

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

31

2015

SZCZECIN 2015

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudziński (Szczecin), Józef Dębowski (Olsztyn), Adam Drozdek (Duchesne University, USA), Stanisław Judycki (Gdańsk), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Lublin), Robert Piłat (Warszawa), Roger Pouivet (Universite de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (St-Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Toruń), Jerzy Szymura (Kraków), Monika Walczak (Lublin), Urszula Zegleń (Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: egzystencja.whus.pl

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Redaktorzy tematyczni:

Pragmatyzm – Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Filozofia umysłu – Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)

Historia filozofii – Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz)

Etyka – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński)

Filozofia analityczna – Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

Sekretarz redakcji – Katarzyna Szymańska, Katarzyna Ciarcińska

Adres Redakcji – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego
71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@whus.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: egzystencja.whus.pl

Czasopismo jest indeksowane w bazie CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities) i DOAJ (Directory of Open Access Journals) oraz znajduje się na liście ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)

Redaktorzy językowi – Magdalena Wójcikowska, Jason Streitfeld

Korektor – Joanna Grzybowska

Skład komputerowy – Agnieszka Leśniak

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2015

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersytetu SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 7,5 Ark. druk. 8,7 Format A5. Nakład 67 egz.

SPIS TREŚCI

Adam Drozdek, <i>On cyberimmortality</i>	5
Dariusz Łukasiewicz, <i>Continuous creation in the probabilistic world of the theology of Chance</i>	21
Maciej Smolak, <i>Pierwszy paragraf siódmej księgi Etyki eudemejskiej (7.1, 1234b18–1235b12) – wprowadzenie, przekład i komentarz</i>	37
Daniel R. Sobota, <i>Bycie czy byt? O dwóch podstawowych terminach filozofii Heideggera i problemach z ich polskimi przekładami</i>	65
Patryk Szaj, <i>Nihilista radykalny. O diagnozach kulturowych Emila Ciorana</i>	97
Marcin Smerda, <i>Śmierć Boga i śmiech człowieka</i>	117
Nick Bostrom, <i>Napad na Pascala (przeł. Tomasz Żuradzki)</i>	135

CONTENTS

Adam Drozdek, <i>On cyberimmortality</i>	5
Dariusz Łukasiewicz, <i>Continuous creation in the probabilistic world of the theology of Chance</i>	21
Maciej Smolak, <i>The First Paragraph of the Seventh Book of The Eudemian Ethics (7.1, 1234b18–1235b12) – introduction, translation and commentary</i>	37
Daniel R. Sobota, <i>Bycie (Being) or byt (being)? On two basic terms of Heidegger's philosophy and problems with their Polish translations</i>	65
Patryk Szaj, <i>The radical nihilist. The cultural diagnosis of Emil Cioran</i>	97
Marcin Smerda, <i>The death of God and laughter of man</i>	117
Nick Bostrom, <i>Pascal's mugging (translated by Tomasz Żuradzki)</i>	135

ADAM DROZDEK*

ON CYBERIMMORTALITY

Keywords: patternism, immortality, eschatology

Słowa kluczowe: patternizm, nieśmiertelność, eschatologia

Technological developments often determine the way humans, at least, human bodies, are viewed. In Descartes' and la Mettrie's times, the human body was likened to a mechanical device with pneumatic components and thus could be analyzed in terms of gears, levers, pipes, etc. The age of electricity brought an electrical view of man, even of human life, and numerous experiments were intended to confirm that electrical impulses could at least make corpses react like living beings. Today, in the age of computers, the digital view prevails, suggesting that human beings are not much more than software run on carbon-based hardware and, just like in the case of computers, the software can be separated from the hardware. This leads to the view of uploading the mind to a computer and, consequently, to the idea of personal immortality. In this article, I would like to look at the feasibility of such a claim on its own terms.

Most of the time, it seems that the proponents of the software-hardware view of humanity are materialists: There is only one type of substance,

* Adam Drozdek – associate professor at Duquesne University in Pittsburgh, PA, USA. He is interested in philosophical problems of computer science and in history of theological reflection. E-mail: drozdek@duq.edu. Address for correspondence: Duquesne University, Department of Mathematics and Computer Science, 600 Forbes Ave., Pittsburgh, PA 15282, USA.

material, and if there is any spirituality involved, it is the result of the interplay of material bases. Interestingly, these proponents eschew the designation of materialism and opt for other denominations. For example, Moravec states that he is partial to physical fundamentalism, which is a view that “physical science ... [is] the only legitimate claimant to the title of true knowledge” (R 191).¹ In a similar vein, Kurzweil writes, “rather than a materialist, I would prefer to consider myself a ‘patternist.’”² In their view, “other belief systems... are just made-up stories” (191) and, if God and spirit “affect and interact with the material world, then why not consider them part of it?”³ It is therefore justifiable to consider them to be materialists.

The chances for immortality might be expected from the progress of genetic engineering, which will hopefully enhance the bodily makeup of humans indefinitely. It may be even better to begin with humans designed to assure immortality. In Moravec’s view, “successive generations of human beings could be designed by mathematics, computer simulations, and experimentation, like airplanes, computers, and robots are now” (M 108). However, the makeup of the human bodies is very inflexible and requires a very narrowly defined environment to survive. What if a cosmic catastrophe endangered the earth with destruction? What if the earth became overpopulated and exodus to other parts of the universe were required? (101). Also, the slow speed of neurons significantly limits the degree to which we can boost

¹ The following references will be used:

A – Ray Kurzweil, *The age of spiritual machines: when computers exceed human intelligence*, New York: Viking 1999.

M – Hans Moravec, *Mind children: the future of robot and human intelligence*, Cambridge: Harvard University Press 1988.

R – Hans Moravec, *Robot: mere machine to transcendent mind*, New York: Oxford University Press 1999.

S – Ray Kurzweil, *The singularity is near: when humans transcend biology*, New York: Viking 2005.

For all his scientific fundamentalism, it is interesting to see how many times, by his own admission, his ideas are results of mere speculation (M 50, 74, 116, 136; R 86, 124, 142, 164) or guessing (M 24, 94; R 147) motivated by amusing himself (M 94) and by self-indulgence (179).

² R. Kurzweil, *The material world*, [in:] J.W. Richards (ed.), *Are we spiritual machines? Ray Kurzweil vs. the critics of strong AI*, Seattle: Discovery Institute 2002, p. 211; S 5, 386, 388.

³ R. Kurzweil, *The material world*, p. 218.

human intelligence. In the prospect of developing truly intelligent robots, clinging to the human body would reduce humans to a “second-rate kind of robot” constrained by their DNA makeup. Only “human chauvinists” would be foolish enough to cling to the human body (108; also quoted approvingly by Kurzweil (A 136)). Therefore, the only option left is transplantation of the human mind to a computer. Clearly relishing in the ghoulish details of such a transfer, Moravec describes a possible process of accomplishing it by systematic scanning and destroying the brain to generate a replica of the brain in the form of a program (M 109–110), although he allows for the possibility of accomplishing such a transfer through a noninvasive scanning, without actually killing the person (110). The thrust of the process is the scanning of the brain and the recording of its molecular structure in digital form (or in its hybrid form, digital and analog) in a computer. The generated program is considered to be the mind of the person just killed by the immortalization procedure; after all, “mind is entirely the consequence of interacting matter” (119). “The entire program can be copied into similar machines, resulting in two or more thinking, feeling versions of you. You may choose to move your mind from one computer to another that is more technically advanced or better suited to a new environment. The program can also be copied to a future equivalent of magnetic tape. Then, if the machine you inhabit is fatally clobbered, the tape can be read into a blank computer, resulting in another you minus your experiences since the copy. With widely enough dispersed copies, your permanent death would be highly unlikely” (112). It does not stop there. “As a computer program, your mind can travel over information channels, for instance encoded as a laser message beamed between planets. If you found life on a neutron star and wished to make a field trip, you might devise a way to build a robot there of neutron stuff, then transmit your mind to it.” This would result in “two separate versions of you, with different memories for the trip interval” (114), which could be rectified by merging these memories into one (115). On a similar note, Kurzweil states that perpetuation of the human mind is accomplished by uploading it to the computer: “As we cross the divide to instantiate ourselves into our computational technology, our identity will be based on our evolving mind file. We will be software, not hardware [...]. As software, our mortality will no longer be dependent on the survival of the computing circuitry [...] [as] we periodically port ourselves to the latest, evermore capable ‘personal’ computer [...] Our immortality will be a matter of being sufficiently careful

to make frequent backups” (A 129; S 325; there is a timeline for this event: “there won’t be mortality by the end of the twenty-first century” (A 128); at that time, “life expectancy is no longer a viable term in relation to intelligent beings,” be it humans or computers (280)). Thus, we should be certain that in the future, “we will be able to live as long as we want” (S 9, 330).

However, in this scenario, the problem of personal identity becomes particularly acute. Is the copy of my mind in the computer really me or is it another being that thinks exactly like me? What if there are multiple copies of my mind in different places? Are they all me? Moravec valiantly attacks the problem by saying, yes, all these copies are really me since it is not the continuation of the *substance* of the mind that constitutes personal identity, but the continuation of the *pattern* of the mind: “pattern-identity defines the essence of the person” (M 117, 119, 121). This allows him to state oxymoronicly, that *two* copies of the same pattern are *one* and the same person (119). Kurzweil seconds this by stating that personal identity is defined in terms of “the patterns of matter and energy that are semipermanent (that is, changing only gradually)” (A 54–55, 126) and that this “identity is preserved through continuity of the pattern of information that makes us us”; and thus, in his view, a copy of you “is not you – it *is* you. It is just that there are now two of you,”⁴ i.e., *two* (or a hundred) copies of one pattern make *one* person.

However, even in the case of noninvasive scanning, the uploaded mind would have to admit that it would not exist without the original mind in the original body still standing in the scanning room (cf. A 126). On the other hand, political authorities could make a decision that the original mind still encased in the carbon-based body should be destroyed to recycle this body. Would it not amount to an outright killing of the human person, and could it be expected that this person would calmly accept his imminent annihilation because a copy of his mind was uploaded to the computer? It is also possible that technological progress would allow for scanning someone’s mind in his sleep. The person would not even know in the morning that a brand new copy of his mind has just been transferred to the computer. Without this knowledge, would he be able to agree that it is he himself that is in this computer? (S 384)

⁴ R. Kurzweil, *How to create a mind: the secret of human thought revealed!* New York: Viking 2012, p. 247. His position on this problem was not always so decisive since at one point he only stated that this “is not an easy issue,” (idem, *The material world*, p. 44), even though he agreed with Moravec as to the definition of the mind as a pattern.

This raises a plethora of personal and social problems. If one copy of myself commits a crime, would all the copies of me have to go to jail, a cyber-jail in cyberspace as it may be? If the institution of marriage still survives in such a universe, who would be my spouse if there are so many different copies of the spouse? Would all of them be at the same time, since they are one as instantiating one pattern? Providing that the parent-child institution will make any sense then (would a copy of a mind generated by my cyber-mind be considered my child?), who would be responsible for the well-being of the child if there were so many copies of me floating in cyberspace? And who would a child be if the child self-replicated? All the self-replicated copies? If one mind bought a cyber-ticket (paying with bitcoins) to a cyber-event, would all copies of that mind be permitted to get in? In the extreme case, all the cyberseats could be taken by copies of only one mind. That is not good for cyber-business. If one copy of myself successfully passes a quiz or an exam, would all copies of myself be considered as having passed it? Instructors who have ever had identical twins in their classes can see the problem here.

A claim could be made that only a human body in which the soul-pattern is instantiated makes this body the primary/original carrier of personhood. What if technological progress would allow for transferring this pattern to a corpse or even multiple corpses, or to a human body newly created by genetic engineering? These patterns would dwell in human bodies which, as carriers, would not constitute a distinguishing mark or primary carrier of personhood. If the person from whom these patterns were transferred to some corpses or new bodies died, then there would be no way to see which of the patterns should be considered the primary copy. Individuality would be dissolved; specificity of human personhood would be destroyed. Only social restraints from performing such transfers of soul-patterns to cadavers would allow us to avoid such problems with the dissolution of individuality, but it is hard to count on these restraints to be observed by all capable scientists of the future.

Being a *different* copy of the *same* pattern does make the new mind yet another freshly minted mind from the existing exemplar and thus another person. Consequently, the scanning does not do any good for the original mind since it produces a new mind, with the same pattern as the original, but, still, a different mind; therefore, this scanning does not help the original mind any in its quest for immortality since the original mind is still locked

in its original body (cf. A 131). The manufactured mind will live on, if it is not disturbed, but not the original one.

Moravec does allow for the possibility that two mind-copies can become two different people as some unspecified threshold of difference is reached (M 119). However, before crossing this threshold, the entire universe could be populated by millions of copies of the same pattern and yet the claim could be made that we are speaking about the same person. Each of the copies may have different experiences, live different lives, and yet it would be the same person. Well, this could be rectified by merging memories of these different versions of oneself into one memory (115). Moravec even allows for merging memories of different persons into one as a “superior form of communication” (115). It seems, however, that such merging would result in an individual that is neither me nor you, but someone completely new; thereby, if copies of myself and of yourself are not around, my existence and yours end, or rather only metaphorically continue in the progeny, as the result of merging. Surely, by merging two different minds into one, a threshold would be crossed that would make the resulting mind different from the two participants of the merging. This all turns the concept of personal identity into meaninglessness.

Moravec does not stop here. He also wants to resurrect people whose mind-patterns have not been preserved. He proposes a simulation of various models of the history of the Earth by going from the present to the past and using all available information to reconstruct the past that might have led to the present. Because of the assumption of evolution and its reliance on random events, the number of pasts that can be constructed along the way would grow immensely the more into the past the simulation would go. There would be different histories constructed this way and different humans created during simulation, humans who may not have in reality existed at all (M 123; R167). Would patterns of these simulated persons be instantiated by Moravec’s simulator? If so, the resurrection of minds in most cases would be in reality creating brand new humans, humans who had never existed before. The simulator would become a god. However, this god-like creation would also be possible in another way, by generating new mind-patterns with desirable properties, presumably for the good of humankind. Humans would thus be deified not only through the presumed ability to live forever, like the ancient gods, but also through the ability to create new humans, which goes beyond the abilities of some ancient gods.

If immortality is at all possible, *human* immortality appears to be very unlikely. “Humans need a sense of body” (R 170); therefore, the body would have to be simulated in the digitized version of the mind, but such a digitized body would only make digitized humans uncompetitive in the digital environment. Therefore, the digitized mind has to be transformed into a version which does not require a body, thereby streamlining it and giving it a chance to survive in the digital world. “But the bodiless mind that results, wonderful though it may be in its clarity of thought and breadth of understanding, would be hardly human. It will have become an AI.”⁵ In this way, immortality is accomplished by renouncing humanness; humans are inherently mortal, since, while striving to overcome this mortality, they cease to be human.⁶ Can this still be called immortality?

There are other problems that would plague the goal of reaching cyber-immortality. If minds were exactly transferred to a computer, they would include their old proclivities, assumptions, values, prejudices, loves, and hates. What if the hatred of one mind for another continues in the cyber-afterlife? One mind may want to destroy (and succeed in destroying) another mind by, say, deleting it by surreptitiously writing itself over the hated one; or, it might generate a virus that deletes or damages the hated mind beyond reconstruction – and every copy of it wherever in the universe it could be. It is quite remarkable how scientific fundamentalists and patternists are unconcerned about the moral aspects of cyber-immortality, the aspect that arguably is more important for the feasibility of such immortality than its technological dimension. At best, they express a fuzzy optimism. Moravec wrote an entire chapter about computer Trojan horses and viruses, and yet he only in passing mentioned the possibility that in the highly intelligent future there may be highly sophisticated viruses able to inflict highly destructive

⁵ R 172. A bit more vaguely, this is expressed as the conviction that in the future, “there will be no distinction [...] between human and machine or between physical and virtual reality” (S 9, 203).

⁶ This idea is considered to be a counterfeit salvation since it is unable “to see finitude and mortality as anything more than unwanted constraints upon the will to be conquered and discarded. But the cost of such a victory is the elimination of the very creatures that need to be saved. One has to destroy humankind in order to save human beings,” B. Waters, *Whose salvation? Which eschatology? Transhumanism and Christianity as contending salvific religions*, [in:] R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement*, Washington: Georgetown University Press 2011, p. 173.

damage.⁷ The possession of high intelligence by future cyberbeings does not mean that those beings will be paragons of virtue. Intelligence quite too often goes hand-in-hand with vice, and thereby the former increases the fatal impact of the latter on its surroundings.

It is quite paradoxical that the incessant existence of cyber-intelligences will depend on the fleeting existence of the material substrate on which they will be instantiated, fleeting when compared with eternity. A mind could be active in computer memory and its backup copy could be kept on tape. “Should you die, an active copy made from the tape could resume your life. This copy would differ slightly from the version of you that died, in that it lacked the memories since the time of copy” (M 119). First, would the backup copy be truly a resuscitated version of the mind that just died? Secondly, who would assure that the backup copy can be safely and indefinitely kept? What if the tape is damaged, inadvertently or otherwise?⁸

This means that, *pace* Kurzweil, our mortality would be dependent on the survival of the computing circuitry, after all. The mind-software cannot exist without hardware that carries it. The existence of the mind will entirely depend on the existence and reliability of the underlying hardware, which will be more and more impressive, but, still, not eternal and not perfect. The eternal existence of the mind will constantly depend on the temporal existence of devices that carry it. Nanocomputers built from nanotubes (A 139) would hardly be an exception to temporal existence.

The problem can be overcome by the mind copying itself from one computer to another if one computer reaches the end of its usefulness, and from one planet to another when there is a danger of cosmic planetary collision. However, how about the universe itself? If the present trend continues

⁷ M 101; cf. also pp. 137–139; Kurzweil is somewhat aware of such a danger (A 256–257; S 255–256; S 414).

⁸ Also, “Who would have access to downloading? Who would pay for the procedure and subsequent cyberspace living expenses?” and, in the words of D.E. Stark, “If your brain pattern has been ‘downloaded’ into a new, shiny android body, what happens to your old body and brain, presumably still intact and functioning? Who will decide what to do with that entity? Who will break the news to it if the decision is made that there can only be ‘one you’ in the universe, and it is time to ‘shut it down?’” M. Seesholtz, *Exotechnology: human efforts to evolve beyond human being*, [in:] R.B. Miller, M.T. Wolf (eds.), *Thinking robots, an aware internet, and cyberpunk librarians*, Chicago: Library and Information Technology Association 1992, pp. 65, 68.

and the universe reaches the state of the heat death, there will not be any substrate for the cyber-patterns to live on; or, maybe the theory of the oscillating universe is true and the universe will collapse in the big crunch, but the highly contrived scenario of using a finite amount of energy to infinitely sustain these patterns (M 148), which recalls Zeno's argument, is hardly credible ("half-baked," in Moravec's own words). Kurzweil expressed only vague optimism by saying, "rather, the fate of the Universe is a decision yet to be made, one which we will intelligently consider when the time is right."⁹ Maybe we should heed Dyson's admonition that "looking to the future [of the universe], we give up immediately any pretense of being scientifically respectable" and that "every speculation concerning the long-range future of humanity must end, as mine is ending, in fantasy," as he rather humbly admitted about his own projections into the future.¹⁰

Moravec, Kurzweil and many other authors believe that AI will reach such a level that it will become millions and millions of times more intelligent than humans.¹¹ If so, it is only by the graciousness of these entities that human patterns would be allowed to occupy space in computers, unnecessarily clogging them with the paltry human presence. It would be much more efficient for a smooth flow of information and data processing to delete these human patterns altogether. In a way, Moravec recognizes this when he proclaims that the days of humans are numbered (M 1, 102; R 78, 134). Apparently, that may happen even before the technology would allow for transferring human minds into computers. Thus, Moravec contradicts himself by condemning, on the one hand, the human race to "silently fade away" (M 1) and "be squeezed out of existence" (R 134), and yet painting the bright prospect of immortality on the other. He does mention the possibility of programming robots to take care of humans (R 13), but because super-intelligences are self-programming, they very well can expunge from their program the care-for-humans part, since such care would be in the way of survival and progress of the future robotic world. Besides, because the possibility of

⁹ A 260, 280; S 361–362. And again, "waking up the universe, and then intelligently deciding its fate by infusing it with our human intelligence in its nonbiological form, is our destiny," R. Kurzweil, *How to create a mind*, p. 282.

¹⁰ F. Dyson, *Infinite in all directions*, New York: Harper & Row 1988, pp. 103, 291.

¹¹ This fact is rather disquieting for some who want to make some countermeasures, cf. J. Barrat, *Our final invention: artificial intelligence and the end of the human era*, New York: Thomas Dunne Books 2013.

“rogue robots... with superhuman intelligence and illegal goals” is real (R 140), the robotic rogue behavior can be fatal for humans.

The patternist approach in defining the mind, although used by materialists, has strong religious overtones. Crevier argues for “the possibility of transferring the mind from one support to another,” since it is supported by the near-death experience, and since “the Judeo-Christian tradition is not inconsistent with an intimate association of mind and body,” he seems to suggest the compatibility of Christian eschatology with the possibility of “the gradual and eventual replacement of brain cells by electronic circuits with identical input-output functions.”¹² Even Moravec makes a reference to Christianity when stating that the idea of the uploaded mind “really is a sort of Christian fantasy: this is how to become pure spirit,”¹³ in which, in spite of his Catholic upbringing,¹⁴ he forgets that Christians say that the resurrected person has both body and soul. It is Eastern religions that yearn for the eternal existence of the disembodied soul.

One problem materialists have with the immortality of the mind is the need for a material substrate as a carrier of the mind-software, a material substrate which is not eternal. A theologian can easily solve the problem by reference to God and His mind.

According to Polkinghorne, the soul “expresses and carries the continuity of living personhood,” the information-bearing pattern¹⁵ which, in his view, is also expressed by a cruder image of the soul as “the software

¹² D. Crevier, *AI: the tumultuous history of the search for artificial intelligence*, New York: Basic Books 1993, pp. 280, 278, 279.

¹³ E. Regis, *Great mambo chicken and the transhuman condition*, Reading: Addison-Wesley 1990, p. 176; this is motivated by the view that “the idea that your essence is software seems a very small step from the view that your essence is spirit,” p. 6; therefore, as rhapsodized by one author, “we will all become angels, and for eternity,” – N. Stenger, *Mind is a leaking rainbow*, [in:] M. Benedikt (ed.), *Cyberspace: first steps*, Cambridge: The MIT Press 1991, p. 52.

¹⁴ G. Fjermedal, *The tomorrow makers: a brave new world of living-brain machines*, New York: Macmillan 1986, p. 18. That Moravec wanted to enlist Christianity into his robotic future is indicated by the statement that, in his view, the selflessness of the future robots will offer what “the Christians call ‘agape’” (R 119).

¹⁵ J. Polkinghorne, *The god of hope and the end of the world*, New Haven: Yale University Press 2002, p. 105; idem, *The faith of a physicist: reflections of a bottom-up thinker*, Minneapolis: Fortress Press 1994, p. 163; idem, *Belief in God in an age of science*, New Haven: Yale University Press 1998, p. 22.

running on the hardware of the body.”¹⁶ The soul-pattern is a dynamic entity, but there are invariable elements that determine personal identity. Such a soul is not inherently immortal. It is kept “in the divine memory after that person’s death”¹⁷ because “the souls awaiting the final resurrection are held in the mind of God.”¹⁸

Polkinghorne states that by adopting the patternist understanding of the soul, he revives the form-body distinction advocated by Thomas Aquinas.¹⁹ However, Aquinas’ approach is a bit more nuanced. True, he did define the soul as the form of a body (*Summa th.* 1.75.5), but only after he defined it as a principle that is incorporeal and subsistent, where something subsistent is simply a substance (1.75.2). That is, the soul is an incorporeal substance, very much in the Platonic-Augustinian tradition (Aquinas often quoted Augustine in his *Treatise of man*). In this, the human rational soul has a special status among all forms, since, unlike other forms, it can exist after the dissolution of the body (1.76.1 ad 5). Being the highest and noblest of forms (1.76.1), it is at the same time the lowest among intellectual substances (1.89.1). The patternist understanding of the soul is thus at best the revival of the peripatetic pneumatology rather than the Thomistic view of man.²⁰

Polkinghorne recognizes the theoretical possibility of the multiplication of persons in the form of multiple reembodiments. However, he is certain that such multiplication would not take place because God would never allow it to happen.²¹ However, would God intervene in human attempts to transfer the soul-pattern into other carriers? And if human attempts were successful, Polkinhorne’s patternist approach would suffer from the same

¹⁶ Idem, *The God of Hope*, p. 106; idem, *The faith of a physicist*, p. 164.

¹⁷ Idem, *The God of Hope*, p. 107.

¹⁸ Ibidem, p. 110; idem, *The faith of a physicist*, pp. 163, 173; Moravec, guided by his scientific fundamentalism, in a way tries to mimic this approach: in his view, “the superintelligent robots in the future, I mean *really* intelligent” would be “truly godlike entities” and “they would sometimes think about us and when they thought of us their thoughts would be in such detail that we would be recreated [...] and we [...] would feel just as we do now,” [On death], in: P. Anderson (ed.), *All of us: Americans talk about the meaning of death*, New York: Delacorte Press 1996, p. 332.

¹⁹ J. Polkinghorne, *The God of Hope*, pp. 12, 106.

²⁰ Although Aristotle did allow for the immortality of the active mind, it was an impersonal immortality, A. Drozdek, *Athanasia: afterlife in Greek philosophy*, Hildesheim: Georg Olms Verlag 2011, ch. 15.

²¹ J. Polkinghorne, *The God of hope*, p. 108.

problems as already described, except that the eternity of God would guarantee the eternity of the pattern held in His mind and thus the possibility of resurrection in the new heaven and earth.

In his approach, Polkinghorne may have taken a cue from the Christian view of resurrection, which is really the resurrection of the body to be united with the soul which had previously been released from its union with the body after the body died. If this new, glorified body is to resemble, at least to some extent, the earthly body which was once indwelt by the soul, the pattern of the body has to be somehow remembered; and just as resurrection is God's act, so is God's preservation of the pattern of the body in His mind. Polkinghorne carries this view even further: If the pattern of the body has to be preserved for the body to be resurrected, then nothing else is needed when the soul is identified with the information-bearing pattern of the brain whose makeup could be preserved in the divine mind along with the entire body. This means the resurrection of the body would automatically signify the resurrection of the soul. However, it would be difficult to expect wide acceptance of this view among Christians.

It appears that the patternist defense of the immortality of the mind/soul is self-defeating. The continuation of the pattern is not a way to the immortal existence of the self. A better defense is offered by the Platonist-Augustinian approach of the continuity of the substance.²² In religious eschatology, this would be the soul, but the avenue is not closed for materialists. They could claim that this mental substance is material. True, it is imperceptible and would be known only from its effects, but such understanding of this substance is not necessarily unacceptable for materialists. Let us remember phlogiston (which even had negative weight) and the aether, which were accepted as state-of-the-art science of their times. Today, astronomers tell us that there is dark matter and dark energy filling 95% of the universe. They are unobservable but necessary to explain the gravitational effects of visible matter. The nature of this mental substance could be assumed to be indestructible, which is a concept not alien to science: the conservation of energy principle tells us that in this closed system, energy cannot be created

²² "The soul, whether it be termed material or immaterial, has a certain nature of its own, created from a substance superior to the elements of this world, a substance which cannot be truly conceived of by any representation of the material images perceived by the bodily senses, but which is apprehended by the understanding and discovered to our consciousness by its living energy," Augustine, *Ep.* 166.2.4.

or destroyed; it can be transformed into matter; thus, matter is a different form of the existence of energy. A special kind of mental substance would agree with the patternist philosophy which is essentially dualist since it very rigidly separates patterns from a substrate in which patterns are instantiated and thus considers the human body as a carrier of the mind as an evolutionary accident; this body can and even should be rejected in favor of something more durable and something that allows for expansion of the mental faculties. In this vein, dualism is explicitly acknowledged and embraced with the statement that “those who speak of the ‘Cartesian dichotomy of mind and body’ are sorely mistaken. *Cartesian dualism is not the cause of our problems, but the beginning of the solution* [...] Descartes is not the villain but the hero of the piece. Cartesian duality marks the beginning of human evolution from *Homo sapiens* to *Homo cyberneticus* – man the steersman of his own destiny.”²³

However, the substance identity view of the mind would rule out the possibility of just transferring the pattern of the brain to be stored as the mind file. The pattern of the brain would have to be replicated in some form: would storing this pattern in a digital form be sufficient? Kurzweil speaks about building, in effect, an artificial brain, a digital-analog computer. Would the mind substance be willing to use such a brain as its residence? Assuming that it would work, it would make the prospect of immortality quite dim, since the mind-substance could not be copied, but transferred from the current substrate to another one only once at a time. Even assuming that the mind substance can be replicated, the replicated copy would clearly be different from the original mind, and thus such a replication may be good for populating some distant planets after sending only a few minds there, but it does not address the problem of immortality.

All in all, it seems that the prospect of immortality in the digital future as proposed by patternists looks very bleak. However, heeding the call of Kurzweil, maybe death should be embraced, after all: “A great deal of our effort goes into avoiding it. We make extraordinary efforts to delay it, and indeed often consider its intrusion a tragic event. Yet we would find it hard to live without it. Death gives meaning to our lives. It gives importance and value to time. Time would become meaningless if there were too much of it.”²⁴

²³ S. Young, *Designer evolution: a transhumanist manifesto*, Amherst: Prometheus Books 2006, p. 34.

²⁴ A 2, repeated in *The material world*, p. 53.

References

- Anderson P. (ed.) (1996), *All of us: Americans talk about the meaning of death*, New York: Delacorte Press.
- Barrat J. (2013), *Our final invention: artificial intelligence and the end of the human era*, New York: Thomas Dunne Books.
- Crevier D. (1993), *AI: the tumultuous history of the search for artificial intelligence*, New York: Basic Books.
- Drozdek A. (2011), *Athanasia: afterlife in Greek philosophy*, Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Dyson F. (1988), *Infinite in all directions*, New York: Harper & Row.
- Fjermedal G. (1986), *The tomorrow makers: a brave new world of living-brain machines*, New York: Macmillan.
- Kurzweil R. (1999), *The age of spiritual machines: when computers exceed human intelligence*, New York: Viking.
- Kurzweil R. (2005), *The singularity is near: when humans transcend biology*, New York: Viking.
- Kurzweil R. (2012), *How to create a mind: the secret of human thought revealed!*, New York: Viking.
- Moravec H. (1988), *Mind children: the future of robot and human intelligence*, Cambridge: Harvard University Press.
- Moravec H. (1999), *Robot: mere machine to transcendent mind*, New York: Oxford University Press.
- Polkinghorne J. (1994), *The faith of a physicist: reflections of a bottom-up thinker*, Minneapolis: Fortress Press.
- Polkinghorne J. (1998), *Belief in God in an age of science*, New Haven: Yale University Press.
- Polkinghorne J. (2002), *The god of hope and the end of the world*, New Haven: Yale University Press.
- Regis E. (1990), *Great mambo chicken and the transhuman condition*, Reading: Addison-Wesley.
- Seesholtz M. (1992), *Exotechnology: human efforts to evolve beyond human being*, [in:] R.B. Miller, M.T. Wolf (eds.), *Thinking robots, an aware internet, and cyberpunk librarians*, Chicago: Library and Information Technology Association.

- Stenger N. (1991), *Mind is a leaking rainbow*, [in:] M. Benedikt (ed.), *Cyberspace: first steps*, Cambridge: The MIT Press.
- Waters B. (2011), *Whose salvation? Which eschatology? Transhumanism and Christianity as contending salvific religions*, [in:] R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement*, Washington: Georgetown University Press.
- Young S. (2006), *Designer evolution: a transhumanist manifesto*, Amherst: Prometheus Books.

ON CYBERIMMORTALITY

Summary

This article discusses the view of man as software, which leads to a view of personal immortality accomplished by uploading the mind to the computer. The view has been defended by computer scientists (e.g., Moravec, Kurzweil) and by theologians (e.g., Polkinghorne). The article argues that true immortality of the mind, or of the pattern of the mind, is riddled with the problem of maintaining personal identity. Moreover, because the preservation of the mind pattern requires a material substrate, the view also assumes that the material world is eternal. This article favors the Platonist-Augustinian view of immortality of the soul understood as a substance.

DARIUSZ ŁUKASIEWICZ*

CONTINUOUS CREATION IN THE PROBABILISTIC WORLD OF THE THEOLOGY OF CHANCE

Keywords: God, continuous creation, substance, concurrentism, occasionalism

Słowa kluczowe: ciągle stwarzanie, Bóg, konkurentyzm, okazjonalizm, substancja

I. Metaphysical approach

Christian theism is a *creation ex nihilo* view and is based on the view that God is the only Governor and Lord of all created and existing beings. If God the Creator is the only Lord of all creatures, it follows that he is at every moment in time the Lord of existence of all that exists (CC)¹. In theistic metaphysics, continuous governance of all existing beings is called “conservation” or “continuous creation”. If there were no conservation, then all created beings would cease to exist because they could not continue to exist by themselves. This thesis, which can be called the conservation principle (formulated in a very general way), is based – I would like to claim – on another and even more fundamental principle, which I call the principle

* Dariusz Łukasiewicz, professor at Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz, Poland, director of the Institute of Philosophy. Current research: Polish Brentanism and philosophy of religion. E-mail: darek.lukasiewicz@interia.pl. Address for correspondence: Kazimierz Wielki University, Chodkiewicza 30, 85-064 Bydgoszcz.

¹ (CC): Necessarily for all x and t , if x is contingent and x exists at t , then God’s willing that x exists at t brings about x ’s existing at t (Based on Timothy Miller 2007, p. 27).

of divine control. The principle of divine control says that all that exists and happens is willed by God or permitted by Him².

The principle of divine control is very important in discussions concerning the relation between the Creator and His creatures. These seem to be based on two assumptions. The first assumption is that God can achieve all His purposes in the created world (divine providence) if and only if He controls every existing being. Therefore, divine control must be perfect and unrestricted (divine volitions must be determined in every respect). Maximal possible control consists in the fact that God *creates ex nihilo* every being and subsequently conserves them. The second assumption is Anselmian: God is the greatest possible being one can conceive. A perfect being has everything under its control and a perfect being controls everything in the most perfect way possible. Furthermore, the best way to control everything is to create every being out of nothing and to create it as absolutely dependent in existence and nature upon God's will. Omnipotence thus means to conserve continuously all created beings. Continuous creation is the best way to express divine perfection: perfect power and perfect will. Therefore, all contingent beings exist this or that way as long as divine power is acting and divine will wills itself to act upon a given being.

However, the justification of the principle of divine control by means of the ideas of divine providence and divine perfection is not convincing enough. The problem is that we do not know, at least when we are speculating metaphysicians, what divine creative aims are like. Nor do we know whether it is really necessary for God to control absolutely everything to achieve all the purposes He wants to achieve in the created world. Nor do we know whether divine omnipotent control is compatible with the aims He had in mind creating our universe. Therefore, we may consider yet another possible metaphysical principle, the principle of creaturely independence: Created beings (contingent things, whatever their specific metaphysical nature could be, be they simple or composed, material or immaterial) may be created as independent beings. A being is independent in relation to God if, after having been created by God *ex nihilo*, it can continue to exist by itself or by cooperation with other created beings; furthermore, it is at least possible that all of the properties of the independent being are causally independent

² "God permits something to exist or to happen" means simply that God wills something to exist or to happen.

of any direct divine action. Thus, it is at least possible that there exist beings created *ex nihilo* by God which, after having been created, continue to exist and maintain all their properties which they had at the moment of creation without continuous causal divine action. The principle of independence does not entail that God cannot control the created world in the most perfect possible way because we do not know which way of control is the best for the most perfect being.

Concluding this part of our considerations one should say that the definition (principle) of conservation (**CON**), formulated as follows:

God conserves x at $t = \text{def.}$ God's willing that x exists at t brings about x 's existence at t , and there is some t' prior to t such that x exists at t' (Quinn 1993, p. 598),³

is not obviously true (because there might be no such divine action) and it is at least metaphysically possible that another principle, the principle of independence, is true.

However, it is not only possible that the principle of creaturely independence is true: It is probable, in a sense. It is reasonable to believe that principle is true if we consider metaphysical consequences resulting from the idea of continuous conservation. It seems that the conservation principle leads, if not to occasionalism as Malebranche argued, than at least to a strong or weak concurrentism⁴.

Weak concurrentism is the view that God continuously conserves every created contingent being, that God brings about their existence at every moment of divine action, and that this type of divine causation is the only act God performs in the world, perhaps apart from special divine actions, such as miracles. Therefore, there is a room for secondary causation in the world. Secondary causes can bring about changes in other contingent beings even though they cannot be directly responsible for their existence. According to this view, God brings about the existence of sufficient causal

³ This wording of divine conservation is a slightly altered version of Quinn's first exposition of the doctrine of continuous creation presented in Quinn (1983). Quinn's first version was formulated in terms of agent causation (*God* brings about x 's existence), while the last one is elaborated in terms of 'state-state' causation (God's willing – *that x exists*), as William L. Craig has observed (Craig 1998).

⁴ Weak concurrentism has also been called "mere conservationism" by Alfred Freddoso (Freddoso 1991, pp. 554–555).

power in secondary causes. God, however, is not directly responsible for the existence of causal relations between secondary causes; they are natural causes which produce their own effects. Divine continuous conservation is compatible with the existence of secondary causes in the world.

I doubt, however, that this position is tenable. In order to demonstrate the weakness of weak concurrentism, we must have a theory of contingent beings and a theory of causation. Yet, if we could demonstrate that the very theory of contingent beings implies difficulties or perhaps is even inconsistent with other assumptions, then it would be unnecessary to consider a theory of causation.

There is only one promising metaphysics of contingent beings which could be useful in the debate over the compatibility of divine continuous conservation and secondary causation in the world: the Aristotelian theory of substance, according to which a substance is a whole composed of material and formal parts (constituents). Formal parts of a substance are responsible for the internal structure of the whole as well as the functions of particular material parts of the substance. The Aristotelian theory of substance also says that a given substance has essential constituents (parts/properties), determined by the kind to which it belongs, and accidental or non-essential constituents, which are not strictly determined by any kinds of substances (Loux 2002, pp. 96–137). Other theories of contingent beings – e.g., the bundle theory and the theory of bare substratum – cannot help us in solving the problem of divine continuous creation and secondary causation.

Now, let us suppose that x stands for a substance in the Aristotelian sense. Thus, if God brings about that x exists either at the moment t (creation) or at any subsequent moment t' (conservation), then he brings about the existence of all its parts (constituents), essential and accidental parts (qualitative, relational and quantitative properties) included. In order to be a substance, a being has to possess all its properties; it must be determined in every respect. Hence it must be the case that x is F or x is not F . Let y be an effect produced by x . Then x has the property (let it be G) of producing effect y . If God brings about G , then God brings about both the existence of y and x , since he brings about the existence of all the properties of x . Generalized to all substances, if God directly brings about the existence of all substances and all their material and formal parts (constituents), then He is the cause of all effects produced by every existent substance. Therefore, He is directly responsible for x 's being the cause of y ; however, if God is

the cause of y , then x cannot be the cause of y , or at least not the only direct cause of y (as causal overdeterminism and strong concurrentism claim)⁵.

It seems that there may be two possible ways to avoid occasionalism and strong concurrentism without rejecting the principle of conservation (CON).

1.1. The Meinongian approach

The first way is Meinongian⁶: God solely brings about the existence of x and not any of its properties. Properties are effects of secondary causes acting upon substances. This solution, however, is internally inconsistent: To be a substance means to belong to a certain kind, which entails having some essential properties or constituents. Thus, if God brings about the existence of x which belongs to a certain kind K , then He brings about the existence of all its essential properties as determined by K . What is more, God brings about the existence of the kind K itself⁷.

Perhaps we can better understand that the Meinongian way is incoherent if we restrict our consideration to *creation*: that is, to the first moment of the existence of any substance. Following the Aristotelian theory of substance, every substance (including those created by God) has to belong to a certain kind. However, it is impossible that any other contingent beings (substances) could in any way determine essential properties of any other substances, because they also have to be created *ex nihilo* by God as substances of a certain kind. Thus, if God creates every substance (meaning that he brings about

⁵ Causal overdeterminism is the view that “even though God’s causal contributions are not entirely exclusive, they are still characterized by totality – that is, God’s contributions alone are sufficient for every effect” (Miller 2007, p. 140).

⁶ Meinong’s idea is that properties of an object are independent of their existence or non-existence.

⁷ I suggest here that kinds and all abstract entities were created by God, but they could be regarded nonetheless as divine thoughts and not as external objects. For an abstract to be created by God does not entail having any exemplifications. Thus, my suggestion here is not strictly the Aristotelian doctrine of universals. It is possible, however, to maintain the Platonist theory of universals and the Aristotelian theory of substance. The Aristotelian theory of substance is neither a version of a bundle theory nor a bare substratum theory.

the existence of this and not that substance at the moment t), then he also brings about the existence of all of its essential properties at t .

I.2. Essentialist approach

The second way is more promising. It consists in the claim that divine conservation has a restricted (essential) range and concerns only the existence of x and all its essential properties, and not any of its accidental properties or constituents. All accidental parts of the substance x are produced by external agents (secondary causes). In this way, room is made for non-divine agency in the world of substances created and continuously conserved by God. Thus, God brings about the existence of x but not the existence of all its parts. At least some of them can be produced by chance in a sense (for example, via the cooperate actions of many external agents).

Let us suppose that such a scenario is true. We must at the very beginning note that God, when He brings about the existence of x and its essential parts, determines the range and kind of its possible accidental properties as well as its substantial changes. For example, a table cannot sing and a human cannot fly (like a bird can). Thus if x belongs to a kind K (x is K), then no other contingent being (substance) can bring it about that x is F , if F is incompatible with K . But if it is true for any substance x that x is F or x is not F , meaning that x is determinate in every respect and F is not essential for x , then it must be the case that if God brought about the existence of x , then he brought about that x is F or (non- F). If x has been created by God, then x must be determinate in every respect, since x is a substance. Therefore x is F or x is non- F . It is also impossible that any non-essential properties of x could be (directly and totally) caused by other created substances, because every other substance distinct from x has to have all its own properties, including all its accidental properties. It must be so because every substance to be a substance must have all its properties both essential and accidental. Thus it is not possible that any substance created by God (*ex nihilo*) could bring about the existence of any accidental properties of any other substance because all its properties (parts or constituents) are determined directly (intimately) and totally by God.

It seems that this trouble, if it is any trouble, could be easily omitted by the hypothesis that a substance x created by God at the moment t or conserved

by God at any subsequent moment t' can itself determine (“decide”) to be F or non- F at t or t' . This process of partial self-determination could concern all substances created by God *ex nihilo*. It also seems to be possible that accidental properties of x which are produced by it at the first moment of its existence can be replaced by other properties compatible with a given kind K produced by agents distinct from x and from God (say by y). But if x brings about that x is F at t , then x creates F *ex nihilo*. The reason for this is that if God creates x and God does not bring about F (or that x is F), then either x is doing it or another causal agent distinct from x and from God is doing it. Whatever that being could be, it would have to create F *ex nihilo*. This is impossible, because only God can do that. If x brings about that x is F at t' , then either the principle of divine control (at least in its unrestricted form: “all-form”) has to be rejected or x 's self-determination is an illusion.

If this line of reasoning is correct, then all substances must be totally and directly determined (created and caused) by God. They must be determined by God “from the bottom up”. Therefore, it is metaphysically impossible that God created x and conserved it at the moment t' and did not conserve all its essential and accidental properties at the moment t' .

There is of course another important aspect of the problem of divine creation and conservation. If omnipotent God wills something to exist or happen, then it must exist or happen, and if He does not will something to exist or happen, it cannot be or happen. So, if x is F , then x cannot be non- F , because God wills that x is F . Perhaps, there are some indeterminate divine volitions and therefore God wills only that (x is F or x is non- F), but by willing that (x is F or x is non- F), he wills neither that x is F nor that x is non- F (van Inwagen 1988). Thus, if there are such indeterminate divine volitions, not all properties are necessarily determined by divine will. This is an important suggestion, but it does not solve the problem discussed above: If God wills x to exist, then x must be either F or non- F , and only God can bring it about that x is F or that x is non- F . However, the idea of indeterminate or indifferent divine volitions can still be useful in a probabilistic approach to the problem of continuous creation.

Summing up our considerations in the preceding part of the paper, we should say that if God creates *ex nihilo* and continuously conserves all contingent beings, then he determines not only their existence (brings about their existence), but the existence of all their constituents (parts), both essential and accidental.

Mere conservationism – or as some people say, “weak concurrentism” (Miller 2007, p. 158) – is untenable. I do not think that strong concurrentism can be an alternative to weak concurrentism. Strong concurrentism is the view that God not only continuously conserves all contingent things created *ex nihilo*, but also has a direct (intimate) though not exclusive causal contribution in every causal action of every created contingent thing (substance). This view, in spite of some interesting advantages (primarily the explanation of *contra naturam* miracles), ultimately leads either to occasionalism or deism. The argument for the latter has been formulated by Timothy Miller in his dissertation from 2007 (Miller 2007, pp. 143–158).

I.3. Probabilistic metaphysics

There is still another option for theism left open. God creates *ex nihilo* a set of substances $\{x, y, z, \dots\}$, every element of which is completely determined from the bottom up, including all essential and accidental properties $\{P, Q, F, G, \dots\}$, and has a common and compound property: “being unconserved by God and existent” (“SS property”)⁸. There is no reason to think that it is impossible for an omnipotent God to create substances which have such a property. Substances created by God can act one upon another and bring about effects of different kinds: They can produce substantial and accidental changes, and they can even “produce” new kinds of substances and properties as a result of perhaps longstanding and numerous transformations and changes of the initially created set⁹. The substances and properties emerging in this way can be more complex and organized than the substances and properties at the very beginning of the universe. It is also possible that God did not determine in His creative volition what kinds of substances and which of them will exist (indeterminate divine volitions)¹⁰. It is also possible that at least some of the changes and transformations in the created universe are purposeless, meaning that they are not be intended by any mind, divine mind

⁸ J. Kvanvig and H. McCann called such a property “a self-sustaining feature” (Kvanvig, McCann 1988).

⁹ By “production” here, I mean that contingent beings can bring about that a certain kind K which had not been exemplified before a given moment t has some exemplifications at any subsequent moment t' .

¹⁰ This claim amounts to the rejection of the principle of divine control.

included, and do not play an important role in the world. It is also possible that some of them are unpredictable even for the perfect mind¹¹. God could issue a command: Let there be something unpredictable for my mind in the universe I decide to create *ex nihilo*. Thus, it is at least possible that there is no causal explanation for some events in the world.

Such events or beings are simply chance events or chance beings. The crucial point is that chance events in the latter sense cannot exist in a world conserved by God. Divine conservation and chance exclude each other, but chance is not out of divine control and providence, because chance has a mathematical measure called probability. Chance events, which are more or less probable events, although not conserved by God, are part of His creative volition and a tool of His providence. Such a view on creation is called “theology of chance”, or “theology of risk” (Bartholomew 2008). I prefer the label “probabilistic theism” (Łukasiewicz 2014).

II. Inductive approach

Speculative metaphysics is one way of considering divine creation and conservation, but there is another way which is less speculative and more empirical in the metaphysics of God. Doing theology in this empirical way, we can think about the possibilities God had before the creation of our world. Such an empirical, say, inductive, approach to the metaphysics of God is typical for the theology of chance. The result of this empirical method is a metaphysics of God which is based on scientific knowledge of the mechanics of our world. An important assumption of this probabilistic metaphysics is that knowledge about the work (the created world) can help us better understand the nature of the Creator.

¹¹ The fact that some events are unpredictable for God does not mean that it is not logically or metaphysically possible for God to know them, but rather that God does not need to know all future events in advance to realize all his aims. Perhaps even all events are known for God, not by prediction but by a kind of divine (timeless) contemplation or eternal perception (Heller 2011).

II.1. Basic empirical data for the probabilistic approach

The most fundamental facts or scientific theories used by probabilistic theism are the following: cosmic and biological evolution, quantum mechanics, biographies of individual human beings and the known history of humankind. In regard to cosmic evolution, theologians of chance point out unintended coincidences of basic cosmological constants which have enabled the universe to develop in such a way that galaxies, stars and habitable planets could emerge (Bartholomew 2008, pp. 176–180). In regard to biological evolution, theologians of chance stress the purposelessness of many events, such as chance mutations, blind routes of evolution, large number of species, and natural catastrophes, such as the extinction of 96% of living species hundreds of million years ago (Haught 2007). In regard to quantum mechanics, theologians of chance point to the indeterminacy of some quantum objects (Polkinghorne 2007, p. 257).

The metaphysicians of chance point to the probabilistic nature of scientific laws. Such probabilistic laws assert some dependencies and enable us to predict (with a given probability) the future of aggregates or collectives, but not the future of their individual parts. We also meet this kind of unpredictability in the case of human behaviour, individual as well as social. All these data give us evidence that our universe has not been created according to a very detailed and precise plan encompassing all substances and all of their properties. Protons, electrons, and genes, but also species, kinds, and particular human beings, are not part of a divine plan and creative volition (Bartholomew 1984, p. 145). How could it be that God brings about the existence of beings which are purposeless, unpredictable and, as such, not determined by his creative volition? If our non-deterministic universe has a Creator, He does not control every substance and every property, *de facto*, he is not the Creator of all contingent entities in our world. Thus, divine action consists in the creation of the universe in its initial stage, and the world is such that God need neither act continuously upon that world nor intervene from time to time in order to achieve His aims. God created the world in such a way that His providence does not have to control absolutely every contingent substance at every moment of its existence in order to realize all that divine will wills to be realized.

Supposing that the above story told by a probabilistic theist is true, or at least neither contradictory nor fantastic, many questions arise. Let us

consider two of them. The first problem is whether probabilistic theism is not a version of radical (pure) deism. The second problem concerns the risk for which God is responsible if divine creation is without divine conservation.

II.2. The problem of deism

An answer to the first question could be that probabilistic theism is not a form of radical deism, because according to its proponents, God is continuously acting on the level of human mind and if there are any other minds in the created world, then he is acting on their minds as well. This divine continuous action manifests divine care about every sentient being in the universe. This divine action, however, is very delicate and subtle, untainted by physical or metaphysical “compulsion”. It is not even the kind of persuasion to which process theologians refer when they speak of God’s involvement in the world¹². It is rather a discreet fellowship and participation in all of our joys and sorrows. Perhaps it is sometimes inspiring illumination opening us to some unknown moral or intellectual possibilities and horizons. Acting in such a way, God is involved in the existence and fate of every being which needs divine involvement and is able to respond to it. Acting in such a way, God can directly influence individuals, groups, and all humankind, or even all existing species (by influencing the most developed species whose behaviour determines the rest of creation, or at least a part of it). The Creator can do all these things without continuous control and determination of everything and everyone. Probabilistic theism is not a radical deism and does not maintain, as the Epicurean school in ancient Greece did, that God, if he exists at all, is not interested in the world and human life.

II.3. The problem of excessive risk

If divine action in the world is so soft and minimized, then it is at least possible, if not inevitable, that God is a great risk-taker and may fail to realize His plan. The latter could undermine His omnipotence and providential care about the created universe and every being in it. If cosmic and

¹² See: Hartshorne 1984.

biological evolution, as well as the whole history of humankind and every human being, always depend on countless and uncontrolled chance events and circumstances, then the possibility of God's failure is real, and even probable. Can the most perfect and omnipotent being take such a great risk?

I think we can answer this question in the positive: Yes, He can, because He is the most perfect being and His omnipotence is absolutely unlimited. A very important premise underlying the answer to the last question is that the risk is not so great, or even that it is very small. It is so because the nature and mechanism of the created world ensure with a very high probability that all purposes intended by God will be attained without his causal action in the processes occurring in the world. The emergence of life in the universe is almost inevitable, because the universe is large and old enough, and biochemical mechanisms are very effective. The emergence of sentient beings was also almost inevitable because of longstanding and countless mutations and adaptations of living organisms to their environment. All this was very probable and hence in a sense necessary (inevitable). The great advantage of the non-deterministic world is its own creativity, which is possible because of the chance events happening in a way restricted only by the laws of nature. Thus, if one evolutionary path fails another one is opened. Perhaps a mutation suitable for the growth and development of a given species happened by chance and enabled it to survive in hard conditions and further develop. Elasticity and redundancy are very typical for the world of chance, but because of these properties, this world has a large number of possibilities and abilities to develop and regenerate after various natural catastrophes (Łukasiewicz 2006).

III.3. The problem of evil

Even if all the above scenarios are convincing or at least not incoherent, there is still another big question about whether God takes an excessive risk in a much more crucial matter: that is, in the matter of the salvation and condemnation of human beings. There remains the problem of evil and suffering in the non-deterministic and probabilistic world. All sensitive beings are at the risk of experiencing undeserved physical pain and spiritual suffering. Furthermore, there seems to be enormous, undeserved and pointless pain and suffering in the universe. How could it be that an omnipotent and morally

perfect being allows sensitive creatures to exist in the world of chance? Only God, who has absolutely everything under His divine control, is morally justified in creating and conserving a world containing seemingly pointless and horrifying evils. Yet, in answer to the last question, a proponent of the theology of chance can ask another question in return: How could it be that an omnipotent, omniscient and morally perfect being created all contingent things and states of affairs allowing all suffering and evil to happen? It is God who not only created absolutely everything, but continuously conserves absolutely everything, and thus causally contributes to every suffering and evil of our world. It seems that the way in which a probabilistic theologian could cope with the problem of evil is more promising or, to put it better, is less disgusting than any way accessible to a defender of continuous creation.

In conclusion, it is metaphysically and physically possible that probabilistic theism (a weak version of Christian deism) is right as to the true nature of divine action in our world. And even more, probabilistic theology is in a better position, because its metaphysical propositions find some empirical support in evidence provided by contemporary science and what is even more important, it finds support in our moral sensitivity.

References

- Bartholomew D.J. (1984), *God of Chance*, Tottenham/London: SCM Press Ltd.
- Bartholomew D.J. (2008), *God, Chance and Purpose. Can God have It Both Ways?*, Oxford: Oxford University Press.
- Craig W.L. (1998), *Creation and Conservation Once More*, “Religious Studies” 34, pp. 177–88.
- Freddoso A.J. (1991), *God’s General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is not Enough*, [in:] J.E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, vol. 5, *Philosophy of Religion*, Atascadero, CA: Ridgeview Publishing, pp. 553–85.
- Hartshorne C. (1984), *Omnipotence and other Theological Mistakes*, New York: SUNY Press.
- Haught J.F. (2007), *Darwin, Design, and Divine Providence*, [in:] W. Dembski, Michael Ruse (ed.), *Debating Design. From Darwin to DNA*, Cambridge: Cambridge University Press., pp. 229–245.

- Heller M. (2011), (Philosophy of Chance) *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Loux M. (2002), *Metaphysics. A contemporary Introduction*, Second Edition, New York: Routledge.
- Łukasiewicz D. (2014), *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków–Poznań: Wydawnictwo Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i teologii, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, p. 410.
- Łukasiewicz E. (2006), *What kind of System is language? – On the Relevence of Genaral Systems Theory to Language Studies*, “Scripta Neophilologica Ponsnaniensia”, pp. 97–113.
- McCann H.J. (2005), *Divine Power and Action*, [in:] W.A. Mann (ed.), *Philosophy of Religion*, Malden: Blackwell Publishing Ltd, pp. 26–47.
- Kvanvig J.L., McCann H.J. (1988), *Divine Conservation and the Persistence of the World*, “Morris”, pp. 13–49.
- Miller T.D. (2007), *Continuous creation, persistence and secondary causation: and essay on the metaphysics of theism*, [Unpublished dissertation].
- Morris T.V. (ed.) (1988), *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Polkinghorne J.C. (2007), *The Inbuilt Potentiality of Creation*, [in:] W. Dembski, M. Ruse (ed.), *Debating Design. From Darwin to DNA*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 246–260.
- Quinn P. (1983), *Divine Conservation, Continuous Creation, and Human Action* [in:] A.J. Freddoso (ed.), *The Existence and Nature of God*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 55–79.
- Quinn P. (1988), *Divine Conservation, Secondary Causes, and Occasionalism*, “Morris”, pp. 50–73.
- Quinn P. (1993), *Creation, Conservation, and the Big Bang*, [in:] J. Earman (ed.), *Philosophical Problems of the Internal and External Worlds: Essays on the Philosophy of Adolph Grünbaum*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 589–612.
- Van Inwagen P. (1988), *The Place of Chance in a World Sustained by God*, “Morris” pp. 211–35.

CONTINUOUS CREATION IN THE PROBABILISTIC WORLD OF THE THEOLOGY OF CHANCE

Summary

The aim of the paper is to present and analyse the doctrine of continuous creation typical for theism. Continuous creation is conceived of as divine causal action consisting in God's bringing about the existence of any being at every moment of its existence. Such a definition of divine action, as N. Malebranche argued, leads to occasionalism – that is, to the view that God is the only cause in the world. In the first part of the paper, an attempt is made to demonstrate that Malebranche's conclusion is valid and that two alternative views, weak and strong concurrentism, are not tenable. In the second part of the article, the idea of continuous creation is discussed, which can be formulated from the point of view of probabilistic theism.

MACIEJ SMOLAK*

**PIERWSZY PARAGRAF SIÓDMEJ KSIĘGI
ETYKI EUDEMEJSKIEJ (7.1, 1234B18–1235B12)
– WPROWADZENIE, PRZEKŁAD I KOMENTARZ**

Słowa kluczowe: centrum decyzyjne, cnota/doskonałość, człowiek najwyższej próby, dane, dusza, przyjaciel, przyjaźń, oznaki przyjaźni, sprawiedliwość

Keywords: decision-making centre, virtue/excellence, person of excellence, data, soul, friend, friendship, features of friendship, justice

Wprowadzenie

Zagadnienie przyjaźni (φιλία) jest jednym z ważniejszych tematów, jakie Arystoteles podejmuje w ramach rozważań z zakresu etyki. Świadczy o tym nie tylko fakt, że poświęca problematyce przyjaźni 7. księgę EE oraz 8. i 9. księgę *Etyki nikomachejskiej* (EN), co stanowi odpowiednio około jednej piątej zawartości każdego z dzieł, ale przede wszystkim to, że przyjaźń traktuje jako relację interpersonalną, dzięki której można w pełni rozwijać swoją naturę i osiągać *eudaimonię*, czyli najwyższe dobro możliwe do

* Maciej Smolak – dr, pracuje w Zakładzie Badań nad Etyką Zawodową w Instytucie Filozofii UJ, obecnie zajmuje się teorią przyjaźni Arystotelesa, a także dydaktyką filozofii i interaktywnymi metodami nauczania filozofii. E-mail: m.smolak@iphils.uj.edu.pl. Address for correspondence: Jagiellonian University, Institute of Philosophy, Grodzka 52, 31-044 Kraków.

ureczywistnienia przez człowieka. Jego analizy zmierzają w tym kierunku, aby wykazać, że przyjaźń odgrywa kluczową rolę z punktu widzenia prowadzenia dobrego życia i stanowi konstytutywny składnik *eudaimonii*. Na przykład w EE, 7.2, i w EN, 9.9, Arystoteles dowodzi, że nawet *eudaimōn*, czyli ten, kto ma udział w najwyższym dobru możliwym do osiągnięcia przez człowieka, będzie potrzebował przyjaciół. W EE wykazuje, że najprzyjemniejsza rzecz, czyli poznanie samego siebie, staje się możliwe w obecności przyjaciela, natomiast w EN argumentuje, że przyjaźń pozwala na osiągnięcie pełniejszej aktualizacji życia¹ i na dotarcie do dóbr, które bez niej pozostają zakryte².

Stosunek EE i EN w kontekście rozważań na temat przyjaźni

Dzieła Arystotelesa można podzielić na dwie podstawowe grupy: pisma egzoteryczne i pisma ezoteryczne. Pierwsze miały przeważnie postać dialogów i były przeznaczone dla szerokiego kręgu czytelników. Drugie nie były publikowane i stanowiły zapis wykładów wygłaszanych dla uczniów.

Przyjmuje się, że EE powstała podczas bytności Arystotelesa w Assos (348/7–345/4), natomiast EN datuje się na pierwsze lata pobytu Arystotelesa po jego powrocie do Aten (335/334), kiedy założył własną szkołę Lykeion. Wprawdzie w XIX wieku, pod wpływem badań Schleiermachera (1835) i Spengela (1841), komentatorzy dzieł Arystotelesa byli skłonni utrzymywać, że EE jest nieautentyczna, lecz w XX wieku jej prawdziwość została potwierdzona głównie dzięki badaniom przeprowadzonym przez Jaegera (1923).

W drugiej połowie XX wieku Kenny (1978) wystąpił z tezami, że EN jest wcześniejsza od EE i że druga stanowi kanoniczne dzieło z zakresu etyki³. Jednak większość komentatorów nie akceptuje tej chronologii, a ponadto traktuje EN jako główne pismo etyczne Arystotelesa, co prawdopodobnie

¹ Por. M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press 2005, s. 285.

² Por. S. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany: SUNY Press, 1995, s. 141.

³ W EE i EN występują trzy wspólne księgi: *O sprawiedliwości* (EE, 4 = EN, 5), *O cnotach intelektualnych* (EE, 5 = EN, 6) i *O przyjemności* (EE, 6 = EN, 7). Kenny dowodzi, że wymienione księgi były pierwotnie częściami składowymi EE i ten pogląd jest obecnie powszechnie akceptowany.

wpływa na to, że EE nie spotyka się z tak wielkim zainteresowaniem, jak to jest w przypadku EN. Trzeba jednak przyznać, że obie *Etyki* są ważne, a rozważania w nich zawarte wzajemnie się dopełniają. Tak jest na przykład w przypadku problematyki przyjaźni, na co wskazuje między innymi badanie służące opracowaniu typologii przyjaźni.

Ogólnie rzecz ujmując, Arystoteles omawia trzy podstawowe typy przyjaźni – przyjaźń wartościową etycznie, przyjaźń hedoniczną i przyjaźń utylitarną – ale typologię przeprowadza, opierając się na analizie powodów lubienia oraz warunków przyjaźni. Pierwsza analiza jest obszerniejsza i precyzyjniejsza w EE, natomiast druga jest bardziej pogłębiona w EN.

Analiza powodów lubienia w EE obejmuje czteroetapowe rozumowanie zawarte we fragmencie 1235b18–1236a15. W pierwszym kroku (b16–23) Arystoteles zarysowuje problem i stawia pytanie, czy przedmiotem lubienia ($\tau\acute{o}$ φιλοῦμενον) jest to, co przyjemne, czy to, co dobre. W drugim kroku (b24–29) podejmuje próbę rozwiązania aporii, opierając się na rozróżnieniu tego, co dobre lub przyjemne, oraz tego, co ukazuje się jako dobre lub przyjemne. Ponadto rezygnuje z użycia wyrażenia „przedmiot lubienia” i w jego miejsce wprowadza termin φίλον, który podkreśla subiektywny wymiar lubienia. W trzecim kroku (b30–a10) wychodzi od innej hipotezy i wprowadza rozróżnienie na to, co całkowicie dobre, i na to, co dobre dla kogoś, oraz na to, co całkowicie przyjemne, i na to, co przyjemne dla kogoś. Następnie wykazuje, że klasyfikacje dóbr i przyjemności z drugiego oraz trzeciego kroku nie pokrywają się, ponieważ rzeczy należące do „tego, co ukazuje się jako dobre/przyjemne”, tworzą szerszą klasę od rzeczy wchodzących w skład „tego, co dobre/przyjemne dla kogoś”⁴. Czwarty krok (a10–15) jest podsumowaniem przeprowadzonego rozumowania i zawiera wykaz powodów lubienia z uwzględnieniem podstawy oraz celu lubienia – powodem lubienia może być cnota/doskonałość, przyjemność lub korzyść.

Analiza warunków przyjaźni w EN obejmuje czteroetapowe rozumowanie zawarte we fragmencie 1155b27–1156a10. W pierwszym kroku (b27–31), po podkreśleniu, że nie nazywa się przyjaźnią przyjaznego uczucia skierowanego do obiektów nieożywionych, Arystoteles wstępnie przyjmuje, że warunkiem przyjaźni jest odwzajemnione przyjazne uczucie oraz chcenie dobra dla osoby, która jest obiektem przyjaznego uczucia. W drugim kroku

⁴ M. Smolak, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2013, s. 161–175.

(b31–33) sygnalizuje, że przyjaciel powinien chcieć dobra dla przyjaciela ze względu na niego i że taki typ chcenia jest okreśłany życzliwością. W trzecim kroku (b33–a3) zauważa, że ci, którzy twierdzą, że odwzajemniona życzliwość jest przyjaźnią, powinni dodać: o ile jest uświadomiona przez obie strony. W efekcie daje do zrozumienia, że warunkiem przyjaźni jest uświadomione wzajemne chcenie dobra, realizowane w trybie „ze względu na osobę” (ἐκεῖνου ἔνεκα), która jest obiektem troski. W czwartym kroku (a3–10) precyzuje dotychczas wyłowione warunki i podkreśla, że obie strony powinny lubić się i chcieć wzajemnie dobra pod tym względem, pod jakim lubią, oraz mieć obustronną świadomość wzmiankowanego lubienia i chcenia. Podsumowanie jest znaczące w tym sensie, że modyfikuje powszechnie akceptowaną opinię na temat warunków przyjaźni. Zwraca bowiem uwagę, że warunkiem przyjaźni jest wzajemna świadomość wzajemnego lubienia i wzajemnego chcenia dobra, oraz sugeruje, że jeżeli mówienie o trzech typach przyjaźni jest zasadne, to trzeba mieć na uwadze, że: (1) życzliwość rozumiana jako chcenie dobra dla kogoś w trybie „ze względu na niego”, a więc ze względu na to, kim on jest (ἐστίν ὅσπερ ἐστίν), nie warunkuje przyjaźni z powodu przyjemności ani przyjaźni z powodu korzyści, lecz jedynie przyjaźń z powodu cnoty⁵; (2) lubienie kogoś jako tego, kim on jest, nie warunkuje przyjaźni z powodu przyjemności ani przyjaźni z powodu korzyści, lecz jedynie przyjaźń z powodu cnoty.

Kształt analiz służących opracowaniu typologii przyjaźni dostarcza materiału, który wskazuje na chronologię powstania EE i EN. Jeżeli bowiem w EN Arystoteles korzysta z tych samych rozróżnień w obrębie „tego, co dobre”, jakich używa w EE, i jeżeli w obu *Etykach* dochodzi do analogicznych wniosków na temat powodów lubienia, to skrócony zapis badania

⁵ Arystoteles dopuszcza dwojakie rozumienie życzliwości w kontekście warunkowania przyjaźni: (1) zgodne z powszechnym rozumieniem, które jest szersze w tym sensie, że obiektem życzliwości może być człowiek, bez różnicowania go na to, co dla niego istotne, i na to, co dla niego przygodne; (2) właściwe rozumienie życzliwości, które jest węższe w tym sensie, że obiektem życzliwości może być jedynie człowiek, który osiągnął stopień integralności osobowej charakterystycznej dla dobrego człowieka. Oznacza to, że węższe rozumienie życzliwości w pełni uwzględnia normatywny i deskryptywny wymiar wyrażenia. Wymiar normatywny podkreśla, że przyjaciel powinien troszczyć się o dobro przyjaciela, dążąc do niego jako do niezależnego dobra, a nie jako do części własnego dobra. Z kolei wymiar deskryptywny wskazuje na to, jak ma być ukonstytuowany przyjaciel, żeby traktował przyjaciela i żeby był traktowany przez przyjaciela jako „obiekt” bezinteresownej troski.

w EN staje się zrozumiałą przy założeniu, że EE jest wcześniejsza od EN. Ponadto rezultat osiągnięty w EN na temat warunków przyjaźni świadczy nie tylko o tym, że Arystoteles korzysta z ustaleń zawartych w EE, lecz również o tym, że je w znaczący sposób uzupełnia, ponieważ obok warunku uświadomionego wzajemnego lubienia wskazuje na warunek uświadomionego wzajemnego chcenia dobra. Ale są również inne analizy na temat przyjaźni, które świadczą o tym, że EE jest wcześniejsza od EN. Do nich należy między innymi badanie dotyczące przyjaźni intrapersonalnej.

Arystoteles zajmuje się problematyką przyjaźni intrapersonalnej w EE, 7.6, oraz w EN, 9.4 i 9.8. W EE, 7.6, zauważa, że przyjaźń intrapersonalna nie jest przyjaźnią w pełnym tego słowa znaczeniu, ponieważ w jej przypadku nie zachodzi aktywne i pasywne lubienie realizujące się w dwóch oddzielnych osobach (1240a14–15). Dlatego jest wątpliwe, żeby relacja intrapersonalna mogła spełniać warunek nałożony na przyjaźń. W 1236a14–15 Arystoteles wyraźnie stwierdza, że X staje się przyjacielem dopiero wtedy, gdy będąc lubianym, zarazem lubi z wzajemnością lubiącego i obie strony są tego świadome. Jednak mimo tych zastrzeżeń Arystoteles wysuwa sugestię, że mówienie o przyjaźni intrapersonalnej nie jest pozbawione podstaw, ponieważ dusza ludzka jest fundamentalnie zdwojona na części rozumową i orektyczną, które w dodatku wzajemnie na siebie oddziałują. Potwierdzeniem tej dwoistości i relacyjności są wyniki, do jakich Arystoteles dochodzi na podstawie analizy mającej na celu wyjaśnienie zagadnienia dobrowolności-niedobrowolności, przeprowadzonej na tle charakterystyki sposobu postępowania *akratyka* i *enkratyka* (por. EE, 2.6–8). Zarówno *akratyk*, jak i *enkratyk* postępuje dobrowolnie, ponieważ zasada dokonania czynu tkwi w każdym z nich. W przypadku *akratyka* tą zasadą jest pożądanie, natomiast w przypadku *enkratyka* jest nią rozum. Mimo to u jednego i u drugiego toczy się wewnętrzny spór, który nie kończy się wypracowaniem porozumienia pomiędzy obiema zasadami, lecz zwycięstwem jednej z nich. Ponieważ *akratyk* zaspokaja pożądanie wbrew rozumowi, więc ze względu na zachodzący w nim stosunek orektycznej i rozumnej części duszy, jest on raczej swoim wrogiem niż przyjacielem. Natomiast *enkratyk*, który neutralizuje alogiczne poruszenia duszy i idzie za głosem rozumu, nie wydaje się swoim wrogiem i ze względu na pozycję rozumu mógłby uchodzić za adekwatną egzemplifikację przyjaciela siebie samego. Jednak to nie *enkratyk*, lecz raczej dobry człowiek stanowi kryterium, według którego powinno się oceniać, kto spełnia wymóg bycia przyjacielem siebie samego. Zwraca na to

uwagę Arystoteles, gdy podkreśla, że „przyjaźń człowieka do siebie samego sprowadza się do przyjaźni człowieka dobrego” (1240b18–19).

Trzeba jednak przyznać, że Arystoteles nie przedstawia w EE jednoznacznego stanowiska w sprawie przyjaźni intrapersonalnej. Z jednej strony zdaje się sugerować, że tylko w pełni dobry człowiek jest przyjacielem siebie samego, ponieważ nie dochodzi w nim do wewnętrznego sporu pomiędzy rozumową i orektyczną częścią duszy, co znajduje wyraz w tym, że obie jego części są przyjazne (b30). Z drugiej strony podkreśla, że o przyjaźni w stosunku do siebie samego można mówić jedynie przez analogię (1240a13). Jest to o tyle zrozumiałe, że w przypadku intrapersonalnym wątpliwe jest zachodzenie wzajemnego lubienia, które byłoby zarazem uświadamiane przez „obie strony” relacji, o ile elementami tej relacji ma być rozumna i orektyczna część duszy. Ponadto jeżeli przyjaźń intrapersonalna wiązałaby rozumną i orektyczną część duszy, to odpowiadałaby raczej przyjaźni opartej na wyższości i odzwierciedlałaby stosunek rządzącego do rządzonego. Tymczasem Arystotelesowi zależy na tym, żeby przyjaźń intrapersonalną przedstawić nie w modelu wyższości-niższości, lecz w modelu równości. I w stosunku do EE rozważania zamieszczone w EN są rozwinięciem tego zagadnienia oraz przedstawieniem dalszych argumentów na rzecz możliwości zachodzenia przyjaźni intrapersonalnej.

W EN, 9.4, Arystoteles podaje dwa argumenty. Pierwszy argument, który można określić argumentem „z porównania”, sprowadza się do stwierdzenia, że najwyższy stopień przyjaźni interpersonalnej porównuje się z przyjaźnią w stosunku do siebie samego (1166b1–2). Stwierdzenie ma sens pod warunkiem, że wzorcem dla przyjaźni interpersonalnej jest relacja, w jakiej pozostaje człowiek najwyższej próby (ὁ σπουδαῖος) w stosunku do siebie samego, ponieważ elementem porównywanym jest w tym wypadku szczytowa forma przyjaźni interpersonalnej, identyfikowana w EN za pomocą terminu τέλεια⁶. Tymczasem człowiek najwyższej próby jest miarą wszystkiego (1166a12–13), a więc również miarą okazywania oznak przyjaźni (τὰ φιλικὰ) w stosunku do siebie samego. Dlatego tylko do jego sposobu odnoszenia się do siebie samego może być porównywany najwyższy stopień przyjaźni interpersonalnej.

⁶ Na temat wieloznaczności terminu, która w tym kontekście nie jest wadą, por. *Metafizyka* [Met], 1021b16–25. Można wysunąć przypuszczenie, że wyrażenie wskazuje na przyjaźń o charakterze *eudaimonicznym* (por. M. Smolak, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesowej*, s. 216, przyp. 337).

Drugi argument, który można określić argumentem „z harmonii duszy”, nawiązuje do analiz przedstawionych w EE, 7.6, ponieważ Arystoteles podkreśla, że przyjaźń intrapersonalna jest możliwa, o ile są dwie lub więcej z tych rzeczy, o których już mówił (EN, 1166a35–1166b1). Uwaga odnosi się do EN, 1.13 i 6.1, gdzie mowa jest o wielozłonowości i wielofunkcyjności duszy⁷. Ale uwaga nawiązuje również do frazy, w której Arystoteles podkreśla, że człowiek najwyższej próby zgadza się sam ze sobą, tzn. dąży do tych samych rzeczy całą swoją duszą (a13–14). W przypadku człowieka najwyższej próby orektyczna i rozumna część duszy pozostaje we wzajemnej relacji, która świadczy o osiągnięciu przez niego pełnej integracji psychicznej. Zarazem taki człowiek chce i realizuje dobre rzeczy ze względu na siebie samego, czyli przez wzgląd na część uzdalniającą do myślenia (a16–17). A ponieważ wyrazem jego troski o siebie samego jest również dostarczanie sobie samemu przedmiotów do kontemplowania (a26–27), więc pod częścią uzdalniającą do myślenia kryje się nie tylko rozum w funkcji praktycznej, lecz również rozum w funkcji teoretycznej. Arystoteles, próbując odnaleźć wzorcową relację intrapersonalną dla przyjaźni interpersonalnej, odsyła nie tyle do jawnego zdwojenia na orektyczną i rozumową część duszy, lecz raczej do niejawnej wewnętrznej relacji, jaka zachodzi pomiędzy rozumem w jego funkcji teoretycznej i praktycznym centrum decyzyjnym⁸, które jest zespoleniem doskonale rozwiniętego rozumu w funkcji praktycznej i doskonale rozwiniętego charakteru, co znajduje wyraz w tezie o nierozdzielności cnoty etycznej i roztropności oraz w ściśle z nią związanej tezie o wzajemności cnot etycznych (EN, 6.13).

Tak rozumiana wzorcową relacja intrapersonalna zyskuje dalsze umocowanie w EN, 9.8, gdzie Arystoteles przedstawia charakterystykę negatywnego i pozytywnego sposobu lubienia siebie (φιλαυτία). Zarazem 9.8 nie ma swojego odpowiednika w EE, co dodatkowo pokazuje, że analiza

⁷ Św. Tomasz z Akwinu (Aristoteles, *Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum*, S. Thomae Aquinatis, Cura et studio, Taurini: Marietti 1949, s. 477) jest zdania, że Arystotelesowi chodzi o wymienione w EN, 9.4, oznaki przyjaźni. Jednak jak sugerują Gauthier i Jolif (Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, s. 732), gdyby Arystoteles miał to na myśli, to nie byłoby jasne, dlaczego twierdziłyby, że od dwóch oznak przyjaźni zachodzi przyjaźń intrapersonalna, a nie już od jednej lub na przykład dopiero od trzech.

⁸ Takie centrum decyzyjne zdaje się mieć na myśli Price (*Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press 1989, s. 105). Por. M. Smolak, *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, 2.4.4.

przyjaźni intrapersonalnej w EN jest nie tylko kontynuacją rozważań podjętych na ten temat w EE, ale przede wszystkim jest ich rozwinięciem i próbą przewyciężenia trudności.

Arystoteles rozpoczyna 9.8 od przytoczenia powszechnie dyskutowanej trudności, czy bardziej powinno się lubić siebie samego, czy też kogoś innego (1168a28–29). W dalszej części przechodzi do zarysowania dwóch sposobów rozwiązania trudności, których argumentacja znajduje oparcie w powszechnie głoszonych opiniach nawiązujących do tego zagadnienia. Następnie prezentuje krytyczną ocenę przedstawionych rozwiązań, by na koniec zdystansować się od kategorii porównawczej użytej w wyjściowej aporii i zakończyć rozważanie podkreśleniem, że nie należy lubić siebie w taki sposób, w jaki czyni to wielu ludzi (1169b1–2).

Oceniając pierwszą linię argumentacyjną, która ma dowodzić, że człowiek powinien bardziej lubić kogoś innego niż siebie samego, Arystoteles wykazuje, że ci, którzy tak uważają, popełniają błąd, twierdząc: (1) że zły człowiek zadowala siebie samego (a31) – tymczasem zły człowiek nie zadowala siebie samego, lecz orektyczną część duszy; (2) że prawy człowiek, gdy postępuje z powodu piękna i ze względu na przyjaciela, zaniedbuje siebie samego (a33–35) – tymczasem prawy człowiek, postępując w ten sposób, nie zaniedbuje siebie samego, lecz sprawia przyjemność najbardziej autorytatywnej części siebie samego (1168b30). Zatem zwolennicy pierwszej linii argumentacyjnej nie mają świadomości, że obok powszechnie krytykowanej formy lubienia siebie jest możliwa pozytywna forma lubienia siebie, będąca wyrazem autentycznej troski o siebie samego, i że prawy człowiek w ich rozumieniu okazuje taką troskę względem siebie samego.

Druga linia argumentacyjna, z której ma wynikać, że człowiek powinien lubić przede wszystkim siebie samego, nawiązuje do EN, 9.4, czyli miejsca, w którym Arystoteles charakteryzuje wzorcowy sposób odnoszenia się człowieka w stosunku do siebie samego. Argumentacja daje się sprowadzić do trzech kroków: (1) powinno się lubić przede wszystkim najlepszego przyjaciela (1168b1–2); (2) przyjacielem jest głównie ten, kto chce lub dla kogo chce się dobrych rzeczy ze względu na niego, nawet jeśli nikt się o tym nie dowie (b2–3)⁹; (3) charakterystyka zawarta w punkcie (2) zachodzi przede wszystkim w przypadku człowieka w stosunku do siebie samego (b3–4).

⁹ Fraza jest różnie tłumaczona między innymi ze względu na jej odmienny zapis w różnych manuskryptach. Przytaczam wersję zamieszczoną w manuskrypcie *Laurentianus* (K^b).

Podstawowy błąd zwolenników drugiej linii argumentacyjnej polega na tym, że niewłaściwie rozumieją oznaki przyjaźni. Charakterystyka zawarta w punkcie (2) wskazuje na to, że przyjacielem jest zarówno ten, kto chce dobrych rzeczy dla przyjaciela ze względu na niego, jak również ten, dla kogo chce się dobrych rzeczy ze względu na niego. Ale troszczącym się w ten sposób oraz obiektem takiej troski może być człowiek najwyższej próby, czemu Arystoteles daje wyraz w EN, 9.4. Zatem zwolennicy drugiej linii argumentacyjnej wyciągają błędny wniosek, twierdząc, że każdy jest przyjacielem siebie samego. Tymczasem tylko ten, kto uchodzi za prawego w rozumieniu pierwszych argumentujących, czyli ten, kto jest człowiekiem najwyższej próby w rozumieniu Arystotelesa, może być przyjacielem siebie samego. Tę konstatację wzmacnia dodana w punkcie (2) fraza „nawet jeśli nikt się o tym nie dowie” (b3), ponieważ dopuszcza sytuację, w której dochodzi do realizacji wysokowartościowego działania etycznego, będącego autorstwem człowieka najwyższej próby, który nie tylko nie pozostaje w relacji przyjaźni $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha$, ale również nie dokonuje owego czynu w obecności innego człowieka najwyższej próby. Stąd mimo że taki czyn zostaje zrealizowany, nie może być rozpoznany w całej swojej pełni przez zewnętrznego obserwatora. W istocie fraza dopuszcza taką możliwość, że przytoczona w b2–3 postać chcenia może być rozpoznana tylko przez samego chcącego, czyli przez człowieka najwyższej próby.

Na tle krytyki dwóch linii argumentacyjnych Arystoteles prezentuje własne stanowisko. Przedstawia bowiem pozytywny sposób lubienia siebie, który jego zdaniem polega na zadowalaniu najbardziej autorytatywnej części siebie samego za pomocą dokonywania pięknych działań¹⁰. Ale w taki sposób lubi siebie samego człowiek najwyższej próby, ponieważ realizując piękne

¹⁰ Gdy Arystoteles zaznacza pod koniec 9.8, że we wszystkich przypadkach zasługujących na pochwałę człowiek najwyższej próby przydziela sobie samemu większą ilość piękna (1169a34–1169b1), proponuje rozwiązanie, które wykracza poza postawioną aporię, ponieważ piękno generowane przez działanie zgodne z cnotą można przydzielić jedynie sobie samemu. W istocie człowiek najwyższej próby stoi nie przed wyborem, czy ma przydzielić większe dobro sobie samemu, czy innemu człowiekowi, lecz przed wyborem, czy ma przydzielić większe dobro sobie samemu przez dokonanie pięknego czynu, czy też ma zaniechać takiego czynu i przydzielić sobie lub zachować dla siebie dobro o niższej wartości. Por. J. Whiting, *Self-love and Authoritative Virtue*, [w:] S. Engstrom, J. Whiting, *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press 1996, s. 176; V. Politis, *The Primacy of Self-Love in the Nicomachean Ethics*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 1993, 11, s. 153–174.

działania, zadowalała symultanicznie rozum w jego funkcji praktycznej¹¹ i teoretycznej¹². W efekcie przyjaźń intrapersonalna nie jest niemożliwa, ale „członami” tej relacji nie tyle jest rozumna i orektyczna część duszy, lecz raczej rozum w funkcji teoretycznej i ukonstytuowane centrum decyzyjne, w którym kluczową rolę odgrywa rozum w funkcji praktycznej, ale rozwinięty do postaci charakterystycznej dla człowieka najwyższej próby.

Metoda badawcza Arystotelesa¹³

W swoich rozważaniach filozoficznych Arystoteles posługuje się metodą badawczą, która jest szczególnie dobrze widoczna w jego *Etykach*¹⁴. W EN, 1.4, zauważa, że rozważania należy rozpoczynać od tego, co znane (1095b2). Zarazem to, co znane, jest dwojakiego rodzaju, ponieważ jedne rzeczy są znane dla nas, natomiast inne rzeczy są znane całkowicie.

W *Analitykach wtórych*, 1.2, Arystoteles wskazuje na drogę badawczą, która prowadzi od tego, co znane całkowicie. Tym, co znane całkowicie, są pierwsze zasady, które mają status niedowodliwych hipotez i leżą u podstawy każdego poznania naukowego, gdyż od nich rozpoczyna się zdobywanie każdej wiedzy o charakterze demonstratywnym. Ponieważ tak rozumiane hipotezy spełniają wymóg obiektywnych i prawdziwych zasad, więc oparte na nich rozumowanie, o ile jest ono przeprowadzone poprawnie, gwarantuje dotarcie do prawdziwych konkluzji i do zdobycia wiedzy naukowej w zakresie badanego przedmiotu. Arystoteles sugeruje zarazem, że zasady są z natury jaśniejsze i lepiej znane, nawet jeśli są one mniej jasne i mniej znane dla nas. Dlatego naszym zadaniem jest uczynienie ich bardziej znanymi i jaśniejszymi również dla nas. W ten sposób Arystoteles wskazuje na

¹¹ Por. J.M.C. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis: Hackett Publishing Company 1986.

¹² Por. Met, 1074b23–33.

¹³ Na temat metody badawczej Arystotelesa por. np.: T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, New York: Oxford Clarendon Press 1988; S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, New York–Oxford: Oxford University Press 1991; D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, New York–Oxford: University Press 2000.

¹⁴ Metoda znajduje swoje zastosowanie nie tylko w badaniach z zakresu filozofii praktycznej, lecz również w badaniach z zakresu filozofii teoretycznej – por. *Fizyka*, 184a10–21; Met, 1029b1–11.

metodę badawczą określoną przez niego w *Fizyce*, 184a16: „naturalną drogą badania”, której celem jest doprowadzenie do poznania pierwszych zasad, czyli do osiągnięcia wiedzy na temat tego, co znane całkowicie.

Naturalna droga badania wychodzi od tego, co lepiej znane i bardziej jasne dla nas, tzn. od tego, co prymarnie znane dla nas. W *Metafizyce*, 1029b8–1, Arystoteles zauważa, że to, co prymarnie znane dla nas, jest znane przez nas w nieznaczny sposób, ponieważ tego typu wiedza jest nieusystematyzowana i ma za swój przedmiot niewielki zakres rzeczywistości lub w ogóle nie dotyczy rzeczywistości.

Czym jest to, co prymarnie jest znane dla nas? Arystoteles ma tu na myśli dane, określane przez niego za pomocą wyrażenia τὰ φαινόμενα. Dane stanowią źródłowy materiał badawczy, który pochodzi z codziennego doświadczenia. Do zakresu danych należą fakty empiryczne oraz godne zaufania opinie, czyli opinie utrzymywane przez większość ludzi, w szczególności przez ludzi wykształconych, twórców oraz myślicieli. Arystoteles nazywa takie opinie ἐνδοξα i traktuje je jako stosowny punkt wyjścia, od którego należy zaczynać budowanie teorii w danej dziedzinie. Zazwyczaj takie opinie wzajemnie się wykluczają lub są ze sobą niezgodne, co prowadzi do pojawienia się trudności. Arystoteles nazywa takie trudności ἀπορίαι. Wygenerowane trudności świadczą zarazem o tym, że dana kwestia pociąga za sobą wystąpienie węzła do rozwiązania (Met, 995a30–31). Z punktu widzenia prowadzonego badania jest to jednak korzystne, ponieważ cel, do którego badacz zmierza, staje się w pełni jasny dopiero wtedy, gdy rozpozna on trudności (995b1–2).

Za przykład naturalnej drogi badania przemierzanej w obrębie etyki może posłużyć poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czym jest najwyższe ludzkie dobro możliwe do osiągnięcia przez człowieka, czyli ἀρχή w zakresie etyki. W EN, 1.4, Arystoteles wychodzi od powszechnie panującej zgody co do nazwy tego dobra, że jest nim *eudaimonia*. Zauważa jednak, że odpowiedzi na pytanie, czym jest *eudaimonia*, są rozbieżne. Jedni utożsamiają *eudaimonię* z przyjemnościami, inni z dobrami zewnętrznymi, jeszcze inni z aktywnością polityczną lub teoretyczną. Ponieważ utrzymywane opinie mają swoje zalety pomimo panujących pomiędzy nimi rozbieżności, więc zagadnienie, czym jest *eudaimonia*, napotyka *aporię*. Przystępując w EN, 1.7, do jej rozwiązania, Arystoteles zarysowuje argumentację, formułując wstępną definicję *eudaimonii*, w myśl której jest ona aktywnością duszy zgodnej z cnotą, realizowaną w kompletnym życiu (1098a16–18). Zarazem

przez tak sformułowaną definicję Arystoteles wyznacza dalszy zakres swoich badań, które obejmują analizy na temat struktury bytu ludzkiego, cnót ludzkiej duszy, struktury działania, zagadnienia przyjemności i przyjaźni.

W EN, 1.4, Arystoteles podkreśla również, że ten, kto ma należycie słuchać wykładów z zakresu etyki, powinien być dobrze wychowany (1095b4–6). Oznacza to, że słuchacz powinien umieć wstępnie odróżnić dobro od zła i mieć rozeznanie na temat tego, co słuszne i niesłuszne. Nie powinien więc pytać się, dlaczego na przykład nie należy wysoko cenić życia skoncentrowanego na używaniu, lecz powinien traktować taką opinię jako to, co znane dla niego. Arystotelesowi zależy na tym, żeby słuchający jego wykładów nie odrzucał pewnych danych, ale traktował je jako odpowiednie punkty wyjścia do dalszych analiz, ponieważ rozpoczęcie badania od takich, a nie innych danych otwiera możliwość dotarcia do zasad, które wyjaśnią, dlaczego pierwotne intuicje były trafne. W istocie Arystoteles zakłada, że jego uczniowie są nie tylko dobrze wychowani, lecz również zaznajomieni z podstawową terminologią logiczną i podstawowymi ustaleniami na temat substancji, formy, istoty, aktywności, ruchu itp.

Zawartość treściowa EE, 7.1

Pierwszy paragraf 7. księgi EE jest ważny z punktu widzenia problematyki przyjaźni, ponieważ rozpoczyna rozważania na jej temat poprzez postawienie pytań, przytoczenie różnych i niezgodnych opinii oraz sformułowanie trudności do rozwiązania. Arystoteles podkreśla bowiem, że należy zbadać: czym jest przyjaźń; kto może być przyjacielem; na ile sposobów orzeka się przyjaźń; jaki związek zachodzi pomiędzy przyjaźnią i sprawiedliwością; jakie cechy charakteru są piękne i faktycznie wybierane.

Przechodząc do prezentacji opinii, zauważa między innymi, że: cnota jest pożyteczna dla wytworzenia przyjaźni; przyjaciel jest jednym z największych dóbr; zły człowiek nie może być przyjacielem, lecz tylko dobry; rozpoznanie, czy ktoś jest przyjacielem, zachodzi rzadko i jest niemożliwe bez niepowodzenia.

Gdy chodzi o trudności, przedstawia je na tle dwóch różniących się ogólnych teorii przyrodniczych, których reprezentatywnymi zwolennikami są odpowiednio Empedokles i Heraklit. Według pierwszej teorii podobne

jest „przyjacielem” podobnego, natomiast według drugiej przeciwne jest „przyjacielem” przeciwnego.

Zarysowanie takiego programu badawczego ma służyć Arystotelesowi rozświetleniu tematyki przyjaźni, uzgodnieniu różniących się opinii, usunięciu trudności i podaniu własnych rozwiązań niektórych problemów.

*

Podstawą przekładu jest *Aristotelis Opera ex recognition* I. Bekkeri, edition altera quam curavit O. Gigon, Berolini 1960.

Przekład

Gdy chodzi o przyjaźń, trzeba w nie mniejszym stopniu zastanowić się nad tym, które cechy dotyczące charakterów są piękne i faktycznie wybierane¹, niż nad tym, czym jest przyjaźń, jakiego typu jest rzeczą², kto jest przyjacielem, [20] czy przyjaźń orzeka się w jeden sposób, czy na wiele sposobów, a jeśli na wiele, to na ile³, a ponadto jak powinno się traktować przyjaciela i jaka sprawiedliwość jest oznaką przyjaźni⁴, ponieważ wydaje się, że zadaniem polityki jest przede wszystkim wytworzenie przyjaźni⁵, i ludzie twierdzą, że cnota jest pomocna dla osiągnięcia tego celu, ponieważ wydaje się niemożliwe, żeby ci, którzy są wzajemnie niesprawiedliwi, byli wobec siebie przyjacielscy⁶ [25]. Ponadto wszyscy twierdzimy, że sprawiedliwość i niesprawiedliwość dotyczy przede wszystkim przyjaciół i wydaje się, że ten sam mężczyzna jest nie tylko dobry, lecz również jest przyjacielski⁷, że przyjaźń jest pewną dyspozycją etyczną⁸ i jeśli ktoś będzie chciał sprawić, żeby ludzie nie wyrządzali krzywdy, to będzie chciał sprawić, żeby byli wzajemnie przyjaciółmi, ponieważ prawdziwi⁹ przyjaciele nie [30] wyrządzają krzywdy. Ale nawet, jeśli ludzie będą tylko sprawiedliwi, to nie będą wyrządzali krzywdy¹⁰. Zatem sprawiedliwość i przyjaźń są albo tą samą rzeczą, albo czymś zbliżonym¹¹. Prócz tych poglądów przyjmujemy, że przyjaciel należy do największych dóbr¹², a brak przyjaźni i samotność są najstraszniejszą rzeczą, ponieważ całe¹³ życie i dobrowolną rozmowę¹⁴ prowadzimy razem z przyjaciółmi, gdyż spędzamy nasze dni razem z bliskimi¹⁵ lub z krewnymi: [1235a]

z towarzyszami¹⁶, z dziećmi, z rodzicami lub z żoną. Ponadto przyjmujemy, że osobiste zobowiązania wobec przyjaciół zależą jedynie od nas, natomiast zobowiązania wobec innych są nakazane prawem i nie zależą od nas.

Ale pojawia się wiele trudności dotyczących przyjaźni. Najpierw u tych, którzy podejmują zagadnienie jakby z zewnątrz i mówią więcej, niż trzeba¹⁷. Im bowiem wydaje się, [5] że podobne jest miłe¹⁸ dla podobnego. Stąd też powiedzenia:

bo bóg zawsze przyciąga podobnego do podobnego¹⁹
 bo i kawka [sadowi się] obok kawki²⁰
 nie tylko złodziej rozpoznał złodzieja, lecz również wilk wilka²¹.

I nawet fizjologowie²² porządkują całą naturę, przyjąwszy zasadę, [10] że podobne idzie do podobnego. Dlatego Empedokles twierdził, że suka siada przy figurce z terakoty²³, ponieważ ma najwięcej podobnego. Zatem w ten sposób jedni określają „przyjaciela”. Inni twierdzą, że przeciwne jest miłe dla przeciwnego, ponieważ kochane i faktycznie pożądane jest miłe dla wszystkiego, gdyż suche nie pożąda suchego, lecz mokrego. [15] Stąd też powiedzenia:

ziemia kocha rześisty deszcz²⁴
 i
 we wszystkich rzeczach zmiana jest słodka²⁵.

Ale zmiana zmierza do przeciwnego²⁶, natomiast podobne jest nienawistne²⁷ dla podobnego, ponieważ nie tylko

garncarz gniewa się na garncarza²⁸,

lecz również zwierzęta są wzajemnie wojownicze z powodu tego samego pożywienia.

[20] Zatem te ujęcia bardzo się różnią, ponieważ jedni uważają, że podobne jest miłe, a przeciwne jest wojownicze:

zawsze mniejsze staje się wojownicze wobec większego i zaczyna dzień od nienawiści²⁹.

Ponadto również miejsca przeciwnych rzeczy są różne, a wydaje się, że przyjaźń [25] łączy³⁰. Inni uważają, że przeciwne rzeczy są miłe, i Heraklit krytykuje twórcę³¹, który napisał:

o gdyby mógł przepaść spór pochodzący od bogów i od ludzi³², ponieważ nie może być harmonii, gdy nie ma wysokich i niskich dźwięków, ani nie może być zwierząt bez samicy i samca, które są przeciwnych płci. Takie więc są dwie opinie [30] na temat przyjaźni, za bardzo różne i zbyt ogólne.

Inne są już bliższe i bardziej odpowiadające danym, ponieważ jednym wydaje się, że ci, którzy są źli, nie mogą być przyjacielscy, lecz jedynie ci, którzy są dobrzy³³. Dla innych jest niedorzeczne, jeśli matki nie miłują³⁴ dzieci (zdaje się, że miłość jest również możliwa wśród zwierząt, w każdym razie zwierzęta wybierają śmierć [35] w obronie potomstwa). Jeszcze innym wydaje się, że tylko korzystne jest miłe³⁵. Dowodem tego jest to, że wszyscy dążą do korzystnych rzeczy, natomiast tracą bezużyteczne rzeczy – nawet tracą je sami od siebie, jak mówił stary Sokrates, dając za przykład ślinę, włosy i paznokcie³⁶ – i że odrzucamy bezużyteczne części ciała, a w końcu [1235b] ciało, gdy umiera, ponieważ trup jest bezużyteczny³⁷, chociaż zachowują go ci, dla których jest on korzystny – jak w Egipcie³⁸.

Zatem wydaje się, że wszystkie te rzeczy są wzajemnie przeciwstawne, ponieważ podobne jest bezużyteczne dla podobnego, przeciwieństwo jest najdalej oddalone od podobieństwa [5] i przeciwne jest najbardziej bezużyteczne dla przeciwnego, gdyż przeciwne potrafi zniszczyć przeciwne. Ponadto jednym wydaje się, że pozyskanie przyjaciela jest łatwe³⁹, natomiast innym wydaje się, że poznanie przyjaciela jest najrzadszą rzeczą⁴⁰ i że jest niemożliwe bez niepowodzenia⁴¹, ponieważ wszyscy chcą wydawać się przyjaciółmi tych, którym się wiedzie. A jeszcze inni są zdania, żeby nie polegać na tych, którzy pozostają razem z nami w niepowodzeniach, [10] ponieważ oszukują i udają, aby przez rozmowę z nami, podczas doświadczanych przez nas niepowodzeń, pozyskać naszą przyjaźń, kiedy ponownie będzie nam się wiodło.

Przypisy i komentarze do przekładu

1. Arystoteles, wskazując na zakres badań dotyczących przyjaźni, podkreśla, że odpowiedź na pytania typu: „czym jest przyjaźń?”, „kto jest

przyjacielem?” „czy przyjaźń orzeka się w jeden sposób, czy na wiele sposobów?”, będzie zależała od wyjaśnienia, jakie cechy charakteru są piękne i faktycznie wybierane przez ludzi. Ponieważ dla Arystotelesa piękne są cnoty oraz czyny, które wywodzą się z cnoty (EE, 1248b36–37), więc na piękne cechy charakteru składają się przede wszystkim cnoty etyczne i to one powinny być wybierane w kontekście przyjaźni. Mimo to nie wszystkie dane są z tym zgodne, ponieważ uwagę, przynajmniej niektórych ludzi, przykuwają również wady etyczne i to one są przez nich wybierane. W pewnym sensie jest to zrozumiałe, ponieważ piękno kryje się w oku widza i na jego sposób oceny mogą wpływać różne czynniki, na przykład kulturowe, psychologiczne, zmysłowe. Z taką interpretacją zgadza się stwierdzenie z *Retoryki*, że piękno jest tym, co będąc dobre, będzie przyjemne, ponieważ jest dobre (1366a34). Stwierdzenie daje się dwojako rozumieć (por. Lear, 2006, s. 124), ponieważ może chodzić o to, że: (1) dobro czegoś pięknego sprawia, że jest ono przyjemne; (2) X czerpie przyjemność z czegoś pięknego, ponieważ uważa, że to jest dobre. Punkt (2) dopuszcza, że można się mylić co do tego, co jest rzeczywiście piękne. Nie ma w tym niczego osobliwego, bo skoro można się mylić odnośnie do tego, co jest rzeczywistym dobrem lub rzeczywistą przyjemnością (por. *Wprowadzenie*), to można się również mylić odnośnie do tego, co jest rzeczywiście piękne. Dla Arystotelesa miarą tego, co piękne – podobnie jak miarą tego, co dobre i przyjemne – jest człowiek najwyższej próby i to jego oko jest miarodajne w tym przedmiocie. Nie oznacza to jednak, że skoro Arystoteles utrzymuje, iż to, co dobre, przyjemne lub piękne, jest takie dlatego, ponieważ ukazuje się człowiekowi najwyższej próby jako dobre, przyjemne lub piękne, tym samym opowiada się za subiektywizmem lub relatywizmem w etyce. Jest raczej tak, że człowiek najwyższej próby ze względu na swoje ukwalifikowanie potrafi ocenić, co jest dobre, przyjemne lub piękne, niezależnie od tego, w jakiej relacji on sam pozostaje do ocenianego dobra, przyjemności lub piękna (por. Aristotle 2002, s. 72).

2. Termin φιλία jest wieloznaczny. Arystoteles używa go w co najmniej trzech znaczeniach: (1) jako symetryczną relację interpersonalną; (2) jako cnotę etyczną (por. np. EE, 2.3); (3) jako uczucie (por. np. EN, 2.5).

3. Arystoteles nawiązuje do sporu, czy jest jeden typ przyjaźni, czy też jest ich więcej. W EE, 7.2, rozstrzyga zagadnienie w ten sposób, że przyjmuje występowanie trzech podstawowych typów przyjaźni – przyjaźni wartościowej etycznie, przyjaźni hedonicznej, przyjaźni użytecznej – lecz

wyjaśnia zachodzący pomiędzy nimi charakter jedności, opierając się na homonimiczności „przez odniesienie do jednego” (πρὸς ἓν). Uznaje, że wyróżnione relacje interpersonalne mają wspólną nazwę oraz definicje, które nie są całkowicie różne, ale też nie są te same. Zatem nie opisuje charakteru ich jedności, odwołując się do synonimiczności, która wymagałaby od nich posiadania tej samej natury (καθ’ ἓν), ani nie traktuje ich jako trzech typów przyjaźni pozostających w relacji do przyjaźni *tout court* jak gatunki do rodzaju. Jednocześnie wyjaśnienie ich jedności za pomocą homonimiczności „przez odniesienie do jednego” zabezpiecza Arystotelesa przed wysunięciem dwóch wniosków: (1) że wyróżnione relacje interpersonalne są przypadkowymi homonimami; (2) że określenie wyróżnionych relacji interpersonalnych „przyjaźniami” zachodzi jedynie na podstawie językowego zbiegu okoliczności.

4. Przystępując w EN, 5, do rozważań na temat sprawiedliwości, Arystoteles przyjmuje za ogólny punkt wyjścia powszechnie akceptowany pogląd, że sprawiedliwość jest dyspozycją etyczną, dzięki której chcemy i dokonujemy sprawiedliwych czynów (1129a6–9). Sam jednak zauważa, że sprawiedliwość jest homonimem (a26–29) i wyróżnia: (1) sprawiedliwość ogólną, która jest kompletną cnotą, tzn. całością złożoną ze wszystkich poszczególnych cnót etycznych; (2) sprawiedliwość jednostkową, czyli jedną z cnót etycznych, którą wyjaśnia, opierając się na pojęciu równości (1129b14–1130a14). W dalszej części księgi *O sprawiedliwości* Arystoteles dzieli sprawiedliwość jednostkową na: (1) dystrybucyjną, czyli opartą na równości według wartości (1131b27–32); (2) wyrównawczą, czyli opartą na równości ilościowej (1132a14–19); (3) porównawczą, czyli opartą na równości według proporcjonalnej odpłaty (1132b31–1133a–12). Ponieważ przyjaźń i sprawiedliwość są homonimami i ponieważ przyjaźń pozostaje w ścisłym związku z równością (por. np. EE, 1239a4–5), więc zachodzi przypuszczenie, że z różnymi typami przyjaźni będą skorelowane różne typy sprawiedliwości. Arystoteles daje temu wyraz, sugerując, że jest tyle typów sprawiedliwości i wspólnot, ile jest typów przyjaźni (1241b11–13).

5. Polityka jest wiedzą, której znajomość umożliwiła delibrowanie i wprowadzanie w życie obmyślanej architektury miasta-państwa. Celem polityki jest urządzenie miasta-państwa w taki sposób, żeby stworzyć optymalne warunki dla osiągnięcia przez jego obywateli *eudaimonii*. W *Polityce*, 1280b29–1281a1, Arystoteles wyjaśnia, jaki zachodzi związek pomiędzy miastem-państwem i przyjaźnią. Określa miasto-państwo jako wspólnotę

dobrze żyjących rodzin i rodów, utworzoną ze względu na prowadzenie kompletnego i samowystarczalnego życia. Zarazem podkreśla, że przyjaźń przyczynia się do osiągnięcia tego celu, ponieważ dzięki niej dochodzi do realizacji różnych form wspólnego życia – obywatele zawierają związki małżeńskie, łączą się w bractwa i związki religijne oraz wspólnie spędzają czas na rozrywce.

6. Termin φίλος występuje w języku greckim jako rzeczownik, który rozpoznaje się często dzięki obecności rodzajnika, oraz jako przymiotnik, który może być rozumiany biernie lub aktywnie. Jako rzeczownik znaczy „przyjaciel” i jest terminem symetrycznym, odnoszącym się do osób. Jako przymiotnik w rozumieniu biernym znaczy „luby (miły)” i znajduje zastosowanie na oznaczenie: (1) lubej (miłej) osoby; (2b) lubej (miłej) czynności lub dążenia; (3) lubej (miłej) rzeczy. Jako przymiotnik w rozumieniu aktywnym znaczy „przyjacielski” i znajduje zastosowanie na oznaczenie czynnej troski okazywanej drugiemu człowiekowi. O ile w pytaniach „kto jest przyjacielem?” i „jak powinno się traktować przyjaciela?” termin φίλος jest poprzedzony rodzajnikiem, o tyle w b24 rodzajnik nie występuje. Wprawdzie kontekst pozwala, żeby w tym miejscu φίλους przetłumaczyć jako „przyjaciele”, jednak może też chodzić o to, że ci, którzy są wzajemnie niesprawiedliwi, nie mogą być wobec siebie przyjacielscy, czyli okazywać czynnej troski lub uczucia, co w konsekwencji pociąga za sobą, że nie mogą być przyjaciółmi. Warto też zaznaczyć, że gdy Arystoteles przedstawia różne cnoty etyczne, mówi również o φιλία, która jest środkiem pomiędzy wrogością i pochlebstwem. Z kolei człowieka postępującego według tej cnoty określa przy użyciu terminu φίλος (EE, 1233b34). W *Kategoriach*, 10a25–32, Arystoteles sugeruje, że podmiot, któremu przysługuje dana cnota etyczna, może być określony od tej cnoty na mocy derywacji. Na przykład, jeżeli danemu podmiotowi przysługuje cnota sprawiedliwości, to można go określić „sprawiedliwym”. Ponieważ φιλία jako cnota etyczna jest często identyfikowana z uprzejmością¹⁵, więc φίλος w takich kontekstach można rozumieć jako „uprzejmy”. Jednak ktoś, kto jest niesprawiedliwy, nie może być uprzejmy, zwłaszcza że ten, kto jest uprzejmy, wyraża szczere opinie na temat zachowania ludzi, z którymi przebywa, i to bez względu na to, czy

¹⁵ Por. np. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: PWN 1956; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction avec introduction par J. Tricot, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1959.

owe opinie sprawią im przyjemność, czy przykrość. Ponadto w EN, 5.1, Arystoteles wyraźnie podkreśla, że sprawiedliwość nie jest częścią cnoty, lecz całą cnotą (1130a9), czyli całością zbudowaną z poszczególnych cnot etycznych, natomiast w 6.13 głosi tezę o wzajemności cnot etycznych. Zatem uprzejmość byłaby jedną z cnot etycznych, która tworzyłaby podbudowę dla ogólnej sprawiedliwości, zwłaszcza że pod zakres sprawiedliwego postępowania wchodzi również ocenianie i wyrażanie opinii na temat zachowania innych ludzi.

7. Jedną z cech dobrego człowieka jest wyświadczenie dobrodziejstw. Ponieważ czynna troska okazywana drugiemu człowiekowi jest formą działania dobroczynnego i ponieważ Arystoteles dopuszcza możliwość dokonywania takiego działania w dwóch kontekstach – w przyjaźni oraz poza nią (por. EN, 1163a4–5) – więc dookreślenie dobrego człowieka przez φίλος może ten fakt uwzględniać.

8. Kilka wierszy wcześniej Arystoteles przywołuje powszechnie głoszoną opinię, że cnota przyczynia się do wytworzenia przyjaźni. Zarazem w EE, 1237a33–34, podkreśla, że prymarna przyjaźń jest dyspozycją. Z tego jednak nie musi wynikać, że prymarna przyjaźń jest tożsama z cnotą, w domyśle z cnotą etyczną. Arystotelesowi chodzi raczej o to, że do ufundowania prymarnej przyjaźni wymagana jest od obu stron relacji umiejętność decydowania się na całkowicie dobre i przyjemne rzeczy. Tymczasem warunkiem podejmowania tego typu decyzji jest cnota etyczna, ponieważ każda cnota etyczna jest *proairetyczna* (1230a27), czyli uzdalnia do podjęcia decyzji skutkującej wyborem działania nakierowanego na osiągnięcie celu ujętego przez roztropność. Jak podkreśla Arystoteles, cnota etyczna sprawia, że podmiot działający wybiera każdą rzecz ze względu na piękno (a28–29). Tak więc prymarna przyjaźń nie musi być utożsamiona z cnotą etyczną, choć zawiązanie tego typu przyjaźni oraz trwanie w niej jest niemożliwe bez cnoty etycznej. Można dodać, że również przyjaźń hedoniczna i przyjaźń użyteczna nie są dyspozycjami etycznymi, ponieważ obie relacje są nietrwałe i w obu relacjach partnerzy traktują się instrumentalnie (por. np. 1236a33–1236b1).

9. W EE, 1236b28–31, Arystoteles wyjaśnia, kim jest prawdziwy przyjaciel. Stwierdza bowiem, że prawdziwy przyjaciel jest wart wyboru z powodu niego samego i uzasadnia to tym, że jest on obiektem bezinteresownej troski, czyli spełnia wymogi, które pozwalają na to, żeby można było chcieć dla niego dobrych rzeczy z jego powodu, a nie z powodów ubocznych. Zarazem użycie wyrażenia οἱ ἀληθινοὶ φίλοι sugeruje, że nie każdy

przyjaciel jest prawdziwym przyjacielem. W b11–14 Arystoteles zauważa, że nawet źli ludzie mogą być przyjaciółmi, a kilka wierszy dalej dodaje, że ludzie krzywdzeni mogą znosić się wzajemnie dla przyjemności pod warunkiem, że są akratykami (b16–17). Można więc przyjąć, że wprawdzie źli i akratycy nie są prawdziwymi przyjaciółmi, ponieważ ze względu na konstytucję swojej osobowości nie mogą traktować drugiego człowieka jako obiekt bezinteresownej troski ani sami nie mogą być tak traktowani, jednak są przyjaciółmi, ponieważ ukazują się sobie jako przyjaciele. W 1244a31–32 Arystoteles zauważa, że niektórzy przyjaciele krzywdzą się wzajemnie, ponieważ lubią przede wszystkim rzeczy, które są czyjąś własnością, a nie tego, kto te rzeczy posiada.

10. Sprawiedliwość – bez względu na to, czy chodzi o sprawiedliwość ogólną, czy sprawiedliwość jednostkową – odpowiada za trafny sposób odnoszenia się do drugiego człowieka. Dlatego ten, kto jest sprawiedliwy, czyni to, co jest rzeczywiście pożyteczne dla drugiego człowieka. W *Polityce*, 1332a10–18, Arystoteles mówi o realizowaniu sprawiedliwych działań w trybie: „w zależności od sytuacji życiowej” i „po prostu” lub „całkowicie”. Sprawiedliwe działanie „w zależności od sytuacji życiowej” jest konieczne. Jego przykładem jest karanie. Wprawdzie karanie może być odbierane przez karanego jako coś złego, jednak pełni ono funkcję analogiczną do zabiegu leczniczego, ponieważ ma na celu wytworzenie lub przywrócenie utraconej równowagi na poziomie jednostkowym. Zarazem karanie, mimo że jego źródłem jest cnota etyczna, jest piękne w wymuszony sposób, ponieważ podmiot karzący wybiera coś złego, czyli karę, i koncentruje się na usunięciu czegoś złego, czyli etycznego stanu chorobowego. Z kolei sprawiedliwe działanie „po prostu” jest piękne bez ograniczenia, ponieważ nie wiąże się z zabiegami wyrównawczo-naprawczymi, lecz koncentruje się na dystrybuowaniu i wytwarzaniu dóbr. Działający sprawiedliwie „po prostu” nie tylko wybiera coś dobrego, lecz również przyczynia się do pomnażania dobra – na przykład przydziela dobra zewnętrzne w postaci bogactwa, szaczonego stanowiska czy szacunku tym, którzy na to faktycznie zasługują.

11. W EE, 1241b16–17, Arystoteles zauważa, że pomiędzy przyjaźnią, sprawiedliwością i wspólnotą zachodzi korelacja i że różnice w jednej pociągają różnice w pozostałych. Stwierdza bowiem, że przyjaźń, sprawiedliwość i wspólnota graniczą wzajemnie ze sobą i zachowują zbliżone różnice. To sugeruje, że przyjaźń i sprawiedliwość wprawdzie nie są tym samym, lecz są ze sobą zbieżne. Z drugiej strony w 7.10 Arystoteles napomyka o przyjaźni

politycznej (ἡ πολιτικὴ φιλία), zaliczając ją do zakresu przyjaźni utylitarnej. Przyjaźń polityczna ma bowiem postać układu o wzajemnej pomocy, którego głównym rysem jest obowiązek wyświadczania przysług na podstawie sprawiedliwości porównawczej i może zachodzić pomiędzy współobywatelami dzielącymi wspólne interesy, a nawet pomiędzy miastami-państwami. Taka relacja ma jednak charakter czysto formalny, ponieważ jest pozbawiona więzi emocjonalnej. W efekcie przyjaźń polityczna, ze względu na jej czysto utylitarny i formalny charakter, może być sprowadzona do typu sprawiedliwości jednostkowej, mianowicie sprawiedliwości porównawczej. W EN, 1132b33–34, Arystoteles zauważa, że miasto-państwo pozostaje wspólnotą dzięki odwzajemnionej proporcjonalnej odpłacie, a w EE, 1242b32–34, zaznacza, że przyjaźń polityczna ogląda się na równość i troszczy się o daną sprawę w taki sposób, w jaki to czynią sprzedający i kupujący.

12. Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, II.4.1.

13. Ponieważ Arystoteles wielokrotnie daje do zrozumienia, że człowiek jest z natury usposobiony do współbytowania, więc można uznać, że jest on niejako skazany na prowadzenie życia wspólnie z innymi. Jednak lepiej jest spędzać czas z przyjaciółmi niż z ludźmi przypadkowo spotkanymi, obojętnymi czy wrogo nastawionymi. Tym samym współbytowanie może uaktualniać się najpełniej w środowisku przyjaciół, zwłaszcza że współbytowanie jest jedną z oznak przyjaźni (por. EE, 7.6). Przebywanie w relacji przyjaźni stwarza takie warunki, w których ów naturalny rys człowieka może znaleźć swoje spełnienie. Dookreślając termin „życie” za pomocą przydawki ἄπας, Arystoteles może sygnalizować, że przyjaciele są potrzebni, żeby można było prowadzić kompletne czy też perfekcyjne życie.

14. Rozmawianie jest jedną z konstytutywnych aktywności eudaimonicznych. Nie chodzi jednak o dowolną konwersację z kimkolwiek, lecz o prowadzenie rozmów na temat kwestii zasadniczych w dziedzinie spraw ludzkich. A takie rozmowy mogą toczyć między sobą przede wszystkim ci, którzy mają do siebie zaufanie i szanują swoje poglądy, w szczególności przyjaciele.

15. W EE, 1242a1, Arystoteles przyznaje, że można mówić również o przyjaźni krewnych (συγγενικὴ φιλία) i przyjaźni towarzyszy (ἑταιρικὴ φιλία). Zatem termin οἰκεῖος może w tym miejscu znaczyć „bliski” i odsyłać do pokrewnej osoby, lecz nie ze względu na więzy krwi lub przez małżeństwo, ale ze względu na jej cechy – na przykład ze względu na jej upodobania, zainteresowania, poglądy czy nawet wygląd (por.

Platon, *Lizys*, 222a2–3). Bliskimi, z którymi spędzamy nasze dni, mogliby być różnego rodzaju towarzysze (por. XVI), natomiast krewnymi mogliby być na przykład rodzice czy dzieci. Żona natomiast mogłaby podpadać pod kategorię osoby bliskiej lub krewnej.

16. Rzeczownik ἑταῖρος wskazuje na towarzysza biorącego udział w wspólnym przedsięwzięciu, na przykład w wyprawie wojennej lub w podróży, ale odsyła również do instytucji społecznej określanej ἑταιρεία. Tak więc ἑταῖρος może wskazywać na osobę, która jest członkiem ἑταιρεία. Pierwotnie ἑταιρεία była trwałym związkiem utworzonym przez młodzieńców w podobnym wieku i pochodzących z podobnej klasy. Z czasem ἑταιρείαι stały się stowarzyszeniami lub klubami opartymi na wzajemnych powiązaniach ich członków, zakładanymi przez arystokratów dla celów religijnych lub politycznych. Ale ἑταῖρος może też pokrywać się z terminem „przyjaciel” (ὁ φίλος) – na przykład wtedy, gdy ktoś zostaje w szczególny sposób wyróżniony spośród grona pozostałych towarzyszy. Z takim wyróżnieniem spotkał się Patroklos. Gdy Achilles dowiedział się o śmierci Patroklosa, powiedział do swojej matki, Tetydy: umarł luby towarzysz Patroklos, którego spośród wszystkich towarzyszy szanowałem na równi z moją głową (Homer, *Iliada*, 18.80–82). Wyrażenie φίλος ἑταῖρος, występujące w bezpośrednim sąsiedztwie ἑταίρων bez dookreślenia przez φίλων, może wskazywać na to, że Achilles wyróżnia w szczególny sposób Patroklosa spośród wszystkich pozostałych towarzyszy i uważa go za przyjaciela *par excellence*.

17. Badacze, którzy analizują zagadnienie φίλια „z zewnątrz”, czyli nie z perspektywy antropologicznej, za bardzo uogólniają swoje twierdzenia, gdy stosują je do zróżnicowanych i wielorakich relacji międzyludzkich określanych terminem „przyjaźń”. W efekcie mówią więcej, niż trzeba, ponieważ wskazują na zunifikowaną zasadę przyjaźni, przyjmując, że jest nią albo podobieństwo, albo przeciwieństwo. Tymczasem Arystoteles, opracowując w EE, 7.2, typologię przyjaźni, czyni to mając na uwadze trzy powody lubienia – cnotę, przyjemność i korzyść.

18. Φίλον występuje w neutrum, co sugeruje, że chodzi o przymiotnikowe użycie φίλος w rozumieniu biernym (por. pkt 6). Ponieważ Arystoteles wymienia Empedoklesa wśród zwolenników poglądu, że cała przyroda porządkowana jest przez zasadę „podobne dąży do podobnego” i ponieważ wielokrotnie podkreśla, że Empedokles utożsamia φίλια z miłością, będącą kosmiczną siłą odpowiadającą za łączenie (por. Met, 985a2–29), więc są podstawy, żeby φίλον znaczyło w tym miejscu „miłe”.

19. Homer, *Odyseja*, 17.218.

20. Wers jambiczny, w całości cytowany w *Etyce wielkiej* [MM], 1208b9. Aetios, kompilator z II wieku n.e., przypisuje to powiedzenie Demokrytowi (por. Diels [D.K.], 1964, 68 A 128).

21. Wers jambiczny, autor nieznan.

22. Fizjologowie są filozofami, którzy zajmują się badaniem przyrody. Mówiąc o fizjologach, Arystoteles ma na myśli filozofów przedsokratejskich (por. np. *O duszy*, 426a20).

23. Takie tłumaczenie frazy proponuje Zanatta (Aristotele 2012). W komentarzu (s. 669, przyp. 12) zauważa, że Empedoklesowi może chodzić o figurkę z terakoty przedstawiającą wizerunek psa, co wyjaśniałoby, dlaczego suka siada właśnie w tym, a nie w innym miejscu. Arystoteles uznałby zarazem, że figurka z terakoty przedstawiająca psa oraz żywa suka są homonimami (por. np. *Met.*, 1035b23–25), i miałby wątpliwości, czy suka jest podobna do figurki psa¹⁶. Arystoteles często definiuje rzeczy, odwołując się do ich funkcji (por. *Meteorologika*, 390a10–13). Ponieważ figurka psa nie spełnia funkcji psa, więc jest ona nie tyle psem, ile podobizną psa, tzn. podobizną zwierzęcia, którego funkcją jest „x”. W tym sensie to raczej figurka psa jest podobna do żywej suki niż żywa suka do figurki psa.

24. Eurypides, fragm. 289, 9–10, Nauck (1856).

25. Eurypides, *Orestes*, 234 – wers pojawia się w EN, 7.14, rozpoczynając następującą wypowiedź: we wszystkich rzeczach zmiana jest słodka [...] z powodu pewnego złego stanu (διὰ πονηρίαν¹⁷ τινά; b29), ponieważ tak jak człowiek w złym stanie łatwo podlega zmianie, tak też jest w przypadku natury potrzebującej zmiany, gdyż taka natura nie jest ani prosta, ani odpowiednia (1154b28–31). Można zatem domniemywać, że nie każda zmiana jest słodka, lecz tylko taka, która przywraca rzeczy utracony stan równowagi lub doprowadza jej naturę do stanu ziszczenia.

26. Por. D.K., 22 B 126.

27. Termin ἐχθρός, podobnie jak termin φίλος, występuje w języku greckim jako rzeczownik oraz jako przymiotnik, który może być rozumiany biernie lub aktywnie. Jako rzeczownik ἐχθρός znaczy „wróg (nieprzyjaciel)”. Jako przymiotnik w rozumieniu biernym znaczy „nienawistny

¹⁶ W MM, 1208b14, Arystoteles przytacza wypowiedź Empedoklesa, z której wynika, że to suka ma coś podobnego do figurki z terakoty.

¹⁷ Termin może być używany nie tylko w kontekście etycznym, lecz również pozaetycznym i wskazywać na pewne odchylenie od normy lub naruszenie stanu równowagi.

(znenawidzony)”, a jako przymiotnik w rozumieniu aktywnym znaczy „nienawidzący (wrogi, nieprzyjacielski)”.

28. Hezjod, *Prace i dni*, 25.

29. Eurypides, *Fenicjanki*, 539–540.

30. Wprawdzie można przyjąć, że Arystoteles podaje w tym miejscu kontrargument w stosunku do tych, którzy uważają, że przeciwne jest miłe dla przeciwnego, ale gdy w *Metafizyce*, 1000b9–12, przedstawia poglądy Empedoklesa, zauważa, co następuje: z teorii Empedoklesa wynika, że nienawiść nie jest bardziej przyczyną zniszczenia niż bycia. Podobnie miłość nie jest bardziej przyczyną bycia niż zniszczenia, gdyż łącząc w jedno niszczy inne rzeczy. Ponieważ Arystoteles często używa terminu $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ na oznaczenie $\phi\iota\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$ Empedoklesa, więc można zasugerować, że $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$, łącząc wszystko w jedno, zarazem niszczy rzeczy znajdujące się w świecie i tworząc niezróżnicowany Sfairós, odziera je z ich jednostkowości oraz inności. W tym sensie również ci, którzy utrzymują, że „podobne jest miłe dla podobnego”, nie mają racji, ponieważ przyjmują błędną interpretację $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$. Arystoteles akceptuje formułę „przyjaciół jest innym ja” ($\acute{o}\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$) i podkreśla, że przyjaciel chce być jak oddzielony „ja” (EE, 1245a34–35).

31. Heraklit ma na myśli Homera (por. pkt 32).

32. Homer, *Iliada*, 18.107.

33. Por. pkt VII.

34. W EE, 1241b4–8, Arystoteles podkreśla, że rodzice bardziej miłują dzieci niż dzieci rodziców, a matki czynią to jeszcze bardziej od ojców. Można więc przyjąć, że chodzi przede wszystkim o zwrócenie uwagi na bezgraniczną miłość matki do dziecka, która jest przez nią żywiona nawet wtedy, gdy dziecko nie okazuje jej niczego w zamian.

35. Por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, II.4.5; II.6.4–5.

36. Tamże, I.2.53–54.

37. Tamże, I.2.53.

38. Por. Platon, *Fedon*, 80c.

39. Por. Platon, *Lizys*, 212a – patrząc na Lizysa i Meneksenosa, Sokrates wyraża swoje zdziwienie, że każdy z nich szybko i łatwo pozyskał przyjaciela w osobie drugiego, ponieważ on sam nie wie nawet, jak jeden staje się przyjacielem drugiego.

40. Por. Platon, *Lizys*, 211e.

41. Por. Eurypides, *Orestes*, 454–455.

Literatura

- Aristoteles (1949), *Ethnicorum Aristotelis ad Nichomachum*, S. Thomae Aquinatis, Cura et studio, Taurini: Marietti.
- Arystoteles (1956), *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: PWN.
- Aristoteles (1956), *Nikomachische Ethik*, übersetzt von F. Dirlmeier, Berlin: Akademie-Verlag.
- Aristote (1959), *Éthique à Nicomaque*, traduction avec introduction par J. Tricot, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Aristote (1959), *L'Éthique à Nicomaque*, t. II commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, partie 1 et 2, Louvain: Publications Universitaires.
- Aristoteles (1960), *Aristotelis Opera ex recognitione I. Bekkeri*, edition altera quam curavit O. Gigon, Berolini.
- Aristotle (2002), *The Nicomachean Ethics*, translated by Ch. Rowe, commentary by S. Broadie, Oxford University Press.
- Aristotele (2012), *Etica Eudemea*, Introduzione, traduzione e note di M. Zanatta, Milano.
- Bostock D. (2000), *Aristotle's Ethics*, New York–Oxford: University Press.
- Broadie S. (1991), *Ethics with Aristotle*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- Cooper J.M.C. (1986), *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Diels H. (1964), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich–Berlin: Elfte Auflage Herausgegeben von W. Kranz.
- Eurypides (2007), *Fenicjanki*, [w:] *Tragedie*, t. 3, tłum. J. Łanowski, Warszawa: Pruszyński i S-ka.
- Eurypides (2007), *Orestes*, [w:] *Tragedie*, t. 3, tłum. J. Łanowski, Warszawa: Pruszyński i S-ka.
- Hezjod (1952), *Prace i dnie*, tłum. W. Steffen, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Homer (1984), *Iliada*, tłum. I. Wieniewski, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Homer (2004), *Odyseja*, tłum. L. Siemieński, Wrocław: Ossolineum.
- Irwin T.H. (1988), *Aristotle's First Principles*, New York: Oxford Clarendon Press.

- Jaeger W. (1923), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin: Weidmann.
- Kenny A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Ksenofont (1967), *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN.
- Lear G.R. (2006), *Aristotle on Moral Virtue and Fine*, [w:] R. Kraut, *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, red. R. Kraut, Blackwell Publishing Ltd., s. 276–304.
- Nauck A. (1856), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig: B.G. Teubner.
- Pakaluk M. (2005), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press.
- Politis V. (1993), *The Primacy of Self-Love in the Nicomachean Ethics*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 11, s. 153–174.
- Price A.W. (1989), *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press.
- Schleiermacher F. (1835), *Über die ethischen Werke des Aristoteles*, Berlin: Dritter Band.
- Smolak M. (2013), *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Spengel L. (1941), *Über die unter den Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften*, Munich: Abhandl, Der Bayer, Akademie 3.
- Stern-Gillet S. (1995), *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany: SUNY Press.
- Whiting J. (1996), *Self-love and Authoritative Virtue*, [w:] S. Engstrom, J. Whiting, *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, s. 162–199.

THE FIRST PARAGRAPH OF THE SEVENTH BOOK
OF THE *EUDEMIAN ETHICS* (7.1, 1234B18–1235B12)
– INTRODUCTION, TRANSLATION AND COMMENTARY

Summary

The Introduction is devoted to the survey of the relation between The Eudemean Ethics and The Nicomachean Ethics from the point of the consideration on the friendship. The analysis is undertaken on the background of the study focused on the elaboration typology of the friendship, and the solution of the problem of intrapersonal friendship. The Introduction also contains the short presentation of the Aristotle's research method, described by him as the natural way of the study, the aim of which is to know the first principles. The Commentary includes comments which do not relate to The Nicomachean Ethics, and refers mainly to the content of the other parts of the Eudemean Ethics.

DANIEL R. SOBOTA *

BYCIE CZY BYT? O DWÓCH PODSTAWOWYCH TERMINACH FILOZOFII HEIDEGGERA I PROBLEMACH Z ICH POLSKIMI PRZEKŁADAMI

Słowa kluczowe: Martin Heidegger, bycie, byt, *das Sein*, *das Seiende*, tłumaczenie
Keywords: Martin Heidegger, Being, being, *das Sein*, *das Seiende*, translation

Wprowadzenie

W napisanych tuż po II wojnie światowej dwóch tekstach, mianowicie w *Uwagach na temat słownika bytu* oraz *Odpowiedziach na kilka pytań*, będących komentarzem do pracy *Byt i istota*, Étienne Gilson zwraca uwagę na niejasności językowe i ekwiwokacje związane z podstawowym zagadnieniem filozofii, jakim jest byt (τὸ ὄν, *esse*, *l'être*, *das Sein*, *Being*). W tym terminologicznym kontekście próbuje on m.in. wyjaśnić stosunek własnej doktryny, określanej mianem tomistycznej, do filozofii Heideggera, określanej wówczas mianem egzystencjalizmu. W jednym z fragmentów powiada:

* Daniel Roland Sobota – doktor filozofii, adiunkt Katedry Zarządzania Innowacjami Organizacyjnymi Wydziału Zarządzania Uniwersytetu Technologiczno-Przyrodniczego w Bydgoszczy. Autor monografii *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*; stypendysta Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. E-mail: bobota@utp.edu.pl. Address for correspondence: University of Science and Technology in Bydgoszcz, Faculty of Management, Fordońska 430, 85-790 Bydgoszcz.

Głównym powodem powstrzymującym tomistę od zajęcia stanowiska wobec doktryny Heideggera jest to, że nie może on ustalić, jakie dokładnie znaczenie nadaje ten filozof słowu: „byt”. Wina leży częściowo po stronie tomisty, gdyż jego własne pojęcie przesłania mu oczy; wina jest jednak obopólna, gdyż Heidegger sam ma, jak się zdaje, trudności z wyjaśnieniem, jak pojmuje to słowo¹.

Problem ze zrozumieniem tekstów Heideggera odnośnie do jego głównej idei nie polega na tym, że nie wiadomo, o czym on mówi – bo to w kontekście tradycji filozofii zdaje się intuicyjnie dostępne – ale związany jest bardziej z tym, co i jak właściwie Heidegger mówi. Jest to rzecz powszechnie znana: problem ze zrozumieniem wypowiedzi autora *Sein und Zeit* dotyczy w pierwszej kolejności kwestii języka. Ponieważ teksty Heideggera, o których często mówi się, że są nieprzekładalne, są – paradoksalnie – jednymi z najczęściej tłumaczonych dwudziestowiecznych tekstów filozoficznych, wspomniany problem ulega multiplikacji i komplikacji. A zatem: jak właściwie rozumieć i przekładać *das Sein* i *das Seiende*?

Celem niniejszego tekstu jest odpowiedź na to pytanie w ograniczeniu do języka polskiego. Żeby to uczynić, należy w pierwszej kolejności prześledzić dokonane już wybory translatorskie oraz przesunięcia znaczeniowe, jakie dokonały się pod ich wpływem. Trzeba na to spojrzeć z różnych perspektyw: tłumacza, czytelnika, historyka filozofii, wreszcie „samego” Heideggera, który dokonywał przekładów tekstów klasyków filozofii. Następnie należy zastanowić się nad filozoficznym znaczeniem tych dwóch pojęć w myśli Heideggera i kryterium ich rozróżnienia. To ostatnie zadanie będzie wymagało rozważenia, jaki jest właściwie podstawowy przekaz jego filozofii.

Das Sein und das Seiende – perspektywa tłumacza

Sein und Zeit otwierają słowa Platońskiego *Sofisty* (244 a), w których stawia się pytanie o znaczenie słowa τὸ ὄν, co tłumacz niemieckiego wydania (1914) greckiego tekstu, Otto Apelt, oddaje jako *das Seiende*, angielski

¹ E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa: IW PAX 1963, s. 326.

tłumacz Benjamin Jowett jako *being*, polski tłumacz dialogów Platona, Władysław Witwicki, oddaje krótko jako „byt”, a co Heidegger przekłada jako *seiend*, podążający zaś za Heideggerem polski tłumacz *Sein und Zeit*, Bogdan Baran, tłumaczy jako „bytujący”. O ile Apelt oraz Witwicki podkreślają w swoich tłumaczeniach rzeczowy charakter τὸ ὄν, to Heidegger przez użycie pisanego małą literą imiesłowu czasu teraźniejszego *seiend* akcentuje czynnościowy, odczasownikowy (*sein*) aspekt greckiego imiesłowu. Natomiast w swoich przekładzie *Sein und Zeit* tłumaczy Baran niemieckie *seiend*, wychodząc nie od czasownika, lecz od rzeczownika „byt” i tworzy odprzeczniowe „bytujące”. Co ciekawe, w przypisie do wydanej w jego tłumaczeniu rozprawy Heideggera pt. *Kant und das Problem der Metaphysik* przywołuje motto *Sein und Zeit* i tłumaczy występujący tam imiesłów przez „będąc”². Zresztą podobną „niekonsekwencją” wykazuje się sam Heidegger, który w prowadzonym w semestrze zimowym 1924/1925 wykładzie pt. *Sophistes*, najpierw zostawia greckie τὸ ὄν w oryginale, by chwilę później przetłumaczyć je jako *Sein*³. Ta różnica w tłumaczeniach bierze się stąd, że jako imiesłów greckie τὸ ὄν może być rozumiane zarazem bardziej rzeczownikowo lub bardziej czasownikowo. Ta gramatyczna dwoistość imiesłowu τὸ ὄν odsyła – jak tłumaczy Heidegger tę kwestię już po II wojnie światowej – do bardziej podstawowej dwoistości, mianowicie ὄν-tologicznej różnicy między tym, co jest, a jego byciem. Powoływanie się w tym kontekście na Platońskiego *Sofistę* nie jest przypadkowe, jako że jest on dziełem, w którym – zdaniem Heideggera – po raz pierwszy w historii pojawia się problem imiesłowu w połączeniu z problemem bytu⁴. Imiesłów (μετοχή, *participium*) τὸ ὄν zawiera gramatyczną dwuznacność, której ontologicznym podłożem jest to, co znane jest od czasów Platona jako problem „uczestnictwa” (μέθεξις). W toku dziejów pojęcie to doczekało się wielu omówień, tak że trudno o jego zgodną interpretację. Heidegger wyklada ten problem jako problem tzw. różnicy ontologicznej. Problematyczność tej różnicy polega na tym, że choć bycie jest czymś innym niż byt,

² M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN 1989, s. 266 (przyp. 24).

³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 19: *Platon: Sophistes*, hrsg. I. Schüssler, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1992, s. 446–449.

⁴ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, s. 144.

to bycie jest zawsze byciem bytu, byt z kolei jest zawsze czymś bytującym. To problematyczne przynależenie do siebie bycia i bytu, które tradycja platońska ujmuje jako problem „uczestnictwa”, określa „styl całej filozofii zachodnioeuropejskiej”⁵. Przekazane przez tradycję pojęcie bytu jako bytu jest więc zarówno gramatycznie, jak i filozoficznie dwuznaczne.

W ten sposób Heidegger tłumaczy problem imiesłowu *tò óv* na początku lat pięćdziesiątych. W swoim otwierającym *Sein und Zeit* komentarzu do fragmentu Platońskiego *Sofisty* rezygnuje z podobnych wyjaśnień i niemal w jednym zdaniu przeskakuje od pytania o znaczenie *seiend* do pytania o sens *das Sein*. W jednym krótkim ruchu „bytujące” zamienia się w „bycie” – jak tłumaczy te słowa Bogdan Baran. Można powiedzieć, że wyjaśnieniu i usprawiedliwieniu tego przeskoku Heidegger poświęci całą swoją filozoficzną twórczość. Skupia się ona na dwóch fundamentalnych problemach. Po pierwsze, na filozoficzno-systematycznym problemie relacji „bycia” do „bytującego”, *resp.* „będącego”, *resp.* „bytu”. „Bycie” bowiem wprawdzie przekracza „bytującego”, jest inne od niego, ale jednocześnie w jakiś sposób zachowuje go w sobie, przez co pod postacią „bycia bytu” jawi się jako dwuznaczne, wewnętrznie niejednolite, nieco „nieczyste”. Po drugie, na – filozoficzno-historycznym problemie stosunku myślenia „bycia” do tradycyjnych rozważań nad bytem; rozwiązanie tego problemu daje odpowiedź na pytanie o „miejsce” Heideggera w dziejach filozofii.

Polskie tłumaczenie *Sein und Zeit* autorstwa Bogdana Barana zostało opublikowane po raz pierwszy w roku 1994, a więc dokładnie sześćdziesiąt siedem lat po premierze wydania oryginalnego. Wówczas też polski czytelnik mógł zapoznać się ze sławnym *Seinsfrage* i nawoływaniem Heideggera do odnowienia jego pamięci. Pamięci o pytaniu o byt czy pytaniu o bycie? Już tytuł polskiego przekładu pracy Heideggera z roku 1927 musiał wśród znawców tematu budzić wątpliwości: Czy *Sein und Zeit* to *Bycie i czas*, czy też *Byt i czas*, a może *Bycie a czas*, *resp.* *Byt a czas*? Czy *Seinsfrage* jest pytaniem, które za sprawą Heideggera powraca do filozofii, czy też zostało przez niego postawione po raz pierwszy w dziejach?

Już od dobrych kilkadziesiąt lat obowiązuje w polskiej literaturze przedmiotu tradycja tłumaczenia używanego przez Heideggera rzeczownika *das Sein* jako „bycie”. Jednak jeszcze w latach sześćdziesiątych pierwsze polskie tłumaczenia tekstów Heideggera autorstwa Mirosława Skwicińskiego,

⁵ Tamże, s. 145.

Leszka Kołakowskiego czy Janusza Połomskiego przekładały *das Sein* jako „Byt”. Wawrzyniec Rymkiewicz zauważył śmiało, że tłumaczenie takie wynikało z braku zrozumienia intencji Heideggera oraz panującego w tym względzie „słownikowego zamieszania”: „*Das Sein* jest [...] słowem, które nic nie znaczy, ponieważ znaczy zbyt wiele”⁶. Dopiero przekłady Krzysztofa Pomiana, Krzysztofa Wolickiego, Krzysztofa Michalskiego, Józefa Tischnera, Marka J. Siemka czy wreszcie Bogdana Barana i Janusza Mizery zdecydowały o obowiązującej do dziś wykładni: *das Sein* to „bycie”, *das Seiende* to „byt”⁷.

Wyjaśnienie wspomnianej tu decyzji translatorskiej znajduje się w monografii Bogdana Barana pt. *Saga Heideggera*:

O co chodzi w pojęciu „bycie”, *Sein*? To niemieckie słowo zwykle oddawano w przekładzie jako „byt”, Heidegger używa jednak także terminu *Seiende*; jego znaczenie odpowiada tradycyjnemu rozumieniu pojęcia bytu, między innymi łaćnińskiemu *ens* (byt), obok którego istnieje przecież jeszcze termin *esse*, rzeczownik odczasownikowy od „być”: bycie⁸.

Paradoksalne jest to, iż w celu wyjaśnienia sensu wyeksponowanej przez Heideggera „różnicy ontologicznej” Baran powołuje się na tradycję filozoficzną, gdy tymczasem filozof z Messkirch wprowadza tę różnicę jako element myślenia przekraczającego tę tradycję. O ile w ogóle słuszne jest w tym wypadku powoływanie się na dzieje filozofii, które pytanie o bycie zdaje się w oczach Heideggera przecież przekraczać, trzeba przypomnieć, że z reguły owo *esse* polscy tłumacze oddają jako „istnienie”⁹. W języku niemieckim przez „istnienie” rozumie się najczęściej *das Dasein* albo też *die Existenz*, a więc pojęcia, które stanowią dwa podstawowe terminy Heideggerowskiej analityki egzystencjalnej. Zdarza się jednak, że wśród polskich

⁶ W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2002, s. 11. W dalszej części tego rozdziału zastanowimy się, czy teza Rymkiewicza jest faktycznie słuszna.

⁷ Wszyscy wymienieni, poza B. Baranem i J. Mizera, są autorami przekładów wybranych tekstów Heideggera zamieszczonych w zbiorze: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa: Czytelnik 1977.

⁸ B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków: PAT 1988, s. 39.

⁹ Np. św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2009.

komentarzy do myśli Heideggera używa się na oznaczenie *das Sein* pojęcia „istnienia”¹⁰. Okoliczność ta powoduje, że poruszany tu problem rozumienia *das Sein* staje się jeszcze bardziej zawikłany¹¹.

Wydaje się jednak, że właśnie dzięki czytelnemu rozróżnieniu „bycia” i „bytu” polskiemu tłumaczeniu *Sein und Zeit* udało się jakoś ominąć wspomniane na początku trudności z rozumieniem niemieckiego rzeczownika *das Sein*. Sprawa wygląda nieco bardziej problematycznie, gdy zestawimy tekst Heideggera z przytaczanymi przez niego cytatami z prac klasyków filozofii. Prawie wszędzie tam, gdzie w *Sein und Zeit* pojawia się niemieckie słowo *das Sein*, Bogdan Baran oddaje je jako „bycie” – z wyjątkiem niekiedy tych momentów, w których, tłumacząc jakiś wybrany przez Heideggera cytat z prac klasyków filozofii, korzysta z już istniejącego polskiego przekładu, w którym *das Sein* oddawane jest przez „byt”¹². To usilne trzymanie się terminu „bycie” na oznaczenie niemieckiego *das Sein* pozostaje w mocy także w innych dokonanych przez Barana tłumaczeniach prac Heideggera.

¹⁰ Np. P. Sikora, *Perspektywy filozofii Istnienia. Hegel – Heidegger*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2007. Na przykładzie tej pracy (s. 12–13) widać, że przekładanie *das Sein* jako „istnienia” może prowadzić do z gruntu omylnego, biorąc pod uwagę filozofię Heideggera, przeciwstawiania go *das Wesen* (istocie). Klasyczne rozróżnienie istoty i istnienia nie pokrywa się z różnicą między bytem, *resp.* jego rzeczową zawartością, a byciem (różnicą ontologiczną). Dla Heideggera to, czym jest byt, (istota) oraz to, że jest (istnienie), to dwa równoległe i równie niezróżdłowe określenia bycia (*Sein*). Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 53; M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999, s. 397; M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2009, s. 84.

¹¹ Obecnie sygnalizujemy tylko problem stosunku *das Sein* do *das Dasein*. W ramach tej problematyki rzeczą niezbędną jest postawienie pytania, które wymaga ze swej strony bardziej gruntownych badań, a mianowicie, czy wolno *das Dasein* pozbawiać jego tradycyjnego znaczenia, które zarówno w warstwie litery, jak i sensu, skrywa stosunek do *das Sein*, i tłumaczyć go, jak to czynią polscy tłumacze, jako „przytomność” lub „jestestwo”.

¹² Np. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 4, 5, 539. Podobnie czyni wielu innych tłumaczy i komentatorów myśli Heideggera. Na marginesie tylko wspomnę o jednym miejscu w *Byciu i czasie*, w którym ta konsekwencja nie została zachowana. Chodzi mianowicie o następujące zdanie, które w pierwszym wydaniu polskim znajduje się na s. 59, a w drugim – na s. 53: „Wszelkie bycie tak-a-tak (*Sosein*) tego bytu jest w pierwszym rzędzie bytem”, gdy tymczasem oryginał mówi co innego: „Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein”. Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2006, s. 42.

Cały swój wykład z semestru letniego z roku 1927 poświęca Heidegger na omówienie *vier Thesen über das Sein*, co Baran w opublikowanej w roku 2009 polskiej edycji tego wykładu tłumaczy jako „cztery tezy o byciu”. W jednym tylko zdaniu dotyczącym filozofii Kanta, które powtarza się w zapisie wykładu parokrotnie, nie wiedzieć dlaczego oddaje on niemieckie *das Sein* jako „byt”, a innym razem jako „bycie”¹³.

Mniej więcej od czasu publikacji *Sein und Zeit* Heidegger (nie)znacznie modyfikuje swoje stanowisko w kwestii bycia. W wydanej w roku 1929 pracy pt. *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant a problem metafizyki)* konsekwentnie odmawia on przedkantowskiej tradycji filozoficznej znajomości czegoś takiego, jak bycie (*das Sein*), mówiąc, że zna ona jedynie pytanie o byt (*das Seiende*) jako taki i w całości¹⁴. Innymi słowy, o ile w *Sein und Zeit* Heidegger przyznaje tradycji filozoficznej prawo mówienia o *das Sein*, o tyle w *Kant und das Problem der Metaphysik* takiego prawa jej odmawia. Ta wydana w roku 1929 praca Heideggera jest *de facto* jedną z nielicznych, by nie powiedzieć: jedyną, w której Heidegger odmawia filozoficznej tradycji pytania o bycie w taki sposób, że w ogóle z nieznaną wcześniej ani później konsekwencją unika on używania wobec podstawowego problemu ontologicznego słowa *das Sein*. W prowadzonych pod koniec lat dwudziestych wykładach, które tematycznie odpowiadają wydanej w roku 1929 pracy o Kancie, Heidegger wyraźnie stwierdza, że tradycyjna metafizyka zna pytanie o bycie bytu¹⁵. Wypowiedź ta jest zgodna z tym, co Heidegger

¹³ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, dz. cyt. – na s. 19 czytamy: „1. Teza Kanta: byt nie jest realnym orzeczeniem”, a na s. 28 to samo zdanie brzmi już: „1. Teza Kanta: bycie nie jest realnym orzeczeniem”. W oryginale w obu miejscach mamy słowo *das Sein*. Por. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Verlag von Vittorio Klostermann 1975, s. 20, następne zdanie s. 32.

¹⁴ W opublikowanym w roku 1989 polskim tłumaczeniu tej *Kant und das Problem der Metaphysik* Baran oddaje *das Sein* i *das Seiende*, tak samo, jak w wydanym pięć lat później *Byciu i czasie*. Por. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt. Heidegger jest zdania, że Kant jako pierwszy po dziejach zapomnienia odnowił kwestię bycia. Polscy tłumacze starają się to podkreślić już na poziomie tłumaczenia, kiedy oddają przywołane przez Heideggera Kantowskie *das Sein* jako „bycie”. Tymczasem polscy tłumacze prac Kanta rozumieją przez *das Sein* raczej „byt”, ewentualnie „istnienie”, nigdy natomiast coś takiego, jak „bycie”.

¹⁵ Por. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1995, s. 14.

będzie konsekwentnie twierdził w pismach z lat trzydziestych: wprawdzie metafizyka zna pytanie o bycie bytu, ale nie zna pytania o samo bycie (*Sein, Seyn*).

Przeciwstawienie „będącego” (*das Seiende*) i „bycia” (*Sein*) występuje już w najwcześniejszych pismach Heideggera, pochodzących jeszcze z okresu jego studiów na Uniwersytecie we Fryburgu¹⁶. Przeciwstawienie to wydaje się dość jasne. Nie należy traktować bycia – faktu, że coś *jest*, jakby było ono jedną z rzeczy, tym, *co jest* – powiada Heidegger w paragrafie pierwszym *Bycia i czasu*. Niestety – zdaniem Heideggera – cała dotychczasowa tradycja filozoficzna nie respektowała tego „przykazania” i traktowała bycie (*Sein*) jakby było on jakimś wyróżnionym obszarem bytowania (*das Seiende*). Na skutek tego pomieszania bycia (*Sein*) i będącego (*das Seiende*) doszło do „zapomnienia bycia” i pytania o nie.

Jednakże – chciałoby się zapytać – czy tradycja w ogóle zna coś takiego, jak bycie, żeby mogła traktować je, jak gdyby było ono jakimś bytem? Czy tradycja zna „bycie” (*Sein*), czy tylko zna „byt”, który w niemieckojęzycznej tradycji filozoficznej określano od dawna mianem *das Sein*, a co polscy tłumacze oddają jako... „byt”? Czym się „bycie” (*Sein*) różni od tak rozumianego „bytu” (*Sein*)?

Das Sein und das Seiende – perspektywa czytelnika

Musimy przyjrzeć się tej kwestii nieco dokładniej, jako że stanowi ona centralny problem całej Heideggerowskiej filozofii, a biorąc pod uwagę jej oddziaływanie na filozofię XX wieku i jej podejście do tradycji, można powiedzieć, że po prostu całej filozofii jako takiej. Tymczasem w Polsce, mimo że za sprawą znaczących różnic, które pojawiały się w pierwszych tłumaczeniach prac Heideggera, była ku takiemu namysłowi bardzo dobra

¹⁶ Interesujące jest to, że kiedy polscy badacze wspominają o tym wczesnym okresie twórczości autora *Sein und Zeit*, używają względem *das Sein* raz słowa bycie, innym razem byt. Na przykład w opublikowanej w roku 1974 recenzji pierwszego wydania *Frühe Schriften* Heideggera K. Michalski *das Sein* tłumaczy jako bycie. W roku 1988, cytując ten sam fragment pracy habilitacyjnej młodego Heideggera, B. Baran tłumaczy *das Sein* jako byt. Por. K. Michalski, *Martin Heidegger: Pisma wczesne*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 1, s. 194; B. Baran, *Saga Heideggera*, dz. cyt., s. 31.

okazja, nigdy nawet nie rozpoczęto dyskusji nad tym problemem¹⁷. Oto mamy do czynienia z następującą sytuacją. W przeważającej większości polscy tłumacze oddają *das Sein* jako „bycie”, *das Seiende* jako „byt”, tam jednak, gdzie mowa jest o historii filozofii, tam zamiennie używa się pojęcia „bycia” i „bytu”, częściej jednak poprzestaje się na pojęciu bytu. Niekiedy faktycznie, biorąc pod uwagę podobieństwo myśli Heideggera z niektórymi wcześniejszymi filozofiami, trudno orzec, czy *das Sein* to „byt” czy „bycie”. Wiadomo skądinąd, że tradycja filozoficzna zna pytanie o byt rozumiany jako *das Sein*, a niekoniecznie jako *das Seiende*. Kiedy Heidegger w tytule i na pierwszych stronach *Sein und Zeit* używa rzeczownika *das Sein*, niemieckojęzyczny czytelnik spodziewa się, że mowa tu będzie po prostu o „bycie”, nie zaś o jakimś „byciu” – „bycie”, o które pyta cała tradycja filozoficzna od Parmenidesa po Derridę. I tylko dlatego, że rzeczywiście mowa jest w tej pracy o „bycie”, można w ogóle zrozumieć Heideggerowską innowację w tym zakresie. Różnica między Heideggerowskim rozumieniem *das Sein* i tradycyjnym użyciem tego pojęcia staje się w *Sein und Zeit* jasna na podstawie nie lingwistycznych, lecz filozoficznych argumentów, które dopiero w późniejszym okresie będą uzupełniane przez rozróżnienia językowe (*Sein* ≠ *Seyn* ≠ *Seiendheit*). Biorąc po raz pierwszy *Sein und Zeit* do ręki, niemieckojęzyczny czytelnik spodziewa się lektury dotyczącej bytu i czasu. Gdy odkłada tę książkę na półkę, wie już na podstawie zawartej w niej argumentacji filozoficznej, że jest to książka o byciu i czasie. Dlaczego więc polscy tłumacze prac Heideggera dokonują już na poziomie przekładu tak dalece idącej interpretacji, że „byt” przekuwają w „bycie”, odbierając czytelnikowi przygody dojścia do tego na drodze przyswojenia prowadzonych na kartach *Bycia i czasu* filozoficznych rozważań? Rymkiewicz argumentuje następująco: wprawdzie w języku polskim słowo „bycie” stosuje się najczęściej w zwrocie „sposób bycia” na oznaczenie „sposobu zachowania się, postępowania, obcowania z ludźmi”, „jednak ta językowa

¹⁷ Nawet znakomity tłumacz tekstów Heideggera, Janusz Mizera, w artykule poświęconym wprost kwestii tłumaczenia podstawowych pojęć Heideggerowskiej filozofii, nie podejmuje tego tematu. Por. J. Mizera, *Uwagi o recepcji i przekładzie tekstów Martina Heideggera w Polsce*, „Argument” 2013, vol. 3 (2), s. 245–252. Podobnie, poza swoim zainteresowaniem, pozostawia tę kwestię Arkadiusz Żychliński w swojej skądinąd znakomitej pracy: *Unterwegs zu einem Denker: Eine Studie zur Übersetzbarkeit dichterischer Philosophie am Beispiel der polnischen Übersetzung von Martin Heidegger „Sein und Zeit”*, Wrocław–Dresden: Neisse Verlag 2006.

niezręczność – w sposób najzupełniej przypadkowy – wprowadza nas od razu w problematykę pierwszych paragrafów *Sein und Zeit* i nieoczekiwanie pozwala nam lepiej zrozumieć Heideggera. Heidegger, mówiąc o byciu, chce je analizować w tej szczególnej perspektywie, która otwiera się przed byciem człowieka. W *Sein und Zeit* bycie to przede wszystkim ludzkie zachowanie¹⁸. Argumentacja ta wydaje się przekonująca tylko wówczas, gdy przemilczy się konsekwentne mieszanie ze sobą w niej dwóch porządków: tekstu oryginału i tekstu przekładu. W *Sein und Zeit* to nie bycie jest przede wszystkim ludzkim zachowaniem, lecz co najwyżej *das Sein*. Rymkiewicz ma rację, mówiąc o tym, że polskie tłumaczenie w przeciwieństwie do oryginału niejako od razu „wprowadza” we właściwą problematykę Heideggerowskiej filozofii. Czy jednak takie translatorskie „pójście na skróty” jest rzeczywiście dopuszczalne i czy jest ono „najzupełniej przypadkowe”? Czy wbrew cytowanej wcześniej opinii Rymkiewicza nie należy powiedzieć, że pierwsi polscy tłumacze tekstów Heideggera, którzy oddawali *das Sein* jako „Byt”, byli bliżsi prawdy? Czy nie należałoby pójść dalej i pozostawić w miejscu niemieckiego *das Sein* słowa „byt”, a *das Seiende* tłumaczyć jako „będące”?¹⁹

Taka daleko posunięta przez późniejszych polskich tłumaczy interpretacja powoduje pewne różnice w czytaniu tego samego tekstu przez Polaków i Niemców. Kiedy mianowicie Heidegger zaczyna od tego, że tradycja zna wprawdzie *das Sein*, jednakże zwykle wyklada jego sens jako *das Seiende*, czytelnik niemieckojęzyczny, śledząc wywody *Sein und Zeit*, musi najpierw dokonać przejścia od utartego przyzwyczajeniem pojmowania *das Sein* jako znanej od czasów Parmenidesa kwestii bytu do rozumienia tego, że to wcale nie byt (*Sein*), lecz bycie (*Sein*), po czym za sprawą późniejszej zmiany

¹⁸ W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt*, dz. cyt., s. 12.

¹⁹ Na usprawiedliwienie dominującego dziś w Polsce sposobu tłumaczenia tekstów Heideggera słów *das Sein* i *das Seiende* można powiedzieć, co następuje. W języku polskim imiesłowy odczasownikowe domagają się zwykle dopełnienia przez rzeczownik. Tak więc mówiąc o „będącym”, dodajemy najczęściej, kto lub co jest będące: człowiek lub kot. Dlatego też pozostawienie samego „będącego” mogłoby kłócić się z potocznie panującym przyzwyczajeniem językowym. Z drugiej strony trzeba jednak zauważyć, że takiego samego dopełnienia domaga się z reguły także rzeczownik „bycie”, kiedy na przykład mówimy o „byciu czerwonym” lub „byciu psem”, nadto używanie słowa „bycie” odnośnie do drzewa czy konia pozostaje równie dalekie od potocznego sposobu jego użycia, co pozostawienie samego „będącego”, a przy tym od początku „wprowadza” poważne filozoficzne założenia.

stanowiska Heideggera musi on ku swemu zaskoczeniu przestawić myślenie, że to jednak nie bycie (*Sein*) określało myślenie tradycji, lecz będące (*das Seiende*). Inaczej jest w przypadku polskiego czytelnika. Biorąc pod uwagę swoją znajomość tradycji filozoficznej, zgodnie z którą w historii filozofii panuje pytanie o byt, a nie o jakieś bycie, musi on widzieć w pytaniu Heideggera z roku 1927 (czy raczej w jego polskim tłumaczeniu z roku 1994) coś absolutnie nowego, jednak po lekturze tekstu z roku 1929 (a raczej jego polskiego tłumaczenia z roku 1989) jego myślenie może powrócić na dawne tory, na których tradycja pyta o byt, natomiast nie zna pytania o bycie. Ostatnie zdanie wymaga odpowiedniej korekty: polski czytelnik, niemający wglądu w oryginał, czuje się wprawdzie uspokojony stwierdzeniem, że tradycja zawsze pytała o byt, nie wie jednak, że Heideggerowi nie chodzi o byt jako taki, lecz o „będące” jako „będące” (*das Seiende*). I w tym momencie zarówno niemiecki, jak i świadomy oryginału polski czytelnik może słusznie zapytać: czy Heidegger nie przesadza, twierdząc, że dzieje filozofii nie znają pytania o byt (*das Sein*)?²⁰

Das Sein und das Seiende – perspektywa historyka filozofii

Nie usiłując rozwiązać wszystkich wskazanych powyżej trudności, zawężmy nasze dalsze badania do jednego złożonego pytania. Zapytajmy mianowicie: czy rzeczywiście, a jeśli tak, to pod jakim warunkiem, byt tradycji (*das Sein*) wolno nazywać „bytem” (*das Seiende*), a bycie (*das Sein*) odróżniać od bytu (*das Sein*)? Odpowiedź na to pytanie pozwala wskazać rozwiązanie następujących problemów: po pierwsze, problemu stosunku bycia (*Sein*) do bytu (*Sein*) oraz ich obu do tego, co będące (*das Seiende*), po drugie, kwestii miejsca Heideggera w dziejach filozofii.

Polskie tłumaczenie paragrafu pierwszego *Bycia i czasu*, który odwołuje się do historii metafizyki i ontologii, podąża wiernie za niemieckim oryginałem oraz własną decyzją translatorską i wszędzie, gdzie pojawia się słowo *das Sein*, oddaje je jako „bycie”, czym zdaje się sugerować, że w ogóle nie ma różnicy między „byciem” (*Sein*) i „bytem tradycji” (*Sein*),

²⁰ O podobnym zamęciu, jakiego doznaje czytelnik przekładów tekstów Heideggera, mówi Gilson odnośnie do czytelnika francuskojęzycznego. Por. E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 319.

ewentualnie, że tradycja, poza wiedzą o byciu, dysponuje także wiedzą o byciu. W tym pierwszym paragrafie Heidegger mówi wprost, że *Seinsfrage* „poruszało Platona i Arystotelesa w trakcie ich poszukiwań” (s. 3). To samo słowo *das Sein*, oddawane przez Barana jako „bycie”, pojawia się także w przywołanych przez Heideggera w wielu miejscach *Sein und Zeit* cytatach, pochodzących z pism takich filozofów, jak Tomasz z Akwinu, Leibniz, Kartezjusz, Kant, Hegel, Dilthey, Husserl czy Lask. Z podobną sytuacją spotykamy się nie tylko w *Sein und Zeit*. Także w późniejszych swoich pismach i wykładach Heidegger będzie obstawał przy tym, że tradycja zna pytanie o bycie bytu. Bycie jest tym, co określa to, co jest – pod kątem jego istnienia. Rozróżnienie bycia (*Sein*) i tego, co będące (*Seiende*), nie jest obce tradycji filozoficznej, o czym wspomina sam Heidegger w paragrafie pierwszym *Bycia i czasu* i co w przytoczonym wcześniej przez nas cytacie odpowiednio skomentował Baran. Różnicę tę Heidegger miał określać mianem „różnicy ontologicznej w ścisłym sensie”²¹. Na potwierdzenie występowania w tradycji tego rodzaju rozróżnienia wystarczy przywołać choćby słowa Emila Laska, który stwierdza, że „królestwo przedmiotów dzieli się na moment przedmiotowości i na to, co jest przedmiotowe, na bycie (*Sein*) i bytującą treść, lub krótko na bycie (*Sein*) i będące (*Seiende*)”²².

Powtórzmy nasze pytanie: czy rzeczywiście wolno oddawać stare, powszechnie stosowane niemieckie słowo *das Sein*, znane w polskich przekładach prac klasyków niemieckiej filozofii i literatury jako „byt”, za pomocą dotąd rzadko występującego w filozofii słowa „bycie”? Czy faktycznie Parmenides, Platon, Tomasz z Akwinu, Leibniz, Nietzsche i Husserl znali „bycie” (*Sein*) czy tylko „byt” (*Sein*)? Mówiąc o „byciu” i „byciu tradycji”, używamy za Heideggerem tego samego niemieckiego słowa *das*

²¹ M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1964, s. 67.

²² E. Lask, *Sämtliche Werke*, Bd. II: *Die Logik der Philosophie. Die Lehre vom Urteil*, Jena: Dietrich Schleglmann Reprintverlag 2003, s. 28. Niniejszy cytat odzwierciedla problemy, którymi tutaj się zajmujemy. Nasze tłumaczenie różni się zarówno od przekładu dokonanego przez Krzysztofa Michalskiego, który *das Sein* oddaje jako „bycie”, a *das Seiende* jako „byt”, oraz przekładu występującego w monografii Andrzeja Przyłębskiego, który Laskowskie *das Sein* oddaje jako byt, a *das Seiende* jako jestestwo. Por. K. Michalski, *Martin Heidegger: Pisma wczesne*, dz. cyt., s. 195; A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań: Wydawnictwo UAM 1993, s. 85.

Sein. Jeśli *das Sein* Heideggera nie jest faktycznie tym samym, co *das Sein* tradycji, wówczas mamy do czynienia w obrębie tego samego słowa nawet z podwójną różnicą: różnicą ontologiczną między „byciem” i „bytem” oraz różnicą historyczną między stanowiskiem Heideggera a stanowiskiem tradycyjnej metafizyki.

Problem z odpowiedzią na pytanie o stosunek bycia (*Sein*) do bytu (*Sein*) wiąże się z tym, że wypadnie ona różnie w zależności od tego, czy będziemy patrzeć na tradycję filozoficzną z perspektywy myśli Heideggera, czy też z jakiejś innej perspektywy.

Jeśli z perspektywy Heideggera, to należy ustalić, która faza jego twórczości winna być dla nas najbardziej miarodajna. Młody Heidegger (1912–1916) przynależał całkowicie jeszcze do tradycji, która nie stawia w centralnym miejscu *Seinsfrage*, a zatem należałoby powiedzieć, że kiedy używa on słowa *das Sein*, rozumie przez nie to, co zwykle w pisanej po polsku historii filozofii nazywa się „bytem”, a co niemieccy historycy określają mianem *das Sein*. Wczesny Heidegger (1919–1927) uważa, że *das Sein* jest znane tradycji, zapomniała ona jednak postawić je w pytanie. Czy to postawione i niepostawione w pytaniu *das Sein* to bycie czy byt? Późny Heidegger zdaje się odmawiać filozoficznej tradycji świadomości *das Sein*, mówiąc, że nawet jeśli w historii filozofii pyta się o cokolwiek, to jest to raczej *das Seiende* niż *das Sein*. Wreszcie stary Heidegger przyznaje, że tradycja wprawdzie zna *das Sein*, ale nie zna *das Seyn*, co polscy tłumacze oddają jako „Bycie”. To znaczy w tym przypadku: zna bycie czy byt?

Jeśli natomiast zrezygnujemy z podążania za wykładnią Heideggera, to trzeba ustalić, jaką zewnętrzną perspektywę uznać za najbardziej adekwatną. Czy uznać powszechny wśród historyków filozofii sposób tłumaczenia *das Sein* jako „byt” i zastosować tę regułę także do prac Heideggera? Czy wówczas jednak nie wciskamy jego myślenia „na siłę” w nurt tradycji, odbierając jego pytaniu, a przeto i całej jego filozofii, znamion „oryginalności”?

Das Sein und das Seiende – perspektywa młodego i wczesnego Heideggera

Powróćmy do perspektywy Heideggera. Sięgnijmy przy tym do dwóch tekstów, które pochodzą z różnych okresów jego twórczości: pierwszego rozdziału jego pracy habilitacyjnej z roku 1915 oraz pierwszego paragrafu

Sein und Zeit. Zestawienie obu wymienionych tekstów pozwala uzyskać perspektywę mieszaną, która – jak jeszcze zobaczymy – otworzy przed nami jeszcze inny, bardziej właściwy i czytelny punkt widzenia. Na razie weźmy pod rozwagę wspomniane fragmenty, kierując się przy tym dwoma względami. Po pierwsze, pochodzą z różnych okresów twórczości Heideggera, po drugie, nie przedstawiają jego oryginalnego stanowiska, lecz stanowią zestawienie twierdzeń pochodzących z tekstów klasyków filozofii.

Tak więc rozdział pierwszy przedstawia szkotystyczną teorię bytu (*ens*), w której omówieniu Heidegger widzi niezbędny warunek dalszej interpretacji szkotystycznej teorii poznania i teorii znaczenia. Zaczyna się on następującymi stwierdzeniami:

Każda *diedzina* przedmiotowa jest dziedziną *przedmiotów*. To samo jeśli jeszcze nawet nic bliższego nie wiemy o danych obszarach rzeczywistości, o które pytamy, już gdy mówimy o nich jako o pod każdym względem problematycznych, stawiamy naprzeciwko nas jakieś coś – przedmiot. Wszystko i każde jest przedmiotem. *Primum objectum est ens ut commune omnibus*. W każdym przedmiocie poznania jest to *Ens* dane, o ile jest on właśnie przedmiotem. [...] To *Ens* oznacza wobec tego sens całości przedmiotowej sfery *w ogóle*, trwały moment w tym, co przedmiotowe, tj. kategorię kategorii [...].

Owo *Ens* należy do *maxime scibilia*. Można rozumieć to dwojako. *Maxime scibile* jest to, co zostaje uświadomione na początku. Należy to rozumieć bardziej w sensie logicznym niż czasowo-genetycznym. To „*maxime*” zawiera tutaj logiczno-teoretyczną ocenę (*Wertgedanken*) i charakteryzuje praelement tego, co przedmiotowe, *przedmiotowość* mianowicie. *Ens*, ujęte jako *maxime scibile* we wspomnianym sensie, nie oznacza nic innego jak *warunek możliwości poznania przedmiotu w ogóle*.

Ponadto może to *maxime scibile* oznaczać to, co poznaje się z największą pewnością. Nie interesuje nas to poznawczo-psychologiczne, tj. odniesione do podmiotowości, znaczenie. Pierwsze przedmiotowo-kategorialne znaczenie *maxime scibile* pokazuje, że *Ens* przedstawia to, co ostateczne, to, co najwyższe, poza co już dalej nie można pytać.

Jest to także *właściwe filozoficzne znaczenie określenia przedmiotu*, które scholastyka nazywa „transcendentia”. Transcendensem jest to, co nie ma już żadnego gatunku ponad sobą, w którym mogłoby się ono zawierać; nie może ono już o niczym zostać orzeczone. Ten *ostateczny charakter Ens* jako przedmiotowości w ogóle jest tym, co istotne transcendensu. [...]

Żaden z transcendentaliów nie może zostać wykazany (*manifestari*, nie: *demonstrari*) bez poruszania się po kole²³.

Trudno powiedzieć, na ile młody Heidegger utożsamiał się z powyższą teorią przedmiotu, a na ile stanowiła ona jedynie czysto historyczną prezentację myśli Dunska Szkota (Tomasza z Erfurtu). Biorąc jednak pod uwagę słowa Heideggera z *Wprowadzenia*, a mianowicie, że „dzieje filozofii mają tak długo i *tylko* tak długo istotne odniesienie do filozofii, jak długo nie są one «czystą historią», nauką o faktach, lecz rzutują się w czystą filozoficzną systematykę”²⁴, a także uwzględniając „fenomenologiczny” sposób traktowania przez niego historii filozofii oraz treść dodanego w roku 1916 ostatniego, zamykającego rozdziału, możemy przyjąć, że młody filozof z Messkirch podzielał przedstawiane powyżej poglądy na przedmiotowość.

Heidegger mówi o „przedmiotowości”, o *Ens*, o „czymś w ogóle”, o „tym, co przeżywalne”, pojęcie *das Sein* natomiast pojawia się w pracy habilitacyjnej wyjątkowo rzadko. Nie trudno jednak zauważyć, że powyższa charakterystyka przedmiotowości i jego poznania powraca w niemal niezminionej postaci w paragrafie pierwszym *Sein und Zeit*, który przedstawia tradycyjne „uprzedzenia” dotyczące bycia (*das Sein*). Nie są to błędne teorie na temat bycia, lecz *Vorurteile* – „przedsady”, które od początku naznaczają wszelki namysł nad byciem. Ich szkodliwość nie polega na ich fałszywości, lecz przede wszystkim na tym, że „wciąż od nowa zaszczepiają [one – D.R.S.] i podtrzymują przekonanie o zbędności pytania o bycie”²⁵. Fakt, że między cytowanymi wypowiedziami pochodzącymi z pracy habilitacyjnej a treścią paragrafu pierwszego *Sein und Zeit* nie ma znaczących różnic, doskonale odzwierciedla sytuację literalnej identyczności między

²³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften 1914–1970*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978, s. 215.

²⁴ Tamże, s. 196.

²⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 3–4.

byciem (*Sein*) i bytem tradycji (*Sein*). W obu wypadkach podobieństwo skrywa jednocześnie pewną różnicę. Wprawdzie treść paragrafu pokrywa się z tekstem rozdziału pracy habilitacyjnej, to jednak jego znaczenie ma zupełnie inny *wydzźwięk* niż fragment pisanej dwanaście lat wcześniej rozprawy. W różnicy między nimi przejawia się poszukiwana różnica między byciem (*Sein*) i bytem tradycji (*Sein*) oraz odpowiedź na pytanie o miejsce Heideggera w dziejach filozofii.

Zwróćmy najpierw uwagę na literę paragrafu pierwszego *Sein und Zeit*. Tym, co się najbardziej rzuca w oczy podczas czytania pierwszych stron tego dzieła i co zasadniczo różni je od cytowanego wyżej fragmentu wypowiedzi Heideggera z roku 1915, jest częste występowanie w nich cudzysłowu. Swoją monografię pt. *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera* rozpoczyna Rymkiewicz od następującej uwagi:

Tematem tej książki jest cudzysłów. Marginalny znak diakrytyczny, który dopiero w perspektywie całej filozofii postheideggerowskiej objawił wszystkie swoje spektakularne konsekwencje. Heidegger opatrzył w *Sein und Zeit* cudzysłowem słowo „człowiek”. Początkowo miał to być zabieg wyłącznie metodologiczny – chodziło w nim o coś, co można by nazwać higieną intelektualną. Heidegger wymienia słowo „człowiek” w katalogu pojęć, którymi nie będzie się posługiwał, ponieważ sugerują one znaczenia nie poddane analizie i weryfikacji (por. SZ, 46). Co się stało potem, wiedzą wszyscy czytelnicy XX-wiecznej filozofii: „człowiek” raz wzięty w ten filozoficzny cudzysłów nigdy już się z niego nie wy dostał – ani u Heideggera, ani u jego następców²⁶.

Gwoli ścisłości należałoby powiedzieć, że w pierwszych paragrafach *Sein und Zeit* pojęcie „człowiek” pojawia się jeszcze bez cudzysłowu, jak na przykład w kluczowym uzupełnieniu, określającym *Dasein* jako „bycie człowieka”²⁷. Dopiero nieco dalej Heidegger rezygnuje z mówienia o człowieku, chociaż – jak zauważa Rymkiewicz – pojawia się ono dość często w późniejszych jego tekstach. Odwrotnie jest z pojęciem „bycia”. Zarówno tekst motta, jak i tekst paragrafu pierwszego *Sein und Zeit* ujmują *das Sein* w cudzysłów. Dalsze paragrafy *Bycia i czasu* oraz późniejsze teksty Heideggera rezygnują z tego cudzysłowu. Problem motta oraz paragrafu pierwszego

²⁶ W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt*, dz. cyt., s. 5.

²⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 25; tenże, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 32.

polega jednak na tym, że nie do końca wiadomo, dlaczego raz Heidegger używa cudzysłowu, innym razem nie. Zwrócił na to uwagę swego czasu Ernst Tugendhat²⁸. Odpowiedzi są co najmniej trzy. Po pierwsze, Heidegger używa w stosunku do bycia cudzysłowu, ponieważ „bycie” rozumiane jest przez niego na początku nie jako „rzecz”, o której mówi, lecz jako wyrażenie „bycie”, sens tego wyrażenia, pojęcie „bycia” lub ewentualnie sens tego pojęcia. Jednak, jak zauważył Tugendhat, Heidegger nie czyni tego konsekwentnie. Po drugie, „bycie” występuje w cudzysłowie, ponieważ Heidegger przytacza je jako temat rozważań klasyków filozofii (a także swoich własnych z okresu sprzed I wojny światowej), którzy, ujmując go w ten sposób – zdaniem wczesnego Heideggera – całkowicie mijali się z jego prawdziwą naturą. Wreszcie, po trzecie, w kontekście spotkania z filozoficzną tradycją bycie musi być ujęte w cudzysłów, albowiem „bycie” jest dla tradycji „cudzym”, „słowem”, dzieje filozofii nie znają tak naprawdę „bycia” (*Sein*), to, o czym mówią, to jedynie „będące” (*das Seiende*). Stąd też przytaczane przez Heideggera wypowiedzi dotyczą w jego przekonaniu *de facto* nie „bycia”, lecz „będącego”, chociaż mówi się w nich o „bycie”.

Niestety, żadna z tych odpowiedzi nie pozwala definitywnie wyjaśnić, dlaczego Heidegger raz używa cudzysłowu, innym razem nie, albo też dlaczego niekiedy przesuwa cudzysłów z jednego słowa na inne²⁹.

Die Seinsfrage vs. die Theorie des Seins

Pomijając do pewnego stopnia uzasadnione wątpliwości Tugendhata, a także domniemaną „niekonsekwencję” w używaniu cudzysłowu przez samego Heideggera, możemy sformułować następujące próbne stanowisko: mówiąc o byciu w kontekście tradycji, ujmuje je Heidegger w cudzysłów, chcąc zasygnalizować tym samym, że tak ujęte „bycie” nie jest byciem, które ze swej strony dane jest tylko za sprawą pytania o jego sens. Oznacza to, że według Heideggera tradycja zna „bycie” jako „pojęcie graniczne” teorii, ale

²⁸ E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa 1999, s. 124 i n.

²⁹ Na przykład w zdaniu na s. 4 oryginału: „«bycie» jest czymś innym od bytu” cudzysłowem ujęte jest „bycie”, a w zdaniu, mającym identyczny sens, na s. 6 Heidegger ujmuje w cudzysłów już nie bycie, lecz „jest” i powiada: „Bycie bytu samo nie «jest» bytem”. Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 4, 6; tenże, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 5, 8.

nie jako „przedmiot” nieskończonego zapytywania. Paragraf pierwszy ukazał niemożliwość pozytywnego myślenia o byciu w utrzymującej się od czasów Arystotelesa logicznej dominacji sądu przed innymi formami wypowiedzi. Tradycyjna teoria „bycia”, celująca w podanie jego definicji i uczynienia jej najwyższą zasadą poznania, jest skierowana przeciwko pytaniu o jego sens. Żeby więc w ogóle móc mówić o byciu, potrzeba „postawić je w pytanie”. Bycie jako bycie jest dane tylko w takim nieustającym pytaniu. Stąd też paragraf drugi *Sein und Zeit* nie zaczyna się od teorii sądu – o niemożliwości ujęcia bycia przez sąd (definicję) przekonał nas już paragraf pierwszy – lecz od teorii pytania jako takiego. Jej zarys stanowi pierwszy krok na drodze „obudzenia” i „opracowania pytania o bycie”, które „popadło dziś w zapomnienie”.

Różnica między treścią rozdziału pierwszego rozprawy o Dunsie Szkocie a paragrafem pierwszym polega więc na tym, że ten ostatni przedstawia wprawdzie to samo, co pisany wcześniej tekst, ale w innym kontekście. W pracy habilitacyjnej chodziło o przedstawienie pewnej teorii bycia, na początku *Sein und Zeit* chodzi natomiast o ukazanie przesłanek zasadności pytania o bycie. Innymi słowy, ten sam materiał pełni różne funkcje: w pracy z roku 1915 stanowi on pozytywną odpowiedź na pytanie o „bycie”, w roku 1927 pełni funkcję negatywnej przesłanki pytania o bycie. Wnioskujemy stąd, że różnica między byciem (*Sein*) i bytem tradycji (*Sein*) zależy od różnicy między tradycyjnym pytaniem metafizyki a pytaniem postawionym przez Heideggera. W ten sposób zaproponowana przez nas wcześniej „perspektywa mieszana” doprowadza nas do przyjęcia punktu widzenia pytania, który – mamy nadzieję – wyniesie nas ponad wskazane wyżej trudności interpretacyjne.

Seinsfrage jako pytanie formalne i materialne.

Podstawowy przekaz filozofii Heideggera

Gdyby powyższe wyjaśnienia dotyczące cudzysłowu były rzeczywiście słuszne, trzeba by przyznać, że tradycyjna metafizyka nie powinna w ogóle znać pytania o bycie, na co przecież trudno się zgodzić, wzięwszy pod uwagę chociażby własne „historyczne” interpretacje Heideggera. Pomijając dopuszczalną „przypadkowość” jego wypowiedzi, możliwe jest następujące wyjaśnienie stosunku pytania metafizyki do jego własnego pytania.

Seinsfrage, podobnie jak samo *das Sein* oraz τὸ ὄν, jest dwuznaczne: jest ono pytaniem metafizycznym, ale jest równocześnie pytaniem, które przekracza wymiar metafizyczny. W ostatnich latach swojego życia Heidegger przedstawia to następująco:

Tytuł „Seinsfrage” jest dwuznaczny. *Seinsfrage* oznacza raz pytanie o byt jako byt (*Seiende*). W pytaniu tym zostaje określone, czym jest byt. Odpowiedź na to pytanie przynosi określenie bycia (*Sein*). *Seinsfrage* można jednak także rozumieć w sensie: na czym ufundowana jest każda odpowiedź na pytanie o byt, tzn. w czym ufundowana jest w ogóle nieskrytość bycia³⁰.

Gdy Heidegger stawia własne pytanie o sens bycia, gdy pyta „czym jest «bycie»?”, wówczas chce podkreślić, że nie szuka materialnych określeń bycia, lecz pyta w sposób formalny o to, co jest zawarte w pytaniu o bycie, o to, czym jest bycie w „horyzoncie pytania i odpowiedzi”³¹. Dlatego też paragraf drugi *Bycie i czasu* nosi tytuł: *Formalna struktura pytania o bycie*. To rozróżnienie materialnej i formalnej strony pytania podąża za propozycją Gethmanna, według którego pytanie o bycie ma dwa znaczenia³². Po pierwsze, pytanie o bycie ma znaczenie materialne: jaki jest sens bycia? Odpowiedź na to pytanie domaga się najpierw znalezienia dla różnych sposobów bycia nadrzędnego określenia, które pozwoli zrozumieć, „co właściwie mamy na myśli, mówiąc «bycie»”. Bycie oznacza tu podstawę, rację, fundament tego, co jest. Pytanie o tak rozumiane bycie jest starym pytaniem metafizyki oraz niewątpliwie punktem wyjścia „drogi myślowej” Heideggera, którego *Bycie i czas* nosi jeszcze wyraźne ślady tego pytania. Gdy Heidegger mówi o byciu jako „podstawie” będącego i „warunku możliwości ontologii”³³, słyhać w tych zwrotach jeszcze materialnie ujęte bycie. Jak sam wspomina, zainteresowanie tak rozumianym pytaniem o bycie zawdzięcza on lekturze dysertacji doktorskiej Brentana. Odpowiedź na to pytanie przynosi materialne (treściowe) określenie bycia i pozwala w dalszej kolejności zrealizować „zadanie niededukcyjnej konstrukcji

³⁰ Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. R. Wisser, [w:] *Martin Heidegger im Gespräch*, München: Alber 1970, s. 74.

³¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 547.

³² C.F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1974, s. 32.

³³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 45 i 15.

genealogii różnych możliwych rodzajów bycia”³⁴. Trudności, na jakie dotychczas natrafiła tradycja podczas realizacji tego zadania, wynikały stąd, że brakowało jej „nici przewodniej” w postaci formalnego pytania o bycie, „które już wcześniej zostało rozjaśnione i na które już wcześniej uzyskano odpowiedź”³⁵. Ograniczając się do pytania w sposób materialny, upatrywano w byciu coś najogólniejszego, pustego, niedefiniowalnego i oczywistego. Zdaniem Gethmanna formalne pytanie o sens bycia ma w stosunku do pytania materialnego propedeutyczno-metodologiczny charakter. Tak przynajmniej wygląda ta sytuacja z perspektywy pytania materialnego. W istocie jednak postawienie pytania o bycie w sposób formalny wyklucza sensowność pytania materialnego, z czego Heidegger zda sobie sprawę nieco później³⁶. O co bowiem pyta pytanie formalne? Pytanie o bycie w znaczeniu formalnym brzmi następująco: jak rozumiemy właściwie bycie, gdy pytamy o bycie? Wydaje się, że bliskie podobieństwo tego pytania do pytania materialnego czyni różnicę między nimi zupełnie bezzasadną. A jednak pytanie formalne ma zupełnie inny kontekst i inny cel niż pytanie materialne. Nie dąży ono do stworzenia teorii bycia ani do ustalenia jednego, wspólnego znaczenia dla różnorodnych sposobów mówienia o byciu, lecz pyta o to, co jest celem pytania o bycie – o sens bycia. Odpowiedź na to formalne pytanie ma zupełnie inne znaczenie niż odpowiedź udzielona na pytanie materialne. Nie chodzi o przedstawienie wybranego zespołu determinacji bycia, lecz o otwarcie „przestrzeni” możliwych odpowiedzi, które tkwią w samym pytaniu o bycie. Ta otwarta przestrzeń pytania to nic innego jak prawda³⁷. Pytanie o sens bycia jest pytaniem o prawdę bycia. Materialna różnica między byciem i bytem, która za sprawą analizy eroterycznej (grec. ἐρωτησις – pytanie)³⁸ uzyskuje niespotykaną wcześniej wyrazistość, zostaje uzupełniona przez formalną różnicę między sensem i byciem (według Müllera jest to „różnica

³⁴ Tamże, s. 15.

³⁵ Tamże, s. 4.

³⁶ Fakt niezrealizowania dwóch ostatnich części *Sein und Zeit* oraz późniejsze odejście w stronę myślenia poetyzującego są tego najlepszym świadectwem.

³⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, t. 1, Warszawa: PWN 1998, s. 75.

³⁸ Na temat różnicy między erotetyką i eroteryką por. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, Bydgoszcz: Fundacja Yakiza 2012, s. 25.

ontologiczna w szerokim sensie³⁹). Pojęcie sensu przekracza pojęcie racji i podstawy. To, że coś jest pozbawione trwałej podstawy albo też nie ma logicznej racji, nie oznacza, że jest zupełnie pozbawione sensu⁴⁰.

„Rozmiar” sensu odsłonięty w pytaniu jest o wiele szerszy niż ten, który prezentuje sobą sąd. Postawienie pytania formalnego o cel pytania inicjuje zatem potrzebę przeprowadzenia rozważań eroterycznych: postawione w pytaniu bycie jest rozumiane jako jeden z momentów „formalnej struktury pytania o bycie”. Bycie jawi się w relacji dialogicznej, w ramach „horyzontu pytania i odpowiedzi”. Tak rozumianego bycia „nie można badać środkami formalno-logicznej «abstrakcji»”⁴¹. Dlatego też jeśli Heidegger zaraz na początku rozprawy powiada, że odpowiedzą na pytanie o sens bycia jest pojęcie czasu, to nie unieważnia przez to pytania o bycie, lecz nadaje byciu sens wskazująco-formalny⁴². Jego wyjaśnienie brzmi następująco:

Ponieważ bycie jest uchwytne tylko z perspektywy spoglądania na czas, odpowiedź na pytania nie może tkwić w jakiejś izolowanej i ślepej tezie. Odpowiedzi nie pojmujemy jako powtórzeń tego, co wyraża ona w postaci tezy, zwłaszcza gdy jako oderwany rezultat przekazywana jest po prostu dla zapoznania się z jakimś, być może odmiennym od dotychczasowego sposobu ujmowania, „stanowiskiem”. To, czy odpowiedź jest „nowa”, nie ma żadnego znaczenia i stanowi okoliczność zewnętrzną. Pozytywny jej moment musi polegać na tym, żeby była na tyle *stara*, by uczyć się pojmowania możliwości stworzonych przez „starożytnych”. Zgodnie ze swym najgłębszym sensem odpowiedź owa daje konkretnemu badaniu ontologicznemu taką tylko wskazówkę, by rozpocząć zapytywanie wewnątrz już odsłoniętego horyzontu – i nie daje nic ponadto⁴³.

Pojęcie czasu ma charakter formalny, tzn. jako odpowiedź jest momentem konstytutywnym pytania o bycie. Albowiem „istotne odpowiedzi są

³⁹ M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, dz. cyt., s. 67.

⁴⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 195.

⁴¹ Tamże, s. 547.

⁴² Dla Tugendhata to powiązanie formy pytania o bycie z nakierowaniem jej z góry na pewną odpowiedź (czas) jest zasadniczo błędne, aczkolwiek charakterystyczne dla „stylu myślenia Heideggera”. Por. E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, dz. cyt., s. 129.

⁴³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 25.

zawsze jedynie ostatnim krokiem w pytaniach⁴⁴. Badanie bycia w obrębie odsłoniętego w pytaniu horyzontu czasu wydobywa bogactwo jego sensu, na koniec zaś kieruje spojrzenie ku samemu horyzontowi i zamyka się pytaniem, które stanowi ostatnie słowo *Sein und Zeit*: „Czy sam *czas* objawia się jako horyzont *bycia*?⁴⁵”.

W *Byciu i czasie* *czas*, który został uznany za sens bycia, nie stanowi ani odpowiedzi na pytanie, ani ostatecznego dlań oparcia, lecz tylko nazywa pytanie. Nazwa „*czas*” jest tymczasową nazwą późniejszej „prawdy bycia⁴⁶”.

Czas – jak czytamy w tytule części pierwszej *Bycia i czasu* – jest „transcendentalnym horyzontem pytania o bycie”. Horyzontalność czasu nadaje mu wymiaru eroterycznego: jest on mianowicie „otwartym przestworem⁴⁷” pytania.

Stosunek pytania do odpowiedzi w przypadku pytania formalnego wygląda więc zasadniczo inaczej niż w przypadku pytania materialnego. Odpowiedź na to ostatnie pytanie jest czymś zewnętrznym względem pytania, czymś, co unieważnia pytanie, czyni je nieaktualnym. Odpowiedź jest tu ważniejsza niż pytanie. Pytanie ma charakter pomocniczy, wstępny i instrumentalny: ma prowadzić do wiedzy w postaci systemu odpowiedzi. W tym sensie pytanie materialne jest zbliżone do tego, co nazywamy „problemem”. Rozwiązanie problemu „bycia” jest równoznaczne z przedstawieniem jeśli nie definicji bycia, to przynajmniej jego pełnej, treściowej zawartości. Skonstruowane w ten sposób twierdzenie na temat „bycia” stanowi punkt wyjścia całego systemu wiedzy⁴⁸. W tym sensie pytanie formalne nie jest żadnym „problemem”, który prędzej czy później doczeka się swego rozwiązania. Pytanie to nie jest podporządkowane odpowiedzi, lecz odwrotnie: odpowiedź ma sens tylko w ramach pytania. Odpowiedź jest zawarta immanentnie w pytaniu. Wiedza zdobyta na gruncie pytania formalnego

⁴⁴ Tenże, „*Czym jest metafizyka?*” Posłowie, tłum. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 264.

⁴⁵ Tenże, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 548.

⁴⁶ Tenże, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa: Aletheia 1999, s. 40.

⁴⁷ Tenże, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2009, s. 287.

⁴⁸ Z sytuacją taką mamy do czynienia na przykład w *Nauce logiki* Hegla.

nie tworzy systemu „wiecznych prawd”, lecz odpowiednią postawę wobec bytu. W cieszącej się złą sławą mowie rektorskiej z roku 1933 Heidegger wyrazi to następująco:

Nauka jest wytrwałym stawianiem pytań pośrodku całości bytu, który stale się skrywa. [...]

Zadawanie pytań nie jest już wtedy tylko niezbędnym krokiem wstępnym do uzyskania odpowiedzi w postaci wiedzy, lecz zadawanie pytań staje się samo najwyższą postacią wiedzy. Rozwija się wówczas zawarta w zadawaniu pytań siła odkrywania tego, co we wszystkich rzeczach istotne. Zadawanie pytań zmusza wówczas do maksymalnego uproszczenia naszego spojrzenia na to, co nieuniknione.

Takie zadawanie pytań przełamuje zasklepienie się nauk w odgrodzonych dziedzinach, przyprowadza rozproszone po różnych polach i zakamarkach z powrotem i ustanawia na powrót wiedzę, korzystając z płodności i błogosławieństwa wszystkich rzeczywistych mocy historyczno-ludzkiego *samowiednego istnienia (Dasein)* [...]⁴⁹.

Za sprawą postawienia swego (formalnego) pytania o cel (materialnego) pytania o byt jako taki Heidegger zyskuje pewien dystans zarówno wobec tematu swych badań, jak i filozoficznej tradycji. Na tym polega sztuka „wytrzymywania w pytaniu”. To niestrudzone trwanie w pytaniu, utrzymanie pytania w stanie maksymalnego otwarcia, pozwala Heideggerowi na wydobyć i wyeksponować w jego granicach dwóch wspomnianych już podstawowych różnic, których zacieranie było „grzechem” dotychczasowej metafizyki: różnicy ontologicznej w sensie węższym i różnicy ontologicznej w sensie szerszym. Tradycyjne pytanie metafizyczne pyta o byt (τὸ ὄν). Jak zauważyliśmy na początku, imiesłów τὸ ὄν jest gramatycznie i filozoficznie dwuznaczny. Tę dwuznaczność ujął Platon w postaci pojęcia partycypacji tego, co jest, w idei. Gdy pada pytanie, skąd u Platona w ogóle zrodził się pomysł przeciwstawiania będącego i idei (bycia), wówczas zwyczajowo przytacza się sposób myślenia Sokratesa, który swoim pytaniem „τί ἐστὶ”, przyprowadzając swych rozmówców o zawrót głowy, wskazywał na trudno uchwytną różnicę między tym, co jest czymś, a tym, czym jest coś. Okazuje się więc, że korzenie epokowego rozróżnienia będącego i bycia tkwią

⁴⁹ M. Heidegger, *Samougruntowanie się niemieckiego uniwersytetu*, tłum. J. Garewicz, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Principia” 1990, nr 1 (4), s. 366–367.

w refleksji eroterycznej. Jej wzorcowym przykładem są Platońskie dialogi okresu wczesnego. To, co u Sokratesa jest jeszcze momentem pytania, u Platona stanie się mocną filozoficzną odpowiedzią, która następnie zamieni się w chrześcijańską doktrynę o Bogu jako najwyższym byciu. W ten sposób wskazana przez Sokratesa w jego rozważaniach eroterycznych różnica między będącym i byciem zostaje przechwycona przez onto-teologię i do pewnego stopnia zatarta. Dlatego kiedy Heidegger rozwinie swój namysł nad pytaniem o bycie, doceni Sokratesa jako „najczystsze go myśliciela Zachodu”⁵⁰. Odkrycie Sokratesa zostało na wieki zaprzepaszczone, zamknięta została również możliwość rozwinięcia sokratejskiego namysłu nad pytaniem. Skutkiem tego jest tematyczna nieobecność w historii filozofii drugiego typu różnicy między byciem i jego sensem. Sytuacja ta ma szansę się zmienić, jeśli zostanie „na nowo obudzone zrozumienie dla sensu tego pytania [o sens bycia – D.R.S.]” – konkluduje Heidegger⁵¹.

Innymi słowy, ów namysł nad pytaniem (refleksja eroteryczna) pozwala uniknąć dwóch niebezpieczeństw, które wpisane są immanentnie w rozważania ontologiczne i których ofiarą stała się tradycyjna metafizyka. Po pierwsze, pozwala utrzymać otwartą różnicę ontologiczną między byciem i będącym, która to różnica, z racji tego, że bycie jest zawsze byciem będącego, a będące potrzebuje bycia do tego, żeby być, ulega w toku dziejów niemalże nieuniknionemu zatarciu na korzyść będącego. To zacieranie różnicy między byciem i będącym, którego punkt kulminacyjny – zdaniem autora *Holzwege* – związany jest z chrześcijańską doktryną na temat Boga jako *ens primum*, Heidegger identyfikuje z niemożliwością filozoficznego pogodzenia filozoficznego zapytywania z wiarą, która porusza się raczej w porządku odpowiedzi niż pytań. Dlatego „«filozofia chrześcijańska» jest drewnianym żelazem i nieporozumieniem”⁵². Po drugie, pozwala odkryć i utrzymać otwartą różnicę między byciem i jego prawdą, której to różnicy, z racji tego, że prawda bycia jest zarazem byciem prawdy, także grozi stałe niebezpieczeństwo niwelacji przez trzymające się mocnych odpowiedzi teoretyzowanie.

⁵⁰ Tenże, *Co zwie się myśleniem?*, dz. cyt., s. 62.

⁵¹ Tenże, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 2.

⁵² Tenże, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa: KR 2000, s. 12–13.

Jak ma się zatem pytanie o bycie (*Sein*) do pytania o byt tradycji (*Sein*)? Pytanie o bycie jako to, co określa to, co jest (*das Seiende*), stawia się w tradycji filozoficznej zawsze z uwagi na to, co będące (*das Seiende*). W *Liście o „humanizmie”* Heidegger powie wprost: „Pytanie o bycie wciąż jest pytaniem o byt (*das Seiende*). Pytanie o bycie (*Seinsfrage*) nie jest jeszcze po prostu tym, na co wskazuje ów dwuznaczny tytuł: pytaniem o bycie (*Sein*)”⁵³. Wcześniej zaś czytamy: „Wprawdzie metafizyka przedstawia byt w jego byciu i w ten sposób myśli także bycie bytu, ale nie myśli bycia jako takiego, nie myśli różnicy między nimi”⁵⁴. Ponieważ tradycyjna metafizyka stawia pytanie o bycie (*Sein*) zawsze z uwagi na będące (*das Seiende*), dochodzi do „pomieszania” właściwego celu pytania. Bycie, nazywane w tradycji „rzeczywistością” lub „substancją”, funkcjonuje jako pojęcie, które określa zarówno sens tego, co będące, jak i je samo. Dlatego Heidegger może utrzymywać, z jednej strony, że jego własne „pytanie o bycie” jest kontynuacją pytania metafizyki, pyta bowiem o to samo, o co pyta metafizyka, z drugiej – całkowitym jej przekroczeniem, przeskokiem, bo pytając o to, o co pyta metafizyka, udaje mu się sprostać temu, czego nie udaje się wytrzymać samej metafizyce. Tę różnicę w sposobie podejścia do pytania o bycie widać wyraźnie na przykładzie licznych, wydawałoby się sprzecznych ze sobą, wypowiedzi Heideggera. O ile w *Byciu i czasie* Heidegger mówi wyraźnie, że „wspomniane pytanie [o sens bycia – D.R.S.] nie jest przecież dowolne. Poruszało ono Platona i Arystotelesa w trakcie ich poszukiwań”⁵⁵, o tyle podczas wykładu z roku 1935 pt. *Wprowadzenie do metafizyki* powiada, że „w rozprawie *Bycie i czas* pytanie o sens bycia zostało po raz pierwszy w historii filozofii wyraźnie postawione i rozwinięte jako pytanie”⁵⁶. To podkreślanie w kontekście pytania o bycie pytania jako pytania wskazuje na różnicę między materialnym i formalnym sposobem podejścia do niego. Dlatego też, stawiając pytanie o bycie, Heidegger może być traktowany zarówno jako ostatni metafizyk, jak i jako pierwszy. Potoczne rozróżnienie oryginalności i zależności przestaje być w tym przypadku użyteczne. W wykładzie z roku 1928 Heidegger powiada: „Pierwszeństwo

⁵³ Tenże, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. różni, Warszawa: Spacja 1999, s. 285.

⁵⁴ Tamże, s. 278.

⁵⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 3.

⁵⁶ Tenże, *Wprowadzenie do metafizyki*, dz. cyt., s. 80.

twórczej pracy polega na tym, że w źródłowy i centralny sposób jest się zależnym⁵⁷. Heidegger ma wyraźną świadomość oryginalności i jednoznacznej zależności stawianego przez siebie pytania o bycie od tradycji filozoficznej. Daje się to wyczuć przede wszystkim podczas lektury tych fragmentów jego pism, które przedstawiają dzieje filozofii. Z jednej strony niekiedy podkreśla on, że tradycja знаła rozróżnienie bycia i będącego, co więcej – że nie rozumiała przez bycie tylko obecności, z drugiej – traktuje dzieje filozofii jako ślepe na tę różnicę i ślepe na bycie pojęte inaczej niż tylko obecność. Heideggerowski stosunek do dziejów ma więc charakter dialektyczny. Tę dialektykę zachowania i przewyżczenia najlepiej oddaje termin „powtórzenie” (*Wiederholung*), który stanowi sens tzw. destrukcji dziejów filozofii. Ma on wyraźnie eroteryczny charakter. W *Kant a problem metafizyki* Heidegger wyjaśnia pojęcie „powtórzenia” w sposób następujący:

Przez powtórzenie jakiegoś podstawowego problemu rozumiemy odsłonięcie jego źródłowych, dotychczas ukrytych możliwości, których opracowanie przemienia ów problem i w tej dopiero postaci zachowuje jego problemową zawartość. „Zachować problem” oznacza utrzymać w stanie swobody i aktywności te jego wewnętrzne moce, które go jako problem w jego istocie umożliwiają⁵⁸.

Powtórzenie nie oznacza prostego powtarzania tego samego, lecz oznacza „opracowanie” albo też twórcze „rozwiniecie”. W *Byciu i czasie* czytamy: „Powtórzyć pytania o bycie znaczy zatem: dostatecznie opracować najpierw sposób *stawiania* pytania⁵⁹. Postawienie pytania jest jednoznaczne z uczynieniem go „przejrzystym dla samego siebie”. W wykładach o Nietzsche Heidegger zachowa tę podstawową myśl, jednak dla jej wyrażenia użyje nieco innej terminologii. Będzie mianowicie przeciwstawiał „opracowanie” pytania jego „rozwinieciu”. Rozróżnienie tych dwóch procedur pokrywa się z różnicą między pytaniem tradycyjnej metafizyki o będące (*das Seiende*), które Heidegger zacznie w połowie lat trzydziestych nazywać „przewodnym pytaniem” (*Leitfrage*), a pytaniem o bycie (*Sein*), które nazwie „pytaniem podstawowym” (*Grundfrage*).

⁵⁷ Tenże, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. K. Held, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1990, s. 54.

⁵⁸ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt., s. 228.

⁵⁹ Tenże, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 6.

Przewodnie pytanie zachodniej filozofii brzmi: czym jest byt (*das Seiende*)? Opracować to pytanie – w tej formie, w której zostało ono zadane i wysłowione – znaczy znaleźć na nie odpowiedź. Natomiast *rozwinąć* to pytanie – w tej formie, w której zostało ono postawione – znaczy zapytać tym pytaniem w sposób bardziej istotny, postawić się pośrodku tego pytania, wśród związków, które się otwierają, kiedy zostaje przyswojone to wszystko, co dochodzi do swojej pełni w pytaniu tym pytaniem. Opracowanie pytania przewodniego zajmuje się bezpośrednio poszukiwaniem odpowiedzi i tym, z czym się trzeba w tym poszukiwaniu uporać. Natomiast rozwinięcie pytania przewodniego jest czymś istotnie innym i polega na bardziej źródłowym stawianiu pytań, które – wyrzekając się poszukiwania odpowiedzi – stara się samo to pytanie potraktować poważniej i ściślej, niż może to uczynić zgodnie ze swoją postawą bezpośrednie opracowywanie pytania⁶⁰.

Zakończenie

Reasumując powyższe wywody, dochodzimy do wniosku, że Heideggerowskie pytanie o bycie (*Sein*) powstało na skutek przemyślenia tradycyjnego pytania o byt (*Sein*) jako taki, który w ramach pierwszego pytania o bycie (*Sein*) stał się będącym (*das Seiende*). Tradycja stawia pytanie o byt (*Sein*) w sposób materialny, Heidegger pyta w sposób formalny. Podobnie jak cała tradycja metafizyczna, stawia on pytanie o byt jako taki (*Sein*), ale zamiast od razu szukać nań odpowiedzi, dokonuje namysłu nad samym pytaniem, przepytuje to pytanie odnośnie do jego struktury i zawartych w nim możliwości, dzięki czemu, dostrzegając i zachowując różnicę między tym, czego pytanie dotyczy (*das Befragte*), a tym, o co ono pyta (*das Gefragte*), nie miesza bycia (*das Sein*) z tym, co będące (*das Seiende*). Pytanie o bycie (*Sein*) jest pytaniem o pytanie o byt (*Sein*), przeto pytaniem refleksyjnym, pytaniem do kwadratu, metapytaniem i nadpytaniem. Jeszcze inaczej mówiąc, pytanie o bycie jest zapytanym pytaniem o byt.

Dlaczego więc tradycja miesza bycie z tym, co bytujące? Dlatego, że zaniechała ona prowadzenia gruntownych badań nad pytaniem jako takim,

⁶⁰ Tenże, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 1, s. 457.

nie przemyślała, co właściwie jest jej problemem, nie przemyślała „formalnej struktury pytania o bycie”⁶¹. Heidegger powiada:

Pytanie: czym jest byt (*Seiende*)? pyta w sposób tak ogólny i tak szeroki, że wszystkie wysiłki, do których to pytanie pobudza, przez długi czas skupione są tylko na jednym: chcą one znaleźć i ustalić odpowiedź na to pytanie. Im bardziej to pytanie utwierdza się w roli pytania przewodniego, tym mniej pyta się o samo pytanie. A wszystkie próby opracowania tego pytania są i – pozostają – *poszukiwaniem odpowiedzi* albo poszukiwaniem sposobu szukania tej odpowiedzi. Odpowiedź ta kształtuje się w różny sposób, [...] lecz zawsze w jednolitych ramach pytania przewodniego (*Leitfrage*), które – raz postawione i wiążę pytające pytanie – samo coraz bardziej usuwa się w cień. I dlatego nie zostaje już ono dalej rozwinięte w swojej konstrukcji⁶².

Zamiast poszukiwać odpowiedzi, pytanie o bycie „kształtuje zapytywanie, budzi i wyjaśnia pytającą siłę tego pytania”⁶³.

Czym się więc różni byt tradycji (*Sein*) od bycia (*Sein*)? Byt nie jest niczym obok bycia, nie jest niczym będącym (*das Seiende*) ani też nie jest czymś trzecim obok bycia i tego, co bytuje. Byt (*Sein*) jest tym samym co bycie (*Sein*). Tyle że – i tu pojawia się zasadnicza różnica między nimi – byt jest byciem, które – jak czytamy – nie zostało „postawione pod znakiem zapytania i jest zrozumiałe samo przez się; i dlatego nieprzemyślane i niepojęte [...]”⁶⁴. Niezapytane potrzebuje cudzysłowu. Ponieważ byt (*Sein*) nie został przez tradycję należycie rozpytany, rozumie ona go jako coś nieproblematycznego, oczywistego, znanego, stojącego pod ręką, obecnego (*Vorhandenheit*). Tak rozumiane bycie (*Sein*) Heidegger zacznie w późniejszym okresie swej twórczości nazywać „będnością” (*Seiendheit*)⁶⁵. „Będność” albo „bycie” to niepostawiony w pytanie byt (*Sein*), bycie (*Sein*) zaś to byt (*Sein*), który nosi cechy pytajności (*Fraglichkeit*): jest on czystą

⁶¹ Na temat zapomnienia pytania w tradycji filozoficznej por. D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje*, dz. cyt., cz. I, rozdz. 1.

⁶² M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 1, s. 454.

⁶³ Tenże, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński 1996, s. 77.

⁶⁴ Tenże, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 473.

⁶⁵ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 77.

problematycznością, określoną nieokreślonością, jawną skrytością, czymś zarazem znanym i nieznanym.

Jak zatem wygląda kwestia tłumaczenia niemieckich słów *das Sein* i *das Seiende*? Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, narzucają się następujące wnioski. Wprawdzie *das Sein* Heideggera jest tym samym co *das Sein* tradycji, jednak z perspektywy pytania mamy tu do czynienia z ewidentną różnicą eroteryczną. Kiedy Heidegger powtarza tradycyjne pytanie metafizyki, *das Sein* traci cechy czegoś obecnego, a zaczyna mieć charakter problematyczny. Stąd też do pewnego stopnia uzasadnione jest przekładanie postawionego w pytanie *das Sein* jako „bycia”. Tę samą terminologię należałoby zachować również wówczas, gdy w interpretacji myśli Heideggera przywołujemy tradycyjne pojęcia ontologiczne. Dzieje filozofii bowiem widziane z perspektywy pytania wciągnięte są w jego oddziaływanie i to, co się w nich pojawia, nie jest już bytem, lecz byciem. Być może, gwoli ścisłości, należałoby zachować „bycie” ujęte w cudzysłów, jak czyni to Heidegger w paragrafie pierwszym *Sein und Zeit*. W tym kontekście wydaje mi się jednak wątpliwe tłumaczenie *das Seiende* jako „byt”. Wprawdzie nierozwinięty w pytaniu byt (*Sein*) ma tendencje do stawania się czymś tylko będącym (*das Seiende*), to jednak jest to tylko pewna inklinacja, którą przekład *das Seiende* jako „bytu” zamienia w twardą konstatację. Nie tylko w ten sposób zakłamuje się byt (*Sein*), który przecież jest tym samym co bycie (*Sein*), nie tylko czyni się niezrozumiałym stosunek bycia (*Sein*) do bytu tradycji (*Sein*), ale też zafałszowuje się samo będące (*das Seiende*), pozbawiając je „podstawy”. Ostatecznie więc proponujemy na oznaczenie niemieckiego *das Sein* pozostanie przy bycie, a w miejscu *das Seiende* obstawiamy przy językowo i filozoficznie korzystniejszym będącym, czy tym, co będące, niż bytem czy bytującym.

Literatura

- Baran B. (1988), *Saga Heideggera*, Kraków: PAT.
- Gethmann C.F. (1974), *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Gilson E. (1963), *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa: IW PAX.
- Heidegger M. (1975), *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Verlag von Vittorio Klostermann.

- Heidegger M. (1977), *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger M. (1978), *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften 1914–1970*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (1989), *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN.
- Heidegger M. (1990), *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. K. Held, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger M. (1990), *Samougruntowanie się niemieckiego uniwersytetu*, tłum. J. Garewicz, [w:] *Heidegger dzisiaj*, „Principia” 1 (4).
- Heidegger M. (1992), *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 19: *Platon: Sophistes*, hrsg. I. Schüssler, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger M. (1994), *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (1995), *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Heidegger M. (1996), *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heidegger M. (1998–1999), *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, t. 1–2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (1999), *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa: Aletheia.
- Heidegger M. (1999), *Znaki drogi*, tłum. różni, Warszawa: Spacja.
- Heidegger M. (2000), *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa–Wrocław: PWN.
- Heidegger M. (2000), *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa: KR.
- Heidegger M. (2006), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger M. (2009), *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia.
- Lask E. (2003), *Sämtliche Werke*, Bd. II: *Die Logik der Philosophie. Die Lehre vom Urteil*, Jena: Dietrich Scheglmann Reprintverlag.

- Michalski K. (1974), *Martin Heidegger: Pisma wczesne*, „Studia Filozoficzne” nr 1.
- Mizera J. (2013), *Uwagi o recepcji i przekładzie tekstów Martina Heideggera w Polsce*, „Argument”, vol. 3 (2), s. 245–252.
- Müller M. (1964), *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg.
- Przyłębski A. (1993), *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Rymkiewicz W. (2002), *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Sobota D.R. (2012), *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, Bydgoszcz: Fundacja Yakiza.
- Sikora P. (2007), *Perspektywy filozofii Istnienia. Hegel – Heidegger*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Tomasz z Akwinu (2009), *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Tugendhat E. (1999), *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wisser R. (hrsg.) (1970), *Martin Heidegger im Gespräch*, München: Alber.
- Żychliński A. (2006), *Unterwegs zu einem Denker. Eine Studie zur Übersetzbarkeit dichterischer Philosophie am Beispiel der polnischen Übersetzung von Martin Heidegger „Sein und Zeit”*, Wrocław–Dresden: Neisse Verlag.

BYCIE (BEING) OR BYT (BEING)? ON TWO BASIC TERMS OF HEIDEGGER'S PHILOSOPHY AND PROBLEMS WITH THEIR POLISH TRANSLATIONS

Summary

Martin Heidegger's texts are among the most difficult in the philosophical literature throughout the world. Paradoxically, despite they are commonly considered as untranslatable, they belong to the most frequently translated twentieth-century philosophical texts. High availability of translations makes the thought of Heidegger still enjoy great interest and result in a number of comments. The constantly growing number of translations of his texts affects shapes of national philosophies and their issues. It is particularly clearly visible in Poland where for a long time the philosophy

of Heidegger was available only to the narrow circle of the German-speaking philosophers. The situation has changed significantly since the early nineties, when there rapidly began to appear translations of his major works. However, a different problem occurred – namely the problem of translation. It is nowhere so much visible as in the case of two basic words: *bycie* (Being) and *byt* (being). This text follows various ways of translating and interpreting of Heidegger's terms, asking about their philosophical relevance and relationship to the established philosophical tradition. Not denying any previous choices, it tries to develop a relevant criterion for understanding the two concepts. In order to do this, it tries to reveal the most important idea of Heidegger's philosophy.

PATRYK SZAJ*

NIHILISTA RADYKALNY. O DIAGNOZACH KULTUROWYCH EMILA CIORANA

Słowa kluczowe: Cioran, Nietzsche, Vattimo, nihilizm, metafizyka, teodycea, śmierć Boga, Verwindung

Keywords: Cioran, Nietzsche, Vattimo, nihilism, metaphysics, theodicy, death of God, Verwindung

Uwagę wielu badaczy zajmujących się pisarstwem Emila Ciorana¹ przykuwa swoista anachroniczność jego myśli. W rozmaity sposób próbują oni

* Patryk Szaj – doktorant na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, w latach 2011–2013 pełnił funkcję redaktora naczelnego czasopisma „Pro Arte Online”. Jego zainteresowania badawcze oscylują wokół teorii literatury, hermeneutyki, zwłaszcza radykalnej, związków literatury z filozofią, ponowoczesności. Publikował m.in. w „Kulturze Współczesnej”, „Literaturoznawstwie”, „Czasie Kultury”, „artPAPIERZE”. E-mail: patrykszaj@gmail.com. Address for correspondence: Adam Mickiewicz University, Faculty of Polish and Classical Philology, Fredry 10, 61-701 Poznań.

¹ Cytaty z książek Ciorana lokalizuję bezpośrednio w tekście, przyjmując następujące skróty, po których podaję numer strony: NSR – *Na szczytach rozpaczy*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia 2007; ONN – *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia 2008; RZC – *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia 1999; SG – *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia 2009; ŚŁ – *Święci i lzy*, przeł. I. Kania, Warszawa: KR 2003; UC – *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia 2008; Z – *Zeszyty 1957–1972*, słowo wstępne S. Boué, przeł. i opatrzył przypisami I. Kania, Warszawa: KR 2004; ZM – *Zmierzch myśli*, przeł. A. Dwulit, Warszawa: KR 2004; ZR – *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: KR 2006.

wytlumaczyć zmaganie się rumuńsko-francuskiego autora z odwiecznymi, wielokrotnie przed nim podejmowanymi problemami filozofii. Ireneusz Kania uzasadniał je tym, że „Cioran myśli emocjami, i to najpierwotniejszymi, gdyż wypływają one z najgłębszych, tedy najbardziej autentycznych źródeł egzystencji”². Podobnym torem podąża Janina Filek, która uważa, że dokonuje on swego rodzaju radykalizacji filozofii:

Wraca zatem do tych myśli, bowiem, jego zdaniem, filozofia nie wyprowadziła ostatecznych wniosków z nich płynących. [...] Powraca do tych myśli, dając im drugie życie, uaktualniając je i modyfikując tak, aby zostały zauważone, raz jeszcze przemyślane, a przede wszystkim przeżyte³.

Zauważyć można, że anachronizm Ciorana polega w tego typu interpretacjach na tym, że – powtarzając i przetwarzając na nowo podstawowe tematy swojej twórczości, takie jak oskarżanie Boga o nieudolność Stworzenia, negacja sensu Historii, negatywna antropologia, w której człowiek jawi się jako uciekinier z bytu – ponownie opisuje on i podsumowuje proces, jaki dokonał się w kulturze zachodniej od momentu załamania się tradycyjnej optymistycznej teodycei, aż po krach filozofii zrodzonych po jej upadku w połowie XVIII stulecia jako swego rodzaju kompensacje zastępcze: historiozofii oraz antropologii⁴. Cioran, raz jeszcze podsumowujący upadek, kolejno: Boga, historii i człowieka jako hipostazowanych metafizycznych zworników sensu świata, będących jedynie (i aż!) inkarnacjami ludzkiej, arcyłudzkiej potrzeby wiary w istnienie stabilnych punktów oparcia, w istocie uznany być może za myśliciela upadku teodycei, a przeto – myśliciela anachronicznego. Można wszakże spojrzeć na kwestię inaczej. Choć bowiem problematyka teodycei wydaje się wyczerpana (lub też: ostatecznie zdewaluowana), to jednak – jak podkreśla na przykład Cezary Wodziński – „pozostaje podstawowym tematem współczesnego (*sc.* wciąż nowożytnego, choć utraciło ono swą

² I. Kania, *Cioran, albo o anachronizmie mądrości*, [w:] tenże, *Ścieżka nocy*, Kraków: Znak 2001, s. 215.

³ J. Filek, *Słów kilka o ostatnim z potężnej gromadki Rumunów*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, nr 2, s. 77–78.

⁴ O. Marquard, *Człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności w filozofii XVIII stulecia*, [w:] tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 1994; L. Kołakowski, *Bóg pokonanych przez życie: teodycea*, [w:] tenże, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych smartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków: Znak 2010.

wczesną «żywołność») myślenia». Do tak rozumianej opowieści o upadku teodycei nie sposób zaś nie włączyć Ciorana⁵. Gra wyłamania się „z kręgu logiczno-teologicznych teodycei”⁶ toczy się bowiem o znacznie wyższą stawkę niżli tylko krytyka anachronicznych wierzeń. W grze tej abdykację Boga uznać można jednocześnie za pierwszą przesłankę pojawienia się nihilizmu pojmowanego w sposób nietzscheański, jako logiczny punkt dojścia wielkich wartości kultury zachodniej. W grze tej upadek teodycei, historiodycei i antropodycei stanowiłby jedynie prefigurację nihilizmu jako przeznaczenia nowoczesnej kultury zachodniej. A jeśli tak, Cioran byłby myślicielem *par excellence* współczesnym, bezpośrednio podejmującym dziedzictwo Friedricha Nietzschego.

Lekcje Nietzschego

Z Nietzschem łączyły jednak Ciorana związki ambiwalentne⁷. Warto więc najpierw zrekonstruować postawę autora *Zmierzchu myśli* wobec autora *Zmierzchu bożyszcz*, by pokazać, że ma on swoje, rzadko zauważane, miejsce w poczcie jego komentatorów. Pisarstwo Ciorana już w warstwie formalnej w sposób oczywisty nawiązuje do fragmentarycznej filozofii Nietzschego, który był dla niego swego rodzaju mistrzem stylu, a także „wyzwolicielem”, gdyż „sabotował styl filozofii akademickiej, zrobił *zamach* na ideę systemu” [RZC, 17]. Cioran radykalnie oprotestowywał wszelkie próby uspojniania myśli Nietzschego, twierdząc, że jest on:

[...] sumą postaw – wyluskiwanie z jego dzieł jakiejś woli porządku albo troski o jedność to pomniejszanie go. Będąc niewolnikiem nastrojów, rejestrował ich odmiany. Jego filozofia to medytacja nad zmiennością kapryśców; tymczasem erudyci z tępym uporem doszukują się w niej pewników, które on sam odrzuca⁸.

⁵ Zob. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Wrocław: Leopoldinum 1998 (cyt. s. 130).

⁶ P. Mróz, *Samobójstwo myśli: uwagi o filozoficznej aforystyce E. Ciorana*, „Estetyka i Krytyka” 2005/2006, nr 2/1, s. 221.

⁷ Bodaj jedyny polski artykuł porównawczy autorstwa Grzegorza Kozyry jest raczej polemiką – w dodatku niskiej wartości – z oboma autorami niż przybliżeniem wspólnoty ich poglądów. Zob. G. Kozyra, *Filozofia nihilizmu (Nietzsche–Cioran)*, „Twórczość” 2005, nr 6.

⁸ Cyt. za: K. Zabłocki, *Cioran-story*, „Literatura na Świecie” 1990, nr 1, s. 289.

Główną zasługą Nietzschego było więc uwolnienie filozofii od wymogu systemowości. Jeśli bowiem „ułomnością filozofii jest jej zbyttnia *znośność*” [SG, 37], i to w podwójnym sensie: niedostateczne rozjątrzenie problemów, a przeto – łatwa dekonstruowalność, to właśnie Nietzsche, jako ten, który wprowadził do niej fizjologię, postawiwszy jej wymóg „pisania krwią” (Cioran mówi: „Negacja nigdy nie jest wynikiem rozumowania [...]. Wszelkie nie wyłania się z krwi” [ONN, 43]), zradykalizował ją do poziomu nie-znośności, postawił przed fundamentalnymi (a przeto: rozsadzającymi fundamenty) pytaniami. Ponieważ jednak, jak powiada Susan Sontag, Cioran „przychodzi po Nietzschem, [...] musi dokręcić śrubę, zgęścić argumentację, uczynić ją bardziej rozdzierającą”⁹.

Dlatego Cioranowska recepcja Nietzscheańskiego nihilizmu pozostaje ambiwalentna. Trudność jej rekonstrukcji wiąże się zaś nie tylko z fragmentarycznym charakterem pisarstwa Ciorana, ale także z jego ciągłym lawirowaniem pomiędzy porządkiem ontologicznym i psychologicznym. Co się dotyczy pierwszego z nich, nie ma wątpliwości, że Nietzsche był myślicielem głębokim, bowiem „tylko płytkie umysły z delikatnością obchodzą się z ideami” [SG, 10], a „jego diagnoza nihilizmu jest niepodważalna – dlatego, że sam jest nihilistą i że to wyznaje” [SG, 48]. To właściwie wszystko, co Cioran mówi nam *explicite*. Gdy jednak próbuje wnikać w psychikę Nietzschego, *Sylogizmy goryczy* przynoszą jeden z najpiękniejszych opisów jego myśli:

Które z jego wcieleń – jeśli było ich więcej – trwa nadal? Zapewne ekspert od moralnych upadków, psycholog – i to agresywny, nie tylko obserwator, jak moralisci. [...] Ale swoich wrogów wydobywa z siebie samego, tak jak przywary, które piętnuje. Znęca się nad słabymi? – tylko dokonuje introspekcji; a kiedy atakuje dekadencję, opisuje własny stan. Wszystkie jego nienawiści pośrednio uderzają w niego samego. Głosi własne ułomności i dźwiga je do rangi ideału. [...] Psychologię uprawiał po bohatersku, następnie zaś pasjonatom Nierozwiązywalnego zaproponował mnogość zaułków bez wyjścia. [...] W każdej kwestii bronił „za” i „przeciw” [...]. Tak czy owak Nietzsche, obnosząc się ze swymi historiami, uwolnił nas od wstydu z powodu naszych [...]. Otworzył epokę „kompleksów” [SG, 47–49].

⁹ S. Sontag, *Introduction*, [w:] E. Cioran, *The Temptation to Exist*, Chicago 1968, cyt. za: tamże, s. 296.

Nietrudno się domyślić, że gdy Cioran opisuje ułomności, historię, dekadencję Nietzschego, pisze tak naprawdę o samym sobie, okazując się stuprocentowym dziedzicem autora *Tako rzecze Zaratustra*. Na czym więc polega radykalizacja myśli Nietzschego w pisarstwie Ciorana? Na tym, jak sądzę, że posunął się on *jeszcze dalej* w czymś, co nazwać by można uczciwością intelektualną¹⁰. Nietzsche bowiem ostatecznie poniósł klęskę, okazał się zbyt naiwny: „idole zdruzgotał tylko po to, by zastąpić je innymi”, a wśród nich – idolem nadczłowieka: „wizją postrzeloną, komiczną, jeśli nie groteskową, chimerą bądź kaprysem” [ONN, 117]. Dlatego też zamiast Nietzscheańskiego „przewyciężenia człowieka” Cioran proponował raczej abdykację z człowieczeństwa [NSR, 90]:

Człowiek nie może być przewyciężony, co najwyżej można go odrzucić. Trzeba go odrzucić. Tę jego ideę nadczłowieka uważam za kompletny absurd. [...] Nietzsche wydaje mi się zbyt naiwny. [...] W istocie cała jego wizja rzeczy, a także jego życie, wydają mi się nazbyt euforyczne [RZC, 204–205].

Ostatecznie więc myśl Nietzschego jawi się Cioranowi jako wielkie marzenie o zdrowiu człowieka nieuleczalnie chorego. Dlatego – choć zgadza się z jej diagnozami – jej lekarstwa uznaje za chybione. Dlatego też pozostaje coś złowieszczonego w dwóch fragmentach Ciorana na temat ostatnich chwil życia Nietzschego. Z jednej strony autor *Wiedzy radosnej* miał szczęście, „że skończył tak, jak skończył – w euforii!” [ONN, 34], z drugiej jednak – „przez ostatnie lata swojej *Umnachtung* Nietzsche – niemy, przygnębiony, całymi godzinami oglądał swe dłonie. Jak Makbet po zbrodni” [Z, 714]. Co chcą nam implicytnie powiedzieć te fragmenty? To, jak sądzę, że Cioranowi

¹⁰ Uczciwość tę dostrzegli niemal wszyscy poważni badacze pisarstwa autora *Zarysu rozkładu*: zdaniem Janusza Majcherka jego myśl „była w jakiś sposób nieustraszona” (*Wspomnienie z okresu dojrzewania*, „Zeszyty Literackie” 1996, nr 2, s. 85), Peter Sloterdijk nazwał go najbardziej stanowczym nauczycielem naszego stulecia (*Bezinteresowny odwet: notatka o Cioranie*, przeł. K. Tórz, „Twórczość” 2005, nr 6, s. 97), Tomasz Swoboda wielkim stylistą i (dlatego) uczciwym myślicielem (*Cioran po polsku*, „Literatura na Świecie” 2011, nr 1/2, s. 380), według Tadeusza Chawziuka cechowała go „nieuleczalna uczciwość” (*Cioran do śmiechu*, „Nowy Nurt” 1996, nr 6, s. 16), Adam Zagajewski dostrzegał jego „głębką potrzebę uczciwości intelektualnej” (*Gramatyka francuska*, [w:] tenże, *Poeta rozmawia z filozofem*, Warszawa: Zeszyty Literackie 2007, s. 87), a Ireneusz Kania – „godną najwyższego szacunku intelektualną i moralną bezkompromisowość” (dz. cyt., s. 205).

nie było dane skończyć w podobnym zachwycie. Dlaczego? Gdyż Nietzsche swej „zbrodni” dokonał na całej współczesnej kulturze¹¹, odbierając jej – poprzez własną klęskę – ostatnie złudzenia.

Żadnych złudzeń

Mimo to Cioran uciekał przed etykietą „nihilisty”. Większość krytyków określających go tym mianem operowało bowiem potocznym rozumieniem nihilizmu, przeinaczając sens diagnoz rumuńskiego pisarza. Dlatego też na zadane swego czasu przez Jeana-François Duvala pytanie o przyszywaną mu często łatkę nihilisty odpowiedział, że jest ona

[...] równie dobrą jak inne... Zupełnie mnie to nie obchodzi. Nie jestem nihilistą. [...] Dla mnie jest to pusta formułka. Upraszczając, można by powiedzieć, że mam obsesję nicości, czy raczej pustki [...]. Ale nie, że jestem nihilistą. Bo nihilista w sensie potocznym to facet, który gwałtownie obala wszystko, kierując się jakimiś chytrymi rachubami, mniej lub bardziej politycznymi [RZC, 36].

Sprzeciw Ciorana jest zrozumiały, wzięwszy pod uwagę, że na przykład dla Alaina Bosqueta nihilizm równa się nakłanianiu bliźnich do ludobójstwa¹², a z kolei w Polsce, jak zauważa Adam Zagajewski, termin ten funkcjonuje jako obelga¹³. Wydaje się poza tym, że niechęć Ciorana do „nihilizmu” ma źródło w jego ucieczce przed wszelkimi etykietami, która sprawia, że nie sposób jednoznacznie przypisać go do jakiejś tradycji filozoficznej czy określonej metody. Mimo to – tylko nieco wbrew niemu – chciałbym udowodnić, że był on nihilistą, i to nihilistą niezwykle głębokim.

Po pierwsze więc zwrócić należy uwagę na wspomnianą już uczciwość intelektualną, która każe Cioranowi mierzyć się z problemami ignorowanymi przez wielu innych myślicieli. Na czym polega owa rzetelność? Na odwadze wystawienia siebie na absolutne „bez-gruncie”, na radykalnym sprzeciwie

¹¹ „To, co opowiadam, jest historią dwóch najbliższych stuleci. Opisuję, co będzie, co inaczej już być nie może: pojawienie się nihilizmu” (F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków: vis-à-vis/Etiuda 2009, s. 7).

¹² A. Bosquet, *Cioran*, „Forum” 1995, nr 22, s. 19.

¹³ A. Zagajewski, dz. cyt., s. 86.

wobec rutynowych myślowych podpórek, wobec ludzkiej potrzeby pewności „za wszelką cenę, nawet kosztem prawdy” [UC, 87]. Cioran radykalizuje Nietzscheańską krytykę złudzeń i łatwizn metafizyki, zgodnie z którą

[...] charakter świata stającego się nie daje się sformułować, jest „fałszywy”, „sprzeczny z sobą”. Poznanie i stawanie się wyłączają się. Przeto „poznanie” musi być czymś innym, poprzedzać je musi wola czynienia poznawalnem, pewien rodzaj samego stawania się musi stworzyć złudzenie bytowania¹⁴.

Może zatem fragmentaryczne pisarstwo Ciorana, jego zwrot przeciw systemom filozoficznym, ucieczka przed etykietami na rzecz rejestrowania własnych – zmiennych – stanów – wszystko to wynika ze sprzeciwu wobec metafizycznych ciągłości usztywniających egzystencjalny ruch stawania się, którego nie sposób zamknąć w jednoznacznych kategoriach, a tym bardziej systemach? Cioran mówi: „Więcej jest prawdy we fragmencie”, „Dzieło o szerszym zakresie, podporządkowane wymogom konstrukcyjnym, zafalszowane przez obsesję ciągłości, jest zbyt spójne, by było prawdziwe”, „Liczy się przede wszystkim bezpośredni kontakt z życiem” [RZC, 34, 189, 221].

Po drugie – w pisarstwie Ciorana chodzi nie tylko o świadczenie własnej rozpacz, lecz także, być może nawet bardziej, o rejestrowanie upadku cywilizacji, albo też – ściślej – o demaskowanie cywilizacji jako upadku. Staje on zatem w samym centrum problematyki europejskiego nihilizmu, który – co należy stanowczo podkreślić – nie jest rodzajem światopoglądu ani też cyniczną destrukcją wartości w imię immoralizmu, nie jest również przyczyną jakiegokolwiek upadku obyczajów, lecz – odwrotnie – stanowi jego konsekwencję, centralne i fundamentalne wydarzenie w dziejach kultury Zachodu, „przemyslaną do końca logikę naszych wielkich wartości i ideałów”, w której „najwyższe wartości tracą wartość”¹⁵.

Jak stąd wynika, nihilizm posiada dwa wymiary: aksjologiczny i ontologiczny¹⁶. Jeśli rozumieć go w tak pogłębiony sposób, w horyzoncie którego „problemem nie jest przezwyciężenie nihilizmu [...], lecz wnikięcie

¹⁴ F. Nietzsche, dz. cyt., s. 220.

¹⁵ Tamże, s. 8, 13.

¹⁶ W celu zapoznania się z szerszą charakterystyką nihilizmu zob. M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz, Borowski, Różewicz*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2009, s. 9–40.

w jego istotę¹⁷, przynależność Ciorana do tej „tradycji” myślowej wydaje się niezbita. W takiej bowiem mierze, w jakiej jego książki przedstawiają – czego dowodził Dariusz Czaja – „w najważniejszych zarysach trafny” obraz współczesnej kultury i „uświadamiają jedynie boleśnie skalę naszych złudzeń, nicują bez znieczulenia jałowe pocieszenia i rutynowe myślowe podpórki, które najczęściej prowadzą donikąd¹⁸ – w takiej mierze jest on myślicielem nihilistycznym, być może najradykałniej ze wszystkich przeżywającym (bo przecież nie: na zimno formułującym) „prawdę”, że świat, który być powinien, nie istnieje, a świata, który istnieje, nie powinno być¹⁹.

Cioran i Vattimo – dwaj nihilisci

Bliższe przyjrzenie się Cioranowskiemu nihilizmowi skłania do poprowadzenia nieoczywistej, a na pierwszy rzut oka nawet zupełnie – paradoks na miarę Ciorana – niemożliwej paraleli. Otóż okazuje się, że w swoich zasadniczych konstatacjach zbliża się on do filozofii hermeneutycznej... Gianniego Vattimo. Wydawałoby się, że to myśliciele skrajnie odmienni, a przeto jakakolwiek próba porównania „anachronicznego” Ciorana z filozofem ponowoczesnym skazana jest na porażkę. A jednak właśnie na poziomie elementarnych rozpoznań obaj autorzy wydają się sobie niezwykle bliscy.

Jak wiadomo²⁰, włoski hermeneuta myśli o nihilizmie jako o *Ge-Schick*, czyli o przeznaczeniu kultury zachodniej, jej punkcie dojścia, który, będąc „spełnionymi nihilistami”, zobowiązani jesteśmy podjąć, gdyż – w pewnym sensie – stanowi on nie tylko naszą dółę (dosłowne tłumaczenie terminu

¹⁷ Tamże, s. 32 (zob. także M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999, s. 96).

¹⁸ D. Czaja, *Fragmenty (nicości)*, [w:] tenże, *Lekcje ciemności*, Wołowiec: Czarne 2009, s. 249.

¹⁹ Już w debiutanckiej książce Cioran pisał: „podstawowa przesłanka jakiegokolwiek ideału piękna – zgodnie z którą ten świat powinien być taki, jaki jest – nie wytrzymuje najbardziej elementarnej analizy. Ten świat powinien być jakikolwiek bądź, byle nie taki, jakim jest [NSR, 242]. Por. F. Nietzsche, dz. cyt., s. 197.

²⁰ Kwestia „nihilistycznego powołania hermeneutyki”, jaką kreśli w swoich książkach Gianni Vattimo, była już tematem rozległych omówień. Zob. np. A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Kraków: Universitas 2009; M. Januszkiewicz, dz. cyt.; *Hermeneutyka i literatura. Ku nowej koiné*, pod red. K. Kuczyńskiej-Koschany, M. Januszkiewicza, Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne 2006.

Geschick), ale także szansę (na co wskazuje drugi człon słowa *Geschick*, pochodzący od czasownika *schicken*, czyli przesyłać, przekazywać). Nihilizm jest więc zjawiskiem ontologicznym – dotyczy nie tyle (czy: nie tylko) człowieka, ile (czy: także) bytu lub – ściślej – bycia: jego osłabienia, utraty przezeń „ciężaru” substancjalności, fundamentalności, esencjalności, sprawiającej, że opisywać je możemy już tylko w terminach akcydentalnych, nieostatecznych, nieabsolutnych²¹.

Również Cioran traktuje nihilizm przede wszystkim jako zjawisko ontologiczne. Zachód nazywa „zgnilizną ładnie pachnącą, trupem uperfumowanym” [ONN, 171]. Historia stanowi dlań jedynie postępujący upadek, proces długotrwałego zanikania Instancji Najwyżej. Ontologiczno-histeryczny pesymizm²² każe Cioranowi patrzeć na dzieje cywilizacji jako na rodzaj metafizycznej katastrofy, która wszelkie wierzenia prędzej czy później rozsypuje w proch [UC, 58]. Na rzecz ontologicznego ujęcia nihilizmu przemawia także „rozległe spojrzenie”: Bóg, historia, człowiek – owe metafizyczne zworniki sensu, których dekompozycję Cioran bez litości demaskuje – mają bowiem dla niego status „wartości wymiennej”²³. Można powiedzieć, że spoza jego fragmentów prześwituje zakrojone na bardzo szeroką skalę wnioskowanie, w którym wiara w stabilność sensu gwarantowaną istnieniem fundamentu racjonalnego logosu – Boga – załamuje się wraz z kryzysem teodycei, a ulega całkowitej anihilacji wraz z osiągnięciem swojego logicznego punktu dojścia – nihilizmu. „«Wartości» – powiada Cioran – żyją udręką, z jakiej się zrodziły; gdy ta ustanie, tracą swą siłę, stają się pustymi formami, przedmiotami studiów przedstawianymi jako minione. To, co przestaje być cierpieniem, nieodwołalnie przechodzi do historii” [ZM, 164–165]. Czyż nie pobrzmiwa tu echo Nietzscheańskiej „śmierci Boga”?²⁴ Koncept autora *Wiedzy radosnej* tak komentuje Vattimo:

Bóg metafizyki był konieczny, ażeby ludzkość mogła sobie zorganizować uporządkowane życie społeczne, pewne i niezależne od gróźb

²¹ Zob. G. Vattimo, *Część pierwsza: nihilizm jako przeznaczenie*, [w:] tenże, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków: Universitas 2006.

²² Por. T. Chawziuk, dz. cyt., s. 16.

²³ G. Vattimo pisał: „musimy nadać pojęciu *wartości* – która redukuje do swych wymiarów bycie – ścisłe znaczenie *wartości wymiennej*. Nihilizm jest zatem zredukowaniem bycia do wartości wymiennej” (dz. cyt., s. 17).

²⁴ Zob. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków: vis-à-vis/Etuda 2003.

natury [...]; ale dzisiaj [...] Bóg okazuje się być hipotezą nazbyt skrajną, barbarzyńską, przesadną; ten Bóg, który niegdyś funkcjonował jako zasada stabilizacji i źródło pewności, jest równocześnie tym, który zawsze zabraniał kłamać. Zatem, by dochować Mu posłuszeństwa, wierni zapominają również o kłamstwie, którym On sam jest: to wierni zabili Boga...²⁵

Dlatego, „co się tyczy «prawd», nie chcemy już dźwigać ich ciężaru, dać się przez nie oszukiwać czy mieć z nimi konszachty” [SG, 6], prawdy okazały się bowiem ostatnim kłamstwem, utraciły swój status pewników w świecie, który stał się baśnią²⁶. Cała myśl Ciorana jest uświadamianiem utraty przez „wartości” atrybutu „wartościowości”, przez „prawdę” – atrybutu „prawdziwości”, przez „Absolut” – atrybutu „absolutności”. Owa utrata przebiega, podobnie jak w filozofii Vattimo, przez „osłabianie bytu”. Myśl słaba (*pensiero debole*) włoskiego hermeneuty

[...] jest to idea, że historia ludzkości, czy też ludzkiej mentalności, posiada pewną przewodnią nić, którą stanowi osłabianie mocnych struktur metafizyki: osobowości, jak w psychoanalizie; władzy, jak w nowoczesnej demokracji w odniesieniu do autorytaryzmu; religii, jako nowoczesnej sekularyzacji w porównaniu do tradycyjnego ujęcia religii²⁷.

Wydaje się, że można odnaleźć pewną analogię między Heideggerowsko-Vattimowskim *Ge-Schick* a Cioranowską koncepcją fatum. Jak zauważał Wodziński, metafora „losu”, używana przez niego chętniej niż metafora „dziejów”, sugeruje, że przebieg historii determinowany jest jakąś przed-dziejową mocą sprawczą, która prowadzi ludzkość w określonym kierunku: ku poza-ludzkości²⁸. Ów los interpretować można jako chorobę, będącą integralnym atrybutem człowieka. Nowoczesność jest dla Ciorana punktem, w którym

²⁵ G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, red. nauk. A. Kuczyńska, Kraków: Universitas 2011, s. 17–18.

²⁶ Zob. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1991; G. Vattimo, *Nihilistyczne powołanie hermeneutyki*, [w:] tenże, *Poza interpretacją...*, dz. cyt.; tenże, *Apologia nihilizmu*, [w:] tenże, *Koniec nowoczesności...*, dz. cyt.

²⁷ Wywiad z G. Vattimo: S. Gurciullo, *Interpretation and Nihilism as the Depletion of Being: a discussion with Gianni Vattimo about the consequences of hermeneutics*, „Theory & Event” 2001, vol. 5, nr 2.

²⁸ Por. C. Wodziński, dz. cyt., s. 281.

choroba ta osiągnęła apogeum. Ów stan opisuje w *Sylogizmach goryczy*, najbardziej „nihilistycznej” swojej książce: „Być *nowoczesnym* to parać się po amatorsku Nieuleczalnym” [SG, 27]. Nieuleczalna choroba jest więc naszym *Ge-Schick* – wszyscy żyjemy w czasach spełnionego nihilizmu, jednak „nihilistyczny potencjał” tkwił w kulturze Zachodu od zawsze, wystarczyło jedynie odkryć go „drogą introspekcji” [SG, 76].

Ge-Schick nihilizmu objawia się zdaniem Ciorana w wyczerpaniu możliwości kulturowych Zachodu. Odegrał on już swoją rolę, nadeszła pora na jego abdykację. Nadpsute dawne wierzenia, zgrzybiałość, długotrwała agonia Europy skłaniają autora *Historii i utopii* do skojarzenia jej schyłku „z jakąś nieuchronnością wewnętrzną, z dopełnieniem się jakiegoś procesu, ze skuteczną realizacją obowiązku; [ów schyłek – P.Sz.] jest naturalny, wytłumaczalny, zasłużony. [...] Epoka *skończoności w pełni* odeszła w przeszłość”, my zaś – współcześni myśliciele – „jesteśmy przenikliwie widzącymi kukłami zdolnymi tylko krygować się przed tym, co nieodwracalne” [SG, 78–81]. Nieuchronność, dopełnienie procesu, nieodwracalność, nieuleczalne – te określenia dowodzą, że Cioran traktuje nihilizm *par excellence* po nietzscheańsku, jako logiczny punkt dojścia wysokich wartości, który Vattimo określa terminem *Ge-Schick*. Owo *Ge-Schick* skłania do odrzucenia wiary w sens świata, oparty na stabilnych fundamentach, do de(kon)strukcji przekonania o istnieniu całości gwarantującej jedność świata, wreszcie – do pogodzenia się z nieistnieniem prawdy o tym świecie.

Wyzdrowieć z humanizmu, wyzdrowieć z człowieczeństwa

Zasadnicza wątpliwość, jaką budzić może doszukiwanie się analogii pomiędzy Cioranem a Vattimo, polega na tym, że włoski hermeneuta traktuje nihilizm jako wydarzenie jednoznacznie pozytywne. Nihilizm jest „naszą jedyną szansą na wolność”, gdyż „wzywa nas do *pożegnania*”²⁹ z bytem i byciem traktowanymi w sposób absolutny (metafizyczny), przeto uwalnia „myślenie słabe”, nieufne wobec absolutystycznych twierdzeń o prawdzie, dobru czy sensie świata. Trudno doszukiwać się tak pozytywnego aspektu na poziomie literalnym u Ciorana. Można by wręcz, posługując się typologią Nietzschego, określić go jako „nihilistę biernego”, porażonego bez-sensem

²⁹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 25.

świata i odmawiającego mu jakiegokolwiek wartości. Cioran nie byłby jednak Cioranem, gdyby nie dawał nam szansy na sprzeniewierzenie się takiej wykładni. Sądzę bowiem, że także on traktuje nihilizm jako szansę, choć ma ona w sobie coś z – wedle trafnej metafory Ireneusza Kani – unikania utartych ścieżek i wybierania „perci na skrót, od których zwyczajnemu śmiertelnikowi cierpienie skóra i robi się zimno ze zgrozy”³⁰. Cioran z pewnością – jak Vattimo – wzywa nas do wyzdrowienia z humanizmu, powiada wszak: „Jak daleko sięgnę pamięcią, zawsze niszczyłem w sobie dumę bycia człowiekiem” [SG, 34]. Podskórnie wyczuć można jednak, że wszelkie negatywne konstatacje Ciorana mają drugie dno – są wezwaniem do pomyślenia na nowo kondycji ludzkiej³¹. Na nowo, to znaczy poza metafizyką i humanizmem, poza antropocentryzmem jako ich składową, bez pojęciowych podpórki i pocieszających iluzji.

Do nihilizmu jako szansy należy także pogodzenie się z nieuleczalną chorobą człowieczeństwa i uczynienie jej czymś pozytywnym³². Cioran lubił przytaczać anegdotę o odpowiedzi Pascala, jaką ten udzielił swojej siostrze, chcącej wysłać go na kurację: „Nie znasz niedogodności zdrowia i zalet choroby”. W istocie bowiem autorowi *Sylogizmów goryczy* nie chodzi o znalezienie lekarstwa (byłyby nim metafizyka czy humanizm, a także – *vice versa* – Nietzscheański nadczłowiek), przeciwnie – przesądza on przez siebie swoje rozpacze po to, aby „z trucizn własnej egzystencji wyprodukować skuteczne ekstrakty immunologiczne”³³. Te ekstrakty to – jak sądzę – właśnie nihilizm.

I wreszcie, o nihilizmie jako szansie ludzkości pisał Cioran w *Zarysie rozkładu*, gdy upatrywał źródeł wszelkich zbrodni w ortodoksyjnym oddaniu wartościom: „Zabija się zawsze w imię boga lub jego podróbek [...]. Czymże jest Upadek, jeśli nie poszukiwaniem jakiejś prawdy i pewnością, że się ją znalazło; pragnieniem dogmatu i zakorzenieniem się w dogmacie? A skutkiem tej pewności i zakorzenienia jest fanatyzm” [ZR, 6–7]. Ludzi zobojętniałych określał zaś Cioran „zbawicielami” człowieka udręczonego przez fanatyków, zrujnowanego przez „idealistów” [ZR, 8]. Nihilizm w tym ujęciu posiadałby aspekt moralny: odmowa działania jako skutek

³⁰ I. Kania, dz. cyt., s. 196.

³¹ Zob. D. Czaja, dz. cyt., s. 249.

³² Zob. S. Piechaczek, dz. cyt., s. 112.

³³ D. Czaja, dz. cyt., s. 250.

zobojętnienia na najwyższe wartości byłaby sztuką unikania ekstremizmu, do jakiego nieuchronnie prowadzi absolutyzowanie własnych postaw przez fałszywych zbawicieli ludzkości³⁴. Historia – wbrew pozorom – nie zna bowiem zbrodni popełnianych w imię nihilizmu, roi się natomiast od zbrodni popełnianych w imię tej czy innej wiary. Kiedy zatem Cioran mówi, że „wszystko pozbawione jest konsystencji, fundamentu, uzasadnienia” [ONN, 12], kiedy uświadamia detronizację pierwiastków najwyższych, w istocie podąża drogą moralisty: „gorzka prawda (bez względu na jej skutki dla bycia) jest bardziej krzepiąca niż *słodkie kłamstwa*”³⁵. Odmowa działania to jedna z możliwości, jakie stoją przed nihilistą, i tę właśnie możliwość wybiera Cioran, „antyrewolucjonista *wskutek nihilizmu*” [Z, 884]. O ile bowiem każda rewolucja motywowana pobudkami metafizycznymi rodzi agresję, o tyle nihilizm uwalnia nas od niej, gdyż jak powiada Vattimo, „prowadzi do efektu rozmycia powodów, które go usprawiedliwiają, i tym samym ogranicza przemoc”³⁶.

Ciorana *Verwindung* metafizyki

Pora wreszcie zapytać, czym jest dla Ciorana metafizyka i czy rzeczywiście udaje mu się dokonać odwrócenia – wedle chiazmu Suwińskiego – „metafizyki obecności na nieobecność metafizyki”³⁷. Wydaje się, że sprawa nie jest tak oczywista, a żeby tego dowiedzieć, znów odwołać się można do Vattimo. Bardzo istotna w filozofii autora *Końca nowoczesności* jest świadomość niemożności ostatecznego, całkowitego wyjścia poza metafizykę. Dlatego włoski hermeneuta traktuje nihilizm jako permanentne, niekończące się, długie pożegnanie z metafizyką, pojmowaną najogólniej, wedle syntetycznego ujęcia Michała Januszkiewicza:

Metafizyka to zasadniczy kierunek dziejów Zachodu – od starożytności (Sokrates, Platon) do modernizmu, obejmujący nie tylko podstawowy kształt filozofii zachodniej, ale i kulturę chrześcijańską (w szerokim

³⁴ *Zarys rozkladu* ukazał się tuż po II wojnie światowej, w 1949 roku, i odebrany został jako jednoznaczne potępienie fanatyzmu ideologicznego w każdym wydaniu.

³⁵ B. Suwiński, *Ciorana „Deus absconditus”*, „Kresy” 2008, nr 3, s. 114.

³⁶ G. Vattimo, *Poza interpretacją*, dz. cyt., s. 40.

³⁷ B. Suwiński, dz. cyt., s. 110.

znaczeniu), sposoby myślenia o wartościach, etykę i moralność, sferę zarówno teoretyczną, jak i zwykłą *praxis*, podstawową dla Europejczyków ideę humanizmu, aż po scjentyistyczno-technologiczny wymiar świata Zachodu³⁸.

Wydaje się, że opis ten pasuje także do Cioranowskiego rozumienia metafizyki. Rzeczywiście, „filozofię” autora *Pokusy istnienia* traktować można jako próbę wyjścia poza paradygmat metafizyczny poprzez unaocznianie destrukcji wszelkich fundamentów, na których zasadza się kultura zachodnia. Cała tradycja metafizyczna to dla niego jedynie „fałszywa wiedza” [UC, 22], cechująca się pychą („Skromność nie pasuje do metafizyka” – Z, 144), „skandalicznym antropomorfizmem” [Z, 647], zakrywająca ułomność kondycji człowieka, będącego przecież najbardziej chorym spośród zwierząt. W ujęciu Ciorana wszelkie metafizyczne „pewniki” służą tylko zaklinaniu rzeczywistej katastrofy „bez-gruncia”, są więc fałszywymi podpórkami, atrapami fundamentów, punktami oparcia, które walą się pod mocniejszym naporem („drażnienie jakiejś idei jest zamachem na nią” – SG, 41).

Co ciekawe jednak, również Cioran nie potrafi uwolnić się od resztek myślenia metafizycznego, również on jedynie permanentnie żegna się z metafizyką, jedną nogą wciąż tkwiąc w jej tradycyjnym języku, pozostając niewolnikiem opozycji binarnych, wciąż na nowo rozprawiając się z – wydawałoby się – raz już zniesionymi absolutami:

Wyswobadzam się z pozorów, a jednak wikłam się w nie; albo raczej jestem w pół drogi między owymi pozorami a tym, co je nadwątła, tym, co nie ma nazwy ni treści, co jest niczym i wszystkim. Kroku decydującego, który by mnie wyprowadził poza ich obręb, nie uczynię nigdy [ONN, 11].

Iluzji metafizyki nie da się bowiem przewyciężyć. Dialektyczna relacja *überwinden* – znoszenia metafizyki na rzecz jakiegoś nowego, całkowicie pozametafizycznego horyzontu myślowego, jest niemożliwa do zrealizowania. Dlatego relację *Überwindung* Vattimo – rozwijając koncepcję Heideggera – proponuje zastąpić relacją *Verwindung* – traktowaną właśnie jako „długie pożegnanie” z metafizyką, jej „przebolewanie”, zniekształcanie, zwijanie, rekonwalescencja, wychodzenie z choroby, będącej jednocześnie dziedzictwem, którego nie sposób się pozbyć. Zdaniem Heideggera

³⁸ M. Januskiewicz, dz. cyt., s. 47.

[...] metafizyki nie można odsunąć na bok jak jakiegoś poglądu. Nie można w żadnym razie zostawić jej za sobą jak jakiejś doktryny, w którą nikt już nie wierzy i której nikt już nie reprezentuje [...]. Przewyciężona metafizyka bowiem nie znika. Powraca odmieniona i pozostaje jako nadal panująca różnica bycia i bytu³⁹.

Myśl słaba Vattimo wyciąga z twierdzenia Heideggera zasadne konsekwencje: relacje wiążące ją z metafizyką są (muszą być – to *Ge-Schick*) dwuznaczne, polegają na jednoczesnym odrzuceniu i rozpamiętywaniu, zerwaniu i ciągłości, podjęciu i zniekształceniu, uwikłaniu w resztki, ślady, pozostałości tego, co chciałaby definitywnie porzucić⁴⁰. Nie może ich przewyciężać, gdyż „przewyciężanie” tkwi w samym centrum paradygmatu metafizyki⁴¹, którego „kres”, podobnie jak kryzys humanizmu, będący jedynie konsekwencją tego „kresu”, „może być opisany jedynie w kategoriach *Verwindung*, a więc przekroczenia, które w rzeczywistości jest uznaniem przynależności, wychodzeniem z choroby, wzięciem odpowiedzialności”⁴². To właśnie w tej perspektywie *Verwindung* okazuje się apelem o wyzdrowienie z humanizmu.

Sam Cioran nigdy nie odwoływał się do kategorii *Verwindung*, bo nigdy też nie posługiwał się żargonem filozoficznym. Wydaje się jednak, że jego pisarstwo zdradza głębokie pokrewieństwa z Vattimowską myślą słabą. Zaryzykować można twierdzenie, że jego stosunek do własnej rozpaczki był bardzo bliski postawie *Verwindung*. Mirosław Dzień twierdzi, że według Ciorana „tylko rozpacz może *a rebour* okazać się skutecznym orężem w walce o przetrwanie człowieka”⁴³, a w *Zeszytach* znaleźć można nader ciekawy w tym kontekście fragment: „Dobra i skuteczna jest jedynie ta moja taktyka: *zużywać* rozpacz, osłabiać ją i redukować poprzez myślenie o niej i analizowanie jej” [Z, 254]. Czyż owo „zużywanie” nie ma w sobie czegoś z „przebolewania” i zwijania metafizyki? Czyż nie jest ono bliskie

³⁹ M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński 2002, s. 63–64.

⁴⁰ Por. A. Zawadzki, *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, [w:] G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt.

⁴¹ Zob. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 2.

⁴² Tamże, s. 35.

⁴³ M. Dzień, *Po tej i tamtej stronie Boga (Cioran – Merton)*, „Kresy” 1997, nr 32, s. 31.

innemu pojęciu Vattimowskiemu: *An-denken* – „rozpamiętywaniu, stojącemu w opozycji do zapomnienia bycia charakteryzującego metafizykę”⁴⁴

Verwindung byłoby dla Ciorana sposobem odwracania waloryzacji choroby człowieczeństwa, czynieniem zeń czegoś pozytywnego, przesącając jej przez siebie bez uciekania się do metafizycznych analgetyków. Mimo wszelkich prób całkowite wyzbycie się ich nie jest jednak możliwe: „Nie ukrywam przed sobą, że we wszystkim, co robię, jest jakaś mieszanina dziennikarstwa i metafizyki” [Z, 23]. Jesteśmy skazani – to nasza domena, dola, *Ge-Schick* – na „szczątki wartości, religii, Absolutu, z których – jak ze źle dobranych puzzli – nie potrafimy złożyć całości”⁴⁵. Mimo że „wyrugowaliśmy Boga z duszy, on nadal gdzieś tam się wałęsa” [SG, 125], mimo że roztrzaskaliśmy bożki, składamy ofiary ich szczątkom [SG, 115], mimo że wyzdrowieliśmy z humanizmu, nadal żyje on życiem widmowym [SG, 82].

„Antymetafizyczna metafizyka”⁴⁶ Ciorana ma w sobie wiele z radykalnohermeneutycznej ambicji pozostania wiernym pierwotnej trudności życia. „Trzeba być *silnym*, iść dalej bez podpórek i bez niczyjej pomocy” [Z, 659] to dewiza, która zdaje się przyświecać myślicielom z lewicy poheideggerowskiej⁴⁷. W drodze tej skazani jesteśmy na „bez-gruncie” nihilizmu i fragmentaryczność perspektywy. W owej wędrówce myśleć możemy o Cioranie tak, jak on myślał o Bogu: „Tylko domyślając Go bezlitośnie do końca, osaczając wszystkie jego samotności, możemy ze sporu z Nim wyjść wzbogaceni” [ŚŁ, 108].

Literatura

Bosquet A. (1995), *Cioran*, „Forum” nr 22.

Chawziuk T. (1996), *Cioran do śmiechu*, „Nowy Nurt” nr 6.

Cioran E. (2003), *Święci i lzy*, przeł. I. Kania, Warszawa: KR.

⁴⁴ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 110.

⁴⁵ B. Suwiński, *W poszukiwaniu utraconego Absolutu: o re-wizji kultury i kryzysie ponowoczesności w ujęciu Emila Ciorana*, „Kwartalnik Polski” 2008, nr 4, s. 80.

⁴⁶ C. Wodziński, dz. cyt., s. 283. Wodziński tłumaczy ten zwrot następująco: „to, co w głównych nurtach metafizyki europejskiej opatrywane było «w» człowiekowi znakiem plus [...], kwalifikowane jest przez Ciorana radykalnie in minus. [...] Jedynym jej [kwalifikacji – P.S.] celem jest definitywna dyskwalifikacja”.

⁴⁷ Na temat prawicy i lewicy poheideggerowskiej zob. G. Vattimo, *Poza interpretacją*, dz. cyt., s. 23.

- Cioran E. (2004), *Zeszyty 1957–1972*, słowo wstępne S. Boué, przeł. i opatrzył przypisami I. Kania, Warszawa: KR.
- Cioran E. (2004), *Zmierzch myśli*, przeł. A. Dwulit, Warszawa: KR.
- Cioran E. (2006), *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: KR.
- Cioran E. (2007), *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Cioran E. (2008), *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Cioran E. (2008), *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Cioran E. (2009), *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Czaja D., *Fragmenty (nicości)*, [w:] tenże, *Lekcje ciemności*, Wołowiec: Czarne.
- Dzień M. (1997), *Po tej i tamtej stronie Boga (Cioran – Merton)*, „Kresy” nr 32.
- Filek J. (1997), *Słów kilka o ostatnim z potężnej gromadki Rumunów*, „Kwartalnik Filozoficzny” nr 2.
- Gurciullo S. (2001), *Interpretation and Nihilism as the Depletion of Being: a discussion with Gianni Vattimo about the consequences of hermeneutics*, „Theory & Event” vol. 5, nr 2.
- Heidegger M. (1999), *Nietzsche*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (2002), *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński.
- Januszkiewicz M. (2009), *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz, Borowski, Różewicz*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kania I., *Cioran, albo o anachronizmie mądrości*, [w:] tenże, *Ścieżka nocy*, Kraków: Znak.
- Kołąkowski L. (2010), *Bóg pokonanych przez życie: teodycea*, [w:] tenże, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków: Znak.
- Kozyra G. (2005), *Filozofia nihilizmu (Nietzsche – Cioran)*, „Twórczość” nr 6.
- Kuczyńska-Koschan K., Januszkiewicz M. (red.) (2009), *Hermeneutyka i literatura. Ku nowej koiné*, Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne.
- Majcherek J. (1996), *Wspomnienie z okresu dojrzewania*, „Zeszyty Literackie” nr 2.
- Marquard O. (1994), *Człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności w filozofii XVIII stulecia*, [w:] tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Mróz P. (2005/2006), *Samobójstwo myśli: uwagi o filozoficznej aforystyce E. Ciorana*, „Estetyka i Krytyka” nr 2/1, s. 221.
- Nietzsche F. (1991), *Zmierzch bożyszczy*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa.
- Nietzsche F. (2003), *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków: vis-à-vis/Etiuda.
- Nietzsche F. (2009), *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków: vis-à-vis/Etiuda.
- Rozmowy z Cioranem* (1999), przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Sloterdijk P. (2005), *Bezinteresowny odwet: notatka o Cioranie*, przeł. K. Tórz, „Twórczość” nr 6.
- Sontag S. (1968), *Introduction*, [w:] E. Cioran, *The Temptation to Exist*, Chicago.
- Suwiński B. (2008), *Ciorana „Deus absconditus”*, „Kresy” nr 3.
- Suwiński B. (2008), *W poszukiwaniu utraconego Absolutu: o re-wizji kultury i kryzysie ponowoczesności w ujęciu Emila Ciorana*, „Kwartalnik Opolski” nr 4.
- Swoboda T. (2011), *Cioran po polsku*, „Literatura na Świecie” nr 1/2.
- Vattimo G. (2006), *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków: Universitas.
- Vattimo G. (2011), *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, red. nauk. A. Kuczyńska, Kraków: Universitas.
- Wodziński C. (1998), *Światłocienie zła*, Wrocław: Leopoldinum.
- Zabłocki K. (1990), *Cioran-story*, „Literatura na Świecie” nr 1.
- Zagajewski A. (2007), *Gramatyka francuska*, [w:] tenże, *Poeta rozmawia z filozofem*, Warszawa: Zeszyty Literackie.
- Zawadzki A. (2006), *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, [w:] G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków: Universitas.
- Zawadzki A. (2009), *Literatura a myśl słaba*, Kraków: Universitas.

THE RADICAL NIHILIST. THE CULTURAL DIAGNOSIS OF EMIL CIORAN

Summary

The author of the article tries to describe the philosophy of Emil Cioran as a radical diagnosis of european nihilism. The first part of the article is about threads of teodicy in Cioran's writing. It shows their timeliness as an announcement of nihilism. Subsequently author analyzes Cioran's reception of the thought of Friedrich Nietzsche. It turns out that Cioran is one of the most original interpreters of Nietzsche, but also one of his most radical continuers. The existential philosophy of Cioran rejects any metaphysical comfort and face the tragedy of human being. The last two paragraphs of the article are an attempt of a comparative interpretation of Cioran's and Gianni Vattimo's philosophy of nihilism. They reveal a similarity between both of philosophers who think of nihilism as a chance to recover from the illness called humanism, anthropocentrism or metaphysics.

MARCIN SMERDA*

ŚMIERĆ BOGA I ŚMIECH CZŁOWIEKA

Słowa kluczowe: Michel Foucault, Georges Bataille, Friedrich Nietzsche, śmierć człowieka, śmierć Boga, śmiech, twórczość

Keywords: Michel Foucault, Georges Bataille, Friedrich Nietzsche, the death of man, the death of God, laughter, creativity

*I stracony niech dla nas będzie dzień,
w którym choć raz się nie płasło!
Falszywą każda prawda, która choć
jednym nie obdarzyła uśmiechem.¹*

Po co ludzie piszą? To pytanie, na które nielatwo odpowiedzieć, zwłaszcza że jedna odpowiedź może w ogóle nie istnieje. Każdy, kto kiedykolwiek podjął się trudu pisania, miał własną, uświadomioną lub nieświadomioną motywację, która popychała go do tego, aby swoje uczucia zwerbalizować i utrwalić za pomocą pisma, co nieraz dzieje się w tym samym momencie. Dla wielu z nas doświadczenie to ma charakter transgresyjny. Toteż po wyłaniu z siebie tego wszystkiego, co „leży na sercu lub wątrobie”, a często na

* Marcin Smerda – absolwent filozofii UMCS w Lublinie. Studiował także socjologię i religioznawstwo. Interesuje się filozofią współczesną, zwłaszcza francuską. Aktualnie pisze doktorat na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie, w którym zajmuje się problemem fotografii jako obiektu numinotycznego. E-mail: smerda.marcin@gmail.com. Address for correspondence: The Pedagogical University of Cracow, Institute of Philosophy, Podchorążych 2, 30-084 Kraków.

¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kraków: vis-à-vis/Etiuda 2010, s. 208.

obu tych „organach” jednocześnie, nie jesteśmy już tacy sami, jacy byliśmy przedtem. Coś się w nas zmieniło, przeinaczyło, a my wraz z tym staliśmy się kimś innym, często tak różnym, że w tekście, który napisaliśmy, nie rozpoznajemy już siebie i skłonni jesteśmy raczej powiedzieć: „to nie ja napisałem”, niż przyznać się do autorstwa dzieła, które powstało w nieświadomy nam sposób. Skrajnym przykładem takiego pisania jest pismo automatyczne, używane w spirytyzmie do kontaktu z duchami. Surrealiści cenili je ze względu na uźródłowienie w nieświadomości, którą chcieli na różne sposoby badać, niebezpiecznie (pod wpływem psychoanalizy), twierdząc, że rządzi ona naszym świadomym życiem. Pomimo tej zbieżności poglądów Freud po spotkaniu z Salvadorem Dali w 1938 skłonny był uważać surrealistów za stuprocentowych wariatów². Dla nich ta diagnoza nie była jednak czymś, czego należałoby się wstydić. Bycie wariatem może być z różnych powodów korzystne.

Teksty powstałe w odmiennych stanach świadomości są fascynujące, lecz często niezrozumiałe i zawile. Wiele z nich ma charakter symboliczny, religijny, mocno nieortodoksyjny względem obowiązującej tradycji wyznaniowej, nieraz zwany mistycznym. Teksty te są zwykle wywrotowe, rewolucyjne, kwestionujące porządek powszechnie uznawany za oczywisty. Dobrym tego przykładem, choć może nie od razu widocznym, jest książka Michela Foucaulta pt. *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*.

W tym artykule zamiast rekonstruowania zagmatwanych wywodów autora postaram się odpowiedzieć na pytanie, które wydaje mi się kluczowe dla zrozumienia tej lektury, mianowicie: po co została napisana? w jakim celu powstała? Choć takie postawienie zagadnienia niesie w sobie groźbę przypisywania Foucaultowi swoich własnych intencji, które wcale nie były jego, to jednak – mając na uwadze taką możliwość – problem ten wydaje się na tyle kuszący i teoretycznie płodny, że warto podjąć ryzyko tego, że wszystko, co zostanie napisane poniżej, będzie tylko moją własną projekcją. Ostatecznie, po napisaniu tekstu będę mógł się go wyprzeć, nie utożsamiając się z autorem, którym już przecież nie będę. Tak zrobił Foucault ze swoją pierwszą książką – takie jest prawo piszącego. Dla mnie to pocieszająca wiadomość.

² Zob. Brassai, *Rozmowy z Picassem*, przeł. Z. Florczak, Kraków: Wydawnictwo Dęby Rogalińskie 2001, s. 39.

Śmiech człowieka

Foucault rozpoczyna *Słowa i rzeczy* od wyznania, któremu warto się bliżej przyjrzeć, albowiem jest to pierwszy krok na drodze rozwiązania stawianego tu problemu. Nasz punkt wyjścia i punkt wyjścia autora są w tym wypadku tożsame. Foucault mówi na wstępie o doświadczeniu, które zainicjowało w nim proces pisania:

Ta książka zrodziła się z tekstu Borgesa. Ze śmiechu, który w trakcie tej lektury wstrząsa podstawami myślenia – naszego myślenia, właściwego naszym czasom i naszemu miejscu na świecie – śmiechu podważającego wszelkie uporządkowane płaszczyzny i podziały, które mądrze tłumaczą nam obfitość istnień, podminowującego i na długo pozbawiającego oczywistości naszą tysiącletnią praktykę Tego Samego i Innego³.

U podstaw mamy zatem swoiste przeżycie, które – jeśli chcemy wierzyć autorowi – jest przeżyciem wywołującego śmiech upadku, załamania, rozchwiania porządku, który dotychczas wydawał się niewzruszony. Georges Bataille, którego twórczość mocno inspirowała Foucaulta, twierdził, że „śmiech rodzi się z różnicy poziomów, z nagle pojawiających się wyrw”⁴. Obrazował ten stan sytuacją, w której ktoś zabiera nam krzesło w momencie, gdy właśnie siadamy, wskutek tego upadamy, nie napotykając pod sobą stabilnego oparcia. Lęk, który nam wówczas towarzyszy, staje się śmiechem o tyle, o ile ostatecznie nie robimy sobie krzywdy. W efekcie ofiara dowcipu śmieje się wraz ze swoimi oprawcami – śmiech łączy, scala przeciwieństwa, stwarzając jednocześnie wspólny grunt porozumienia. Zdaniem Bataille’a „ci, którzy się śmieją, są wespół niczym morskie fale. Tak długo jak trwa śmiech, nie istnieje już między nimi żadna bariera. Nie są oddzieleni od siebie bardziej niż dwie fale, chociaż ich jedność jest równie nieokreślona, równie nietrwała jak jedność toczących się wód”⁵. Wracając jednak do Foucaulta, który zanosi się śmiechem, czytając Borgesa, tak jakby ten sztubackim zwyczajem zrobił mu niezbyt wyrafinowany dowcip, zastanówmy się nad tym, jakie znaczenie ma dla niego to przeżycie.

³ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komentant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2006, s. 5.

⁴ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa: KR, 1998, s. 169.

⁵ Tamże, s. 180.

Borges cytuje pewną encyklopedię chińską, gdzie napisane jest, że [...] zwierzęta dzielą się na: a) należące do Cesarza, b) zabalsamowane, c) tresowane, d) prosięta, e) syreny, f) fantastyczne, g) bezpieczeństwa psy, h) włączone do niniejszej klasyfikacji, i) miotające się jak szalone, j) niezliczone, k) narysowane cienkim pędzelkiem z wielbłądziego włosia, l) et cetera, m) które właśnie rozbiły wazon, n) które z daleka podobne są do much⁶.

Ten egzotyczny system klasyfikacji jest dla Foucaulta nie tylko odmiennym porządkiem myślenia, zupełnie nieprzystającym do naszego, ale także zwrotnie oddziałuje na systemem, wewnątrz którego tkwimy, którym poniekąd jesteśmy, stanowiąc jego definitywny kres. „Ośłupienie ową taksonomią uświadamia nam, że to, co pod przykrywką apologu miało uchodzić za egzotyczny urok innego myślenia, jest granicą naszej myśli – czystą niemożliwością myślenia w taki sposób”⁷. Problem polega na tym, że nie możemy sobie wyobrazić miejsca, w którym wymienione przez chińskiego encyklopedystę rzeczy mogłyby się spotkać, stanąć obok siebie jak książki na półce czy pudełka w magazynie. Taka przestrzeń po prostu nie istnieje poza przestrzenią języka. Jest ona niemożliwością dla naszego (uprzestrzennionego i uprzestrzeniającego wszystko) umysłu. Lecz jeśli mimo wszystko zechcemy sobie ją zwizualizować, to dobrym przykładem będą obrazy Mauritisa Cornelisa Eschera, przedstawiające paradoksalne geometrycznie miejsca, wywołujące u oglądającego konsternację i swoisty zawrót głowy. Na pierwszy rzut oka niby wszystko się tu zgadza, przestrzeń wydaje się w porządku, a jednak, wchodząc w nią coraz bardziej, orientujemy się, że to, co początkowo przyjmowaliśmy za oczywiste, wcale takie nie jest. Grafiki Eschera są jak heterotopie Foucaulta, które, w przeciwieństwie do niosących pocieszenie utopii, wzbudzają w nas przede wszystkim niepokój:

Heterotopie niepokoją, bez wątpienia dlatego, że sekretnie podmieniają język, że przeszkadzają nazywać to i tamto, że rozbijają nazwy pospolite albo je komplikują, że od razu rujnują „syntaksę”, i to nie tylko tę, która tworzy frazy – bo również syntaksę mniej jawną, która pozwala „utrzymywać” (równocześnie i wzajemnie) słowa i rzeczy [...]; heterotopie (tak często pojawiające się u Borgesa) wyjaławiają

⁶ J.L. Borges, cyt. za: M. Foucault. *Słowa i rzeczy*, dz. cyt., s. 5.

⁷ Tamże, s. 5.

zdanie, ograniczają zasięg słów do nich samych, od samego początku podważają wszelką możliwość gramatyki – kładą kres mitom i narzucają sterylną liryzmowi fraz⁸.

Doświadczenie heterotopiczności „porządku” wykorzenia z rzeczywistości, którą dotąd wydała się nam prawdziwa, będąc jednocześnie warunkiem prawdziwości naszych myśli i sądów.

Z wnętrza systemu nie można mówić o nim samym, albowiem to on przez nas przemawia, samemu nie dając się ostatecznie ani rozpoznać, ani opowiedzieć. Natomiast w miejscu poza systemem, w szczelinie między systemami, o tyle, o ile osiągnięcie takiej pozycji jest w ogóle możliwe, również panuje cisza, ponieważ tam nie ma już-jeszcze języka, który by się nami posługiwał. Tam, gdzie człowiekowi słowa więzną w gardle, dławią go, zanim jeszcze zostaną pomyślane, z tworzącego niegdyś spójny system języka, nie pozostaje nic, poza infantylną potrzebą mówienia, niezaspokojonym gaworzeniem bez odpowiedzi. Słowa odrywają się od rzeczy i między sobą zrywają wszelkie sensowne relacje. W efekcie mowa przestaje być możliwa. Z języka pozostają wyłącznie strzępy, chaos. System się rozpada. „Zażenowanie, które każe się śmiać przy czytaniu Borgesa, bez wątpienia związane jest z głębokim niepokojem tych, którym rozpadł się język: to utrata «tego, co wspólne» miejscu i nazwie. Atopia, afazja” – pisze Foucault.

Atopia – ujmując rzecz z medycznego punktu widzenia – jest chorobową reakcją na styczność z pospolitymi substancjami otaczającego środowiska, które są nieszkodliwe dla reszty zdrowej populacji. Afazja zaś to zaburzenie funkcji mowy powstałe w wyniku uszkodzenia mózgu. Zważywszy na to, co zostało do tej pory powiedziane, wydaje się, że Foucault niebezpiecznie używa tych pojęć do opisu stanu, którego doświadczył pod wpływem lektury Borgesa, patologicznego stanu „bezmiejsca” i „bezmowy”, gdzie nie ma już języka, a tym bardziej nie ma człowieka. Choć nie jest to stan normalny, to jednak daje nam perspektywę, dzięki której można zobaczyć coś, czego nie sposób dostrzec, będąc w języku-i-miejscu.

Tak oto w pośrednim regionie między zafikowanym spojrzeniem a poznaniem refleksyjnym ujawnia się ład sam w sobie [...] Ten „pośredni” region, manifestujący różne modalności istnienia ładu, można zatem uważać za fundamentalny i zasadniczy: jest wcześniejszy od słów,

⁸ Tamże, s. 7.

percepcji i gestów, które tym samym uważane są za jego bardziej lub mniej wierny, bardziej lub mniej szczęśliwy przekład (dlatego doznanie ładu w jego pierwotnej pełni bytu zawsze odgrywa rolę krytyczną); jest trwalszy i bardziej archaiczny, mniej wątpliwy i „prawdziwszy” niż wszystkie teorie, przypisujące mu określony kształt, szerokie zastosowanie czy filozoficzny fundament⁹.

W tym „regionie pośrednim”, gdzie – poprzez lekturę Borgesa – wchodzi Foucault, śmiejąc się, gdzie następnie sam nas wciąga, stawiając przed obrazem *Las Meninas* Diego Velásqueza i pytując: „Gdzie stoi król?”¹⁰, odkrywamy niekonieczny i relatywny charakter danego nam porządku słów i rzeczy, rozpoznając zarazem jego heterotopiczny status. Podminowany w ten sposób system można w każdej chwili wysadzić, przy czym wcale nie trzeba być szaleńcem. Wystarczy mieć ku temu dobry powód. Foucault ma jednak po swojej stronie oba te argumenty – ma powód, który już niejednego przed nim doprowadził do szaleństwa (Nietzsche i Bataille), szaleństwo zaś samo w sobie jest dobrym powodem, aby uruchomić tę destrukcyjną maszynę. Zwłaszcza jeśli istnieje szansa, że wraz z systemem zniknie problem, który szaleńca czynił szaleńcem – człowiek rozumiany po kantowsku jako „dublet empiryczno-transcendentalny”. Nadszedł wobec tego czas, by ogłosić jego śmierć. I podobnie jak w przypadku „nietzscheańskiego szaleńca” głoszącego „śmierć Boga” jako „wiedzę radosną” nie jest to egzystencjalnie obojętna teza, którą Foucault wyprowadził z archeologicznej analizy rozwoju naszej wiedzy, ponieważ – jak sam wyznaje – jest to dla niego „pociecha i głębokie uspokojenie, gdy się pomyśli, że człowiek jest stosunkowo świeżym wynalazkiem, figurą liczącą zaledwie dwa wieki, zwyczajnym fałdem w naszej wiedzy, który zniknie natychmiast, gdy przyjmie ona nowy kształt”¹¹. Zważywszy na to, nie musimy pytać, dlaczego Foucault unicestwia człowieka, gdyż – jak sam przyznaje – daje

⁹ Tamże, s. 10.

¹⁰ W pierwszym rozdziale *Słów i rzeczy* Foucault dokonuje mistrzowskiej analizy obrazu Diego Velásqueza pt. *Las Meninas*, która podążających za jego przekonującym wywodem przyprawia o zawrót głowy. Foucault sprawia, że nieświadomie wchodzimy w obraz, pozostając jednocześnie na zewnątrz, jesteśmy i widzemy, i tym, który jest widziany, przestrzeń między jednym a drugim ulega stopieniu, staje się niemożliwa, heterotopoczna, niewysłowiona, śmieszna. W tym świecie, gdzie wszystko we wszystkim się odbija, tracimy poczucie indywidualności. Zob. tamże, s. 17–28.

¹¹ Tamże, s. 12.

mu to „pociechę i głębokie uspokojenie”. „Śmierć człowieka” czyni go szczęśliwym. Szczęście natomiast nie wymaga dalszego uzasadnienia. „Nie ma potrzeby dociekać dalej, dlaczego pragną szczęścia ci, co go pragną”¹² – pisał Platon w *Uczcie*. Ja się z nim zgadzam.

W tym miejscu wyczerpuje się pytanie, które zadałem na wstępie artykułu: Po co ludzie piszą? Ludzie piszą, aby być szczęśliwi. Foucault był „człowiekiem” i choć pisząc *Słowa i rzeczy*, unicestwił „człowieka”, zrobił to po to, żeby być szczęśliwym. Ten problem domaga się jednak pogłębienia o pytanie: Dlaczego „człowiek” czynił Foucaulta nieszczęśliwym? Dlaczego „człowiek” musiał zginąć? Żeby na nie odpowiedzieć, musimy jednak sięgnąć w przeszłość, odsłaniając fundament myśli Foucaulta, gdzie poprzez Bataille’a docieramy do Nietzschego.

Śmierć Boga

Nietzsche ogłosił „śmierć Boga”. W słynnym aforyzmie 125 z *Wiedzy radosnej* pojawia się „szalony człowiek”, który swym zachowaniem przypomina Diogenesa z Synopy. W samo południe wpada on w tłum ludzi, trzymając w dłoni zapaloną latarnię, która symbolicznie podkreśla jego punkt widzenia, i woła: „Szukam Boga! Szukam Boga!”¹³. Nie znajdując niczego, ogłasza Jego śmierć. Na tym jednak nie koniec. Jego słowa nie staną się płytką tezą ateizmu, albowiem jeśli tylko domyśli się je do samego końca, okazują się autentycznym początkiem myślenia, które teraz za swoją podstawę przyjmuje pozostałą po Bogu pustkę. Odtąd nie Bóg dla człowieka jest problemem, lecz człowiek dla samego siebie, zajmując zarazem miejsce tego, kogo unicestwił, czyli Boga, co dobrze widać w słowach „szalonego człowieka”: „Bóg umarł! Bóg pozostaje umarły! I myśmy go uśmiercili! [...] Czy wielkość tego czynu nas nie przerasta? Czyż nie musimy sami stać się bogami, aby się przynajmniej wydawało, że byliśmy godni tego czynu dokonać?”¹⁴.

Problemem nie jest człowiek w ogóle, lecz takie jego rozumienie, które wynika z antropologii Immanuela Kanta. To przeciwko tej wizji człowieka

¹² Platon, *Uczta*, przeł. A. Serafin, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2012, s. 55.

¹³ F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2008, s. 137.

¹⁴ Tamże, s. 138.

występuje Foucault, wskazując, że jest to empiryczno-transcendentalna hybryda. A jeśli przyjrzymy się tej figurze dokładnie, zobaczymy formalne podobieństwo między naszym system klasyfikacji rzeczy a chińskim porządkiem zwierząt, odkrywając zarazem ich heterotopiczny charakter.

Zdaniem Kanta człowiek przynależy jednocześnie do dwóch światów – fenomenalnego i noumenalnego. Wszystko zależy od tego, z jakiego punktu widzenia (teoretycznego czy praktycznego) patrzy on na rzeczywistość. Jako podmiot myślenia teoretycznego konstatuje, że wszystko, co może poznać, to są zjawiska, czyli podmiotowo-przedmiotowe konstrukty, o których może mieć wprawdzie wiedzę powszechną i pewną, ale zawsze niekompletną, gdyż – za sprawą odpodmiotowych warunków poznania – nie sięga ona nigdy całości. Wynika z tego, że wiedza o tym, co absolutne, do której od początku dążyła filozofia, znajduje się poza zasięgiem ludzkich możliwości poznawczych, to znaczy, że nie da się poznać ani udowodnić istnienia Boga. Można jednak bez przeszkód w Niego wierzyć i to wierzyć racjonalnie. Rozum teoretyczny nie wyklucza takiej możliwości, ale przenosi ją do rzeczywistości noumenalnej, gdzie nie ma bezpośredniego dostępu. „Muszę więc usunąć wiedzę, aby zrobić miejsce dla wiary”¹⁵ – pisał Kant we wstępie do *Krytyki czystego rozumu*, zdradzając swoje prawdziwe intencje. Skutkiem tego Bóg, obok wolnej woli i nieśmiertelnej duszy, stał się postulatem rozumu praktycznego, który nie jest tożsamy z rozumem teoretycznym. Między jednym a drugim nie ma bowiem logicznej ciągłości. Tu, w rozumowaniu Kanta, następuje zerwanie, wyrażające się w zmianie pytania, które on nam i sobie stawia. Kant nie pyta już o to, co możemy wiedzieć, ale zastanawia się, co powinniśmy czynić, problematyzując cel naszej aktywności. Jest to konsekwencja przyjęcia pozycji człowieka wolnego. Tylko taki ktoś może sensownie się nad tym zastanawiać. W przeciwieństwie do deterministy, który zawsze robi to, co robić powinien (inaczej po prostu nie może, bo gdyby mógł, nie byłby deterministą), człowiek wolny wierzy, że ma jakiś wpływ na swoje zachowanie. Zastanawia się zatem, jak swą wolność spożytkować, ku czemu się zwrócić, by jego działanie miało wartość. Stąd prowadzi prosta droga do przyjęcia kolejnych postulatów kantowskiej filozofii praktycznej (nieśmiertelnej duszy i wszechmogącego Boga), uzasadniających, że moralne prowadzenie się człowieka ma w ogóle

¹⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. P. Chmielowski, Warszawa: Wydawnictwo Hachette 2009, s. 33.

sens. Bez nich bowiem trudno byłoby wytłumaczyć ciężar związany z przestrzeganiem zasad rygorystycznej moralności, którą Kant postuluje. Ponadto, jeśli uwierzymy w wolną wolę, nie przyjmując jednocześnie dalszych postulatów, to będziemy musieli zmierzyć się z problemem wolności bez celu, który jest równoznaczny z nihilizmem.

Nietzsche był nihilistą, który dobrze wiedział, że z nihilizmu nie da się wydostać inaczej niż poprzez sam nihilizm – trzeba go przeżyć do końca. Początkiem drogi wydobywania się z niego jest natomiast świadomość „śmierci Boga”, który jest podstawą moralnego postępowania człowieka. Nietzsche, odkrywając w dekadencji ukryte źródła takiego postępowania, uderza w sam fundament moralności, która – jego zdaniem – potrzebna jest ludziom słabym. W ten sposób dokonują oni zemsty na życiu, które sprawia im ból i cierpienie, a jednocześnie dowartościowują siebie. Jest to jednak sposób, który w końcu obraca się przeciwko nim, albowiem okazuje się autodestrukcyjny. Prowadzi nieuchronnie do nihilizmu:

Dotychczasowe wartości nasze same wyciągają go jako swój ostateczny wniosek, bo nihilizm jest przemyślaną do końca logiką naszych wielkich wartości i ideałów, [...] musimy wprawdzie przeżyć nihilizm, by przejrzeć, jaką to właściwie była wartość tych «wartości» [...]¹⁶.

Wychodząc od problemu, który go bezpośrednio dotyczy, Nietzsche zwraca się ku przeszłości, aby tam szukać rozwiązania, jakby zakładał, że motywujący jego genealogiczne poszukiwania problem będzie go męczył dopóty, dopóki nie zostanie rozpoznana jego pierwotna przyczyna. W efekcie odwrócony wstecz, „genealog” przypomina namalowanego przez Paula Klee anioła (*Angelus Novus*), „który – zdaniem Waltera Benjamina – wygląda, jak gdyby chciał się oddalić od czegoś, w co się uporczywie wpatruje. Oczy szeroko rozwarte, usta otwarte, skrzydła rozpięte [...]. Zwrócił oblicze ku przeszłości. Gdzie nam ukazuje się łańcuch zdarzeń, on widzi jedną wieczną katastrofę, która nieustannie piętrzy ruiny na ruinach i ciska mu pod stopy”¹⁷. W genealogicznym myśleniu nie chodzi jednak wyłącznie o destrukcję. Ma ono także aspekt pozytywny, który często umyka interpretatorom

¹⁶ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków: vis-à-vis 2009, s. 8.

¹⁷ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] tenże, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, red. H. Orłowski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 1996, s. 418.

Nietzschego – chodzi o stopniowe uwalnianie się człowieka od determinującej go przeszłości. „Genealog” bowiem, gdy dociera do początku jakiegoś zjawiska, jednocześnie sprawia, że zostaje ono zrelatywizowane – odsłaniając chwilę, w której coś powstało, dosłania zarazem czas, w którym tego czegoś nie było. W rezultacie spostrzega, że wszystko mogło być inaczej. Problem, który go dręczył, okazuje się nieistotny. W ten sposób uzyskuje dystans, jego horyzont myślowy poszerza się o nowe, nieznane dotąd możliwości. Jeśli ponadto dojdzie do tego jeszcze nihilistyczna świadomość przemijalności wszystkiego, co istnieje, będąca do tej pory dlań nieznośnym ciężarem, zrozumie on w końcu, że skoro nic nie trwa wiecznie, to wszystko, co ma początek, musi mieć też koniec. Wiedza ta – w istocie bardzo buddyjska – sprawia, że nihilizm nabiera pozytywnego zabarwienia, daje się znieść, przynosząc mu wręcz ulgę, czy – by użyć wyrażenia Foucaulta – „pociechę i głębokie uspokojenie”. Tak więc, choć wydaje się to paradoksalne, dzięki nihilizmowi możemy mieć nadzieję na szczęście – jest to problemem trzeciego z kolei pytania, które stawiał Kant (Na co mogę mieć nadzieję?). Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? – to dwa poprzednie. A ostatnie, najważniejsze z nich brzmiało: Kim jest człowiek?

Śmierć człowieka

Bataille, którego myśl można ująć jako ogniwo łączące Nietzschego i Foucaulta, męczył się z tym pytaniem przez całe życie, lecz ostatecznie nie udzielił na nie jasnej odpowiedzi. Trudno się temu dziwić. Nieprecyzyjny język, obfitujący w obrazy i metafory, był jego żywiołem do samego końca, o czym świadczy ostatnia, pisana ze świadomością zbliżającej się śmierci, książka pt. *Lzy Erosa*. Na wzór nietzscheański rekonstruuje on w niej dzieje człowieka od początku aż do chwili, w której autor sam się obecnie znajduje. Rok później, co warto podkreślić, Bataille już nie żył. Cztery lata potem Foucault uśmiercił „człowieka”, który wyciskał „łzy (z) Erosa”.

Anatole Broyard, w sytuacji podobnej do tej, w jakiej znalazł się śmiertelnie chory Bataille, pisał, że:

[...] ciężka choroba to wielkie przyzwolenie, rozgrzeszenie, zgoda. Jeśli zagrożony człowiek chce być romantyczny, czy wręcz szalony, to nic złego. Przez całe życie trzeba było trzymać obłęd na wodzy, ale

w chorobie można sobie pofolgować i pozwolić mu się objawić w całej jaskrawości¹⁸.

Łzy Erosa są właśnie takim objawieniem – jaskrawym i szalonym. Jest to książka wyjątkowa pod wieloma względami, kontrowersyjna, oburzająca, wstrętna i piękna jednocześnie. Słowa i obrazy współlistnieją tu wzajemnie. Przenikają się, tworząc oniryczny świat, który kartka po kartce obnaża nam Bataille’a. Pod sam koniec *Łez Erosa* autor twierdzi, że „jesteśmy jedynie pozbawionymi sensu szczątkami, jeśli nie odnosimy ich do innych szczątków”¹⁹, po czym dodaje: „Wszystko, co mogę w tej chwili zrobić, to dorzucić do poprzednich punktów widzenia kolejny i, jeśli to możliwe, ostateczny”²⁰. Trudno się oprzeć wrażeniu, że jest to głos samego Erosa, którego polimorficznie, poprzez łańcuch wypowiedziających się w czyimś imieniu osób, charakteryzuje w *Uczcie* Platon. Platon-Apollodor-Arystodem-Sokrates-Diotyma przekonuje, że Eros jest tym, który pożąda mądrości, ponieważ jej nie ma. Nie znaczy to, że jest głupcem – ten bowiem nie odczuwa w ogóle braku, więc nie chce być mądrym. Eros, choć usilnie zmierza w stronę boskości, to nie jest też bogiem, gdyż bogowie są szczęśliwi. Jemu zaś brakuje najlepszej i najpiękniejszej, i z tego względu najbardziej godnej pożądania cnoty, jaką jest mądrość, a więc nie jest szczęśliwy, choć do szczęścia dąży. „Jest on wielkim demonem [...], a dziedzina tego, co demoniczne, sytuuje się między bogami a śmiertelnikami”²¹. Ludzie, którzy się na tej dziedzinie znają, „erotomani”, to ludzie demoniczni, zwani również filozofami. Oni pragną szczęścia, dążą do niego, wykazują się hybrydyczną (od gr. *hybris*) pychą, próbując sięgnąć boskości, która jest dobra i piękna. Chcą „rodzić w pięknie”, albowiem tylko w takich warunkach ich „brzemienne nasieniem istota [...] staje się hojna, tryska z radości, płodzi oraz stwarza. Natomiast zbliżywszy się do czegoś brzydkiego, marnieje, posępnieje, zapada się w sobie, kurczy i nie daje potomstwa, lecz, wstrzymując się, z trudem nosi brzemię. Zatem każdego brzemiennego i już nabrzmiałego piękno napawa entuzjazmem, ponieważ uwalnia go ono od ogromnych cierpień”²². Tak

¹⁸ A. Broyard, *Upojony chorobą. Zapiski o życiu i śmierci*, Wołowiec: Czarne 2010, s. 38.

¹⁹ G. Bataille, *Łzy Erosa*, dz. cyt., s. 223.

²⁰ Tamże, s. 223–224.

²¹ Platon, *Uczta*, dz. cyt., s. 53.

²² Tamże, s. 57–58.

więc Eros nie jest po prostu pragnieniem piękna czy dobra, lecz są one tylko impulsem zapładniającym go i prowokującym do „rodzenia”, które – dla istoty śmiertelnej – jest namiastką nieśmiertelności. „Wynika z tego niezbitcie, że Eros jest pragnieniem nieśmiertelności”²³. Nie dziwi zatem, że płacze, gdy umiera, lecz jednocześnie tworzy do samego końca. Jeśli zaś prawdą jest moje przypuszczenie, że w tym stanie robi nam jeszcze dowcipy (problem autorstwa *Łez Erosa* do dziś pozostaje nierozstrzygnięty), to nie można tego inaczej skomentować, jak powołując się na scenę zamykającą platońską *Ucztę*, w której Sokrates (filozof, Eros i logiczny przykład człowieka śmiertelnego w jednym) przekonuje współbiesiadników, że „ten sam człowiek powinien być w stanie stworzyć zarówno komedię, jak i tragedię, a kto jest mistrzowskim poetą tragicznym, ten musi być również poetą komicznym. Skłonił ich, aby przyznali mu rację, choć z trudem nadążali za nim, przysypiając”²⁴.

Bataille umierał w poczuciu beznadziei, o czym świadczą otwierające poprzedni akapit słowa, lecz jednocześnie widać w nich pewien spokój, którego próżno by szukać w tekstach wcześniejszych, a zwłaszcza w jego pierwszej książce pt. *Doświadczenie wewnętrzne*, gdzie wyznaje:

Z godziny na godzinę, na myśl, że piszę, że muszę to ciągnąć, zrażam się coraz bardziej. Nigdy nie mam poczucia bezpieczeństwa ani pewności. Jedynie w przerażeniu jest ciągłość. Trwam w tym nieładzie, wierny pasjom, których do końca nie znam i które powodują moje całkowite rozregulowanie²⁵.

Ten permanentny niepokój był zasadą jego paradoksalnego „projektu” doświadczenia wewnętrznego, w którym bez nadziei i bez Boga, ocierając się o szaleństwo, w ekstazie dotykał kresu (nie)możliwego. Był materialistą i nie chciał słyszeć o żadnej transcendencji – często to podkreślał. Zamiast niej widział wszędzie pustkę²⁶, „pustkę nieba”²⁷, która była dlań miejscem, gdzie do woli projektował (swój kruchy i mocno pogmatwany) byt, ale też

²³ Tamże, s. 58.

²⁴ Tamże, s. 74.

²⁵ G. Bataille, *Doświadczenie*, dz. cyt., s. 212.

²⁶ Zob. G. Bataille, *Georges Bataille we własnej osobie*, [w:] M. Janion, Z. Majchrowski (red.), *Odmieńcy*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie 1982, s. 389–390.

²⁷ Tenże, *Doświadczenie*, dz. cyt., s. 154.

nieustannie w nią wpadał, niczym byk podczas korridy²⁸. Walczył jednak do końca, jak gdyby (po cichu) wierzył, że właśnie jemu uda się nie umrzeć. Podstawą takiego „schizofrenicznego” myślenia – jeśli nie chcemy do sprawy podchodzić psychologicznie – wydaje się przyjmowanie takiej wizji człowieka, którą proponuje Kant. To podejrzenie jest tym bardziej zasadne, że Bataille znał specyficzną, egzystencjalną interpretację Kanta, czytając go za pośrednictwem Jaspersa, którego Hannah Arendt niebezpiecznie nazywała „Kantem XX wieku”²⁹. Nie wdając się jednak w szczegóły, warto zasygnalizować tylko, że między myślą Jaspersa i Bataille’a, pomimo dość oczywistych i niezbywalnych różnic, istnieją pewne problemowe podobieństwa, wynikające z przyjętej perspektywy człowieka wolnego.

Foucault, który intensywnie czytał Bataille’a, a po jego śmierci napisał dedykowaną mu *Przedmowę do transgresji*, czyli coś, co dopiero poprzedza transgresję, sam dystansował się od egzystencjalizmu na różne sposoby. Wyparł się swojej pierwszej książki, która nosiła dość wyraźny rys egzystencjalno-fenomenologiczny, konsekwentnie pomijając ją w późniejszych bibliografiach. Nie chciał też publikować w wydawnictwie, które było kojarzone z modnym wówczas Sartre’em. Ostatecznie zaś uśmiercił „człowieka”, dublet empiryczno-transcendentalny, który – jak starałem się wykazać – leży u źródła podmiotowości wyemancypowanej. „Człowiek” (po „śmierci” Boga), nie przyjmując części praktycznej filozofii Kanta, stawia jednak sobie nihilistyczno-egzystencjalne pytania w stylu tych, do których przyznawał się Bataille: „Noszę w sobie, wbrew sobie, niczym ładunek wybuchowy, pytanie: Co ma robić w tym świecie człowiek przenikliwy, noszący w sobie bezwzględny wymóg?”³⁰. Foucault w *Słowach i rzeczach* rozsadza ten system raz na zawsze, sprawiając, że pytania o sens (cel) same stają się bez sensu. Znika pustka, w której odbijały się one głuchym echem, bo znika „człowiek”, który je tam kierował. Toteż „dziś – według Foucaulta – można myśleć już tylko w pustce po zniknięciu człowieka. Bo pustka

²⁸ Ta metafora, której Bataille sam używał, rozjaśnia jego twórczość na wielu poziomach. Rozwinięcie tej myśli wymaga jednak dłuższej wypowiedzi, która byłaby materiałem na kolejny, autonomiczny tekst. Wiele interesujących informacji na ten temat odnajdujemy w książce Tomasza Swobody *Historie oka. Bataille, Leiris, Artaud, Blanchot* (Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2010).

²⁹ Zob. R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 38.

³⁰ G. Bataille, *O Nietzschem*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10, s. 197.

ta nie drąży luki, nie wyznacza przestrzeni do wypełnienia. To ani więcej, ani mniej tylko wyrównanie fałdów w przestrzeni, gdzie znów zaczyna się myśleć³¹. Jednocześnie

[...] tym wszystkim, którzy chcą jeszcze mówić o człowieku, o jego panowaniu i jego wyzwaniu, tym wszystkim, którzy stawiają jeszcze pytania, czym jest człowiek w swej istocie, tym wszystkim, którzy przez niego liczą na przystęp do prawdy, a i tym także, którzy wszelkie poznanie sprowadzają do prawdy człowieka, tym wszystkim, którzy nie potrafią formalizować bez antropologizowania, którzy nie są zdolni mitologizować bez demistyfikowania, którzy nie mogą myśleć, nie myśląc zarazem czym jest myślący człowiek, tym wszystkim lewicowym i lewackim formom refleksji można przeciwstawić tylko filozoficzny śmiech – to znaczy, po części przynajmniej, milczący³².

Transgresja i śmiech (bez człowieka)

Słowa i rzeczy to książka, która prowadzi do transgresji. Źródłowo pojęcie to pochodzi ze słownika geologii, tak jak wiele innych (np. deniwelacja), których używa Foucault-archeolog, odsłaniając ukryte warstwy naszej kultury. Transgresja oznacza stopniowe zalewanie powierzchni lądu przez morze na skutek topnienia lodowca lub ruchów tektonicznych, czego konsekwencją jest zmiana linii brzegowej. Z ekologicznego punktu widzenia jest to proces gwałtowny i katastrofalny, który powoduje krańcowe przekształcenie właściwości abiotycznych środowiska, zrewolucjonizowanie ekosystemu, co sprawia, że organizmy muszą się na nowo przystosować lub zginąć marnie – takie jest prawo ewolucji. W tym kontekście dobrze widać różnicę pomiędzy Foucaultem a Bataille’em, dla którego transgresja stanowiła jedno z podstawowych zagadnień, lecz – w przeciwieństwie do Foucaulta – była ona uźródłowiona w samym człowieku, a nie w tym, co wobec niego zewnętrzne. Skrajnie indywidualistycznie nastawiony Bataille sądził bowiem, że w akcie ukierunkowanej na świat transgresji człowiek odkrywa dopiero zwrotnie, że zakaz, który próbuje przekroczyć, należy immanentnie do niego. Ta wiedza dociera do człowieka po fakcie w „doświadczeniu wewnętrznym”,

³¹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, dz. cyt., s. 307.

³² Tamże, s. 307–308.

które „dane jest człowiekowi w chwili, gdy rozdzierając kokon poczwarki, ma on świadomość, że rozdziera sam siebie, a nie walczy z oporem przeciwstawiającym mu się z zewnątrz”³³. Wynika z tego, że transgresja – w rozumieniu Bataille’a – to bolesny proces poznawczy, skutkujący stopniowym, lecz gwałtownym uświadamianiem sobie tego, co dotąd było nieświadome. Foucault natomiast kładzie akcent na zupełnie coś innego. Jego zdaniem zmiana przychodzi zawsze z zewnątrz, spoza człowieka, i nie jest ona ani zależna od niego, ani też świadoma. Dopiero dogłębna („archeologiczna”) analiza rozwoju naszej wiedzy ujawnia, że nie ma w niej żadnej ciągłości, ale głębokie cięcia, które oddzielają jeden system myślowy od innego. Proces zmiany systemowej przypomina różnice percepcji, której doświadczamy, oglądając (inspirujące również surrealistów, a zwłaszcza Salvadora Dali) obrazy znane nam dobrze z psychologii postaci (*Gestalt*), gdzie tło i figura są wymienne. W efekcie raz widzimy tło jako figurę, innym razem figurę jako tło, lecz nie możemy zobaczyć dwóch figur jednocześnie, chyba że za cenę ubezsensownienia obrazu, który jawi się płątaniną plam i kresek. Pozostaje wtedy nieludzki sposób percepcji obrazu. Foucault odkrywa ten mechanizm, pokazując zarazem, że „człowiek” jest zjawiskiem chwilowym, zależnym od historycznego *a priori*, które akurat w tym momencie warunkuje nasz układ widzenia/myślenia, ale w każdej chwili może się to zmienić. Twierdzi, że „gdyby ów układ znikł tak samo, jak się pojawił, gdyby skutek jakiegoś wydarzenia, którego formy i oznak jeszcze nie znamy, układ ten uległ zachwianiu, tak jak stało się u schyłku XVIII wieku z podłożem myśli klasycznej – wówczas możemy się założyć, że człowiek zniknie, niczym oblicze z piasku na brzegu morza”³⁴ – nastąpi transgresja. Jeszcze nie wiemy, kiedy i z jakich powodów, ale możemy przypuszczać, że na pewno się to stanie, tak jak działo się to już w przeszłości.

Sądzę, że ta wiedza, która rewolucjonizuje nasze myślenie, nie powinna być nikomu obojętna. U tych, którzy swoje szczęście ugruntowali na „człowieku” (do tego jednak potrzebna jest „kantowska” wiara w transcendencję, niebędącą wyłącznie moją własną projekcją), prognoza „śmierci człowieka” powoduje bojaźń i drżenie, a tym, którzy z tego samego powodu byli dotąd nieszczęśliwi, daje nadzieję na szczęście. Dla Foucaulta – potwórmy raz jeszcze – była to „pociecha i głębokie uspokojenie”, przyczyna

³³ G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2007, s. 43.

³⁴ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, dz. cyt., s. 347.

„filozoficznego, po części milczącego śmiechu” z tych, dla których „człowiek” wciąż jest punktem wyjścia, a także – jak sądzę – podstawowy impuls do napisania książki *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Bóg i człowiek, Tło i figura, Figura i tło, rozplývają się ostatecznie w nieludzkiej pustce, gdzie myślenie kończy się i na nowo rozpoczyna, gdzie zamiast słów, słyhać „pusty śmiech” (już nie tylko Michela Foucaulta).

Literatura

- Bataille G. (1982), *Georges Bataille we własnej osobie*, [w:] M. Janion, Z. Majchrowski (red.), *Odmieńcy*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Bataille G. (1985), *O Nietzschem*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” nr 10, s. 165–210.
- Bataille G. (1998), *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa: KR.
- Bataille G. (2007), *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Bataille G. (2009), *Łzy Erosa*, przeł. T. Swoboda, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Benjamin W. (1996), *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] tenże, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, red. H. Orłowski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 413–425.
- Brassaï (2001), *Rozmowy z Picassem*, przeł. Z. Florczak, Kraków: Wydawnictwo Dęby Rogalińskie.
- Brook T., Bourgon J., Blue G. (2008), *Historia chińskich tortur*, przeł. I. Stapor, Warszawa: Bellona.
- Broyard A. (2010), *Upojony chorobą. Zapiski o życiu i śmierci*, Wołowiec: Czarne.
- Eribon D. (2005), *Michel Foucault. Biografia*, przeł. J. Levin, Warszawa: KR.
- Foucault M. (2006), *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Kant I. (2009), *Krytyka czystego rozumu*, przeł. P. Chmielowski, Warszawa: Wydawnictwo Hachette.
- Matuszewski K. (2006), *Georges Bataille – inwokacje zatraty*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Nietzsche F. (2008), *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

- Nietzsche F. (2010), *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kraków: vis-à-vis/ Etiuda.
- Platon (2012), *Uczta*, przeł. A. Serafin, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Rudziński R. (1978), *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Swoboda T. (2010), *Historie oka. Bataille, Leiris, Artaud, Blanchot*, Gdańsk: słowo/ obraz terytoria.

THE DEATH OF GOD AND LAUGHTER OF MAN

Summary

Author of the article starts with a question about the meaning of the activity that is writing. He looks for answers in 'The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences' by Michel Foucault, which – according to the author – emerged from the experience of the laughter, triggered by the book of Jorge Louis Borgese, in which he included an excerpt from the Chinese encyclopedia describing the classification of animals. The author is analysing this phenomenon in detail, inter alia in the context of what about the laughter thought Georges Bataille, who greatly inspired Foucault. However, the author does not end his deliberation with an answer to the question: 'Why Foucault wrote 'The Order of Things'', where the philosopher announced 'the death of man' for the first time. He is trying to go deeper and answer the question: 'why the man had to die?'

NICK BOSTROM

NAPAD NA PASCALA*

Gdzieś w ciemnej uliczce...

Bandyta: Ej ty, dawaj portfel!

Pascal: A niby dlaczego miałbym to zrobić?

Bandyta: Bo w przeciwnym razie cię zastrzelę.

Pascal: Ale przecież nie masz broni.

Bandyta: A niech to! Wiedziałem, że zapomniałem o czymś.

Pascal: No to zapomnij też o moim portfelu. Miłego wieczoru.

Bandyta: Stój!

Pascal: Co znowu?

Bandyta: Jest interes do zrobienia... Co ty na to, żebyś jednak oddał mi portfel? W zamian obiecuję przyjść do ciebie jutro i dać ci dwukrotność kwoty, którą w nim masz. Nieźle, co? 200 procent zwrotu z inwestycji w 24 godziny.

Pascal: Nie ma mowy.

* Podstawa tłumaczenia: N. Bostrom, *Pascal's mugging*, „Analysis” 2009, 69/3, s. 443–45. Publikacja polskiego przekładu za zgodą Autora i Oxford University Press. Dalsze reprodukowanie, przetwarzanie i rozpowszechnianie niniejszego utworu lub jego fragmentu wymaga uprzedniej zgody Wydawcy.

Bandyta: Aaa... pewnie mi nie wierzysz, że faktycznie to zrobię? Ostrożności nigdy za wiele w dzisiejszych czasach... To powiem ci tak: dajesz mi portfel, a ja przychodzę do ciebie jutro i płacę ci 10 razy tyle.

Pascal: Przykro mi.

Bandyta: Rozumiem, ale pozwól, że cię o coś zapytam. Jest wielu oszustów, ale zdarzają się i uczciwi ludzie. Jakie jest twoim zdaniem prawdopodobieństwo hipotezy, że dotrzymam słowa?

Pascal: Jak jeden do 1000?

Bandyta: Świetnie! No to dawaj portfel, a dostaniesz ode mnie jutro 2000 razy tyle, ile w nim jest. Wartość oczekiwana jest dla ciebie bardzo korzystna.

Pascal: Mam w portfelu 10 liwrow. Jeśli dobilibyśmy targu, żebyś wziąłbyś mój portfel i przyniósł mi jutro 10 razy tyle, ile liczy jego zawartość, to być może faktycznie byłaby szansa, jedna na 1000, że zobaczyłbym te 100 liwrow, które byłbyś mi dłużny. Ale szanse, że przyniesiesz mi jutro 20 000 liwrow są znacznie mniejsze. Wątpię, żebyś miał takie pieniądze.

Bandyta: Twój sceptycyzm jest zrozumiały, jednak w tym konkretnym przypadku wydaje się chybiony. Jeśli się nie mylę, mam przyjemność z Blaise'em Pascalem? Słyszałem, że jesteś zagorzałym zwolennikiem maksymalizowania oczekiwanej użyteczności i że według ciebie funkcja użyteczności pozwala sumować wartości kolejnych szczęśliwych dni życia? Nieprawdaż?

Pascal: To prawda. Moim zdaniem funkcja użyteczności jest nieograniczona. Uznaję też, że dwa szczęśliwe dni są dwa razy tak dobre jak jeden; a 2000 dni – dwa razy tak dobre jak 1000. Nie uznaję awersji do ryzyka ani dyskontowania.

Bandyta: Świetnie. Nie musiałeś mi tego mówić, ale to ułatwia sprawę. W takim razie mam dla ciebie dobrą wiadomość! Jestem obdarzony magicznymi zdolnościami. Mogę dać ci dowolną skończoną sumę pieniędzy, o jaką poprosisz dziś wieczór. Co więcej, mogę dać ci dowolną skończoną ilość użyteczności, jaką zechcę ci dziś obiecać.

Pascal: Ale dlaczego miałbym ci wierzyć?

Bandyta: Zaufaj mi! Rozumiem, że to nie jest rozstrzygające świadectwo, ale z pewnością przemawia choć trochę na rzecz prawdziwości tego, co mówię. Zapewniam cię, że naprawdę mam te zdolności.

Pascal: Twoje dzisiejsze zachowanie nie wzbudza we mnie przekonania o twojej uczciwości.

Bandyta: Dobrze, już dobrze, pełna zgoda. Ale czy nie jest możliwe, że mówię prawdę?

Pascal: Jest możliwe, że masz magiczne zdolności, o których zapewniasz, ale muszę powiedzieć, że przypisuję temu bardzo, bardzo małe prawdopodobieństwo.

Bandyta: W porządku. Ale powiedz mi dokładnie, jak bardzo małe? Pamiętaj, że możesz uważać tę propozycję za niewiarygodną, ale wszyscy jesteśmy omylni, nieprawdaż? I musisz przyznać, na podstawie tego, co już słyszałeś i widziałeś, że jestem raczej nietypowym bandytą. Spójrz na moje blade oblicze, na moje ciemne oczy; na to, że jestem ubrany na czarno od stóp do głów. To znaki charakterystyczne Spekulanta Siódmego Wymiaru. To stamtąd przybywam i tam tkwi źródło magii.

Pascal: O rety! Nie bierz tego do siebie, ale mój stopień przekonania, że masz zdolności, o których opowiadasz, jest jak jeden do kwadrylionu.

Bandyta: A niech mnie, jesteś bardzo pewny swoich zdolności odróżniania kłamcy od uczciwego człowieka! Ale to bez znaczenia. Pozwól, że zadam ci pytanie: jakie prawdopodobieństwo przypisałbyś nie tylko temu, że mam magiczne zdolności, ale także temu, że użyję ich, by spełnić dowolną obietnicę złożoną ci dziś wieczór – bez względu na to, jak ekstrawagancko hojna by się ona nie wydawała?

Pascal: No cóż, jeśli faktycznie byłbyś Spekulantem Siódmego Wymiaru, jak twierdzisz, to nietrudno byłoby sobie wyobrazić, że możesz mieć rację w sprawie tego dodatkowego założenia. Więc powiedziałbym, że jak jeden do 10 kwadrylionów.

Bandyta: Świetnie. To dokonajmy teraz obliczeń. Załóżmy, że 10 liwrow, które masz w portfelu, jest dla ciebie warte tyle, co jeden szczęśliwy dzień. Określmy tę ilość dobra 1 Utilem. Proszę cię więc o oddanie mi 1 Utili. W zamian mógłbym obiecać zrobienie jutro magicznej sztuczki, która da ci dodatkowe 10 kwadrylionów szczęśliwych dni, to jest 10 kwadrylionów Utili. Byłaby to uczciwa transakcja, ponieważ twierdzisz, że prawdopodobieństwo, iż spełnię swoją obietnicę, wynosi jeden do 10 kwadrylionów. Oczekiwana użyteczność byłaby dla ciebie równa zeru. Ale dziś wieczór jestem hojny i proponuję ci

lepszą transakcję: jeśli oddasz mi portfel, zrobię magiczną sztuczkę, która da ci dodatkowo 1000 kwadrylionów szczęśliwych dni życia.

Pascal: Przyznaję, że nie widzę żadnego błędu w twoich obliczeniach.

Bandyta: To moja ostateczna propozycja. Nie zamierzasz chyba przepuścić transakcji, która – jak przed chwilą obliczyliśmy – da ci 100 Utili nadwyżki oczekiwanej użyteczności, nieprawdaż? To zapewne najlepsza oferta, jaka ci się trafi w tym roku.

Pascal: Ale czy to jest godziwe? Bo widzisz, staram się być dobrym chrześcijaninem.

Bandyta: Oczywiście, że godziwe. Pomyśl o tym, jak o handlu zagranicznym. Twoja waluta jest warta wiele w Siódmym Wymiarze. Zgadzając się na tę transakcję, bardzo pobudzisz naszą gospodarkę. Aha, czy wspominałem o dzieciach? Gdybyś tylko mógł zobaczyć twarzyczki tych małych słodkich sierotek, których los tak bardzo się poprawi, jeśli otrzymamy napływ twardej waluty – i jest ich tak wiele, tak bardzo, bardzo, bardzo wiele...

Pascal: Muszę wyznać, że miewam wątpliwości dotyczące matematyki nieskończoności. Nieskończone wartości prowadzą do wielu dziwnych rezultatów i paradoksów. Czy znasz rozumowanie, które zaczęło być określane jako „zakład Pascala”? Między nami mówiąc, niektóre zastrzeżenia, które do mnie dotarły, nasunęły mi wątpliwości na temat tego, czy nie pomyliłem się co do nieskończoności lub istnienia wartości nieskończonych...

Bandyta: Zapewniam cię, że moje zdolności są ściśle skończone. Propozycja, którą ci przedstawiłem, w ogóle nie wiąże się z żadnymi wartościami nieskończonymi. Ale teraz muszę już iść; mam spotkanie w Siódmym Wymiarze, którego nie chciałbym opuścić. Poproszę portfel!

Pascal oddaje portfel.

Bandyta: Robienie z tobą interesów to czysta przyjemność. Magiczna sztuczka zostanie wykonana jutro zgodnie z umową¹.

Tłum. Tomasz Żuradzki

¹ Wiele osób omawiało ostatnio podobny scenariusz. Eliezer Yudkowsky określił ten problem jako „napad na Pascala” (*Pascal’s mugging*) we wpisie na blogu *Overcoming Bias* (<http://www.overcomingbias.com/2007/10/pascals-mugging.html>). Za komentarze dziękuję Tobiemu Ordowi i Rebecce Roache.

