Nietzschego, trzeba przyznać człowiekowi inną władzę jako władzę podstawową. U Nietzschego było tak, że człowiek jest „wolą mocy” – i to człowiek ustanawia, co jest wyższe, co niższe. U Schelera inaczej: wola idzie za tym, co otwiera jej preferowanie.

Trzeci, proszę Państwa, rys preferowania. Mianowicie, powiedziałem przed chwilą, że preferowanie jest preferowaniem wartości albo dóbr. Ale Scheler poprawia się już w następnym zdaniu – nie „dóbr”, ale „wartości”. Preferowanie istotne, czyste preferowanie, jest preferowaniem wartości, a nie dóbr. Dlaczego ta poprawka? Bo dobro jest tym, do czego my dążymy. Natomiast wartość jest tym, do czego jeszcze nie dążymy, ale [co] preferujemy.

W przeciwieństwie do tego *aprioryczne* jest to „preferowanie”, które zachodzi już między samymi wartościami, niezależnie od „dóbr”. Takie preferowanie zawsze obejmuje zarazem cały (nieograniczenie wielki) kompleks dóbr. Kto „woli” to, co szlachetne, od tego, co przyjemne, ten *dojdzie* do doświadczenia całkiem innych *światów dóbr*, aniżeli ten, kto tego nie czyni²⁸⁵.

Jest to bardzo ważne zdanie i musimy chwilę się nad nim zatrzymać. Proszę Państwa, najpierw w tym zdaniu pojawia się słowo „aprioryczne” – preferowanie jest aprioryczne. Aprioryczne to znaczy: niezależne od doświadczenia, wcześniejsze od doświadczenia. Jakżeż to jest możliwe? Przecież od początku do końca my tutaj opisujemy doświadczenie. Proszę Państwa, żeby na to odpowiedzieć, rozważmy przykład. Powiada Scheler tak: „Kto woli to, co szlachetne, od tego, co przyjemne”. Mamy dwie wartości – szlachetność i przyjemność. Szlachetność, szlachetny czyn – przykład nie jest dobry, bo to już jest dobro – czyli szlachetność... I przyjemność. Wpatrzmy się chwilę w znaczenie tych słów. Każdy z nas zapewne czuje, iż szlachetność jest czymś wyższym niż przyjemność. Co z tego wynika? Jeżeli się tak nastawimy, że szlachetność jest czymś wyższym niż przyjemność, wyjdziemy na ulicę, zobaczymy rozmaite przedmioty, wejdziemy w różne sytuacje życiowe, ale ciągle będziemy wiedzieć: szlachetność jest wyższa niż przyjemność. Wtedy nasz świat, nasze drogi życiowe będą szczególne, będziemy w małych lub wielkich sytuacjach bardziej dbali o to, żeby być szlachetni, niż żeby mieć w tych sytuacjach przyjemność. Gdy stanemy w ogonku i będzie nam bardziej zależeć na tym, żeby się [odpowiednio] przedstawić, żeby być szlachetnym, niż żeby załatwić sprawę w sposób mniej lub bardziej przyjemny. A jeśli nawet będziemy się starali stać w ogonku krócej, to znaczy wkręcić się, żeby było przyjemniej, to pozostanie w nas ślad czegoś, jakiejś niewierności, jakiegoś odstawania od tego, co nam pokazała preferencja.

Co to znaczy? To znaczy, proszę Państwa, że jest taka sprawa: szlachetność jest doświadczana, przyjemność jest doświadczana. Widzimy te dwie wartości, a więc to jest *a posteriori*, ale w tym *a posteriori* dane nam jest jakieś otwarcie, jakiś świat. Tu się nam hierarchizują rozmaite wydarzenia, przedmioty. Teraz to możemy powiedzieć, że ta hierarchizacja tych wydarzeń, tych przedmiotów nie zależy od tego, czego my w tych przedmiotach doświadczamy; hierarchizacja jest *a priori*.

U fenomenologów pojawia się takie stwierdzenie: „aposterioryczne *a priori*”. Co to znaczy? To znaczy, że małe doświadczenie otwiera nas na możliwość ogromnych doświadczeń, które to ogromne doświadczenia nie wpływają na nasze małe doświadczenie wartości.

Jakby to jeszcze wytłumaczyć? Nie wiem, czy moja hipoteza robocza jest słuszna, że ktoś z Państwa tego nie czuje. Może Państwo to doskonale czujecie i ja się tylko męczę, żeby sobie to przetłumaczyć. Ale, proszę Państwa, jest coś takiego, że człowiek czasami nie lubi drugiego człowieka. Nic mu takiego ten drugi człowiek nie zrobił, ale „ty mi się cosik, psiokrew, nie widzisz”. Dowcip jest znakomity, ale nie nadaje się do opowiedzenia z dwóch względów. Najpierw, że to jest uniwersytet, a po drugie, że ja jestem ksiądz. Ale ponieważ wszyscy wiedzą, o jaki dowcip chodzi, w związku z czym nie ma też potrzeby opowiadać. Proszę Państwa, jest takie doświadczenie: człowieka nie lubię. I teraz, choćby nie wiem co ten drugi człowiek nie zrobił, to i tak mu to na zdrowie nie wyjdzie, to i tak tego pierwotnego nielubienia my nie zmienimy w sobie. I coś podobnego ma właśnie tutaj miejsce: jest aprioryczne otwarcie się na tego człowieka i potem żadne *a posteriori* nic już nie zmieni. Albo jest odwrotnie: jest aprioryczne otwarcie, pełne uznania i miłości, i cokolwiek ten drugi zrobi, to i tak mu się z góry wybaczy. Dlaczego? Bo takie są preferencje aksjologiczne, taka jest ta funda-

mentalna przestrzeń wartości, w którą my łapiemy drugiego człowieka czy otaczający nas świat. W ten sposób pojawia się paradoks „aposterioryczne *a priori*”. Bo jest w tym coś aposteriorycznego. Jest w tym coś, bo ja widzę jakąś wartość przy okazji widzenia tego człowieka, a z drugiej strony, to jest wcześniejsze, bardziej podstawowe niż późniejsze doświadczenia owego człowieka.

Więc, proszę Państwa, to jest ten trzeci rys doświadczenia i trzeci rys preferencji, że preferencja nie dotyczy dóbr, ale wartości. Powiedzmy, taka rzecz – jeszcze sięgając do tego przykładu – wyobraźmy sobie, że my go nie lubimy, a on przynosi nam kwiaty. Czyli jest ten kwiat, jest dobrem. Za tym kwiatem coś tam tkwi, ale my myślimy: „ale obłudnik”. Otóż oczywiście widzimy tutaj, jak gra to, co *a posteriori*, z tym, co *a priori*; jak to, co *a posteriori* – ten kwiat, ten gest – nie ma żadnego wpływu, na to, co dokonało się w świecie tego pierwotnego doświadczenia wartości.

Jeżeli z góry powiemy: „to, co szlachetne, jest wyższe od tego, co przyjemne”, jesteście w nowym świecie. Jeżeli nasza preferencja się inaczej odwróci, to, co przyjemne, nas będzie bardziej fascynować, niż to, co szlachetne, wtedy oczywiście znowu nasze podejście do wartości będzie inne.

Rozróżnijmy bardzo dobrze między światem dóbr a światem wartości. Pozornie rzecz biorąc, te wartości są jak gdyby abstrakcyjne, abstrakcyjne są ich nazwy, na przykład szlachetność, przyjemność – końcówka wskazuje na abstrakt. Ale w istocie rzeczy, to nie są abstrakcje, to nie są pojęcia. Są to nasze sposoby otwarcia na świat zewnętrzny.

Proszę Państwa, i teraz jeszcze raz powtórzmy to, co Scheler niezwykle mocno podkreśla: że poznanie wartości jest obiektywne.

I oto cytat:

Lecz, z drugiej strony, nie wolno również powiedzieć, że „wyższość” jakiejś wartości „oznacza” tylko to, iż jest ona tą wartością, którą się „pre-

feruje”. Chociaż bowiem wyższość jakiejś wartości dana jest „w” preferowaniu, mimo to wyższość ta jest relacją tkwiącą w *istocie* samej odnośnej wartości. Dlatego sam „porządek hierarchiczny wartości” jest czymś absolutnie *niezmiennym*, podczas gdy „reguły preferowania” są zasadniczo zmienne w historii²⁸⁶.

A więc, proszę Państwa, cóż się tutaj mówi? Mówi się, że porządek wartości – szlachetność i przyjemność – jest obiektywny. W ogóle Scheler będzie dążył do tego, aby pokazać, iż ten porządek wartości jest tak obiektywny, jak na przykład w geometrii obiektywna jest zasada, że część jest mniejsza od całości. Tak samo i tutaj mamy do czynienia z taką samą obiektywnością: szlachetność jest wyższa od przyjemności. I to jest dane w preferowaniu. Niemniej jednak w tym tekście powiada on, że możliwe są rozmaite reguły preferowania, czyli możliwe są złudzenia, gdy idzie o preferowanie. Pojawia się możliwość złudzeń aksjologicznych. Pod wpływem rozmaitych uczuć, pod wpływem wychowania, pod wpływem kultury lub braku kultury reguły preferowania mogą się zmieniać i w związku z tym pojawiają się iluzje w świecie wartości. Niemniej jednak sama hierarchia wartości jest czymś obiektywnym. Jest taki ładny artykuł Schelera, ze szczególnie ładnym tytułem – *Ordo amoris* – „Porządek miłości”. Otóż, zdaniem Schelera, miłość – jeżeli założymy tutaj emocje, bo mówiliśmy o współczuciu – miłość ma swój porządek, miłość otwiera nas na pewien świat wartości i ma swój porządek. Według miłości coś tutaj w tym świecie jest wyższe, coś niższe. I tylko miłość otwiera nas na ten świat wartości, na tę hierarchię wartości. Kto nie kocha, ten tej hierarchii wartości nie poznaje. Kto nie przeżywa współczucia, ten widzi tylko głębokość i szerokość rany. Natomiast kto przeżywa współczucie, to widzi coś więcej, widzi zagrożoną wartość. Więc „*ordo amoris*” – znowu ta tendencja, proszę Państwa, do tego, żeby ukazać coś obiektywnego, no niemal matematycznego.

Wreszcie, proszę Państwa, na zakończenie – tekst następujący:

Po tym, co powiedziano, jasne jest, że porządek hierarchiczny wartości nigdy nie może być *wydedukowany* czy *wyprowadzony*. Która wartość jest „wyższa” – to trzeba zawsze na nowo uchwycić w akcie preferowania i „odsuwania”. Istnieje na to *intuicyjna „oczywistość preferowania”*, której nie można zastąpić przez żadną *dedukcję* logiczną²⁸⁷.

Widzą Państwo, jest to bardzo ważna sprawa, że tego porządku wartości tutaj nie można w żaden sposób logicznie wydedukować. Nie można ustanowić arbitralnie, nie można tego inaczej uzasadnić, jak odwołując się do oczywistości preferowania. I można powiedzieć tak, że kto nie ma tej oczywistości preferowania, to dla tego człowieka to, co się tutaj mówi i pisze, będzie absolutną niezrozumiałością; człowiek ten nie będzie wiedział, no może będzie wiedział, o czym mowa, ale nie mając intuicji, nie będzie podzielał tej oczywistości. I na tym polega ogromna trudność wszelkich doświadczeń aksjologicznych, dlatego że doświadczenia aksjologiczne, proszę Państwa, są uzależnione od czasu i od miejsca. Możemy powiedzieć w pewnym sensie tak, że są pewne intuicje aksjologiczne, do których zdolny jest człowiek młody. I są inne, do których jest zdolny człowiek dojrzały, starszy. I jeżeli ktoś – przypuśćmy – w młodości nie osiągnie pewnych aksjologicznych intuicji, dla tego człowieka świat tych wartości będzie na zawsze zamknięty. Jest jedyna możliwość zmiany sytuacji, jeśli idzie o etykę, zdaniem Schelera: wychowanie. Możliwie szerokie wychowanie, wychowanie nie tylko umysłu, ale i wychowanie uczuć. Ale wychowanie swoiste, które nie polega na mnożeniu nakazów, zakazów, na dedukcjach itd., ale na otwieraniu oczu, na umiejętności wczuwania się w sytuację, którą przeżywa drugi człowiek i właśnie – że się tak wyrażę – poszerzaniu własnej duszy wedle wymiarów duszy drugiego człowieka. Dokonuje się to w rozmaity sposób: przez ob-

cowanie z innymi, ale także przez obcowanie z dziełami sztuki, z dramatem, z powieścią itd. Widzimy zatem na tym przykładzie zarazem słabość, jak i wielkość fenomenologii. Słabość – dlatego że fenomenologia wyrzeka się obiektywnych narzędzi perswazji, wyrzeka się dedukcji, wyrzeka się wszelkich form racjonalnego uzasadnienia świata wartości, lecz to nie znaczy, iż wyrzeka się poznania tych wartości. Wychodzi bowiem z założenia, iż do każdego przedmiotu musi być dopasowane stosowne poznanie, stosowna forma poznania. Jeżeli ktoś nie ma uszu, ten nigdy nie będzie odczuwał piękna melodii, a z tego przecież nie będzie można wnosić, że melodia nie istnieje lub że melodia nie jest piękna.

WYKŁAD IV
[KRYTERIA PREFERENCJI]
[22 lutego 1983]

Będziemy dzisiaj mówić o tym, że wartości dzielą się na wyższe i niższe.

Na wykładzie poprzednim mówiliśmy o preferencji, czyli o sposobie poznawania wartości. Komentowałem kilka charakterystycznych tekstów Schelera. Dzisiaj chciałbym skupić się na kryteriach preferencji, to znaczy na odpowiedzi na pytanie, dlaczego pewne wartości są wyższe, a inne są niższe. Zdaniem Schelera, wyższość i niższość wartości jest wpisana w samą wartość. Widząc wartość, widzimy jednocześnie jej miejsce w hierarchii wartości. Nie jest tak, że ja doświadczam jakiejś wartości i potem zastanawiam się, czy ona jest wyższa, czy niższa. Cechą doświadczenia wartości jest to, że patrząc w wartość, od razu widzę, jakie jest jej miejsce w hierarchii, to znaczy widzę to, co niższe, i to, co wyższe. Jest to dane obiektywnie, nie tylko sama wartość, ale i to, dlaczego jest ona wyższa i niższa. Niemniej jednak, snując refleksję nad porządkiem

wartości, mogą rozpoznać pewne cechy wartości wyższych i konsekwentnie wartości niższych. Raz jeszcze chcę podkreślić, że hierarchia wartości nie jest czymś wyrozumowanym, że jest ona dana jako taka, a nie wyrozumowana. Byłoby zresztą dziwne, gdybyśmy, mając daną wartość, dopiero rozumowali, czy ona jest wyższa, czy niższa; hierarchia jest dana wraz z wartością – zdaniem Schelera. A więc w samej wartości jest wypisane to, gdzie ona jest, czy ona jest wyżej, czy niżej.

Zanim do tego przejdę, chciałbym przytoczyć jedno zdanie z *Etyki niķomachejskiej* Arystotelesa:

Jest bowiem cechą człowieka wykształconego żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu, bo na jedno niemal wychodzi przyjmowanie od matematyka wywodów, które posiadają charakter prawdopodobieństwa, i żądanie ścisłych dowodów od mówcy przemawiającego na zgromadzeniu ludowym²⁸⁸.

Jest to bardzo mądre zdanie, które dotyczy spraw etyki. Bardzo często wymaga się od etyki takiej ścisłości, jak na przykład od matematyki. Arystoteles przestrzega przed takim dążeniem. Każdy przedmiot odznacza się swoistym sposobem dowodzenia i ścisłość właściwa dla jednej nauki nie może być przenoszona na inną naukę. W etyce jest wymagana pewna ścisłość, ale inna niż w matematyce, dlatego też to, co będziemy tutaj mówić, będzie się odznaczać pewnym stopniem ścisłości, ale innym niż ścisłość matematyczna.

Pierwszy rys wartości wyższych oraz niższych: wartości wyższe są nieprzemijające a nawet wieczne, natomiast niższe wartości są przemijające i czasowe.

Dobra trwale trzeba preferować nad przemijające i zmienne – tego uczy mądrość życiowa wszelkich czasów. Lecz dla filozofii owa „mądrość życiowa” jest jeszcze tylko „problemem”. Chodzi bowiem o „dobra”, a jeśli przez „trwanie” pojmuje się wielkość obiektywnego czasu,

w którym te dobra istnieją, to powyższe twierdzenie ma niewiele sensu. Byle „płomień” i woda, byle mechaniczny wypadek może zniszczyć na przykład dzieło sztuki najwyższej wartości. „Kropla wody” – jak mówi Pascal – może nadwerężyć zdrowie najzdrowszego i unicestwić jego życie: byle „cegła” zgasić światło geniusza. „Krótkotrwałe istnienie” z pewnością niczego tutaj nie odbiera wysokości wartości danej rzeczy. Gdyby w tym sensie rozumiane „trwanie” uczynić kryterium wysokości wartości, szłoby się w kierunku pewnego zasadniczego złudzenia, które właśnie stanowiło istotę określonych „moralności”, a zwłaszcza wszelkich moralności „panteistycznych”. W tym typie moralności niejako filozoficznie formułowano ową sentencję codziennego życia, że „nie powinno przywiązywać się całym sercem do czegoś przemijającego”, że „najwyższe dobro” jest tym, co nie uczestniczy w żadnej zmianie czasowej. Pogląd ten reprezentuje Spinoza, na przykład wyraźnie na początku swej pracy *De emendatione intellectus*: Nie rozmiłowuj się w niczym. Ani w człowieku, ani w zwierzęciu, ani w rodzinie, państwie, ojczyźnie, ani w jakiejś pozytywnej postaci bytu i wartości, ponieważ one są „przemijające” – brzmi owa jałowa mądrość. Obawa i trwoga przed możliwym unicestwieniem dobra wpędzają tutaj szukającego w coraz bardziej rosnącą „pustkę”, gdyż ze strachu przed utratą pozytywnych dóbr, nie może on w końcu uzyskać *żadnego*²⁸⁹. Jednak pewne jest, że samo obiektywne trwanie dóbr w czasie nigdy nie może ich uczynić wartościowymi. Lecz zupełnie coś innego opiewa twierdzenie, że *wartości*, które są wyższe (nie dobra), w sposób istotnie konieczny są również fenomenalnie dane jako „trwałe” w stosunku do wartości niższych. Naturalnie „trwanie” jest w pierwszym rzędzie *absolutnym* i *jakościowym fenomenem czasowym*, który wcale nie jest tylko zwykłym brakiem „następstwa”, lecz jest równie *pozytywnym* modusem, w jakim treści wypełniają czas, [wypełnia go] jak następstwo. Chociaż to, *co* nazywamy „trwającym”, w stosunku do czegoś innego może być relatywne, samo trwanie jednak relatywne nie jest i absolutnie różni się jako fenomen od stanu „następstwa” względnie zmiany. I tak *trwała* jest wartość, która ma w sobie fenomen „możliwości”-istnienia-w-czasie,

całkiem obojętnie, jak długo istniałby również jej rzeczowy nosiciel. I to „trwanie” przysługuje już w określony sposób ukształtowanemu „byciu wartościowym czegoś”. Tak na przykład gdy dokonujemy aktu miłości do jakiejś osoby, wówczas zarówno w *wartości*, na którą się kierujemy, jak w przeżytej wartości *aktu miłości*, tkwi *fenomen trwania* i dlatego również *dalszego trwania* tej wartości oraz tego aktu. Byłoby zatem sprzeczne z pewnym związkiem istotnym zajęcie postawy wewnętrznej, która odpowiadałaby na przykład stwierdzeniu: „kocham cię *teraz*” albo „przez określony czas”. Ów związek istotny *zachodzi* – obojętnie, jak długo *faktycznie* trwa w obiektywnym czasie rzeczywista miłość do rzeczywistej osoby. Jeśli ewentualnie uznajemy, że w faktycznym doświadczeniu ten związek miłości osób z trwaniem *nie* zostaje spełniony, że przychodzi czas, gdy „już nie kochamy” danej osoby, mamy zwyczaj albo mówić: „pomyliłem się, nie kochałem tej osoby, to, co uważałem za miłość, było na przykład tylko wspólnotą interesów”, albo „zawiodłem się na rzeczywistej osobie i jej wartości”. Bowiemy to „sub specie quadam aeterni” należy do *istoty* prawdziwego aktu miłości. Z drugiej strony, na tym przykładzie można jasno zobaczyć, że samo faktyczne trwanie pewnej wspólnoty zupełnie nie dowodzi, iż więzią, która ją utrzymuje, jest miłość. Także na przykład wspólnota interesów czy przyzwyczajenie mogą faktycznie trwać dowolnie długo, równie długo bądź dłużej, jak faktyczna „miłość osób”²⁹⁰.

Ten tekst nie jest prosty. Specjalnie przytoczyłem dłuższy jego fragment, żeby zwrócić uwagę na analityczny wysiłek Schelera, który usiłuje pokazać dwie sprawy: mianowicie, że wartości wyższe są jak gdyby wieczne i że z tego tytułu, iż są wieczne, muszą być uznane za wyższe; a zarazem [Scheler] chce pokazać, że dobra, w których te wartości są zakorzenione, mogą być zmienne.

Aby dobrze zrozumieć ten tekst, musimy powrócić do rozróżnienia między dobrem i wartością. Dobro to realny nosiciel wartości, na przykład mamy jakieś malowidło, wiemy, że ten oryginał, to malowidło, może w rozmaity sposób ulec zniszczeniu, ale z tego nie

wynika, iż wartości, które ten obraz wyraża, także ulegają zniszczeniu. Mamy jakiś paradoks, mówimy: artysta stworzył wieczne dzieło, a to wieczne dzieło może ulec pożarowi, powodzi itp. Zdaniem Schelera, nie chodzi w tym doświadczeniu o wieczność dóbr, powołuje się tutaj Scheler na Spinozę, który powiada: nie przywiązuj się do żadnego dobra, bo wszystko jest niszczone. Scheler się z tym zgadza, ale tylko w pewnym sensie, twierdzi bowiem, że wszystko jest niszczone z wyjątkiem wartości; niszczone jest to, co realne, a ponieważ wartości nie są realne, w związku z tym one zniszczeniu nie ulegają. Można to wyrazić jeszcze inaczej. Wajda zrobił film o Dantonie, film ma bardzo dużo kopii, a więc jest wiele dóbr, ale przecież każda z tych kopii prezentuje ten sam typ wartości. Shakespeare napisał *Hamleta* i w wielu teatrach tę sztukę prezentowano, rękopis *Hamleta* zaginął, a przecież wartości, które są tam prezentowane, istnieją wiecznie.

Bardzo charakterystyczne jest tutaj to, co Scheler mówi o miłości skierowanej do drugiej osoby. Zdaniem Schelera, miłość jest zawsze odkryciem jakiejś wiecznej wartości ucieleśnionej w drugiej osobie (...) Mimo wszystko jednak, ile razy przychodzi 13 maja, to ogarnia mnie jakaś dziwna melancholia, ja już nie wiem dlaczego i po co, ale jest to widomy dowód, że pewne wartości są wieczne.

Bardzo ładnie tutaj jest powiedziane: miłość ujmuje w drugim człowieku wartość wieczną, która jest w znacznej mierze niezależna od dobra, w które się ta wartość zakorzeniła. W pewnym sensie ten drugi człowiek widziany oczami miłości uczestniczy w czymś, co jest wieczne, co jest niezmienne. Ten, kogo się kocha, otwiera perspektywę na coś wiecznego, na coś niezmiennego, i dlatego w miłości możliwa jest wierność. Wierność jest bowiem odpowiedzią na doświadczenie wartości niezmiennej. Gdyby odkryta w miłości wartość była zmienną, to wierność byłaby iluzją, gdyż byłaby nadaniem charakteru niezmiennego czemuś, co jest zmienne. I to

jest ważne, iż miłość – wedle Schelera – nie stwarza tej wartości, ale ją odkrywa.

Mówiąc inaczej, drugi człowiek, który jest przez miłość odkrywany, sam w sobie odkrywa coś, czego by inaczej nie odkrył. Miłość otwiera oczy nie tylko kochającemu, ale i kochanemu na to, kim jest, na ten pierwiastek wieczności w człowieku. Dlatego jest rzeczą zupełnie normalną, a nawet naturalną, zobowiązanie do wierności, bo ono tutaj płynie z natury miłości. Ile razy człowiek uczestniczy w takim wydarzeniu, jak na przykład sakrament małżeństwa, to styka się bezpośrednio z czymś jedynym w swoim rodzaju, z czymś wiecznym, gdyż wtedy te słowa „iż Cię nie opuszczę aż do śmierci” wyrażają nie tyle pragnienie, co wewnętrzną prawdę tego, co tych ludzi wiąże. To nie są słowa narzucane im z zewnątrz, w tych słowach wyraża się jakaś najgłębsza prawda ich istot. A ponieważ te słowa są wypowiedane w atmosferze, którą język religii nazywa sakramentem, to tym słowom nadaje coś niezwykłego. Bo jaka jest idea sakramentu? Z ideą sakramentu wiąże się doświadczenie łaski. Łaska po łacinie to „*gratia*”, a więc trzeba by przetłumaczyć jako „wdzięk”; „*gratia*” to jest po prostu pewien rodzaj wdzięku. Kiedy religia mówi, że Bóg działa na człowieka poprzez „łaskę”, to chce przez to powiedzieć, że działa poprzez szczególny rodzaj „wdzięku”. Znakomicie ten rodzaj wdzięku opisuje Pieśń nad Pieśniami, ten „wdzięk” nie unicestwia wolności, lecz przeciwnie – on tę wolność podnosi do poziomu nadziei, nadaje tej wolności pewien szczególny wymiar. Dlatego człowiek, który wypowiada słowa „iż Cię nie opuszczę”, nie ma przekonania, że w ten sposób ogranicza się jego wolność, wręcz przeciwnie, wolność uzyskuje sens. Pamiętajmy, że w doświadczeniu wartości jest tak, iż im wyższa jest wartość, tym większa jest wolność. Tam, gdzie człowiek ma do czynienia z naprawdę wysokimi wartościami, tam jest wolny. W sytuacji, gdy wartości są niższego rodzaju, na przykład jedzenie czy picie, tam jest zniewolony przez przymus, przez ból, przez cierpienie.

W doświadczeniu miłości, o którym pisze Scheler, mamy skrzyżowanie jak gdyby podwójnej wieczności, tej wieczności, która płynie z wnętrza doświadczenia miłości i tej wieczności, która płynie z doświadczenia wdzięku. Kresem świata jest pewien wdźwięk, tak jak to głosi Pismo Święte: „niebiosa głoszą chwałę Bogu”²⁹¹. Co to jest chwała? To znaczy, że wszystko, co jest, kończy się pewnym wdźwiękiem, muzyką, albo odwrotnie: wszystko, co jest, zaczyna się od muzyki, zaczyna się od wdźwięku. W doświadczeniu miłości tkwi jakaś niezwykła próba odważnego wykroczenia poza czas. Miłość, jak mówi Scheler, jest zawsze „mimo wszystko” – to znaczy mimo upływu czasu, mimo choroby, mimo takie czy inne doświadczenie. Wieczność jest tym, co weryfikuje autentyczność tej miłości. Scheler słusznie powiada, że człowiek, któremu rozwiała się miłość, nigdy nie mówi „nie kochałem”, lecz kwestionuje dobro, to znaczy: pomyliłem się, widząc pewną wartość w tym a tym przedmiocie. Nigdy natomiast nie mówi: pomyliłem się w widzeniu tej wartości, pomyliłem się w tym sensie, iż sądziłem, że dany przedmiot jest nosicielem takiej a takiej wartości. W tym sensie, powiada Scheler, wartości bardziej trwale są wyższe, a wartości zmienne są niższe. Przestrzega jednocześnie przed myleniem wartości i dóbr. Dobra są zmienne, są poddane upływowi czasu, natomiast wartości – nie. Jest to pierwsze kryterium rozróżnienia wartości niższych i wyższych.

Najbardziej wyraźne staje się to w wypadku zasadniczo różnych pod względem jakościowym *aktów*, w których wyczuwamy wartości, oraz w wypadku *wartości* tych przeżyć. Tak więc do *istoty* „szczęśliwości” i jej przeciwieństwa – „rozpaczy” należy, że *utrzymują się* i „trwają”, mimo fluktuacji „szczęścia” i „nieszczęścia”, które mogą *obiektywnie* istnieć w obojętnie długim okresie czasu²⁹².

Mówiąc o tym, że wartości są trwalsze, jednocześnie musimy sobie zdać sprawę z tego, że trwalszy jest sposób doświadczenia

tych wartości. Jeżeli na przykład wartością trwalszą jest osoba X, przedmiot naszej miłości, to zarazem trwałą wartością jest miłość, poprzez którą doświadczamy tę wartość X. A więc trwałość przysługuje nie tylko wartości X, ale także wartości miłości, poprzez którą my to X osiągamy.

Możemy zatem mówić o dwóch wartościach: o wartości przedmiotowej albo osobowej i wartości podmiotowej, subiektywnej, mianowicie tego, czego my doświadczamy w nas. Schelerowi chodzi tutaj o to, że wartości subiektywne, te przez nas przeżywane, te wartości trwalsze, uszczęśliwiają nas – my się czujemy szczęśliwi. Szczęście to jest bardziej trwałe – niż inne doświadczenia, które nam także w życiu towarzyszą. Na przykład możemy powiedzieć tak: osoba X zdenerwowała nas – powiedzmy, osoba wiecznie umiłowana nie podała nam rano jajecznicę, na którą oczekiwaliśmy, a więc rodzi się uczucie zniecierpliwienia, buntu; nie wiem, jakby to jeszcze inaczej nazwać, bo ja tam rano jajecznicę nie oczekuję od osoby na wieki ukochanej. Proszę zwrócić uwagę, że to uczucie jest przelotne i mimo że nas złości, ono nas nie czyni nieszczęśliwymi, ono może w nas trwać i rzeczywiście trwa, nie unicestwiając szczęścia, które mimo to posiadamy. W pewnym sensie można jeszcze inaczej powiedzieć: człowiek jest uszczęśliwiony przez osobę X, a jednocześnie może mieć gripę, może złamać nogę, rozmaite sprawy mogą go denerwować i boleć, te uczucia będą przemijające, natomiast szczęście będzie mimo to trwać – jest to dowód, że wartość szczęścia jest wyższa, a wartość tamtych uczuć niższa. Mówiąc zatem o trwaniu jako kryterium wyższości, musimy pamiętać, że chodzi nie tylko o wyższość przedmiotów, ale o pewną hierarchizację uczuć w nas. Jest to bardzo charakterystyczna sprawa, że przedmiot doświadczany tutaj: człowiek, miłość, dokonuje głębokiej rewolucji w świadomości podmiotu kochającego. Od czasu, jak jego lub ją poznałem, zmieniłem się. Dlaczego? Dlatego, że nastąpiła zupełnie inna klasyfikacja doświadczeń wewnętrznych.

Miałem kiedyś takie doświadczenie niezwykle, ale na płaszczyźnie religijnej, kiedy widziałem osobę chorą na raka, umierającą, do której chodziliśmy regularnie co tydzień lub też częściej, i ta osoba bez żadnej przesady była szczęśliwa; była obolała, była chora i spotkanie z tą osobą dla nas, ludzi zdrowych, było czymś zdumiewającym, było wstrząsem. Osoba niezwykle głęboko religijna czekała na komunię, którą jej przynosiliśmy, z autentycznym przeżyciem szczęścia. Jest to bardzo charakterystyczne, że doświadczenie szczęścia może trwać, mimo przykrości i bólu otaczającego to wewnętrzne doświadczenie. Można zatem powiedzieć, że są takie wartości w życiu ludzkim, poprzez które człowiek doświadcza wieczności i doświadcza tej wieczności w sobie i w innym, doświadcza jakiegoś tajemniczego wykraczania poza czas. Platon w *Timajosie* powiedział o czasie tak: „Czas jest to rytmiczne odbijanie wieczności”²⁹³. Mamy płynący rytm czasu, płynie czas, idą wskazówki zegara, biją godziny i w tym upływie czasu jest zachowany pewien rytm. Czegóż dokonuje ten czas? Dokonuje odbijania wieczności. A gdzie jest ta wieczność? Jest w człowieku. Kiedy się odsłania? Przede wszystkim wtedy, kiedy człowiek doświadcza w drugim i w sobie wartości wiecznych, wartości, które są niepodległe dla upływu czasu.

Łacinnicy mieli dwa słowa na określenie czasu wiecznego, mianowicie: „*aeternitas*” i „*aevum*”. „*Aeternitas*” czyli wieczność przysługiwała Bogu, natomiast „*aevum*” to było to, co znajdowało się na dnie duszy ludzkiej i odsłaniało się poprzez doświadczenie miłości. Stąd właśnie bierze się zasadnicze kryterium wyższości i niższości wartości: trwałość i zmienność. Ta teoria i koncepcja ma znaczenie dla całej koncepcji życia ludzkiego – można zapytać: co jest celem człowieka? Odpowiedź brzmi: jest to realizacja jakiejś wartości. Jeżeli jest tak, to rodzi się pytanie, jakich. Odpowiedź leży w tej teorii, bowiem od ludzkiej decyzji zależy, czy

[człowiek] będzie tworzył wartości zmienne, czy wartości niezienne, czy wartości wieczne. I w gruncie rzeczy każdy człowiek dąży do tego, żeby w życiu tworzyć wartości wieczne, nie tylko odkrywać wartości wieczne, ale je także tworzyć. Nie mówię już o takich zajęciach, jak tworzenie sztuki, ale mówię o każdym ludzkim odkryciu, odkryciu jakiejś małej ludzkiej prawdy, którą człowiek komunikuje drugiemu człowiekowi jako swoją prawdę. Każdy taki gest, każdy taki czyn jest próbą tworzenia wartości wiecznych i trzeba sobie to uświadomić w takich czasach, jak czasy dzisiejszego kryzysu, kryzysu wartości, w których człowiek pyta, co należy robić, pyta o cel, jaki sobie ustanowić. Nie jest tak, że człowiek odkrywa sens życia, a potem sobie go realizuje, ale jest tak, że sens życia człowiek odkrywa w tym, co robi, co dotychczas zrobił. Sens życia przychodzi razem z tworzeniem tego sensu, a tworząc sens, jest człowiek także skazany na próbę tego sensu. I okazuje się w pewnym momencie, że niektóre czynności były bez sensu, nie sprawdziły się. Człowiek w tej sytuacji dąży do powtórzenia tych czynności, które się sprawdziły, i w ten sposób tworząc sens, jednocześnie ten sens znajduje.

Tworzenie wartości nieprzemijających, wiecznych, w takich czasach jak dzisiejsze, jest niezwykle istotne. Zwłaszcza po doświadczeniach z ostatnich lat. Jeżeli z doświadczeń tych nie wykrystalizują się prawdy i wartości wieczne, niezienne, to te doświadczenia zamkną się w parę wydarzeń; wydarzeń, które były, zniknęły i nie owocują.

Wyobraźmy sobie, czym byłyby polskie powstania wieku XIX bez Mickiewicza, Słowackiego, Norwida i wielu innych. Chodziło nie tylko o to, żeby coś zrobić, ale aby w tym, co się zrobiło, wykryć wartości wieczne i puścić je w historię. Jest to niezwykle ważne: projekt i projektowanie wartości wiecznych. Gdy idzie o wartości krótkotrwałe, to człowiek może je kształtować instynktownie i nie

musi [tego czynić] z refleksją, świadomie i z wolnego wyboru. Ale im wyższe wartości, tym bardziej świadomy musi być wybór. Człowiek musi chcieć ustanowić jakąś wartość wieczną i wtedy refleksja jest niezbędna – tutaj instynkt nie wystarczy, tutaj trzeba zdać sobie sprawę z tego, że chodzi o tworzenie wartości wyższych, a nie o instynktowne reagowanie na zastaną sytuację. Wartości wyższe stwarzają nie tylko większe pole wolności, ale także większą możliwość refleksji.

Dawny grecki lekarz, nestor medycyny światowej, Alkmajon powiada, iż tragedią człowieka jest to, że w życiu swoim nie umie połączyć końca z początkiem swojego istnienia, a bogowie potrafią. W związku z tym, kiedy przychodzi na bogów „jesień”, przychodzi zarazem „wiosna” i bogowie wiecznie się odradzają – a człowiek [tak] nie potrafi i dlatego musi umrzeć. Zdanie Alkmajona ma sens w zastosowaniu do dobra według Schelerowskiego rozróżnienia, do takiego dobra, jakim był Mickiewicz czy Słowacki, natomiast nie dotyczy sfery wartości. Dzięki tej sferze człowiek od razu wykracza poza dziedzinę czasu, poza rytm, dokonując tego, co Platon nazywa „rytmicznym odbijaniem wieczności”, albo jeszcze lepiej: wprowadzeniem w uczestnictwo w wieczności, bo czas odbija wieczność, a wartości wieczne i niezmiennie wprowadzają w uczestnictwo w wieczności.

WYKŁAD V *

[KRYTERIA PREFERENCJI – CIĄG DALSZY]

1 marca 1983

[Dzisiaj powiemy sobie o kolejnych kryteriach rozróżniania wartości wyższych i niższych. Pisze Scheler:]

Także to jest niewątpliwe, że wartości są tym „wyższe”, im mniej są „podzielne”, tzn. zarazem im *mniej* muszą być „podzielone” przy *udziale wielu* w nich. Fakt, że udział wielu na przykład w dobrach „materialnych” możliwy jest tylko dzięki ich podzieleniu (sztuka sukna, bochenek chleba itd.), ma swą ostateczną podstawę *fenomenologiczną* w tym, że *wartości* tego, co zmysłowo przyjemne, z *istoty* są wyraźnie ekstensywne, a odpowiadające im przeżycia uczuciowe występują jako zlokalizowane i również ekstensywne w ciele. I tak to, co przyjemne w słodczy itd., rozpościera się na cukrze, a odpowiadające odczucie zmysłowe – na „języku”. Ów prosty fakt fenomenologiczny, który wskazuje na istotę tego rodzaju wartości i tego stanu uczuciowego, pociąga za sobą to, że również *materialne „dobra”* tylko w ten sposób mogą być podzielone, że one same są *dzielone*, a ich wartość pozostaje w zmieniającej się proporcji do ich „rzeczowej” [*dinglichen*] wielkości, mianowicie w tej samej mierze, w jakiej są one jeszcze nieuformowane, a więc są „czysto” materialnymi dobrami. Tak na przykład sztuka sukna jest w przybliżeniu dwa razy więcej *warta* od jej połowy²⁹⁴.

Uwaga ta jest bardzo prosta, ale cenna zarazem. Są pewne wartości, które można kontemlować, przeżywać – i one w niczym nie zostają uszczuplone przez fakt, że kontempluje i przeżywa je wielu. Natomiast takie wartości, które po to, żeby doświadczać, trzeba podzielić, są wartościami niższymi.

Rzeczywiście, w wartościach wyższych, najwyższych można mieć uczestnictwo, a wartości te nie ulegają podziałowi; tak jest na przykład z dziełami sztuki, z odbiorem przedstawienia teatralnego, odbiorem obrazu. Odbieramy, uczestniczymy w tym, a przez to w żaden sposób nie zostaje ten przedmiot uszczuplony, a nawet im więcej widzów, im więcej tych, którzy się zachwycają, to przedmiot jakby jeszcze nabywał dodatkową wartość, jakby odślaniał swoje nowe aspekty itd. Kontemplacja albo uczestnictwo w wartościach wyższych łączy ludzi, natomiast w wartościach niższych – dzieli

ludzi. Jeżeli mamy kawałek chleba i mamy ten kawałek podzielić, to bardzo łatwo o spór: komu mniej, komu więcej. Wartości niższe, ponieważ muszą być podzielone i są podzielne, to one ludzi nie jednoczą, ale powodują spór między nimi. Natomiast wartości wyższe, ponieważ są niepodzielne, to budują wspólnoty, kształtują pewne społeczeństwa; uczestnictwo w wartościach wyższych jest podstawą wspólnoty.

Nic jednak nie *jednoczy* istot tak bezpośrednio i wewnętrznie, jak wspólne uwielbianie i czczenie „tego, co święte”, które ze swej istoty wyklucza „materialnego” nosiciela, chociaż nie wyklucza takiego symbolu. A w pierwszym rzędzie „absolutnie” i „nieskończenie świętego”, nieskończonej osoby świętej – „tego, co boskie”. Wartość ta – „tego, co boskie” – jest zasadniczo „własna” każdej osobie właśnie dlatego, że jest wartością *najbardziej niepodzielną*. Jakkolwiek to, co faktycznie w historii uzyskiwało znaczenie jako „święte” (na przykład w wojnach religijnych i sporach wyznaniowych), może *dzieliło* ludzi, jednak już w *istocie intencji na to, co święte*, tkwi to, że ona *ujednia* i *łączy*. Wszelkie możliwe rozdzielenie wiąże się tutaj jedynie z jego *symbolami* i *technikami* – nie z nim *samym*²⁹⁵.

Raz jeszcze chciałem zwrócić uwagę na różnicę, podkreślaną przez Schelera, między „dobrem” a „wartością”. Rozróżnia w tym cytacie Scheler między „nosicielem świętości” a „świętością jako wartością”. Nosicielem wartości świętych mogą być rozmaite przedmioty, może być na przykład obraz Madonny Częstochowskiej, może być czynność liturgiczna – rozmaite tego rodzaju przedmioty czy też ludzie mogą być nosicielami tej samej wartości. Uczestnictwo w owej wartości powoduje to, że ludzie się jednoczą. I charakterystyczna rzecz: jeżeli w przeżyciach religijnych nie ma tego doświadczenia zjednoczenia, tylko jeżeli w przeżyciu religijnym jest coś zupełnie innego, to znaczy jest dążenie do indywidu-

alizacji, jest dążenie do tego, żeby być sam na sam z tym, który jest „mój i tylko mój”, to wtedy nie mamy do czynienia z autentycznym przeżyciem religijnym. Wtedy to przeżycie religijne jest zabarwione elementami zmysłowymi, wtedy bardziej niż o wartość chodzi o podmiot wartości, to znaczy o tego konkretnego nosiciela: o obraz, o człowieka. Często są takie spory o wikarych i proboszczów na parafiach, stąd „wyprawy krzyżowe” do Kurii, ze względu na to, że spór jest nie o święte jako takie, tylko o nosiciela świętości. Tak samo jest z miłością... – będę dzisiaj dawał przykłady z miłością do dziewcząt, aczkolwiek zdarza się czasem także przykład odwrotny. A więc dopóty, dopóki jest miłość do wartości, to pół biedy – gorzej, jak jest miłość do podmiotu wartości, bo wtedy jest spór o podmiot wartości i dochodzi do rozmaitych dramatów.

Tam gdzie mamy do czynienia z pięknem, tam kontemplacja piękna jest tego typu, że nie ujmuje, nie dzieli owego przedmiotu, który kontemplujemy. Pamiętam, jak na seminariach u Ingardena spieraliśmy się długo i rozmaicie, jak to jest na przykład z obrazami. Jeżeli jest oryginał i znakomity falsyfikat, to czy wartość estetyczna, jak on to mówił, obydwu przedmiotów jest taka sama, czy nie taka sama? Czasem może dojść do tego, że ten falsyfikat będzie jeszcze lepszy niż oryginał, tym bardziej jeżeli na przykład oryginał ma dziurę, a falsyfikat nie. Dla Ingardena był to wielki problem: z tak zwanym „malowidłem”, bo Ingarden rozróżniał „obraz” i „malowidło”. Malowidło to jest płótno, farba, to, co tam jest napaćkane, a dzieło sztuki to jest to, co się między mną a tym malowidłem wyłania – i to jest obraz. Dla Ingardena sprawa była nierozstrzygnięta: na ile malowidło uczestniczy w tym, co jest w obrazie, na ile wartość obrazu jest zarazem wartością malowidła. Gdyby tak było, to z tego by wynikało, że nie należy dzielić, że powiedzmy oryginały mają swoistą wartość i oryginał jest jeden jedyny, a choćby najbardziej genialne kopie już nie mają tej wartości. To się wiąże

o tyle z tą sprawą, że dotyczy zagadnienia podzielności wartości. Moim zdaniem dla Schelera sprawa jest o tyle prosta, iż dla niego malowidło jest dobrem i ono nie ma wartości estetycznej ani etycznej, natomiast wartość *sensu stricto*, w tym języku się utrzymując, ma obraz, a w języku etycznym ma wartość, która na tym człowieku się osadziła; na przykład na Maksymilianie Kolbe osadziła się wartość heroiczna – miłość bliźniego. I wtedy mamy nastawienie na wartość – a podmiot wartości jest inną zupełnie sprawą.

W tym miejscu chciałbym zasygnalizować pewien problem, właśnie problem podmiotu wartości, do którego jeszcze wrócimy. Problem jest taki: siedzi wartość na człowieku, na przykład mówimy „ktoś jest uroczy” – wartość siedzi na człowieku i co ona tam robi? Jaka jest relacja między tą wartością a podmiotem wartości, jak nazwać tę relację? Sprawa nie jest prosta, bo tutaj dotykamy trudnych i skomplikowanych zagadnień z teorii wartości. Ci, którzy są pod wpływem języka ontologii, mówią w tym przypadku, że wartość jest własnością podmiotu, jest czymś podobnym do tego, czym jest na przykład barwa, dźwięk, kształt. Kształt, barwa są własnościami przedmiotów, a więc wartość byłaby czymś między własnościami. Tak jak czerwień przysługuje czerwonej kuli, tak uroczość przysługuje człowiekowi. Otóż jest to ważne zagadnienie, moim zdaniem tak nie jest, jest trochę inaczej, jest to ważna sprawa, ale na razie tej sprawy nie rozstrzygamy. Widzimy już zatem, że mamy się wiązać z wartościami niepodzielnymi, a wartości podzielne mamy odstępować sąsiadom.

Następna sprawa jest to trzecie kryterium wyższości i niższości wartości – kryterium fundowania. Jedna wartość jest ufundowana na drugiej wartości. Zdaniem Schelera, istnieje zatem jakaś relacja między wartościami, już nie tylko między wartością a podmiotem wartości, ale między wartościami. I to taka relacja, że jedna wartość jest fundamentem drugiej wartości. Tak jak słup pod Kaspro-

wym Wierchem jest fundamentem kolejki linowej, która tam idzie. Słup jest wartością, a kolejka też jest wartością. I teraz powstaje pytanie: która jest wyższa wartość, a która niższa? Czy słup jest wyższą wartością niż kolejka, czy kolejka jest wyższą wartością niż słup? Ja rozumiem, w tej chwili dzielą się poglądy. Jedni by uprawiali, powiedzmy „słupizm”, a drudzy – „kolejkoizm”, w związku z czym zaczynamy tutaj nowe rozdziały filozofii. Ale [to] była tylko metafora, natomiast sprawa merytorycznie jest bardziej skomplikowana.

Idea Schelera jest taka, że wartość wyższa jest wartością fundującą wartość niższą. Czyli w tym naszym przykładzie kolejka linowa jest wartością, która funduje słup. Można powiedzieć, że słup stoi na fundamencie kolejki linowej. Bo zapytajmy: „Po co jest słup?” Po to, żeby kolejka linowa mogła tam jechać. A więc co jest ważniejsze: kolejka linowa czy słup? Nawet nie wiedziałem, że to można tak łatwo wyłożyć... Jest to bardzo ważna sprawa, bo tutaj natrafiamy na tę specyficzną relację między wartościami. Można powiedzieć tak, że wartości wyższe udzielają sensu wartościom niższym. Tylko wtedy wartość niższa ma sens, gdy jest osadzona na wartości wyższej. Między wartościami jest relacja sensu. Czy człowiek po to żyje, żeby jeść, czy po to je, żeby żyć? A więc, to jest ten kluczowy problem, czy „*primum vivere, deinde philosophari*”, czy też, jak Ingarden w czasie okupacji pisał, „*primum philosophari, deinde vivere*” – najpierw filozofować, potem żyć. Jest to oczywiście nasza dewiza od samego początku tych wykładów. Najpierw filozofować, potem żyć. Kolacja się zaczyna o siódmej, a my zaczynamy o szóstej. Wszystko się nam zgadza.

Co z tego wynika, z takiej zasady? Zaraz przytoczę cytat. Wynika pewne pytanie: czy w tej relacji fundowania my musimy i możemy iść w nieskończoność? Nie, musimy się gdzieś zatrzymać; musimy się zatrzymać na jakiejś takiej wartości, która już jest nie-

ufundowana, ale funduje inne. Taką wartość będziemy nazywać wartością absolutną. Dla Schelera taką wartością będzie „*das Heilige*”, „święte”. Święte jest czymś takim, co funduje inne wartości, nadaje im sens, ale samo jest ponad sensem, samo jest nieosadzone w żadnej wartości. Z tym, że mówimy o wartościach, nie mówimy o dobrach. Być może dla niejednego z nas kojarzy się słowo „*das Heilige*” z Bogiem. Ale Bóg jest w tym przypadku nosicielem wartości, a więc niekoniecznie wartością. W języku Schelera chodzi o wartość, a nie chodzi o podmiot wartości. Nosicielem tego, co święte, może być „święta miłość kochanej ojczyzny”; nosicielem tego, co święte może być pamięć matki, pamięć ojca. Wtedy to, co święte, jest bezdyskusyjne. Możemy powiedzieć, że to jest aksjomatem naszej hierarchii wartości. Wszystko możemy zdradzić, od wszystkiego możemy odstąpić, ale nie możemy odstąpić od tego, co święte dla nas. Każdy człowiek ma w sobie coś takiego, co jest dla niego święte – i tutaj nie ma dyskusji, z tego wynika wszystko. Przy czym nie znaczy to, żeby człowiek zdawał sobie z tego dokładnie sprawę, co dla niego jest święte. Dopiero szczególne sytuacje życiowe uświadamiają nam: tu jest ten próg nie do przełamania. Tutaj przedtem [człowiek] może ustępować, może toczyć spory, szukać kompromisów, w pewnym momencie dochodzi do punktu – dalej nie można. To znaczy, zetknęliśmy się z tym, co święte.

Osobny wykład poświęć analizie tego, co święte, bo jest to niezmiernie interesująca sprawa u Schelera, w ogóle klucz jego filozofii religii, klucz jego filozofii wartości. Na razie tylko chcę zwrócić uwagę na tę relację między wartościami, że wartość jedna jak gdyby usprawiedliwia wartość drugą, następną. Na przykład jest taka wartość, jak wartość utrzymania życia. Każdy z nas chce utrzymać życie, podtrzymuje to życie, stara się o zdrowie i o życie. Ale być może przyjdą albo przyszyły, albo przychodzą sytuacje, kiedy jest gotowy poświęcić życie. Z tego wynika, że wartość życia jest ufundowana

na wartości, w imię której człowiek może poświęcić życie. Myślę, że nawet doświadczenie czegoś takiego, jak urodzenie dziecka jest, w pewnym sensie, sytuacją, w której ta hierarchia wartości się ujawnia. Bo cokolwiek by się rzekło, urodzenie dziecka jest zawsze jakimś narażeniem życia, jest zawsze otarciem o sytuację graniczną. I teraz – to jest charakterystyczna sprawa – w człowieku leży ten wymiar, żeby się otrzeć mimo wszystko o tę sytuację, żeby pokazać, że są w nim wartości takie, które są wyższe niż życie, które nadają życiu sens, nadają życiu znaczenie.

Coś podobnego jest z doświadczeniem prawdy. Człowiek nie chce, aby go okłamywać. Chory, który jest umierający, mimo wszystko chciałby znać prawdę o swojej sytuacji. Lekarze mu tej prawdy często nie mówią, tutaj dochodzi do sporów między aksjologią lekarza a pierwotnym wyczuciem chorego. Otóż prawda należy do tych wartości, w imię których człowiek może się narazić na rozmaite życiowe trudności w zakresie przyjemności, w zakresie życia w ogóle. Znak to, że prawda nadaje sens innym wartościom. A sama prawda? Czy sama prawda jest wartością absolutną, najwyższą? Pojawia się problem, istnieje pytanie: prawda, ale o czym prawda? Czy prawda „ $2 + 2 = 4$ ” ma taką samą wartość jak prawda: „Bóg jest” – „Boga nie ma”? A więc istnieje hierarchia prawd. Natrafiamy znowu na problem, która prawda z tych wszystkich prawd jest prawdą najwartościowszą itd.

Przytoczmy fragment:

Bowiem „to, co pożyteczne”, jest wartością tego, co – bez wnioskowania – okazuje się już w bezpośredniej naoczności „środkiem” do czegoś przyjemnego, na przykład „narzędzie”²⁹⁶.

Scheler bierze tutaj taki przykład: mamy wartość „pożyteczne” – „pożyteczne” jest wartością pochodną wobec jakiej wartości? Wo-

bec wartości tego, co przyjemne, a więc wartość tego, co przyjemne, nadaje sens światu użyteczności. Może to wystarczy jako przykład fundowania i podporządkowania.

W tym przypadku tekst Schelera robi wrażenie brulionu. Nie jest to tekst, który byłby uporządkowany, to znaczy są uporządkowane główne punkty 1, 2, 3, 4, 5, natomiast sam środek tekstu jest brulionem, jest strzelaniem, jest takim przeskakiwaniem, raczej dobo-rem przykładów niż pełną ekspozycją.

Z drugiej strony, wartość tego, co przyjemne – mam na myśli to, co przyjemne jako wartość – jest z istoty „ufundowana” w jakiejś wartości witalnej, na przykład zdrowia²⁹⁷.

To, co przyjemne, jest wtedy wartością, kiedy służy zdrowiu. A więc zdrowie nadaje z kolei sens temu, co przyjemne; to, co przyjemne, nadaje sens temu, co pożyteczne.

Także czysto witalna (subiektywna) „wartość życia” *nie* wyczerpuje się w odczuciach tego, co przyjemne, lecz *rządzi* pełnią jakości i wielkością wartości „przyjemny”, którą czuje jakaś istota. Twierdzenie to jako zasada istotna jest zupełnie niezależne od wszelkich doświadczeń *indukcyjnych*²⁹⁸.

Znowu mamy bieg myśli nieco w bok i polemikę z tymi, którzy chcieliby widzieć w tego rodzaju doświadczeniach indukcyjne uogólnienia. Scheler podkreśla, że relacje te są oparte na intuicji istoty, a nie na indukcyjnych uogólnieniach. Ale ta sprawa dotyczy już bardziej metodologii.

Czwarte kryterium jest takie, mianowicie „głębia zadowolenia”. Im wyższa wartość, tym głębsze zadowolenie, a im płytsza wartość, tym bardziej powierzchowne zadowolenie – przy czym to, co jest zadowoleniem najgłębszym, u Schelera nazywa się „*Seligkeit*” [„błogość”], natomiast „*Glück*” – „szczęście” jest jak gdyby

zewnątrzne. Mówię, że jestem „*glücklich*” – „szczęśliwy”, bo na przykład udało mi się kupić nowe rękawiczki lub też udało mi się na zawodach narciarskich pobić sąsiada. Jest to ogromne uczucie, człowiek długo żyje takim uczuciem, ale to jest to „*glücklich*”, to jest wydarzeniowe; rozradorujące, ale wydarzeniowe. Natomiast „*Seligkeit*” [„błogość”] wiąże się z „*Seele*”, z „duszą”, to jest coś, co siedzi w duszy. I człowiek, jak powiada Scheler – o tym mówiłem na poprzednim wykładzie – może być głęboko szczęśliwy, nie będąc „*glücklich*”, nie mając tego rodzaju wydarzeń. Co więcej, może być chory, cierpiący, a mimo to szczęśliwy, uszczęśliwiony przez wartości najwyższe.

Bardzo charakterystyczne jest doświadczenie opisywane przez mistyków, którzy byli schorowani, bardzo często rozmaitym dolegliwościom podlegali – św. Jan od Krzyża miał niesłuchanie uciążliwy żywot codzienny, bo w dodatku męczył go i gnębił jego własny przełożony, a w tekstach jego nawet słówka na ten temat nie ma. Widać zupełnie inną płaszczyznę, płaszczyznę „*Seligkeit*”. I Niemcy, kiedy mówią w tekstach religijnych „*Seligkeit*”, to łączy się to z „*Himmel*”, z „niebem”. Jest to ten rodzaj szczęśliwości, który się wiąże z wiecznością. A więc człowiek może czuć się na wieki szczęśliwy. Niezależnie od wszystkiego, co go otacza, przez pewne doświadczenia aksjologiczne może jego dusza być szczęśliwa na wieki. Związała się z wartością, która nie przemija, nikt tej wartości człowiekowi nie odbierze. Jak to pięknie św. Paweł mówił: „Któż nas oderwie od miłości Chrystusa – czy głód, czy prześladowania...”²⁹⁹ Okazuje się, że nic. W związku z tym św. Paweł może się czuć szczęśliwy, ponieważ to, co go dotknęło, to, co przeżył, jest nie do odebrania. To ślad zetknięcia się z wartością najwyższą. Natomiast wartości niższe są powierzchowne: smakowe, życiowe, tak zwane witalne – używam tych słów, bo potem będę wyjaśniał, o co tutaj chodzi – one są związane z pewną

kondycją, na przykład zdrowie, sprężystość związana jest z wiekiem człowieka, przemijająca itd.

Piąte kryterium jest to „stopień relatywności wartości”. Wartości niższe są relatywne, wartości wyższe są absolutne. Co to znaczy „relatywne”? Relatywne w stosunku do tego, jak się je doświadcza, na przykład relatywne w stosunku do wieku, relatywne w stosunku do zmysłów, relatywne w stosunku do przestrzeni, do miejsca. Natomiast wartości najwyższe są nierelatywne, są absolutne, bo są zawsze i wszędzie.

Przy czym słowo „absolutne” jest tutaj bardzo charakterystyczne, pochodzi ono od łacińskiego słowa „*absolvere*”. Z tego się wzięło słowo „absolwent”, to znaczy absolwent jest czymś absolutnym. Dlatego, bo się rozwiązał. Bo „*absolvere*” to znaczy „rozwiązać od uwarunkowań”, od warunków, a więc im wyższa wartość, tym bardziej rozwiązana od rozmaitych takich czy innych warunków.

I jako przykład tych ostatnich warunków:

Wartości absolutne są tymi wartościami, które istnieją dla „czystego” wycucia (preferowania, kochania), tzn. dla wycucia *niezależnego* w swoim sposobie i zasadach funkcjonowania od *istoty* zmysłowości oraz *istoty* życia³⁰⁰.

A więc, wartości absolutne są dane w czystym wycuciu, w czystym preferowaniu, są niezależne od zmysłów, które są albo mniej, albo bardziej doskonałe itd. Bardzo charakterystyczna sprawa. Przykładem tej wartości absolutnej jest drugi człowiek odsłonięty przez miłość.

Tak też w prawdziwym, czystym akcie miłości do jakiejś osoby już w jego przeżywaniu (...) *wartość* tej osoby wykazuje oddzielenie od wszelkich jednocześnie istniejących, w odczuciu danych warstw wartości naszego osobistego świata wartości, o ile je przeżywamy jeszcze w powiązaniu z naszymi zmysłami i naszymi uczuciami życiowymi, tak iż w sposo-

bie dania wartości całkiem *bezpośrednio* narasta również *rękojmia* (nie „wniosek”), że tutaj mamy przed sobą wartość absolutną³⁰¹.

O co chodzi? Doświadczając drugiego człowieka, widzimy go w perspektywie rozmaitych wartości. Na przykład jest dowcipny, jest przyjemny, jest niezdarny, lekki, swobodny (Nietzsche powiada: „Lekki chód jest oznaką boskości” – to na marginesie). Mamy więc całą gamę wartości, te wartości dane są nam poprzez rozmaite zmysły: słuch, wzrok itd. I nagle do tego wszystkiego dołącza się miłość, która jest u Schelera wyczuciem wartości. I cóż się okazuje? Że miłość odsłania w drugiej osobie taką wartość, która nie jest sumą wartości poprzednich, jest czymś zupełnie innym, jest wartością absolutną. I teraz, cóż to znaczy, ta wartość absolutna? Znaczy to, że w niej samej jest zarazem rękojmia jej absolutności. To znaczy, tam jest rękojmia, że tutaj mamy do czynienia z wartością absolutną. Mamy to dane w intuicji, ale tej wartości absolutnej nie można wyprowadzić z wartości poszczególnych zmysłów.

Myślę, że znakomite ilustracje dla tych tekstów możemy zaczerpnąć z doświadczenia człowieka i drugiego człowieka, bo dopóki się czyta te teksty tak jak one są napisane, to rzeczywiście robią wrażenie zimnego brulionu, ale kiedy się podłoży pod te teksty doświadczenie drugiego człowieka, kiedy się zobaczy, że chodzi tutaj w ostatecznym rozrachunku o drugiego człowieka – bo w etyce kluczem jest doświadczenie drugiego człowieka, i to drugiego człowieka doświadczamy w horyzoncie wartości zmiennych, niezmiennych, podzielnych, niepodzielnych, ufundowanych, fundujących, absolutnych, relatywnych, uszczęśliwiających i sprawiających wyłącznie przyjemność – to jest to wszystko w tym kontekście, w którym teksty te nabierają dopiero życia. Wtedy dopiero widać, czym tutaj jest miłość. Zdaniem Schelera, jest odsłonięciem rdzenia drugiej osoby, ale odsłonięciem nie tylko przede mną, ale

i przed drugą osobą i uznaniem tego rdzenia za coś absolutnego. I tutaj mamy także do czynienia z doświadczeniem „*das Heilige*” („święte”). Doświadczenie świętości to jest w istocie rzeczy kres doświadczenia człowieka, to jest ta granica, gdzie doświadczamy człowieka między tym światem a światem innym, z którego został ku nam przysłany czy zesłany. Tak to trzeba rozumieć.

Na raz następny nie będziemy już mówić o kryteriach, ale o wynikach, czyli o hierarchii wartości. Spróbuję pokazać, jak u Schelera wygląda hierarchia wartości.

WYKŁAD VI [HIERARCHIA WARTOŚCI] [8 marca 1983]

Tematem dzisiejszego wykładu będzie problem wartości u Maxa Schelera. Na temat hierarchii wartości pisze się u nas od czasu do czasu wiele głupstw, a głupstwa polegają na tym, iż twierdzi się, że hierarchię wartości można dowolnie zmieniać.

U Maxa Schelera istnieje podstawowa zasada, która głosi, że między wartościami istnieje hierarchia, istnieją wartości wyższe i niższe. Mówiliśmy, iż wartości dzielą się na pozytywne i negatywne, i między innymi był taki aksjomat, który mówił, że wartości dzielą się na wyższe i niższe. Dzisiaj chciałem rozwinąć ten właśnie aksjomat. Na poprzednich wykładach mówiliśmy o kryteriach wyższości i niższości wartości, wymieniliśmy pięć takich kryteriów. Wspominałem także o preferencji, a więc o tym, w jaki sposób czuje się, iż jedna wartość jest wyższa, a druga niższa. Zbierając to wszystko, o czym mówiliśmy, będziemy mówić o hierarchii wartości, czyli o efekcie stosowania kryteriów do aktów preferencji.

Scheler w tej sprawie jedynie szkicuje kierunek rozwiązań. To, co prezentuje Scheler, według jego własnego mniemania nie jest

jakąś skończoną teorią, jest to próba wytyczenia drogi. Z drugiej jednak strony, jest to próba związana z dosyć dużym ładunkiem oczywistości. Próby pokazywania hierarchii wartości w filozofii niemieckiej były już wcześniej, szczególnie u neokantystów, ale to, co robi Scheler, odpowiada zdrowemu rozsądkowi i dlatego jest on punktem wyjścia zarówno dla tych, którzy rozwijają myśl dalej, jak i tych, którzy ją krytykują.

Scheler twierdzi, iż wartości układają się w hierarchię same przez się. Jest to tak, jak z kolorami tęczy; kiedy w kolorach tęczy brakuje jednego koloru, to potrafimy się domyślić, jakiego koloru brakuje. Można więc stwierdzić, iż wartość sama opowiada o swoim miejscu w hierarchii. Sama wartość oznajmia nie tylko to, czym jest, ale także to, jaka wartość jest niższa, a jaka wyższa, i jaka się jej przeciwstawia.

W krótkim i szkicowym wstępie Scheler powiada także, iż wartości dzielą się na wyższe i niższe ze względu na to, komu przysługują. W tym poglądzie jest zawarty pewien paradoks.

[Pierwsza teza jest taka:] „Wartości osób są wyższe niż wartości rzeczy”³⁰².

Wynika z tego, że wpływ na wartości mają również podmioty wartości, czyli nosiciele wartości. Można powiedzieć tak, że arcydzieło literackie ma mniejszą wartość niż na przykład pierwsza lepsza osoba. Gdybyśmy mieli do wyboru między arcydziełem literackim a osobą jakąkolwiek, to wedle tego aksjomatu wartości osób są zawsze wyższe niż wartości rzeczy. Gdyby na przykład płonął Ołtarz Mariacki w Krakowie i ktoś [by] biegł, aby go uratować, to według Maxa Schelera należy ratować, ale z zachowaniem wszelkich środków ostrożności, by się samemu nie spalić, bowiem wartości osób są wyższe niż wartości rzeczy.

Druga teza jest taka: „Wartości aktów świadomości są wyższe niż wartości funkcji”³⁰³.

Dla Schelera aktem świadomości jest... – tu się muszę zająknąć, bo nie ma definicji aktu, tylko trzeba dopatrzeć się w sobie doświadczenia aktu. Jeżeli na przykład człowiek decyduje, to mamy akt decyzji. Przeciwnością aktu jest u Schelera funkcja. Funkcja realizuje się bez decyzji, na przykład funkcja słyszenia, widzenia, czucia itp. Człowiek widzi nawet wtedy, kiedy nie chce widzieć; słyszy nawet wtedy, kiedy nie chce słyszeć i musi sobie zatkać uszy, aby nie słyszeć, musi swoją funkcję ograniczyć. Są wartości, które osiadają na aktach, i są wartości, które osiadają na funkcjach. Na przykład ktoś jest spostrzegawczy, ma bystry wzrok, jest to wartość funkcji; inna sytuacja, kiedy człowiek decyduje, aby zwracać uwagę na potrzeby drugiego, wtedy, abstrahując od wszystkiego, sam akt decyzji jest wyższy niż funkcja. Sens rozstrzygnięcia Schelera jest taki, że wartości określające akty są wyższe, a wartości określające funkcje są niższe. Nie chciałbym za bardzo wikłać się w te sprawy, ale trzeba nadmienić, iż występują tu konflikty aksjologiczne, bardzo często może się pojawić konflikt między decyzją a funkcją.

Trzeci przykład jest taki: „Wszelka wartość działań zamierzonych jest większa niż wartość działań płynących z przypadku, ze szczęśliwego zbiegu okoliczności”³⁰⁴.

Na przykład ktoś ma zamiar, kontynuuje ten zamiar, nastawia się na ten jeden zamiar – zamiar na przykład okradzenia kolegi, a komuś to samo przydarzyło się przez szczęśliwy zbieg okoliczności. Wtedy oczywiście mamy do czynienia z negatywną wartością. Wina w przypadku zamiaru jest większa niż w przypadku zbiegu okoliczności. Ktoś przez zbieg okoliczności dał jałmużnę, a ktoś z zamiarem, w zamiarze, postanowił nie dawać jałmużny, wtedy ocena tych działań może być dwojaka: z etycznego punktu widzenia dawanie jałmużny jest dobre, a z punktu widzenia aksjologii człowieka nawet złe, ale zamierzone działanie jest wyższe niż niezamierzone, przypadkowe – taka jest intencja Schelera.

Czwarty przypadek: „Wartość intencji jest wyższa niż wartość stanów uczuciowych”³⁰⁵.

Mamy stany uczuciowe rozmaite, na przykład sympatyczny stan uczuciowy na widok koleżanki, mamy emocjonalny stan pozytywny, przyjemny, a oprócz tego mamy intencję wobec tej osoby. Według Schelera, intencja jest zawsze wyższa niż stan emocjonalny.

Dlaczego te przykłady są interesujące i dlaczego je przytaczam? Dlatego, że one w pewnym sensie podważają całą koncepcję aksjologii, bo główna idea aksjologii jest taka: wartości wartościują, wartości nadają wartość. Komu nadają wartość? Temu albo tym, czemu przysługują. Nadawanie wartości idzie od góry w dół, od wartości do rzeczy. Tymczasem z tych przykładów wynika, że możliwa jest droga odwrotna, że jest coś takiego jak wartość osoby; i wartość osoby – powiada Scheler – jest zawsze wyższa od wartości rzeczy, niezależnie od tego, jakie właściwości ma osoba. Idea ta nie jest u Schelera do końca rozwinięta, ale ona kwestionuje tę zasadę, iż wartości są pierwsze i wartości wartościują, a cała reszta jest nosicielem wartości. Ta uwaga jest na marginesie, celem jej jest to, abyśmy nie byli całkiem pewni w tej naszej aksjologii, mówiąc, iż na początku była wartość. Trzeba tutaj powiedzieć, że w ostatecznym rozrachunku świat wartości jest światem tak niejasnym, tak tajemniczym, że trudno tutaj o dogmatyczne rozstrzygnięcia.

Przyjrzyjmy się teraz tej hierarchii wartości, którą proponuje nam Scheler w wyniku stosowania rozmaitych kryteriów, o których była mowa poprzednio.

Zacznijmy od wartości najniższych. Wartości najniższe to wartości tego, co przyjemne, i tego, co nieprzyjemne.

Jako ostro odgraniczona modalność wyróżnia się przede wszystkim rząd wartości *tego, co przyjemne*, i *tego, co nieprzyjemne*. Odpowiada jej funkcja zmysłowego czucia (...), a z drugiej strony odpowiadają jej stany uczuciowe „doznań wrażeńowych”: zmysłowa przyjemność i ból³⁰⁶.

Styl Schelera jest tutaj bardzo oszczędny dlatego, że już poprzednio dokonał on analiz niemal każdego z użytych tutaj słów. O co tutaj chodzi? Dlaczego te wartości są niższe, dlaczego Scheler uważa, że trzeba je na samym dnie wartości postawić? Przede wszystkim dlatego, że „przyjemne” i „nieprzyjemne” nie są nigdy wartościami aktów, ale są zawsze wartościami funkcji. Nie można mówić, że się przyjemnie decyduje albo nieprzyjemnie decyduje, albo że przyjemnie się na przykład rozstrzyga, albo przyjemnie wydaje się sądy. Akty są poza sferą przyjemności. W sferze przyjemności pozostają jedynie funkcje, a więc przyjemnie widzieć coś, przyjemnie coś słyszeć, dotknąć, zasmakować itd. To, co przyjemne, nigdy nie jest związane z intencją, lecz jest związane ze stanem emocjonalnym, ze stanem uczuciowym. Przyjemność i nieprzyjemność nie mają charakteru intencjonalnego, nie poznaje się świata, nie odkrywa się przez to świata.

Na przykład nieprzyjemność w postaci bólu zęba (nieprzyjemność, ból może istnieć nawet wtedy, kiedy zęba nie ma) nie ma charakteru intencjonalnego, a więc jest tak zwanym stanem emocjonalnym. Wartości stanów emocjonalnych – wedle Schelera – są zawsze niższe niż wartości aktów. W tym przypadku spotykamy u Schelera polemikę z hedonizmem. Propozycja hedonistyczna właśnie jest tego typu, że proponuje nam doświadczenie wartości na poziomie przyjemność – nieprzyjemność. Poza tym wartości „przyjemne” – „nieprzyjemne” są relatywne, względne, nie są absolutne; a więc są względne co do czasu, trzeba powiedzieć, kiedy przyjemne – im wartość bardziej relatywna, tym niższa, a relatywna wartość jest zawsze relatywna do czasu, do miejsca, do wieku, do zdrowia itd. Scheler podkreśla tutaj, że ustalenie hierarchii wartości dokonuje się spontanicznie. Zawsze jest tak, że to, co przyjemne, jest traktowane jako coś wyższego w stosunku do tego, co nieprzyjemne.

Mówię o tym dlatego, żeby raz jeszcze podkreślić, iż hierarchia wartości nie zależy od dekretów zewnętrznych, nie zależy od naszych decyzji. Preferujemy zawsze przyjemność przed nieprzyjemnością. Nie znaczy to jednak, byśmy zawsze za przyjemnością szli – jest czymś innym preferencja, a czymś innym realizacja tej wartości. Możemy mieć rozmaite powody, dla których nie idziemy za tym, co przyjemne, ale wtedy zawsze wydaje się nam, że dopełniamy jakiejś ofiary. Hierarchia wartości może być także interpretowana u Schelera jako hierarchia cierpień, ponieważ z każdym rodzajem wartości związany jest pewien typ cierpienia. Nie ma doświadczenia wartości, nie ma preferencji bez jakiegoś cienia bólu i cierpienia. Preferencja związana jest z pewnym cierpieniem; przyjemne i nieprzyjemne. Nieprzyjemne oznacza, że grozi nam jakiś ból. Uciekając od bólu, idziemy ku temu, co przyjemne, przynajmniej bezpośrednio.

Drugim stopniem wartości u Schelera jest wartość albo sfera wartości, którą nazywa Scheler „ogółem wartości czucia witalnego”. W języku polskim nie ma odpowiednich słów na określenie tych wartości. Nazwą zbliżającą do sedna sprawy – bez oddźwięków humorystycznych – byłaby „krzepa”. Jest ktoś krzepki, ma krzepę. Krzepa oznacza zdrowie, siłę fizyczną – to, co Platon określał jako warunek harmonijnie rozwiniętego człowieka.

Przeciwnieństwem zdrowia jest choroba, chorowitość, stąd u Schelera wiąże się z tym coś takiego, jak szlachetne pochodzenie, ale nie w tym sensie, że dziadek i babka są z arystokracji, tylko że wszystko jest „jak trzeba” – w przeciwieństwie do [pochodzenia] pospolitego. Istnieje tutaj wpływ Nietzschego na Schelera w podkreślaniu sił witalnych. Przeciwnieństwem sił witalnych będzie chorowitość, cherlawość w tym sensie, że bóle fizyczne, cierpienia, niedogodności życiowe nie mają dla człowieka szlachetnego takiego znaczenia, gdyż potrafi on wytrzymać ból, wytrzymać zmęczenie, potrafi za-

ryzykować duchem i ciałem. Istnieje taka hierarchia wartości, której wyższość odsłania się wtedy, kiedy mamy do czynienia z konfliktem między przyjemnością a wartościami witalnymi. Zdarza się tak, że dla poratowania zdrowia człowiek zgadza się bez zmrżenia oka na rozmaite przykrości – aby uratować wartość wyższą, człowiek godzi się na rezygnację z wartości niższych.

Trzecia sfera wartości to wartości duchowe. Wartości duchowe to takie wartości, które są osadzone na osobie – i w tej sferze będzie można doszukiwać się wartości etycznych³⁰⁷. Scheler powiada krótko, że istnieje jasna oczywistość powinności ofiarowania dla nich wartości życia. Istnieją takie wartości, dla których człowiek jest gotów poświęcić życie. Nie chodzi w tym przypadku o to, że jest zdolny za nie umrzeć, tylko chodzi o to, że jest zdolny dla nich pracować. Wartości duchowe są następujące: przede wszystkim wartości estetyczne, wartości „słuszne” i „niesłuszne”, czyli wartości opisywane przez prawo (Scheler powiada, że całe prawodawstwo kręci się wokół wartości „słuszne” i „niesłuszne”), wartości kulturowe. Mielibyśmy zatem w sferze duchowej trojakiemu rodzaju wartości: estetyczne, etyczne pojęte najszerzej, poznawcze czyli kulturowe. Wartości duchowe określają bezpośrednio osobę, są oparte na aktach, nie na funkcjach, sprawiają, że człowiek nie jest tylko zadowolony, ale i szczęśliwy. Gdy idzie o wartości etyczne, ważne jest to, że one są doświadczane w związku z drugim człowiekiem. Scheler na ten temat mówi rzeczy bardzo istotne, ale zrobimy na ten temat oddzielny wykład, wykład poświęcony tematowi „człowiek u Schelera”. Na razie zapamiętajmy to, że wartości duchowe stanowią odrębną sferę wartości wyższych od poprzednich.

Na samym szczycie hierarchii wartości znajdują się wartości „święte” (*das Heilige*) i wartości „nieświęte”. U Schelera „święte” znaczy tyle, co zbawiające. Można powiedzieć, że wszystkie poprzednie wartości miały charakter ocalający – ocalający w tym

sensie, że stanowiły coś na kształt muru ochraniającego człowieka. Natomiast wartości święte są zbawiające, czyli to są te wartości, które wyprowadzają człowieka z wszelkiego osaczenia. Jako przeciwstawienie słowu „święte” powinno być użyte słowo „demoniczne”, a nie słowo „nieświęte”. Nie bardzo rozumiem, dlaczego Scheler nie zrobił fenomenologii demonizmu, bo właściwie świętemu przeciwstawia się demonizm. Ciekawą jest sprawa prezentacji w literaturze wizji demonizmu jako antytezy do świętości, będziemy o tym także mówić, żeby Państwo dobrze rozróżniali demona od zwykłego mężczyzny. Wartości „święte” nie tylko opisują osobę, określają osobę, ale są absolutne w tym sensie, że one uzasadniają wszystkie inne wartości. W jakim sensie uzasadniają? W sensie bardzo prostym. Kiedy się mnie ktoś pyta, dlaczego mam zjeść niedobre lekarstwo, to odpowiadam, że mam zjeść złe lekarstwo, by poratować zdrowie. W tej sytuacji zdrowie pojawia się jako wartość wyższa w stosunku do przyjemności. A po co ja w ogóle mam być zdrowy? Mam być zdrowy po to, aby iść na uniwersytet i tam odkryć prawdę. Zdrowie jest po to, aby osiągnąć prawdę. Prawda usprawiedliwia wartość niższą. Ktoś może zapytać: „po co mam osiągać prawdę?”, „po co mi prawda?”. Wtedy przychodzi odpowiedź: „szukajcie prawdy, a prawda was wyzwoli”, wtedy okazuje się, że to „*das Heilige*” uzasadnia wszystko inne. Żeby takie uzasadnienie było możliwe, człowiek musi odkryć, że grozi mu jakieś potępienie, że żyje w upadku. Wartość „*das Heilige*” jest wtedy dopiero doświadczana, kiedy w tle istnieje doświadczenie antywartości: potępienia, zgubienia.

Istnieje pewna logika cierpień, bólów, które są związane z doświadczeniem owych wartości. Pierwszy ból znajdujący się na samym dole, to ból nieprzyjemności, ból przykrości. Ból drugi to ból związany z chorobą i umieraniem – i jest to zupełnie inna kategoria bólu, kiedy człowiek czuje się źle, kiedy czuje, że życie od niego

odchodzi, kiedy czuje, że przychodzi śmierć czy głód. Typowym bólem wartości sfery witalnej jest głód i groźba głodu. Istnieje ból groźniejszy od bólu umierania: jest to ból pogardy, ból poniżenia, ból odmówienia człowiekowi prawa do prawdy. Trzeci rodzaj bólu to groźba potępienia. Co to znaczy, że coś jest potępione? Wyobraźmy sobie następującą sytuację: ja ciebie potępiam, ja ciebie przeklinam; była miłość między ludźmi i w pewnym momencie stało się coś tak, że choćby nie wiadomo co ten drugi człowiek będzie robił – i tak jest przeklęty. Jest to ból bólów, który świetnie określa Kierkegaard, o czym będziemy zresztą mówili później. Istnieje logika bólów związana z hierarchią wartości, w której jednocześnie pogłębia się doświadczenie wartości, a wokół tego pogłębionego doświadczenia wartości pogłębia się groźba, pogłębia się cierpienie, pogłębia się niepokój.

Rozmaite ideologie panują w naszym współczesnym świecie, każda z tych ideologii niesie ze sobą jakąś propozycję aksjologiczną. Na przykład gdy czytamy teksty młodego Marksa, to jego bazą operacyjną była od początku do końca sfera wartości duchowych, sfera etyki, głównie sprawiedliwości. Dopiero z tej sfery promieniując, walczyło się o chleb, czyli o prawo do wartości witalnych. Nigdy jednak nie było tak w tekstach Marksa, żeby walka o chleb zastępowała walkę o sprawiedliwość czy walkę o prawdę. Walczyło się o chleb nie po to, żeby człowiek mógł jeść, tylko po to, aby dzięki posiadaniu chleba czy mieszkania mógł sięgnąć po wartości duchowe. Widać to było w samej koncepcji pracy u Marksa, gdzie szczytem pracy, wzorcem pracy była twórczość artystyczna, a zatem twórczość specyficznie duchowa.

Z biegiem rozwoju marksizmu sprawa ta idzie jak gdyby w zapomnienie i głównym polem aksjologicznym staje się sfera wartości witalnych. Cała inspiracja, cała motywacja jest w zasadzie oparta o utrzymanie i zachowanie życia. Zwraçał na to uwagę taki bardzo

wnikliwy artykuł jednego z angielskich marksistów, [Edwarda Palmera] Thompsona, w latach 1956–1957, kiedy toczyły się w Polsce bardzo żywe dyskusje między innymi na temat hierarchii wartości w marksizmie. Zwracał on uwagę na to przełamanie poziomów aksjologicznych³⁰⁸. Wtedy poziom aksjologiczny zdecydowanie, duchowy nawet, był za odrzuceniem pierwiastka „*das Heilige*” z pewnych powodów, ale to jeszcze inna sprawa, natomiast obecnie chodzi przede wszystkim o umiejscowienie siebie na poziomie wartości witalnych. Można by podobne analizy przeprowadzać w przypadku innych ideologii, na przykład w przypadku ideologii faszystowskich, które z kolei były bardzo mocno pod wpływem Nietzschego, gdzie motyw władzy, motyw panowania człowieka nad człowiekiem był szczególnie eksponowany. Jest rzeczą charakterystyczną, że u Schelera tego problemu nie ma, w tej hierarchii wartości nie pojawia się problem władania człowiekiem nad człowiekiem. Gdzie więc umieścić tę wartość? Prawdopodobnie w sferze wartości witalnych. Nie jest to jednak całkiem pewne, bo zachodzi istotna różnica między: panować nad pokarmem a panować nad drugim człowiekiem.

WYKŁAD VII

[POZNANIE WARTOŚCI DRUGIEJ OSOBY]

[15 marca 1983]

Dzisiaj poruszymy sprawę poznania wartości drugiej osoby.

Dotychczas zajmując się problemem wartości, traktowaliśmy te wartości tak jak jakieś przedmioty, mówiliśmy o wartościach witalnych, wartościach hedonistycznych, innych wartościach, odrywając je niejako od tego, czym albo czyje te wartości są. Jest to ogromne niebezpieczeństwo rozprawiania o wartościach bez pytania, komu albo czemu te wartości przysługują.

Dzisiaj zajmiemy się typem wartości etycznych, te bowiem wartości – zdaniem Schelera – tym się odznaczają, że mogą przysługiwać wyłącznie osobom. Wartości etyczne to takie wartości, jak na przykład sprawiedliwość, godność, prawość, miłosierdzie oraz miłość jako podstawowa wartość etyczna osoby.

Najpierw musimy uprzytomnić sobie, czym jest w pojęciu Schelera „osoba”. Pojęcie osoby we współczesnej filozofii jest ogromnie ważne, zresztą nie tylko w filozofii, ale i w sztuce, w filozofii teatru, dramatu itd. – lecz my zostaniemy wyłącznie przy Schelerze.

Istnieje jedno słowo, które w ujęciu Schelera przystaje do opisu osoby: jest to słowo „akt”. Osoba jest spełniaczem aktu. Musimy uprzytomnić sobie to, czym jest akt. W języku Schelera sfera „aktów” różni się od sfery „funkcji”. Sfera funkcji to, najszerszej mówiąc, sfera zmysłowa człowieka, która tym się charakteryzuje, że funkcjonuje w znacznym stopniu niezależnie od woli człowieka. Na przykład „widzenie”: należy rozróżnić „widzenie jako funkcję” i „widzenie jako akt”. W tej chwili patrzę na salę, mam przed oczyma całą salę – i to jest widzenie pojęte jako funkcja. Słyszę na przykład jakiś szmer – i to jest słyszenie pojęte jako funkcja. Ale w pewnym momencie rzucam okiem tam nad drzwiami i tam jest napisane „WYJŚCIE”. Zachodzi istotna różnica między spostrzeżeniem tego napisu a patrzeniem, widzeniem globalnie świata. Spostrzeżenie jest aktem, natomiast widzenie jest funkcją. Kiedy słyszę szmery, to jest słuchanie, ale nie ma jeszcze spostrzeżenia, natomiast kiedy zastanawiam się „co”, usiłuję złapać ten szmer w spostrzeżenie, w ten sposób spełniam akt. Coś podobnego można powiedzieć o każdym innym zmyśle, że w każdym innym zmyśle jest ten moment funkcji i moment aktu.

Jak rozmaite mogą być akty przy tych samych funkcjach, to pokazują nam niekiedy dzieła sztuki. Widzimy na poziomie funkcji ten sam krajobraz, a kiedy oglądamy ten sam krajobraz w dziele sztuki, to widzimy, jak inne było spostrzeżenie artysty tego samego

przedmiotu. Był taki przed wojną w Zakopanem malarz, nazywał się bodaj Gałek³⁰⁹, który specjalizował się w malowaniu Morskiego Oka i zostawił po sobie bardzo dużo tych malowideł z Morskim Okiem, każde jest nieco inne – i jest to interesujące, bo już [u] tego samego artysty można zobaczyć, jak rozmaite były spostrzeżenia przy w zasadzie takim samym widzeniu.

Idąc coraz głębiej w naszą świadomość, widzimy i natrafiamy na sferę aktów, które są w znacznym stopniu niezależne od spostrzeżeń. Kiedy w tej chwili myślimy sobie, jakie mogą być spostrzeżenia, to odkrywamy coś bardzo charakterystycznego, a mianowicie spostrzeżenie spostrzeżenia; snujemy refleksję nad tym, co się w nas dzieje. I ten akt refleksji jest inny niż akt spostrzeżenia skierowany na zewnątrz. Zazwyczaj jako przykład aktów wymieniamy akty decyzji: kto czytał teorię decyzji, ten wie, jak ciężka niejednokrotnie bywa decyzja. Prawdą jest, co mówił Sartre, że wolność jest ciężarem. W przypadku decyzji akty występują jeszcze czystziej, one są jeszcze czystsze.

Czym się charakteryzuje akt? Scheler powiada, że akty istnieją w ten sposób, iż są spełniane. Jest coś takiego jak spełnianie aktu, natomiast nie można powiedzieć, że spełniam widzenie, spełniam słyszenie, ja spełniam akt spostrzeżenia, dopełniam aktu decyzji. Zdaniem Schelera, ta sfera aktów stanowi centrum osoby ludzkiej. Powierzchnia człowieka to sfera funkcji, drążąc w głąb poza powierzchnię, dochodzę do pewnego centrum – i to centrum jest centrum aktu. Jest to interesująca sprawa, bo Scheler ukazuje nam człowieka jako istotę aktową – nie trzeba mylić z aktywną, bo czym innym jest aktywność na zewnątrz, a czym innym jest aktowość. Człowiek jest istotą aktową, to znaczy istotą, która spełnia i dopełnia akty, tym się charakteryzuje, że jest zdolny spełniać akty.

Co tutaj jest charakterystyczne w koncepcji Schelera? Patrząc na to tak wydarzeniowo, wydaje się nam, że jest mniej więcej tak, że

mamy jakiś czynnik X, a nad tym czynnikiem X są rozmaite akty – i oto tutaj mamy czynnik spełniający akt, a nad nim akty. Tak się nam przynajmniej wydaje, kiedy o tym mówimy. Tymczasem u Schelera jest wręcz odwrotnie: nie ma tego czynnika spełniającego, są akty jako akty, niemniej te akty wypływają z jednego i tego samego centrum. Można powiedzieć, że jest to coś w rodzaju świecenia bez świecy, bez źródła światła jako rzeczy. To jest paradoks filozoficzny, nie pierwszy raz się u Schelera taka koncepcja zjawia. Powstaje tutaj istotne pytanie. Są jak gdyby dwie koncepcje filozoficzne świata: jedna mówi, że najpierw jest rzecz, a potem z rzeczy wypływa działanie, najpierw jest to, co działa, a potem działanie, najpierw jest ptak, a potem śpiew; a inna koncepcja mówi, że najpierw jest śpiew, a potem jest ptak – i to jest Schelerowska koncepcja. Twierdzi on, że najpierw są akty, a osoba to nic innego jak jednolite centrum aktów.

Ma to związek z głębszą sprawą metafizyczną. Istnieją jak gdyby dwie koncepcje metafizyczne: jedna mówi, że to naprawdę jest, co nie musi działać, jest i może być w spoczynku. Na tym polega między innymi tomistyczna koncepcja Boga, Bóg tomistyczny jest, ale w pewnym sensie nie działa Bóg dlatego, że gdyby się zmieniał, gdyby działał, to znaczyłoby to, że w Nim jest jakiś brak. Bo na czym polega działanie? Na uzupełnianiu braków, a skoro Bóg nie ma braków, to w związku z tym nie może być zmiany w Bogu.

Jest też inna koncepcja, że to naprawdę jest, co działa. Innymi słowy, najpierw jest działanie, a potem jest byt, z działania bierze się byt. Taka jest koncepcja Kartezjusza, najpierw jest wolność, a z wolności Bóg nadaje sobie istnienie. Jest tu pewien paradoks: jak to może być wolność bez istnienia? Nie ma wolności bez istnienia, ale relacja jest taka, że wolność jest racją istnienia. Tak jak mamy przestrzeń, a na przestrzeni barwę, nigdy nie ma przestrzeni bez barwy, ściślej mówiąc, rozciągłości bez barwy, ale wiemy, że na roz-

ciągłości dopiero siedzi barwa. U Kartezjusza istnienie Boga siedzi na wolności, natomiast u św. Tomasza wolność siedzi na istnieniu.

Są to nie tylko sprawy dotyczące Boga, ale także człowieka, bo skoro człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, to można człowieka dwojako pojmować. Jedni mówią: najpierw byt, potem działanie, inni mówią: najpierw działanie, potem byt – i to jest Scheler. Centrum aktów to jest osoba, a więc tam w środku, gdzie jesteśmy sobą. Gdzie jesteśmy sobą? Tam, gdzie jesteśmy centrum aktów. Konkretnie mamy w tej chwili rozmaite nastroje, ktoś ma na przykład nastrój melancholii, zdaniem Schelera, ten nastrój melancholii nie jest naszym nastrojem, my nie jesteśmy w nim; sobą jesteśmy w myśleniu, w decydowaniu, w mówieniu, a więc w aktach, a nie w nastrojach. Heidegger będzie inaczej na tę sprawę patrzył. Są tu ogromne problemy filozoficzne, które ukazują nam rozmaite koncepcje człowieka, mające także swoje odzwierciedlenie w literaturze, na przykład u Flauberta, gdzie mamy różnych bohaterów i oni są cali z nastrojów. I proszę mi powiedzieć, czy ktoś tam decyduje, czy jest tam ktoś w Schelerowskim sensie osobą, czyli jako centrum aktów? Nie, tam jest cały bohater z nastroju. Weźmy na przykład naszego Kmicica, tam nie ma żadnego nastroju, tam się decyduje, w ogóle to najpierw się działa, a potem się decyduje. Jest zatem zupełnie inna koncepcja człowieka, w przypadku Kmicica, to Sienkiewicz był bliski może tej koncepcji Schelerowskiej, ale w gruncie rzeczy to jeszcze bliższy był koncepcji rzymskiej, malował swoich bohaterów na obraz i podobieństwo człowieka rzymskiego, który był wywiedziony w gruncie rzeczy z Arystotelesa.

Powstaje pytanie: w jaki sposób my poznajemy osobę ludzką? To, że my poznajemy siebie po włosach, po oczach, to jest też problem, ale tym problemem nie będziemy się zajmować. Gdzie leży problem? To, że Państwo macie oczy, to w teorii poznania nie jest

wielkim problemem, ale to, że ja widzę, iż Państwo na mnie patrzycie, to jest problemem. Jak to jest, że ja widzę, iż Państwo patrzycie na mnie, że ja widzę nie tylko to, że macie oczy, ale że Waszymi oczyma na mnie patrzycie? Jak to jest możliwe? Jest to w ogóle cały problem filozoficzny w tym uwikłany. Jak to jest możliwe „widzieć widzenie drugiego”? U Sartre’a to się pojawiło we współczesnej literaturze, ale był także ten problem już o wiele wcześniej zauważony. Sartre analizuje taką sytuację, jak to jest, że ja widzę widzenie drugiego. Scheler też o tym wzmiankuje.

Weźmy teraz pod uwagę następujący problem. Ja mam poznać osobę jako centrum aktu, czyli mam się jak gdyby przedrzeć przez sferę funkcji i powiedzieć, kim ty jesteś. Nie, że ty patrzysz na mnie, ale kim ty jesteś. Dochodzimy w tym miejscu do centrum problematyki aksjologicznej, mianowicie do owego – zdaniem Schelera – centrum osoby dochodzi się poprzez doświadczenie wartości, poprzez czucie wartości. Jest to bardzo charakterystyczne, że poprzez czucie wartości dochodzi się do centrum osoby. Gratuluję wszystkim psychologom, którzy robią rozmaite testy, potem obliczają matematycznie, wyliczając, kim ten drugi człowiek jest: czy jest między schizofrenią a neurastenią, czy też tam jeszcze gdzie indziej. Poznanie proponowane przez psychologię jest absolutnie aemocjonalne; z ilości ruchów nogą na minutę można na przykład wywnioskować, czy dany człowiek jest bliski, powiedzmy, samobójstwa, czy daleki i oczywiście zdarzają się tutaj tragiczne pomyłki, bo nie dochodzi się do centrum człowieka. Do centrum człowieka można dojść poprzez emocję. Jak tę emocję nazwać? W tym miejscu trzeba użyć słowa „miłość”. Filozofia mimo wszystko nie lubi tego słowa, nie pojawia się to słowo często na ustach filozofów. Niemniej jednak u Schelera to słowo się pojawia i jest książka na ten temat przez pana Adama Węgrzeckiego przetłumaczona: *Istota i formy sympatii*. Adam Węgrzecki napisał również znakomitą

książkę *O poznawaniu drugiego człowieka*, między innymi u Schelera³¹⁰.

Druga teza jest niesłychanie ważna, mianowicie, że nie ma możliwości poznania osoby drugiego człowieka bez otwarcia się drugiego człowieka na mnie. Drugi człowiek musi się otworzyć i ja muszę się otworzyć na niego. Człowiek może się bowiem zamknąć, może zamilknąć, może się nie dać poznać i wtedy do centrum osoby nie ma dojścia.

„Osoby” nie mogą być rozumiejąco poznane (...), *o ile same się spontanicznie nie otworzą*. Mogą one bowiem również „milczeć” i ukrywać się (...). Dla uchwycenia treści osoby jest zatem istotna mowa, a wraz z nią możliwe milczenie i przemilczenie³¹¹.

Osoba sama decyduje, czy się da poznać, czy się nie da poznać. W przypadku poznania osoby nie ma zatem relacji podmiot – przedmiot. Tam, gdzie jest relacja podmiot – przedmiot, tam ja decyduję o poznaniu, a nie przedmiot. Ta książka nie decyduje o tym, czy ją będę poznawał, czy nie, to ja decyduję, czy ją przeczytam, czy nie przeczytam. Natomiast w przypadku drugiej osoby jest inaczej: ona decyduje, dlatego też ona nie jest przedmiotem. Poznanie typu uprzedmiotowiającego jest tutaj wykluczone, nie można poznać osoby, uprzedmiotowiając ją. Jednak musi dojść do jakiejś relacji między mną a drugą osobą, jeśli ja ją mam poznać. Jak nazwać tę relację?

Rozmaicie się w filozofii mówi o tym, mówi się na przykład o relacji wzajemności, mówi się także o relacji uczestnictwa. Relacja wzajemności polega na otwarciu wzajemnym – ja otwieram się i drugi otwiera się, a miarą wzajemnych otwarć są wzajemne otwarcia. Jest taki ładny fragment u Kierkegaarda, kiedy on mówi: skryję się, a ty mnie nie zobaczysz, bo widzi się na tyle, na ile jest się widzianym. Słowo „widzi się” nie pasuje do terminologii Schelera,

bo on by raczej powiedział „spozstrzega się” albo „czuje się”; czuje się na tyle, na ile jest się wyczutym. Kierkegaard powiada: widzi się na tyle, na ile jest się widzianym – a więc istnieje wzajemne otwarcie i otwarcie wzbudza otwarcie, dokonuje się dialog otwarć.

Jest taki moment kulminacyjny u Kierkegaarda w tym dialogu otwarć, zamieszczony w *Dzienniku uwodziciela*, w którym przedstawiona jest relacja między mężczyzną i kobietą. Ściśle mówiąc, cały *Dziennik uwodziciela* jest opisem estetycznego doświadczenia człowieka. Jest tam opisana sytuacja, kiedy dwie osoby po raz pierwszy mówią do siebie słowo „Ty”. To słowo „Ty” właściwie nic nie znaczy, ono z punktu widzenia znaczenia jest szalenie ubogie, bo ono jest tylko wskazówką i to wskazówką, która pojawia się w kontekście, musi być kontekst, żeby ludzie widzieli, do kogo ja powiem „Ty”. Gdybym ja w tej chwili powiedział „Ty”, to nikt na tej sali nie wiedziałby, o kogo chodzi. Słowo „Ty” jest wyłącznie wskazówką, a w tym po raz pierwszy wypowiedzianym słowie „Ty” jest jakieś odkrycie, między ludźmi się coś dzieje, Ja jestem „Ty” dla ciebie, a on jest „ty” dla mnie – i to jest wzajemność. To „Ty” we mnie się rodzi wtedy – Ja bez wypowiedzianego przez drugiego człowieka „Ty” nie byłbym „Ty”, byłbym „Ja”, byłbym „oni” w ogóle, a ten drugi człowiek wydobywa mnie z tej ludzkiej rzeki i mówi „Ty” i Ja mówię „Ty”. Na czym więc polega wzajemność? Na tym, że jesteśmy sobą dzięki sobie. Wzajemność polega na tym, że Ja jestem sobą dzięki tobie, bo Ja jestem naprawdę „Ty”, ale jestem „Ty” dzięki tobie, i odwrotnie. Rozwija się to potem w pojęcie macierzyństwa i ojcostwa, gdzie jest już bardzo wyraźnie sprawa ujęta nawet biologicznie. Ojcem jest się dzięki matce i matką jest się dzięki ojcu, a więc jest się sobą dzięki drugiemu. Jest to przykład relacji nieprzedmiotowej, przykład relacji wzajemności, ale wzajemności twórczej.

Tak nawiasem mówiąc, mam teraz zadany do przeczytania tekst dramatu Wojtyły *Promieniowanie ojcostwa*. Cały tekst jest poświę-

cony relacji wzajemności. Ma on być grany w Warszawie w jednym z teatrów. Nie mam zielonego pojęcia, jak oni z tego wybrną. Jest to misterium, nie ma oczywiście akcji, ale jest ukazana relacja wzajemności na niezwyklej płaszczyźnie.

W teologii katolickiej przykładem relacji wzajemności jest Trójca Święta, są trzy osoby, które się rodzą w wyniku wzajemności. W Trójcy Świętej wzajemność okazuje się twórcza, to znaczy wzajemność rodzi trzy osoby. W Trójcy Świętej metafora jest taka: jest Ojciec, który poznaje sam siebie w sposób doskonały. A co znaczy „doskonale poznawać siebie”? Znaczący doskonale siebie odbijać. Tym, co doskonale odbija Ojca, jest Logos – Słowo, Syn, dlatego Syn jest doskonałym odbiciem natury Ojca, aczkolwiek nie jest Ojcem, mimo iż ma wszystkie doskonałości Ojca. Ojciec, patrząc w Syna, widzi siebie (na tym polega idea ojcostwa), ale widząc siebie, nie może siebie nie kochać – kocha siebie w Synu, a ponieważ kocha siebie doskonale, w związku z tym miłość Jego personifikuje się i stwarza Ducha Świętego. Cała ta sytuacja pięknie opisana u św. Augustyna jest przeniesieniem na Boga pewnych doświadczeń ludzkich, bo traktat *O Trójcy Świętej* Augustyna jest w gruncie rzeczy traktatem o człowieku. Otóż ta sytuacja pokazuje w idealny sposób twórczą wzajemność, a potem ta twórcza wzajemność odbija się na relacji między mężczyzną, kobietą i dzieckiem. Sytuacja rodzinna jest w tej interpretacji obiciem tajemnicy Trójcy Świętej.

Widzimy tutaj, że relacja wzajemności jest bardziej podstawowa niż relacja poznawcza. Ja, który wchodzę – na przykład „Ja” i „Ty” jesteśmy, jest to błysk, okamgnienie, kiedy mówimy do siebie „Ty”, i w pewnym momencie, po tym okamgnieniu, odwracamy oczy na świat i wtedy już widzimy inaczej dom, drzewo itp. Tam jest spostrzeżenie, gdzie chodzi o drzewo i dom, ale spostrzeżenie już płynie z relacji wzajemności, ono jest inne, wyznaczone przez relację wzajemności. Niektórzy mówią o relacji uczestnictwa. Spra-

wa uczestnictwa jest tutaj mniej – że się tak wyrażę – głęboka, bo na przykład w tej chwili jesteśmy tutaj, w tej sali, ja mam wykład i mówimy o jakimś przedmiocie, o tym drzewie, na które spojrzeliśmy przed chwilą. Patrzymy na jedno drzewo, między nami jest uczestnictwo, uczestnictwo w tym samym, ale nie znaczy to, że jest wzajemność. Uczestnictwo nie zakłada wzajemności. Wzajemność jest czymś głębszym, wzajemność jest twórcza: Ja – Ty. Natomiast w przypadku uczestnictwa tej twórczości wyraźnie nie widać.

Teraz trzeba by pokazać, czym jest u Schelera miłość. Bo właśnie to, co nazwaliśmy uczestnictwem albo wzajemnością, to u Schelera w tym wymiarze mieści się miłość.

W *Pieśni nad Pieśniami*³¹² jest taki fragment: „Zobaczył mnie i zniknęłam”³¹³. Co to znaczy w myśl komentarza św. Jana od Krzyża? Jest taka sprawa, że spojrzenie na drugą osobę może tę drugą osobę zafalszować. Spojrzenie, widzenie, posiadanie drugiej osoby w widzeniu wzrokowym może ją zafalszować – i dlatego Oblubienica znika, bo spojrzenie nie zawsze przybliża, ale czasem oddala. Żeby mieć drugiego człowieka w miłości, to w pewnym sensie trzeba zmienić płaszczyznę, mianowicie na płaszczyznę uczestnictwa albo wzajemności, na – jak my byśmy powiedzieli – płaszczyznę dialogu. Jest to zupełnie inna płaszczyzna, bo Ja – Ty, całe doświadczenie, całe to wydarzenie Ja – Ty jest w pewnym sensie niezależne od widzenia. Kiedy widzę, mogę podziwiać – na przykład urodę, jestem zafascynowany, drugi człowiek może być dla mnie dziełem sztuki, ale do dzieła sztuki nie mówi się Ty. Jest to zupełnie inna płaszczyzna, a jeżeli nawet ten drugi jest dziełem sztuki, to dziełem sztuki dialogu, to znaczy innego działania. Uczestnik dialogu. Oczywiście, to nie znaczy, żeby zmysł wzroku był tutaj nieprzydatny, tylko on jest do pewnego momentu, a potem, kiedy dochodzą inne doświadczenia, to powtarza się to, co w *Pieśni nad Pieśniami*: „Zobaczył mnie i zniknęłam”.

Piękna sprawa, jak ci ludzie średniowiecza mieli wycucie tego, co się dzieje w ludzkim duchu! Myślę, że ogromną stratą dla naszej kultury po II wojnie światowej jest to, że pojęcie ducha zniknęło, a zaczęła się świadomość określona przez byt. Raz się już nawet diabeł naciął, bo zamiast duszy kupił świadomość określoną przez byt.

Miłość jest – zdaniem Schelera – odkryciem indywidualności drugiej osoby. To „ty” jest tutaj szalenie ważne, „ty” jest indywidualne, miłość odkrywa „ty”. O co tutaj chodzi w tej indywidualności? Miłość w pewnym sensie mówi: takiego drugiego, jak ty, to nie ma. Dla wszelkiego poznania tak zwanego naukowego człowiek jest jedynie egzemplarzem gatunku, klasy społecznej, narodu itd. Dla miłości „ty” jesteś „ty”, ale co znaczy to „ty”? Znaczący wartość. I to jest cenne. Odkrywa się tutaj nie tyle to, że nikt nie ma takich oczu, jak ty, nikt nie ma takich włosów, jak ty, i takiego nosa. Nie na tym polega odkrycie indywidualności, tylko na tym, że nikt nie jest taką wartością, jak ty. Czy to jest odkrycie, czy to jest nadanie? Czy ja odkrywam wartość „ty”, czy ja nadaję wartość „ty”? Dla tego, kto miłuje, to jest obojętne.

W związku z tym pojawia się bardzo charakterystyczna sprawa. Narysowaliśmy tutaj osobę, narysujmy człowieka. Osoba jest w człowieku. Ten człowiek może być nam dany w rozmaitych doświadczeniach wzrokowych: może mieć nos krzywy, zębów nie mieć itd., ale odsłoni się osoba i w tej osobie można się zakochać, mimo tego, co dzieje się na zewnątrz. Scheler powiada, że miłość nigdy nie jest za coś, tylko mimo wszystko.

Oczywiście, jest to trochę za mocno powiedziane, ale ukazuje tutaj Scheler tę relację. Nie można powiedzieć tak całkiem „mimo wszystko”, bo jednak coś z tej osoby promieniuje na zewnątrz, to znaczy jakiś „blask” promieniuje na zewnątrz. Jest coś takiego, jak „blask człowieka”, jak jego wyraz twarzy, coś z *ethosu* namalowanego na twarzy albo coś z tragiczności wymalowanej na twarzy. Na

twarzy drugiego jest wypisany dramat i zarazem wysiłek pokonania tego dramatu, to znaczy to spojrzenie, które patrzy, odsłania pewien dramat, pewną tragedię. Popatrzmy na spojrzenie dziecka: jest kruchość, a jednocześnie walka o coś i człowiek, który widzi to, idzie z pomocą, bo widzi połączenie kruchości i dążenia do jakiejś gwiazdy, nie wiadomo jakiej, i człowiek chciałby pomóc. Na twarzy odbija się coś z tego dramatu ludzkiego. Jednak aby to odkryć, to trzeba się odsłonić i trzeba czekać, aż drugi się odsłoni – i dopiero tutaj jest miłość. A ponieważ ta wartość jest indywidualna, jest „ty”, a jako wartość jest także nietykalna dla czasu, to można powiedzieć, że relacja między człowiekiem a człowiekiem przybiera charakter wieczności.

WYKŁAD VIII *
[EUDAJMONIZM I HEDONIZM]
22 marca 1983

Na dzisiejszym wykładzie chciałbym pogłębić zagadnienie doświadczenia wartości etycznych u Schelera pod kątem krytyki etyki eudajmonistycznej i etyki hedonistycznej. Eudajmonizm i hedonizm – krytyka tych dwóch koncepcji etycznych – i na tym tle będę się starał pogłębić główną myśl Schelera, to znaczy myśl, że wartości etyczne są obiektywne, są niezależne od stanów uczuciowych; albo inaczej: od uczuć. Niemniej jednak sposób ich doświadczenia jest czuciowy. Możemy powiedzieć, że Scheler podejmuje drogę dosyć ryzykowną. Chce nam pokazać, że doświadczenie wartości etycznych jest uczuciowe, ale jest niezależne od stanów emocjonalnych. W związku z tym przeprowadza on krytykę dwóch koncepcji etycznych: hedonizmu i eudajmonizmu.

Początek tych dwóch koncepcji jest w Grecji, ale ciąg dalszy trwa do dnia dzisiejszego. Jaka jest główna idea hedonizmu i eudajmonizmu?

Zacznijmy od hedonizmu. Sądzi on, że istnieją pewne przedmioty, które sprawiają nam przyjemność, na przykład kiedy jesteśmy spragnieni, świeże, soczyste jabłko sprawia nam przyjemność. Spożywając owo jabłko i czując z tego powodu przyjemność, przenosimy tę przyjemność na przedmiot i mówimy, że ten przedmiot jest wartościowy. W istocie rzeczy wartościowy jest wtedy nie przedmiot, ale wartościowa jest jedynie nasza subiektywna przyjemność, której doświadczamy wtedy, kiedy spożywamy ów owoc. Hedonizm sprowadza zatem całą wartość etyczną przedmiotu do stanów subiektywnych, do subiektywnych czuć i odczuć, do stanów emocjonalnych. Dopóki mówimy o przedmiotach typu jabłko, sprawa jest względnie jasna, ale bardzo będzie interesujące, jeżeli my pod przykłady Schelera podłożymy ludzi, to znaczy jeżeli potraktujemy sprawę etycznie. Bo jak powiedziałem, z etyką mamy do czynienia tam, gdzie dochodzi do spotkania człowieka z człowiekiem, a nie tylko człowieka z przedmiotem. Mówimy tak: „ten człowiek jest dobry”, ale co znaczy wedle hedonizmu „dobry człowiek”? Jest to taki człowiek, który sprawia albo może nam sprawić przyjemność. Oczywiście, pojęcie przyjemności jest tutaj bardzo szerokie i na razie go nie precyzujemy.

Myśl główna, proszę Państwa, tych koncepcji etycznych jest taka, że przedmioty, rzeczy i ludzie są aksjologicznie neutralni: ani dobrzy, ani źli, ani pozytywni, ani negatywni. Ale w pewnych sytuacjach przedmioty te i ludzie sprawiają nam przyjemność i wtedy mówimy: „te przedmioty, albo ci ludzie są dobrzy”, a w pewnych przypadkach ludzie i przedmioty sprawiają nam przykrość i mówimy: „to są źli ludzie”. Cała etyka jest w istocie rzeczy wtedy etyką emocji, stanów emocjonalnych. Wszystko, co etyczne, dzieje się wyłącznie w nas. Nie ma przedmiotów aksjologicznych, są jedynie wewnętrzne doświadczenia – i możemy powiedzieć, że wtedy będzie tyle rozmaitych etyk, ilu ludzi będzie doświadczać dane-

go przedmiotu. Człowiek, który się przejadł jabłkami, będzie doświadczał jabłka jako czegoś złego, i odwrotnie.

Widać to na przykład w Belgii, na uniwersytecie, na stołówce, kiedy na deser dają do wyboru banana, pomarańczę i jabłko. I wtedy my, Polacy – z góry można przewidzieć, co [wybierzemy] – natomiast wszyscy lacińscy Amerykanie i Murzyni z przerażeniem (nas, którzy na to patrzą) sięgają po jabłko. Otóż widać tutaj, że nie ma przedmiotów aksjologicznie uposażonych, są jedynie emocje.

Coś podobnego twierdzi etyka eudajmonistyczna. Z tą różnicą, że mówi się tutaj nie o przyjemności, ale o szczęściu. Są ludzie i przedmioty, które nas uszczęśliwiają. Kiedyś, jak dostałem pierwsze moje narty, to byłem naprawdę szczęśliwy i nawet spałem z nartami. I są ludzie, którzy nas uszczęśliwiają, ale wtedy trzeba powiedzieć znowu, że nie ma wartości w ludziach i przedmiotach, a są jedynie wartości w moich uczuciach. Uczucia szczęśliwości czy nieszczęśliwości kwalifikujemy jako dobre i złe; i wedle tego oceniamy świat zewnętrzny.

Cała etyka w świetle hedonizmu i eudajmonizmu [nie] byłaby zatem niczym innym, jak projekcją na zewnątrz naszych stanów uczuciowych, naszych stanów emocjonalnych. Proszę Państwa, Scheler jest obiektywistą w dziedzinie aksjologii. Dąży do tego, aby ukazać, iż wartości mają charakter przedmiotów. Przedmioty owe nie są realne, ale są obiektywne, to znaczy są niezależne od stanów emocjonalnych, jakie w związku z nimi przeżywamy. Scheler jest obiektywistą do tego stopnia, iż będzie nam sugerował niekiedy, iż związki między przedmiotami są podobne do związków między przedmiotami geometrii. Tak jak w geometrii część jest mniejsza od całości, tak w sferze aksjologii dobro jest wyższe od przyjemności. Będzie on dążył do tego, żeby zrobić coś w rodzaju przestrzennej geometrii wartości; będzie mówił o obiektywnej hierarchii wartości, wprowadzi, a właściwie powtórzy, piękne pojęcie „*ordo amoris*”, to

znaczy porządku miłości, miłości porządkowanej przez obiektywne wartości. Ciągłe do tej sprawy wracaliśmy w naszych poprzednich wykładach. Dzisiaj nie powiem nic nowego, ale będę się starał pokazać argumentację Schelera za taką właśnie koncepcją.

Polemizując z eudajmonizmem i z hedonizmem, Scheler będzie starał się pokazać dwie rzeczy. Po pierwsze, że wartości są niezależne od stanów emocjonalnych. Człowiek może mieć rozmaite stany emocjonalne, a wartości pozostaną od tych stanów emocjonalnych niezależne. Pójdzie nawet krok dalej i będzie starał się pokazać, że całe nasze życie uczuciowe jest podporządkowane naszym czuciom wartości. Jest sfera czuć wartości i ta sfera czuć wartości stwarza jak gdyby horyzont, w obszarze którego możliwe jest dopiero nasze życie emocjonalne. A więc Scheler będzie starał się nas przekonać, będzie nas przekonywał, że żyjemy, mając w świadomości jakąś fundamentalną partyturę wartości. Oczywiście możemy ową partyturę odczytywać lepiej lub gorzej, możemy ją odgrywać lepiej lub gorzej, ale ona jest obiektywna. Wystarczy zatem dobrze się przyrzec, żeby zobaczyć, jak powinniśmy „grać”.

Z tym, proszę Państwa, że istnieje tutaj pewne podobieństwo i pewna różnica w stosunku do Kanta, bo także Kantowi będzie chodziło o partyturę. Ale Kant będzie tę partyturę widział, po pierwsze, w poczuciu obowiązku, a po drugie, w związkach formalnych między wartościami. Tak więc będzie nam mówił „jak”, ale nie powie „co”, będzie nam mówił „z obowiązku”, ale nie powie „co z obowiązku”. Całe poczucie obowiązku u Kanta jest – jak wiemy – formalne, a więc „pełń swój obowiązek”, ale co jest w tej chwili twoim obowiązkiem, tego Kant nie wie.

Natomiast Scheler będzie nam pokazywał to „co” jest w tej chwili naszym obowiązkiem, a więc wyjście poza formalizm. Zacznijmy od pierwszego punktu, to znaczy od ukazania niezależności wartości od stanów afektywnych.

Otóż, abstrakcyjnie zupełnie, pisze komentator Schelera, [Maurice] Dupuy, następująco... Ja przeczytam ten tekst, który jest troszeczkę taki jak właśnie teksty naukowe, a potem postaram się zilustrować czymś, powiedziałbym, bardziej żywym:

Posiadanie dóbr lub wartościowych rzeczy wzbudza w nas poruszenia uczuciowe i zdarza się, że utożsamiamy wartość rzeczy z wartością, jaką mają dla nas stany afektywne przez nią wzbudzone. Ale pomieszanie to jest akcydentalne i zdrowy rozsądek spontanicznie rozróżnia między wartością przedmiotową, wartością, jaką rzecz posiada sama przez się, i wartością, jaką posiada dla tego lub innego podmiotu. Wartość w sobie różni się od wartości dla nas³¹⁴.

Otóż Scheler, a za nim ten cytowany komentator, zwraca uwagę na głos zdrowego rozsądku. Bardzo często w takich sytuacjach pojawia się głos zdrowego rozsądku. Pragniemy mieć jakąś rzecz, jakąś wartość. Pragniemy ją mieć dlatego, bo ona nam stwarza przyjemność. Kochamy w istocie nie rzecz, ale kochamy tę przyjemność, którą nam rzecz stwarza. W ten sposób dochodzi do różnicy między subiektywnym odczuciem wartości rzeczy a obiektywnym odczuciem wartości tej samej rzeczy. Pragniemy rzeczy ze względu na przyjemność, a nie ze względu na jej wartość jako taką. W życiu codziennym zdarza się nam bardzo przeceniać pewne na przykład przedmioty, przy pomocy których człowiek się stroi. Obiektywna wartość danego przedmiotu może być żadna, ale ze względu na to, że przedmiot jest modny, jego ocena może być niezwykle wielka.

Zacytuję tutaj niezbyt piękną, może niezbyt godną pochwały myśl La Rochefoucauld, która dotyczy stosunków między człowiekiem a człowiekiem. Spróbujmy to teraz przenieść na ten poziom: zamiast o przedmiotach modnych, mówmy o ludziach. Wartość człowieka i wartość przyjemności, którą dany człowiek jest w stanie nam dać. Każdy człowiek, jak wiadomo, dostarcza nam pewnej

sumy przyjemności i pewnej sumy przykrości. Teraz możemy zauważyć różnicę pomiędzy wartością człowieka a wartością przyjemności, której dostarcza nam dany człowiek. Pesymista – widać miał bardzo niedobre doświadczenia w młodości, La Rochefoucauld powiada, że: „W pierwszej miłości kobieta kocha kochanka, a w następnych miłość”³¹⁵. Niezależnie od tego, czy to jest słuszne, czy niesłuszne – w istocie rzeczy nie znam się na tym – ale słuszne jest tutaj rozróżnienie pomiędzy miłością do miłości a miłością do drugiego człowieka.

Sprawa z doświadczeniem drugiego człowieka jest tu szczególnie, moim zdaniem, ciekawa, bo gdy idzie o drugiego człowieka, to doświadczenia są tutaj różnego rodzaju, różnego poziomu. Mogą być na płaszczyźnie hedonistycznej, na płaszczyźnie eudajmonistycznej i jeszcze na innej płaszczyźnie. Proszę Państwa, inny przykład – już bardziej subtelny i wzięty z Schelera – polega na sytuacji następującej: mamy drugiego człowieka i ten człowiek wprawia nas w zachwyty. Jest coś takiego, że jakimś człowiekiem możemy się zachwycić. A zarazem człowiek ten może nam sprawiać albo nie sprawiać przyjemności. Mamy doświadczenie drugiego człowieka na dwóch poziomach: na poziomie przyjemności i przykrości, i na poziomie zachwyty [i odrazy]. Co więcej, bardzo często jest tak, że ten drugi człowiek, który nas zachwyca, przez sam rodzaj owego zachwyty zadaje nam jakiś ból. Bardzo często w obcowaniu nawet z dziełem sztuki doświadczamy czegoś w rodzaju bólu i jednocześnie zachwyty danym dziełem sztuki. Proszę zwrócić uwagę, że jedno i drugie doświadczenie człowieka ma charakter emocjonalny. I Scheler bardzo mocno będzie podkreślał, że doświadczenie wartości etycznych jest emocjonalne, ale nie ma ono nic do czynienia ze stanem emocjonalnym. Zachwyca nas drugi człowiek i zachwyty jest jakimś szczególnym stanem emocjonalnym, ale on nie dlatego jest piękny, że my, czując zachwyty, projektujemy ten

zachwyty na niego – jakbyśmy przerzucali to, co czujemy, na tego człowieka – tylko odwrotnie; ten człowiek jest zachwycający, i dopiero stąd rodzi się nasz zachwyty. Niezależnie od tego, czy zachwyty jest przyjemny, czy nieprzyjemny.

Gdzie szukać przykładów, jeśli nie u Kierkegaarda. Zwróć uwagę na znakomity opis zachwyty, który proponuje nam Kierkegaard w *Dzienniku uwodziciela*. Żeby nie było nieporozumień, jest to fragment większej całości, która opisuje różnicę między estetycznym a etycznym doświadczeniem człowieka. Fragment, który Państwu przytoczę, jest przykładem doświadczenia estetycznego, ale w tym doświadczeniu estetycznym rozgrywa się coś istotnego. Dochodzi do głosu inna wartość. Wartość, która jest na pograniczu wartości etycznej. Wszystkie opisy Kierkegaarda mają niesamowicie wielką głębię filozoficzną, są opisami rzeczy banalnych, codziennych, ale są ujawnione w całej jakiejś metafizyce międzyludzkich doświadczeń:

Delikatny rumieniec, przelotny jak obłok nad polem, wypływa na jej twarz, natęża się i gaśnie. Co znaczy ten rumieniec? Czy to miłość – czy tęsknota, nadzieja, lęk; przecież kolor serca jest rumiany? Wcale nie. Ona się dziwi, po prostu zadziwia, nie mnie się dziwi – to byłoby dla niej zbyt nikłe; nie sobie się dziwi, ale dziwi się w sobie; zmienia się w sobie. Ta chwila potrzebuje ciszy, żadna refleksja nie może jej zamącić, żaden głos namiętności nie może przeszkodzić. To tak, jakby mnie tu nie było, a przecie moja właśnie obecność wywołuje w niej to kontemplacyjne zdziwienie. Moja istota zlewa się z jej istotą. Tak się powinno czuć młodą dziewczynę, jak bóstwo, w milczeniu³¹⁶.

To Panom, ze względu na zbliżającą się wiosnę. A filozofom – pokarm zasadniczy.

Proszę zwrócić uwagę, że w perspektywie zachwyty dochodzi do głosu intuicja nowej wartości, mianowicie intuicja prawdy. Nagle ten

zachwyty przenosi obserwatora na nową płaszczyznę, mianowicie na płaszczyznę pytania o to, co naprawdę się dzieje. Pytanie jest takie: czy to tęsknota, czy miłość, nadzieja, lęk? Nie. A co? Ona się dziwi. Następny krok: czemu się dziwi? Nie dziwi się jemu, dziwi się sobie, bo w niej dzieje się coś szczególnego. To spotkanie rodzi człowieka w człowieku: coś się tutaj rodzi, coś powstaje. Jak się potem będzie okazywać, rodzi się istotny problem, mianowicie problem wierności. Bo koniec tekstu jest bardzo ładny: „moja istota zlewa się z jej istotą”. Oczywiście, skoro dochodzi do takiego zlania istoty z istotą, to pojawia się nowy problem, mianowicie problem wierności.

Niewierność jest w tym przypadku rozdarciem tego, co stanowiło jedność. Proszę zwrócić uwagę na grę wartości, która się tutaj pojawia. Od zachwyty, zachwyty na poziomie pewnej przyjemności, do zupełnie nowej sfery wartości. Mianowicie do sfery wartości obiektywnych, obiektywnego pytania, obiektywnych odpowiedzi, jakiegoś obiektywnego dramatu, który w tej chwili między tymi ludźmi się dzieje. Widać tutaj, na konkretnym przykładzie, to, co Scheler chce powiedzieć językiem abstrakcyjnym. Mianowicie, różnice między stanem emocjonalnym, który z etyką i wartościami nie ma nic wspólnego, a intuicją wartości, która z kolei jest niezależna w znacznym stopniu od stanu emocjonalnego. [...]

W pewnym momencie, chodzi mi tutaj o inny tekst, tekst także brutalny, który mówi mniej więcej tak, że – to mówi uwodziciel, a więc ten, który, zdaniem Kierkegaarda, ma estetyczne podejście do drugiego człowieka, bo u niego zjawisko uwodzenia jest zjawiskiem ze sfery estetyki – i mówi: „nie jest sztuką uwieść dziewczynę, ale sztuką jest znaleźć dziewczynę godną uwiedzenia”³¹⁷.

Jest to w tym sensie słuszne, że w całej perspektywie myśli Kierkegaarda mamy dwie rozmaite sfery. Uwodzenie jest międzyludzką estetyką, natomiast dziewczyna godna uwodzenia i człowiek godny uwodzenia jest akurat tym, który stwarza problem wierności,

w związku z czym wyklucza możliwość uwodzenia. To jest cała koncepcja Kierkegaarda o przejściu z poziomu estetycznego na poziom etyczny. Otóż także w tym przypadku, w tej myśli Kierkegaarda, która jest znakomitą ilustracją intuicji Schelera, pojawia się gra między tymi dwiema wartościami: wartościami, które są stanami emocjonalnymi, i wartościami obiektywnymi, które są dane, są nam zadane. I są zadane do tego stopnia, że na przykład gdy idzie o przypadek wierności, one są i one zobowiązują o wiele mocniej, niż lęk przed śmiercią. Wierność międzyludzka jest tego typu, rozgrywa się na takim poziomie, że lęk przed śmiercią jej nie narusza (...)

Max Scheler powiada, że zdarza się czasem, iż uczucia stają się wartościami, na przykład ktoś powiada, że dla niego wartością jest smak jabłka, ale mamy tu do czynienia z zupełnie inną sytuacją. Smak jabłka jest w tym przypadku traktowany tak, jak gdyby był przedmiotem, wtedy właśnie smak jabłka jest przedmiotem czucia aksjologicznego. A nie odwrotnie, to znaczy nie stan emocjonalny narzuca nam się na przedmiot.

Myśl druga Schelera jest prosta, mianowicie sądzi on, że całe nasze życie afektywne jest podporządkowane świadomości aksjologicznej. To znaczy: wszystkie nasze afekty, stany emocjonalne, są podporządkowane partyturze wartości, w którą jesteśmy jakby rzućeni. Jakież argument wytacza Scheler za tą koncepcją? Otóż taki argument, że bogactwo wartości, zarówno ilościowe, jak i jakościowe, jest większe niż nasza zdolność odczytywania tego bogactwa. Zdajemy sobie sprawę z tego, że świat wartości, który nas otacza, jest o wiele bogatszy niż nasza zdolność odczytywania tego świata. Wiemy doskonale, że mając wrażliwość na przykład na poetyckie słowo, być może nie mamy zbyt wielkiej wrażliwości na muzykę albo nie mamy zbyt wielkiej wrażliwości na malarstwo. Mówimy sobie: gdybyśmy się w tych sprawach trochę poduczuli, wzbogacilibyśmy się o tę sferę wartości.

Tak samo idzie w stosunkach międzyludzkich. Bardzo często natrafiamy na sytuacje konfliktowe, które na tym polegają, że albo inni nie czują tych wartości, które w sobie nosimy, albo my nie czujemy tego bogactwa wartości, które drugi człowiek w sobie nosi. Bardzo często także konflikty są innego typu. Mianowicie, że spotykamy się z ubóstwem aksjologicznym drugiego człowieka. Czujemy, że niezależnie od tego, jaki pokarm aksjologiczny się drugiemu człowiekowi daje, zawsze wyjdzie z tego jedno i to samo. Niezależnie od tego, gdzie się go postawi: czy w muzeum, czy wśród pięknych krajobrazów, problem i troska będzie zawsze ta sama – o jakiś gniojący but czy o jakiś inny banał. To jest bardzo częsta sprawa. Widzimy zatem na każdym kroku, że świat aksjologiczny jest o wiele szerszy niż nasza zdolność percepcji owego świata.

Te dwa argumenty i te dwie analizy – analiza zachwyty i przyjemności, i ta uwaga o bogactwie [w] świecie wartości a ubóstwie naszego odczytywania – są argumentacją przeciwko hedonizmowi. Ale jest jeszcze drugi kierunek, mianowicie eudajmonizm, który powiada, że wartością jest szczęście, że wartościowe jest to, co nam przynosi szczęście. Polemika z tym poglądem jest o wiele bardziej skomplikowana. Pamiętajcie Państwo, że kiedy mówiliśmy o hierarchii wartości, podawaliśmy bodaj pięć kryteriów wyższości i niższości wartości. Otóż jednym z kryteriów wartości najwyższych było to, że przynoszą nam one szczęście. Niemniej jednak Scheler będzie twierdził, że nie szczęście jest wartością najwyższą, tylko rysem szczególnym wartości najwyższych jest to, że przynoszą nam one szczęście. Ale to nie znaczy, że szczęście jest wartością najwyższą.

W pewnym sensie tutaj Scheler jest zbliżony do Kierkegaarda, który w pierwszym tomie *Albo – albo* zawarł artykuł zatytułowany *Najnieszczęśliwszy*. W tym artykule jest takie zdanie:

Bądź dumna, gdyż nigdy nie należy szczyć się szczęściem, ale nie-szczęście przynosi zaszczyt prawdziwy³¹⁸.

Otóż na innej stronie w drugim tomie [*Albo – albo*] powiada tak:

Właściwie istnieją dwa rodzaje ludzi nieszczęśliwych: Ci, którzy za-wsze dążą do ideału, i ci, którzy nie chcą mu pozostać wierni. Ci ostatni to uwodziciele³¹⁹.

A więc, proszę Państwa, problem szczęścia. Problem etyki i szczęścia. Co tu jest rysem charakterystycznym? Może zacznijmy od razu od cytatów, bo one wprowadzą nas w meritum sprawy. Pi-sze Scheler tak:

Tylko dobry jest szczęśliwy, najgłębsze szczęście zależy w całości od świadomości, jaką podmiot posiada o swej dobroci moralnej. Uczucia duchowe: szczęście i rozpacz stanowią, jak się wydaje, korelat moralnej wartości bytu osoby jako takiego³²⁰.

Co znaczą te słowa? Czym jest szczęście? Otóż Scheler powia-da tak, że w szczęściu doświadczamy czegoś bardzo zasadniczego, mianowicie doświadczamy tego, czym jesteśmy. Szczęście i rozpacz, jak on powiada, jest korelatem doświadczenia tego, czym jesteśmy. I jego zdanie jest takie: człowiek, który jest przekonany o tym, iż jest etycznie dobry, jest szczęśliwy. Szczęście bowiem na tym pole-ga, żeby być etycznie dobrym, a nieszczęście, czyli rozpacz, polega na doświadczeniu, że się jest etycznie złym. Chodzi tutaj o swoiste doświadczenie u Schelera. Szczęściem nie jest posiadanie czegoś, a nieszczęściem nie jest brak posiadania czegoś. U Schelera szczę-ściem nie jest także spotkanie z drugim człowiekiem, a nieszczę-ściem – rozstanie z drugim człowiekiem.

Szczęście jest doświadczeniem absolutnym, jest intuicją pewnej wartości. Szczęście jest intuicją tego, kim jesteś. Oczywiście, ale wtedy szczęście odczuwa się w swoisty sposób, nie jako zachwyty,

nie jako radość, nie jako przyjemność, odczuwa się szczęście jako wewnętrzną prawdę. „Jedynie osoba szczęśliwa może posiadać *dobrą* wolę i jedynie osoba *zrozpaczona* może być złośliwa w chceniu i działaniu”³²¹. Ludzie szczęśliwi to ludzie dobrzy, a dobrzy ludzie to ci, co mają dobrą wolę. I z racji swojej dobrej woli człowiek jest szczęśliwy; kto ma złą wolę, ten będzie zawsze złośliwy w działaniu.

I stąd bierze się, zdaniem Schelera, cnota. Cnota jest wspaniałomyślnością, wspaniałomyślnością człowieka dobrego. Cnota jest sprawnością do dobrych czynów, ale dobre czyny człowieka dobrego płyną ze wspaniałomyślności. Nie dlatego, że chce mieć jakąś nagrodę za to, ale płyną z nadmiaru. Człowiek jak gdyby czuł w sobie nadmiar pewnego dobra i może sobie pozwolić na wspaniałomyślność. Człowiek wspaniałomyślny nie ma skąpstwa wewnętrznego, bo nie ma czego skąpić. Bo wartości, które prezentuje, to dobro – zdaniem Schelera – jest samo w sobie niemożliwe do uszczuplenia. Jest taka bardzo piękna zasada dawnej etyki, że: „*Bonum est diffusivum sui*”, że „dobro samo się rozprzestrzenia”³²². Wystarczy pokazać dobro, żeby ludzie się zarażali dobrem. Do zła trzeba przymuszać, trzeba manipulować, trzeba perswadować, trzeba straszyć, trzeba szantażować; ale do dobra wystarczy pokazać, że można być dobrym – i człowiek jest dobrym. I dlatego dobro jest wspaniałomyślne, bierze się ono z nadmiaru, a nie ze skąpstwa.

Żadne dobro nie może dać takiego szczęścia, jakie daje dobro moralne. Społeczeństwo moralne jest to takie społeczeństwo, które opiera się na wspaniałomyślności i na zdolności do przebaczeń. Kiedyś Nietzsche powiadał, że Mirabeau nie miał w ogóle problemu z przebaczeniem, ale to z tej prostej przyczyny, że nie pamiętał. Na luksus niepamięci mogą sobie pozwolić tylko ludzie, którzy są wewnętrźnie zrozpaczeni. A Scheler powiada, że rozpacz jest tu intuicją pewnej wartości, negatywnej wartości, która we mnie jest.

Tak więc, zdaniem Schelera, raz jeszcze potwierdza się obiektywny charakter świata wartości.

Wartości są – są dane jako zadane. Wartości zewnętrzne – można powiedzieć tak – są nam dane i zadane poprzez rozmaite czucia wartości, które są różne od stanów emocjonalnych. Natomiast wartości wewnętrzne są, zdaniem Schelera, dane poprzez czucia szczęścia i rozpacz. Przy czym definicja szczęścia jest tutaj nagięta do doświadczenia moralnego, to znaczy szczęście jest intuicją tego – mówiąc o wiele bardziej po prostu – że człowiek jest zgodny z własnym sumieniem. Wtedy może mu być nieprzyjemnie, ale jest szczęśliwy dlatego, że są to dwa rozmaite poziomy wartości, tak jak rozmaitym poziomem wartości jest zachwyty i przyjemność.

Jeszcze przed Świątami, chyba, będziemy mieli – nie wiem, czy okazję do przyjemności, czy okazję do zachwyty... Ponoć jeden ze znanych poetów wywiesił na swoich drzwiach wywieszkę: „Jeżeli tu wejdiesz, sprawisz mi zaszczyt, jeżeli nie wejdiesz, sprawisz mi przyjemność”.

WYKŁAD IX *

[WZORCE ETYCZNE]

29 marca 1983

Na dzisiejszym naszym wykładzie chciałbym poruszyć kwestię doświadczenia etycznego wedle Maxa Schelera, a ściślej mówiąc problem wzorców etycznych. Żeby wprowadzić od razu w meritum zagadnienia, chciałbym rozpocząć od przypomnienia ewangelicznego opowiadania o miłosiernym Samarytaninie.

Wydaje mi się, że w znacznym stopniu był Scheler zainspirowany przez tego typu opowiadania. Proszę zwrócić uwagę, o jaki problem tam chodzi. Pytanie, które jeden z uczniów kieruje do Jezusa, brzmi: „Kto jest moim bliźnim?” W odpowiedzi Chrystus, zamiast definiować postać bliźniego, opowiada przypowieść o człowieku,

którego napadli zbójcy i który leżał obok drogi poraniony, przechodzili obok niego rozmaici ludzie, w tym także Samarytanin, i co z tego wynikło? Proszę zwrócić uwagę, że w całym tym etycznym wykładzie nie ma mowy o żadnej normie, nie formułuje się tutaj żadnych norm, żadnych nakazów, żadnych zakazów. Cóż się tutaj robi? Prezentuje się pewien przykład i następnie skłania słuchaczy do odpowiedzi na to pytanie.

Mówiliśmy bardzo dużo dotąd o wartościach etycznych i dość często mówiliśmy o wartościach etycznych takim językiem, jakby chodziło o jakieś przedmioty aksjologicznie zabarwione. Mówiliśmy: wartości hedonistyczne, wartości witalne, wartości duchowe, wartości religijne. Być może wyobrażaliśmy sobie, że chodzi tutaj o jakąś drabinę wartości, a każda sfera jest jakimś szczeblem w tej drabinie. Bardzo wiele opisów u Schelera tak wygląda, ale Scheler dąży do czegoś zupełnie innego, dąży do tego, by nam pokazać, że cała sfera wartości odsłania się nam dopiero w kontakcie z drugim człowiekiem. Drugi człowiek jest dla nas w doświadczeniu etycznym kimś albo czymś kluczowym. Kim jest ten drugi człowiek?

W opowiadaniu o miłosiernym Samarytaninie tych drugich jest wielu. Sytuacja jest taka: Jezus robi wykład, są słuchacze, jest przypowieść o Samarytaninie, który zobaczył rannego. Gdzie będzie właściwe doświadczenie etyczne? Czy między Samarytaninem a rannym, czy między Samarytaninem a tymi słuchaczami, którzy słuchają Jezusa?

Najpierw i przede wszystkim – wedle Schelera – [doświadczenie etyczne] zachodzi pomiędzy człowiekiem a jego wzorem, a więc pomiędzy Samarytaninem a słuchaczami, dla których ten Samarytanin będzie wzorem. Między człowiekiem a człowiekiem jest coś takiego, co my nazywamy dobrym przykładem, człowiek daje drugiemu człowiekowi dobry przykład. Najczęściej jest tak, że

daje go w sposób niezamierzony, a kiedy zaczyna badać w sposób zamierzony, wtedy z dobrego przykładu robi się karykatura. Cóż oznacza to słowo „dobry przykład”? Oznacza, że między ludźmi istnieje jakieś doświadczenie etyczne, jakieś etyczne porozumienie, w wyniku którego ludzie podciągają się na nowy etyczny poziom.

Doświadczenie etyczne przebiega wedle Schelera tak: „mój wzór – „Ja” – widzenie sytuacji etycznej poprzez ten wzór. Wzór odsłania mi pewną sytuację etyczną i „Ja” działam w świetle tej sytuacji etycznej wedle tego, jak mi ją mój wzór odsłonił. Wyobraźmy sobie sytuację, że mamy przyjaciela, który w określonej sytuacji zachował się tak, a nie inaczej i jego zachowanie jest dla mnie zaraźliwe. Ja zaczynam także w podobnej sytuacji podobnie reagować. Jak nazwać to etyczne promieniowanie człowieka na drugiego człowieka? To nie jest takie promieniowanie, jakby z naszych poprzednich wykładów wynikało, bo myśmy obcięli pewną sferę doświadczeń, żeby inną sferę lepiej opisać. Nie jest tak, że mamy rannego i poza rannym ukazuje się nam hierarchia wartości. I ja wtedy mówię: rannego trzeba zawieźć do gospody, trzeba obwiązać rany itd. To nie tak jest, jest inaczej. Sytuacja „ranny przy drodze” została mi odsłonięta wprawdzie jako sytuacja etyczna przez mój wzór. To mój wzór jest obecny wtedy, kiedy mi się odsłania ranny człowiek przy drodze. A potem już są konsekwencje. Ja w ramach tego odsłonięcia tak albo inaczej decyduję.

Mówiłem tutaj parę razy o tym, że w myśli średniowiecznej jest bardzo piękna zasada „*bonum est diffusivum sui*” – „dobro promieniuje samo z siebie”. Albo, jak inni mówili: „*exempla trahunt*” – „przykłady pociągają”, „*verba docent, exempla trahunt*” – „słowa uczą, ale przykłady pociągają”. Z uczenia słowem jeszcze nikt nie stał się dobry, natomiast niejeden został zanudzony. Natomiast „*exempla trahunt*”. Na jakiej zasadzie „*exempla trahunt*”? Na tej zasadzie, że „*bonum est diffusivum sui*”, to znaczy: kiedy człowiek

widzi obok siebie coś dobrego, to spontanicznie – bez specjalnych namów – usiłuje także naśladować dobry czyn, na zasadzie „*exempla trahunt*”.

Ta relacja aksjologiczna człowiek – człowiek nigdzie nie jest dokładnie opisana. Scheler zwraca na nią uwagę. Nie ma teorii etycznej, nie ma badań nad tym promieniowaniem etycznym człowieka na drugiego człowieka. My mówimy: wzór; ale samo słowo „wzór” jest tutaj trochę fatalne, bo wyobrażamy sobie napisany jakiś na kartce papieru model, i my – pod ten model, pod tę sztancę – podciągnięci. Ponieważ jest teraz taka i taka godzina, robimy to i to, taki jest nakaz, taka jest norma. Nie o to chodzi. Wzór nie polega na tym, że ja modeluję własne postępowanie na drugim. Tak jak – podobno – za czasów Kępińskiego jego pacjenci naśladowali go do tego stopnia, że nawet chód jego naśladowali. To nie o to chodzi. Jeżeli zdrowy naśladuje umysłowo chorego, to to jest czasem bardzo dobre; jeszcze lepiej jest, jeżeli umysłowo chory naśladuje zdrowego, bo wtedy w ogóle on jest zdrowy. Kiedyś miałem właśnie taki przypadek z jednym psychiatrą, który wmawiał mi, że jeden pan X symuluje zdrowie. Otóż ta relacja wzoru polega na tym, że w istocie rzeczy jest to jakiś błysk, jakiś gest, jakaś odpowiedź, jakaś postawa drugiego człowieka, która staje się nam szczególnie bliska. I my widzimy: o to chodzi.

Pismo Święte ma bardzo dużo metafor opisujących tego typu doświadczenia: „wypuścisz Ducha swego i odnowione będzie oblicze ziemi”. Nie wiadomo, skąd, nie wiadomo, na jakiej zasadzie; jedno dziecko krzyknęło „król jest nagi” i nagle wszyscy zaczęli tak samo wołać, na tej zasadzie. Dlatego wydaje mi się, że człowiek jest istotą, której nie można nigdy dobić. Można dobijać całe życie; i może przez całe życie człowiek być maglowany w niesłychany sposób, w rozmaitych takich specjalnych salach do eksperymentów nad człowiekiem. I przyjdzie taki moment, że człowiek zrobi po

swojemu. Nagle zrzuci z siebie wszystko to, co dotychczas w nim było, i stanie się zupełnie inny. Szawel przemieni się w Pawła; Piotr, który się zaparł, przemieni się w męczennika. I to jest nawet takie niezłe – Kościół zawsze ma większe zaufanie do nawróconych grzeszników niż do tych, co nigdy grzesznikami nie byli. Otóż wedle tej ewangelicznej zasady, że ostatni będą pierwszymi – jest taka ładna opowieść o robotnikach w winnicy Pańskiej: ostatni przyszli, a najwięcej otrzymali. Także Państwo jeszcze macie czas. Mnie troszeczkę się ten czas skrócił.

I teraz, zdaniem Maxa Schelera ten wpływ etyczny osoby na osobę może niekiedy być tak wielki, że tworzy nowe etyki w kulturze. Zdaniem Schelera, historia rządzi się właśnie tego rodzaju doświadczeniami. Nowe epoki w historii poczynają się od momentu, w którym na scenie historii pojawia się nowy typ etyczny, nowy wzorzec, nowy wzór. Kwestionuje on koncepcję historii Augusta Comte'a, kwestionuje koncepcję historii Marksa; Comte twierdzi, że historia jest rządzona regułami rozwijającego się rozumu i regułami nauki – szczególnie nauki pozytywnej. Z kolei Marks powiada, że historia zależy od przemian społeczno-ekonomicznych. Scheler podkreśla bardzo mocno, że tego rodzaju doświadczenia etyczne są kluczem do zrozumienia nowej epoki w dziejach świata. Polski romantyzm czy polski pozytywizm są chyba przykładem dla tego rodzaju doświadczeń, one są właśnie także czymś takim, bo romantyzm i pozytywizm to nie były jakieś – parę razy to powtarzam – prądy w literaturze i sztuce, ale przede wszystkim były to pewne prądy w etyce, i potem dopiero przeobraziły się i wyraziły się w poezji, w sztuce, w dramacie itd.

Otóż „*bonum est diffusivum sui*”. I ta reguła, że „*bonum est diffusivum sui*”, sprawdza się tam, gdzie św. Augustyn mówił, że „*exempla trahunt*”, „przykłady pociągają”. Gdybyśmy tak dobrze przyjrze-

li się ostatnim ruchom społecznym w Polsce, to byśmy zobaczyli, że mamy i mieliśmy tutaj do czynienia z czymś właśnie podobnym. I cała zmiana w międzyczasie, jeżeli ona się dokonała, jest być może zmianą na tym poziomie. Być może wielu ludzi powiedziało sobie: „nie warto”. Zamknęli się, odizolowali, w pewnym sensie zagubili jakby grunt pod nogami. Wielu szuka, jak kontynuować to doświadczenie. Moglibyśmy je nazwać doświadczeniem nowej odpowiedzialności, doświadczeniem odpowiedzialności nowego typu. Nagle staliśmy się odpowiedzialni za coś, za co nie byliśmy odpowiedzialni przedtem. Na jakiej zasadzie? Na tej zasadzie, że nagle ktoś – jeden czy drugi – powiedział dwa, trzy słowa, no i doświadczenie etyczne nowe zaczęło promieniować między ludźmi.

Max Scheler usiłuje robić coś w rodzaju teorii wzorców osobowych. Ale to słowo „wzorzec” – no niech go ręka boska broni, no nie ma innego słowa, bo wzorzec, to mi się od razu przypomina Cepelia, tam jest też wzorzec, i mamy kulturę ludową potem... Nie ma dobrego słowa, może „typ”? Ale też nie za bardzo dobre słowo. „*Vorbild*” po niemiecku, no ale „*Vorbild*” – „obraz”, „przedobraz”. Jest to metafora i potraktujmy to jako metaforę, ale nie dosłownie. Bo naprawdę on nie jest mój „*Vorbild*” wtedy, kiedy dochodzi do tego, że się tak wyrażę, tego zapłonięcia, zapalenia etycznego. Ale też strzeliłem: „zapalenie etyczne”, „etyczne podpalenie”...

Otóż, wymienia on pięć rozmaitych wzorców, które w rozmaitych epokach kultury albo i wszystkie naraz funkcjonują jako „*exempla*”, jako przykłady, które pociągają. Te pięć wzorców odpowiada pięciu szczeblom jego hierarchii wartości.

Zaczynając od szczytu, mówi o wzorcu świętego. Teoria świętego będzie jeszcze rozwijana potem, do tego jeszcze wrócę. Święty jest to ktoś, który urzeczywistnił i stał się wzorcem wartości religijnych. Tutaj tylko tyle powiem, że wymienia Scheler dwa rodzaje wzorców na terenie religii, na terenie doświadczeń świętości,

mianowicie wzorzec pierwotny i wzorzec pochodny. Na przykład Chrystus jest w chrześcijaństwie wzorcem pierwotnym, natomiast święty Franciszek z Asyżu jest wzorcem pochodnym. Aczkolwiek jest nowym wzorcem, nowym symbolem, symbolem nowej epoki. Jest to doprawdy bardzo piękna postać tego Franciszka z Asyżu, pełna poezji. Chesterton napisał bardzo ładną o nim książkę, kiedyś się bardzo nią zachwyciałem, *Trubadur Pani Biedy*. Rzeczywiście, umiłowanie ubóstwa, niemal do szaleństwa – w tej epoce powszechnego dorabiania i wzbogacania się – uczyniło ze świętego Franciszka z Asyżu symbol człowieka naprawdę wolnego na zniewolonym świecie. Ładne są poza tym rozmaite opowiadania, takie pełne poezji, *Kwiatki świętego Franciszka* o rozmaitych braciach, jałowcach, o tym, jak trzeba zwalczać pokusy ogromne, które na człowieka przychodzą, czasem w postaci zupełnie niewinnej rybki, a czasem w postaci nawet smoka ryczącego. To jak człowiek ma wokół siebie takie pokusy, to bardzo proszę, odsyłam, bo nie chciałbym tutaj robić teorii pokus. Teoria pokus też musi być... Proszę Państwa, mimo że *exempla trahunt*, a *verba docent*, czasem *verba* też potrafią zepsuć człowieka. Chyba że są po góralsku, wtedy one tylko *docent*, tylko uczą.

Drugim wzorcem jest wzorzec z hierarchii wartości kulturowych i nazywa go Max Scheler „geniuszem”. Geniusz pojawia się na płaszczyźnie wartości kulturowych, jest to geniusz sztuki, prawdy, geniusz przede wszystkim nauki, geniusz filozofii, myślenia filozoficznego, geniusz krytyki, geniusz konstrukcji intelektualnej.

Trzeci *Vorbild*, czyli wzorzec, to bohater, czyli to jest ten, kto żyje przede wszystkim na poziomie wartości witalnych. Widać rozróżnienia Scheler pomiędzy geniuszem a bohaterem. Bohater pojawia się przede wszystkim jako: rycerz na polu walki, pojawia się jako ten, który potrafi narazić swoje życie, swoje zdrowie dla osiągnięcia przewagi nad drugim człowiekiem. Bo w sumie wartości witalne

są tak zwanymi wartościami życiowymi, czyli tymi, dzięki którym my możemy żyć. Tutaj pojawiają się rozmaite formy bohaterstwa w walce człowieka z żywiołem albo w walce człowieka z drugim człowiekiem.

Zupełnie innym typem bohatera jest pionier cywilizacji. Jest to człowiek, który przede wszystkim robi wynalazki, a więc jest to wynalazca na poziomie narzędzi, na poziomie instrumentalizacji świata otaczającego. To bardzo charakterystyczna sprawa z tymi pionierami. Że w istocie rzeczy preferuje się tutaj pewien typ, pewną postawę wobec otaczającego świata. Postawę techniczną, której istotą jest techniczne ulepszanie otaczającej rzeczywistości. Jest to technika bardzo blisko związana z nauką, ale z drugiej strony – pionier cywilizacji nie jest bohaterem, jest po prostu konstruktorem, racjonalizatorem.

Jak to jeszcze było w ostatnich latach – kiedyś robiłem taki przegląd wzorców osobowych w literaturze marksistowskiej powojennej i to była, proszę Państwa, bardzo ładna ewolucja, mianowicie zaczynało się od wzorca rewolucjonisty i potem szło przez racjonalizatora, gdzieś tam pojawił się jeszcze inny model – już nie pamiętam w tej chwili jaki, było ich kilka – aż na końcu uzyskaliśmy wykwit tej znakomitej ewolucji: działacz. Ale jeszcze przed rewolucjonistą był człowiek pracy, to jest bardzo charakterystyczne, gdyż w istocie rzeczy w tekstach Marksa człowiek pracy jest tym bohaterem czasów. A potem nagle – te bardzo charakterystyczne przemiany – człowiek pracy ustępuje miejsca rewolucjoniście. Rewolucjonista to ten, kto przede wszystkim potrafi zerwać z klasą, w której żył dotąd. Ten ideał był rozpowszechniony przede wszystkim w Rosji dlatego, gdyż – jak wiadomo – rewolucję robili ludzie nie z tej klasy, z której powinni. W związku z czym kult rewolucjonisty pojawił się jako kult człowieka, który potrafi przejść z klasy do klasy. Ale jest to, proszę Państwa, zupełnie inna para kaloszy i ja

to napisałem w swoim czasie, swoje za to odcierpiałem, w związku z tym mogę teraz o tym swobodnie mówić. Jedno jest tutaj charakterystyczne, że te wzorce osobowe i przemiana tych wzorców osobowych nie jest przypadkowa. Ona coś sygnalizuje, co się dzieje w naszej kulturze.

I wreszcie ostatni wzorec, ale już z Maxa Schelera – to jest mistrz rozkoszy. To jest mistrz rozkoszy, który pojawia się na poziomie wartości hedonistycznych, przyjemnościowych. I także ma swoją historię, ten mistrz rozkoszy: od Don Juana do Świętoszka (bo to też była rozkosz, proszę Państwa, kiedyś) albo do tego, który dużo je (kiedyś też była taka możliwość, bo teraz to raczej trudno byłoby o taką możliwość).

Ale wszystkie te wzorce – zdaniem Schelera – odgrywają ogromną rolę w kulturze. One się pojawiają w zasadzie wszystkie naraz i wpływają na człowieka w jego doświadczeniu etycznym. Nigdy nie jest tak, żeby człowiek był poddany jednemu wzorcowi, tylko kilku wzorcom naraz. A to bardzo często jest tak, że najgorzej, jak się jest poddanym naraz: wzorcowi najwyższemu i najniższemu. Bo wtedy nie wiadomo – jeden potrzebuje czasu, i drugi potrzebuje czasu. I w tym jest cały problem.

Wszystkie te typy opisane przez Schelera są, jego zdaniem, istotową częścią duchowej ludzkiej natury. Człowiek jest instrumentem, który reaguje na wszystkie tego rodzaju wzorce. Z tym, że specjalną rolę odgrywa w doświadczeniu etycznym wzorec pierwszy, mianowicie wzorec świętego, „*das Heilige*”. Co to jest święty? Będziemy musieli odrębny wykład poświęcić tej sprawie. Tymczasem powiem tylko tyle, że w doświadczeniu drugiego człowieka – jako świętego – trzy elementy doświadczeniowe są szczególnie ważne.

Mianowicie pojawia się moment tajemnicy, misterium. Oczywiście, każdy człowiek jest na swój sposób tajemnicą – ale tajemnicą, która jest ucieleśniona w człowieku świętym, jest tajemnicą szcze-

gólną. Możemy powiedzieć, że ten człowiek ma w sobie coś, „co nie jest z tej ziemi”. W zasadzie jest to człowiek zwykły, zwyczajny, wiadomo, skąd się wziął, z czego się uczył, można to sprawdzić. Ale przy zetknięciu z nim – no można śmiało powiedzieć – jest obecna jak gdyby druga strona naszej rzeczywistości.

Nie wiem, czy to tak można na wykładzie i czy w ogóle mam prawo do tego, żeby tak to mówić, ale ile razy stykam się z obecnym Papieżem w Rzymie, to – mimo iż jestem raczej instrumentem kiepsko nastrojonym i grubiańskim w zasadzie, nieczułym na anielskie dźwięki – to jednak jakieś ciarki mnie tam lekko przechodzą. Z początku myślałem, że są to ciarki historii, że jest tam obecna, bądź co bądź, ogromna historia Europy i świata, na przykład przez ogrody w Castel Gandolfo przechodzi Via Appia, znakomicie zachowana, a potem jeszcze widać miejsce urodzin Piłata i ruiny jego posiadłości. Więc myślałem, że to to. No, ale jednak to nie to. Przy czym muszę powiedzieć, że prostota bycia codziennego Jana Pawła jest tak zdumiewająca i w zestawieniu z tą atmosferą może ona jeszcze bardziej prosta jest niż prosta. Choćby taka prosta sprawa: jest sympozjum, Jan Paweł jest w białej sutannie i ma tutaj taki pas papieski z herbami papieskimi. Ale w pewnym momencie w tym pasie mu ciasno, więc go rozpina, rozkłada – i [pas] na biurku leży. Bierze potem ten pas – już go nie zapina – idziemy jeść kolację, on po drodze wstępuje do kuchni, idziemy zjeść kolację, i nagle siostry ogarnia przerażenie, bo ten papieski, czcigodny pas został położony między kranem a zlewozmywakiem w kuchni. Jest w tym coś niezwykłego. Z jednej strony jakaś zupełna niefrasobliwość, a potem – ja nie wiem, ja nie jestem chyba za bardzo subiektywistą, żeby coś takiego tam czuć – ale jest ta jakaś wielka metafizyka. Jeżeli w człowieku każdym jest coś z metafizyki, to tam jest tej metafizyki dużo, proszę Państwa. Być może on usiłuje ją jakoś strącać – przecież to słynne jego powiedzenie do jednej

z sióstr (która pochodzi zresztą spod Krakowa), kiedy proponowała mu jakieś jedzenie, a on nie bardzo chciał, więc ona westchnęła sobie: „Oj, proszę Ojca Świętego, ileż ja mam kłopotów z Waszą Świątobliwością”, a on mówi: „Siostrze, gdyby siostra wiedziała, ile ja mam kłopotów z tą moją świątobliwością...”

Jest w tym obecna jakaś metafizyka, przy czym można także tę metafizykę – już abstrahując od kontaktów bezpośrednich, bo to nie zawsze się zdarza, nie zawsze jest możliwe – ale można tę metafizykę wyczuć z tekstów. Na przykład św. Augustyn, zwłaszcza w pięknym tłumaczeniu Kubiaka, ostatnim tłumaczeniu *Wyznań*. Jest tam tak niesamowicie wielki wiatr w tym tekście, że tego nie można opisać, nie bardzo wiadomo, na czym to polega. Po prostu, Augustynowi się takie rzeczy kojarzą: świat, człowiek, historia, teksty biblijne – że ma się wrażenie, że ponosi go coś, co jest większe niż on. Jest to częste wrażenie w poetyckim natchnieniu, że nas ponosi coś, co jest „ponad nami”. Ale tam to „ponad” jest szczególnie mocne. Coś podobnego jest także u św. Jana od Krzyża, z tym, że Jan od Krzyża jest taki troszeczkę jakby wciśnięty w średniowieczny schemat. Św. Tomasz z Akwinu, niesamowicie *Summy*, niesamowita struktura, a przecież w tej strukturze – proszę Państwa, abstrahując od tego, co o tym sądzić – jest niezwykła odwaga. Przez blisko tysiąc lat chrześcijaństwa był ogromny spór chrześcijaństwa z filozofią grecką. Bo przecież filozofia grecka jest potęgą, a z drugiej strony ma elementy tak różne od chrześcijaństwa, że problem asymilacji – to pestka jest; marksizm a chrześcijaństwo itd. – to w ogóle nie [są żadne] problemy z punktu widzenia tego, co tam było; jak chrześcijaństwo wówczas było rwane od wewnątrz, Platon, Arystoteles, Sokrates i tutaj tradycja judeochrześcijańska. I św. Tomasz z Akwinu jak gdyby okrakiem siada na te sprzeczności, i robi *Summę teologiczną*, gdzie kojarzy tego wstrętnego poganina Arystotelesa z Pismem Świętym. Za co, oczywiście,

jest wyklęty – pierwsze odznaczenie, jakie dostał od Kościoła. To jest niezwykła rzecz. Ale, powiedzmy, ten powiew wielkiego ducha... Jest to ogromna szkoda, że w ogóle tych tekstów, na których – bądź co bądź – siedzi Europa, tak mało się prezentuje podczas studiów.

Więc jest misterium. To jest pierwsze doświadczenie metafizyczne w doświadczeniu ze świętością. I to misterium – tak jak to Rudolf Otto opisał – ma jakby dwa aspekty: jest „*fascinosum*” i jest „*tremendum*”, to znaczy budzi lęk. A jest to swoisty rodzaj lęku, proszę Państwa, jest to ten rodzaj lęku, który odczuwa człowiek wtedy, kiedy staje – pełen niepewności, z ważną sprawą – przed człowiekiem, którego kocha. Nie jest to lęk zwykły, jest to lęk łączący ludzi i zarazem różni[ący] ludzi. Jest to lęk, powiedziałbym, który stawia jako problem możliwość wypowiedzenia słowa „mój”, bo do tego misterium człowiek miałby ochotę powiedzieć słowo „mój”. Ale to jest misterium, nie może powiedzieć „mój”. I jest ten lęk, lęk, który znakomicie jest opisany w Ewangelii: „odejź ode mnie, bo jestem człowiek grzeszny”³²³. Niezwykła sprawa.

Potem, z drugiej strony, „*fascinosum*”. To „*fascinosum*” – jeszcze jedno wspomnienie opowiem – na jednym z sympozjów było także dwoje dzieci, rodzina z Krakowa tam pojechała, i dzieci z podstawowej szkoły. I, proszę Państwa, sympozjum było nudne jak każde sympozjum, i nie było siły, żeby te dzieci wypchać do ogrodu watykańskiego, żeby sobie tam pogoniły, tylko te trzy godziny (potem jeszcze dwie) siedziały cierpliwie, nie mrugnawszy nawet, obok przy Papieżu. No, można powiedzieć, że to „*fascinosum*” to sprawa dorosłych – dorosły rozumie więcej – ale reakcja była niezwykła. Inna rzecz, że on ma specjalny talent do dzieci. To niezwykła sprawa – tak się nam te wspomnienia mówi – ale potem, już przy pożegnaniu, dostały prezenty: dziewczynka taką lalkę włoską, strasznie dużą, a chłopak dostał takiego rycerza w zbroi. Przepiękna była

reakcja dzieci, po prostu rzuciły się Papieżowi na szyję i bardzo długo wisiały, ku niesłychanemu zadowoleniu Papieża. Ale mówię, że reagują na to „*fascinosum*” właśnie także dzieci. Drobiazg, te magnetofony idą.

Było tak: pan Krzysztof Michalski, autor książki o Heideggerze, spotkał (jeszcze) kardynała Wojtyłę, w Krakowie, na jednym sympozjum. I tak się złożyło, że jedli obiad i siedzieli obok siebie, i rozmawiali. I minęły lata, przyszły ogromne wydarzenia, i po trzech bodaj latach pan Krzysztof znowu znalazł się tam, na tym sympozjum. I już się żegnamy, wychodzimy, i w pewnym momencie Papież ze schodów wraca do niego i mówi: „Panie Krzysztofie, Pan mi mówił wtedy, że Panu się dziecko urodziło. Jak ono się chowa?” Zdumiewająca sprawa! Krzysztof powiada, że złapał się za głowę, coś tam wybąknął, jękając się. Złapał się za głowę i pierwsze jego słowa były: „Co za facet!”

Ale ja myślę, że ta wrażliwość etyczna (bo to w gruncie rzeczy jest wrażliwość etyczna) człowiek–człowiek jest obopólna. To idzie w tłum i to idzie tłumem – dzięki prostocie ludzie na to niesłychanie reagują. Jest to misterium *fascinosum* i misterium *tremendum*, które nie powinno nam się nigdy kojarzyć ani z burzą w górach, ani z burzą na jeziorze; bo tutaj chodzi – przynajmniej wedle Schelera – o kontakty międzyludzkie, chodzi o kontakty człowiek–człowiek. Scheler będzie pogłębiał potem to zagadnienie relacji na terenie doświadczenia tego, co święte. I do tego problemu wrócimy na następnych wykładach.

WYKŁAD X *
[MISTRZ I UCZEŃ]
12 kwietnia 1983

Na poprzednich wykładach mówiliśmy o wzorach osobowych charakterystycznych dla poszczególnych stopni wartości. Tę samą

sprawę, a więc sprawę wzoru osobowego, omówimy od drugiej strony, mianowicie od strony ucznia. Co to znaczy „być uczniem” wedle Maxa Schelera? Jak wiemy z poprzednich wykładów, relacja pomiędzy uczniem a mistrzem, pomiędzy uczniem a świętym, uczniem a geniuszem jest relacją głęboko przenikniętą doświadczeniami wartości. W gruncie rzeczy niemożliwe jest u Schelera doświadczanie wartości w oderwaniu od doświadczenia drugiego człowieka. Drugi człowiek przychodzi do nas z wnętrza jakiejś hierarchii wartości – naszej i jego. Spotkanie z drugim człowiekiem jest wzajemnością na płaszczyźnie wartości. Nie zdajemy sobie na ogół sprawy z tego, jak ogromną rolę odgrywa w tym spotkaniu wrażliwość na wartości. Nasza uwaga jest zaabsorbowana przez rozmaite małe lub duże wydarzenia: czy przyjdzie, czy przyjdzie punktualnie? Jeżeli przyjdzie, co powie, jak powie? Nie zdajemy sobie sprawy z tego, jak bardzo dużą rolę w tego rodzaju niepokojach i pytaniach odgrywa świat wartości.

Chciałbym dzisiaj, idąc za myślą Schelera, skoncentrować się nie tyle na dawcach wartości, ile właśnie na ich odbiorcach, a więc – po polsku mówiąc – na uczniach, wychowankach. Niestety, nie ma tutaj dobrego słowa. Niemieckie słowo, używane przez Schelera, brzmi „*Nachfolger*”, a więc „ten, który naśladuje”, ale naśladuje w etymologicznym sensie tego słowa. Naśladować znaczy „znajdować się na śladach”, „być na śladach”. „*Nachfolger*” to jest ten, który idzie za kimś, czyli idzie czymś śladem. I już sama ta metaforyka czy samo to słowo wskazuje na jakieś bardzo ważne doświadczenie, które jest warunkiem mistrza i ucznia – mianowicie na doświadczenie nadziei. Ten, kto idzie za kimś, jest ożywiony jakąś nadzieją. Słowo „*Nachfolger*” wskazuje na wędrowca, wskazuje na pielgrzymowanie; jest jakaś relacja pielgrzymstwa między człowiekiem a człowiekiem. Obydwaj są ożywieni jakąś nadzieją i spotykają się na płaszczyźnie owej nadziei. W pewnym momencie ich

drogi się krzyżują – jeden staje się uczniem, a drugi mistrzem. Doświadczenie nadziei jest tutaj niezwykle ważne i szkoda, że Scheler nie zwraca na to doświadczenie zbytnej uwagi. Słowo „*Hoffnung*” (nadzieja) nie pada w jego tekście, ale jest zawarte w samym słowie „*Nachfolger*”. Polskie słowo „naśladowca” nie jest tu dobrym słowem, ponieważ zazwyczaj kojarzy się nam ze wzorem, a wzór kojarzy się nam z gliną i z formą, która nam tę glinę ugniata. I od razu mamy przemoc i od razu nie ma to nic wspólnego z doświadczeniem wartości. Natomiast ten, który idzie po śladach, ten, który tropi ślady, jest kimś zupełnie innym, bo ślady nie są jawne, trzeba ślady wytropić, trzeba odkryć ślady.

Dużo tutaj można by na ten temat powiedzieć, opierając się na tekstach Ewangelii, bo tak wygląda tekst Schelera, jak gdyby był inspirowany tamtymi scenami. Nie było łatwo uczniom iść za Chrystusem. Ale nie tylko dlatego nie było łatwo, że droga była trudna, tylko także dlatego, że ślad był niewidoczny. Trzeba było umieć odczytać ślad i dlatego relacja między uczniem a mistrzem nie ma w sobie nic z tej relacji między formą a gliną. Jest relacją obustronnie twórczą. Nadzieja jest tu konieczna. Wyobraźmy sobie, proszę Państwa, człowieka, który utracił nadzieję. Człowiek taki nie może być uczniem, człowiek musi przychodzić do mistrza z jakąś nadzieją. Dopiero na bazie tej – może nawet ukrytej – nadziei możliwe jest wzajemne tworzenie. Oczywiście nie znaczy to, aby człowiek zdawał sobie wyraźnie sprawę z tej nadziei. Bardzo często przychodzi z inną nadzieją, a mistrz proponuje mu inną nadzieję i dochodzi do konfliktu pomiędzy nadziejami uczniów a nadziejami mistrzów. W Ewangelii uczniowie przychodzili z nadzieją: „kiedy wyzwolisz Izraela?”, natomiast odpowiedź była: „Królestwo moje nie jest z tego świata”. I było spotkanie na poziomie jakiejś nadziei, ale z drugiej strony był niezwykle głęboki konflikt nadziei. I w sumie Jezus zostaje ukrzyżowany jako ofiara zawiedzionych nadziei.

Można powiedzieć – wedle Schelera – że istnieją jak gdyby dwa etapy albo dwa poziomy tej relacji pomiędzy uczniem a mistrzem. Poziom pierwszy jest poziomem nieświadomym, nieuświadomionym: uczeń nie wie, że drugi człowiek jest jego mistrzem. Ten wpływ pierwotny – albo raczej: pierwotny odbiór – jest odbiorem mimowolnym, odbiorem ciemnym. Pisze Scheler:

Osoba, albo grupa osób, która naśladuje swój wzór, nie ma nawet potrzeby poznać go w sposób świadomy i wiedzieć, że jest on ich wzorem. Stosunkowo rzadko rozpoznaje go jako swój pozytywny ideał możliwy do zdefiniowania i wie o tym tym mniej, im bardziej przemożny jest wpływ formującego oddziaływania wzorów³²⁴.

A więc Scheler podkreśla pewną podświadomość, nieświadomość pierwotnego odbioru. Odbiór jest nieświadomy, ale nie tylko w tym sensie nieświadomy, że uczeń nie może o tym nic wiedzieć, ale także w tym sensie, że uczeń nie chce tego wiedzieć, że uczeń nie potrzebuje tego wiedzieć. Uczeń nie potrzebuje wiedzieć o tym, że ktoś jest jego mistrzem; po prostu jest. Raz jeszcze pokazuje się tutaj zagadkowa strona naszego poznania. My zaczynamy poznawać dopiero wtedy, kiedy nam coś przeszkadza. Umiłowany sposobem naszego poznawania świata jest poznawanie przez napiętnowanie. Kiedy przypomnimy sobie naszą szkołę – albo niekoniecznie przypomnimy, tylko uświadomimy sobie w tej chwili naszą szkołę – to widzimy, że najwięcej problemów poznawczych mamy z tymi pedagogami i wykładowcami, z którymi nie możemy dojść do zgody. Dopiero wtedy zastanawiamy się, cóż to są za typy – czy też prototypy... – i wtedy wyłania się u nas problem poznawczy. Natomiast tam, gdzie wszystko idzie normalnie, w ogóle nie ma problemu poznania. Jest wpływ rzeczywistości, [która] jest tutaj bardziej pierwotna niż poznanie. I bardzo ciekawe jest także to, że wpływ mistrza na ucznia dokonuje się często w ten sposób,

że idzie on niezależnie od woli ucznia. Co to znaczy: niezależnie od woli ucznia? To znaczy: bywa czasem tak, iż uczeń chce – i nie wychodzi. To jest bardzo charakterystyczne.

Opowiadano o chorych psychicznie, których leczył Kępiński, że niektórzy z nich do tego stopnia byli oczarowani postawą Kępińskiego, że naśladowali nawet jego chód, sposób chodzenia. A więc była tutaj jakaś chęć przejmowania czegoś, ale z drugiej strony przejmowało się nie to, o co w tym przejmowaniu naprawdę chodzi. Przejmowało się wzory zewnętrzne, natomiast to, co istotne, pozostawało na boku. Możemy więc powiedzieć, że odbiór jest nie tylko nieświadomy, ale bardzo często mimowolny. Mówię: bardzo często, bo to nie jest regułą, bo bardzo często, a nawet o wiele częściej, ten odbiór staje się świadomy, a nawet istnieją specjalne techniki wychowawcze, które umożliwiają ów odbiór.

Państwo z tymi technikami wychowawczymi na szczęście (albo na nieszczęście) nie macie nic do czynienia, ale gdyby Państwo zechcieli wstąpić – przynajmniej na czas jakiś – do klasztoru i odbyli nowicjat, to by Państwo zobaczyli, że tam istnieje ascetyka, która jest podręcznikiem przejmowania wzorów. Oczywiście, nie jest to podręcznik łatwy, dlatego że przejmowanie wzoru musi być twórcze i nie zawsze się o tym mówi, nie zawsze się o tym wie, ale od czasu średniowiecza co najmniej, a nawet wcześniej, rozmaite szkoły życia klasztornego, duchowego czy wewnętrznego wypracowały rozmaite podręczniki przejmowania wzorów – przejmowania wartości od mistrza. Ale to także – kiedy się popatrzy na sprawę poprzez skutki – potwierdza wniosek, że czasem choćby człowiek [nie wiem] jak chciał przejmować wzór, to nie wychodzi; wtedy przejmuje zewnętrzne zachowanie, zewnętrzny styl, wtedy przejmuje grę, ale nie rzeczywistość.

I to nie jest do końca wyjaśnione, jak jest z tym przejmowaniem wzorów. Jest rzeczą ewidentną, że każdy z nas ma jakiś wzór. I to

nie jeden zazwyczaj i to nie jeden na stałe, tylko to się zmienia. I jest rzeczą ewidentną, że ogromną rolę odgrywa tutaj wrażliwość na wartości. A że wrażliwość ta, wedle Schelera, jest emocjonalna, więc nie bardzo daje się łatwo zamknąć w słowa. I jeszcze jedno słowo, gdy idzie o przejmowanie wzoru, jest interesujące: przejmowanie wzoru jest alogiczne³²⁵. Nie rządzi się ono żadną logiką. Na próżno chcielibyśmy uzasadnić przejmowanie wzoru, usprawiedliwić: czy to temu, kto przejmuje, kto powinien przejmować, czy też temu, kto jest wzorem. Jest to sfera zupełnie alogiczna. Ciekawe to spostrzeżenie... W tym spostrzeżeniu, rzekłbym, kryje się nie tylko negatywne stwierdzenie, że to jest nielogiczne – no to rozłożyć ręce, bo nielogiczne. Jeżeli p implikuje q , i p , to wcale nie q . No i rozłożyć ręce: „i co z tego?” Tymczasem właśnie w tej nielogiczności leży pewna szansa. Bo na czym polega nielogiczność? Na tym, że to jest twórcze. Bo gdyby było logiczne, to by nie było twórcze, to byłaby sztanca. A to jest twórcze.

Znakomicie pasuje tutaj metafora ziarna. Ewangeliczna metafora, kiedy Jezus mówi, że [siewca] idzie i siewa, i jedno ziarno pada na grunt skalisty, a jedno na piasek, a jedno ziarno na żyzny grunt³²⁶. Ziarno to samo, ale odbiór nie jednakowy. Jest to niesłychana sprawa. Do tego także musi odbierający dojrzewać, mianowicie do twórczości. O tym chyba bardzo mało się mówi, że proces wychowawczy jest twórczy przede wszystkim od strony odbiorcy, a nie od strony nadawcy. Od strony nadawcy on nie jest za bardzo twórczy, bo ten, który nadaje, nawet nie wie, co się dzieje. Natomiast naprawdę twórczy on jest od strony odbiorcy, który z tego promieniowania robi jakieś dzieło oryginalne, nie wiadomo jakie.

I tutaj jeszcze jest pewna zagadka, której Scheler znowu nie stawia, ona jest szalenie interesująca. Bo trzeba by jednak rozróżnić wpływ dwojakiego rodzaju, w tym miejscu, w tej alogiczności. Mianowicie, wpływ mistrza jako nauczyciela i wpływ mistrza

jako świętego. W przypadku Ewangelii jedno łączyło się z drugim. Wpływ mistrza jako nauczyciela jest możliwy w żywole prawdy. To znaczy, jeden i drugi muszą się spotkać w żywole prawdy. To znaczy, jednemu i drugiemu musi chodzić o jakąś prawdę.

Ponieważ na uniwersytetach w tej chwili nie chodzi o prawdę, tylko chodzi o egzamin, w związku z czym nie ma mowy o spotkaniu między mistrzem a uczniem w oparciu o prawdę. Jedynym wykładem, który ma szansę, to ten wykład, bo zrezygnowaliśmy z góry z egzaminu – oczywiście we wznieślej nadziei, że uczeń przewyższy mistrza – w związku z czym mistrz zrezygnował z egzaminu, bo się boi wstydu. Wzgląd absolutnie egoistyczny, [proszę] nie podejrzewać mnie tutaj o jakiś przerost zaufania do kogoś.

Ale na czym polega, wychodząc poza Schelera – wpływ mistrza jako nauczyciela? Jest coś takiego, jak smak prawdy. Nie wiem, czy Państwo, tak ucząc się i ucząc, kiedyś mieli w ustach smak prawdy. Że to, co się Państwo dowiadują, czy to, co się dowiedzieli... Powiedzmy, że jest taki jeden jedyny dzień w życiu studenta, że powie: „no – to jest prawda”. I to jest wielki dzień, to jest uroczystość wtedy.

Kiedyś rozmawiałem z byłą tancerką zespołu „Skalni”, już matka dzieciom. Był jubileusz „Skalnych”, siedzieliśmy obok siebie, wspominając dawne czasy, jak ona jeszcze tańczyła w zespole. I ona mi mówi, że miała takiego partnera... A góralski taniec jest tańcem szczególnym – [to] taniec, który jest mową; dzisiaj znika ten typ tańca, który jest mową. Dzisiaj, powiedziałbym, taniec jest zespołem monologów. Natomiast tutaj jest niezwykła mowa i w tej mowie musi dojść do porozumienia między tancerką a tancerzem. I to porozumienie dokonuje się bez słów, i ono jest takie, które się w ogóle nie może artykułować w słowach. Bo naprawdę nie wiadomo, co sobie mają do powiedzenia, oprócz tego, że tańczą. I to jest znakomite. Ale żeby to było możliwe, to w języku góralskim on

albo ona musi mu „wejść pod nogę”. Jest to swoiste wybijanie rytmu ze szczególną melodyką, z gestem, ale przede wszystkim w spojrzeniu, ze spojrzeniem, w którym są oczywiście barwy wszystkich tatrzańskich potoków razem wziętych. I ona mówi, że się namęczyła strasznie dużo, chodząc na te próby, ale miała w całej tej karierze cztery albo pięć razy taki taniec – z tym [partnerem], którego poza tym nie lubiła – ale, mówi, dla tych pięciu warto było. Ale ja wiem, że to warto. Dla tych paru sekund...

Natomiast coś podobnego dzieje się z nauką. Wtedy kiedy ma się smak prawdy, to wtedy dopiero warto. Wtedy dopiero warto... Na tym polega zresztą niebezpieczeństwo studiowania filozofii – zresztą nie tylko filozofii – ale ona ma tych błysków szalenie dużo. Tam co jakiś czas, jeżeli się wsiądzie na dobry tekst i wejdzie dostatecznie głęboko, to od razu widać, że nic nie jest ważne, że ważna jest tylko ta jedna jedyna formuła, zazwyczaj ujęta bardzo lapidarnie, na przykład: „byt jest bytem”. Warto, żeby zrozumieć, że „byt jest bytem”, „niebyt jest niebytem”. I to warto wtedy.

I teraz, proszę Państwa, ten wpływ, to jest dziwny wpływ, bo ma się go w kontakcie z książką albo w kontakcie z mistrzem. Na seminarium, na przykład z profesorem Ingardenem, to się dosyć często [zdarzało], że można było wyjść z seminarium naładowanym nowym światłem na banalne rzeczy. Bo filozofia – jak mawiał Ingarden za Husserlem – jest nauką o tym, co banalne, ale właśnie w tym, co banalne, łapie się jakieś światło i potem to światło niesie się już w duszy do końca życia, tak jak ona niesie te chwile tańca przez całe życie. Polega to nie na tym, że się formułę pamięta, tylko na tym raczej, że się nagle wpadło na ten sam punkt widzenia, który ma mistrz. Bo to nie chodzi o to, żeby popatrzeć na tę tablicę i powiedzieć: to jest tablica, tylko żeby popatrzeć na nią z tego punktu widzenia, z którego ta tablica odsłania całą metafizykę istnienia. Wicie Państwo – łapanie punktu widzenia. To nie chodzi

o to, żeby łączyć prawdę po prawdzie i recytować, jak w podręczniku leci, tylko chodzi o to, że się łapie punkt widzenia i potem już samemu – nawet nie trzeba podręcznika – bo się widzi to samo, co mistrz, a nawet często więcej. I to jest pięknie, ładnie.

Przy studiowaniu filozofii jest pewna różnica, bo przy studiowaniu nauk pozytywnych, na przykład fizyki czy matematyki, w zasadzie ten punkt widzenia się nie zmienia. Człowiek ma ten punkt widzenia i z tego punktu gromadzi, systematyzuje wiadomości, dołącza rozdział po rozdziale z książki do swoich wiadomości, zachowując ten sam punkt widzenia. Natomiast w filozofii jest coś większego – to, co Państwo odczuwacie często, oglądając podręcznik z historii filozofii, że to jest historia błędów, bo jeden drugiemu przeczy, i nie wiadomo, co z tego. Filozofia polega też na tym, że jeden filozof kwestionuje punkt widzenia drugiego – czyli przeskok od jednego systemu filozoficznego do drugiego jest mniej więcej taki, jak przeskok pomiędzy fizyką a, powiedzmy, literaturą. Widzicie Państwo, i obydwie punkty widzenia odsłaniają w tej tablicy nową metafizykę. I, oczywiście, wtedy jest to niezwykle wzbogacające. Proszę Państwa, to jest dopiero przygoda! Pozostaje się na zupełnie innym poziomie, na zupełnie innej płaszczyźnie. Oczywiście, to nie jest tak, żeby jeden filozof mógł przedrzeć się przez wszystkie problemy, bo zawsze mu potem w świadomości zostanie jakiś jeden kluczowy konflikt, i będzie go nosił w życiu do końca dni swoich – konflikt między jednym punktem widzenia a drugim, szukaniem w tym konflikcie własnego, jeszcze innego. I ten punkt widzenia zwykle zawiera się w jednym albo dwóch zdaniach tekstu filozoficznego, na przykład u Kartezjusza w zdaniu: „*cogito ergo sum*” („myślę, więc jestem”) i to jest wszystko. Jako replika na sceptyczne „wątpię, więc nie jestem”, bo jak wątpię, no to cóż to jest, taki wątpiący: jest i nie jest zarazem. Natomiast tam jest odkrycie i decyzja zarazem: jeżeli wątpię, to myślę, a jeżeli myślę, to jestem.

To jest tajemnicze w tej relacji mistrz–uczeń. To jest dziwne, to jest piękne, bo tutaj nie chodzi o formuły prawd takich czy innych. Wtedy ma się smak prawdy w duszy, prawdy, która przyszła od mistrza. Ale tak przyszła, że ani mistrz o tym nie wie, ani najczęściej uczeń o tym nie wie.

Ale teraz sprawa jeszcze się pogłębia bardziej, jeżeli tym drugim jest święty. Kto to jest święty? Święty to jest ten, który proponuje mi zbawienie. Proszę wziąć to słowo w sposób absolutnie radykalny. Wyobraźmy sobie taką sytuację: chodzisz, człowieku, po świecie i każdy ma do ciebie jakąś pretensję: jeden, że chodzisz za prędko, drugi, że chodzisz za powolno, ktoś inny, że urodziłeś się niewłaściwie, w niewłaściwym czasie, niewłaściwa fryzura. No, każdy ma jakieś „ale”. I człowiek chodzi po świecie z takim tłumionym poczuciem winy. I bardzo często, gdyby się tak zdarzyło, że go ktoś zastrzeli, to by nie trzeba było mu mówić, dlaczego, bo on by się już sam domyślił. Jak w dobrym małżeństwie: jak mąż dostanie w kość, to – jak jest inteligentny – sam się domyśli, nie trzeba mu mówić, dlaczego. Proszę Państwa, człowiek nosi świadomość, że jest trędowny... Wyobraźcie sobie coś takiego.

I nagle spotyka drugiego człowieka, który mówi do niego zupełnie inaczej i który mówi mu nie wiadomo jakie słowo, ale: „pójdź za mną”. „Pójdź ze mną” to są te słowa, które – jeżeli nawet nie padają wprost – to dają do myślenia. A więc nie wstydzisz się, nie uciekasz, tylko przynosisz mi ocalenie, zbawienie. I to jest święty. Dlaczego jest święty? Bo on nie potrzebuje ocalenia, bo on już jest ocalony, ale ja potrzebuję. I wtedy dzieje się coś niezwykłego, wtedy dzieje się coś niesamowitego.

Na czym polega niesamowitość sprawy? Polega niesamowitość sprawy na tym, że takiego spotkania nie można przewidzieć, nie można zaplanować, że jest ono czystym przypadkiem. I człowieka może ogarnąć przerażenie, że to, co w życiu najważniejsze, jest

oparte na przypadku. Człowiek się uczy całe życie logiki i wie, że jeżeli dzisiaj zda egzamin na bardzo dobrze, to za pięć lat dostanie premię i będzie się mu lepiej żyło. Jest tego pewny i ma zapewnienie: systemu, modelu, ustroju itd. Ale to go nie cieszy, wcale go nie cieszy, wcale się nie czuje ocalony przez to. Natomiast czysty przypadek spowoduje coś takiego.

Ewangeliczne sceny są tu znakomite, bo oto przychodzi [Chrystus] nad jezioro i mówi: „a ty pójdz ze Mną”³²⁷, i w tym się wywraca wszystko: „i porzuciwszy sieci, poszli za Nim”. I trzeba powiedzieć, że coś takiego dzieje się w życiu każdego z nas. Moim zdaniem, ile razy spotyka się miłość, ma się zawsze do czynienia z tym doświadczeniem, prawda? Miłość nas uniewinnia z jakiejś pierwotnej winy – cholera wie, jakiej. I ten, który przychodzi do mnie, jest moim ocaleniem – ale ja także jestem ocaleniem jego, tylko że on o tym nie wie, ja o tym nie wiem, mówimy o czymś zupełnie innym. Tu się ma coś z tego – że się tak wyrażę – uświęcenia. To się nazywało w języku dawnym „świętość”, „spotkanie ze świętością” itd. „Wejście w ocalenie...” I to jest alogiczne, to jest w pełni alogiczne. Ale także w tym jest obecna wartość, bo ten Piotr, powiedzmy, nad jeziorem czuje swój trąd – nie wiadomo bliżej, na czym ten trąd jego polega – i na miarę tego swojego trądu otwiera się na zbawienie. Tak jak człowiek na miarę bólu w zębie otwiera się na dentystę, tak samo tutaj, na miarę tej jakiejś nędzy, otwiera się na to doświadczenie. I tutaj Państwo czujecie, jaka głęboka jest rola cierpienia ludzkiego. Cierpienia, które nazywa się w filozofii „bólem istnienia”. Co cię boli? – ból istnienia. Ani ząb, ani głowa, nic nie boli, boli istnienie. I z bólu istnienia rodzi się nasze otwarcie na drugiego, otwarcie – w ostatecznym rozrachunku – albo na mistrza, albo na świętego.

Spotkanie ze świętym jest niesłychanie dramatyczne, bo potem zaczyna się odwrotność: potem dopiero święty pokazuje temu człowiekowi, co jest jego prawdziwym trądem i z czego on się

powinien uwolnić. Piotr, który bał się najpierw, że wypłynie na jezioro i nie nałowi ryb – to był jego niepokój. Kazał mu Jezus wypłynąć na jezioro, ściągnął tę sieć, ryb było dużo... Reakcja Piotra znakomita, bardzo charakterystyczna: „Odejdź ode mnie, bom jest człowiek grzeszny”³²⁸. A nie: „Pójdź za mną, zawsze będziemy łowić ryby”. To jest charakterystyczne, prawda? Nagle Piotrowi ukazuje się jakiś inny poziom dramatu ludzkiego. Bał się Piotr, że będzie chory, to mu pokazano, jak się przy pomocy jednego słowa [Jezus] paralytyka ściąga z łóżka. Więc nie bój się także tego itd. I w ten sposób odsłania się przed Piotrem jakiś zupełnie nowy dramat, dla którego potem to Piotra ukrzyżowanie nie jest już żadnym dramatem. Jest to niesłychana sprawa i ryzykowna w sumie: Piotr, którego ostatnie życzenie jest takie, żeby ukrzyżowano go głową w dół, bo nie chce umierać tak samo, jak jego Mistrz. To jest historia spotkań absolutnie przypadkowych i absolutnie twórczych. Przecież – gdyby oprzeć się na słowach w Ewangelii – to u Jezusa nie mamy ani jednego morału wobec Piotra. Nic nie ma, ani jednego morału. Wręcz przeciwnie: „zanim kur zapieje, trzy razy się Mnie zaprzecz”³²⁹, ale żaden morał: „nie zapieraj się” – nic takiego, nic z tych rzeczy. Tylko: „Ty jesteś opoka, na tej opoce zbuduję Kościół”³³⁰ itd. Niesłychane...

Z tym że, widzą Państwo, jesteśmy w ogóle tutaj strasznie zafocani, jeżeli idzie o nasze dzisiejsze czasy. No nie [ma] w nas wrażliwości na tego typu spotkania. I bardzo często potrafimy zmarnować spotkanie. Właśnie tą metodą: skoro się udało nałowić ryb, to będziemy chodzić odtąd dalej na ryby. O wiele trudniej jest przyjmować jakąkolwiek łaskę, niż ją dawać. Nie ma nic łatwiejszego, jak rozdawnictwo łask. Natomiast przyjmowanie – no, do tego trzeba niezwyklej mądrości, niezwyklej precyzji.

I teraz, jest jedna sprawa, która u Schelera także odgrywa ogromną rolę. Opuszczamy już ten poziom doświadczeń przedrefleksyj-

nych i zaczynamy snuć refleksję nad tym, co się dzieje między mną a uczniem. Możemy, oczywiście, mnożyć słowa jeszcze, opisy, więc możemy powiedzieć, że nie ma tu służalczości, nie ma przymusu, że jest jakiś stopień pasywności od strony ucznia. To są wszystko słowa Schelera... Że uczeń wcale nie reaguje na siłę sugestii, że to nie na tym polega, że jest siła sugestii... Że nie chodzi o kopiowanie wzorów, że cały czas uczeń pozostaje sobą³³¹. Tylko co się dzieje? Że zasada jego zachowań nie jest już w nim, ale jest w drugim. Zasada zachowań nie jest w nim – oni są do końca sobą, ale zasada zachowań nie jest w nim. Powiedziałem „zachowań”, może to niedobre słowo – mimo że Scheler go używa – „zasada twórczości”. Bo twórczość domaga się pewnej zasady i ta zasada twórczości jest w mistrzu.

Pozostaje w nas po mistrzach jeden ślad – zasada twórczości. Tak jak, powiedzmy, po mnie nic nie zostanie, oprócz tych paru dowcipów – tym raduję się, oczywiście – jeszcze które Franek Gąsienica wymyśla, a ja, jak ten magiel, to powtarzam.

Ale, na przykład, czuję na sobie wpływ Ingardena. Absolutnie, proszę Państwa, tak się złożyło, że ani jeden pogląd Ingardena nie jest moim poglądem. Ale zasada jest ta sama. I w pewnym sensie czuję, że jest ona odziedziczona w jakimś stopniu po Husserlu poprzez Ingardena. Bo dziedziczy się pewną zasadę, a nie skutki, nie treść. Zasada jest zewnętrzna i na tym tle tworzy się wspólnota. Możliwa jest wspólnota – no bo musi być zasada, żeby była wspólnota.

I oto, żeby wyjaśnić tę zasadę, trzeba użyć słowa, którego używa tutaj także Scheler. Mianowicie, że ten drugi jest wartością absolutną, że ten drugi obowiązuje, że on jest kimś zobowiązującym. Proszę Państwa, słowo „obowiązek” u Kanta, jak sobie przypominać, to był ten imperatyw kategoryczny, szalenie abstrakcyjny: „czyń swój obowiązek”. Natomiast u Schelera obowiązek jest zakotwiczony w mistrzu albo w świętym i brzmi inaczej: „nie możesz

zdradzić”. Nie możesz zdradzić! Co to znaczy „zdradzić”? – to jest problem: co to znaczy zdradzić?

Wszystko rozgrywa się na płaszczyźnie nadziei. Idziemy obok siebie drogą naszej nadziei, na której spotykamy mistrza mówiącego, że nauczy nas prawdy. Nie tylko mówi, ale i robi, często robi, nie mówiąc. Spotykamy tego, kto jest w naszym życiu świętym. Mówi: „niosę ci ocalenie”. I wtedy między mną a drugim krystalizuje się relacja zawierzenia. Zawierzyć... „Zawierzyć” to znaczy powierzyć siebie – ale zarazem i odwrotnie, bo ten drugi powierza także siebie mnie, bo relacja zawierzenia jest wzajemna. To jest istotne – relacja zawierzenia. Ta relacja zawierzenia jest niezwykle mocna. Zawierzenie ma w sobie coś z tego, że polegam na kimś, że ufam, zawierzam. Zdradzić to wydać tego, komu się zawierzyło, na pastwę zła. Przeciwnością zawierzenia nie jest odmowa. Odmowa znaczy: wycofuję się z zawierzenia. Zdradą jest czyn Judasza, który wydaje mistrza na pastwę zła, od którego mistrz miał uratować Judasza. To jest zdrada w sensie istotnym.

W tej relacji zawierzenia mistrz ma w sobie coś absolutnego. W tym sensie absolutnego, że więcej już tak nie [będzie], że to się nie powtórzy. Jeżeli raz się zmarnuje, to drugi raz tego nie będzie. Ocalenie przychodzi raz. To jest bardzo ważne – i w tym sensie ono jest absolutne. I dlatego zdrada byłaby tutaj zdradą na wieki, ale możliwe jest wyjście mistrza w stronę ucznia i ucznia w stronę mistrza. Możliwy jest powrót, uznanie błędów, cała dialektyka. Chcę tylko to podkreślić, że to jest absolutne, że ten drugi jest absolutny. A słowo „absolutny” znaczy: „*absolvere*”, czyli: „rozwiązany od wszelkich więzów”. Można powiedzieć, że ten drugi jest początkiem wszelkich więzów, ale sam jest poza więzami. Z tym, z którym idę na ryby, jestem powiązany pragnieniem łowienia ryb, natomiast ten, kto jest moim mistrzem albo moim świętym, jest początkiem wszelkich więzów istnienia. Jest początkiem i dlatego jest

absolutny, „*absolvere*” – to nie ze względu na coś, tylko wszystko ze względu na niego.

I na tym polega religia. Religia jako wiara, bo religia i wiara nie znaczą „*credo*” tylko „*fides*”, a „*fides*” znaczy „wierność”, „*fideitas*”. To jest, proszę Państwa, religia. To znaczy: doświadczenie na poziomie najpierw mistrza, a potem świętego. Religia jest w tym doświadczeniu formą relacji międzyludzkich, które obiecują zbawienie. Zapamiętajmy tę formułę: ilekroć w relacjach międzyludzkich dochodzi do sytuacji obietnicy zbawienia, mamy początek religii. Błędnie zupełnie rozumiemy religię, kiedy sobie wyobrażamy, że religia zaczyna się od tego, że są argumenty na istnienie Boga i takie rozmaite rzeczy. To jest dobre po to, żeby księża mieli z czego egzamin robić.

Ale istota doświadczenia polega na poziomie mistrz–święty. Uczeń jako „*Nachfolger*”, a więc jako „ten, który idzie za”. Jedno z kluczowych doświadczeń ucznia jest takie, że idzie drogą już przez kogoś wydeptaną. To jest istotne, to znaczy po tym doświadczeniu spotkania ma jedno przeświadczenie niezwykle głębokie: cokolwiek będzie, idzie drogą już uprzednio wydeptaną. Nie idzie pierwszy, idzie ścieżką, którą ktoś przeszedł. Na tym polega „*Nachfolger*”. I na tym polega istota doświadczenia nadziei we wspólnocie, bo nadzieja naprawdę pojawia się wtedy, kiedy ja wiem, że drugi przeszedł drogę, którą ja idę. Ja wtedy mogę mieć nadzieję. Tak jak, powiedzmy, Piotr miał nadzieję, że idzie drogą, którą przeszedł już jego Mistrz – przez krzyż, zmartwychwstanie itd. Tutaj jest istota doświadczeń religijnych i istota tego, co nazywa się w tym naszym języku „świętością”, a co, niestety, straciło swoją głębię znaczeniową przez to, że zaczęło znaczyć wodę święconą, a nie świętość międzyludzkich relacji.

No to tyle na dzisiaj.

WYKŁAD XI *
[WARTOŚCI ETYCZNE A WARTOŚCI RELIGIJNE]
19 kwietnia 1983

Na wstępie naszego dzisiejszego wykładu chciałbym nawiązać do problematyki związku między wartościami etycznymi a wartościami religijnymi i podać kilka wyjaśnień terminologicznych. Nie wiem, jakie Państwo macie skojarzenia wtedy, kiedy słyszycie takie słowo, jak „wartość” albo „istota”. Przyjmijmy jako hipotezę roboczą stwierdzenie, że słowa te nie kojarzą się nam z niczym dobrym.

Bardzo często zmieniamy te słowa na przedmioty: mówimy „wartość” i wyobrażamy sobie wartościowy przedmiot, na przykład perfumy firmy Yardley. Mówimy, że jest to dewizowa wartość, która w ogóle nie pasuje do socjalistycznego oblicza, i pełni odrazy przechodzimy obok. Tak samo kiedy mówimy „istota”, mamy na uwadze coś, co naśladuje przedmiot, znajduje się w rzeczy i naśladuje ową rzecz: na przykład mówimy, że istota okularów siedzi w okularach i jest ich częścią. Jest w tym pewne złudzenie i nigdy nie należy przesadzać z uprzedmiotawianiem, chyba że – proszę Pań – chodzi o mężczyznę.

„Wartość” i „istota” – na co zwrócił uwagę Husserl – to przede wszystkim coś w rodzaju horyzontu doświadczeń. Bardzo często w tekstach Husserla pojawiają się te pojęcia zamiennie; mówi się o „horyzoncie istoty” albo o „horyzoncie wartości”. Czym zaś jest horyzont? Horyzont jest tym, co otwiera nam widok. Horyzont, co prawda, pojawia się na krańcu widnokregu, gdzieś tam na końcu, ale właśnie w ramach horyzontu my możemy cokolwiek widzieć i cokolwiek czuć. Mówimy bardzo często: ktoś ma ciasne horyzonty, ktoś ma szerokie horyzonty.

Doświadczenie wartości i doświadczenie istoty jest ściśle związane z doświadczeniem horyzontu. Kiedy mówimy „to są okulary”, wtedy istota okularów odsłania nam możliwy użytek z tego przed-

miotu. Istota nie jest niczym, co dałoby się zamienić w przedmiot, ale jest to raczej coś, co umożliwia nam rozumienie przedmiotu. Dzięki istocie dany nam jest jakiś przedmiot. I coś podobnego dzieje się z wartościami. Wartości są także horyzontem doświadczenia określonych przedmiotów. Mówimy: „wartość sprawiedliwości”. Czymże jest ta wartość sprawiedliwości? Mamy rozmaite życiowe sytuacje. Sytuacje, które nas jakoś boją; mówimy: „to jest niesprawiedliwe”, „tamto jest niesprawiedliwe”. Czym jest sprawiedliwość? Jest wartością, dzięki której odsłania się coś, co możemy nazwać „niesprawiedliwością”. Dlatego dobrze robimy, kiedy te słowa „istota” i „wartość” traktujemy jako coś w rodzaju światła. Metaforyka światła jest tutaj znakomita. Istoty [i] wartości są czymś w rodzaju blasku, w którym dla nas świeci przedmiot. I my jedynie w ramach owego blasku możemy z tym przedmiotem cokolwiek robić. Można powiedzieć tak, że im bardziej człowiek jest wrażliwy na świat wartości, tym więcej możliwości widzi w otaczającym świecie. Człowiek, który w otaczającym świecie nie widzi żadnych możliwości, jest zarazem człowiekiem o ograniczonym polu wartości i ograniczonych możliwościach doświadczenia istoty. A więc jest tak – proszę mieć to ciągle na uwadze – doświadczenie wartości to doświadczenie horyzontalne, to doświadczenie otwierające nas na rozmaite możliwości.

Dlatego trudne pytanie: „Czy wartości są, czy ich nie ma?” Nie można powiedzieć, że ich nie ma, bo one funkcjonują w naszym doświadczeniu świata, ale nie można powiedzieć, że one są. Bo na przykład, jak się ma rzecz ze sprawiedliwością? Mówimy: „tu nie ma sprawiedliwości”, „tam nie ma sprawiedliwości”. A więc doświadczamy wartości, której nie ma, ale doświadczamy tak mocno, w sposób tak przekonywający, że trudno porównać ten typ doświadczenia z doświadczeniem rzeczy. Rzecz staje się dla nas ważna dopiero ze względu na wartość. Teraz chciałbym na tym tle

pokazać jedną z najbardziej trudnych i zarazem pięknych spraw w doświadczeniu wartości.

Proszę Państwa, problem rysuje się następująco. Max Scheler powiada, że każdy człowiek, każda osoba nosi w świadomości jakiś mniej lub bardziej idealny obraz samej siebie. To, co mówię, jest banałem, ale kiedy się bliżej temu przyjrzeć, ten banal okaże się prawdziwym problemem.

A więc mówimy, że każdy z nas ma przed oczyma jakiś wzór dla samego siebie. Ale musimy być ostrożni, bo z tego wcale nie wynika, że my potrafimy ten wzór opisać, zdefiniować, że my sobie ten wzór uświadamiamy. Jest wręcz przeciwnie. Ten wzór funkcjonuje, ale my nie zdajemy sobie dokładnie z sprawy z tego, jaki on jest. Wiemy o nim dopiero wtedy, kiedy popadamy z nim w konflikt, wtedy kiedy – jak to popularnie mówimy – jesteśmy niezadowolony z siebie. „Jestem z siebie niezadowolony”. I to niezadowolenie z siebie odsłania w nas wzór, którego jednak w sposób pozytywny zdefiniować nie możemy. Możemy powiedzieć raczej tak, że ten wzór rysuje się nam jako suma naszych niezadowoleń, jako suma naszych buntów przeciwko samym sobie. Niemniej, między naszym wzorem a nami konkretnymi istnieje jakaś głęboka więź i tę więź nazywa Max Scheler – nawiązując do terminologii mistycznej – *unio mistica*, więzią mistyczną.

Między mną konkretnym a mną idealnym pojawia się coś w rodzaju *unio mistica* – tak powiada Scheler – a więc *unio*, więź, która znajduje się poza sferą doświadczenia bezpośredniego i zarazem posiada ścisły związek z doświadczeniami religijnymi, to znaczy: doświadczeniem wewnętrznej świętości. Powiem rzecz może paradoksalną, ale w świetle Schelera każdy z nas chce być świętym. Z tym, że ani tego tak nie nazywa, ani tego tak nie doświadcza. A fakt, że mimo wszystko chce być świętym, ujawnia się w okolicznościach, w których jest niezadowolony z siebie. I wtedy też więź

mistyczna między sobą a sobą ujawnia się w sposób najmocniejszy. Zostawmy na razie ten problem.

Zwróćmy uwagę na coś, co stoi w bardzo bliskim związku z całą tą sprawą. Mianowicie zwróćmy uwagę na problem doświadczania wartości religijnych, czyli wartości *das Heilige*, świętości, o których Scheler tak bardzo mówił. Twierdził on, że w każdym doświadczeniu wartości jest założone doświadczenie tego, co święte, a więc doświadczenie Boga. Kiedy mówiłem tutaj o hierarchii wartości, mówiłem tak: że wyższe wartości nadają sens wartościom niższym. Na przykład decyduję się na zjedzenie i spożycie gorzkiego lekarstwa. W imię czego? W imię zachowania zdrowia. Z tego widać, że wartość zdrowia jest wyższa niż doświadczenie nieprzyjemności. Decyduję się na nieprzyjemność, ażeby ratować zdrowie. Pytam jednak: „po co w ogóle zdrowie?”, „po co w ogóle życie?” Odpowiedź leży w wyższych wartościach – życie jest po to, na przykład, żeby odsłonić prawdę albo żeby być dobrym. I teraz decyduję się na narażenie zdrowia po to, żeby zdać egzamin, w którym to egzaminie czeka mnie prawda o istnieniu człowieka. Dla prawdy decyduję się nawet na poświęcenie życia.

Ale powstaje nowe pytanie: „no dobrze, ale po co prawda?”, „czy ja nie mógłbym być w iluzji?” Poprzez prawdę osiąga się Boga. I oto w ten sposób mamy system uzasadnień, system sensów: że wartość wyższa nadaje sens wartości niższej.

I teraz, proszę Państwa, chodzi o to, na czym to polega. Na czym polega to, że my, osiągając doświadczenie najwyższych wartości, czyli wartości świętego, jednocześnie jak gdyby osiągamy pełne widzenie sensu hierarchii wartości. Innymi słowy, żeby zobaczyć sens hierarchii wartości, nie wystarczy patrzeć z dołu do góry, tylko trzeba popatrzeć z góry na dół. Żeby widzieć sens krajobrazu, trzeba popatrzeć z góry. Widzenie z dołu do góry nie odsłania tego, czym naprawdę jest góra i czym jest dolina, na której się znajdujemy.

I tutaj dochodzi do bardzo ciekawych analiz doświadczenia wartości. Ażeby te analizy lepiej uprzystępnąć, proszę zwrócić uwagę na takie drobne, a jednak bardzo ważne doświadczenie. Weźmy sytuację, w której człowiek jest zakochany w drugim człowieku. Na czym, w istocie rzeczy, między innymi polega to zakochanie? Polega nie tylko na tym, że człowiek patrzy w drugiego człowieka. Wręcz odwrotnie: patrzenie w drugiego człowieka nie jest jeszcze tym, o co tutaj w istocie rzeczy chodzi. Może być podziwem, ten drugi człowiek może być traktowany jako dzieło sztuki – od dzieła sztuki także trudno oczy oderwać... Natomiast istota sprawy polega na tym, że się usiłuje jego spojrzeniem popatrzeć na otaczający świat, że poprzez zjednoczenie na poziomie miłości uzyskuje się jak gdyby dodatkowe oczy i dodatkowy słuch. To znaczy, patrzy się na świat cudzymi oczyma i widzi się ten świat tak, jak widzi go drugi człowiek – i odwrotnie, sprawdza się własne widzenie świata w widzeniu drugiego człowieka. To jest bardzo ciekawa rzecz.

Lévinas – znakomity analityk takich sytuacji – powiada, że w miłości drugi ofiaruje nam świat. Drugi ofiaruje nam świat, przynosi nam świat jako dar, bo naprawdę dopiero wtedy świat zaistnieje, kiedy jest widziany nie tylko moimi oczami, ale także oczami drugiego człowieka. Ja w mojej samotności, w mojej izolacji, jestem zawsze narażony na jakieś złudzenie. Być może – jak Gilles Deleuze powiada – że drzewa mają tylko tę jedną stronę, na którą w tej chwili patrzę. A kiedy zmieniam punkt widzenia, drzewa uzyskują drugą stronę, tracąc tamtą. Dopiero wtedy, kiedy dojdzie do relacji Ja i Ty – Ty we mnie, a Ja w Tobie – wtedy świat zaczyna naprawdę być światem.

To samo doświadczenie można obserwować od drugiej strony. W momencie kiedy ta relacja pęka, człowiekowi znika świat spod nóg. Człowiek, który po takim doświadczeniu wraca w swoją samotność, traci nie tylko człowieka, ale traci świat, całe bogactwo świata, które znika. I ta relacja nazywa się także *unio mistica* w tra-

dycyjnej nomenklaturze mistyczno-filozoficznej. Nazywa się to „unią mistyczną” dlatego, ponieważ teoretycy wartości religijnych twierdzą, że taka sytuacja jest możliwa między Bogiem a człowiekiem. Mianowicie może dojść do tego, że człowiek w zjednoczeniu z Bogiem będzie oglądał świat takimi oczami, jakimi Bóg na ten świat patrzy – ale i odwrotnie: [człowiek] będzie pokazywał Bogu świat widziany i doświadczany przez siebie.

Proszę Państwa, w gruncie rzeczy jest to nie tylko marzenie mistyków, ale marzenie wszystkich filozofów, żeby podglądać świat przez oczy samego Stwórcy świata. Żeby zobaczyć ten świat w tym samym układzie, w tej samej hierarchii, w tym samym porządku, w którym zobaczył ten świat Ten, Kto ten świat stworzył i Kto światem rządzi. Jak Państwo widzicie z tego, doświadczenie, o którym tu jest mowa, jest szalenie proste, natomiast jego bogactwo jest niesłychane. Po prostu poprzez doświadczenie religijne nagle cała hierarchia wartości zaczyna nabierać innego sensu. Wtedy dopiero wiemy, co to znaczy prawda, co to znaczy sprawiedliwość, dlaczego cierpliwość, dlaczego zdrowie, dlaczego choroba, dlaczego przyjemność i nieprzyjemność. Wtedy, jak to mówimy, odsłania się nam sens świata. I wtedy też odsłania się nam – że się tak wyrażę – inny widok nas samych. Bo ja wtedy także jestem przedmiotem podwójnego widzenia. Najpierw widzę siebie jako Ja samotne, monada, a potem widzę siebie w spojrzeniu Boga. I wtedy Ja i moje Ja idealne nabiera innego charakteru. Moim Ja idealnym jest takie Ja, które stoi przed oczami Boga, prawda? Wtedy ja mam jak gdyby podwójną twarz: Ja realny i Ja jako ten widziany przez Boga. To jest ten znakomity konflikt spojrzeń, konflikt, który jest twórczy, który w przypadku Ewangelii i tamtych doświadczeń jest znakomicie pokazany: tutaj zadowolony Piotr, bo nałowił ryb, i potem nagle przychodzi nowe spojrzenie: „odtąd już ludzi łowił będziesz”. Mamy konflikt spojrzeń, ale w tym konflikcie spojrzeń Piotr uświadamia sobie coś, czego przedtem nie był świadom. To jest ta *unio mistica*.

I teraz chciałbym Państwu przytoczyć przykłady na tego rodzaju doświadczenia z dzieł św. Jana od Krzyża, a ściślej mówiąc z jego komentarza do Pieśni nad Pieśniami. W komentarzu do Pieśni nad Pieśniami jest jeden moment charakterystyczny, który tylko opiszę, a potem będę cytował. Mianowicie w pewnym momencie Oblubienica mówi o Oblubieńcu: „Zobaczyłam go i uciekł”³³². I święty Jan od Krzyża komentuje tę sprawę w następujący sposób: mianowicie tam, gdzie mamy doświadczenie jedności między Oblubieńcem a Oblubienicą, tam następuje zmiana doświadczeń na widzenie [i] doprowadza do tego, że drugi się oddala. Widzenie zamiast przybliżyć odpycha, bo widzenie wymaga dystansu, wymaga obiektywizacji; widzenie przykrawa tego, kogo się widzi, do granic wzroku. I teraz z tego właśnie powodu, że Oblubieniec czuje się przykrojony, pomniejszony widzeniem, musi odejść. Odechodzi z boleścią, ale godzi się na odejście, bo nie może zgodzić się na fałsz, który płynie z widzenia³³³. Znakomity komentarz św. Jana od Krzyża, który pokazuje, o jakie doświadczenia tutaj chodzi.

W tym samym kierunku będą inne analizy Jana od Krzyża, ale w tej chwili mnie się przypomniała jeszcze inna sprawa, mianowicie tekst Lévinasa, który mówi w tym kontekście o problemie czy też tajemnicy pieszczoty. Jest to bardzo delikatna sprawa, może to we francuskim języku nie brzmi tak brutalnie, ale jest u Lévinasa analiza różnicy pomiędzy pieszczotą a macaniem. Proszę Państwa, jest to sprawa brutalnie sformułowana, ale w gruncie rzeczy mamy tutaj problem podobny. Dotyk, podobnie jak wzrok, może stać się czynnikiem oddalenia. Rola dotyku w kontaktach międzyludzkich jest ogromna, począwszy od przywitania, dziecko reaguje przede wszystkim na dotyk, dotknięcie chorego, umierającego jest niezwykłym [doświadczeniem], nadaje mu spokój. Na przykład znak krzyża robiony przez księdza na ciele chorego, który jest czymś dla chorego niezwykle doniosłym, niezwykle ważnym, niezwykle uspo-

kajającym. Oczywiście, że ten dotyk może się także zamienić w swoją odwrotność. I wtedy zamiast zbliżać, wyrażać, tworzyć – zaczyna uprzedmiotawiać.

Weźmy przykład od św. Jana od Krzyża z tomu II dzieł, gdzie mamy doświadczenie świata. Jak wygląda w tej perspektywie doświadczenie świata? Mamy taką sytuację, że ja patrzę na świat poprzez oczy umiłowanego. Tekst, który komentuje Jan od Krzyża, jest następujący:

O lasy i gęstwiny!
Sadzone ręką umiłowanego³³⁴.

Wiersz niniejszy zawiera rozważania o tym, że wszystką tę różnorodność i wielkość stworzeń mogła wyprowadzić z nicości i uczynić jedynie ręką umiłowanego. Stąd trzeba zaznaczyć, że z naciskiem mówi: „ręką umiłowanego”, chociaż bowiem Bóg wiele innych rzeczy czyni ręką cudzą – to jest przez aniołów i ludzi – to jednak dzieła stworzenia nie dokonał, ani nigdy nie dokona inaczej, tylko ręką własną. I dlatego dusza czuje się wielce pobudzona do miłości swego umiłowanego Boga przez rozważanie stworzeń, jako że są dziełami Jego własnej ręki³³⁵.

Proszę zwrócić uwagę, jak doświadczenie aksjologiczne wartości tego, co święte, zjednoczenia z Bogiem, zjednoczenia z tym, co święte, jak rzutuje od razu na doświadczenie świata. Scena, scena świata nabiera zupełnie innego charakteru, staje się znakiem, staje się symbolem obecności myśli umiłowanego. Widać tutaj, na tym przykładzie to, o czym mówi Lévinas: że świat jest darem drugiego. Dopiero wtedy ten świat nabiera charakteru daru. Dopiero wtedy ten świat jest źródłem autentycznej rozkoszy, powiedzmy, tak jak kwiaty – podarowane ręką umiłowanego – są zupełnie innymi kwiatami niż kwiaty będące w kwaciarni.

Następne teksty pokazuje także tę samą sferą doświadczeń. Chodzi tutaj o doświadczenie muzyczne. Tekst jest taki:

Noc spokojna
Bliska stojącego świtania
Muzyka uciszona³³⁶.

A więc krajobraz, w którym jest obecność umiłowanego.

W spoczynku i ciszy tej nocy, wśród tego poznania światła Bożego, widzi dusza przedziwną zgodność i ład mądrości Boga w całej różnorodności stworzeń i we wszystkich jego dziełach. Wszystkie razem i każde z osobna mają w sobie jakiś przejaw Bożej doskonałości, i każde przez to, co posiada, głosi na swój sposób to, co w niej jest Bogiem. A dla duszy rozbrzmiewa to jak akordy najcudowniejszej muzyki, która przewyższa wszystkie dźwięki i melodie świata. Nazywa zaś tę muzykę „uciszoną”, bo, jak powiedzieliśmy, jest to poznanie spokojne i kojące, bez rozgwarru głosu, więc radośnie odczuwa się w nim i słodycz muzyki, i błogie ukojenie ciszy. Mówi, że umiłowany jest muzyką uciszoną, gdyż w nim poznaje i smakuje harmonię tej muzyki duchowej. Mało tego, nadto jest On jak

samotność rozśpiewana.

Jest to prawie to samo, co muzyka uciszona, bo chociaż ta muzyka jest ciszą dla zmysłów i innych władz naturalnych, to jednak dla władz duchowych jest bardzo rozśpiewaną samotnością. Te władze bowiem – będąc dalekie i wolne od wszystkich form i wrażeń naturalnych – mogą nad wyraz dźwięcznie odbierać w duchu dźwięki duchowe płynące z wielkości Boga w nim samym i w Jego dziełach³³⁷.

Tutaj chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na to, co mówiłem na początku. Proszę zauważyć, że doświadczenie wartości jest w istocie rzeczy doświadczeniem nowego horyzontu. To jest nowy horyzont. Nie można zamieniać wartości na przedmioty, na rzeczy, raczej należy je widzieć w metaforyce nowego światła. Przychodzi nowe światło albo – jak tutaj powiedziano – przychodzi nowa cisza i w tej nowej ciszy stare rzeczy wyglądają jak nowe. Z tym, że

w tym opisie na pierwszy plan zostaje wysunięte doświadczenie poznawcze, a więc poznajemy świat od nowej strony, ale obecne jest w tym także drugie doświadczenie, mianowicie nie tyle poznawcze, co usprawiedliwiające. To znaczy, ja dopiero teraz wiem, po co świat istnieje; dopiero teraz wiem, czym ten świat jest usprawiedliwiony, dlaczego on istnieć powinien. dlaczego dobrze jest, że on jest. Bo, proszę Państwa, to jest coś takiego: jak człowiek nie jest zakochany, to naprawdę nie wie, po co istnieją kwiaciarnie. Chodzi czasami, na Dzień Kobiet, na imieniny przedszkolanki itd., ale to nie jest to. To jest tylko dokładanie sprzętu do sprzętu. Natomiast jest historia zupełnie inna: świat nie tylko jest od nowa, od nowej strony poznawany, ale on jest usprawiedliwiony. Ja wiem teraz, po co to wszystko jest.

Jeszcze jeden tekst:

W tym Boskim zjednoczeniu widzi i smakuje dusza całą obfitość nieocenionych bogactw, znajduje całkowite odpocznienie i wytchnienie, jakiego pragnęła. Poznaje tajniki i osobliwe prawdy Boga, będące coraz to nowym pokarmem dla tych, którzy je lepiej poznają. Odczuwa w Bogu straszliwą potęgę i moc, która ubezwładnia wszelkie inne potęgi i siły. Kosztuje tam niewymownej słodyczy i rozkoszy ducha, i znajduje prawdziwy spoczynek i światło Boże, smakuje w wysokim stopniu z mądrości Boga promieniejącej w ładzie stworzeń i dzieł Jego. Czuje się pełna dobra, daleka i wolna od wszelkiego zła, nade wszystko zaś raduje się niewymownym pokrzepieniem miłości, które ją w miłości utwierdza. Taka jest treść, którą kryją w sobie te dwie strofy³³⁸.

A oto strofy:

Mój umiłowany – góry
Doliny samotne, zalesione
Wyspy osobliwe
Rzeki szumiące

I świst wiatrów miłosnych
Noc spokojna
Bliska trwającego świtania
Muzyka uciszona
Samotność rozśpiewana
Wieczera, która wzmacnia i rozmiłowuje³³⁹

Są to fragmenty Pieśni nad Pieśniami – i św. Jan od Krzyża symbolicznie i metaforycznie komentuje każdy z tych tekstów. Proszę Państwa, to jest mniej ważne, jaki tekst bierze on za kanwę komentarza. Istotne są tutaj te doświadczenia, które nam przekazuje. Doświadczenia typowo aksjologiczne, gdzie – raz jeszcze mówię – aksjologia jest horyzontem, który umożliwia poznanie, ale zarazem odsłania tajemnicę usprawiedliwienia. I proszę zwrócić uwagę, że ta metaforyka miłości nie jest tutaj bez znaczenia, bo w sumie potem cały komentarz kończy się jednym prostym odkryciem: że Bóg stworzył świat z miłości. Człowiek, który pojął swoją własną miłość, rozumie, że z miłości można stworzyć.

Jest to w sumie prosta sprawa: doświadczenie religijne, mistyczne, o które tutaj chodzi, nie rozdrabnia się na wiele prawd, wiele dogmatów i jest szalenie proste – ale właśnie z tego tytułu jest też niezwykle podstawowe. Jeszcze jeden tekst chciałbym Państwu przytoczyć, dlatego że dotyczy on sprawy wzajemności w bólu. Problem bólu, problem cierpienia jest tutaj problemem niezmiernie ważnym. Tekst jest taki:

Zawróć, gołębico,
Bo jelenź zraniony

Przyrównuje się Oblubieniec do jelenia, ponieważ przez jelenia rozumie tu siebie samego. Jeleń chroni się chętnie na samotne wyżyny, a gdy jest zraniony, biegnie z szybkością szukać orzeźwienia w zimnych wodach. Również, gdy słyszy swą towarzyszkę wydającą jęki bólu i wi-

dzi, że jest zraniona, biegnie do niej, by ją pocieszyć i wyrazić oznaki przywiązania. Tak również czyni tu Oblubieniec. Widok Oblubienicy zranionej miłością, jej jęki ranią i jego miłością, gdyż dla miłujących się rana jednego jest raną drugiego i obydwójce odczuwają to samo. Mówi więc do niej: „wróć się, oblubienico moja, do mnie, bo jeśli ty jesteś zraniona moją miłością, ja również zranionym twą raną”. Przychodzę do ciebie, bo jestem podobny do jelenia i także na wzgórzach się pojawiając mówię:

Na wzgórzach się pojawia
Na powiew twego lotu i zażywa ochłody³⁴⁰.

I tak dalej.

Chcę zwrócić tutaj uwagę na to doświadczenie, że „rana jednego jest raną drugiego”. Ten motyw w chrześcijaństwie, w chrześcijańskim doświadczeniu religijnym jest niesłychanie ważny dlatego, że chrześcijaństwo przyniosło na świat wizję Boga cierpiącego. I to cierpiącego tylko z jednego, jedyne powodu: mianowicie, że ludzie cierpią. A więc wymiennosc ran. Bóg chrześcijaństwa przyjmuje śmierć z tego powodu, że na śmierć są skazane Jego stworzenia.

I na tym polega także zjednoczenie, o którym mówi Scheler, zjednoczenie mistyczne. Mianowicie, dochodzi do doświadczeń takich, że rany Boga stają się także moimi ranami. Można tak brutalnie powiedzieć: sporo Panu Bogu nie pod każdym względem wyszedł świat, to Bóg z tego powodu cierpi. Ale na tym teraz polega doświadczenie religijne, żeby przestać cierpieć innymi cierpieniami, a zacząć cierpieć cierpieniami Boga. A więc doświadczenie religijne wprowadza nową hierarchię w sferę ludzkich bólów i ludzkich cierpień. Pokazuje, że pewne cierpienia są niewarte uwagi, natomiast są takie cierpienia, które człowiek może i powinien w wolny sposób na siebie przyjąć. Tak jak kochający przyjmuje w wolny sposób na siebie cierpienia osoby kochanej, jej nieszczęścia. Nie ma miłości

sensu stricto, myślę, między ludźmi, w sytuacji, kiedy dwie osoby są tak zwanymi ideałami, bo wtedy nie ma możliwości przyjmowania bólów drugiego na własne barki. Ideału nie można uszczęśliwić, a człowiek, który nikogo nie uszczęśliwia – właściwie nie wiadomo, po co po tym świecie chodzi.

I odwrotnie – ten motyw bólu, motyw cierpienia, niedoskonałości jest dla miłości twórczy, bo jedynie miłość potrafi z tej niedoskonałości zrobić tworzywo, tworzywo do czegoś. Rzecz na tym polega w miłości, żeby nawet z niedoskonałości robić tworzywo. Nie sztuka robić tworzywo z tego, co już i tak samo tworzy, ale sztuka robić tworzywo z czegoś, co jest brakiem, co jest wadą, co jest nieszczęściem.

Proszę Państwa, do czegoś tutaj zmierzam. Zmierzam do tego, ażeby pokazać znowu konsekwencje doświadczeń aksjologicznych. Mianowicie, doświadczenia aksjologiczne pokazują nam nie tylko nowy ład między wartościami, ale także nowy ład między antywartościami. To znaczy, pokazują nowy porządek między tym, co jest antywartością. Wtedy antywartość zaczyna nabierać nowego znaczenia, znaczenia bycia tworzywem dla jedności, dla *unio mistica*.

Reasumując to wszystko, widzimy, że cała filozofia wartości staje się zrozumiała i piękna wtedy, kiedy się ją odprzedmiotowi, kiedy się ją zakorzeni w najgłębszych międzyludzkich doświadczeniach. Scheler to robi, z tym jednak, że rozbudowuje przede wszystkim analizę wartości jako istot, trochę jako przedmiotów – i może powstać złudzenie, że mu o to chodzi. Dopiero wtedy, kiedy dochodzi do opisu wartości religijnych, motywy osobiste dochodzą do głosu. Nie ma doświadczenia wartości tam, gdzie nie ma drugiego człowieka, dopiero doświadczenie drugiego człowieka otwiera świat wartości. Powstaje problem, czy chodzi o jednego człowieka, czy też [o] doświadczenie drugiego człowieka i czegoś więcej, ale tego problemu na razie nie dotkniemy. Jedno jest pewne: że to dopiero drugi po-

jęty w wymiarze *sacrum*, drugi, który jest dla mnie jakąś świętością, odsłania przed nami całą gamę i hierarchię wartości zakorzenioną w czymś rzeczywiście absolutnym.

WYKŁAD XII *
[KRYTYKA MIESZCZAŃSKIEGO TYPU CZŁOWIEKA
FANATYZM PRACY]
26 kwietnia 1983

Bardzo mile Państwa słyhać, tak jak ul. Wtedy właśnie, kiedy trutnie się zjawia w ulu, to jest właśnie taki szmer charakterystyczny.

Proszę Państwa, jeszcze czeka nas chyba jeden, dwa wykłady w tym roku. Za tydzień – ogłaszam tutaj uroczyście, że wykładowi nie będzie, idźcie Państwo na spacer wiosenny, albo w ogóle na coś... No, co za: „Eeee”? Jest święto Matki Boskiej i świętujemy. Ja świętuję i nie chcę być na bakier z Matką Boską. Jestem już na bakier ze wszystkimi, ale z Matką Boską jeszcze nie. Co prawda – nie chcę tutaj rodzinnych tajemnic zdradzać – ale skoro jesteśmy przy temacie, jest taka szczególnie umiłowana Matka Boska Ludźmierska, patronka znakomitych góralskich niewiast. I otóż kiedy moja Mama była mała, to według podań rodzinnych nie bardzo mogła mówić, zacinała się nawet. I Babka poniosła ją – bo widząc, co to może być z dziewczyny, co się zacina, w życiu – poniosła ją do Matki Boskiej Ludźmierskiej. I nawet Mama powiada, że jako małe dziecko pamięta, że ją tam gdzieś przed ołtarzem trzymali. I rzeczywiście pomogło, cud się zdarzył. Cóż, kiedy Ojciec do końca życia miał pretensję o ten cud do Matki Boskiej...

Pozostaje nam jeszcze do omówienia, jeżeli idzie o Schelera, jeżeli idzie o jego teorię wartości: aspekt krytyczny jego teorii, mianowicie krytyka, z jaką Scheler wystąpił przeciwko europejskiemu człowiekowi, ściślej biorąc, przeciwko europejskiemu burżujowi (*bourgeois* – mieszczanin).

Muszę powiedzieć, że tego rodzaju krytyki – typu człowieka, wzorcu człowieka – są w literaturze filozoficznej zachodnioeuropejskiej dosyć częste. W Polsce na ogół się nie spotyka. Otóż mówi się na przykład o człowieku kapitalizmu, mówi się o człowieku okresu reformacji, mówi się o ludziach średniowiecza – i ma się wtedy na uwadze pewien charakterystyczny typ człowieka, który nigdzie nie istnieje konkretnie, tak jak wygląda w literaturze, ale poszczególne rysy tego człowieka można odkryć w wielu postaciach. I tak właśnie mówi Scheler. Europejska cywilizacja doprowadziła do powstania szczególnego typu człowieka, typ ten znajduje się u schyłku cywilizacji – jest autorem schyłku i jest także produktem schyłku. Dla Schelera typ burżuazji, mieszczanina, typ burżuazyjny tym się charakteryzuje, że wiąże się nie tylko – że się tak wyrażę – z kapitalistycznym sposobem życia. Ścisłej mówiąc, wiąże się nie tylko z klasą kapitalistów, ale rzecz charakterystyczna – jego zdaniem – typ ten przenosi się także na klasę przeciwną, na tę, która walczy z klasą kapitalistyczną. Jest bowiem tak, że przeciwnicy w walce najczęściej upodabniają się do siebie.

Scheler ma oczywiście na uwadze przede wszystkim koniec wieku dziewiętnastego, a więc okres sprzed I wojny światowej. Nie jest łatwo, proszę Państwa, powiedzieć, które typy, które rysy tej postaci są dla Schelera najbardziej podstawowe, z których wynikają wszystkie inne konsekwencje. Z całą pewnością istnieje w tym człowieku i w tej postaci coś takiego, jak doświadczenie wewnętrznej pustki. Bliżej nie wiadomo, na czym ono polega, czego temu człowiekowi brakuje. Jest rzeczą znamionną jednak, że człowiek ten jest w nieustannej ucieczce od samego siebie; kieruje się do świata zewnętrznego, uciekając od samego siebie.

W tym miejscu można by przypomnieć analogiczną hipotezę dotyczącą człowieka europejskiego, człowieka Zachodu, hipotezę nieco wcześniejszą, pochodzącą od Kierkegaarda. Istnieje tutaj pew-

na analogia między Schelerem a Kierkegaardem. Doświadczenie pustki tu i tu tłumaczy szereg zachowań człowieka europejskiego. U Kierkegarda doświadczenie pustki wiąże się z doświadczeniem nudy. I oto piękny tekst z Kierkegarda na temat nudy:

Nuda jest korzeniem wszelkiego zła. Godne jest uwagi, że nuda, której istota jest tak spokojna i zrównowazona, może mieć taką siłę, aby być źródłem tak potężnego ruchu. Nuda, istotnie, wywiera magiczny wpływ, ale nie pociągający, lecz odpychający.

Jak niebezpieczna jest nuda, przyznają wszyscy w stosunku do dzieci. Dopóki dzieci się bawią, dopóty są grzeczne, można to stwierdzić w najściślejszym sensie tego słowa, jeżeli stają się krnąbrne nawet przy zabawie, oznacza to, że zaczynają się nudzić, nuda przystępuje tu do ataku w innej co prawda formie. Kiedy się wybiera niańkę do dzieci, potrzeba uważać nie tylko, aby była trzeźwa, wierna i moralna, ale należy zbadać z estetycznego punktu widzenia, czy umie ona bawić dzieci, i należy natychmiast rozstać się z taką służebną, która nie ma tych zdolności, nawet gdyby pod wszystkimi innymi względami posiadała najdoskonalsze cnoty. W tym właśnie moja zasada jest wyraźnie uznawana, ale taki dziwny jest ten świat, do tego stopnia panują w nim próżność i nuda, że tylko wobec nianiek przyznajemy sprawiedliwość temu, co estetyczne. Jeżeliby się chciało otrzymać rozwód dlatego, że żona jest nudna, jeżeliby się żądało abdykacji króla dlatego, że nudno jest patrzeć na niego, czy wygnać księdza na boży świat dlatego, że nudno mówi, dać dymisję ministrowi albo skazać na śmierć dziennikarza za to, że jest rozpaczliwie nudny – to te zadania nie dałyby się przeprowadzić. A szkoda... Cóż dziwnego, że świat się cofa, że zło coraz bardziej świat zalewa, kiedy wzrasta nuda świata, a nuda jest korzeniem wszelkiego zła. Można tę sprawę prześledzić od początku świata. Bogowie nudzili się, a więc stworzyli człowieka. Adam się nudził w samotności, powstała więc Ewa. Od tego momentu nuda zakradła się do dziejów świata i rosła coraz bardziej dokładnie w miarę tego, jak rosła ilość ludności. Adam nudził się samotnie, a potem Adam i Ewa nudzili się ra-

zem, a potem nudzili się Adam i Ewa, Kain i Abel *en famille*, a potem wzrosła ilość ludzi na świecie i ludy nudziły się *en masse*. Dla rozrywki powzięli myśl zbudowania wieży tak wysokiej, że wierzchołek jej sięgał obłoków. Myśl ta była tak nudna, jak wieża była wysoka i stała się dostatecznym dowodem, że nuda wszystko zwyciężyła. A potem byli rozproszeni po całym świecie, zupełnie jak teraz zagraniczni turyści, ale nudzili się w dalszym ciągu. A jakież były skutki nudy? Ludzkość stała tak wysoko, potem tak nisko upadła, z początku z powodu Ewy, potem z powodu wieży Babel. A z drugiej strony, co powstrzymało upadek Rzymu? *Panis et circenses*. A co się robi w naszych czasach? Czy się obmyśla jakieś środki rozpraszające? Przeciwnie, przyspiesza się koniec wszystkiego. Myśli się o powołaniu Stanów Generalnych. Czy można wymyślić coś nudniejszego zarówno dla biorących udział w tym zebraniu, jak i dla tych, co będą przemawiać i słuchać mów? Chcą poprawiać finanse państwa przy pomocy oszczędności. Czy może być coś nudniejszego? Zamiast pomnażać długi, pragnie się je spłacać. O ile wiem coś o politycznych sprawach, to Danii łatwo byłoby ogłosić pożyczkę na 15 milionów koron. Dlaczego nikt o tym nie pomyśli? Słyszy się od czasu do czasu, że jakiś człowiek jest genialny, a przeto nie płaci swoich długów, dlaczego państwo nie mogłoby postępować tak samo, skoro się uzyska jednogłośnie? Trzeba ogłosić 15-milionową pożyczkę, którą się zużyje nie na jakieś tam spłaty, ale na publiczne zabawy. Świętujemy tysiąclecie naszego państwa za pomocą rozrywek i wesołych igr. Jak teraz wszędzie stoją puszkarnie, gdzie można złożyć pieniężną ofiarę, tak teraz powinny wszędzie stać misy napełnione pieniędzmi. Wszystko powinno być udzielane bezpłatnie, gratis idzie się do teatru, gratis ma się kobiety publiczne, bezpłatnie do ogrodu zoologicznego, pogrzeby bezpłatne, bezpłatne mowy pogrzebowe; powiadam bezpłatnie, bo skoro ma się zawsze pieniądze pod ręką, to jest tak, jakby wszystko było gratis. Nikt nie mógłby posiadać nieruchomości. Wyjątek tylko dla mojej osoby. Wymawiam sobie dziennie 100 talarów przez Bank Londyński, częściowo dlatego, że mniejszą sumą się nie obejdem, częściowo dlatego, że cały pomysł jest mój, a po części że ostatecznie nie

wiadomo, czy nie wpadnę na jakiś nowy pomysł, gdy piętnaście milionów już się wyczerpie. Jakie będą następstwa tego dobrobytu? Wszystko, co wielkie, napłynie do Kopenhagi, najwięksi artyści, aktorzy i tancerze. Kopenhaga będzie nowymi Atenami. I co dalej? Wszyscy bogacze zamieszkają w tym mieście. Między innymi szach perski i król Wielkiej Brytanii przybędą do naszego miasta. A teraz inny pomysł. Porywamy samego szacha. Wtedy ktoś powie: podniesie się bunt w Persji, posadzą na tronie nowego szacha, bywało już tak niekiedy, i stary cesarz spadnie w cenie. W takim razie mam jeszcze jeden pomysł, aby sprzedano go Wielkiemu Turkowi, ten potrafi wyciągnąć z niego pieniądze. Do tego dochodzi jeszcze jedna okoliczność, którą nasi politycy zdaje się całkiem przeoczyli. Dania jest elementem równowagi w Europie. Nie można sobie wyobrazić szczęśliwszej egzystencji. Wiem o tym z własnego doświadczenia. Byłem kiedyś elementem równowagi w pewnej rodzinie, mogłem robić dosłownie wszystko, co chciałem, i nigdy to nie obracało się przeciwko mnie, a zawsze przeciwko innym. O, gdybyż moja mowa przeniknęła do waszych uszu! Wy, co siedzicie na wysokich stolcach, aby wciąż radzić i radzić, wy, doradcy króla i słudzy ludu, mądrzy i rozważni obywatele wszystkich klas! Patrzcie, co się dzieje. Stara Dania ginie, to fatalne, ginie z nudów, to jest najfatalniejsze. W dawnych czasach był taki król, który przepięknie opiewał zmarłego poprzednika; w naszych czasach powinien zostać królem autor najlepszego dowcipu, a następcą tronu, kto dał okazję do powiedzenia najlepszego dowcipu³⁴¹.

U Kierkegarda... Znakomity Kierkegaard, prawda? Ogromne poczucie humoru. Gdy trzeba tragicznie, to tragicznie. To jest piękny tekst z pierwszego tomu *Albo – albo*, a tytuł tej rozprawy to jest *Gospodarka przemienna*.

Proszę Państwa: pustka. O tej pustce świadczyło wielu, między innymi świadczył Max Scheler. I [w] wyniku tej pustki rodziły się rozmaite zjawiska charakterystyczne dla mieszczanina europejskiego. Aż mnie ciarki przechodzą, kiedy mam w tej chwili wymienić

pierwszy rys charakterystyczny owego mieszczanina europejskiego. W ogóle, dusza moja się skręca, gadam przeciwko sobie: fanatyzm pracy. Fanatyzm pracy! To, mówi Scheler, główny rys mieszczanina europejskiego, a także jego przeciwnika, europejskiego proletariusza. Fanatyzm pracy... Fanatyzm pracy, który nie pozwala, jak powiada Scheler, na spokojną kontemplację świata, nie pozwala na spokojny ogląd tego świata. Źródłem fanatyzmu pracy jest niewątpliwie jakieś doświadczenie próżni, wewnętrznej próżni. Jest dążenie do tego, aby się w czymś zatracać. Dawne dążenie człowieka do nieskończoności przybiera oto, jak gdyby, skrzywioną formę, karykaturalną formę. Przybiera formę fanatyzmu pracy. Tam to dążenie do nieskończoności, które sprawiało, że między czasem odpoczynku a czasem pracy istniała harmonia, zostało zastąpione przez dążenie do czegoś, co ma się osiągnąć poprzez pracę. Fanatyzm pracy.

Z tym fanatyzmem pracy idzie w parze szczególny stosunek owego człowieka do świata zewnętrznego. Bo czymże jest praca? Jest próbą nieustannego przerabiania owego świata zewnętrznego, traktowania świata jako surowca, jako tworzywa. Dla człowieka europejskiego scena jego dramatu w istocie stała się surowcem. Drzewo – surowcem; woda – surowcem; świeże powietrze – surowcem; krajobraz tatrzański – surowcem. Sam słyszałem pytanie: ile by można było proszku do czyszczenia widelców zrobić z Mnicha? Wszystko staje się surowcem. Ale ta przemiana świata w surowiec zdradza, że człowiek poczuł się obco na świecie, jakim on jest. Na tym świecie, który niejako wyszedł z rąk Stwórcy. Człowiek czuje się swojsko na świecie przerobionym, zamienionym w przedmiot, zamienionym w produkt. Natomiast nie potrafi odnaleźć siebie na takim świecie, na jakim rzeczywiście Pan Bóg go postawił.

Charakterystyczna sprawa z tym związana, mianowicie, kulturę kapitalistyczną – jeśli można tak powiedzieć – i kapitalistyczną

cywilizację charakteryzuje szczególnie głęboko [pragnienie] posiadania, posiadania czegoś jako własności, jako własności prywatnej. Możemy śmiało powiedzieć, że zasada własności prywatnej staje się w tym świecie podstawowym dogmatem życia społecznego. Trzeba także podkreślić, że dogmat ten ma jakby dwa aspekty. Z jednej strony, z tej świadomości posiadania bierze się jakaś pewność, pewność, że się jest zakorzenionym w świecie. Z drugiej jednak strony, posiadanie ma także dwa aspekty. Ten, kto posiada, jest zarazem posiadany przez to, co posiada. A więc doświadczenie posiadania jest jednocześnie doświadczeniem zniewolenia. Gabriel Marcel, zdaje mi się, wyrażał podobne myśli, kiedy przeciwstawiał sytuację „mieć” i sytuację „być”. Człowiek europejski, wypróżniony z wewnętrznych bogactw, usiłuje odnaleźć swoje bogactwo w tym, co posiada, a więc w świecie przedmiotów. Człowiek ten kryje się poza przedmiotami – znajduje siebie w tym, co ma. Scheler wypowiada takie ironiczne stwierdzenie, iż człowiek europejski usiłuje wyciągnąć minimum przyjemności z maksymalnej ilości przedmiotów, jakimi się otacza. Maksymalna ilość przedmiotów i minimum przyjemności płynącej z tej maksymalnej ilości przedmiotów.

Mam tutaj – nawiasem mówiąc – takie pewne wspomnienie drobne. Był taki okres czasu, że nasz Ksiądz Kardynał, obecny Jan Paweł II, zajmował się tymi sprawami: „być” i „mieć”. I pamiętam taką historię, zjechały się tutaj do Krakowa rozmaite rekolekcyjonisty, ludowe i narodowe, znawcy polskich dusz, trzeźwych i nie-trzeźwych, zdrajców i wiernych – zdrajców co tydzień, wiernych całe życie. No w ogóle – specjaliści od duchowej odbudowy Polski. I Ksiądz Kardynał miał referat u dominikanów, a ja miałem po nim coś mieć i przyszedłem nieco później. I tak siedziałem z tyłu cicho, a wokół mnie ten polski katolicyzm – zakonny, mnichowski – po prostu drzemał. Analiza subtelna Gabriela Marcela relacji między

„być” i „mieć”, znakomita krytyka ducha kapitalizmu i ducha tych, którzy walczą z kapitalizmem, jakoś nie doprowadziła do specjalnego przebudzenia owego sumienia narodowego, które tam wtedy siedziało. I tam słyszę w referacie: trzeba się starać o to, żeby być, a nie o to, żeby mieć itd., a tutaj koło mnich biały, zakapturzony – wydawało mi się, że śpi – i w pewnym momencie spod tego kaptura białego wyszedł nieomylny instynkt klasy robotniczej i powiedział: „Jak ni ma mieć, to ni ma i być”.

Szef tego nie dosłyszał, oczywiście, ale myślę, że rzecz jest rzeczywiście godna przemyślenia. W czym bowiem sprawa jest pogrzebana? Mianowicie te stosunki własnościowe, stosunki posiadania w systemie prywatnej własności są rzeczywiście bardzo głębokie i bardzo głęboko wpływają, moim zdaniem, na zachodnioeuropejską mentalność.

Trzeba przede wszystkim podkreślić pozytywne aspekty tego stanu rzeczy. Dogmatyzacja własności prywatnej ma swoje złe strony, ale ma pewną dobrą stronę, mianowicie wiąże się z dogmatyzacją prawa prywatnego. Jedno idzie w parze z drugim. Prawo prywatne, czyli prawo opisujące stosunki własnościowe, i owoc tego prawa – własność prywatna, idą w parze. W istocie rzeczy, trudno sobie wyrazić system demokratyczny bez tego rodzaju fundamentu, bez tego rodzaju podstaw. Osoba prawna jest podstawą ideału demokratycznego. Bo demokracja – to mówi się, że lud rządzi. Ale co to jest „lud” w systemie zachodnioeuropejskiego prawa? Lud to jest przede wszystkim podmiot prawa prywatnego. A więc można powiedzieć, że prawo prywatne jest podstawą zachodnioeuropejskiej demokracji, dlatego niektórzy wysuwają taką hipotezę, że na Wschodzie nigdy nie może być demokracji, chyba że będzie to samo prawo prywatne, które jest na Zachodzie. No, ale skoro myśmy znieśli własność prywatną, to także znieśliśmy całe dobrodziejstwo inwentarza, które za tą własnością prywatną ma iść.

A więc ma to niewątpliwie swoją dobrą stronę. Jest to niewątpliwie podstawa pewnego ładu społecznego. Jest to także podstawa pewnej moralności, na przykład moralność pracowitości, rzetelności, dotrzymywania słowa, moralność punktualności itd.

Co prawda, Scheler ma zastrzeżenia, bo powiada, że moralność prawdziwa jest zawsze moralnością bezinteresowną. A jeżeli ja jestem punktualny dlatego, żeby mi kooperant nie zaszkodził, jestem dlatego rzetelny, żeby mieć z tego zysk, to z tego wynika moralność pozorna. I dlatego Scheler krytykuje pozór owej moralności. Najpiękniejsze cnoty, owszem: pracowitość, rzetelność, punktualność, ale zarazem u korzeni po prostu interes, zdaniem Schelera.

No, niewątpliwie ma to sens etyczny, ma to sens moralny. Z tym, że gdy idzie o stosunki polskie – wracam do tego głosu, owego nieomylnego głosu z referatu Wojtyły – to sprawa wyglądała nieco inaczej. Bo polskie stosunki własnościowe, na przykład w wieku XIX, układały się nieco inaczej. Własność, tak zwana prywatna własność, praktycznie – w sensie zachodnioeuropejskim – w Polsce nie istniała. Dlaczego? Bo własność była przede wszystkim własnością ziemi. A ziemia była własnością narodową. A własność narodowa, proszę Państwa, nigdy nie może być własnością prywatną. I tak zwany prywatny posiadacz ziemi w istocie rzeczy nie był posiadaczem prywatnego kawałka ziemi, ale był posiadaczem wartości narodowej. Świadectwem tego jest choćby literatura piękna, może trochę wyidealizowana postać Ślimaka z *Placówki* Prusa. Proszę zwrócić uwagę, jak znakomitą intuicję ma Prus, kiedy opisuje konflikt między poczuciem własności kolonistów niemieckich a poczuciem własności polskiego chłopca. Gdzie mówiło się: twierdzą nam będzie każdy próg. Gospodarstwa trzeba bronić, bo ono jest ojczyzną.

A więc nie tylko literatura piękna o tym świadczy. Ale kiedy przejrzyć historię walki o uwłaszczenie chłopów w wieku XIX, to

wszędzie motywem uwłaszczenia jest to, że tego wymaga interes narodowy. A więc proszę zwrócić uwagę, jak tu jest potraktowana wartość prywatności. Prywatność nie przeciwstawia się temu, co społeczne, narodowe – wręcz odwrotnie: warunkiem tego, co narodowe, jest to, prywatne. Trzeba uwłaszczyć chłopą, żeby chłop mógł traktować ziemię jako wartość narodową. Uspołecznienie szło w XIX wieku w Polsce poprzez wartości narodowe, stąd narodziła się idea pracy narodowej. Żadne, o ile wiem, państwo zachodnioeuropejskie – przynajmniej nie znać tego w literaturze mi znanej – nie posiada idei pracy narodowej. Praca jako praca narodowa. Cóż było w XIX wieku pracą narodową? Niewątpliwie praca na roli była pracą narodową. Ale pracą narodową była także praca w dziedzinie kultury – tych rozmaitych Siłaczek i Judymów. To była praca narodowa, to znaczy praca, dzięki której mógł istnieć naród jako naród. Nie mówiąc już o tym, że *par excellence* pracą narodową była praca w dziedzinie kultury, tworzenie wartości kulturowych.

A więc w polskim doświadczeniu „mieć” nigdy nie znaczyło „mieć” w sensie wyłączności. Tylko „mieć” znaczyło: wchodzić w pewną wspólnotę, która nazywała się wspólnotą służby. Słowo „służba” obejmowało zarówno pracę żołnierza, jak pracę chłopą, pracę rzemieślnika, pracę poety.

Teraz proszę sobie wyobrazić niezwykłą sprawę, to jest wiek XX po II wojnie światowej, kiedy w tę mentalność wchodzi idea upaństwowienia. Oczywiście, wtedy od razu wartość upaństwowienia wchodzi jako wartość przeciwstawna wartości unarodowienia. I teraz proszę zwrócić uwagę na historię – że się tak wyrażę – idei własnościowej po II wojnie światowej. Wartość tego, co państwowe, pojawia się bardzo często jako wartość przeciwstawna tego, co narodowe. Jeżeli nieupaństwowione, to narodowe, a jeżeli upaństwowione, to Bóg wie, czyje. Jak to kiedyś jeden z takich, co defi-

niowali socjalizm, powiedział, że jest to system, w którym zyski się prywatyzuje, a straty się uspołecznia.

Zmierzam do tego, że rzeczywiście ten głos „być” i „mieć” miał tutaj dużo racji poza sobą dlatego, że Polska rzeczywiście jest tym elementem równowagi w Europie, i także w tej sprawie historia etyki, etyki własnościowej, jest nieco inna niż na Zachodzie. Idea zniesienia własności prywatnej przez formę upaństwowienia była w tym kraju absurdem. Bo wartość prywatna została już wcześniej zniesiona przez inną wartość, mianowicie przez wartość narodową, przez wartość unarodowienia. I szkoda – jest niezmiernie szkoda – i tutaj kładę Wam na serce, czy co tam macie, raz jeszcze to, żeby z powrotem przywrócić prawo obywatelstwa pojęciu wartości pracy narodowej. To słowo „praca narodowa” zostało zapomniane, zostało zapoznane, gdy tymczasem cały wiek XIX w istocie rzeczy – jeżeli idzie o pracę – był przeświecony tą ideą pracy narodowej.

Nic więc dziwnego, że krytyka świadomości burżuazyjnej u Maxa Schelera, ona jest bardzo interesująca, ale jest też, powiedziałbym, bardzo kontrowersyjna, jeżeli idzie o sprawy polskie.

Chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na jedną rzecz. Mianowicie Max Scheler słusznie zauważa, że w mentalności kapitalistycznej zachodzi ten niezwykle mocny jakiś instynkt posiadania. Rzeczywiście, jest coś takiego – nie powiem, że zawsze i wszędzie – że im więcej się ma, tym bardziej się jest. W Stanach Zjednoczonych podobno są takie zwyczaje, że niektórzy podają wizytówki, mają także na wizytówkach napisane, jakie mają konto w banku, bo konto budzi do nich zaufanie. Jeżeli ma konto, to jest to człowiek, który przynajmniej nie będzie od nas pożyczał pieniędzy.

Zwróćmy teraz uwagę na historię następującą. Nagle w ten świat wchodzi bardzo ostra krytyka instytucji własności prywatnej. Mam na uwadze krytykę, która w Europie Zachodniej rozwijała się od czasów Jana Jakuba Rousseau, Proudhona itd. Zasadą tej [kryty-

ki] było tak: wszelka własność jest kradzieżą. Stąd rodzi się nowa mentalność, dla której posiadanie jest winą, jest grzechem. *Nota bene*, jedynym grzechem jest w istocie rzeczy posiadanie. Wszystko wolno, wyjąwszy jednego: posiadać. Wolno opuścić żonę, wolno wszystko, wyjąwszy tego jednego: nie wolno posiadać, a zwłaszcza nie wolno posiadać narzędzi produkcji, bo one są demoniczne, bo one są złe. Wtedy mentalność kapitalistyczna przegradza się w mentalność przeciwną, która jest jej zaprzeczeniem, a zarazem jej parodią. Mianowicie, nie wolno posiadać, wobec tego, co wolno? Wolno tylko i wyłącznie używać, bo używanie nie jest posiadaniem. I w ten sposób rodzi się jak gdyby druga strona mentalności burżuazyjnej: mentalność konsumpcyjna. Na czym polega mentalność konsumpcyjna? Nie polega na tym, że się ma i używa, tylko polega na tym, że się używa, nie mając. Skoro posiadanie jest zakazane, w związku z tym używa się, nie posiadając. To jest nasz świat.

Teraz łączy się z tym pewna istotna rzecz, na którą Scheler także niezbyt mocno zwrócił uwagę. Mianowicie w kraju, powiedzmy, własności prywatnej, istnieje ścisły związek pomiędzy dwoma zjawiskami: pomiędzy pracą i posiadaniem. Kto ma prawo do posiadania? Ten, kto pracuje. Praca jest znakiem uprawniającym do posiadania – to odkrycie jest stosunkowo nowe, może dla nas ono jest oczywiste, ale przez długie, długie wieki Europa nie znalazła tego odkrycia. Związku między posiadaniem a pracą europejski człowiek musiał się długo uczyć. Co się dzieje z koncepcją pracy w momencie, kiedy się powie: „posiadanie jest złe, można tylko używać”. Oczywiście, rzutuje to niezmiernie głęboko na koncepcję pracy. Praca nie jest już po to, żeby mieć, ponieważ posiadanie jest zakazane. Natomiast jeżeli praca nie jest tytułem do posiadania, jeżeli praca nie jest nawet tytułem do używania, to w takim razie, co jest tytułem do posiadania i używania?

I tutaj dochodzimy do następnego punktu – że się tak wyrażę – rodzenia się parodii człowieka europejskiego, mianowicie uczestnictwo we władzy. I wtedy jesteśmy na początku średniowiecza, o, jeszcze dalej jesteśmy, na początku Rzymu, w okresie, w którym jeszcze nie narodziło się prawo prywatne. Jedynym źródłem uprawniającym do posiadania jest uczestnictwo we władzy. Ten ma prawo używać, ewentualnie ten ma prawo mieć, kto ma udział we władzy. A czym jest sprawowanie władzy? Jak nazwać, jakim słowem nazwać... Historia słów jest bardzo ciekawa. Jakim słowem nazywa dzisiejszy język tę czynność, która polega na uczestniczeniu we władzy? Nie nazywa tej czynności pracą – to jest bardzo charakterystyczne. Zdecydowanie [sprawowanie władzy] nie jest pracą. Tutaj dochodzi do głębokiego konfliktu między nową koncepcją pracy a koncepcją pracy starą. W języku polskim utarło się słowo „aktywność”, aktywność jako wyraz szczególnego zachowania. Aktywność nie jest pracą, ale jest czynnością zarządzania pracą. I oto aktywność, taka czy inna, ma być tytułem – nie do posiadania – ale do używania. I w ten sposób człowiek burżuazyjny rodzi swój cień, rodzi – że się tak wyrażę – swojego pasożyta, swojego niszczyciela. Bo nigdy nie jest tak, żeby drzewo ginęło od zewnętrznych jakichś takich... Mało drzew ginie z powodu burzy i powodzi. Większość ginie z powodu mchów, grzybów i rozmaitych innych pasożytów, które rosną, które hoduje samo drzewo. I tutaj u Schelera mamy jedną znakomitą intuicję: mianowicie jest pokazane, jak człowiek europejski jednocześnie konsumuje i rodzi swojego przeciwnika.

WYKŁAD XIII
[RESENTYMENT]
[10 lub 17 maja 1983]

Dzisiejszy wykład rozpoczniemy od cytatu, który pochodzi z książki Maxa Schelera pod tytułem *Resentiment a moralność*. Jest to jedyna praca Schelera, która ukazała się po wojnie. Cytat dotyczy kłamstwa i przyda się w okresie przed egzaminami.

Oprócz kłamstwa i fałszerstwa świadomego istnieje jeszcze coś, co należy nazwać „zakłamanie organicznym”. Tutaj fałszerstwo dokonuje się jak w zwykłym kłamstwie, nie w świadomości, ale po drodze między przeżyciem a świadomością, czyli w samym sposobie powstawania przedstawień i odczuć wartości. „Zakłamanie organiczne” istnieje wszędzie, ilekroć ludziom przychodzi na myśl tylko to, co służy ich „interesom” albo w jakikolwiek sposób przyciąga instynktownie ich uwagę, a czego treść w *procesie* odtwarzania i przypominania ulega modyfikacji w odpowiednim kierunku. Kto jest zakłamanym, nie potrzebuje już kłamać³⁴².

Cytat ten wskazuje i otwiera nowy problem w dziedzinie doświadczenia wartości, mianowicie problem zakłamania, problem iluzji aksjologicznych. Mówiliśmy szereg razy o tym, że wedle Schelera istnieje obiektywna hierarchia wartości, że w oparciu o wartości obiektywne można formułować reguły postępowania i reguły wyboru. Zwróciliśmy także uwagę na to, że zdaniem Schelera istnieje *apriori* aksjologiczne obiektywne – i na tym *apriori* dopiero budują się odczucia wartości. Nie jest więc tak, że człowiek dowolnie tworzy wartości, ale wartości są zadane niczym kolory i odkrywa się je tak, jak odkrywa się przedmioty w otaczającym nas świecie.

W całym tym odkrywaniu i odczuwaniu wartości możliwe są iluzje aksjologiczne. Na czym polegają iluzje aksjologiczne, jaka jest istota iluzji aksjologicznych, jaka jest różnica pomiędzy zwykłym

kłamstwem a iluzją aksjologiczną? Scheler mówi nawet o możliwości przewrotu w dziedzinie wartości. Istnieje zatem taka możliwość, że człowiek będzie odczuwał wartości wyższe jako wartości niższe, a wartości niższe jako wartości wyższe. Żeby dobrze zrozumieć istotę iluzji, weźmy pod uwagę przykład, który daje sam Max Scheler.

Scheler napisał bardzo ładną pracę pod tytułem *Iluzje samopoznania*, która jest krytyką metod psychologii eksperymentalnej, a nawet psychologii w ogóle. Praca ta pokazuje, że badania psychologiczne oparte na psychologii skojarzeniowej w istocie rzeczy są badaniami iluzji, a nie badaniami rzeczywistości. Na początku tej pracy Scheler daje przykład kija zanurzonego w wodzie: zanurzony w wodzie kij wydaje się nam załamany. Patrzymy i widzimy załamany kij, dzięki czemu mamy podwójne doświadczenie zanurzonego w wodzie kija: z jednej strony widzimy załamanie, a z drugiej jesteśmy przekonani o tym, że kij jest prosty.

Iluzja pojawia się między nami a przedmiotem – i w oparciu o taką iluzję mogą wydawać rozmaite sądy na temat owego kija zanurzonego w wodzie. Coś podobnego jest możliwe w dziedzinie doświadczenia wartości, między mną a wartością obiektywną może pojawić się iluzja aksjologiczna, która może fałszować doświadczenie owej wartości. Nie dzieje się to na tej zasadzie, że nasze oko jest złe, ale na tej zasadzie, że jesteśmy w doświadczeniu wartości zakłamani. W tekście, który przytoczyłem, jest powiedziane, że człowiek zakłamany nie potrzebuje kłamać, bo sam sposób doświadczenia wartości jest u niego zafałszowany. Człowiek zakłamany mówi zgodnie z własnymi przekonaniem, zgodnie z własnym doświadczeniem przedmiotu. Cóż z tego, kiedy doświadczenie przedmiotu jest zafałszowane! Krytykując człowieka burżuazyjnego, Max Scheler krytykował pośrednio owe zakłamania aksjologiczne, a źródłem wszelkich zakłamań aksjologicznych jest u Schelera doświadczenie albo poczucie resentymentu.

Pojęcie resentymentu wzięł Scheler od Nietzschego, a zarazem jednak poddał krytyce Nietzscheańską koncepcję resentymentu. Nietzsche dopatrywał się resentymentu w moralności chrześcijańskiej, natomiast Scheler widział resentyment w moralności burżuazyjnej, w moralności mieszczańskiej. Zastanówmy się bliżej, na czym polega resentyment. Na tej samej stronie znajduje się bardzo charakterystyczne sformułowanie:

Tutaj [to znaczy w przypadku resentymentu] nie „szkaluje” się zatem poszczególnych podmiotów wartości pozytywnych, jak w wypadku zwykłego szkalowania lub poniżania, nie opartych na resentymentcie, ponieważ „oszkalowaniu” ulegają *same* wartości, ponieważ zmienia się ich odczucie i dlatego reinterpretacji podlega również ich ocena³⁴³.

W doświadczeniu drugiego człowieka możemy obracać się na dwóch płaszczyznach, na przykład na płaszczyźnie tej samej hierarchii wartości. Wyobraźmy sobie, że ja jestem chrześcijaninem, że ktoś drugi jest chrześcijaninem, mamy zatem tę samą hierarchię wartości i ja na zasadzie tej samej hierarchii wartości mówię: „ty jesteś chrześcijanin, katolik chrzczony i bierzmowany, a nie chcesz mi oddać 50 groszy, które ci pożyczyłem, dopłacając do państwowego tramwaju w czasie pewnej podróży”. Ten zarzut opiera się na tej samej hierarchii wartości: mamy wspólną hierarchię wartości, której nie kwestionujemy, ale kwestionujemy podmiot wartości. W tego rodzaju postępowaniu nie ma resentymentu, natomiast resentyment pojawia się wtedy, kiedy ja nie szkaluję człowieka, ale szkaluję wartości, w oparciu o które ów człowiek działa. Wyobraźmy sobie, że jakiś człowiek działa wedle zasady miłosierdzia i ja nie mam pretensji do tego człowieka, ale mam jedynie pretensje do miłosierdzia, twierdząc, że miłosierdzie jest uczuciem, które pomaga tym, którzy na to nie zasługują, bo jeżeli nie może dać sobie rady sam, to niech zginie i nie zajmuje miejsca na tym Bożym świecie.

Widzimy, że tutaj pozornie nie dotykamy człowieka, że nie mamy nic przeciwko człowiekowi, ale jedynie szkalujemy wartości. Resentymment jest rodzajem szkalowania wartości. Max Scheler wiąże doświadczenie resentymentu z postawą mieszczanina, z postawą burżuja. Burżuj – pamiętamy z poprzednich wykładów – jest człowiekiem własnego interesu, który nie rozumie wartości innego rzędu, nie rozumie sztuki, nie rozumie religii. We wszystkich tych dziedzinach będzie podejrzewał to, co czuje w sobie, a więc będzie mówił, że wartości estetyczne są pozorne. Szkalowaniu ulega tutaj wartość, a ludzie są tutaj jak gdyby oczyszczani.

Powstaje pytanie: skąd bierze się resentymment? Bierze się – zdaniem Schelera – z samozakłamania, to znaczy coś w człowieku takiego się dzieje, że zakłamaniu ulegają odczucia aksjologiczne. Charakterystyczną rzeczą w tym poglądzie jest uznanie, że w ogóle świadomość może być zakłamana, że świadomość nie jest dla człowieka całkiem przejrzysta. Być może dla tych z Państwa, którzy zetknęli się z psychoanalizą, pogląd ten nie brzmi obco, bo cała psychoanaliza mówi o tym, że człowiek może się sam zakłamać.

W literaturze polskiej mamy bardzo dużo utworów o samozakłamaniu, na przykład Witkacego dramat pod tytułem *Matka*, który jest dramatem o samozakłamaniu człowieka. Gdybyśmy lepiej przyjrzeni się filozofii w nowożytnych czasach, to byśmy zobaczyli, że ten pogląd nie był podzielany przez wszystkich przedstawicieli filozofii świadomości. Kartezjusz wysuwał koncepcję „*cogito ergo sum*” („myślę, więc ja jestem”). Dla Kartezjusza świadomość była przejrzysta. U Maxa Schelera nie można sformułować takiej zasady, bo czy naprawdę ja myślę, czy coś we mnie myśli, a może jest tak, że ktoś mnie myśli? Później strukturaliści będą wysuwali tezę, że w ogóle nie można powiedzieć „Ja myślę”, że ile razy wypowiadamy słówko „Ja”, padamy ofiarą złudzenia, bo nie „Ja myślę”, ale „się myśli”. „Ja” w myśleniu ulega unicestwieniu, roz-

plywa się. Myśląc o jednym i tym samym, my wszyscy zatracamy swoją indywidualność, bo w istocie rzeczy nie „Ja myślę”, ale „się myśli”. Już Grecy byli świadomi tego, iż nasze myślenie i nasze „Ja” są w pewnym dystansie, że powiedzieć „Ja myślę” i „Ja chcę”, to w każdym przypadku nie jedno i to samo, bo kiedy ja myślę, to myślę obiektywnie i wykraczam poza moje „Ja”. Ucząc się geometrii, mam świadomość, że dla wszystkich ludzi od wielu wieków geometria jest ta sama, niezależnie od tego, kto ją maluje na tablicy. Czy w tym przypadku jest tak, że „Ja myślę”, czy nie jest tak, że „się myśli”.

Teza „ja myślę” jest inna niż teza „Ja decyduję”. Moje „Ja” odzyskuje indywidualność, ale w myśleniu – i dlatego na przykład u Platona albo u św. Augustyna jest inna koncepcja: „ktoś mi myśli”. Nie „Ja myślę”, ale „ktoś” lub „coś” „mi myśli”. Między mną a myśleniem jest relacja, że myślenie „mi myśli”. Nie jest tak, żebym bez reszty panował nad myśleniem. Być może Ja panuję tylko w tym sensie, że do godziny dziewiętnastej myślę, a potem nie myślę, ale nawet w ten sposób nie mogę powiedzieć, bo myśli przychodzą nie wiadomo kiedy i nie wiadomo kiedy odchodzą.

U Schelera nie można powiedzieć „Ja myślę”, bo wedle niego jesteśmy nawet w myśleniu zakłamanymi. Może nie zakłamanymi, bo myślenie nie jest formą zakłamania, ale jest raczej formą odkłamania. W sposobie doświadczenia, odczuwania wartości jesteśmy często bardzo pokrętni. Żeby nie być gołosłownym, podam kilka przykładów znajdujących się w tekście. Na przykład jest takie opowiadanie o lisie, który miał bardzo wielką ochotę na winogrona, ale winogrona były dobrze pilnowane, dobrze ogrodzone i nie można było się do nich dostać. Wtedy lis wpada na genialny pomysł: dochodzi do przekonania umotywowanego krytycznie, że winogrona są kwaśne, i w związku z tym nie warto ich jeść. Coś podobnego dzieje się z człowiekiem, który nie może osiągnąć wyższych war-

tości. Istnieje bariera między nim i wyższymi wartościami, wtedy ratując się przed samym sobą, powiada sobie człowiek: „te wartości są wartościami pozornymi”. Oto tekst:

Wartość smaku słodkich winogron, mądrości, odwagi, uczciwości uznajemy nadal bez zmiany. Lis nie mówi przecież, że „słodycz” jest nie-dobra, lecz że winogrona są „kwaśne”. Być może motywem werbalnej deprecjacji rzeczy dla nas nieosiągalnej jest tylko – lub przede wszystkim – chęć oszukania „widzów”, których drwiny wolelibyśmy uniknąć po doznanej już i tak szkodzie – a dopiero wtórnie treść wypowiedzi modyfikuje także potem nasz własny sąd. Ale nawet w wypadkach najprostszych kryje się już za tym motyw głębszy, ukryty. W tym dążeniu do deprecjacji stanu faktycznego *wyzwala się* napięcie między silnym pragnieniem i przeżyciem bezsilności; a związany z nim stopień przykrości *maleje*³⁴⁴.

Resentyment *wyzwala się* w miejscu między silnym pragnieniem a przeżyciem bezsilności. Każde przeżycie bezsilności jest okazją do wyzwolenia się resentymentu.

Owo prawo redukcji napięcia między dążeniem a bezsilnością dzięki nadaniu pewnej rzeczy iluzorycznej wartości nabiera jednak zupełnie nowego znaczenia i staje się znacznie bardziej brzemienne w skutki w wypadku postawy psychicznej podyktowanej resentymentem. U człowieka powodującego się resentymentem zazdrość, zawiść, złośliwość, utajona żądza zemsty osadzają się na dnie duszy, oderwane już od określonych przedmiotów; jako jego trwałe nastawienia, kierują instynktownie jego uwagę – niezależnie od własnej woli – na takie zjawiska otaczającego świata, które mogą dostarczyć pożywki dla *typowych form* wyladowania tych namiętności. Już postrzeżenia, oczekiwania, wspomnienia powstają między innymi pod wpływem tych nastawień. Wyodrębniają one automatycznie w napotykanym zjawiskach takie części i strony, które mogą usprawiedliwić faktyczne wyladowania tych uczuć i namiętności, a pomijają inne. Dlatego człowieka powodowa-

nego resentymentem pociągają w magiczny sposób takie zjawiska, jak radość życia, blask, potęga, szczęście, bogactwo, siła; nie może ich pominąć, musi się im przyjrzeć („chcąc nie chcąc”); ale zarazem dręczy go po cichu „daremne” – czego jest świadom – pragnienie, aby je posiadać, a to z kolei sprawia samoczynnie, że chce odwrócić od nich wzrok, przeoczyć je wstydliwie i – zgodnie z teleologią świadomości – odwrócić uwagę od źródła cierpienia. Rozwój tego wewnętrznego procesu prowadzi najpierw do znamienego *zafalszowania* faktycznego *obrazu świata*. Niezależnie od przedmiotów, jakie składają się na świat człowieka powodowanego resentymentem, świat ten odznacza się zawsze określoną warstwicową strukturą wartości bijących w oczy. Im bardziej wartości pozytywne odstręczają człowieka zamiast go pociągać, tym bardziej – pomijając wartości przejściowe i pośrednie – pogrąża się on w przeciwstawnym wartościom pozytywnym złu, przyznając mu coraz więcej miejsca w sferze uwzględnionych wartości. Tkwi w nim coś, co każe mu przeklinać, poniżać, pomniejszać, czepiając się każdego zjawiska, które daje po temu okazję. Chcąc usprawiedliwić własny sposób wewnętrznego przeżywania wartości, „szkaluje” on mimo woli życie i świat cały³⁴⁵.

W zakończeniu tego wywodu Scheler cytuje następujące słowa Goethego:

Żalisz się na wrogi lute.
 Jakżeć stanie przyjacielem,
 Komu twój trud, twoje cele
 Wiecznie cichym są wyrzutem³⁴⁶.

I dalej:

Sama egzystencja, samo zjawienie się takiej „istoty” staje się dla owego człowieka „milczącym”, nie „wyznanym” wyrzutem. Inną wrogość można ułagodzić, tej nigdy. Goethe musiał to znać, ta egzystencja tak bogata i wspaniała nadawała się wyjątkowo do budzenia resentymentu – jad sączył się na sam jego widok³⁴⁷.

Mamy tutaj charakterystyczny proces samoobrony: samoobrony człowieka, który na drodze do wyższych wartości doznał kląski. Aby bronić siebie we własnych oczach, człowiek ten dokonuje przewrotu w dziedzinie wartości. Mści się na wartościach, które dla niego stały się nieosiągalne, szkaluje wartości, uznając, że są pozorne. W związku z tym uważa on, że nosiciel wartości jest w podobnej do niego sytuacji, jest pozornym nosicielem owych pozornych wartości. Jest w istocie rzeczy źródłem nieustannych pozorów, źródłem zakłamania. Im większy aksjologiczny szczyt drugiego człowieka, tym bardziej natrętne podejrzenie, że ten szczyt jest szczytem pozornym, że cała sprawa zamyka się jedynie w genialnym zakłamaniu. W ten sposób powstaje moralność rezydentu. Posłuchajmy jeszcze innego fragmentu:

Zrozumiałe przy tym, że na resentymentach mogą się zawsze opierać tylko fałszywe, na *iluzorycznych wartościach* zbudowane sądy wartościujące i odpowiednie kierunki działania i życia (...). Moralność autentyczna opiera się na wieczystej *hierarchii wartości* i odpowiadających jej oczywistych prawach preferencji, które są *równie ściśle „zrozumiałe”* jak prawdy matematyki. Zdaniem Pascala *istnieje ład serca i logika serca*, które geniusz moralności stopniowo odkrywa w dziejach, i nie one same są „historyczne”, lecz tylko ich chwytanie i przyswajanie. Resentyment natomiast jest jednym ze źródeł wywrócenia owego wieczystego porządku w świadomości ludzkiej³⁴⁸.

Mamy zakłamanie radykalne, które nie dotyczy tej czy innej wartości, lecz wywraca całą hierarchię wartości. To, co wyższe, staje się niższe, a to, co niższe, staje się wyższe, natomiast cała sprawa rozwiązana jest przy pomocy teorii zakłamania. Warto przyjrzeć się niektórym iluzjom, które powstają, zdaniem Schelera, z tych rezydentalnych korzeni.

Jest taka postawa, która polega na pozornie bezinteresownej zawiści. Dlaczego mówię o bezinteresownej zawiści? Mówię tak, po-

nieważ zawiść nie przynosi żadnego dochodu widzialnego, ale ratuje samowiedzę człowieka przed gorszym nieszczęściem, którym jest pogarda wobec samego siebie. Scheler pisze tak:

Te dwie cechy sprawiają, że najlepszym punktem wyjścia dla wytworzenia się resentymetu jest odruch zemsty. Nasz język rozróżnia tu bardzo precyzyjnie. Od żądy zemsty poprzez urazę, zazdrość i zawiść aż do szyderstwa odbywa się niejako postęp uczuć i odruchów, aż osiągną progi właściwego resentymetu. W wypadku zemsty i zazdrości przeważnie jeszcze istnieją określone obiekty tych odmian wrogiej negacji. Wymagają one określonych pobudek, a ich ukierunkowanie jest związane z określonymi przedmiotami, znikają więc z chwilą likwidacji tych pobudek. Zemsta udana usuwa chęć zemsty, podobnie jak kara spotykająca człowieka, na którym chcemy się zemścić, czy też kara, jaką na przykład on sam sobie wymierza, oraz szczere przebaczenie; zazdrość znika, kiedy sam osiągam dobro, którego komuś zazdroścę³⁴⁹.

W tym przypadku mamy do czynienia z „normalną zazdrością” i „normalną zawiścią” albo z „normalnym” pragnieniem zemsty. Resentyment tym się odznacza, że jest niemożliwy do zaspokojenia.

Natomiast postawa zawiści nie wiąże się już w tym sensie z określonymi przedmiotami; nie powstaje z określonych pobudek i nie znika razem z nimi. W tym wypadku człowiek *doszukuje* się raczej w rzeczach i ludziach takich obiektów i wartości, które mogą zaspokoić zawiść³⁵⁰.

W tym przypadku proces jest odwrotny i przebiega od przedmiotu do mnie; natomiast w przypadku zawiści człowiek doszukuje się pokarmu dla własnej zawiści, a ten, kto szuka, najczęściej znajduje.

Przeżycia, których treść może być najrozmaitsza, znajdują wówczas trwałą formę rozładowania w poniżaniu tych przedmiotów i wartości, strącaniu ich z piedestału, szczególnym skupieniu uwagi na negatywnie

wartościowanych stronach ludzi i rzeczy dlatego właśnie, że występują w jednej i tej samej rzeczy razem z wartościami wyraźnie pozytywnymi, w lubowaniu się tymi negatywnymi momentami, a zarazem w wyraźnym czuciu zadowolenia z ich obecności³⁵¹.

Dla zawiści nie ma większej rozkoszy, niż poniżyć człowieka sprawiedliwego, człowieka uczciwego. Jest to najwyższa rozkosz, bo zawiść będzie doszukiwać się błędów, a jeżeli nie będzie mogła znaleźć błędu w tym, o kogo chodzi, to będzie się doszukiwać w ojcu. Na przykład powie się, że ojciec był Volksdeutschem. Kiedyś Antoni Słonimski, gdy był atakowany za rozmaite błędy i wypaczenia, powiedział: „całe szczęście, że jestem sierotą, bo by mi tatusia z pracy wyrzucili”. A miał wtedy 80 lat...

Ta postawa jest charakterystyczna dla postawy resentymentu, bo resentyment uderza przede wszystkim w tych, którzy są nosicielami wartości pozytywnych, i w tych próbuje doszukać się racji dla zawiści. W ten sposób powstają iluzje zawiści, których mechanizm powstawania jest straszny, bo nie ma na nie lekarstwa. Człowiek, w stosunku do którego jesteśmy zawistni, im bardziej jest uczciwy, tym gorzej dla niego, bo jest hipoteza totalnego zakłamania. Jedyłą siłą na to jest to, żeby człowiek popełnił wszystkie świństwa, o które się go podejrzewa – i wtedy wszyscy będą zrównani we wszystkim.

Na innej stronie jest omówione bardzo ładne uczucie, ładna iluzja aksjologiczna, a mianowicie iluzja mściwości. Mściwość jest rozkoszą bogów, a na Podhalu nazywa się to „pragnieniem sprawiedliwości”:

Odruchy zemsty prowadzą do narodzin resentymentu tym bardziej, im bardziej mściwe uczucie przekształca się w prawdziwą mściwość; im bardziej odruch zemsty przesuwają się w kierunku nieokreślonych obiektów, obdarzonych jedynie pewną wspólną cechą, a zarazem im mniej mściwość ta zostaje zaspokojona przez zemstę wywartą na

obiekcie określonym. Mściwe uczucie, permanentnie niezaspokojone – zwłaszcza jeśli przeświadczenie o własnej „słuszności” (którego brak na przykład przy wybuchach wściekłości lub gniewu), z samej natury już z nim związane, przerasta w ideę „obowiązku” – może doprowadzić do wewnętrznego uwiądu i śmierci. Jeśli człowiek zaczyna pragnąć zemsty, szuka instynktownie (bez świadomego aktu woli) okazji, by spełnić ją wewnętrznie, albo pod wpływem tendencyjnych złudzeń błędnie przypisuje obraźliwe intencje dowolnym działaniom i wypowiedziom ludzi, którzy bynajmniej nie zamierzali nas urazić. Wyjątkowa „drażliwość” jest też zazwyczaj symptomem mściwego charakteru. Realna żądza zemsty szuka wtedy okazji do wybuchu. We własnym mniemaniu człowiek tylko się mści, w rzeczywistości – napada³⁵².

Znowu mamy charakterystyczny mechanizm pochodzenia iluzji aksjologicznej, iluzji, która dążeniem mściwości przesłania zasadę sprawiedliwości.

Innym rodzajem iluzji jest iluzja demokracji, która polega na tym, że ktoś wierzy w równość ludzi, a naprawdę tak nie jest. Iluzja równości doprowadza do tego, że się tych ludzi „skraca” albo od góry, albo od dołu. Wszystko zależy od tego, jaką się ma hipotezę demokracji: czy demokracji niebiańskiej, która schodzi od aniołów w dół i równa wszystkich ku aniołom, czy iluzja ludowa, która rodzi się w podziemiach i oczywiście odcina górne części. Złoty środek jest tutaj strasznie trudno wybrać, a moja propozycja jest taka, żeby ciąć na połowę....

Ostatnim problemem, jaki dzisiaj omówimy, będzie krytyka świata z pozycji resentymentu. Jest taki fragment, w którym Scheler dotyka spraw społecznych, bo resentyment może oczywiście być emocją „społecznie zaraźliwą”, może być fenomenem społecznym. W mściwości jest on fenomenem indywidualnym, ale można obserwować resentyment jako prąd w literaturze, w dramacie, w sztuce. O polityce nic nie mówię, bo się nie zajmuję polityką.

Poczucie, że już sama egzystencja grupy i niezawinione przez nią właściwości są czymś „wołającym o pomstę”, stało się też potężnym motorem w życiu czwartego stanu i w rozwoju jego ruchu. Im bardziej odbiera się trwałe ucisk społeczny jako wyrok losu, tym mniej wyzwala on i może wyzwalać siły, które stan ten zmieniają w praktyce; a równocześnie tym bardziej prowadzi do *krytyki* totalnej, pozbawionej wszelkich celów pozytywnych. Szczególny rodzaj krytyki, który można by nazwać „krytyką podyktowaną resentymentem”, polega w dodatku na tym, że nie przynosi zadowolenia żadna naprawa stanu odczuwanego jako zły – co ma miejsce przy każdej krytyce stawiającej sobie cele pozytywne – lecz przeciwnie, wywołuje ona niezadowolenie, ponieważ coraz większą przyjemność przynosi samo wymyślanie i negacja³⁵³.

Jest w tym coś bardzo charakterystycznego i można by dużo mówić, dużo robić, nic nie zarabiając na tej robocie. Gdybyśmy przejrzeliby teksty z zakresu globalnej krytyki społecznej – to ze wschodu i z zachodu, bo to wszystko jedno w gruncie rzeczy i zależy jedynie od tego, jak się odwróci, czy do południa, czy po południu – wtedy zobaczymy, na ile teksty te są podyktowane często właśnie tą koncepcją resentymentu, a ściślej mówiąc, postawą krytyki totalnej, krytyki zupełnej. To może się przerodzić w styl myślenia, w styl pisanego; może przerodzić się w rodzaj „dżumy społecznej”, w której elementarne oczywistości gubią się.

Była taka sztuka pod tytułem *Smoł*, którą po pięćdziesiątym szóstym roku grał teatr w Nowej Hucie, i w sztuce tej był pokazany świat resentymentu. Na końcu sztuki wjechał transparent z napisem: „ $2 + 2 = 4$ ” i wszyscy odetchnęli z ulgą, bo przynajmniej jedna prawda się ostała wbrew resentymentowi. Dzisiaj sytuacja jest o wiele lepsza i to nie dlatego, żeby dwa plus dwa nie równało się cztery, ale dlatego, że nie ma transparentów.

WYKŁAD XIV *
[PODSUMOWANIE CYKLU „ETYKA A HISTORIA”]
24 maja 1983

[Trzeba] zaczynać, ale o taśmy magnetofonowe trudno, kręcić się na darmo, więc chcąc – nie chcąc trzeba zacząć. Tak to jest człowiek popychany do roboty przez instrumenty techniczne.

Dzisiaj mamy ostatni wykład tego pięknego roku. Trzeba by zrobić małe podsumowanie, a także jakieś perspektywy na przyszłość. Wykład ten był dalszym ciągiem wykładów pod tytułem „Etyka a historia”. Wykłady pod tym tytułem zaczęły się w roku ubiegłym i zaczęliśmy wtedy od prezentacji myśli Hegla. Komentowaliśmy w ubiegłym roku fragmenty *Fenomenologii ducha* od strony jej etycznego wymiaru. Szczególnie dużo czasu poświęciliśmy relacji pana i niewolnika – zresztą kluczowej [w] *Fenomenologii ducha* Hegla – i potem różnymi międzyludzkimi relacjom, jakie na tej relacji pana i niewolnika się pojawiły.

Z punktu widzenia myśli Heglowskiej – młodszy nie pamiętają, bo to było w ubiegłym roku, starsi też mają prawo nie pamiętać, bo to są właśnie pierwsze oznaki sklerozy, żeby nie pamiętać, i w ten sposób sama natura równa starszych z młodszymi – otóż w świetle myśli Hegla etyka pojawiła się jako coś dziejowego, jako coś historycznego. Poszczególne postawy etyczne (albo *ethosy*) były wyznaczane przez szczególny dziejowy kontekst, w którym to kontekście dokonywała się walka człowieka o wyzwolenie. Istotnym *ethosem* dla Hegla był *ethos* wyzwolenia. W istocie rzeczy cała etyka była potraktowana u Hegla, przynajmniej w *Fenomenologii ducha*, jako wielki proces, jako wielki *ethos* wyzwolenia. Miało to głębokie zakorzenienie w Heglowskiej koncepcji człowieka. Wedle Hegla istotą człowieczeństwa w człowieku jest duch. A duch tym się różni od materii, że o ile prawem materii jest prawo powszechnego ciężenia, to prawem

ducha jest prawo wolności. Duch jest tym, co przejawia się przez wolność. Istotnym rysem ducha, wedle Hegla, jest wolność. Kto zatem chce rozpoznać naturę ducha, musi się przyjrzeć dziejom wolności w ludzkich społeczeństwach. Hegel – mniejsza o to, czy słusznie – dzielił dzieje ludzkości wedle stopnia osiągniętej wolności.

Twierdził on, że wschód wolności pojawia się zarazem na wschodzie geograficznym, gdzie pojawia się idea wolności jednostki i zniewolenia całej reszty jako poddanych tejże jednostki. Wolność osiąga swój szczyt na Wschodzie wtedy, kiedy staje się wolnością władcy, któremu to władcy są bez reszty poddani jego słudzy. Personifikacją wolności wschodniej jest postać Dżyngis Chana, który ma absolutną wolność w stosunku do własnych poddanych, a przejawem tego może być choćby i to, że z chwilą śmierci władcy Dżyngis Chana także jego słudzy i jego żony idą na spalenie. Człowiek nie ma tutaj jeszcze osobowości samoistnej i samodzielnej, ale uczestniczy w osobowości władcy. Uzyskuje wolność o tyle, o ile jest poddany jednostce, która tę wolność posiada w stopniu najwyższym.

Następnie wedle Hegla – znowu przypominam to, co się działo [rok] temu – wolność przechodzi na teren Grecji, gdzie pojawia się wolność elity, wolności arystokratycznej i zniewolenia całej reszty. Społeczeństwo dzieli się na dwie grupy: na grupę wyzwolonych i grupę zniewolonych. Wyzwoloną grupą jest oligarchia, natomiast grupą zniewoloną są inni mieszkańcy Grecji, szczególnie niewolnicy. W związku z tym podziałowi ulega również praca ludzka. Jedna praca staje się pracą wyzwoloną, a druga część pracy staje się pracą służebną. Niewolnik wykonuje pracę służebną, natomiast artysta pracę wyzwoloną.

I wreszcie – zdaniem Hegla – dzieje wolności wkraczają w następny etap. Rodzi się idea demokracji. Zarazem krystalizuje się ideał dziejowy, który odtąd będzie wyznaczał losy etyki w społeczeństwie ludzkim. Chodzi teraz o to, żeby w dziejach urzeczy-

wistniła się rzecz pozornie sprzeczna, mianowicie, żeby w dziejach doszło do syntezy pomiędzy rozumnością a wolnością. Te dwa pierwiastki, te dwa pojęcia wydają się sprzeczne: rozum, który operuje koniecznościami, i wolność, która się wznosi ponad wszelkie konieczności. Dzieje wkraczają na nowy poziom, na nowy etap. Zaczyna się historia chrześcijaństwa, w szczególności europejskiego chrześcijaństwa. I teraz, obserwując tę historię, widzimy dziejowy proces pokonywania zniewolenia. Pan i niewolnik – to jest punkt wyjścia historii. Ale właśnie w pewnym momencie dochodzi do procesu wyzwolenia się niewolnika. *Fenomenologia ducha* pokazuje ten proces, a dla nas, interesujących się etyką, ważne w tym procesie było to, że oto krystalizują się postawy etyczne wobec i w obliczu faktu zniewolenia.

Mamy zatem zniewolenie – pewnie będzie burza oprócz zniewolenia u Hegla, bo właśnie otrzymałem telefon, że burza jest już w Nowym Targu. Jeżeli burza pójdzie prędko, to przedłużymy wykład. A jeżeli pójdzie powoli, to wszystko będzie normalnie i wyjdziemy jeszcze... Ale może się wygrzmi, wyleje w Nowym Targu, bo tam najbardziej tacy zapalczywi męczennicy modlili się o deszcz. Więc widać wymodlili, tylko że, widać, za bardzo się modlili, bo jeszcze do tego deszczu dochodzi grad, jak mi telefonują.

Kiedyś opisywał Wańkowicz taką sytuację, że jeżeli ten Pan Bóg w ogóle istnieje, to ma ciężkie życie. Bo w tym samym momencie jedna baba prosi go o deszcz, bo jak nie będzie deszczu, to buraki wyschną, a druga, żeby była pogoda, bo jak nie będzie pogody, to jej siano zgnije. Ale Wańkowicz mówi: i tak Pan Bóg wszystkim dogodzi, bo da deszcz, tak że siano zgnije, i da pogodę, tak że buraki wyschną. Tak to jest.

Te godziny i te chwile, w których zajmowaliśmy się Heglem, były niezmiernie interesujące, bo Hegel jak gdyby trochę dostroił się naszych czasów, przynajmniej w moim wykładzie. Wyglądało

tak, jakby w ogóle Hegel pisał *Fenomenologię ducha* po to, żebyśmy mieli co komentować w ubiegłym roku na naszych wykładach. Bo to jest doświadczenie zniewolenia i potem rozmaite postawy wobec tego zniewolenia. A więc postawa stoicka, postawa sceptyczna (omawialiśmy te sprawy), świadomość źle uszczęśliwiona, świadomość religijna; obserwowaliśmy postawę błędnego rycerza, postawę Don Kichota, postawę naukowca, który chce badać szkiełkiem mędrca otaczającą rzeczywistość. Hegel rzuca nam przed oczy znakomitą panoramę ludzkich postaw, które rodzą się w tym momencie, kiedy nagle na drodze świadomości pojawi się przeszkoda i teraz nie wiadomo, co z tą przeszkodą zrobić. Ludzie szukają, jak przezwyciężyć przeszkodę. Dzięki temu pojawiają się rozmaite dziejowe *ethosy*. Można by w ten sposób interpretować – i tak zresztą interpretowano – te prądy, które w dziewiętnastym wieku szły przez Polskę: romantyzm, pozytywizm, Młoda Polska – wszystko to były odpowiedzi na doświadczenie zniewolenia. Dzieło Hegla, jak pamiętamy, było pisane językiem strasznym, bardzo trudnym, hermetycznym, ale od czasu do czasu pojawiały się tam znakomite iskry, które dowodziły tego, jak głęboko Hegel siedział w żywiolu dziejów.

A było jeszcze interesujące u Hegla to, że zasada jego myślenia była zupełnie inna niż zasada myślenia naszego, jeżeli oczywiście przyzwyczailiśmy się uznawać za własną marksistowską tezę, iż motorem historii są dzieje środków wytwórczych. Zdaniem Marksa, motorem historii jest dążenie człowieka do zaspokojenia potrzeb podstawowych: jedzenia, spania, mieszkania. Tymczasem u Hegla nagle otwarły się nowe horyzonty. Prawdziwym podmiotem dziejów jest duch. To nie środki wytwórcze decydują o procesach dziejowych. Istnieją bowiem takie czynniki, które w ogóle decydują o postępie środków wytwórczych. I oto u Hegla pojawia się ta idea, że w dziejach tym, co naprawdę skuteczne, jest idea. A więc nie takie czy inne czynniki materialne, ale typowo duchowa rzeczywistość, mianowicie idea.

Ta koncepcja miała potem ogromny wpływ na naszych romantyków. Przypominam sobie taki mały tekst Norwida, który był pisany gdzieś tam w przytulku, w sytuacji tragicznej – wiecie Państwo, jak Norwid żył, jak umierał, w sytuacji, kiedy Polska miała położenie raczej mizerne, bo po pierwsze świadomość narodowa Polaków była tylko świadomością arystokracji. Chłop był albo a-narodowy, albo raczej był pod wpływem propagandy zaborców. Na przykład chłop w Kongresówce, szczególnie tam – pamiętam taki piękny fragment z pamiętników Witosa, gdzie on opisuje moment przebudzenia w nim świadomości narodowej. Witos czytał głośno swojemu ojcu, jako mały chłopak, jakąś książkę historyczną, w której to książce było opisane powstanie kościuszkowskie i manifest polaniecki. Było to niedługo po uwłaszczeniu chłopów przez cara. Oczywiście uwłaszczenie chłopów przez cara było przedstawiane jako ogromny akt łaski ze strony cara, który to akt łaski car zrobił na przekór polskim panom, arystokracji polskiej. W związku z czym oczywiście chłop był wdzięczny carowi i było to potężnym ciosem w te idee niepodległościowe, a także w wizję przyszłego powstania. To odciągało chłopów od powstania. I Witos, który był człowiekiem twardym, powiada, że obydwoj z ojcem się zalewali łzami, kiedy czytali, że pierwsza myśl o uwłaszczeniu chłopów narodziła się właśnie w polskich głowach, między innymi właśnie u Kościuszki. Kościuszkę był przedstawiamy bowiem jako wróg chłopów.

Pamiętamy, były to czasy niedługo po rzezi galicyjskiej, o rzezi galicyjskiej w pamiętnikach Witosa są rzeczy przepiękne. W ogóle to jest warto, żeby to każdy z Państwa przeczytał pamiętniki Witosa ze względu na to, że w moim mniemaniu jest to klasyk polskiego stylu. On miał trzy klasy szkoły podstawowej skończone, ale czytał niezmiernie dużo. Czytając dużo, zachował jednak świeżość widzenia, chłopską świeżość widzenia świata. I jego język tak pasuje do rzeczywistości, że kiedy się czyta to, co Witos pisze, ma

się wrażenie – tak jakby razem z nim się dotykało czegoś niezwykle konkretnego, niezwykle realnego. No nie znam w literaturze dwudziestowiecznej potem tak plastycznego i tak – no trudno powiedzieć „realistycznego”, bo słowo „realizm” jest słowem strasznie przegranym – ale tak jakiegoś, powiedziałbym, odsłaniającego stylu pisania.

Norwid – z tym, że nieco wcześniej – pisze, że sprawa Polski wyrwana jest z idei. Przeciwnicy nawet nam to potwierdzają. Oni byli tak mocno pod wpływem Hegla, że dla nich nawet przekonanie o tym, że jakaś sprawa jest na poziomie idei, wystarczyło, żeby mieć nadzieję. Wbrew sytuacji, w której Polska się wówczas znajdowała, nie mówiąc już o tym, [że] wbrew temu, co się działo wśród chłopów, no i wbrew temu, co było u robotników. Bo ówczesny robotnik także nie miał świadomości narodowej, był to bowiem ten chłop, który opuszczał wieś, żeby w strasznych warunkach budować te, niewielkie zresztą, zarodki polskiego przemysłu. I to wystarczyło dlatego, że ich wrażliwość dziejowa była bardzo inna niż nasza.

To bardzo charakterystyczne, że kiedy u nas narodził się ruch robotniczy po Sierpniu, to znamionym rysem było to, że wzięli się przede wszystkim za poprawę, naprawę środków wytwórczych. Jest to charakterystyczne. Mówi się często, że był to ruch romantyczny. Nie wskazuje nic, proszę Państwa, na romantyzm tego ruchu. Natomiast wszystko wskazuje na to, że był to ruch w pełnym tego słowa znaczeniu pozytywistyczny. I zresztą, powiedziałbym, jak to zwykle ruchy pozytywistyczne się kończą, kończą losami Siłaczek i Judymów. Bo jedyny, który nie przegrywa w historii, to jest romantyk. Bo nawet jak idzie pod tę sypialnię Wielkiego Księcia Konstantego, to nie dlatego się cofa, że go przepędzają, tylko dlatego, że sam chce. Jest to bardzo głęboka różnica.

Otóż w istocie rzeczy taki był Hegel. Kiedy proponował wizję historii jako proces dziejowy, to widział przede wszystkim ten wy-

miar etyczny. Stąd u niego etyka była potraktowana w ten sposób, że oto płynie rzeka historii i jak to zazwyczaj w rzece: są kamienie, jest brzeg, gdzieś do rzeki jakieś drzewo wpadnie. I teraz chodzi o to, żeby mimo tych czynników, które są zadane, płynąć po swojemu. I są przez historię zawsze otwierane pewne możliwości, w których człowiek może się znaleźć, wyrażając swoją wolność, swoją niezależność. Nigdy nie jest to wolność absolutna, tylko jest to albo wolność pana, albo wolność niewolnika (bo na swój sposób niewolnik także jest wolny), albo wolność stoika, albo wolność cynika – ale musi być wolność. I zawsze ta wolność jest ubrana w te dwa jak gdyby stroje: strój konieczności narzucony przez aktualną sytuacją i strój własnego wyboru. A wybór dokonuje się wedle idei. I teraz są tacy, którzy wymyślają idee, które formułują idee, ściślej mówiąc: te idee także rodzą się trochę jak grzyby po deszczu. Tylko są niektórzy, którzy potrafią je nazwać. Nazywają zawsze trochę za późno, bo sowa Minerwy, wedle Hegla, wylatuje o zmroku, ale raz nazwane owe idee siedzą w historii tak, że już potem historia nie może się cofnąć.

Kiedy Hegel wymyślił, że prawdziwym wyrazem wolności jest suwerenne państwo, to potem cała Europa, chcąc nie chcąc – nawet ci, którzy krytykowali Hegla, zaczęli dążyć do zbudowania suwerennego państwa. I mamy wiek dziewiętnasty, i I wojna światowa – w istocie rzeczy powstają wszędzie suwerenne państwa. Oczywiście nie dlatego, że Hegel tak powiedział, ale raczej odwrotnie: Hegel powiedział, bo tak się działo. I teraz na przykład kiedy idzie o taką koncepcję państwa u Hegla – no ona jest znakomita, znakomita. Jest to ogromna strata, że w polskiej tradycji my tego nie mamy, to znaczy nie mamy tego typu dzieł. Oczywiście koncepcję państwa Hegla należy i trzeba krytykować. Ale, powiedzmy, w tej bogatej rzeczywistości kulturowej jest co krytykować, natomiast u nas nie ma tego rodzaju koncepcji, zwłaszcza w wieku dziewiętnastym. To

charakterystyczne, jak Mickiewicz w wykładach paryskich mówił o tym, jakie będzie przyszłe państwo, to wykladał bardzo filozofa [Ludwika] Królikowskiego, który sądził, że w państwie polskim w ogóle nie trzeba będzie praw pisanych. Jako że każdy będzie miał wyryte w sercu swoim to, co powinien w danej sytuacji robić. Nie będzie praw pisanych... Historia nam się odplaciła z nawiązką, bo teraz praw pisanych jest tyle, że nawet prawnicy nie zdołają wszystkich praw pisanych przeczytać.

To była koncepcja etyki u Hegla. Bardzo interesująca – ja ciągle mam jakiś niedosyt wykładów o Heglu. A zarazem są to wykłady trudne i muszę z góry powiedzieć, że ogromnie mnie pobudzał, dodawał mi dodatkowego bodźca fakt, że Państwa było tyle na wykładzie. A z drugiej strony, wykład był szczególnie trudny w tej sytuacji dlatego, że trzeba było zrezygnować z tych może nudnych czasem analiz, precyzji, które są w przypadku wykładu o Heglu niezbędne. Bo, powiedzmy, wykład o Heglu musi być wykładem ciągłym, to znaczy trzeba na następny wykład wiedzieć bardzo dobrze to, co było na wykładzie poprzednim, w przeciwnym wypadku to się gubi człowiek i to ciągłość aparatury pojęciowej itd. itd. No nic, może jeszcze kiedyś do tego wrócimy. Jeżeli, oczywiście, historia nie machnie ogonem raz jeszcze. I cała, że się tak wyrażę, impreza z moimi wykładami na Uniwersytecie Jagiellońskim nie zostanie załatwiona przez ducha obiektywnego, w sensie takim, że jak to kiedyś w Piwnicy pod Baranami śpiewano: „duch rewolucji krąży po Europie, kogo spotka, w tyłek kopie”.

W tym roku wróciliśmy w inne regiony refleksji etycznej. Zaczęliśmy od Kanta po to, żeby skończyć na Schelerze. Możemy teraz w dwóch słowach jak gdyby podsumować, zrobić małe porównanie między tymi dwoma mistrzami europejskiego myślenia. Książeczka Kanta jest stosunkowo niewielka, ma tam może z dziewięćdziesiąt stron. Jest to koncepcja tak mocna w swojej wymowie, że

nie ma do dzisiaj myśliciela z zakresu etyki, który by nie czuł się w obowiązku pokłócić się z poczuciem obowiązku Kanta. Mówiliśmy o tym, że etyka Kanta jest przede wszystkim etyką obowiązku. Ale przy bliższej analizie, jak się okazało, byłoby o wiele lepiej powiedzieć, że jest to etyka dobrej woli. I to, co nas u Kanta chyba najbardziej fascynowało, to pierwsze zdanie, w którym Kant powiada, że ze wszystkich rzeczy na tym Bożym świecie rozmaitych, takich i innych, jedna jedyna jest z całą pewnością dobra: to jest dobra wola³⁵⁴. I etyka, jeżeli ma być etyką, musi być etyką dobrej woli. To znaczy, jeżeli cokolwiek człowiek czyni i myśli, a nie czyni z dobrej woli, to może to, co czyni, jest godne uznania, ale nie jest etyczne. Jeszcze nie dorasta do poziomu etyki.

Istnieje głęboka różnica pomiędzy daniem jałmużny z przymusu i z dobrej woli. Być może ktoś daje jałmużnę, i to bardzo wysoko, na tej zasadzie, żeby się pokazać, że jest miłosierny. Chociaż w dzisiejszych czasach nie radzę nikomu pokazywać tego, że jest się zdolnym do miłosierdzia, bo po tygodniu ludzie tak wyzyskają to miłosierdzie, że człowiekowi się odniechce, i będzie twierdzić, tak jak Nietzsche kiedyś twierdził, że litość jest cnotą prostytutek.

I ktoś inny, który daje – może mniejszą – jałmużnę, ale z dobrej woli – otóż dla Kanta jedynie to, co pochodzi z dobrej woli, jest etyczne. Warunkiem wszelkiej etyki jest dobra wola. I człowiek, aby mógł być etyczny, musi wydobyć z siebie na jaw dobrą wolę. Co to jest ta dobra wola? – tego nie możemy określić, zdefiniować. Człowiek tym się różni od innej istoty, że sam o tym wie. A jak nie wie, to należy tu zastosować ewangeliczną zasadę, że kto ni ma, temu jeszcze będzie odebrane to, co ma. A kto ma mało, to mu się jeszcze doda i będzie miał więcej. I może nawet Państwo nie podejrzewacie, że to jest ewangeliczna zasada. W istocie rzeczy jest to zasada o tych talentach, że miał mało i jeszcze zakopał. A ten, kto miał dużo, pomnożył, to mu potem dodali więcej w Królestwie Niebie-

skim. Bo w Królestwie Niebieskim – jeżeli się spotkamy tam... Co do Państwa nie mam wątpliwości. Co do siebie... To tam cały ten dorobek życiowy też będzie. Jak to Franek Gąsienica: „wszystko będzie jesce roz... Ino inaczej”. A żona Franka Gąsienicy poprawia jego teorię eschatologiczną: „ze wszystko będzie jesce roz, ino z kim innym”.

To był Kant. I przypominamy sobie u Kanta słynny imperatyw kategoryczny: czyn swój obowiązek, a także tę formułę, której poświęciliśmy wiele miejsca: „Postępuj tak, ażeby twoje postępowanie mogło służyć jako wzór dla innych, mogło stać się regułą ogólną”. Jest to bardzo charakterystyczna sprawa: postępuj tak, ażeby twoje postępowanie mogło stać się regułą ogólną. Na przykład jadąc tramwajem, nie przecinasz biletu – i teraz powstaje pytanie, czy to, co robisz – ściślej mówiąc: to, czego nie robisz – może być normą ogólną. Intuicyjnie widzisz, że nie powinno być normą ogólną, a zatem czyn ten jest sprzeczny z poczuciem obowiązku.

U Kanta pojawiła się także ta zasada: postępuj tak, ażeby człowieczeństwo nigdy nie było środkiem, ale celem postępowania. Człowieczeństwo własne czy też człowieczeństwo cudze. To była także formuła imperatywu kategorycznego, jedna z wielu. Ja mówiłem o tym, że Kant zrobił karierę – nie wiadomo, czy Kant, czy kto, ale zaraz Państwu powiem – przypomnę, że ta zasada Kanta przeszła do książki (wtedy jeszcze nie kardynała) księdza Wojtyły *Miłość i odpowiedzialność*. I w gruncie rzeczy etyka Wojtyły jest w jakimś sensie zbudowana na syntezie z etyką Kanta, z imperatywem kategorycznym. Z tym, że istnieje głęboka różnica. Wojtyła dołącza całą filozofię i całą teorię człowieczeństwa, czego u Kanta nie ma. Otóż odpowiada on na pytanie, co to jest człowieczeństwo. I dzięki temu zasada nabiera głębi, bo Kant nie wie, co to jest człowieczeństwo. Dlaczego nie wie, to inna sprawa, bo *Krytyka czystego rozumu* nie pozwala mu na to, aby wiedzieć, co to jest człowieczeń-

stwo. Natomiast Wojtyła robi metafizykę człowieczeństwa i dzięki temu może użyć tej zasady Kanta do budowy swojej etyki.

Kantowi zarzuca się formalizm, to znaczy to się zarzuca, iż Kant wie jak, ale nie wie co. Ma sposób, tylko nie wie na co. Jest to zupełnie odwrotnie niż w tej pięknej góralskiej piosence, która mówi, że:

Czekulady nie jem
Gorzalecki nie pijem
Ku dziewczętom nie chodzem
Bo sposobu nie wiem

Więc w tej właśnie etyce podhalańskiej widać wyraźnie, że świadomość sposobu to nie wszystko, to w ogóle jeszcze nic. Z kolei Kant zna sposób, wie, jak postępować – nie wie co. I w związku [z tym] obwinia się – słusznie czy niesłusznie – etykę Kanta o takie paradoksy i takie tragedie, jak na przykład obozy koncentracyjne. Z poczucia obowiązku można robić również obozy koncentracyjne. Ja bym tutaj bronił idei Kanta – nie jest to takie proste. Obozy koncentracyjne powstawały z zupełnie innej inspiracji i trudno obwiniać Kanta, że miał w tym udział, że jego koncepcja etyczna jakoś umożliwiła całą sprawę.

I jeszcze jedno jest tutaj ważne. U Kanta etyka nagle przejawia się trochę inaczej, jak gdyby była ahistoryczna. U Hegla ona była wkorzeniona w historię. W gruncie rzeczy te postawy etyczne wyłaniały się w miarę tego, jak strumień dziejów płynął: inne na zakrętach, a inne wtedy, kiedy bieg rzeki był prosty. U Kanta etyka stała się czymś ponadhistorycznym. Ważnym dla każdego miejsca, dla każdego czasu.

I teraz Scheler... Schelerowi poświęciliśmy bardzo dużo miejsca. Ale muszę Państwu powiedzieć, że ja miałem jakieś dziwne doświadczenia z Schelerem. Nie wiem, jak Państwo w ogóle odbierali

te wykłady o Schelerze, bo był taki czas, że mnie Scheler niesłychanie porywał, i byłem przekonany, wracając raz jeszcze do wykładów z Schelera, że – w sobie przynajmniej – powtórzę ten nastrój jakiegoś porywu. Tymczasem sam ze siebie się zdumiewałem, że to mnie tak za bardzo już nie bierze. Jest to, proszę Państwa, widomy dowód, że ze mną się stało coś niedobrego. Bo cała etyka Schelera jest oparta na etyce uczuć. O ile Kanta etyka była przede wszystkim filozofią woli, dobrej woli, to u Schelera wszystko dotyczyło logiki uczuć. I tutaj dopiero, jak się zastanowiłem głębiej nad smętnym moim losem, odkryłem, że był czas, kiedy się jeszcze we mnie jakieś uczucia tliły, a teraz jakżeż może być logika uczuć, jak nie ma uczuć. No, myślę sobie, że jednak Państwo jeszcze jakieś tam uczucia wzniosłe przeżywają – i Scheler do Państwa trochę przemówił.

Scheler pokazuje – jak powiedziałem – logikę uczuć, czyli *ordo amoris*, porządek miłości. Jest jakiś porządek miłości. I wedle tego porządku miłości układa się hierarchia wartości. Człowiek powinien odczytać tę hierarchię wartości. Hierarchia wartości jest nie formalna, ale materialna. Stąd potworny tytuł głównego dzieła Schelera: *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik* – „Formalizm etyczny i materialna etyka wartości”. Gruby *Buch*, taki znakomity *Buch*, ale tytuł jest potworny, bo tytuł wyraźnie jest polemiczny w stosunku do Kanta. A więc mieliśmy hierarchię wartości – trochę po platońsku interpretowaną – te cztery jak gdyby stopnie: wartości hedonistyczne, wartości witalne, wartości duchowe, wartości *sacrum*. O każdej tej sferze wartości usiłowaliśmy coś powiedzieć.

Z tym znowu, że w etyce Schelera widzimy tendencję do wyprowadzenia etyki ponad historię. Scheler usiłuje pokazać to, co jest zawsze i wszędzie ważne, niezależnie od tego, w jakim miejscu się znajdujemy, zawsze jesteśmy postawieni w obliczu tej samej hierarchii wartości. Z tym, że historia pomaga albo przeszkadza nam od-

czytać tę hierarchię wartości, są bowiem możliwe złudzenia. A źródłem złudzeń jest oczywiście resentyment, to znaczy tajone, utajone dążenie do zemsty nad bliźnim swoim: dlatego, że jest lepszy niż ja. Uczucie naprawdę bardzo dobre, budujące w sumie, bo dzięki temu człowiek się pnie do wyższych grządek w tej firmie „Trwoga and Żołądek” i dzięki temu się rozwija. Ale w sumie gorzej takiemu, który się rozwijać nie może. Wtedy pozostaje mu już tylko ten niewdzięczny resentyment, czyli zazdrość.

Chciałbym zakończyć tę teorię Schelera, już [jako] ksiądz bardziej niż jako filozof, mianowicie że są rozmaite grzechy ludzkie, większe i mniejsze. I z każdym grzechem łączy się jakaś przyjemność i łączy się zarazem jakaś przykrość, przy czym Kościół katolicki, Matka nasza, uczy, że przyjemność jako taka nie jest grzechem, tylko że to jakieś połączenie dziwne przyjemności i przykrości to grzech. Natomiast zdrowy instynkt Kościoła naszego, czyli Matki naszej, mówi, że jest jedyny grzech, który nie daje żadnej przyjemności, to jest zazdrość. I jest to grzech szczególnie ciężki, i należy się tego grzechu wystrzegać zawsze, a na wiosnę w szczególności.

Proszę Państwa, to wszystko, ja już jestem gotów do podpisów, tylko chciałem jeszcze na końcu powiedzieć, żeby Państwo byli łaskawi przez wakacje sprawdzić te wszystkie teorie etyczne i jeżeli pozwoli historia, spotkamy się na wykładzie w roku następnym, będziemy je w dalszym ciągu weryfikować. Życzę dobrych wakacji!

PRZYPISY

- ¹ Martin Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. Józef Tischner, w: tenże, *Znaki drogi, różni tłumacze*, Warszawa 1999, s. 304.
- ² Alexander Kojève, *Łączny komentarz do sześciu pierwszych rozdziałów „Fenomenologii ducha”*, tłum. Tadeusz Gadacz, Kraków 1982, s. 7.
- ³ Chodzi o artykuł napisany w roku 1970, por. Józef Tischner, *W poszukiwaniu istoty wolności*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 126-148.
- ⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Adam Landman, Warszawa 1963, t. I, s. 25-26.
- ⁵ Por. J 4, 1-42.
- ⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 233.
- ⁷ Tamże, s. 232.
- ⁸ Koh 1, 2.
- ⁹ Jest to parafraza słów Hegła: „Wolność w myśli ma jako swą prawdę tylko czystą myśl, a więc prawdę nie wypełnioną życiem, i jest wobec tego tylko pojęciem wolności, a nie wolnością żywą”. Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 233.
- ¹⁰ Tamże, s. 231n.
- ¹¹ Tamże, s. 231.
- ¹² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, Warszawa 1968, s. 410.
- ¹³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 232.
- ¹⁴ Seneka, *O łagodności*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. II, tłum. Leon Joachimowicz, Warszawa 1965, s. 51.

- ¹⁵ Tamże, s. 51.
- ¹⁶ Tamże, s. 44.
- ¹⁷ Tamże, s. 55.
- ¹⁸ Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, list 47, tłum. Wiktor Kornatowski, Warszawa 1961. Por. także w: Leon Joachimowicz, *Seneka*, Warszawa 1977, s. 126.
- ¹⁹ Tamże, list 70, s. Por. także: Seneka, *Mysli*, tłum. Stanisław Stabryła, Kraków 1987, s. 469.
- ²⁰ Tamże, list 70.
- ²¹ Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, tłum. Marian Reiter, Warszawa 1997, ks. VIII, 58.
- ²² Tamże, ks. XI, 3.
- ²³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 425.
- ²⁴ Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, dz. cyt., list 31.
- ²⁵ Tamże, list 31.
- ²⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 233.
- ²⁷ Seneka, *O bezczynności*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., t. I, s. 727n.
- ²⁸ Por. Alexander Kojève, *Łączny komentarz do sześciu pierwszych rozdziałów „Fenomenologii ducha”*, dz. cyt., s. 22. Tłumaczenie Józefa Tischnera brzmi nieco inaczej, choć nie różni się w istotnych punktach. Podobnie jest w kolejnych cytatach z tekstu Kojève'a.
- ²⁹ Por. tamże, s. 23.
- ³⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 234.
- ³¹ Por. tamże.
- ³² Por. tamże.
- ³³ Por. tamże, s. 23n.
- ³⁴ Pochodzenie cytatu nie zostało ustalone.
- ³⁵ Dokładny cytat brzmi:
„Nie dość, żeś potworzył mnie, szkapę i wołka
Jeszcześ musiał takiego zmajstrować Dusiołka”
Bolesław Leśmian, *Dusiołek*, w: tegoż, *Poezje zebrane*, Toruń 2000, s. 202.
- ³⁶ Św. Augustyn, *Soliloquia*, tłum. Anna Świderkówna, w: tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 268n.
- ³⁷ Pochodzenie cytatu nie zostało ustalone.
- ³⁸ Blaise Pascal, *Mysli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa 1989, s. 63, fragment 351.

- ³⁹ Por. Friedrich Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. Grzegorz Sowiński, Kraków 1997, s. 51.
- ⁴⁰ Tamże.
- ⁴¹ François de La Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Wrocław 1951, maksyma 38.
- ⁴² Tamże, maksyma 19.
- ⁴³ Tamże, maksyma 49.
- ⁴⁴ Tamże, maksyma 71.
- ⁴⁵ Tamże, maksyma 138.
- ⁴⁶ Tamże, maksyma 189.
- ⁴⁷ Tamże, maksyma 238.
- ⁴⁸ Tamże, maksyma 320.
- ⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 234.
- ⁵⁰ Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, tłum. Feliks Konopka, Wrocław 2004, wers 1344.
- ⁵¹ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. Adam Landman, Warszawa 1968, t. I, s. 16.
- ⁵² Tamże, s. 18.
- ⁵³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. Janusz Grabowski i Adam Landman, Warszawa 1958, t. I, s. 20.
- ⁵⁴ Tamże, s. 31.
- ⁵⁵ Søren Kierkegaard, *Najnieszcześniejszy*, w: tegoż, *Albo – albo*, t. I, tłum. Jarosław Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, s. 249n.
- ⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 234.
- ⁵⁷ Tamże, t. I, s. 235.
- ⁵⁸ Tamże.
- ⁵⁹ Tamże, s. 296-297.
- ⁶⁰ Søren Kierkegaard, *Najnieszcześniejszy*, w: tegoż, *Albo – albo*, dz. cyt., s. 248n.
- ⁶¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak, Kraków 1994, ks. X, 20, s. 229n.
- ⁶² Por. tamże, ks. I, 1, s. 23. Cytat nieco zmieniony przez Józefa Tischnera.
- ⁶³ Søren Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. Jarosław Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 152.
- ⁶⁴ Søren Kierkegaard, *Najnieszcześniejszy*, w: tegoż, *Albo – albo*, dz. cyt., s. 252n.
- ⁶⁵ Tamże, s. 253n.
- ⁶⁶ Tamże, 257n.

- ⁶⁷ Tamże, 261.
- ⁶⁸ Tamże.
- ⁶⁹ Tamże.
- ⁷⁰ Tamże, s. 262.
- ⁷¹ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la „Phenomenologie de l'esprit de Hegel”*, Paris 1946, s. 184. Tu i w kolejnych cytatach z dzieła Jeana Hyppolite'a Józef Tischner posługuje się własnym tłumaczeniem.
- ⁷² Tamże.
- ⁷³ Tamże.
- ⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 242.
- ⁷⁵ Jean Hyppolite, *Genèse et structure...*, dz. cyt., s. 184.
- ⁷⁶ Tamże, s. 186.
- ⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Adam Landman, t. II, Warszawa 1965, s. 358n.
- ⁷⁸ Por. J 6, 68. Według Biblii Tysiąclecia cytat brzmi: „Ty masz słowa życia wiecznego”.
- ⁷⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 249-250.
- ⁸⁰ Tamże, s. 250.
- ⁸¹ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. Maria Stokowska, Kraków 1996, ks. VIII, rozdz. III, 4, s. 265n.
- ⁸² Benedykt z Nursji, *Reguła*, tłum. Anna Świderkówna, Kraków 1994, 48, 1-12.
- ⁸³ Tamże, 48, 13-19.
- ⁸⁴ Por. Johan Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. Tadeusz Brzostowski, Warszawa 1974, s. 81-89.
- ⁸⁵ Por. G.W.F. Hegel, *Texte zur Philosophischen Propädeutik*, w: Nürnberger und Heidelberger Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, s. 120. Józef Tischner najprawdopodobniej przytoczył ten cytat za pracą Jeana Hyppolite'a, *Genèse et structure...*, dz. cyt., s. 200. Nieco inny cytat o podobnej treści znajduje się u Hegla w jeszcze innym miejscu: „Rzecz znamienna, że jeszcze za życia Solona, i to w czasie jego obecności i mimo jego sprzeciwu, Pizystrat zagarnął w Atenach najwyższą władzę; nowy ustrój – rzecz by można – nie wszedł jeszcze w krew i kości Ateńczyków, nie stał się jeszcze nawykiem ich etycznego i obywatelskiego życia. Ale jeszcze bardziej znamienny jest fakt, że Pizystrat niczego nie zmienił w prawodawstwie i że kiedy sam został oskarżony, stawił się przed Areopagiem. Rządy Pizystrata i jego synów były, jak się zdaje, konieczne dla złamania przemożnego wpływu pewnych rodzin i klik i przyzwyczajenia

ich do porządku i pokoju, obywateli zaś do ustawodawstwa Solona. Kiedy cel został osiągnięty, rządy te musiały okazać się niepotrzebne, a ustawy wolnościowe musiały stanąć w sprzeczności z władzą Pizystratydów. Pizystratydów wypędzono, Hipparch został zamordowany, a Hippiasz skazany na wygnanie”, G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, tłum. Janusz Grabowski, Adam Landman Warszawa 1958, s. 62n.

- ⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 251.
- ⁸⁷ Tamże, s. 268.
- ⁸⁸ Tamże, s. 268n.
- ⁸⁹ Tamże, s. 269.
- ⁹⁰ Tamże.
- ⁹¹ Słowa Bronisława Trentowskiego, cyt. za: Andrzej Walicki, *Karola Libelta „filozofia słowiańska”*, w: Karol Libelt, *Samowładztwo rozumu*, Warszawa 1967, s. XXIXn.
- ⁹² Tamże, s. XXXn.
- ⁹³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 399.
- ⁹⁴ Tamże.
- ⁹⁵ Tamże, s. 397.
- ⁹⁶ Karol Libelt, *O miłości ojczyzny*, w: tegoż, *Samowładztwo rozumu*, dz. cyt., s. 44.
- ⁹⁷ Tamże.
- ⁹⁸ Tamże, 88n.
- ⁹⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 397.
- ¹⁰⁰ Por. 1 Kor 4, 15.
- ¹⁰¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 397.
- ¹⁰² Dokładne pochodzenie cytatu nie zostało zlokalizowane.
- ¹⁰³ Cyprian Kamil Norwid, *Głos niedawno do wychodźstwa polskiego przybyłego artysty*, w: tegoż, *Pisma wszystkie*, t. VII, Warszawa 1973, s. 8.
- ¹⁰⁴ Tegoż, *Memoriał o młodej emigracji*, w: *Pisma wszystkie*, dz. cyt., s. 109.
- ¹⁰⁵ Tamże, s. 656.
- ¹⁰⁶ Tamże, s.
- ¹⁰⁷ Tamże.
- ¹⁰⁸ Tegoż, *Promethidion, Epilog, XIII*, w: *Pisma wszystkie*, dz. cyt.
- ¹⁰⁹ Tamże.
- ¹¹⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 399n.
- ¹¹¹ Ściśle mówiąc, rozdział *Fenomenologii ducha*, w którym pojawia się to właśnie określenie pracy, nosi u Hegla inny tytuł. Por. tamże, s. 226.
- ¹¹² Tamże, s. 398.

- ¹¹³ Cyprian Kamil Norwid, *Promethidion, Epilog*, XVII.
- ¹¹⁴ Tamże.
- ¹¹⁵ Tamże.
- ¹¹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 398.
- ¹¹⁷ Cyprian Kamil Norwid, *Promethidion, Epilog*, XI.
- ¹¹⁸ Józef Tischner cytuje w tych wykładach *Fausta* Goethego, korzystając z dwóch tłumaczeń: Feliksa Konopki i Emila Zegadłowicza. W tym wypadku jest to przekład Zegadłowicza (wersy 1780-1786), który Tischner przytacza za: Zygmunt Adamczewski, *Tragiczny protest*, tłum. Zygmunt Kubiak, Warszawa 1969, s. 159.
- ¹¹⁹ Cyprian Kamil Norwid, *List do Joanny Kuczyńskiej, jesień 1862*, w: tegoż, *Pisma wszystkie*, t. IX, Warszawa 1971, s. 59n.
- ¹²⁰ Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, tłum. Feliks Konopka, dz. cyt., s. 23, wersy 356-379.
- ¹²¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 364
- ¹²² Tamże, s. 406.
- ¹²³ Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, tłum. Emil Zegadłowicz, za: Zygmunt Adamczewski, *Tragiczny protest*, dz. cyt., s. 169, wersy 1600-1615.
- ¹²⁴ Zygmunt Adamczewski, *Tragiczny protest*, dz. cyt., s. 169.
- ¹²⁵ Por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa 1994, s. 58
- ¹²⁶ Zygmunt Adamczewski, *Tragiczny protest*, dz. cyt., s. 171.
- ¹²⁷ Kazimierz Przerwa Tetmajer, *Zbójceka Chatupa*, w: tegoż, *Na Skałnym Podhalu*, Warszawa 1997, s. 31n.
- ¹²⁸ Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, München 1979, s. 265. Tu i w kolejnych cytatach z dzieła Egona Friedella Józef Tischner posługuje się własnym tłumaczeniem.
- ¹²⁹ Tamże, s. 262.
- ¹³⁰ Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, tłum. Feliks Konopka, dz. cyt., s. 64, wersy 1670-1676.
- ¹³¹ Tamże, s. 65n, wersy 1709-1716.
- ¹³² Tamże, s. 54, wersy 1344-1350.
- ¹³³ Por. Mt 18, 3.
- ¹³⁴ Por. Rz 5, 14.
- ¹³⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 407.
- ¹³⁶ Tamże, s. 408.
- ¹³⁷ Bolesław Leśmian, *Dziewuczyna*, w: tegoż, *Poezje zebrane*, dz. cyt., s. 349.
- ¹³⁸ Tamże, s. 350.

- ¹³⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 411. Tischner nieco zmienia polskie tłumaczenie Adama Landmana, gdzie jest: „wzięła sobie życie”, a nie „odebrała sobie życie”
- ¹⁴⁰ Tamże, s. 412.
- ¹⁴¹ Tegoż, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., t. I, s. 41.
- ¹⁴² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 413.
- ¹⁴³ Tamże, s. 415.
- ¹⁴⁴ Tamże, s. 414.
- ¹⁴⁵ Tamże, s. 414n.
- ¹⁴⁶ Jean Hyppolite, *Genèse et structure...*, dz. cyt., s. 276.
- ¹⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 415n.
- ¹⁴⁸ Tamże, s. 416.
- ¹⁴⁹ Tamże.
- ¹⁵⁰ Tamże, s. 417. Tischner nieco zmienia tu brzmienie tekstu. Podkreślony fragment w tłumaczeniu Adama Landmana brzmi: „nie rozpoznaje siebie w tej ogólności wolnej, mimo że sama do niej należy, jako że ogólność ta jest wynikiem jej własnego doświadczenia”.
- ¹⁵¹ Tamże.
- ¹⁵² Por. Mt 26, 52.
- ¹⁵³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 421n.
- ¹⁵⁴ Tamże, s. 422.
- ¹⁵⁵ Tamże.
- ¹⁵⁶ Tamże, s. 423.
- ¹⁵⁷ Tamże.
- ¹⁵⁸ Tamże, s. 435n.
- ¹⁵⁹ Por. Søren Kierkegaard, *Estetyczna ważność małżeństwa*, w: tegoż, *Albo – albo*, t. II, tłum. Karol Toeplitz, Warszawa 1976, s. 424n.
- ¹⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., s. 421n.
- ¹⁶¹ Tamże, s. 426.
- ¹⁶² Jest to pierwsza strofa wiersza Mariana Załuckiego *Polak musi*. Zob. Marian Załucki, *Czy Pani lubi Załuckiego? Wiersze wybrane (1950–1965)*, Warszawa 1967, s. 157.
- ¹⁶³ Martin Heidegger, *List o „humanizmie”*, w: dz. cyt., s. 300.
- ¹⁶⁴ Tamże, s. 304,
- ¹⁶⁵ Tamże.
- ¹⁶⁶ Tamże.
- ¹⁶⁷ Tamże.
- ¹⁶⁸ Tamże.

- ¹⁶⁹ Tamże.
- ¹⁷⁰ Tamże, s. 305n.
- ¹⁷¹ Por. Mt 17, 1-8; Mk 9, 2-8; Łk 9, 28-36.
- ¹⁷² Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, dz. cyt., księga VIII, rozdz. III, 4, s. 265n.
- ¹⁷³ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściśław Wartenberg, Warszawa 1953, s. 11.
- ¹⁷⁴ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. Roman Ingarden, Warszawa 1957, s. 290.
- ¹⁷⁵ Tamże, s. 290n.
- ¹⁷⁶ Według szczegółowej bibliografii prac Andrzeja Grzegorzcyka pierwszym tekstem poświęconym problematyce godności był następujący artykuł: Andrzej Grzegorzcyk, *Pojęcie godności jako element poznawczej regulacji ludzkiego zachowania*, opublikowany w: „Studia Filozoficzne” 1983, nr 213-214, s. 57-76. Tekst ten jednak został opublikowany dopiero w rok po niniejszym wykładzie Józefa Tischnera.
- ¹⁷⁷ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 11.
- ¹⁷⁸ Tamże.
- ¹⁷⁹ Tamże, s. 50.
- ¹⁸⁰ Tamże, s. 62.
- ¹⁸¹ Por. tamże, s. 40n.
- ¹⁸² Por. tamże, s. 18n.
- ¹⁸³ Por. tamże, s. 62.
- ¹⁸⁴ Por. tamże, s. 23, 51.
- ¹⁸⁵ Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, dz. cyt.
- ¹⁸⁶ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 11.
- ¹⁸⁷ Tamże.
- ¹⁸⁸ Por. tamże, s. 12. Cytat nieco zmodyfikowany przez Józefa Tischnera.
- ¹⁸⁹ Por. Bolesław Leśmian, *Dusiotek*, w: tegoż, *Poezje zebrane*, Toruń 2000, s. 201n.
- ¹⁹⁰ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 13n.
- ¹⁹¹ Por. tamże, s. 16.
- ¹⁹² Tamże, s. 15.
- ¹⁹³ Tamże, s. 16.
- ¹⁹⁴ Tamże.
- ¹⁹⁵ Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Jerzy Gałeccki, Warszawa 1972, s. 132.

- ¹⁹⁶ Kazimierz Przerwa Tetmajer, *Jak się Michał Łojas powiesił*, w: tegoż, *Na Skałnym Podhalu*, dz. cyt., s. 95.
- ¹⁹⁷ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 16.
- ¹⁹⁸ Tamże, s. 17.
- ¹⁹⁹ Tamże.
- ²⁰⁰ Por. Mt 24, 1-14; Łk 14, 16-24.
- ²⁰¹ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 21.
- ²⁰² Tamże, s. 22.
- ²⁰³ Tamże.
- ²⁰⁴ Tamże.
- ²⁰⁵ Tamże, s. 22n.
- ²⁰⁶ Por. tamże, s. 21. Cytat nieco zmieniony przez Józefa Tischnera.
- ²⁰⁷ Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 56.
- ²⁰⁸ Por. tamże, s. 289. Natomiast w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* słowo „Nötigung” Mściśław Wartenberg tłumaczy jako „Przymus”.
- ²⁰⁹ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 23.
- ²¹⁰ Por. tamże, s. 23n.
- ²¹¹ Parafraza Józefa Tischnera. Por. Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 138n.
- ²¹² Por. tamże, s. 31n.
- ²¹³ Por. tamże.
- ²¹⁴ Tamże, s. 31.
- ²¹⁵ Por. tamże, s. 256.
- ²¹⁶ Tamże, s. 33.
- ²¹⁷ Tamże, s. 34.
- ²¹⁸ Tamże.
- ²¹⁹ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 50.
- ²²⁰ Por. Jean-Paul Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. Janusz Krajewski, w: tegoż, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 2001, s. 132n.
- ²²¹ François de La Rochefoucauld, dz. cyt., maksyma 320.
- ²²² Johann Wolfgang von Goethe, *Refleksje i maksymy*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1977, s. 160.
- ²²³ Tamże, s. 161.
- ²²⁴ Tamże, s. 158.
- ²²⁵ Tamże, s. 157.
- ²²⁶ Tamże.
- ²²⁷ Tamże, s. 154.

- ²²⁸ Tamże.
- ²²⁹ Tamże, s. 155.
- ²³⁰ Tamże, s. 153.
- ²³¹ Jest to najprawdopodobniej swobodna parafraza cytatu o innym brzmieniu: „Człowiek wyzwolony, tem bardziej duch wyzwolony, gardzi nikczemną błogością, o której marzą przekupnie, chrześcijanie, krowy, kobiety, Anglicy oraz inne demokraty”. Por. Fryderyk Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, tłum. Stanisław Wyrzykowski, Warszawa 1909/1910, s. 101.
- ²³² Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 47.
- ²³³ Tamże, s. 38.
- ²³⁴ Tamże.
- ²³⁵ Tamże.
- ²³⁶ Tamże.
- ²³⁷ Por. Rz 7, 18-23.
- ²³⁸ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 38.
- ²³⁹ Tamże, s. 39.
- ²⁴⁰ Tamże.
- ²⁴¹ Kazimierz Przerwa Tetmajer, *Jak się Michał Łojas powiesił*, w: tegoż, *Na Skałnym Podhalu*, dz. cyt., s. 94.
- ²⁴² François de La Rochefoucauld, dz. cyt., maksyma 19.
- ²⁴³ Tamże, maksyma 22.
- ²⁴⁴ Tamże, maksyma 32.
- ²⁴⁵ Tamże, maksyma 231.
- ²⁴⁶ Tamże, maksyma 238.
- ²⁴⁷ Tamże, maksyma 330.
- ²⁴⁸ Tamże, maksyma 338.
- ²⁴⁹ Tamże, maksyma 371.
- ²⁵⁰ Tamże, maksyma 387.
- ²⁵¹ Tamże, maksyma 471.
- ²⁵² Tamże, maksyma 487.
- ²⁵³ Tamże, maksyma 499.
- ²⁵⁴ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 62.
- ²⁵⁵ Tamże, s. 50.
- ²⁵⁶ Tamże, s. 59.
- ²⁵⁷ Tamże, s. 60.
- ²⁵⁸ Tamże, s. 74n.
- ²⁵⁹ Tamże, s. 75.
- ²⁶⁰ Tamże, s. 60n.

- ²⁶¹ Tamże, s. 61.
- ²⁶² Por. tamże, s. 70n.
- ²⁶³ Tamże, s. 62n.
- ²⁶⁴ Tamże, s. 62.
- ²⁶⁵ Tamże, s. 74.
- ²⁶⁶ Tłumaczenie Tadeusza Boya Żeleńskiego, podobnie jak wielokrotnie wznawiane po II wojnie światowej tłumaczenie Wandy Wojciechowskiej, nosi tytuł: *Rozprawa o metodzie*.
- ²⁶⁷ Chodzi o artykuł napisany w roku 1970, por. Józef Tischner, *W poszukiwaniu istoty wolności*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, dz. cyt., s. 126-148.
- ²⁶⁸ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 86.
- ²⁶⁹ Tamże.
- ²⁷⁰ Por. Kazimierz Przerwa Tetmajer, *Jak się Michał Łojas powiesił*, w: tegoż, *Na Skałnym Podhalu*, dz. cyt., s. 97.
- ²⁷¹ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 87.
- ²⁷² Por. Immanuel Kant, *Krytyka rozumu praktycznego*, dz. cyt., s. 194n.
- ²⁷³ Chodzi o sztukę Eugeniusza Szwarca *Smok*, wystawioną w Teatrze Ludowym. Reżyserował Jerzy Krasowski, premiera odbyła się w roku 1961.
- ²⁷⁴ Por. Max Scheler, *Ordo amoris*, tłum. Adam Węgrzecki, w: *O miłości: antologia*, red. Marian Grabowski, Toruń 1998.
- ²⁷⁵ Z niemieckiego *Feldwebel* – sierżant.
- ²⁷⁶ Scheler pochodził z rodziny zróżnicowanej pod względem wyznaniowym.
- ²⁷⁷ Por. Łk 10, 30-35.
- ²⁷⁸ Pełny przekład tego fragmentu brzmi następująco: „Właściwym siedliskiem wszelkiego a priori [w sferze] wartości (także etycznego) jest nadbudowujące się nad czuciem, preferowaniem, a ostatecznie nad miłowaniem i nienawidzeniem *poznanie wartości*, resp. *oglądanie wartości* jak również poznanie związków między wartościami, ich ‘wyższości’ i ‘niższości’, tzn. *‘poznanie moralne’*. Poznanie to dokonuje się w *specyficznych* funkcjach i aktach, które są *toto coelo* różne od wszelkiego spostrzegania i myślenia i stanowią jedynie możliwy *dostęp* do świata wartości. Nie [dokonuje się ono] w ‘spostrzeżeniu wewnętrznym’ albo obserwacji (w którym dane jest wyłącznie to, co psychiczne), lecz w czuciowym, żywym obcowaniu ze *światem* (psychicznym bądź fizycznym, bądź jakimś innym), *w* preferowaniu i porzucaniu, *w* kochaniu i nienawidzeniu, tzn. w *spełnianiu* tych emocjonalnych funkcji i aktów rozbłyskują wartości i ich porządki! A w czymś tak danym tkwi też aprioryczna zawartość. Duch

- ograniczony do spostrzeżenia i myślenia byłby zarazem absolutnie *ślepy na wartości*, choćby nawet był zdolny do 'sposrzeżenia wewnętrznego', tzn. do spostrzeżenia tego, co psychiczne". M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, wyd. 5, Bern–München 1966, s. 87. Fragment przełożył Adam Węgrzecki.
- ²⁷⁹ Wszystkie tezy, nazywane przez Schelera „aksjomatami”, podane są w: tegoż, *Der Formalismus*, dz. cyt., s. 48.
- ²⁸⁰ Platon, *Uczta*, 211 B-C, tłum. Władysław Witwicki, w: tegoż, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, Warszawa 1984, s. 115.
- ²⁸¹ Chodzi o nr 130 „Znak” (1965).
- ²⁸² Max Scheler, *Materialne apriori w etyce*, tłum. A[dam] W[ęgrzecki], „Znak” 1967, nr 162, s. 1517.
- ²⁸³ Tamże.
- ²⁸⁴ Tamże, s. 1518n.
- ²⁸⁵ Tamże, s. 1519.
- ²⁸⁶ Tamże.
- ²⁸⁷ Tamże, s. 1521.
- ²⁸⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094 b 24-29, tłum. Daniela Gromska, Warszawa 1956, s.6.
- ²⁸⁹ Ten fragment cytatu jest komentarzem Schelera do początkowych rozważań Spinozy w *Traktacie o uzdrowieniu rozumu oraz o drodze, która najlepiej wiedzie ku prawdziwej znajomości rzeczy*, w: Benedykt de Spinoza, *Pisma wczesne*, tłum. Leszek Kołakowski, Warszawa 1969.
- ²⁹⁰ Max Scheler, *Materialne apriori w etyce*, dz. cyt., s. 1522.
- ²⁹¹ Por. Ps 19, 2.
- ²⁹² Tamże, s. 1524.
- ²⁹³ Por. Platon, *Timaios*, 37de, tłum. Władysław Witwicki, Warszawa 1960. Dokładnie: „ruchomy obraz wieczności (...) który my nazywamy czasem”.
- ²⁹⁴ Max Scheler, *Materialne apriori w etyce*, dz. cyt., s. 1524n.
- ²⁹⁵ Tamże, s. 1526.
- ²⁹⁶ Tamże.
- ²⁹⁷ Tamże.
- ²⁹⁸ Tamże, s. 1526n.
- ²⁹⁹ Por. Rz 8, 35.
- ³⁰⁰ Max Scheler, *Materialne apriori w etyce*, dz. cyt., s. 1530.
- ³⁰¹ Tamże, s. 1531.
- ³⁰² Por. tamże, s. 1533.

- ³⁰³ Por. tamże.
- ³⁰⁴ Nie jest to cytat z Schelera, lecz swobodna parafraza. Por. tamże, s. 1533.
- ³⁰⁵ Chodzi nie tyle o intencje, co o przeżycia intencjonalne. Por. tamże, s. 1534.
- ³⁰⁶ Tamże, s. 1538.
- ³⁰⁷ Mimo że wartości etyczne są wartościami osobowymi, Scheler nie wymieniał ich wśród wartości duchowych.
- ³⁰⁸ Najprawdopodobniej chodzi o następujący artykuł: Edward Palmer Thompson, *Humanizm socjalistyczny*, „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne” 1957, r. 7-8, s. 51.
- ³⁰⁹ Chodzi o malarza Stanisława Gałkę (1876–1961), który studiował na Krakowskiej ASP m.in. pod kierunkiem Jacka Malczewskiego. W okresie międzywojennym uważany był za najlepszego pejzażystę Tatr.
- ³¹⁰ Por. Adam Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992.
- ³¹¹ Max Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. Adam Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 165n.
- ³¹² Tekst, o którym pisze Józef Tischner, to *Pieśń duchowa* św. Jana od Krzyża, a nie biblijna *Pieśń nad Pieśniami*. Tekst hiszpańskiego mistyka jest swobodną parafrazą starotestamentowego poematu. Każdy wers jest następnie szczegółowo komentowany. Józef Tischner jeszcze kilkakrotnie będzie używał tych tytułów zamiennie. Por. św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: tegoż, *Dziela*, tłum. Bernard Smyrak, Kraków 1998.
- ³¹³ Por. tamże, s. 530.
- ³¹⁴ Por. Maurice Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, Paris 1959, t. I, s. 245.
- ³¹⁵ François de La Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, dz. cyt., maksyma 471.
- ³¹⁶ Søren Kierkegaard, *Dziennik uwodziciela*, w: tenże, *Albo – albo*, t. I, dz. cyt., s. 440.
- ³¹⁷ Tamże, s. 383.
- ³¹⁸ Tegoż, *Najnieszczęśliwszy*, w: tegoż, *Albo – albo*, t. I, dz. cyt., s. 261.
- ³¹⁹ Søren Kierkegaard, *Estetyczna ważność małżeństwa*, w: tegoż, *Albo – albo*, t. II, tłum. Karol Toeplitz, Warszawa 1976, s. 77.
- ³²⁰ Nie jest to jeden cytat, jak mogłoby się wydawać. Pierwsze zdanie wyjęte jest z szerszego kontekstu, który warto przytoczyć z uwagi na dalszy tok wykładu: „Wszelkie *uczucia* szczęścia i nieszczęścia są ufundowane na *czuciu wartości*, a najgłębsze szczęście, pełnia szczęśliwości, jest w swym istnieniu całkowicie uzależniona od świadomości własnej dobroci moralnej. *Jedynie dobry jest szczęśliwy*. Jednak to *nie* wyklucza, że szczęśliwość jest właśnie tym, co stanowi *źródło* wszelkiego dobrego chcenia i działa-

- nia, ale *nigdy* nie może być celem. *Jedynie szczęśliwy działa dobrze*. Szczęście bynajmniej nie jest ‘nagrodą cnoty’, ani też nie jest *środkiem* [osiągania] szczęśliwości”, Max Scheler, *Der Formalismus*, dz. cyt., s. 359n. Fragment przełożył Adam Węgrzecki.
- ³²¹ Por. tamże, s. 350. W oryginale: „Jedynie osoba szczęśliwa może posiadać *dobrą* wolę i jedynie osoba *zrozpaczona* musi być złośliwa w chceniu i działaniu”. Fragment przełożył Adam Węgrzecki.
- ³²² Sformułowanie to tłumaczy się również: „Dobro z natury się rozlewa”.
- ³²³ Łk 5, 8.
- ³²⁴ Nie udało się zidentyfikować źródła cytatu.
- ³²⁵ Scheler zauważa, że „świadomość wzoru jest całkowicie *prelogiczna* i *poprzedza* ujęcie także jedynie możliwych *sfer* wyboru”. Max Scheler, *Der Formalismus*, dz. cyt., s. 564. Fragment przełożył Adam Węgrzecki.
- ³²⁶ Por. Łk 8, 5-8.
- ³²⁷ Por. Mt 4, 12-20; Mk 1, 17-18.
- ³²⁸ Por. Łk 5, 8.
- ³²⁹ Por. Mt 26, 34; Mk 14, 30; Łk 22, 36; J 13, 38.
- ³³⁰ Por. Mt 16, 18.
- ³³¹ Scheler pisze: „Te akty, w których przeżywany jest wzór i podążanie za nim, nie mają zupełnie nic wspólnego z naśladowaniem (czy ‘kopiowaniem’)”. Max Scheler, *Der Formalismus*, dz. cyt., s. 563. Fragment przełożył Adam Węgrzecki.
- ³³² Por. św. Jan Od Krzyża, *Pieśń duchowa*, dz. cyt., s. 533 (strofa 1). Przekład Bernarda Smyraka w kolejnych wydaniach *Dzieł* jest modyfikowany, nieraz w sposób istotny. Dlatego obok odsyłaczy do konkretnych stron podajemy także odnośniki do konkretnych strof *Pieśni duchowej*, by ułatwić lokalizację cytatu w edycjach wcześniejszych.
- ³³³ Por. tamże, s. 533-542 (komentarz do I strofy).
- ³³⁴ Por. tamże, s. 552 (strofa 4).
- ³³⁵ Por. tamże, s. 553 (punkt 3 komentarza do 4 strofy).
- ³³⁶ Por. tamże, s. 589 (strofa 15).
- ³³⁷ Por. tamże, s. 60n (punkt 25 i 26 komentarza do 15 strofy).
- ³³⁸ Por. tamże, s. 590 (punkt 3 komentarza do 14 strofy).
- ³³⁹ Por. tamże, s. 589 (strofy 14 i 15).
- ³⁴⁰ Por. tamże, s. 586n (wersy 13 strofy i punkt 9 komentarza do niej).
- ³⁴¹ Søren Kierkegaard, *Albo – albo*, t. I, dz. cyt., s. 324n.
- ³⁴² Max Scheler, *Resentyment a moralność*, tłum. Jan Garewicz, Warszawa 1977, s. 81n.

- ³⁴³ Tamże, s. 81.
- ³⁴⁴ Tamże, s. 76.
- ³⁴⁵ Tamże, s. 76n.
- ³⁴⁶ Johann Wolfgang von Goethe, *Dywan Zachodu i Wschodu, Księga przysłów*, 15, tłum. Tadeusz Bocheński, Warszawa 1963, s.132.
- ³⁴⁷ Max Scheler, *Resentyment a moralność*, dz. cyt., s. 79.
- ³⁴⁸ Tamże, s. 74.
- ³⁴⁹ Tamże, s. 36.
- ³⁵⁰ Tamże, s. 36n.
- ³⁵¹ Tamże, s. 37.
- ³⁵² Tamże, s. 39.
- ³⁵³ Tamże, s. 42n.
- ³⁵⁴ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 11.

INDEKS POJĘĆ

Kursywą zaznaczono pojęcia „krzyżowe” (np. „wartość osoby”, przypisane do hasła „wartość”, należy również do hasła „osoba”).

- A posteriori 358, 359
- A priori 259, 284, 285, 290, 339, 340, 359, 469
 - obiektywne a. 186, 187
 - aposterioryczne a. 358, 359
- Afirmacja 17
- Agnostycyzm 180
- Aksjologia 349, 379, 387, 406
 - a. jest horyzontem 453*
- Akt 340, 352, 365, 368, 388, 390, 394-397
 - a. uznania 85*
 - a. twórczości 258*
 - a. stosunku do samego siebie 303
 - a. otwarcia na świat 338*
 - a. afirmacji świata 338*
 - a. dążenia 355*
 - a. decyzji 355, 386, 395*
 - a. wyboru 355*

- a. preferowania* 361
- a. miłości* 365, 382
 - istota a-u miłości* 365
- s. preferencji* 384
- a. świadomości* 386
 - centrum a-w 397
- Anioł 177, 178, 215, 295
- Antyteza 120
- Antywartość 343, 391, 455
- Apatia 34, 35, 37, 39, 44
- Aprioryzm
 - a. w etyce* 224
- Arete 35, 145, 146
- Autarchia 34, 35, 44
- Autentyczność 37
- Autonomia 40
 - ideal a-i* 324

- Bezczynność 42, 43, 46, 54, 112
- Bezinteresowność 265, 282
- Bezsilność 474
- Bieda ludzka 339
- Bogowie 372, 459
 - „tutaj także obecni są b-e” 216, 217
- Bóg 10, 25, 39, 40, 57, 68, 72, 74, 78, 85, 87, 88, 90, 91, 95, 97, 99, 100, 116, 216, 218, 220, 222, 241, 260, 272, 280, 294, 297, 300, 302, 311, 321, 323, 367, 368, 370, 378, 379, 396, 397, 401, 446, 448, 450-454, 461, 465, 483
 - ślady B-a* 78
 - „B. umarł” 100
 - dar B-a 115

- uobecnianie się B-a 217
istnienie B-a 322, 396, 397, 442
B. cierpiący 454
Ból 16, 28, 29, 35, 37, 42, 56, 67, 81, 84, 85, 91, 92, 100, 107, 119, 337,
367, 370, 387-389, 391, 392, 409, 438, 453-455
b. świata 63
b. istnienia 438
Brzydota 343
Bunt 8, 120, 121, 165, 167, 173-175, 199, 270, 369, 445
b. serca 196
Bycie 4, 5, 95, 213, 239
b. posiadany 10
b. człowieka 61
b. tu i teraz 89
b. z innymi 163, 164
prawda b-a 214
b. razem 239
Byt 5, 15, 107, 117, 118, 128, 197, 221, 397, 403
b. ludzki 4
b. w sobie 15
b. dla siebie 15, 173, 198
b. dla nas 18
b. dla mnie 30
prawdziwym b-m człowieka jest raczej jego czyn 170
b. myślowy 173
idea b-u 219

Cel 8, 31, 52, 60, 61, 105, 135, 192, 204, 207, 231, 240, 241, 245, 246,
252-254, 256, 262, 296-306, 315, 355, 370, 371
pojęcie c-u 302
Chochoł sarmackiej melancholii 335

- Chrześcijaństwo 25, 35, 37, 38, 45, 71, 91, 94, 96, 100, 114, 116, 221, 289, 422, 426, 454, 483
- Ciało 36, 37, 97, 98, 176, 273-275, 285, 295, 312, 350, 373, 390
- Cierpienie 16, 35, 41, 44, 81, 83, 84, 92, 101, 116, 119, 165, 166, 195, 220, 295, 367, 389, 391, 392, 438, 453-455, 475
- c. na świat 63*
- c. Boga 454*
- Cnota 40, 43, 46, 53, 54, 61, 62, 134, 146, 202-207, 209, 210, 287, 289, 290, 344, 415, 464, 489
- Cynizm 55, 56
- Czas 10, 11, 14, 20, 25, 39, 88, 90, 95, 96, 108, 135, 141, 181, 182, 186, 189, 213, 341, 354, 361, 363, 365, 368, 370, 404, 459, 460, 491
- Człowieczeństwo 3, 7, 14, 19, 20, 22, 34, 166, 194, 240, 241, 245, 296, 297, 299, 305, 306, 490, 491
- cz. drugiego człowieka 240*
- Człowiek 3-7, 9-11, 13-17, 19-22, 25, 26, 28, 30, 32, 34-37, 39-42, 45, 46, 48-50, 52-58, 60, 61, 67-69, 74, 76, 81, 85, 87, 88, 90-93, 96, 99-103, 105, 109-111, 114, 116, 120-122, 124-125, 129-131, 137, 139, 143, 145, 148-150, 154, 157, 158, 163, 164, 166, 167, 171, 173, 175, 176, 179, 182, 185, 187, 191, 193, 201, 215, 216, 218-225, 228, 231, 234, 237-241, 243-245, 248-254, 258, 260, 263, 265, 269, 271, 273-275, 279, 280, 282, 287, 289, 291, 293, 296-303, 306, 307, 315, 317, 318, 320-323, 331, 334-337, 339, 350, 351, 356, 358, 359, 361, 363, 367, 369, 370-372, 375-379, 381-384, 386, 389-392, 394, 395, 397-399, 401, 403-411, 413-419, 422-424, 426, 427, 429-431, 436-438, 444-448, 452, 453, 455-459, 461, 466, 470-478, 481, 482, 484, 487, 489, 492
- drugi cz. 3, 5, 7, 10, 17-19, 21, 25, 32, 42, 68, 146, 154, 169, 184, 185, 191, 240, 241, 245, 296, 358, 359, 361, 370, 371, 382, 383, 390, 393, 398-400, 409, 413, 414, 417-419, 422-424, 429, 437, 447, 455, 476
- twarz drugiego cz-a 67*

- świat drugiego cz-a 354
- istota cz-a* 3, 215, 216, 224
- inny cz. 3, 4, 6, 65
- dialektyczna struktura cz-a 11
- stosunek cz-a do samego siebie 18
- dom cz-a* 31
- natura cz-a* 170, 225, 260, 261
- los cz-a 173
- cz-i w jego byciu chodzi o własne bycie* 175
- pierwiastek wieczności w cz-u* 367
- cz. jest istotą aktową* 395
- cz. europejski (człowiek burżuazyjny) 456, 461, 462, 468
 - parodia cz-a europejskiego 468
- cz. kapitalizmu 457
- cz. okresu reformacji 457
- cz. średniowiecza* 457
- Człowiek–człowiek 124, 428
- Czucie 337, 405
 - cz. zmysłowe 387
 - cz. witalne 389
 - cz. wartości* 337-339, 341, 398, 407, 416
 - cz. szczęścia* 416
 - cz. rozpaczy* 416
 - cz. wartości etycznych* 338, 350
- Czyn 4, 39, 40, 54, 55, 61, 169-173, 188, 190, 237, 239, 242, 243, 245, 255, 269, 270, 282, 292, 354, 356, 357, 419
 - prawdziwym bytem człowieka jest raczej jego cz.* 170
- Daimonion 215, 216
 - właściwością człowieka jest jego d. 214-216
- Dar 38, 80, 115, 187, 232, 252, 447, 450

- Dążenie 174, 179, 300, 313, 355, 356
d. do panowania 3
d. do wyzwolenia 3, 10
d. do szczęścia chrześcijańskiego 93
d. do ocalenia 128
d. do podporządkowania sobie prawdy i dobra 208
- Decyzja 271, 320, 321, 355, 370, 386, 389, 436
- Dedukcja 232, 313, 362
d. transcendentálna 313, 323, 330
d. logiczna 361
- Demokracja 288, 463, 479, 482
- Demon 39, 215
- Determinizm 258, 316, 317, 321, 322
- Diabeł 39, 177, 178, 215, 346, 403
- Dialektyka 8, 11, 12, 14, 96, 441
- Dialog 11, 60, 90, 150, 151, 154-156, 161-164, 205, 231, 294, 400, 402
d. pracy 157
- Dobro 40, 46, 72, 146, 192, 200, 204, 207-209, 218-220, 221-224, 231, 234, 235, 237, 247, 248, 250-252, 255, 283, 293, 352, 406, 415, 418
pragnienie d-a 61, 62
idea d-a 219, 220, 250
pojęcie d-a 219, 227, 234, 343
najwyższe d. 364
- Dobra 342, 343, 356, 357, 359, 363-366, 368, 373, 374, 376, 378, 408
d-o to realny nosiciel wartości 365
- Dom 69, 78, 110, 155, 174, 175, 218, 220, 221, 401
- Domostwo 220, 221
- Doświadczenie 5, 6, 15, 41, 57, 58, 60, 64, 74, 75, 92, 122-125, 138, 163, 184, 186, 190, 203, 228, 229, 232-234, 239, 245, 250, 259, 275, 278, 280-282, 284, 285, 297, 302, 310-312, 314, 318, 324, 330-332, 335, 341, 348, 357, 358, 365, 366, 369, 371, 379, 380, 401, 403, 409, 414, 418, 419, 420, 442, 438, 447-449, 453, 454, 460

- d. wartości* 8, 104, 277, 336, 355, 358, 359, 362, 367, 388, 391, 392, 398, 429, 430, 444-447, 451, 455, 469, 470
 - d. wartości etycznych* 404, 409
 - d. najwyższych wartości* 446
 - d. wartości tego, co święte* 450
- d. pożądania* 10
- d. samego siebie* 12, 15, 18, 143
- d. śmierci* 16, 37-39
- d. wolności* 30, 39, 41, 58, 65, 170, 233, 234, 320
- d. osoby* 45
- d. nieskończoności* 89
- d. skończoności* 89
- d. miłości* 91, 228, 368, 370
- d. nadziei* 91, 92
- d. wierności* 92
- d. czasu* 95, 181, 189, 229
- d. ciała* 98
- d. rzeczywistości* 125
- d. etyczne* 153, 154, 234, 271, 416-418, 420, 424
 - horyzont d-a etycznego* 227
- d. drugiego człowieka* 153, 269, 383, 409, 424, 429, 455, 471
- d. płaczu* 187
- d. uścisku* 188
- d. jedności* 189
- d. spotkania* 189
- d. domu* 218
- d. świata* 221, 274, 450
- d. obowiązku* 227, 260
- d. przestrzeni* 229
- d. zewnętrzne* 229
- d. przyczynowości* 229

- d. substancji* 229
- d. „Sollen”* 229
- d. wyzwolenia* 233, 349
- d. dobrej woli* 238
- d. polskie* 257
- istota d-a* 261
- d. powinności* 282, 294, 331
- d. przedmiotowe* 290
- d. religijne* 335, 445, 448, 453
 - chrześcijańskie *d. religijne* 454
- konieczność i obiektywność d-a* 349
- d. piękna* 351
- d. wewnętrzne* 369, 370, 405
- d. tego, co święte* 384, 450
- d. prawdy* 379
- d-a aksjologiczne* 381, 455
- d. człowieka*
 - estetyczne *d. człowieka* 400, 410
 - etyczne *d. człowieka* 410
- d. Ja – Ty* 402
- d. odpowiedzialności* 421
 - d. nowej odpowiedzialności* 421
- d. świętości* 421
 - d. wewnętrznej świętości* 445
- d. metafizyczne* 427
- d. nadziei* 429, 430, 442
- d. przedrefleksyjne* 439, 440
- d. istoty* 444
- sfera d-ń* 450
 - sfera d-a bezpośredniego* 445
- d. Boga* 446

- d. zjednoczenia z Bogiem* 450
- d. jedności 449
- d. nowego horyzontu* 451
- d. poznawcze 452
- d-a międzyludzkie 455
- d. posiadania* 462
- d. zniewolenia* 462
- d. „mieć” 465
- Doznaniowość 35
- Dramat 3, 4, 61, 92, 93, 134, 168, 173, 175, 183, 184, 188-190, 196, 197, 352, 362, 375, 400, 404, 420, 439, 461, 472, 479
 - d. uznań* 8
 - d. dziejów* 9
 - d. człowieka z drugim człowiekiem* 17
 - scena d-u* 63
 - d-y narodowe 141
 - d. świata* 188
- Duch 11, 19, 20, 22, 23, 31, 33, 51, 55, 57, 65, 98, 113, 132, 156, 282, 341, 390, 403, 427, 452, 482
 - d. absolutny 20
 - zmartwychwstanie d-a* 97
 - d. ogólności 173
 - D. Święty 401
 - d. kapitalizmu 463
 - d. obiektywny 488
 - d. rewolucji* 488
- Dusza 72, 74, 109, 111, 112, 146, 215, 361, 370, 381, 435, 437, 451, 452, 474
 - nieśmiertelność d-y 109, 322, 323
 - polskie d-e 462
- Działanie 24, 40, 61, 84, 92, 173, 198, 199, 224, 230, 231, 249, 263, 288, 291, 317, 318, 320, 324, 386, 396, 397

- Dzieje 10, 42, 62, 92, 96, 483, 484
dz. świadomości 80
dz. świata 117, 420
dz. powszechne nie są krainą szczęścia 191
dz. wolności 482
dz. ludzkości 482
podmiotem dz-w jest duch 484
strumień dz-w 491
- Dzielność 35, 145, 146
- Egzystencja 45, 77, 89, 93, 156, 176, 460, 475
e. grupy 480
- Egzystencjalizm 4, 167
- Emocje 231, 245, 334-337, 354, 360, 398, 405, 406
żywiół e-i 336
e-e intencjonalne 337
e-e nieintencjonalne 337
- Empiryzm 230
- Estetyka 44, 138, 411
- Ethos 3, 10, 33, 47, 59, 61, 62, 67, 134, 135, 137-139, 168, 172, 173, 214, 216, 220-222, 225, 237, 244, 249, 403, 481, 484
e. stoicki 27, 34, 35, 41, 44, 47, 59-62
e. sceptyczny 44, 45, 47, 55, 56, 61, 62
e. sceptycyzmu 54
e. Eklezjastesa 62
e. Fausta 120, 168
e. rewolucjonisty 120
e. błędnego rycerza 120
e. profesora uniwersytetu 120, 123
e. pozytywizmu 172, 249
e. jako miejsce zamieszkiwania 215

- e. jako miejsce pobytu 217
- e. jako przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga* 218
- e. Wokulskiego 249
- e. Siłaczki 249
- e. wyzwolenia* 481
- Etyczność 19, 26, 120
- Etyka 3, 4, 7, 9, 39, 44, 104, 105, 118, 120, 129, 134, 142, 154, 213, 214, 218, 219, 222-224, 232, 236, 237, 239-249, 255-259, 262, 264, 267, 272, 273, 281, 285, 291, 300, 301, 304, 307-310, 330, 331, 363, 383, 392, 405, 411, 414, 415, 420, 481-483, 489, 491
- e. chrześcijańska 38, 241, 290
- e. prawa serca* 193
- e. relatywistyczna 224
- e. praw natury* 224, 259
- e. Kanta 227, 238, 240, 311, 316, 322, 323, 329, 491
 - e. Kanta jest e-ą fenomenologiczną 261
 - e. Kanta jest e-ą autonomiczną 265
- e. jako twórczość* 236, 237, 255, 256
- e. dobrej woli* 237, 489
- e. solidarności* 239
- e. formalna 239
- e. katolicka 241, 260, 335
- e. obowiązku* 258, 489
- e. teleologiczna 300, 301
- e. klasowa 301
- e. nacjonalistyczna 301
- e. jest rozumnością woli* 334
- e. eudajmonistyczna 404, 406
- e. hedonistyczna 404
- e. własnościowa 466
- e. u Hegla 488

- e. Schelera 492
- e. uczuć* 492
- materialna e. wartości* 492
- Eudajmonizm 404, 406, 407, 413

- Falsz 22, 247-250
- Faszyzm 44
- Fenomen 332-334, 337, 479
 - istota f-u* 334
 - f. czasowy 364
 - f. możliwości-istnienia-w-czasie* 364
 - f. trwania 364
- Fenomenologia 44, 309, 331, 345, 353, 362
 - f. ducha* 15, 45, 58, 59, 81, 112, 142, 170, 481
 - f. Kanta 323
 - f. czuć* 337
 - f. demonizmu 391
- Filozofia 3, 5, 27, 28, 48, 49, 53, 59, 74, 94, 96, 99, 117, 118, 141, 168, 184, 186, 214, 219, 257, 295, 308, 309, 313, 334, 363, 377, 394, 398, 399, 435, 436, 438, 490
 - f. Hegła 3, 4, 81, 97, 99, 118, 131, 135, 158, 213, 232, 233
 - f. człowieka* 4, 17, 171, 301
 - historia f-i* 6, 51, 59, 126, 436
 - f. śmierci* 35
 - f. dziejów* 60, 61
 - f. grecka 95, 98, 426
 - f. Abrahama 95
 - f. chrześcijańska 95
 - f. kultury* 105
 - f. narodu* 133
 - f. wzajemności* 140

- f. średniowieczna 144
- f. pracy* 153, 278
- f. czynu* 174
- f. zła* 182
- f. wartości* 213, 277, 378, 455
 - f. wartości Schelera* 253, 341
- f. współczesna 213
- f. nowożytna 213, 222, 472
- f. systemowa 220
- f. Kanta 226, 308
- f. neokantowska 248
- f. scholastyczna 255
- f. woli* 293, 492
- f. moralna u Kanta 307
- f. świata* 335
- f. resentymentu* 336
- f. niemiecka 341, 385
- f. arystotelesowsko-tomistyczna 345
- f. religii* 378
- f. teatru 394
- f. dramatu* 394
- f. świadomości* 472
- Forma 184, 339, 458
- Formalizm 237, 238, 240, 255, 407, 491
 - f. etyczny 492

- Godność 43, 83, 138, 159, 231, 234, 304, 394
 - g. etyczna 20

- Hedonizm 388, 404-407, 413
- Heglizm 93, 131

- Hermeneutyka 85
- Heteronomia 321
- Hierarchia 138, 144, 212, 221, 226, 227, 230, 231, 371, 448
- h. prawd* 379
- Historia 3, 4, 8, 10, 11, 18, 20, 22, 27, 58, 59, 79, 82, 99, 118, 122, 124, 129, 134, 135, 141, 167, 191, 203, 207, 360, 374, 420, 425, 426, 464, 465, 481, 486, 488, 491, 493
- h. osobista 11
 - h. ludzkości 11, 19, 114, 248
 - h. człowieka* 16
 - postęp w h-i 24
 - h. ludzkiej świadomości* 68
 - h. ciała* 98
 - h-e narodów* 134
 - h. pracy* 155, 157
 - h. ethosu* 172
 - h. etyki* 466
 - h. słów 468
 - rzeka h-i 487
- Horyzont 231, 337, 407, 484
- h. doświadczeń* 443, 444
 - h. doświadczenia etycznego* 227
 - h. wartości* 384, 443
 - h. istoty* 443
- Idea 55, 89, 126, 127, 129, 145, 227, 230, 231, 484, 486, 487
- świat i-i* 95
 - i. regulatywna 186
 - i. rozumowa 259
- Idealizm 126-128, 153
- Ideał 43, 46, 68, 75, 77, 87, 206, 210, 227, 234, 289, 324, 325, 414, 431, 455

- i. demokratyczny 463
- i. dziejowy 482
- Iluzja 23, 28, 284, 366, 446, 470, 476
 - i. wolności* 318
 - i. wartości* 336
 - i-e w świecie wartości* 360
 - i-e aksjologiczne 469, 470, 478, 479
 - i-e samopoznania 470
 - i. zawiści* 478
 - i. mściwości* 478
 - i. demokracji* 479
- Imperatyw 230, 290, 293, 294
 - i. kategoriyczny 232, 238, 239, 244, 245, 268-270, 282, 283, 287, 289-291, 296, 297, 299, 302, 305, 306, 323, 324, 334, 440, 490
 - i-y moralne 285, 286, 288, 289
- Indeterminizm 317, 321, 322
- Indywidualizm 141, 142, 153, 164-166, 193, 204, 205
 - nowożytny i. 129, 142
- Indywidualność 105, 166, 167, 171, 190, 194, 195, 200, 201, 204, 206-209, 404, 473
- Inny 79
- Intelekt 226, 230, 323
- Intencja 251, 333, 387, 388
- Intencjonalność 333
- Intuicja 337, 338, 361
 - i-e aksjologiczne 361
 - i. istoty 380
 - i. prawdy* 410
 - i. wartości* 411, 414, 415
- Ironia 55, 56
- Irracjonalizm 44

Istnienie 13, 14, 24, 35, 40, 46, 67, 76, 84, 85, 92, 233, 346, 347, 372, 396, 397

i. świata 44

poziom i-a 156, 180

sposób i-a 174, 249

i. Faustowskie 181

i. ludzkie 241, 248

i. wartości 345, 346

krótkotrwałe i. rzeczy 364

i. człowieka 446

Istoczenie 229

Istota 7, 15, 29, 30, 65, 107, 127, 128, 145, 229, 332, 334, 369, 380, 410, 411, 443, 444, 455, 475, 489

i. żywa 3

i. dziejowa 4

i. myśląca 29

i. myślenia 42

i-y samodzielne 146, 152

i-y samoistne 185

i. rozumna 272, 275, 278, 291, 302, 303, 319

i. istoty rozumnej 227

i. rzeczy 274

i. wcielona 277

Istota i formy sympatii 336, 398

Istotność 29, 100, 101, 229

Ja 5, 11, 14, 18, 30, 117-119, 125, 129, 140, 143, 302, 400-402, 418, 447, 448, 472, 473

Ja myślące 123, 124

Ja pożądające 123, 124

Ja samotne 448

- Ja idealne 448
Ja realny 448
Ja widziany przez Boga 448
Ja-sam 11, 101
Ja – Ty 402
Jaźń 5, 11, 13, 83, 100, 101, 118
 j. jest strukturą dramatyczną 13
 dialektyczna struktura j-ni 14
Jednostka 71, 107, 108, 120, 135, 139, 144, 146, 152, 156, 163, 165, 167,
 188, 193, 198, 199, 202, 204, 482
 kult j-i 208
Jednostkowość 105, 107, 108, 116, 127, 139, 146, 165, 173, 201, 207,
 209
 j. świadomości 201
Język 4, 8, 11, 73, 74, 82, 93, 100, 114, 117, 130, 132, 133, 143, 145, 147,
 151, 152, 166, 169, 174, 186, 204, 215, 225, 229, 245, 266, 268, 272,
 288, 336, 340, 341, 343, 367, 394, 442
Judaizm 85, 86, 90, 91
- Kantyzm 340
Katolicyzm 335, 462
Kłamstwo 194, 249, 469, 470
Kobiecość 184, 186, 187, 189
 prawda o wiecznej k-ci 187
Komunizm 89, 162
Konieczność 43, 194, 196, 201, 230, 269, 273, 274, 281, 293, 323, 324,
 483, 487
 k-i obiektywne 324
Kościół 25, 78, 108, 109, 124, 420, 427, 439
Kryteria rozróżniania wartości wyższych i niższych (kryteria prefe-
 rencji) 362, 364, 368-370, 372, 376, 380, 382, 384, 387, 413

- Legalizm 55
- Lęk 9, 23, 119, 275, 337, 410, 411, 427
l. przed śmiercią 21, 34, 37, 119, 412
- Logika 8, 12, 13, 20, 59, 61, 80, 92, 93, 100, 103, 108, 116, 214, 231, 245, 322, 433
l. tradycyjna 16
l. dialektyczna 16, 92
l. bólów 392
l. serca 476
l. uczuć 492
- Logos 94, 401
- Łaska 221, 367, 439
- Maksyma 53, 54, 238-241, 246, 263, 265, 270, 278, 279, 283, 284, 286, 288, 295, 296, 306, 307
praktyczne m-y 277
m. powszechna 278
- Marksizm 4, 6, 104, 152, 207, 392, 393, 426
- Marność 52, 54-56, 62, 64, 65, 97
- Materia
idea m-i 126
m. wartości 349
- Melancholia 335, 364, 397
- Metafizyka 148, 301, 425, 426, 436
m. moralności 298
m. istnienia 435
m. człowieczeństwa 491
- Metoda 48, 55, 56, 232, 235, 242, 244, 259, 307, 308, 313
m. weryfikacji wartości 55
sceptycyzm jako m. samoobrony 56

- m. transcendentalna 232, 233, 308-311, 313, 314, 323
- m. DoRo 286, 290
- m matematyczna 314
- m. Kanta 323, 329, 330
- m. Schelera 329, 330
- m. fenomenologiczna 339
- Męczeństwo 38
- Milczenie 399, 410
- Miłosierdzie 264, 394, 471, 489
- Miłość 26, 79, 80, 87, 89, 91, 93, 106, 146, 147, 195, 198, 207, 227, 228, 239, 240, 245, 256, 287, 288, 290, 295, 296, 300, 305, 337, 339, 340, 350, 358, 360, 366-369, 375, 382, 383, 392, 394, 398, 401-404, 407, 409-411, 438, 447, 453-455, 490
 - m. poddanych 33
 - m. ojczyzny 61, 62, 136*
 - m. własna 266
 - porządek m-i 335, 360, 407, 492
 - m. jest doświadczeniem emocjonalnym głęboko logicznym 335*
 - m. jest aktem 337*
 - m. jako akt afirmacji świata 339*
 - m. bliźniego 376
 - m. jest odkrycie indywidualności drugiej osoby 403*
- Misterium 401, 424, 427
 - m. tremendum 427, 428
 - m. fascinosum 427, 428
- Mistrz 99-101, 104-110, 117, 127, 428-432, 434-442
 - m. jako nauczyciel 433, 434
 - m. jako święty 433, 434*
- Młoda Polska 484
- Modlitwa 37, 112, 113, 124, 159, 160, 162, 297, 338
- Monada 448

- m. bez okien 6, 10
- Moralność 246, 290, 289, 291, 322, 323, 336, 364, 464
 - uzasadnienie metafizyki m-ci* 223, 227, 237, 250, 262, 265, 283
- m. otwarta 256
- m. zamknięta 256
- m. chrześcijańska 471
- m. burżuazyjna 471
- m. mieszczańska 471
- m. resentymetu* 476
- m. autentyczna 476
- Mowa 46, 399, 434
- Mściwość 478, 479
- My 18, 104, 125, 129
- Myślenie 4, 28-30, 35, 41, 42, 51, 59-61, 65, 106, 107, 128, 335, 340, 397, 437, 473, 484
 - czynne m. 160, 162, 163
 - m. według wartości* 213, 214
 - styl m-a 480

- Nacjonalizm 151
- Nadczłowiek 241
 - idea n-a 241
- Nadzieja 53, 73, 76, 77, 80, 87, 92, 93, 95, 97, 99, 125, 180-183, 275, 367, 410, 411, 429, 430, 434, 441, 442, 486
- Naród 90-92, 130-140, 142, 145, 147, 148, 150-152, 154, 156, 404
 - duch n-u* 130, 150
 - definicja n-u 133
 - substancja n-u* 204
 - etyczna substancja n-u* 136, 147, 151-153, 158, 164
 - n. jest wzajemnością* 138
 - n. jest substancją etyczną* 142, 145, 154

- Narzędzie 30, 245, 246, 298, 302, 304, 379, 423, 467
n. perswazji 362
- Nastrój 397, 492
- Natura 31, 35, 53, 224
duchowa n. ludzka 424
- Negacja 17, 293, 480
- Neoheglizm 81
- Nicość 53, 65, 86, 450
- Nieistnienie
n. wartości 346, 348
- Nieistotność 65
- Nienawiść 295, 339, 340
- Nieobecność 5
- Nieprzyjemność 388, 389, 391, 446, 448
- Niesamodzielność 65
- Nieskończoność 52, 60, 74, 87-90, 377, 461
idea n-i 74, 89
- Niesprawiedliwość 47, 57, 207, 322, 343, 354, 444
- Nieszczęście 20, 25, 38, 46, 47, 58, 64, 67, 70, 71, 75, 76, 80-83, 86, 87,
89, 90-93, 100, 105, 107, 108, 116, 117, 131, 134, 180, 200, 205, 208,
220, 295, 368, 414, 454, 455, 477
idea n-a 75
- Nieszczęśliwość 406
- Nieuczciwość 343
- Niewierność 411
- Niewola 22, 30, 34, 39, 109, 124
- Niewolnictwo 22, 51, 53, 87
- Niewolnik 7-10, 20-25, 30-35, 37, 42, 45, 46, 68, 85, 87, 97, 99, 109-
113, 123, 125, 155, 156, 169, 175, 482, 483
- Norma 236, 237, 417, 419
n. ogólna 490

Nuda 46, 54, 61, 181, 205, 207, 458-460

Obcość 29

Obecność 127, 154, 450, 451

o. nieobecności 5

Obiektywizm 223

Obiektywność 349

Obietnica 88, 94

o. zbawienia 442

Objawienie 241, 242

Obowiązek 147, 148, 150, 154, 227, 228, 238, 240, 245, 246, 256, 257,
259, 261-265, 268, 280, 288, 407, 440, 489, 490

pojęcie o-u 227, 257

o. hipotetyczny 261

o. kategoryczny 261

poczucie o-u 311, 407, 490, 491

Ocalenie 128, 188, 189, 437, 438, 441

Odczucie 405

subiektywne o. wartości 408

obiektywne o. wartości 408

Odczuwanie 38

brak o-a 38

Odkupienie 289

Odpowiedzialność 122, 152, 154, 228, 239, 240, 296, 305, 421, 490

Odrodzenie 287, 295

Ofiara 35, 88, 116, 163, 209, 335

Ogląd świata 461

Ojczyzna 132, 147-150, 167, 300, 464

o. to jest to jest zbiorowy obowiązek 148

Ontologia 248

Osąd

- władza o-u* 171
siła o-u 232, 248-250, 325
Osoba 44, 45, 79, 240, 295, 296, 304-306, 352, 365, 369, 370, 382, 385,
391, 387, 390, 394, 397, 399, 401, 403, 415, 420, 445, 455, 459
doświadczenie o-y 45
o. realna 353
o. rzeczywista 365
druga o. 366, 383, 384, 399, 402
o. jako centrum aktów 396-398
centrum o-y ludzkiej 395
o. prawna 463
Osobowość 118, 140, 143, 190, 209, 482
ludzka o. 19
Oswojenie 219
Oświecenie 254
- Pamięć 73, 74
Pan 7-9, 10, 20-24, 30, 32-34, 39, 46, 52, 56, 68, 85, 87, 97, 111, 112,
155, 200
Pan i niewolnik 7, 8, 10, 20, 32, 33, 68, 85, 97, 101, 481, 483
Panlogizm 81, 92
Panowanie 3, 7, 22-24, 33, 158
p.-niewolnictwo 32
p. nad światem 155
p. człowieka nad człowiekiem 393
Panteizm 335
Pantragizm 81, 92
Państwo 27, 43, 47, 57, 130, 131, 135, 139, 152, 167, 459, 487, 488
p. nowożytne 26
Partycypacja 102, 144, 151, 153
Pełnia 5

- Personalizm 4
- Piekiło 76
- Piękno 72, 221, 277, 338, 343, 351, 351, 376
istota p-a 351
- Platonizm 98
- Płacz 187, 188
- Poddanie 4
- Podejrzliwość 200
- Podmiot 13-15, 18, 19, 66, 233, 302, 311, 369, 399, 408, 414
p. prawa 23, 44
p. prawa prywatnego 463
p. pracy 158, 160
p. wartości 343, 375, 376, 385
p. wartości pozytywnych 471
- Pojęcie 4, 7, 9, 12, 13, 26, 28-30, 34, 36, 41, 44, 44, 45, 57, 63-65, 67, 73, 82, 92, 99, 101-104, 106, 107, 117, 144, 145, 232, 313, 314, 321
świat p-ć 61
p. rozumowe 265
p-a ogólne 276, 281
- Posiadanie 39, 127, 402, 408, 462, 463, 466-468
pragnienie p-a 10
p. siebie 40
p. prywatne 149
idea p-a 149
- Posłuszeństwo 90, 124
p. Bogu 25, 321
- Postawa
p. etyczna 26, 27
p. transcendentálna 28
- Postęp 23
- Posłuszeństwo 25, 90, 124, 321

- Potępienie 75, 76, 391, 392
- Powinność 226, 229, 230, 263, 264, 277, 281, 293, 294, 310, 312-314
pojęcie p-i 314, 331
- Powołanie 116, 117, 257
- Poznanie 173, 179, 341, 350, 399, 403, 431
emocjonalne p. świata 334
p. wartości 339, 340, 349, 351, 362
p. wartości jest obiektywne 359
p. wartości drugiej osoby 393
p. etyczne 340
p. hierarchii wartości 350
p. typu aksjologicznego 350
forma p-a 362
teoria p-a 397
p. drugiego człowieka 399
p. osoby drugiego człowieka 399
p. osoby 399
p. świata 431
p. światła Bożego 451
- Pozór 23, 52, 97, 197, 476
- Pozytywizm 103, 104, 172, 237, 249, 420, 484
p. prawniczy 151, 152
p. angielski 284
- Pożądanie 4-6, 9, 14, 19, 21, 26, 66, 123, 124, 156, 158, 275, 279, 280, 337
hamowane p. 156, 157
- Praca 10, 23, 42, 66, 110-114, 116, 124, 153-164, 174, 279, 392, 465, 467, 468, 482
niewola p-y 22
idea p-y 115
p. jako dialog 155

- p. jest hamowanym pożądanym 155*
- p. to czynne myślenie 158-160*
- p. organiczna 172
- fanatyzm p-y 456, 461
- p. narodowa 465, 466
- Pragnienie 16, 275, 299, 323, 337, 441, 462, 475
 - p. szczęścia 321*
 - p. zemsty 477*
- Prawda 24, 46, 48, 53, 55, 65, 66, 72, 83, 86, 97, 101, 133, 170, 171, 208, 209, 247-250, 264, 345, 349, 367, 371, 379, 391, 392, 415, 434, 436, 437, 441, 446, 448, 452, 453
 - p. człowieka 54*
 - p. jest wartością 264*
 - żywiol p-y 434
 - smak p-y 434, 435, 437
- Prawidła 230, 286
 - p. moralne 271
 - praktyczne p. 277
- Prawo 13, 15, 23, 26, 31, 38, 44, 76, 121, 135, 148, 151, 152, 192, 196, 206, 209, 265-369, 270, 280, 281, 283, 291-293, 298, 299
 - p. do istnienia 13*
 - p. do własności 160*
 - p. państwowe 167
 - p. serca 191-195, 197, 198, 200*
 - p. powszechne 238, 270, 283, 296
 - p. moralne 238, 258, 259, 268, 271, 278
 - p. ogólne 240, 284, 297, 298, 306
 - p. obowiązku 259*
 - p. powinności 259*
 - p. natury 260, 267*
 - p-a praktyczne 265, 277-279

- przedstawienia p-w 291, 292, 299
- p-a obiektywne 293
- p. fizyczne 312
- p. do prawdy* 392
- p. prywatne 463, 468
- p. do posiadania* 467
- p-a pisane 488
- Prawość 266-269, 394
- Preferencja 338, 339, 350, 351, 353, 354, 357, 359, 362, 384, 389, 476
 - pojęcie p-i* 351
 - p-e aksjologiczne 358
 - kryteria p-i (kryteria rozróżniania wartości wyższych i niższych)* 362, 364, 368-370, 372, 376, 380, 382, 384, 387, 413
- Preferowanie 351, 355-357, 360, 361, 382
 - reguły p-a 360
 - oczywistość p-a 361
- Prewidyzm 317
- Promieniowanie 400, 418, 419, 433
- Protestantyzm 335
- Przeciwieństwo 22
- Przedmiot 29, 30, 66, 107, 118, 126, 129, 156, 225, 230, 231, 233, 250, 302, 333-335, 337, 348, 350, 352, 353, 356-358, 362, 363, 368, 369, 375, 376, 393, 395, 402, 405, 406, 408, 412, 443, 444, 448, 451, 455, 461, 470, 474, 475, 477
 - p. woli* 265
 - p. skłonności 267
 - p. szacunku* 267
 - p. poznania* 341
 - p. jako p. aksjologicznie zabarwiony 347
 - p. czucia aksjologicznego* 412
- Przedmiotowość 342

- Przestrzeń 39, 108, 133, 134, 215, 218, 234, 341, 354, 382, 396, 399
p. duchowa 255
fundamentalna p. wartości 358, 359
- Przeżycie 95, 180, 181, 337, 348, 469, 477
p. religijne 71 374, 375
p. etyczne 154
p. szczęścia 370
p. uczuciowe 373
p. bezsilności 474
- Przyczyna 232, 243, 255, 268, 309, 316-318, 320
- Przyczynowość 229-231, 319, 320
p. zewnętrzna 319
- Przyjemność 72, 75, 185, 186, 189, 192, 193, 246, 357, 358, 360, 379, 383, 387-391, 405, 406, 408, 409, 411, 413, 415, 416, 448, 480, 493
- Przymus 104, 194, 258, 268, 293, 294, 367, 440, 489
- Przyroda 230, 231, 291, 304, 312, 318
procesy p-y 317
- Przyrodoznawstwo
matematyczne p-o 226, 231, 254, 309, 310, 312, 330, 353
- Przyswojenie 160-162
idea p-ajania 163
- Pustka 5, 175, 364, 458, 459
wewnętrzna p-a 457
- Pyrronizm 47
- Racjonalizm 44
- Redukcja
r. transcendentalka 177
- Relacja 7, 15, 137, 143-145, 158, 360, 376, 377, 380, 396, 400, 402, 428, 430, 447
r. pana i niewolnika 7, 20, 85, 481

- r-e międzyludzkie 9, 140, 153, 442, 481
- r. do sceny* 18, 30
- r. Ja i moja ziemia* 30
- r. człowieka do drugiego człowieka* 32
- r. z Bogiem* 85
- r. mistrz–uczeń* 106, 429-431, 437
- r. dialogiczna 124, 125
- r. wzajemności* 142, 143, 145, 399-401
- r. wymiany wartości* 142, 143
- r. uczestnictwa* 144, 399
- r. między mężczyzną a kobietą 305, 400, 401
- r. między rozumem a wolą* 315
- r. między wartością a podmiotem wartości* 376
- r. fundowania 377
- r. między wartościami* 377, 378
- r. podmiot–przedmiot* 399
- r. między mną a drugą osobą* 399
- r. poznawcza 401
- r. między człowiekiem a człowiekiem* 404, 419, 429
- r. wzoru* 419
- r. zawierzenia* 441
- r. Ja i Ty 447
- r. między „być” i „mieć” 463
- r. między mną a myśleniem* 473
- Relatywizm 223
- Religia 85, 95, 98, 116, 117, 136, 137, 151, 289, 367, 421, 442, 472
- Religijność 52, 63, 67
- Renesans 119, 185
- Resentyment 336, 469-472, 474-480, 493
 - r. i moralność* 336, 469
- Rewolucja 8, 18, 26, 58, 98, 119, 333, 423

- Romantyzm 71, 77, 103, 131, 153, 154, 158, 172, 237, 249, 420, 484
- Rozciągłość 276
- Rozkosz 179, 180, 186, 450, 478
r. ducha 452
- Rozpacz 76, 187, 235, 414-416
- Rozsądek 226, 227, 230-235, 252, 256, 323-325, 334, 385
zdrowy *r.* 408
- Rozstanie 3, 414
- Rozum 8, 11, 18-20, 26, 27, 31, 33, 52, 60, 67, 68, 71, 78, 105, 110, 116-120, 127, 128, 152, 175, 185, 192, 201, 204, 226, 227, 230-232, 234, 242, 253, 254, 268, 272-277, 279-281, 289, 292, 293, 300, 304, 313-315, 319, 323-325, 331, 332, 334, 335, 339, 420, 483
poziom *r-u* 108, 109, 117, 118, 120, 124, 125, 134, 135, 141, 165
r. jednostkowy 224
r. praktyczny 225-227, 258, 279, 280, 313, 322
 krytyka praktycznego *r-u* 227, 258, 268, 278, 292
r. teoretyczny 225, 226, 292
czysty *r.* 231, 279-281, 323, 325, 334
 krytyka czystego *r-u* 226, 227, 285, 330, 490
krytyka *r-u* 242
r. spekulatywny 259
r. bezwolny 319
 prymat *r-u* praktycznego przed *r-m* teoretycznym 325
- Rozumność 8, 68, 129, 200, 272-274, 278, 319, 483
r. świata 122, 123
- Rozumowanie 54, 56
- Rzecz 21, 30, 48, 135, 224, 234, 251, 265, 303, 304, 306, 334, 338, 343, 408, 443, 444, 451
„z powrotem do *rz-y*” 330, 331, 333, 334, 396
- Rzeczywistość 41, 60, 115, 125, 127, 128, 170, 173, 194, 196, 198, 199, 206, 210, 251, 274, 324, 336, 431, 470, 485

- rz. człowieką* 16
cienie rz-ci 95
- Sacrum 72, 456
Samodzielność 35, 40, 41, 145-147
Samoistność 128, 145
s. rzeczy 40, 41
Samookreślenie 321
Samopoświęcenie 206, 209
Samoświadomość 5
Samotność 18, 19, 81, 146, 183, 447, 451, 458
Samowiedza 11, 19, 22, 26, 65, 66, 82, 83, 85, 118, 119, 127, 128, 137,
173, 185, 194, 477
wolność s-y 24
Samozakłamanie 472
Sąd 82, 95, 225, 259, 260
s. wartościujący 225, 226
s. etyczny 270
Scena 9, 18, 30, 31, 124, 125, 129, 172-174, 430, 438, 450
s. świata 17
s. historii 23
s. dramatu 63, 461
Sceptycyzm 25, 44, 47, 49, 51, 52, 54-58, 62, 64-66, 68, 71, 97, 119,
295
Selbst 11-13, 16, 18, 101, 118, 119, 123, 125, 127, 129, 143
Separacja 82-84, 88, 90
Serce 10, 193-201, 204, 259, 264, 280, 315, 364, 488
prawo s-a 191-195, 197, 198, 200
ład s-a 476
logika s-a 476
Siła osądu 234, 248

- Słuszność 298, 299, 307
Socjalizm 466
Solidarność 239
Sollen 228-230, 232-234, 275, 277
„Sowa Minierwy wylatuje o zmroku” 487
Spojrzenie 21, 33, 269, 332, 402, 404, 435, 447, 448
Społeczeństwo 3, 19, 109, 146, 157, 161, 163, 164, 374, 482
 s. moralne 416
Spostrzeżenie 340, 394, 395, 401, 432
 s. wewnętrzne 340
 s. s-a 395
Spotkanie 3, 17, 88, 108, 143, 182, 183, 186, 188, 189, 302, 370, 405,
 429, 437
 s. z Bogiem 241, 300
 s. człowieka z człowiekiem 405
 s. z drugim człowiekiem 414
 s. między mistrzem a uczniem 434
 s. ze świętością 438
 s. ze świętym 438
 historia s-ń 439
Sprawiedliwość 43, 57, 62, 193, 198, 207, 253, 264, 277, 322, 343, 354,
 392, 394, 444, 448, 458, 479
Sprzeczność 82, 92, 93, 189, 201, 238, 302, 339, 246, 426, 426
Stan
 s-y emocjonalne 337, 405-407, 411, 412, 416
 s-y uczuciowe 373, 387, 388, 404, 406
 s-y subiektywne 405
 s-y afektywne 407, 408
Stoicyzm 24, 27-29, 31, 32, 34-38, 41, 44, 46, 54, 55, 57, 64, 65, 68,
 91, 119
Strach 22, 23, 29, 109, 110, 169, 364

- s. przed śmiercią* 169
- Stworzenie 450
- Subiektywizm 223, 224
- Subiektywność 55, 56, 83
- Substancja 13-15, 18, 19, 35, 100, 101, 133, 135, 138, 174, 201
 - s. etyczna 133, 136, 141, 173
 - s. jednostkowa 139
- Sumienie 16, 215, 259, 294, 416
 - s. narodowe 463
- Swawola 135, 262, 269
 - poczucie s-i 267
- Symbol 31, 76, 129, 173, 179, 187-189, 191, 374, 422
 - s. obecności 450
- Syngularność 165-167, 171
- Synteza 120, 135
 - s. między rozumem a wolnością 141
- Szacunek 106, 265-267, 304
- Szczęście 25, 26, 40, 62, 68, 70-76, 80, 81, 84, 86, 108, 117, 127, 164, 165, 174, 179-181, 183-185, 191, 192, 219, 286-289, 368-370, 380, 406, 413-416
 - idea sz-a* 74, 75, 89, 290
 - pojęcie sz-a* 219
 - pragnienie sz-a* 321
- Szczęśliwość 64, 254, 286, 289, 290, 380, 406
 - istota sz-i* 368
- Szlachetność 357, 358, 360

- Ślad 69, 78, 113, 357, 381, 429, 430, 440
- Śmierć 4, 8, 9, 16, 21, 24, 31, 34-39, 42-44, 52, 75, 76, 96, 97, 109, 119, 125, 189, 190, 195, 198, 264, 289, 315, 322, 367, 391, 454, 458, 479
 - istota ś-ci* 34

- choroba na ś. 63, 67, 75, 76, 81
Średniowiecze 117, 119, 121, 122, 124, 131, 180, 323, 468
Świadomość 11, 14, 25, 29, 58, 60, 66-68, 77, 78, 82-86, 89-91, 93, 98,
100, 106-108, 116-119, 127, 139, 168, 192, 200, 208, 209, 293, 311,
333, 342, 396, 403, 436, 437, 445, 469, 475, 476, 484, 491
dialektyczna teoria ś-ci 12
ś. człowieka 19
ś. niewolnicza 20, 23, 25, 83, 119
ś. stoicka 20, 25, 32, 59, 83, 120
ś. sceptyczna 20, 25, 59, 64, 83, 98, 120
ś. nieszczęśliwa 20, 25, 26, 58, 62-64, 66-68, 70, 71, 77, 78, 81-84,
86, 87, 90-94, 100, 105, 118-120, 123, 124, 130, 164-166
ś. zniewolenia 24
ś. zniewolona 24, 56
ś. chrześcijańska 25
religijna ś. wspólnoty 26
ś. jest istotą myślącą 29
ś. wolności 48
etyczna ś. 58
ś. nieszczęścia 67, 107
ś. religijna 68, 71, 78, 85, 86, 105, 112, 137, 484
ś. romantyczna 77
ś. rozumna 109
ś. pana 119
ś. siebie 119
ś. świata 126
ś. społeczna 131
ś. filozoficzna 137
ś. jednostkowa 152, 173
ś. źle uszczęśliwiona 167, 484
ś. transcendentna 177

- rozwój ś-ci 184
- ś. własnej doskonałości 195
- ś. aksjologiczna 412
- ś. o swej dobroci moralnej 414
- ś. burżuazyjna
 - krytyka ś-i burżuazyjnej 466
- ś. zakłamana 472
- ś. narodowa 485, 486
- ś. arystokracji 485
- Świat 15, 16, 18, 19, 21, 23, 26, 31, 33, 35, 42, 44, 56, 61, 63-66, 68, 69, 79, 81, 83, 93, 95, 101, 105, 109-111, 115-128, 164, 166, 167, 169, 170, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 182, 187, 194, 195, 205, 207, 210, 221-223, 226, 227, 229, 235, 237, 250, 251, 281, 282, 290, 296, 303, 305, 324, 335-337, 340, 348, 351, 358, 368, 388, 392, 396, 426, 437, 448, 452, 455, 458, 459, 461, 462, 467, 485
- percepcja ś-a 48
- ś. rozumny 129
- ś. ponadzmysłowy 130
- ś. otaczający 177, 359, 444, 447, 474
- bieg spraw ś-a 202-204, 207-210
- ś. materialny 281
- ś. duchowy 281
- ś. *rzeczy* 302
- ś. zewnętrzny 311, 406, 457
- ś. wewnętrzny 311
- ś. *wartości* 337, 340, 345, 359, 360, 362, 387, 412, 413, 416, 429, 455
- ś. aksjologiczny 348, 413
- ś. *dóbr* 357, 359
- ś. *preferowania* 355
- ś. zniewolony 422

- instrumentalizacja ś-a 423
- ś. jako dar* 447, 450
- ś. przedmiotów* 462
- ś. człowieka* 475
- Światło 60, 126, 135, 136, 138, 139, 254, 255, 283, 304, 332, 364, 396, 435, 444, 451
- Święte (to, co święte) 374, 378, 384, 390, 391
- Świętość 384, 427, 438, 442, 446, 456
 - ś. jako wartość* 374
 - nosiciel ś-i* 374
- Święty 421, 424, 429, 437, 438, 440, 442, 445

- Teologia 168, 184
- Terryzm 180
- Teza 120
- Tęsknota 69, 72, 93, 99, 101, 106, 107, 184, 410, 411
- Totalizm 104, 139, 204
- Tożsamość 82, 84
 - t. z sobą 82
- Transcendencja 311
- Transcendentalność 311
- Tragedia 42, 75, 97, 121, 178, 181, 183, 188, 197, 202, 322, 372, 404
 - t. świata* 187
 - t. Fausta 189
 - t. człowieka* 287
- Tragiczność 403
- Tragizm 100, 186
- Troska 37, 64, 69, 110, 134, 175, 176, 201, 264, 413
- Trwoga 34, 109, 364, 493
- Twarz 36, 37, 58, 87, 90, 96, 110, 202, 218, 220, 403, 404, 410, 448
- Twórczość 236, 237, 243, 244, 246, 255, 256, 392, 440

- Ty 18, 140, 143, 400-404, 447
- Ubóstwo 113, 115, 116, 413, 422
idea u-a 115
- Uczciwość 343
- Uczeń 99, 100, 102-106, 108, 110, 428-432, 434, 440
- Uczestnictwo 102, 104, 144, 147, 157, 162, 164, 276, 399, 401, 402
u. w wartościach 148, 150, 373, 374
u. w wieczności 372
u. we władzy 468
- Uczucie 51, 60, 231, 245, 265, 299, 335, 337, 360, 361, 369, 381, 382,
412, 477-479, 492, 493
u-a duchowe 414
- Uczuciowość 107
- Ukrzyżowanie 36, 67, 96, 97, 439
- Umysł 9, 121, 145, 179, 231, 245, 252, 266, 308, 316, 317, 333, 361
- Unio mistica 445, 447, 448, 455
- Uprzedmiotowanie 269, 443
- Usprawiedliwienie 453
- Uwodzenie 195, 411, 412
- Uznanie 7-9, 19, 22, 23, 85, 358
u. drugiego człowieka 18
odmowa u-a 19
- Użyteczność 234, 380
- Walka 3, 8, 21, 23, 166
w. o uznanie 17
w. o życie 22
w. człowieka o wyzwolenie 481
- Wartość 8, 12, 18, 51, 55, 56, 62, 65, 66, 72, 95, 97, 98, 102-105, 108,
127, 140, 142-145, 149-151, 157, 162, 163, 172, 213, 214, 223, 227,

- 228, 252, 264, 266, 276, 277, 282, 304, 305, 334, 335, 336-370, 373-387, 389-391, 393, 394, 403, 404, 406-408, 410-413, 415, 416, 428, 429, 433, 438, 443, 444, 455, 469, 471-473, 475- 477
- uznanie w-i* 8
- logika w-i* 13
- w. życia* 25, 53, 380, 390
- w. absolutna 56, 252, 253, 391, 440
- w-i witalne 72, 381, 390, 392, 393, 417, 492
- w-i duchowe 72, 390, 392, 417, 492
- teoria w-i 103, 281, 456
- w-i estetyczne 213, 338, 375, 376, 390, 472
- w-i etyczne 213, 246, 264, 352, 353, 354, 376, 390, 394, 404, 405, 409, 410, 417, 443
- wydarzenie w-i etycznej 172
- sfera w-i etycznych 338
- w. etyczna osoby* 394
- w-i ludzkie 235
- w. przedmiotowe 253, 369
- w-i niższe 336, 338, 344, 349, 362-364, 368, 369, 372-374, 377, 381, 382, 384, 385, 388, 390, 391, 446, 470
- w-i wyższe 336, 338, 344, 349, 350, 354, 361-365, 368, 369, 372-374, 377, 382, 384, 385, 390, 391, 446, 470, 473, 474, 476
- w-i wyższe niż życie* 37
- sfera w-i 372, 411, 412, 417
- przewrót w sferze w-i* 336
- obiektywność sfery w-i* 355
- moc ustanawiania w-i 336
- przewrót w dziedzinie w-i 336, 470, 476
- w. pozytywna 338, 343-346, 348, 384, 478
- w. negatywna 338, 343-346, 348, 384, 386, 415
- aureola w-i 339

obiektywizm w-i 341

nosiciel w-i 343, 352, 353, 374, 375, 378, 385, 476

 nosiciel realny 352

 rzeczowy nosiciel 365

 nosiciel w-i pozytywnych 478

w. cielesna 348

hierarchia w-i 344, 345, 348, 350, 360, 362, 363, 379, 384, 385, 387-390, 392, 393, 429, 406, 413, 418, 421, 422, 446, 448, 456, 469, 471, 476, 492, 493

w-i sacrum 349, 492

istota w-i 360

hierarchiczny porządek w-i 360, 361

w. wieczna 366, 371, 372

w. osobowa 369

w. podmiotowa 369

w. subiektywna 369

w-i zmienne 371

w-i niezmiennie 371

w-i krótkotrwałe 371

w. tego, co boskie 374

podzielność w-i 376

w-i niepodzielne 376

w-i podzielne 376

w. absolutna 378, 379, 382, 383

w-i najwyższe 381, 382

w. osoby 383, 385, 387

w. bytu osoby 414

w-i rzeczy 385

w-i aktów świadomości 385, 386, 388

w-i funkcji 385, 386, 388

w. działań 386

- w. intencji 387
- w. stanów uczuciowych* 387, 388
- w-i najniższe 387
- w-i kulturowe 390, 422, 465
- w-i święte 390, 391
- w-i nieświęte 390
- w-i hedonistyczne 393, 417, 492
- w-i obiektywne 407, 411, 412, 469, 470
- partytura w-i 412
 - fundamentalna partytura w-i 407
- w. człowieka* 408, 409
- w-i zewnętrzne 416
- w-i wewnętrzne 416
- w-i religijne 417, 421, 443, 455
- w. życiowe 423
- w. sprawiedliwości* 444
- w. świętego* 446
- w. narodowa 464-466
- w. upaństwowienia 465
- w. unarodowienia 465
- w. prywatna 466
- w-i pozorne 474, 476
- w. iluzoryczna 474
- Warunek
 - w-i możliwości 232, 233, 243, 255, 311, 331, 333
 - subiektywne w-i możliwości etyki* 330
 - w-i konieczności* 243
- Wątpienie metodyczne 28
- Wcielenie 94, 96-99, 103
- Wiara 48, 57, 80, 104, 109, 122, 137, 179, 278, 442
- Widzenie 449

- Wieczność 206, 366-368, 370, 372, 381, 404
pierwiastek w-i w człowieku 367
- Wierność 91, 92, 189, 366, 367, 411, 412, 442
- Więź mistyczna 445, 446
- Wina 42, 43, 181, 259, 386, 438, 467
poczucie w-y 9, 41, 56, 175, 437
- Władza 4, 179, 323, 324
w. osądu 171
w. sądenia 235, 252
w. autonomiczna 321
w. heteronomiczna 321
w. poznawcza 334, 348
w. emocjonalna 339
emocjonalna w. poznawcza 334
w. podstawowa 356
- Własność 14, 111, 149, 150, 160, 174, 230, 293, 320, 376, 462, 464
w. prywatna 149, 150, 163, 462-464, 466, 467
w. społeczna 163
w. narodowa 163, 464
w. jest kradzieżą 467
- Wojna 8, 18
- Wola 24, 69, 224, 231, 254, 256, 266, 268-270, 277, 279-281, 291-294, 297-299, 300, 302-304, 306, 307, 313-315, 319-321, 323-325, 330, 334, 356, 394, 474, 489
zła w. 200, 235, 244, 246, 251, 252, 307, 415
dobra w. 223, 235, 237, 238, 240, 244, 251-257, 261, 265, 267, 282, 297-299, 302, 305-307, 334, 343, 415, 492
pojęcie dobrej w-i 257, 302
wolna w. 240, 322
w. jest przyczynowością istot rozumnych 318, 319
w. jest we wszystkich czynach sama sobie prawem 321

- w. autonomiczna 321
- w. heteronomiczna 321
- w. mocy 356
- w. ucznia* 432
- Wolność 9, 18, 21, 24, 27-30, 37, 39, 40, 42, 43, 45, 56-58, 60, 61, 65-67, 111, 128, 134, 135, 137, 141, 167, 170, 233, 234, 251, 258, 262, 269, 281, 316-318, 320, 322, 323, 349, 350, 367, 372, 395-397, 482, 483, 487
- istota w-i* 9, 317, 320
- idea w-i* 28, 41, 45, 111, 116, 322-324
- w. jest sposobem bycia wedle rozumu* 30
- w. stoicka 33, 34, 39, 98, 487
- w. sceptyczna 45
- w. w myśleniu* 33
- w. myśli 57, 64
- w. samowiedzy* 67
- pojęcie w-i* 227, 233, 316, 324
- poczucie w-i 267
- iluzja w-i* 318
- ideał w-i 324
- w. absolutna 487
- w. pana 487
- w. niewolnika 487
- w. cynika 487
- Wrażenie 49
 - w-a zmysłowe 48
- Wspólnota 6, 18, 19, 25, 26, 64, 78, 93, 109, 125, 129, 142, 146, 158, 167, 193, 205, 208, 210, 374, 440, 442, 465
 - w. interesów 365
- Współczucie 28, 241, 354, 360
- Wszechświat 31

- Wybieranie 355
- Wybór 30, 40, 195, 206, 233, 320, 353, 355, 371, 384, 406, 486, 507,
354, 356, 487
- brak w-u 30
- wolny w. 320, 372
- pojęcie w-u 320
- reguły w-u 469
- Wychowanek 140, 429
- Wychowanie 11, 360, 361
- Wychowawca 140
- Wyczucie 382, 403
- w. wartości* 383
- Wydarzenie 39
- Wyobraźnia 96, 164, 176, 179, 266, 269, 289
- Wyzwolenie 3, 8, 9, 23, 25, 37, 87, 207, 234, 481
- Wyzysk 161
- Wzajemność 138-148, 150, 151, 153, 164, 399-402, 429
- Wzorzec 145, 392, 416, 420, 421
- w-e osobowe 421-424
- teoria w-w osobowych 421
- w. świętego* 421, 424, 429
- w. pierwotny 422
- w. pochodny 422
- w. z hierarchii wartości kulturowych* 422
- w. geniusza 422, 429
- w. geniusza sztuki 422
- w. geniusza prawdy 422
- w. geniusza nauki 422
- w. geniusza filozofii 422
- w. geniusza myślenia filozoficznego 422
- w. geniusza krytyki 422

- w. geniusza konstrukcji intelektualnej 422
- w. z hierarchii wartości witalnych 422*
- w. bohatera 422
 - w. bohatera – rycerz 422
 - w. bohatera – pionier cywilizacji 423
- w-e osobowe w marksizmie 423*
 - w. człowieka pracy 423
 - w. rewolucjonisty 423
 - w. racjonalizatora 423
 - w. działacza 423
- w-e w hierarchii wartości hedonistycznych 424*
 - w. mistrza rozkoszy 424
- w. człowieka 457*
- Wzór 145, 238, 417-420, 430, 431, 490
- w-y osobowe 428, 429,
- przejmowanie w-w 431, 433, 440
- w. dla samego siebie 445

- Zachwyt 409-411, 413, 414, 416
- Zadomowienie 218
- Zakłamanie 469, 472, 476
 - z. aksjologiczne 470
- Zapośredniczenie 12, 15, 16, 18
- Zasada 14, 29, 40, 44, 50, 51, 62, 74, 75, 82, 91, 95, 115, 117, 123, 126, 128, 140-142, 144, 149, 151, 161, 162, 177, 193, 201, 206, 207, 210, 222, 230, 238-240, 244, 245, 256, 458, 270, 271, 273, 274, 277-281, 285, 291, 293, 296, 305, 316, 353, 380, 384, 421, 490
- z-y praktyczne 277, 279
- z. przewidywalności 317
- z. ewangeliczna 420
- z. zachowań 440

- z. twórczości* 440
- z. myślenia* 484
- Zawierzenie 441
- Zawiść 43, 474-477
- Zazdrość 295, 474, 477, 493
- Zbawienie 437, 438, 442
 - ekonomia z-a 116
- Zemsta 474, 477-479, 493
- Zdrada 91, 99, 138, 441
- Zjawisko 125, 227, 331-334, 411, 474, 475
- Zło 75, 76, 83, 182, 219, 221, 234, 235, 238, 247, 248, 283, 346, 441, 458
- Złośliwy geniusz 28
- Złudzenie 364, 455, 472, 493
 - z-a aksjologiczne 360
- Zmartwychwstanie 35, 36, 67, 96, 98, 442
- Zmysłowość 231, 334
 - istota z-i* 382
- Zmysły 39, 174, 230, 323-325, 334, 335, 339, 382, 383
 - z-ł estetyczny 227
 - z-ł etyczny 242, 243
 - z-ł artystyczny 243
- Zniesienie 12, 13
- Zniewolenie 21, 24, 27, 28, 31, 32, 34, 42, 45, 46, 51, 52, 111, 234, 268, 269, 483, 484
- Zobowiązanie 260, 262, 268, 269, 310
 - poczucie z-a 311
- Zwątpienie 53

- Żertwa ofiarna 98
- Życie 4, 9, 19, 20, 21, 25-28, 31, 34-37, 39, 41, 46, 51, 53, 62, 64, 65, 69, 75-77, 80, 83-86, 88, 92, 112, 123, 124, 134, 144, 155, 160, 175, 179,

180, 183, 187, 189, 195, 198, 220, 225, 232, 239, 249, 253, 254, 263,
287, 295, 305, 315, 320, 335, 336, 364, 370, 378, 379, 383, 390, 392,
419, 435-457, 441, 446, 476, 483

instynkt *ż*-a 21

sens *ż*-a 25

poświęcenie ż-a 37, 446

„prawdziwe *ż*. jest nieobecne” 86, 87, 91, 94

ż. rodzinne 252

ż. przedfilozoficzne 329

ż. codzienne 329, 408

ż. filozoficzne ma wszelkie cechy *ż*-a wtórnego 340

istota ż-a 382

ż. uczuciowe 407

ż. emocjonalne 407

ż afektywne 412

opracował Dobrosław Kot

INDEKS NAZWISK

Kursywą oznaczono nazwiska (i te numery stron, gdzie występują wyszczególnione w indeksie nazwiska), których pojawienie się w niniejszej książce wynika z opracowania redakcyjnego i nie pochodzi bezpośrednio z wykładów wygłoszonych przez Józefa Tischnera.

- | | |
|---|--|
| Abel 459 | Baran Bogdan 500 |
| Abraham 87-89, 95-97, 99 | Benedykt z Nursji św. 498 |
| Adam 184, 458, 459 | Bergson Henri 40, 254, 256 |
| Adamczewski Zygmunt 174,
175, 182, <i>500</i> | Bobko Aleksander 282 |
| Alkmajon 287, 372 | Bocheński Tadeusz 509 |
| Andersen Hans Christian 123 | Bonaparte Napoleon 58 |
| Arystoteles 16, 43, 45, 94, 214,
216, 220, 363, 397, 426, <i>506</i> | Bratkowski Stefan 237 |
| Augustyn Aureliusz św. 50, 51,
60, 72, 74-76, 81, 110, 111, 114,
219, 221-224, 250, 251, 401, 420,
426, 473, <i>496-498, 502</i> | Brentano Franz 345 |
| | Bryniarski Kazimierz 285, 286 |
| | Brzozowski Stanisław 153 |
| | <i>Brzozowski Tadeusz 498</i> |
| | Buchenau Arthur 315 |
| | Byron George Gordon Noel 63,
83, 84 |

- Camus Albert 80, 167, 294
Cervantes Miguel de Saavedra 129
Cezar Gajusz Juliusz 114
Chesterton Gilbert Keith 422
Chromy Bronisław 36, 96
Chryzyp z Soloi 31, 39
Comte Auguste 420
Cywiński Bohdan 138

Danton Georges Jacques 50, 366
Darwin Karol 253
Dąbbska Izydora 351
Deleuze Gilles 447
Descartes René (Kartezjusz) 28, 46, 51, 53, 61, 74, 88, 89, 296, 308, 317, 318, 396, 397, 436, 472
Diogenes z Laerty 31, 39, 495, 496
Dupuy Maurice 408, 507
Dźyngis Chan 482

Einstein Albert 264
Eliasz 218
Epiktet 27, 37
Ewa 458, 459

Fichte Johann Gottlieb 340
Flaubert Gustave 397

Franciszek z Asyżu św. 116, 422
Franz Josef I 77
Freud Sigmund 97
Friedell Egon 178, 179, 183, 247, 248, 250, 500, 502

Gadacz Tadeusz 495
Gadamer Hans Georg 141
Galileusz 312
Galczyński Konstanty Ildefons 294
Galecki Jerzy 502
Gałek Stanisław 395, 507
Garewicz Jan 509
Goethe Johann Wolfgang von 26, 57, 129, 174, 182, 287, 288, 475, 499, 500, 503, 509
Gombrowicz Witold 137, 138
Gomułka Władysław (ps. Wiesław) 309
Goszczyński Seweryn 102, 132, 133
Grabowski Janusz 497, 498
Grabowski Marian 505
Gromska Daniela 506
Grzegorzczak Andrzej 231, 502

Hammurabi 298
Hartmann Nicolai 44
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 1, 3, 4, 6-16, 18-29, 32, 34, 35,

- 37, 41, 44-46, 52, 54-68, 70, 71, 77-81, 84-87, 91-94, 96, 97, 99-101, 103, 104, 106-112, 116-120, 122-124, 126, 128, 130, 131, 133-137, 141-143, 145-147, 151-157, 160, 161, 163-167, 169-174, 179, 180, 184-186, 189-209, 213, 220, 226, 318, 340, 481-484, 486-488, 491, *495-501*
- Heidegger Martin 3, 34, 37, 94-96, 141, 170, 171, 175, 213-215, 217, 218, 229, 397, 428, *495, 500, 501*
- Heraklit 214, 216, 217, 220, 222
- Hitler Adolf 90
- Hoene-Wroński Józef Maria 153
- Höffe Otfried 283
- Huizinga Johan 121, *498*
- Hume David 231, 284
- Husserl Edmund 28, 44, 48, 141, 145, 151, 177, 335, 345, 435, 440, 443
- Hyppolite Jean 81, 83, 84, 86, 87, 89, 195, *497, 498, 501*
- Ingarden Roman 44, 102, 111, 138, 226, 264, 338, 347, 351, 375, 377, 435, 440, *502*
- Iwaszkiewicz Jarosław 180, *497*
- Izajasz 94
- Jakub (Większy) Apostoł św. 218
- Jan Ewangelista św. 94, 218
- Jan od Krzyża św. 381, 402, 426, 449, 450, 453, *507, 508*
- Joachimowicz Leon 495, 496
- Jonasz 90
- Judasz 441
- Kain 459
- Kant Immanuel 74, 211, 213, 219, 223, 225-229, 231-235, 237-242, 244, 245, 247, 248, 250-261, 263, 265, 267, 270-274, 276-280, 283-285, 287-291, 294, 296, 298-323, 325, 329-332, 334, 336, 340, 341, 343, 407, 440, 488-492, *502-505, 509*
- Karneades z Cyreny 47
- Katon 47
- Kępiński Antoni 101, 419, 432
- Kierkegaard Søren 51, 63, 64, 68, 70, 75-80, 93, 122, 180, 186, 189, 206, 352, 392, 399, 400, 410-413, 457, 458, 460, *497, 501, 507-509*
- Kisielewski Stefan 158, 254
- Kohelet 25, 52, 62, 97
- Kojève Alexander 4, 45, 46, 81, *495, 496*
- Kolbe Maksymilian św. 236, 241, 243, 256, 376

- Kolumb Krzysztof 166, 167
Kołakowski Leszek 506
Konopka Feliks 499, 500
Konwicki Tadeusz 138
Kornatowski Witold 495
Kościuszko Tadeusz 485
Krasowski Jerzy 505
Krąpiec Mieczysław Albert 351
Krońska Irena 495
Królikowski Ludwik 488
Ksantypa 124, 128
Kubiak Zygmunt 72, 426, 497, 500
Kuczyńska Joanna 166, 500
- Landman Adam 495, 497, 498, 500, 501
Laplace Pierre Simon de 316, 317
La Rochefoucauld François de 53, 54, 252, 286, 287, 295, 408, 409, 496, 503, 504, 507
Leibniz Gottfried Wilhelm 6
Leśmian Bolesław 186, 187, 496, 500, 502
Leśniak Kazimierz 48, 495
Lévinas Emmanuel 188, 219, 269, 447, 449, 450
Libelt Karol 131-133, 136, 137, 149, 153, 499
- Malczewski Jacek 507
Marcel Gabriel 462
Marek Aureliusz 27, 37, 38, 41, 496
Marks Karol 97, 117, 131, 160, 162, 392, 420, 423, 484
Michalski Krzysztof 428
Mickiewicz Adam 132, 148, 192, 371, 372
Mirabeau Honoré Gabriel Riqueti, hrabia de 415
Mojżesz 218
Mrożek Sławomir 137
- Nédoncelle Maurice 140
Neron 27, 37
Newton Izaak 226, 309, 330, 331
Nietzsche Friedrich 53, 70, 97, 232, 288, 336, 355, 356, 383, 389, 393, 415, 471, 489, 496, 504
Norwid Cyprian Kamil 147-149, 151, 153, 158, 159, 162-164, 166, 167, 371, 485, 486, 499, 500
- Olszewski Witold 495
Orkan Władysław 275
Otto Rudolf 427
- Panaitios z Rodos 27
Pascal Blaise 52, 53, 475, 496

- Paweł Apostoł św. 94, 96, 140, 184, 293, 381, 420
 Pawłow Iwan Pietrowicz 323
 Piotr Apostoł św. 106, 218, 263, 420, 438, 439, 442, 448
 Pizystrat 124
 Platon 45, 89, 95, 98, 219, 220, 231, 250, 350-352, 354, 370, 372, 426, 473, 506
 Poncjusz Piłat 425
 Poseidonios 27
 Proudhon Pierre Joseph 466
 Prus Bolesław 464
 Pyrron z Elidy 47
- Reiter Marian 496
 Ricoeur Paul 97, 293
 Romanow Konstanty Pawłowicz 486
 Rousseau Jean-Jacques 193, 466
- Salomon 94
 Sartre Jean-Paul 269, 282, 283, 395, 398, 503
 Savigny Friedrich Carl von 152
 Scheler Max 72, 264, 290, 308, 309, 316, 327, 329, 330, 332, 334-357, 359-363, 365-369, 372, 374, 376-381, 383-390, 393-399, 402-409, 411-422, 424, 428-431, 433, 434, 439, 440, 445, 446, 454-458, 460-462, 464, 466-473, 475-477, 479, 488, 491-493, 505-509
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 340
 Schiller Johann Christoph Friedrich von 26, 120, 121, 127, 129, 192
 Schopenhauer Arthur 243
 Seneka 27, 32, 34, 36-38, 40, 42, 43, 495, 496
 Shakespeare William 366
 Sienkiewicz Henryk 397
 Słonimski Antoni 478
 Słowacki Juliusz 148, 371, 372
Smyrak Bernard 507, 508
 Sofokles 214
 Sokrates 16, 43, 45, 101, 124, 128, 133, 166, 167, 215, 273, 274, 426, 506
 Solon 124
 Sowinski Grzegorz 496
 Spartakus 23
 Spinoza Benedykt de 318, 364, 366, 506
Stabryła Stanisław 495
 Stokowska Maria 498
 Stróżewski Władysław 144, 351,
 Strzelecki Jan 205,
 Szwarc Eugeniusz 330, 505

- Świderkówna Anna 496, 498
- Talleyrand-Périgord Charles Maurice de 55,
- Tatarkiewicz Władysław 70,
- Teilhard de Chardin Pierre 98,
- Tetmajer Kazimierz Przerwa 177, 294, 320, 500, 503, 504
- Tischner Józef* 495-499, 501-503, 505, 507
- Thompson Edward Palmer 393, 507
- Toeplitz Karol 501, 508
- Tomasz Apostoł, św. 6
- Tomasz z Akwinu św. 397, 426
- Trentowski Bronisław 132, 153, 499
- Wahl Jean 81, 91
- Wajda Andrzej 366
- Walicki Andrzej 132, 499
- Wańkiewicz Melchior 40, 483
- Wartenberg Mścisław 502, 503
- Węgrzecki Adam 398, 505-507
- Witkiewicz Stanisław Ignacy 472
- Witos Wincenty 485
- Witwicki Władysław 506
- Wojciechowska Wanda 505
- Wojtyła Karol (Jan Paweł II) 131, 228, 239, 240, 296, 305, 400, 425-428, 462, 464, 490, 491
- Woźniakowski Jacek 246
- Wyrzykowski Stanisław 504
- Wyspiański Stanisław 58
- Załucki Marian 501
- Zegadłowicz Emil 499, 500
- Zenon z Kition 27, 39
- Żeleński Boy Tadeusz 308, 496, 505

opracował Dobrosław Kot

SPIS TREŚCI

Dobrosław Kot, *Przedmowa* V

CZĘŚĆ I

ROZWAŻANIA WOKÓŁ HEGLA

Wykład I. Historia i etyka. 6 października 1981	3
Wykład II. [Pan i niewolnik]. [9 lutego 1982]	10
Wykład III. Ethos stoicki i jego odmiany. [16 lutego 1982]	27
Wykład IV. Wolność stoicka. 23 lutego 1982	34
Wykład V. Wolność sceptyczna – sceptyczny <i>ethos</i> . [2 marca 1982]	45
Wykład VI. Sceptycyzm przechodzi w świadomość nieszczęśliwą. [9 marca 1982]	58
Wykład VII. [Pomiędzy szczęściem a rozpaczą]. [16 marca 1982]	70
Wykład VIII. Świadomość nieszczęśliwa. [23 lub 30 marca 1982]	81
Wykład IX. Dążenie do szczęścia chrześcijańskiego. 6 kwietnia 1982	93
Wykład X. Dojrzewanie rozumu. [20 kwietnia 1982]	105
Wykład XI. Poziom rozumu. 27 kwietnia 1982	117
Wykład XII. Etyka nowożytnego indywidualizmu. 4 maja 1982	129
Wykład XIII. Etyka nowożytnego indywidualizmu [ciąg dalszy]. [11 maja 1982]	142

Wykład XIV. Praca jako wzajemność. [18 maja 1982]	153
Wykład XV. Bunt Fausta. 25 maja 1982	165
Wykład XVI. Klęska Fausta. 1 czerwca 1982	177
Wykład XVII. Prawo serca. [8 czerwca 1982]	191
Wykład XVIII. Cnota i bieg spraw świata. [15 czerwca 1982]	203

CZĘŚĆ II

ROZWAŻANIA WOKÓŁ KANTA

Wykład I. 5 października 1982	213
Wykład II. 12 października 1982	225
Wykład III *. 19 października 1982	235
Wykład IV. 9 listopada 1982	246
Wykład V. 16 listopada 1982	258
Wykład VI. 23 listopada 1982	270
[Wykład VII]. [30 listopada 1982]	282
Wykład VIII. [7 grudnia 1982]	283
Wykład IX. [14 grudnia 1982]	295
Wykład X. [21 grudnia 1982]	307
Wykład XI. 4 stycznia 1983	316

CZĘŚĆ III

ROZWAŻANIA WOKÓŁ SCHELERA

Wykład I. [Wprowadzenie]. [11 stycznia 1983]	329
Wykład II. [Obiektywizm wartości]. [18 stycznia 1983]	341
Wykład III *. [Preferencja]. [15 lutego 1983]	350
Wykład IV. [Kryteria preferencji]. [22 lutego 1983]	362
Wykład V *. [Kryteria preferencji – ciąg dalszy]. 1 marca 1983	372
Wykład VI. [Hierarchia wartości]. [8 marca 1983]	384
Wykład VII. [Poznanie wartości drugiej osoby]. [15 marca 1983]	393
Wykład VIII *. [Eudajmonizm i hedonizm]. 22 marca 1983	404
Wykład IX *. [Wzorce etyczne]. 29 marca 1983	416

Wykład X *. [Mistrz i uczeń]. 12 kwietnia 1983	428
Wykład XI *. [Wartości etyczne a wartości religijne]. 19 kwietnia 1983	443
Wykład XII *. [Krytyka mieszczańskiego typu człowieka. Fanatyzm pracy]. 26 kwietnia 1983	456
Wykład XIII. [Resentyment]. [10 lub 17 maja 1983]	469
Wykład XIV *. [Podsumowanie cyklu „Etyka a historia”]. 24 maja 1983	481
Przypisy	495
Indeks pojęć	511
Indeks nazwisk	557
Reprodukcje rękopiśmiennych notatek Józefa Tischnera	563

