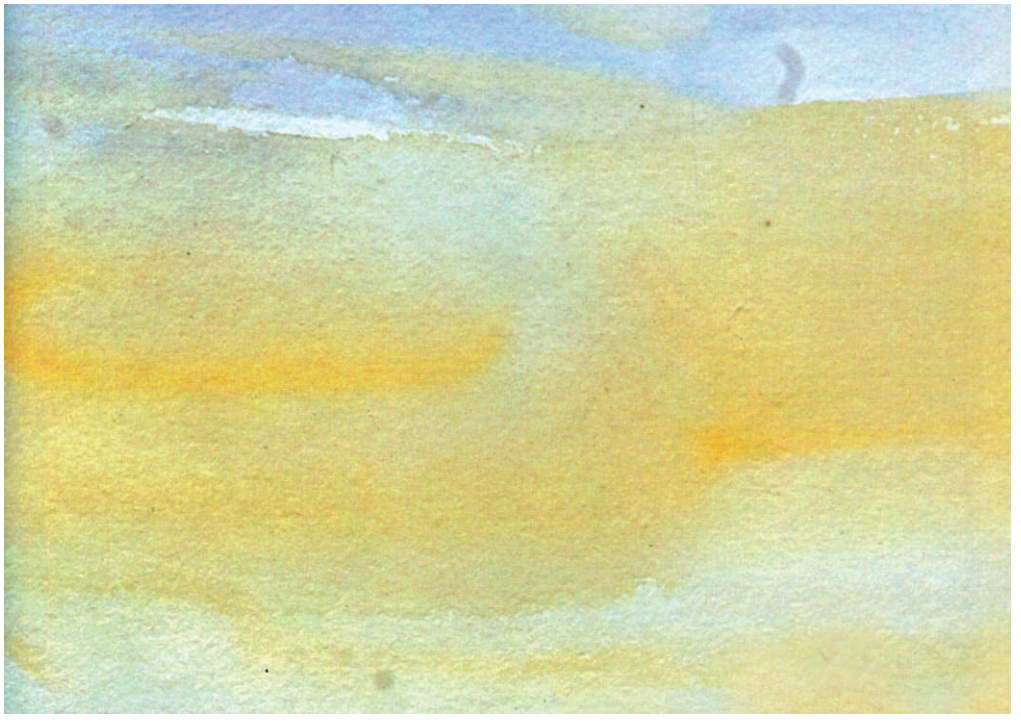
Władysław
Stróżewski

TOM II

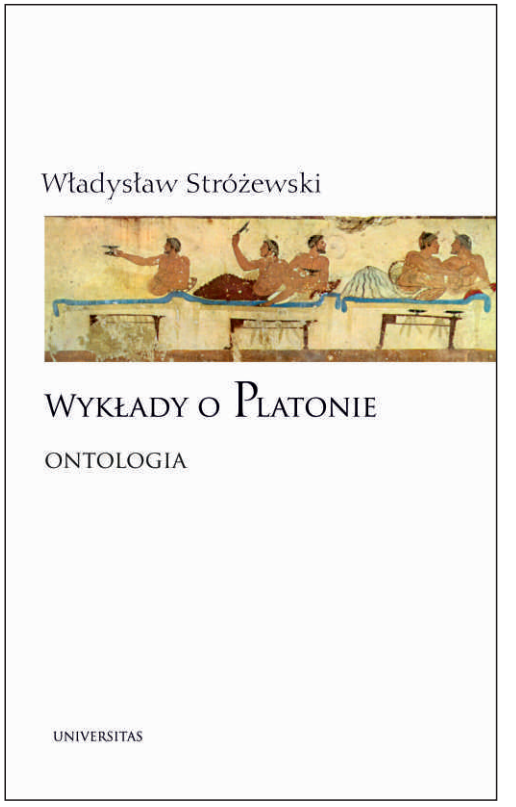
PISMA
WYBRANE

ISTNIENIE I NEGACJA



universitas

UNIVERSITAS POLECA:



Kopia dla
Kopia dla

ISTNIENIE I NEGACJA

Seria
„Pisma wybrane
Władysława Stróżewskiego"

pod redakcją naukową
Sebastiana Kołodziejczyka

Władysław
Stróżewski

PISMA
WYBRANE

TOM II

ISTNIENIE I NEGACJA

POD REDAKCJĄ NAUKOWĄ
SEBASTIANA KOŁODZIEJCZYKA

UNIVERSITAS

Publikacja wydana dzięki wsparciu Fundacji Lanckorońskich
i Zakładu Narodowego im. Ossolińskich



FUNDACJA
LANCKOROŃSKICH



© Copyright by Władysław Stróżewski and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2026

© Copyright for this edition by Sebastian Kołodziejczyk and Towarzystwo
Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2026

ISBN 978-83-242-4200-9
e-ISBN 978-83-242-6896-2
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Agnieszka Sabak

Skład i łamanie
Pracownia Słowa

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

Druk
Drukarnia Elpil
ul. Artyleryjska 11
08-110 Siedlce

www.universitas.com.pl

SPIS TREŚCI

Sebastian Kołodziejczyk
W stronę apofatycznej metafizyki egzystencjalnej
Władysława Stróżewskiego I

CZĘŚĆ I. METODY
Doświadczenie i interpretacja 9
Doświadczenie bytu – doświadczenie istnienia 27
Fenomenologia i dialektyka 37
O metodzie fenomenologii 47
Racjonalizm i metaracjonalizm 67

CZĘŚĆ II. PRÓBY METAFIZYKI ISTNIENIA
Pytania o *arché* 91
Trzy koncepcje istnienia 123
„Byt i nic są tym samym". Próby interpretacji 141
Czym jest istnienie? 159
O sposobach istnienia (Przegląd wybranych stanowisk) 175
Istnienie i prawda 197
Istnienie i dobro 213
Istnienie i piękno 231

CZĘŚĆ III. KU METAFIZYCE APOFATYCZNEJ
Filozofia bytu w De divinis nominibus *Pseudo-Dionizego Areopagity*. Część wprowadzająca 243
Problem panteizmu w *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity 253
Z historii problematyki negacji 269
Z problematyki negacji 437
Negacja transcendentalna 455

Indeks nazwisk 465

Sebastian Kołodziejczyk

W STRONĘ APOFATYCZNEJ METAFIZYKI EGZYSTENCJALNEJ WŁADYSŁAWA STRÓŻEWSKIEGO

Wprowadzenie

Władysław Stróżewski, którego stanowisko względem istnienia i negatywności, jest głównym przedmiotem poniższego tekstu, uczynił fundamentem swego myślenia metafizycznego oraz przedmiotem wnikliwego namysłu jeden z wyjątkowych fragmentów wypowiedzi św. Tomasza z Akwinu. Wiele z zamieszczonych w tym tomie tekstów nawiązuje wprost lub pośrednio do tychże słów, niejako stając się dla Stróżewskiego kanwą do poszerzenia obszaru badawczego oraz pogłębienia studiów nad problematyką egzystencjalną. Nim szczegółowo odniosę się do nowatorskich i pod wieloma względami awangardowych, a nade wszystko przełomowych idei Władysława Stróżewskiego, chciałbym przedstawić owe słowa św. Tomasza i zarysować wstępną wizję tego, dlaczego stanowią one tak istotny i doniosły wymiar myślenia egzystencjalnego Stróżewskiego.

W *Questiones disputatae de potentia Dei* św. Tomasz z Akwinu wypowiada jedną z najbardziej tajemniczych kwestii dotyczących aktu istnienia i samego istnienia:

> Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectior omnium perfectionum.
>
> [W odpowiedzi na dziewiąte twierdzę], że [t]o, co nazywam istnieniem jest najdoskonalsze ze wszystkiego. Jasno wynika z tego, że akt jest zawsze doskonalszy od możności. Każda bowiem forma oznaczana jest pojmowana w akcie jedynie pod warunkiem, że zakłada się istnienie. Człowieczeństwo bowiem

> lub ognistość mogą być pojmowane jako istniejące w możności materii albo jako istniejące w mocy sprawcy, albo też jako istniejące w umyśle. Lecz przez to, że coś ma istnienie, człowieczeństwo lub ognistość stają się istniejące w akcie. Z czego wynika, że przez to, co nazywam istnieniem, rozumie się urzeczywistnienie wszystkich aktów i dlatego jest to doskonałość wszystkich doskonałości[1].

Tajemniczość tego fragmentu jest związana z trzema kwestiami: 1. niezwykle rzadką i odosobnioną pierwszoosobową perspektywą wypowiedzi Tomasza; 2. wyraźną dialektyką istnienia i aktu; 3. odniesieniem Tomasza do z gruntu apofatycznej tezy dziewiątej, z którą dyskutuje w cytowanym fragmencie. Pozwolę sobie pominąć zagadnienie pierwszoosobowego trybu wypowiedzi Tomasza. Jest on pod każdym względem zaskakujący, choćby z uwagi na ówczesny sposób wypowiadania się w dyskusji filozoficznej i teologicznej. Znacznie istotniejsze są jednak kwestie druga i trzecia. Warto zatem wrócić do dziewiątej tezy, z którą Tomasz dyskutuje. Brzmi ona następująco:

> Praeterea, Deo, qui est perfectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum. Sed esse est imperfectissimum, sicut prima materia: sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita esse, cum sit imperfectissimum, determinari habet per omnia propria praedicamenta. Ergo sicut materia prima non est in Deo, ita nec esse debet divinae substantiae attribui.
>
> [I dalej], Bogu, który jest najdoskonalszy, nie można przypisywać tego, co jest najbardziej niedoskonałe, tak jak materia pierwsza. A istnienie jest najbardziej niedoskonałe, tak jak materia pierwsza. Jest bowiem materia pierwsza określana przez wszystkie formy, tak też istnienie, ponieważ jest najbardziej powszechne, wydaje się określane przez wszystkie właściwe kategorie. Zatem tak jak pierwszej materii nie ma w Bogu, tak też nie należy przypisywać Bożej substancji istnienia[2].

Spotykamy się zatem z następującą argumentacją: Bóg jest najdoskonalszy i żadnej niedoskonałości nie można mu przypisać. Istnienie, podobnie jak materia pierwsza, jest niedoskonałością. Niedoskonałość istnienia ma swoje źródło w tym, że jest określane przez wszystko inne (kategorie), tak jak materia pierwsza jest określana przez wszystkie formy. Skoro zatem w Bogu nie ma

[1] Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. IV, *O prostocie Bożej istoty. O tym, co odwiecznie relacyjnie orzeka się o Bogu*, red. M. Przanowski OP, J. Kiełbasa, Kęty–Warszawa 2010, s. 100–101, tłum. J. Pyda OP.

[2] Tamże, s. 92–93.

materii pierwszej, nie można też Bogu przypisać istnienia. Tomasz dyskutuje zatem z dwiema współzależnymi tezami: a. Istnienie jest niedoskonałością; b. Istnienie jest analogiczne do materii pierwszej. Jako że myślenie przez analogię stanowi kluczowy wymiar dialektyki średniowiecznych sporów, z jeszcze większą dbałością należy się przyjrzeć tej drugiej tezie, bo to ona stanowi fundament apofatycznego rysu tej argumentacji.

Pojęcie materii pierwszej wprowadził w *Metafizyce* Arystoteles, który dzięki temu wyjaśnia złożoność i zmienność przedmiotów, w tym także możliwość ich przemian oraz graniczny charakter niektórych stanów. Jest to tym ważniejsze, że w układzie pojęciowym Stagiryty fundamentalnie są sprzężone ze sobą pojęcia substancji pierwszej oraz substancji drugiej. Pierwsze odnosi się do tych przejawów bytu, które mają charakter indywidualny, drugie zaś wyraża gatunkowy i rodzajowy charakter indywiduów, to jest fakt, iż wszystkie indywidua co do zasady należą do jakiegoś gatunku i rodzaju. Można zatem powiedzieć, że pojęcie materii pierwszej jest do pewnego stopnia analogonem pojęcia substancji pierwszej, podczas gdy pojęcie materii drugiej (wtórej) jest analogonem pojęcia substancji drugiej.

Jeśli przyjąć taki tok rozumowania, tego rodzaju rozstrzygnięcie ma gigantyczne znaczenie eksplanacyjne i rodzi potężne konsekwencje metafizyczne. Przede wszystkim wskazuje na to, że podobnie jak substancja pierwsza, tak i materia pierwsza są granicami pojmowalności bytu (nie da się ich skonceptualizować). Po drugie, oba te pojęcia stanowią ściśle powiązaną ze sobą fundamentalną charakterystykę bytu: substancja od strony ostatecznej charakterystyki sposobu, na jaki byt istnieje (jako indywiduum), materia pierwsza zaś od strony ostatecznego rozkładu, który możemy postulować jako strukturalną charakterystykę bytu. Po trzecie, w obu przypadkach mamy do czynienia ze zjawiskami o charakterze negatywnym: w przypadku substancji pierwszej, niepoznawalności i tym samym niekonceptualizowalności, w drugim, materii pierwszej, niepoznawalności i radykalnej nieokreśloności. Po czwarte, negatywne wymiary tych dwóch pojęć wskazują na to, że stanowią one grunt dla innych pojęć, a więc bez ich zaakceptowania trudno jest zrozumieć pozostałe pojęcia, które charakteryzują byt.

Biorąc pod uwagę to odniesienie do Arystotelesa, lepiej widać, przed jakim wyzwaniem staje Tomasz. Jest on bowiem zmuszony do tego, by z jednej strony zakwestionować wyrażony w tezie dziewiątej tok rozumowania, z drugiej zaś w oczywisty sposób dąży do wskazania na nowe powiązanie fundamentalne, które w alternatywny sposób określi to, czym jest istnienie. Zakwestionowanie odbywa się poprzez przywołanie nowego układu zależności, a więc formy i aktu. Ten ruch ma charakter strategiczny, gdyż wychwytuje o wiele bardziej doniosłą metafizycznie charakterystykę bytu. Po pierwsze, akt odniesiony do możności jest identyfikowany jako czynnik doskonalszy, po drugie zaś, forma

identyfikowana jest jako to, co determinuje materię, i tym samym sprawia, że coś staje się tym, czym jest. Wszelako i tu mamy niezwykle ciekawe posunięcie teoretyczne Tomasza – forma sama w sobie nie stanowi jeszcze gwarancji tego, że coś istnieje. Człowieczeństwo wprawdzie określa materię (determinuje do gatunku; sprawia, że coś należy do jakiegoś gatunku i rodzaju), lecz nie przesądza o tym, że coś istnieje. A zatem zaproponowana przez Tomasza ścieżka myślenia jest tylko pomostem do tego, by wyrazić głębszą myśl: forma nie jest wystarczającym czynnikiem metafizycznie determinującym istnienie przedmiotów; i żeby to się stało jasne, należy pojęcie formy powiązać z kolejnym pojęciem – aktu. Jako że forma bez aktu nie ma jeszcze wystarczająco silnego statusu egzystencjalnego, dopiero włączenia czynnika aktowego powoduje, że można mówić o istnieniu przedmiotów we właściwym sensie. Rozumowanie Tomasza przyjmuje zatem następującą, odmienną od zaprezentowanej w dziewiątej tezie, postać: akt jest zawsze doskonalszy od możności. Forma jest pojmowana jedynie wtedy, gdy zakłada się, że coś istnieje. Sama zaś forma bez tego założenia może mieć jedynie status bytu potencjalnego (będącego w możności), ewentualnie bytu pomyślanego lub bytu mającego swą podstawę w mocy sprawczej jakiegoś podmiotu (twórcy/sprawcy). Jeśli tak, to fakt, iż pewne przedmioty (*quod*/coś) posiadają (*habet*) istnienie (*esse*), wynika, że zadziałał akt nadrzędny, który spowodował urzeczywistnienie wszystkich innych aktów. Taki zaś akt jest doskonałością wszystkich doskonałości, a tym samym istnienie jest doskonałością. W domyśle tej konkluzji: istnienie może być zatem przypisywane Bogu.

Triadyczne ujęcie istnienia, aktu i formy wskazuje na to, że Tomasz proponuje nową dialektykę w strukturze bytu. W ramach tej dialektyki oddzielone od siebie zostają te charakterystyki, które dotyczą esencjalnej natury bytu, oraz jego egzystencjalnego wymiaru. Wymiar egzystencjalny powiązany jest z aktem jako doskonałością, a więc czynnikiem, który w istocie rzeczy przemienia potencjalność w aktualność, czyli sprawia, że to, co nieurzeczywistnione, staje się urzeczywistnione.

To dogodny moment, by wrócić do myśli Władysława Stróżewskiego i rozpocząć pogłębioną prezentację zrębów myślenia egzystencjalnego, które wyrasta z fascynacji myślą Dionizego Areopagity (wątek apofatyczny), silnego zakorzenienia w tradycji metafizycznej średniowiecza (wątek negacji i transcendentalności) oraz integralnie powiązanego z tym wątkiem nawiązania do nurtu fenomenologicznego (szczególnie Romana Ingardena, ale też Martina Heideggera czy Edith Stein). Tomasz z Akwinu staje się zatem centrum grawitacji metafizycznej, do którego ciążą różne wątki w badaniach Stróżewskiego, a jednocześnie stanowi wyzwanie filozoficzne, które – można chyba śmiało tak powiedzieć – określiło co najmniej dwie dekady twórczości filozoficznej tego Autora.

Z historii pewnej problematyki

Prezentowany czytelnikowi tom stanowi pogłębione studium trzech zagadnień: zmiany w paradygmacie myślenia Władysława Stróżewskiego, jaka dokonuje się w okresie do opublikowania rozprawy *Z historii problematyki negacji*, zdecydowany nacisk na kwestię negatywności i negacji będących centralnymi kategoriami metafizycznymi w czasie najbardziej fundamentalnych poszukiwań oraz wyróżnienie istnienia jako naczelnego problemu metafizycznego, który określa zarówno eksplanacyjnie (wyjaśnia), jak i strukturalnie (stanowi podstawę) wszelkie inne pojęcia i czynniki konstytuujące byt. Wszystkie te trzy zagadnienia stanowią zarówno integralną całość w myśleniu Stróżewskiego, jak i określają jego twórczość jako oryginalną oraz awangardową. Ma to szczególne znaczenie w kontekście silnych konotacji historiograficznych, a więc przede wszystkim warsztatu badawczego, jak również wyraźnego odniesienia do myśli scholastycznej i neoscholastycznej, która do dziś stanowi wyraźny rys niektórych rozwiązań zaproponowanych przez Stróżewskiego.

Najpierw chciałbym rozważyć dwie możliwe koncepcje stratyfikacji aktywności filozoficznej Stróżewskiego, przy czym punktem domykającym jest ukazujący się w 1994 roku tom *Istnienie i sens*[3]. Pierwszy podział zainteresowań metafizycznych Stróżewskiego proponuję oprzeć na schemacie metodologicznym, drugi zaś na problemowym[4].

W przypadku pierwszego schematu kluczowymi elementami są trzy zasadnicze strategie metodologiczne, które determinują właściwie całą twórczość Stróżewskiego: 1. strategia historiograficzna (pieczołowite i wnikliwe badania tekstów źródłowych wraz z ekspozycją zawartych w nich tez); 2. strategia fenomenologiczna (głębokie powiązanie problematyki filozoficznej z doświadczeniem) i 3. strategia dialektyczna – pojęcia (zwłaszcza zaś pojęcia metafizyczne) nie stanowią autonomicznych znaczeniowo elementów naszego myślenia o bycie, lecz zawsze są uwikłane w relacje z innymi pojęciami, a więc

[3] W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994. Tom ten ukazał się także w drugim wydaniu, które jednak nie uległo zmianie (Kraków 2005). Wybór tego tomu jako domykającego pewien okres poszukiwań i studiów nie jest przypadkowy. W tym bowiem tomie pomieszczone są zasadnicze teksty, które charakteryzują myślenie egzystencjalne i jednocześnie apofatyczne Władysława Stróżewskiego. Wprawdzie tekst poświęcony negacji transcendentalnej został opublikowany w roku 2000 w tomie *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego* (red. J. Hartman, współpraca redakcyjna: K. Dulińska, J. Jaśtal, S. Kołodziejczyk, J. Rabus, Kraków 2000), niemniej stanowi on pokłosie wcześniejszych ustaleń.

[4] Wyraźnie chciałbym podkreślić, że proponowane podziały nie mają na celu ścisłej priodyzacji. Ich rola sprowadza się do systematycznego określenia pewnych zależności, dzięki którym łatwiej można uchwycić niezwykle atrakcyjną propozycję samego Stróżewskiego.

wydobycie ich charakterystyk oznacza ruch dialektyczny, czyli oscylację między czynnikami znaczeniowymi obecnymi w innych pojęciach[5]. Mając na względzie takie uwarunkowania ww. schematu, można się pokusić o następującą stratyfikację: pierwszy obszar obejmuje badania, które uzyskują najpełniejszy wyraz w rozprawie na temat historycznych uwarunkowań problematyki negacji (przede wszystkim rozprawy habilitacyjnej, która ukazuje się w tym tomie pierwszy raz w pełnej postaci). Drugi obszar, istotnie nakładający się na pierwszy, związany zarówno ze zmianą ośrodka naukowego (rozpoczęciem pracy w Uniwersytecie Jagiellońskim na stanowisku asystenta w Katedrze Historii Filozofii kierowanej przez prof. Izydorę Dąmbską), jak i z pogłębieniem zainteresowań myślą Romana Ingardena stanowi z jednej strony podstawę badań, których rezultaty opisane są w drugiej części rozprawy habilitacyjnej, z drugiej zaś dotyczą szeregu problemów aksjologicznych i egzystencjalnych, które stanowią kanwę twórczości w okresie do opublikowania tomu *Istnienie i wartość*[6]. Trzecia strategia, dialektyczna, jest najpełniej widoczna w badaniach prowadzonych w latach 70. i 80. XX wieku, głównie rozprawach poświęconych myśli Hegla, ale też Platona (tom pod tytułem *Wykłady o Platonie*[7], który jest pokłosiem studiów nad ontologicznymi wątkami w filozofii Platona, stanowi jedno z istotnych świadectw myślenia dialektycznego Stróżewskiego). Myślenie to znajduje swój najpełniejszy wyraz w pracy *Dialektyka twórczości*[8], która wprawdzie w warstwie przedmiotowej dotyczy aktywności twórczej i fenomenów estetycznych związanych z rezultatami tejże aktywności, niemniej w warstwie metodologicznej i konceptualnej dialektyka stanowi zasadniczy rys i determinuje uzyskane rezultaty badań.

Druga stratyfikacja jest oparta na strategii problemowej (ograniczam się jedynie do tych jej rodzajów, które są bezpośrednio powiązane z tekstami pomieszczonymi w tym tomie). Można zatem wyróżnić cztery zasadnicze strategie problemowe, które wyróżniają twórczość Stróżewskiego. Pierwszą jest strategia nakierowana na pogłębione studium pojęcia bytu. Druga powiązana jest z analizą problematyki negatywności. Trzecia obejmuje badania nad możliwościami w rozumieniu ontologii egzystencjalnej Romana Ingardena. Czwarta oscyluje między problematyką istnienia, bycia i trwania.

Bardzo wyraźnie widać, że najwcześniejszy okres, którego eksponentem jest zarówno pierwszy raz publikowana w niniejszym tomie (we fragmentach)

---

[5] W tomie W. Stróżewski, *W stronę metafizyki*, red. S. Kołodziejczyk, Kraków 2024, zamieściłem artykuł pt. *Wprowadzenie do myśli metafizycznej Władysława Stróżewskiego* (s. I–XIV), w którym obszernie omawiam metodologię stosowaną przez Stróżewskiego w jego badaniach.

[6] W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.

[7] Tenże, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992.

[8] Tenże, *Dialektyka twórczości*, Kraków 1983.

praca magisterska poświęcona problemowi bytu u Dionizego Areopagity, jak i praca doktorska dotycząca transcendentalności piękna, ma wyraźny wyróżnik w postaci zainteresowania problematyką bytu w klasycznym ujęciu, choć z wyraźnie neoplatońskimi konotacjami. Bardzo ważny jest także fakt, iż w pracy doktorskiej Władysław Stróżewski podejmuje zagadnienie jednego z transcendentaliów, które notabene nie ma centralnego znaczenia w całej konstelacji transcendentaliów (zwykle ich lista kończy się na transcendentale dobro, piękno zaś z różnych powodów jest pomijane). Jest to bardzo znaczący zwrot ku tradycji scholastycznej, z uprzywilejowaną rolą myśli św. Tomasza z Akwinu.

Drugi obszar badawczy, skupiony na kwestii negatywności, paradoksalnie ma swoje źródła we wspominanej już pracy magisterskiej (dlatego bez przywołania co najmniej części tej pracy nie sposób zrozumieć, jaka motywacja stoi za szeregiem rozwiązań badawczych, które cechują myśl metafizyczną Stróżewskiego w późniejszym okresie), ale kluczowy wyraz znajduje w rozprawie z *Historii problematyki negacji*, która w dwóch częściach została opublikowana w *Studiach mediewistycznych*[9]. Ta rozprawa stanowi epicentrum rozlicznych nawiązań, rozwiązań i jednocześnie może być uznana za podstawę do tego, by ostatecznie rozczytać charakter twórczości Stróżewskiego jako skupionej wokół identyfikowania i przełamywania ograniczeń metafizycznych, które narzuca zarówno w trybie metafizycznym (a więc w odniesieniu do bytu), jak w trybie konceptualnym (w odniesieniu do pojęć) negatywność. Co ważne, w tej rozprawie wyraźnie widać, że Stróżewski oscyluje między tradycjami: neoplatońską (Jan Szkot Eriugena), scholastyczną (Tomasz Sutton, autor *De Quatuor Oppositis*), ale też współczesnych (Henri Bergson). Jednym z istotnych domknięć badawczych dla tego obszaru jest rozprawa *Negacja transcendentalna*, która ukazała się w przywołanym tomie: *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*[10]. Ten tekst autorstwa Stróżewskiego zawiera dwa ważne przesłania. Po pierwsze, że negatywność jest integralną częścią myślenia o bycie. Po drugie, że jeśli akceptuje się tego rodzaju tezę, konsekwencją jest ujęcie negacji w kategoriach transcendentale, a więc pojęcia, które – jak inne transcendentalia – przekracza wszystkie rodzaje i kategorie.

Trzeci obszar badawczy, który dla wielu wnikliwych czytelników tekstów Władysława Stróżewskiego może się wydawać mało widoczny, gdy zostanie wyodrębniony, wydaje się jedną z najciekawszych i najbardziej brzemiennych

[9] *Z historii problematyki negacji*, cz. 1: *Ontologiczna problematyka negacji w* De guatuor oppositis, „Studia Mediewistyczne" 1967, t. 8, s. 183–246; *Z historii problematyki negacji*, cz. 2: *Ontologiczna problematyka negacji u Jana Szkota Eriugeny i H. Bergsona*, „Studia Mediewistyczne" 1968, t. 9, s. 117–213.

[10] *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*, dz. cyt., s. 107–114.

w skutkach decyzji teoretycznych, jaką podjął. Żeby to uwidocznić, należy przywołać wypowiedź Romana Ingardena z jego fundamentalnej rozprawy *Spór o istnienie świata*. W pierwszym tomie pisze on:

> Rozważanie ontologiczne polega na apriorycznej analizie zawartości idei. Najistotniejsze swe uzasadnienie posiada ono w czystym uchwyceniu ostatecznych jakości idealnych („czystych istot") i zachodzących między nimi związków koniecznych. Z drugiej strony jednak przedłuża się w analizę czystych możliwości, jakie dla indywidualnego bytu wynikają z tego, co stwierdzono w zawartości idei. Badanie ontologiczne nie zakłada żadnego przedmiotowego faktu w szerszym tego słowa znaczeniu, a więc w szczególności ani istnienia świata realnego, ani przedmiotów w jego obrębie, ani też istnienia jakiejkolwiek dziedziny przedmiotowej określonej przez pewien układ aksjomatów[11].

I dalej:

> Nieraz podnoszono wątpliwości, czy metafizyka jest „możliwa". Przy tym zarówno pojęcie metafizyki, jak i pojęcie jej możliwości były wieloznaczne. Co do tej „możliwości", to miano tu na myśli albo pytanie, czy tzw. „metafizyczne" twierdzenia mogą czynić zadość tym wymogom, co do prawdziwości i uzasadnienia, które sama metafizyka usuwa jako należące do jej sensu, albo też zupełnie odmienne pytanie, czy my, ludzie, rozporządzamy faktycznymi środkami poznawczymi, które by nam pozwoliły sformułować prawdziwe sądy „metafizyczne" i należycie je uzasadnić. (…) Wśród zagadnień metafizycznych w moim znaczeniu doniosłością swą na czoło wysuwają się zagadnienia, które dotyczą faktycznego istnienia świata w sensie całości (ogółu) tego wszystkiego, co istnieje. Podstawowe sądy metafizyczne są przede wszystkimi sądami egzystencjalnymi[12].

Te dwa cytaty z dzieła Romana Ingardena ujawniają stan napięcia intelektualnego, jaki towarzyszy badaniom metafizycznym. Z jednej strony są to bowiem badania ontologiczne, które obejmują, jak to mówi Ingarden, zawartość idei oraz konsekwencje tychże zawartości w postaci czystych możliwości. Te badania nie mają wiele wspólnego z faktycznym istnieniem. Jednocześnie, co ważne, w badaniach ściśle metafizycznych faktyczne istnienie wysuwa się na

[11] R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1: *Ontologia egzystencjalna,* wyd. III niezmienione, Warszawa 1987, s. 45.

[12] Tamże, s. 57–58.

plan pierwszy i staje się podstawą do wychwycenia warunków formułowania sądów egzystencjalnych.

Ten moment jest dla Stróżewskiego zasadniczy z punktu widzenia poszerzenia pola badawczego, szczególnie po przyjeździe do Krakowa i intensywnych studiach nad koncepcjami Romana Ingardena. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że wychodząc z tradycji myślenia metafizycznego opartego na schemacie historiograficzno-scholastycznym, w którym rozróżnienie na ontologię i metafizykę wyraźnie się zaciera, nagle wyłania się nowy zakres problemowy z tą dystynkcją związany. Wszelako trzeba dodać, że podział na ontologię i metafizykę, tak jak widzi go Ingarden, w pewnym sensie wpisuje się w dotychczasowe zainteresowania badawcze Stróżewskiego, zwłaszcza z uwagi na wątki platońskie i neoplatońskie, które w jakimś sensie stanowią dogodną płaszczyznę do rozważań nad zawartością idei, jak również wątki arystotelesowskie i scholastyczne, które stanowią dobrą podstawę do pogłębionych badań nad możliwościami (czystymi – w rozumieniu Ingardena), bez jednoznacznego przesądzania co do tego, czy możliwości te są zrealizowane.

Szereg tekstów, które wychodzą spod pióra Stróżewskiego, głównie zamieszczonych w tym tomie w części *Próby metafizyki istnienia*, dowodnie pokazują, że Autor tych tekstów pozostaje w stanie napięcia między badaniami ontologicznymi i metafizycznymi; że bardzo mu zależy na tym, by uchwycić warunki, jakie muszą być spełnione, by można było otworzyć sobie perspektywę do formułowania sądów egzystencjalnych. Stróżewski zasadniczo nie używa tej kategorii, ale jest ona dogodnym narzędziem konceptualizacji ustaleń, które wyrastają z przedkładanych w toku analizy pytań: *Czym jest istnienie? Co znaczy istnieć? Jak coś istnieje?*

Warto tutaj zrobić mały komentarz, który powinien być punktem wyjścia do szerszej analizy zaangażowania metafizycznego Stróżewskiego. Niewiele znajdziemy w jego twórczości odniesień do problematyki istnienia Boga. W tej kwestii Stróżewski jest nadzwyczaj oszczędny, co nie oznacza, że ten problem nie jest dla niego interesujący. Wręcz przeciwnie – jest bardzo interesujący, lecz w sposób, który ujawnia właściwą tendencję w myśleniu metafizycznym Stróżewskiego. Ta tendencja powiązana jest z aktem twórczym, wartościami estetycznymi, działaniem moralnym i wartościami etycznymi. Można zatem pokusić się o tezę, że badania konceptualne, będące w istocie rzeczy badaniami ontologicznymi, dotyczą takich pojęć jak istnienie, byt, istota, idea i szeregu innych, badania metafizyczne zaś są realizowane poprzez wychwycenie fundamentalnych przejawów tych możliwości, które są identyfikowane w badaniach ontologicznych. Przejawy te w głównej mierze mają charakter aksjologiczny. Innymi słowy: zainteresowania badaniem czystych możliwości znajdują swoje przedłużenie w badaniach aksjologicznych, które *de facto* i *de iure* odsłaniają faktyczne realizacje tego, co udało się w badaniach nad czystymi możliwościami

ustalić. Żeby to się jednak mogło dokonać, niezbędne jest odsłonięcie czwartego obszaru problemowego, który oscyluje miedzy badaniami nad istnieniem, byciem i trwaniem, zawierając istotną komponentę fenomenologiczną w znaczeniu poszerzającym badania nad czystymi możliwościami.

Czwarty obszar problemowy jest naturalnym przedłużeniem trzeciego i, jak napisałem, dotyczy takich pojęć jak istnienie, bycie i trwanie. Przy czym ten obszar problemowy jest silnie uwikłany w alternatywny paradygmat badań, głównie przez fascynację Stróżewskiego projektem ontologii fundamentalnej Martina Heideggera. W głównym dziele zatytułowanym *Bycie i czas*[13] Heidegger bezpardonowo atakuje fenomenologiczny projekt swojego mistrza i nauczyciela Edmunda Husserla, który proponuje badania nad czystą świadomością jako wyznacznik badań fenomenologicznych, a tym samym także ontologicznych. Można bowiem zaryzykować twierdzenie, że Husserl w swoich pracach przedkłada rozległą argumentację na rzecz tezy, iż w ostatecznym obrachunku jedyną dostępną metafizyką jest metafizyka czystych danych świadomości, a te są badane w trybie ontologicznym, a więc metafizyka całkowicie redukuje się do ontologii.

Takie rozstrzygnięcie jest na swój sposób zgodne z pierwotnymi założeniami fenomenologii, jakie zostały poczynione jeszcze na etapie pracy *Badania logiczne*, lecz stanowią, jak już widzieliśmy, poważne wyzwanie w momencie, w którym faktyczne istnienie, a więc sądy egzystencjalne, są jednak oczekiwane w perspektywie ostatecznych wyników badań (czy to ontologicznych czy ściśle metafizycznych). I w odniesieniu do tego właśnie napięcia Heidegger proponuje swoją koncepcję oddzielenia bycia od bytu (niem. *Sein* i *Seiende*), ukazując z jednej strony podstawowe trudności starej metafizyki, która skupiała się nadmiernie na bycie (niem. *Seiende*), podczas gdy, jak górnolotnie mówi Heidegger, zapoznała bycie (niem. *Sein*). Badania metafizyczne (w rozumieniu Heideggera są to badania z zakresu ontologii fundamentalnej) mają na celu eksplorowanie bycia. Dodajmy od razu, że bycie nie występuje jako kategoria niepowiązana. Ma ona ścisłe powiązanie z bytem ludzkim (niem. *Dasein* – w tłumaczeniu Bogdana Barana – jestestwo), który to byt jako jedyny ma zdolność rozumiejącego i troskliwego odnoszenia się do niego. Dlaczego to jest taki ważny moment, także w sytuacji teoretycznej Stróżewskiego? Otóż wychodzi na to, że projekt Heideggerowski dostarcza dwóch ważnych przesłanek w myśleniu metafizycznym. Pierwsza przesłanka odnosi się do tego, że bycie jest centralną kategorią metafizyczną. Druga przesłanka wskazuje na to, że eksponentem ontologicznym (realizacją tego, co istnieje) jest w pierwszej kolejności byt ludzki. Gdybyśmy tak rzecz ujęli, szereg rozważań Stróżewskiego

[13] M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

z okresu lat 70. i 80. ma głębokie uzasadnienie w tym ukierunkowaniu najpierw na wątki aksjologiczne, a potem antropologiczne, bo w tych wątkach przejawia się w głównej mierze zasadnicze myślenie metafizyczne.

Zarysowane powyżej konkluzje powinny być jednak uzupełnione o dwie dodatkowe okoliczności. Pierwsza jest związana z doświadczeniem. Dotychczas nie braliśmy tego wymiaru pod uwagę, aczkolwiek można łatwo wywnioskować, że pierwotne zainteresowania badawcze Stróżewskiego nie uwzględniały doświadczenia jako centralnego w procesie uprawomocnienia tez metafizycznych. Rzecz jednak w tym, że już w pracy doktorskiej, gdzie zagadnienie transcendentalności piękna jest szeroko eksplorowane, można dostrzec pewnego rodzaju pęknięcie teoretyczne, w którym doświadczenie jest postulowaną formułą konceptualizacji dla kategorialnego wymiaru piękna; inaczej rzecz ma się z pięknem transcendentalnym, które wyraźnie transcenduje to, co dane w doświadczeniu[14]. W związku z tym Stróżewski w swoich badaniach zmierza na swój sposób do coraz wyraźniejszego zintegrowania badań konceptualnych z badaniami nad konsekwencjami teoretycznymi pewnych typów doświadczeń. Doskonale to widać w jego zainteresowaniach twórczością Edith Stein, która w sposób bardzo oryginalny łączy myślenie arystotelesowskie i scholastyczne z myśleniem fenomenologicznym właśnie z uwagi na analizy doświadczeń (fenomenów różnego rodzaju)[15].

Druga okoliczność związana jest ściślej z powrotem do wątków negatywnych, mających swoje źródło w filozofii Henriego Bergsona. Ten zbiór zagadnień pojawia się stosunkowo wcześnie, bo już na etapie przygotowywania rozprawy habilitacyjnej, a jednocześnie stanowi istotny czynnik teoretyczny w dalszych rozważaniach Stróżewskiego. Ma to wymiar dwojakiego rodzaju. W pierwszej warstwie chodzi o to, że metafizyczny dyskurs proponowany przez Bergsona opiera się na jakiejś formie intuicji[16]. Fakt ten ma dla Stróżewskiego olbrzymie znaczenie, ponieważ oznacza, że informacje egzystencjalne, a więc te, które są ostatecznie podstawą formułowania wniosków metafizycznych, pozyskuje się w trybie pozakonceptualnym. W znakomity sposób wiąże się to z postulatami fenomenologicznymi, które każą do pewnego stopnia wyprowadzać czynności badawcze w odniesieniu do fenomenów poza sferę pojęciową (zgłoszony przez

[14] Zob. W. Stróżewski, *O pojęciach piękna*, „Znak" 1959, nr 7/8 (61/62), s. 866–887 i 1077–1079, ale też wcześniejszą pracę: *Próba systematyzacji określeń piękna występujących w tekstach św. Tomasza (Przyczynek do rozwiązania problemu transcendentalności piękna)*, „Roczniki Filozoficzne" 1958, t. VI, z. 1, *Prace z zakresu filozofii bytu*, s. 19–51 i 176–177.

[15] Zob. E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. J.I. Adamska OCD, Warszawa 1995.

[16] Zob. także R. Ingarden, *Intuicja i intelekt u H. Bergsona*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1963.

Husserla postulat *epoché* jest w istocie rzeczy postulatem zawieszenia wszelkich przekonań i tym samym formuł konceptualizacji świata i naszego ludzkiego miejsca w świecie). Jest jednak i drugi wymiar. Intuicja w rozumieniu Bergsona służy uchwyceniu zasadniczego elementu konstytutywnego dla bytu, czyli trwania (fr. *durée*). Trwanie zaś jest analogonem istnienia i może być rozumiane jako ten wymiar bytu, który odpowiada za to, że byt ów przyjmuje postać faktyczną. Nie może ujść naszej uwadze i to, że trwanie i intuicja zespalają się nie tylko na płaszczyźnie metodologicznej, ale przede wszystkim jako ostateczne metafizyczne punkty odniesienia: intuicja jako narzędzie poznawcze, trwanie jako zjawisko fundamentalne.

Mając zarysowaną perspektywę badawczą Stróżewskiego w dwóch różnych układach zależności: metodologicznym i problemowym, możemy teraz przejść do dwóch ostatnich paragrafów tego tekstu. W pierwszym skupię się na relacji między istnieniem a negatywnością. W drugim zaproponuję zidentyfikowanie propozycji Stróżewskiego jako projektu apofatycznej metafizyki egzystencjalnej.

Istnienie i negacja

W jednym z tekstów poświęconych problematyce istnienia opublikowanym w „Przeglądzie Tomistycznym" (t. 3, 1987), a później przedrukowanym w zbiorze *Istnienie i sens* Władysław Stróżewski stawia problem istnienia następująco:

> Podstawowe pytanie, jakie musimy postawić, brzmi po prostu: „Co znaczy istnieć, być?". A ściślej: Co znaczy „istnieć", „być" w najczystszym, a zarazem najbardziej podstawowym znaczeniu tego słowa? Najczystszym, to znaczy uchwyconym bez sprowadzenia go do znaczeń innych, do interpretowania w świetle czasowników logicznie późniejszych, sztucznie tworzonych funktorów itp. – lecz doświadczonym w jasnej, autonomicznej intuicji samego „jest". I najbardziej podstawowym, to znaczy takim, które przysługuje temu, co jest w sposób najpełniejszy, fundamentalny, od którego inne sposoby istnienia, jeśli w ogóle są, są zależne, lub poprzez porównanie, z którym stają się zarówno widoczne, jak i zrozumiałe[17].

Ten fragment ma niebagatelne znaczenie dla zrozumienia idei zajmowania się problematyką istnienia. Z jednej strony, przebija w nim intencja badania znaczeniowego, a więc Stróżewski lokowałby się w paradygmacie filozofii

[17] W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 50. Zob. także ten sam tekst pomieszczony w niniejszym tomie pt. *Trzy koncepcje istnienia*, s. 123–140, tu s. 123.

języka, w tym także języka potocznego. Z drugiej strony, wydaje się, że intencją jest także badanie esencjalne, czyli to, które podąża za zdaniem pytajnym „Co to jest?". Wszelako na plan pierwszy wysuwają się dwie inne kwestie, które są eksplikowane w powyższym fragmencie: *znaczenie najczystsze* i *znaczenie podstawowe*. Te dwie kwestie nie są bynajmniej semantyczne i nie redukują badań prowadzonych przez Stróżewskiego do bliżej nieokreślonej strategii precyzacji pojęć poprzez analizę językową. Autor tego tekstu idzie dalej. Są to badania na wskroś metafizyczne i to – co należy podkreślić – w niezwykle ciekawej formule, która w filozofii angloamerykańskiej znajduje swoje odbicie w ruchu neoarystotelesowskim, teorii ugruntowania (ang. *grounding theory*) czy teorii zależności (ang. *dependence theory*). Chodzi bowiem o to, by uchwycić pierwotną, nieredukowalną, ostateczną znaczeniowo treść, a jednocześnie by to, co ten sens wyraża, przysługując czemuś, stanowiło podstawę (fundament) dla wszystkiego innego, co może być (istnieć), a jednocześnie powodowało, że to, co zależne, dzięki istnieniu stawało się zrozumiałe i, jak ujmuje to Stróżewski, widoczne (czyli ujawniało się). Metodą tego rodzaju badania czyni Autor tego tekstu doświadczenie, a w jego ramach jasną i autonomiczną intuicję „samego «jest»". Ten ostatni aspekt warto powiązać z wcześniej wspomnianym odwołaniem do Bergsona i fenomenologii.

Władysław Stróżewski wyraźnie i konsekwentnie wskazuje bowiem na dwa ważne aspekty swojego badania nad istnieniem: precyzację znaczeniową oraz konfrontację z doświadczeniem poprzez intuicyjny wgląd w „samo «jest»". Szczególnie zagadkowo brzmi „samo «jest»". Warto zatem, by nieco bliżej się temu przyjrzeć. Stróżewski zdecydowanie podąża za dyrektywami metody fenomenologicznej. Zależy mu bowiem na tym, by odsłonić fenomen w jego samoobecności – jak to ujmuje Edmund Husserl – czyli niegwarantowanym niczym innym przejawianiu się, które jest dostępne w nastawieniu fenomenologicznym po przejściu przez kolejne etapy stosowania redukcji. Wprawdzie Stróżewski praktycznie nigdzie nie opisuje w szczegółach swojej procedury fenomenologicznej, z szeregu jego tekstów można jednak łatwo wywnioskować, że stanowi ona dość wierne podążanie za dyrektywami Husserla. „Samo «jest»" ma zatem być dostępne w nieuprzedzonym, wolnym od obciążeń znaczeniowych, teoretycznych i każdych innych wglądzie intuicyjnym (w rozumieniu Husserla – ejdetycznym). Wgląd ten ma przynieść informacje, które są związane z owym najczystszym i podstawowym „jest", czyli *de facto* istnieć[18].

[18] To podejście ma swój wyraz także w projekcie ontologii egzystencjalnej, który proponuje Roman Ingarden. Projekt ten zakłada wyjście od fenomenów znaczeniowych, by z wolna przesunąć się w kierunku badań istotnościowych (zawartości idei), a w końcu badań możliwości. Stąd, ostatecznie, wyłania się koncepcja sposobów istnienia i momentów bytowych. W przypadku sposobów istnienia jest to odwzorowanie

I tutaj wyłania się kolejny aspekt myślenia o istnieniu. Do istnienia się dociera. Do istnienia się podąża w zarysowanej powyżej procedurze. Istnienie nie jest dane *simpliciter* (po prostu). Istnienie dane jest poprzez szereg zabiegów (w tym o charakterze fenomenologicznym), które pozwalają na to, by ostatecznie zidentyfikować rdzeń owego „jest", a tym rdzeniem ma być właśnie „istnieć". To bardzo ciekawa i niezwykle intrygująca strategia. Opiera się bowiem na dwóch przesłankach: 1) istnienie nie jest dane wprost; 2) istnienie odkrywane jest za sprawą intuicji *sui generis* (specjalnego rodzaju). Nie jest dane wprost, czyli nie jest dane w taki sposób, by można było natychmiast odsłonić znaczenie tego, co znaczy istnieć. Jest dane za sprawą intuicji *sui generis*, czyli niezbędne jest określone narzędzie i nastawienie, które do pewnego stopnia wykracza poza ściśle konceptualny charakter znaczenia[19].

W przywołanym tekście *Trzy koncepcje istnienia* zwraca uwagę końcowa charakterystyka analizowanych koncepcji. Stróżewski pisze tak:

> Tak oto, wychodząc z trzech koncepcji istnienia „w ogóle", dotarliśmy do dwóch koncepcji istnienia absolutnego. Stanęliśmy u progu tajemnicy, która wyznacza kres metafizycznego myślenia. Dwie koncepcje istnienia są naszymi, tzn. ludzkimi koncepcjami. Możemy je długo jeszcze badać, roztrząsać, rozbierać racje przemawiające za i przeciw każdej z nich. Ale jeśli nawet nie dojdziemy w tych badaniach do końca, nie będzie to znaczyło, że prawda nie istnieje, lecz tylko, że nie potrafimy jej w pełni osiągnąć. Z tego zaś, że nie potrafimy jej osiągnąć, nie musi wynikać, że nie może być nam dana. To jednak nie zależy wyłącznie od nas, podobnie jak od pielgrzyma, choćby najbardziej wytrwałego, nie zależy bez reszty to, czy ostatecznie dotrze do końca swojej drogi. Póki jest w drodze, pewne jest dlań tylko jedno: że jeszcze

strategii predykacyjnych (sposobów orzekania wyrażenia jest/istnieć), w tym drugim wglądzie w idee poszczególnych sposobów istnienia. Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, dz. cyt., s. 72–75.

[19] Władysław Stróżewski jest, oczywiście, także związany z tradycją scholastyczną i neoscholastyczną. Szczególnie że pozostawał pod wpływem Stefana Swieżawskiego (promotora pracy magisterskiej) oraz Mieczysława A. Krąpca (promotora pracy doktorskiej). W tym drugim przypadku istotny jest kontekst rozwijanej przez Krąpca koncepcji tomizmu egzystencjalnego, który wyłonił się z badań Etienne Gilsona. Istnienie, a właściwie uchwycenie istnienia jako fenomenu, który konstytuuje ostatecznie każdy byt, odbywa się w specjalnej metodzie, zwanej metodą separacji. Jednakże Stróżewski praktycznie nie wspomina o metodzie separacji jako podstawie do wyizolowania pojęcia istnienia, a właściwie uchwycenia fenomenu istnienia. Natomiast często powołuje się na Bergsona i Heideggera oraz metodę fenomenologiczną, by w ten sposób zapewnić sobie metodologiczne zaplecze dla swojej strategii uchwycenia istnienia.

> nie osiągnął celu. Na drodze poznawania oznacza to po prostu: wiem, że jeszcze nie wiem…[20]

Pozostawmy na boku precyzyjne odniesienie do wzmiankowanych „trzech koncepcji". W istocie rzeczy jest tych koncepcji omawianych przez Stróżewskiego więcej, lecz ważne jest to, że na pierwszy plan wybija się koncepcja św. Tomasza z Akwinu, którą przywołałem na wstępie tego tekstu. Prowadzi ona ostatecznie Stróżewskiego do dwóch wniosków. Po pierwsze, że istnienie wyłania się jako kategoria absolutna, która wykracza poza możliwości metafizycznej konstytucji bytu ludzkiego. Tak zwane „ludzkie koncepcje" przeczuwają absolutny charakter istnienia, ale nie wyciągają z tego ostatecznych wniosków. Parmenides czy Heidegger są eksponentami podążania w kierunku absolutności bez stawiania kropki nad i. Dopiero Tomasz z Akwinu (oczywiście nie w sensie chronologicznym) wyciąga ostateczne konkluzje z tego, czym jest istnienie i co znaczy istnieć. Drugi wniosek, który pozwoli płynnie przejść do zajęcia się problematyką negacji, dotyczy graniczności kategorii istnienia. Ta graniczność ma wymiar nie tylko epistemiczny, ale przede wszystkim metafizyczny. Pierwszy wymiar jest związany z ograniczeniami poznawczymi, które uniemożliwiają uchwycenie absolutności istnienia w całej pełni. Drugi ze swojego rodzaju zależnością metafizyczną, na którą nie mamy wpływu, a która determinuje to, że sami istniejemy i że potrafimy na różne sposoby uchwycić choćby cząstkowy sens tego, co znaczy istnieć.

Absolutność istnienia i istnienie absolutne to dwie odrębne kategorie metafizyczne. W pierwszej chodzi o to, by wyrazić ostateczność, nieskończoność i konieczność istnienia jako fenomenu metafizycznego, w drugim by uchwycić jakąś jego postać, czyli przejaw, który posiada istnienie na mocy swojej własnej natury. Odwołanie do Tomasza ma naprowadzić na istnienie absolutne, czyli Boga, a rozważania Parmenidesa czy Heideggera, a także Bergsona na absolutność, czyli niezbywalność, fundamentalność, pierwotność i nieredukowalność tej kategorii. Ta dialektyka doprowadza nas do negatywności, która dopełnia obraz badań nad istnieniem. Można bowiem powiedzieć, że „istnieć" bez „nie" w ogóle nie może funkcjonować. Lepiej to wyrazić do pewnego stopnia obrazoburczą metafizycznie tezą heglowską: *byt i nic są tym samym*. Tezą, dodam od razu, która ukształtowała pod wieloma względami stanowisko Stróżewskiego. Hegel pisze w *Nauce logiki*:

> *Byt, czysty byt* – bez jakichkolwiek dalszych określeń. W swej nieokreślonej bezpośredniości jest tożsamy (niem. *gleich*) tylko z sobą samym, a zarazem

[20] W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, dz. cyt., s. 72.

> nie jest nietożsamy (niem. *ungleich*) z „innym". Nie różni się od niczego ani w sobie samym, ani zewnętrznie. (…)
> *Nic, czyste nic*. Jest prostą tożsamością (niem. *Gleichheit*) ze sobą, całkowitą pustką i całkowitym brakiem określeń i treści – brakiem wszelkich odróżnień jako takim. Jeśli można tu mówić o oglądaniu albo myśleniu, to uważa się, że to, czy się ogląda lub myśli o czymś, czy o *niczym* świadczy o pewnej różnicy. Toteż jeśli mówimy, że nie ogląda się nic lub myśli o niczym, to ma to jakieś [pozytywne] znaczenie. (…)
> *Czysty byt i czyste nic są więc jednym tym samym.* Prawdą nie jest więc ani byt, ani nic, lecz to, że byt przeszedł – a nie, że przechodzi – w nic, podobnie jak nic w byt. Ale w równym stopniu nie jest prawdą brak różnicy między nimi – *nie są one tym samym*, są *absolutnie różne*, ale zarazem nieoddzielone i nierozdzielne i każde bezpośrednio zanika w swym *przeciwieństwie*. Ich prawdą jest zatem ruch bezpośredniego zanikania jednego w drugim: *stawanie się* – ruch, w którym obydwa te momenty odróżniają się od siebie, ale za sprawą takiej różnicy, która równie bezpośrednio się już rozpłynęła[21].

Przywołany fragment, podobnie jak cytat z tekstu Tomasza z Akwinu, stanowi jeden z powtarzających się punktów odniesienia Władysława Stróżewskiego w podejściu do bytu i negatywności (Hegel) oraz istnienia i jego aktowego charakteru (Tomasz). Dla czytelnika istotne mogą być pewne okoliczności związane z heglowską dialektyką bytu i niczego (czystego bytu i czystego nic), tak by możliwe było nawiązanie do koncepcji negacji transcendentalnej, którą proponuje Władysław Stróżewski.

Co jest zatem kluczowym przesłaniem myśli heglowskiej (dialektyki Hegla)? Te przesłanie jest trojakiego rodzaju. Po pierwsze, że wyizolowane, pozbawione określeń pojęcia metafizyczne stanowią granicę konceptualizacji zjawisk metafizycznych. Czysty byt i czyste nic nie są zwykłymi pojęciami, którymi posługujemy się w codziennej charakterystyce zjawisk. Gdy mówię: byt ludzki, mam na względzie nie „czysty byt", lecz jakąś formę istnienia człowieka. Można zatem powiedzieć, że czysty byt z zasady nie jest dostępny w potocznej aktywności poznawczej czy logicznej. Czysty byt (podobnie jak i czyste nic) są dostępne w specjalnych praktykach filozoficznych. Jeszcze lepiej widać to w przypadku czystego nic. Gdy ktoś mówi: „Nic się nie stało" nie ma na myśli czystego nic, a jedynie chce wyrazić, że to, co się wydarzyło (a zatem pewne coś) nie ma charakteru negatywnego rozumianego ostatecznie i bezwzględnie. Lekko szturchnęliśmy kogoś, wsiadając do autobusu i słyszymy: „nic się

[21] G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. i przypisami opatrzył A. Landman, Warszawa 2011, s. 86–87.

nie stało", a więc nie było to zjawisko (szturchnięcie) o charakterze radykalnie negatywnym.

Stróżewski wychwytuje ten właśnie aspekt w pierwszej kolejności: czysty byt i czyste nic są formami metafizycznymi, które nie są powszechnie obecne i nie są też łatwo dostępne. To drugie ważne przesłanie z koncepcji Hegla. Obejmuje ono bowiem odniesienie do swego rodzaju graniczności naszego myślenia. Ta graniczność, wiemy to już z tradycji metafizycznej, odnosi się do nieprzekraczalnej granicy wyznaczonej przez zasadę niesprzeczności (i zasadę wyłączonego środka). Zasada niesprzeczności, wprowadzona przez Arystotelesa, ma zapewnić nie tylko spójność logiczną naszej reprezentacji świata, ale nade wszystko spójność ontologiczną (metafizyczną), tzn. nie może być tak, że coś jest i nie jest w tym samym czasie i pod tym samym względem[22]. Hegel zdaje się tę zasadę ignorować w przytoczonym fragmencie. Jest to jednak pozór. Zasada ta bowiem obowiązuje dla „zwykłych" pojęć, lecz nie dla „czystych". W tym drugim przypadku niesprzeczność jest niejako zawieszona z uwagi na to, że nie występują jakiekolwiek określenia (atrybuty czy własności). Moment przekroczenia niesprzeczności dokonuje się na sposób formalny, a więc w odniesieniu do określonego typu pojęcia, nie zaś na sposób materialny – ze względu na identyfikację własności, które mogą przysługiwać i nie przysługiwać danej rzeczy w tym samym momencie i pod tym samym względem. To, co oczywiste, zmienia recepcję koncepcji Hegla i wzmacnia poczucie, iż graniczność czystego bytu i czystego nic są trudno osiągalnym stanem metafizycznym i tym samym nie są też łatwo konceptualizowalne. W ten oto sposób przechodzimy do trzeciego przesłania z koncepcji Hegla, które stanowi istotny czynnik w myśleniu Władysława Stróżewskiego.

Trzecie przesłanie dotyczy absolutnej różnicy/absolutnej tożsamości, a tym samym nieoddzielności i nierozdzielności. Ten moment jest afirmacją

[22] Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, interesujący i intrygujący jest zwłaszcza końcowy fragment 1005b, w którym Arystoteles pisze: „Są filozofowie, którzy, jak już powiedzieliśmy, twierdzą, że ta sama rzecz może być i nie być oraz że można tak sądzić. Wielu filozofów przyrody wyraża się w ten sposób. My natomiast zajęliśmy stanowisko, iż jest niemożliwe, ażeby jakaś rzecz równocześnie była i nie była, i w ten sposób wykazaliśmy, że zasada ta jest najpewniejsza ze wszystkich zasad". Fragment ten dopełnia wcześniejsze rozważania (także 1005b), w których Arystoteles powiada: „to samo nie może zarazem przysługiwać i nie przysługiwać temu samemu i pod tym samym względem (mogą też być inne określenia, ażeby zabezpieczyć się przed dialektycznymi zarzutami)". Wyraźnie można zatem odczytać różnicę między ostatnim sformułowaniem, które do pewnego stopnia wyraża ogólną ideę niesprzeczności (dotyczącą przysługiwania), od partykularnych przejawów, a drugim sformułowaniem, które osadzone jest w kontekście filozofii przyrody (ściśle rzecz biorąc Heraklita) oraz istnienia. Heraklit, co ważne, stanowił istotny punkt odniesienia dla myślenia Hegla.

wcześniejszego wymiaru, czyli relacji między czystym bytem i czystym nic. Jeśli bowiem uchwytujemy tę relację w jej pełni, oznacza to, że uchwytujemy także wzajemną zależność, która ma charakter niezbywalny i ostateczny. Nie można zatem pomyśleć o czystym bycie bez czystego nic (tak jak do pewnego stopnia nie można pomyśleć „zwykłego" bytu bez „zwykłego" nic). Więcej nawet: jest to więź wzajemnie konstytutywna i prowadząca zarówno do konsekwencji metafizycznych (współkonstytucji), jak i epistemologicznych oraz logicznych (współpoznawalności i współorzekalności). Tak oto wyłania się zasadniczy element myślenia Stróżewskiego, który jest związany z transcendentalnością negacji.

Wprowadzając pojęcie negacji transcendentalnej, a więc operującej w obrębie pojęcia bytu także rozumianego transcendentalnie (jako przekraczającego wszystkie rodzaje), Stróżewski wprost nawiązuje do teorii transcendentaliów przedstawionej przez Tomasza z Akwinu w *Quaestiones disputatae de veritate* (*Kwestie dyskutowane o prawdzie*). Pisze on:

> Szczególna rola negacji ujawnia się w 1 art. I kwestii *De veritate*, gdzie św. Tomasz przeprowadza swoistą dedukcję transcendentaliów. Stwierdziwszy, że istnieją dwa sposoby wyrażenia czegoś, co przysługuje bytowi, choć nie jest zawarte w samej nazwie [znaczeniu – S.K.] „byt", następująco precyzuje drugi z nich, który prowadzi do doprecyzowania poszczególnych transcendentaliów:
>
> (…) wyrażony sposób jest sposobem będącym ogólnie następstwem każdego bytu. Ten zaś można ująć *dwojako*: *po pierwsze*, o ile jest następstwem każdego bytu w nim samym; *po drugie*, o ile jest następstwem wszelkiego bytu w przyporządkowaniu do czegoś innego.
> Jeśli w pierwszym sensie, mówi się to, ponieważ sposób wyraża w bycie coś afirmatywnie lub negatywnie. Nie ma jednak nic, co mogłoby być ujęte w każdym bycie afirmatywnie, w znaczeniu bezwzględnym prócz tego bytu istoty, zgodnie z którą ów byt istnieje. Tak właśnie nadaje się nazwę *rzecz*, która tym różni się od *bytu* [nazwy byt – S.K.] – jak powiada Awicenna na początku *Metafizyki* – że *byt* pochodzi od aktu bytowania [istnienia – S.K., łac. *actus essendi*], a nazwa *rzecz* wyraża to, czym coś jest, czyli istotę rzeczy [łac. *essentia entis* – S.K.]. Negacja zaś, która jest następstwem każdego bytu ujętego bezwzględnie, jest niepodzieleniem [łac. *indivisio* – S.K.]. I to właśnie niepodzielenie wyraża nazwa *jedno – jedno* bowiem to nic innego jak byt niepodzielony.
> Jeżeli zaś sposób bytu ujmujemy w *drugim sensie*, czyli według przyporządkowania czegoś jednego do czegoś drugiego, to jest to możliwe *dwojako*.
> *Po pierwsze*, z uwagi na udzielenie jednego bytu od drugiego. I to wyraża nazwa *coś*. *Coś* [łac. *aliquid*] bowiem wyraża jakby *inne coś* [łac. *aliud quid*]. Stąd jak

> byt nazywa się jednym, o ile jest niepodzielony w sobie, tak nazywa się czymś, o ile jest oddzielony od innych bytów.
> *Po drugie*, z uwagi na zgodność jednego bytu z drugim. To zaś nie może zachodzić, jeśli nie przyjmie się czegoś, co z natury może być zgodne z każdym bytem. Tym zaś jest dusza, która jakoś jest wszystkim, jak czytamy w III księdze *O duszy* [Arystotelesa – S.K.][23].

> (…) Przypomnijmy, że w przytoczonym tekście *De veritate* tak właśnie dwuaspektowo, a zarazem *a priori* traktowany jest byt ujmowany i w sobie, i w odniesieniu do czegoś innego. I w wyniku tego właśnie podejścia do bytu uzyskujemy z jednej strony transcendentalia *rzecz* (pozytywne) i *jedność* (negatywne), a z drugiej *prawdę i dobro* (pozytywne) oraz *coś* (negatywne). A o tym, że aprioryczne „kategorie" pozytywności i negatywności są równoważne, świadczyć mogą rezultaty ich zastosowania: wszak bytowa jedność nie jest mniej ważna (z metafizycznego punktu widzenia) niż istota rzeczy. Tak więc rola negacji w ujawnianiu się poszczególnych transcendentaliów nie może budzić wątpliwości. Sama „dedukcja" transcendentaliów nie byłaby bez niej możliwa, nie byłoby możliwe także określenie najważniejszych z nich: *aliquid* i *unum*, wyjaśniających ostatecznie bytowy pluralizm[24].

Ten długi fragment z rozprawy Władysława Stróżewskiego stanowi centralny i przesądzający jednocześnie moment ujęcia negatywności i negacji[25]. W tym przesądzeniu bardzo ważne są dwa zasadnicze wątki. Pierwszy z nich określa negację jako integralną część charakterystyki transcendentalnej bytu,

---

[23] Św. Tomasz z Akwinu, *De Veritate. O prawdzie,* tłum. A. Białek, Lublin 1999, s. 22–23.

[24] W. Stróżewski, *Negacja transcendentalna*, [w:] *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*, dz. cyt., s. 107–109.

[25] Oddzielam od siebie oba te fenomeny (negatywność i negację), by wskazać na to, że negatywność stanowi zjawisko metafizyczne, towarzyszące bytowi, natomiast negacja jest swoistym parametrem metafizycznym, który można ująć w kategoriach zarówno logicznych, jak i językowych. Podążając za wywodem Tomasza przytoczonym przez Stróżewskiego, można powiedzieć tak: niepodzielenie jest przejawem pewnej negatywności, tak jak i oddzielenie jednego bytu od drugiego, natomiast określenie logiczne zjawiska tożsamości jako zaprzeczeniu podziału: Nie jest tak, że X nie równa się X czy zjawiska różnicy między przedmiotami: Nie jest tak, że X i Y są tym samym, wyraża zastosowanie negacji do uchwycenia i wyrażenia tychże fenomenów związanych z negatywnością, na logicznym i językowym poziomie.

a więc czyni z niej transcendentale. Drugi, będący konsekwencją stosowania negacji, odnosi się do uzasadnienia pluralizmu bytowego, którego warunkiem możliwości (jeśli można użyć tego idiomu z obszaru filozofii transcendentalnej) jest negatywność wychwytywana przez negację transcendentalną.

Negacja transcendentalna to pojęcie domykające całe bogactwo badań Władysława Stróżewskiego, który począwszy od rozważań pomieszczonych w pracy magisterskiej, poprzez rozprawę habilitacyjną, aż do tego tekstu wyraźnie wskazuje na to, że byt bez negatywności jest niepojmowalny; że istnieje fundamentalna i ostateczna współzależność między tym, co pozytywne, i tym, co negatywne; że negacja nie jest zjawiskiem przypadkowym i nieistotnym, lecz koniecznym i esencjalnie konstytutywnym dla bytu. Gdyby posłużyć się trawestacją koncepcji zła jako braku dobra, to z pewnością negatywność nie jest w takim ujęciu brakiem bytu; jest ona wbudowana w samo serce bytu, ponieważ przejawia się już na poziomie transcendentalnym, ten poziom zaś, co należy podkreślić, jest ponadkategorialny, a więc dotyczy każdego możliwego przejawu bytu.

Zarysowane powyżej powiązanie bytu i negacji nie daje jeszcze pełnego wglądu w to, jak negacja wiąże się z istnieniem. Na ten moment można powiedzieć, że istnienie jest zjawiskiem pozytywnym, który może ulec deprywacji przez działanie negacji. Fakt ten jest istotny z punktu widzenia następnego paragrafu, w którym zarysuję koncepcję *apofatycznej metafizyki egzystencjalnej* jako projektu będącego awangardowym pomysłem badawczym Władysława Stróżewskiego.

W stronę apofatycznej metafizyki egzystencjalnej

Władysław Stróżewski nie jest filozofem, który swoje projekty teoretyczne szczegółowo i wieloaspektowo opracowuje. Nie należy się zatem spodziewać sążnistych tomów, będących świadectwem wnikliwych analiz w stylu Romana Ingardena czy Edmunda Husserla. Stróżewski przyjmuje inną strategię, która, jak się wydaje, filozoficznie jest równie korzystna i, co więcej, ma tę unikalną cechę, że pozwala na mnogość odczytań i interpretacji. W tym też sensie Stróżewski jawi się jako filozof otwarty, który w skromności swej postawy badawczej zaprasza do tego, by podjąć pewne wątki, a następnie na własną rękę mierzyć się z wyzwaniami, jakie te wątki stwarzają. W myśleniu metafizycznym jest to jeszcze bardziej widoczne, gdyż wyzwaniem jest graniczność doświadczeń, pojęć i tym samym szereg trudności, z jakimi się należy liczyć, podejmując kolejne zagadnienia. Pokazałem we wcześniejszej części tekstu, że całość problematyki egzystencjalnej stanowi istotne i niezbywalne wyzwanie teoretyczne, które jest ściśle powiązane z uwzględnieniem negatywności jako determinanty

bytu i myślenia o bycie. Tak właśnie można dojść do sformułowania programu *apofatycznej metafizyki egzystencjalnej*[26].

Proponuję, by program ten nakreślić za pomocą czterech wyznaczników: 1. integralnej i niezbywalnej obecności negatywności w bycie; 2. fundamentalności negacji jako czynnika ontologicznego i logicznego będącego podstawą do ujmowania bytu; 3. ostateczności istnienia jako kategorii absolutnej, która stanowi podstawę dla wszystkich innych kategorii; 4. niepoznawalności istnienia. Apofatyczna metafizyka egzystencjalna to zatem projekt, który wiąże czynnik negatywny z czynnikiem egzystencjalnym, wskazując na to, że nie ma możliwości ujęcia bytu, i tym samym istnienia, wyłącznie w sposób pozytywny, a tym samym też dostrzega negatywność jako konstytutywny czynnik egzystencjalny, za którego sprawą dochodzi o ugruntowania pluralizmu jako zasadniczego przejawu istnienia.

We wcześniejszych częściach tekstu omówiłem poszczególne wyznaczniki, teraz zaś skupię się na wyciągnięciu konsekwencji i wskazaniu obszarów, w których Stróżewski widzi atrakcyjność swojego projektu. Jak się wydaje, projekt ten ma dwa kluczowe obszary zastosowania, mianowicie wzmiankowaną już przestrzeń aksjologiczną oraz aktywność twórczą.

Doskonale to widać w dociekaniach będących treścią *Dialektyki twórczości*. Akt twórczy ujmowany jest przez Stróżewskiego jako zjawisko będące wprawdzie afirmacją pozytywności istnienia rezultatu (dzieła), które stanowi wyjątkowy obiekt aksjologiczny (realizuje wartości estetyczne i nadestetyczne – jak to ujmuje Stróżewski), ale jednocześnie wynika z pracy negatywności: czegoś nie było i się stało; *Piety* Michała Anioła nie było i dzięki aktowi twórczemu tegoż artysty się stała. To radykalne przejście od niebytu do bytu; od nie-bycia (nie-istnienia) *Piety* do bycia (istnienia) *Piety* daje wiele do myślenia. Nie jest to błahy wymiar tejże zależności, ponieważ on determinuje drugą

[26] Sformułowanie zrębów tego programu pozwoli lepiej uchwycić pewne zależności w twórczości Władysława Stróżewskiego, ale też nada stosowny rys całemu tomowi, tak by można było dostrzec zarówno jego spójność, jak i unikalny, nowatorski i awangardowy charakter. Zaryzykuję stwierdzenie, że tego rodzaju projektu nie znajdziemy we współczesnej filozofii. Co ciekawe, analogonem, choć w nieco innym formacie metodologicznym i konceptualnym, jest projekt unitarnej metafizyki negatywistycznej Leszka Nowaka (zob. L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1: *Nicość i istnienie*, Poznań 1998). Wprawdzie różnica między projektami Stróżewskiego i Nowaka to zagadnienie na osobną rozprawę, warto zauważyć, że Nowak do pewnego stopnia wykorzystuje toposy myślenia metafizycznego, za którymi podąża Stróżewski i które znajdują wyraz w kolejnych pracach tego Autora. Można zatem powiedzieć, że Stróżewski znacząco wyprzedza pewne rozwiązania zaproponowane przez Leszka Nowaka. Dodatkowo, czego nie należy bagatelizować, istnienie w ujęciu Nowaka jest fenomenem negatywnym, podczas gdy u Stróżewskiego jest fenomenem pozytywnym, do którego dostęp jest przede wszystkim poprzez negatywność.

istotną charakterystykę: unikalność tego obiektu. *Pietà* jest unikalna w każdym możliwym sensie, nie tylko jej jedyności. Jest unikalna, gdyż to ona realizuje w sposób fundamentalny i ostateczny te wartości, o których pisałem powyżej: estetyczne i nadestetyczne, a więc finalnie odnosi nas do piękna samego oraz innych wartości transcendentalnych właśnie.

Odniesienie do piękna samego odsłania drugą ważną przestrzeń owocnego eksplorowania projektu apofatycznej metafizyki egzystencjalnej. Czynniki aksjologiczne odgrywają w pracach Stróżewskiego rolę niebagatelną. Autor ten mocuje się nie tylko z dobrem, ale też prawdą i pięknem. Cała triada najwyższych wartości stanowi istotny obszar zainteresowań. Z jednej strony jest to, jak się wydaje, pokłosie zainteresowań transcendentaliami, z drugiej zaś sztuką i jej metafizycznymi wymiarami, w tym wymiarem zasadniczym, powiązanym z istnieniem i negatywnością.

Dlaczego przestrzeń aksjologiczna w naturalny sposób pozwala na eksploatację apofatycznego podejścia do istnienia? Z co najmniej dwóch, jak się wydaje, powodów. Pierwszy związany jest z samym istnieniem wartości. Jest to jedno z najbardziej tajemniczych i złożonych zagadnień metafizycznych. Istnienie wartości to problem sam w sobie; kwestia będąca głównym tematem szeregu rozpraw Stróżewskiego, w których wciąż oscyluje między paradygmatem platońskim (wartości istnieją niezależnie i mają status obiektów idealnych) a paradygmatem scholastycznym (wartości są charakterystykami transcendentalnymi bytu, które ów byt uzyskuje dzięki odniesieniu do bytu absolutnego – Boga). Owo oscylowanie między tymi dwoma podejściami samo w sobie stanowi dogodny punkt wyjścia do tego, by widzieć w dociekaniach nad statusem i naturą wartości podstawę do uchwycenia negatywnego rysu egzystencjalnego: wartości istnieją, lecz ich istnienie wymyka się konceptualizacji; nie dają się w łatwy i przekonujący sposób scharakteryzować; nie są zatem egzystencjalnie dobrze ufundowane. Jak mówi Platon w *Uczcie*: zaczynamy od pięknych ciał, a podążamy do piękna samego, przy czym piękno samo staje się niedostępnym, być może metafizycznie postulowanym obiektem, który potrzebny jest do tego, by wyjaśnić to, co znajduje się na niższych szczeblach drabiny aksjologicznej, w tym właśnie piękno ciał. Stróżewski wyraźnie dostrzega ten wymiar działania negatywności i wyzwania, które są związane z egzystencjalnym powiązaniem między istnieniem a wartościami.

Drugi powód wynika z pierwszego, lecz jednocześnie rozszerza perspektywę badawczą zarysowanego projektu Stróżewskiego. Mówiliśmy powyżej, że dzieła sztuki (wytwory aktów twórczych) mają swój unikalny, niepowtarzalny i wyjątkowy charakter. Można powiedzieć, że są radykalnie jednostkowe (indywidualne). Fakt ten ma olbrzymie znaczenie dla całości badań metafizycznych, ponieważ przestrzeń aksjologiczna obejmuje przejawy istnienia, które w ostatecznym metafizycznym obrachunku mają na celu skrajnie indywidualną

naturę: dotyczy to zarówno samego podmiotu działania (w przestrzeni twórczości – podmiotu aktu twórczego), jak i rezultatów (dzieł i czynów). Doskonale wychwytujemy to, że czy to w sferze etycznej, czy też estetycznej indywidualność/jednostkowość stanowią najwyższą metafizyczną wartość. A czym jest jednostkowość z perspektywy projektu apofatycznej metafizyki egzystencjalnej? Jest fundamentalnym przejawem negatywności. Przypomnijmy, nawiązując raz jeszcze do Tomasza i „dedukcji" transcendentaliów, że nie da się ująć bytu odrębnego od innego bytu inaczej niż za sprawą ujawniającego się fenomenu negatywności, a więc za pomocą negacji. Człowiek A to nie jest człowiek B, ale nie tylko z uwagi na to, że jest wielu przedstawicieli gatunku człowiek. Jeden nie jest drugim, ponieważ negacja radykalnie oddziela jednego od drugiego i tym samym powoduje, że mamy do czynienia z bytem jednostkowym i odrębnym. *Aliud quid* to zatem nazwa na inne coś, które jest radykalnie różne względem każdego innego *coś*.

Radykalna indywidualność to wyzwanie, którego w systematyczny sposób Stróżewski nie opracowuje. Nie daje zatem klarownej odpowiedzi na temat tego, jak ostatecznie kształtuje się konstytucja tejże radykalności. Negatywność odgrywa w niej swą fundamentalną rolę. Zaproponowany podział na negację przekreślającą i negację różnicującą, który to stanowi jedną z kluczowych osi myślenia dialektycznego u Stróżewskiego, ostatecznie daje nam podstawy, by wskazać na to, że radykalna indywidualność to przejaw pracy obu tych negacji na istnieniu jako kategorii absolutnej i jednocześnie fundującej dla wszystkich innych fenomenów i kategorii.

Nie byłoby apofatycznej metafizyki egzystencjalnej, gdyby nie źródłowe zainteresowania myślą Dionizego Areopagity. Ten niezwykle dla Stróżewskiego ważny myśliciel proponuje program teologii negatywnej, a więc właśnie opartej na schemacie myślenia apofatycznego (gr. *apofasis*, znaczy przeczyć)[27]. Negatywność ma dwa zasadnicze rysy w ujęciu dionizjańskim. Pierwszy odnosi się do natury Boga, która co do zasady jest naturą przewyższającą każdą inną naturę i niesprowadzalną do żadnej innej natury. Oznacza to, że mówimy o jakiejś innej charakterystyce esencjalnej. Dionizy za tradycją będzie mówił o *hyperousia* (gr. *ὑπερουσία*), czyli nadbycie. Nadbyt to kategoria metafizyczna, która wskazuje na to, że nie możemy w tym przypadku mówić, że Bóg jest takim samym bytem jak człowiek czy drzewo. Drugi rys jest związany z epistemicznym charakterem apofatyki Dionizego. Poznawanie Boga nie odbywa się w sposób podobny do poznawania drzewa czy człowieka. Bóg, z uwagi na to, że jest nadbytem albo może nawet ponad bytem, wymaga innej postawy i innych

[27] Zob. Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem* Isagogi *Porfiriusza*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1975.

technik poznawczych. Są one związane bezpośrednio z negacją. Wprawdzie w Bogu nie ma negatywności (należy to z całą mocą podkreślić), negatywność stanowi kluczowy fenomen różnicujący Boga od stworzenia, a więc funduje relację odrębności i tym samym unikalności Boga. Poznanie Boga odbywa się zatem nie wprost; nie poprzez bezpośrednie odniesienie do Jego natury, lecz pośrednie, poprzez zakwestionowanie charakterystyk, jakie przypisujemy bytom odrębnym względem Boga. Ostatecznie zatem Bóg nie jest tym wszystkim, o czym pozytywnie możemy orzec, czy to wszystko (wszystkie byty) jest.

Pozwolę sobie w tym miejscu na paradoksalną konkluzję: Stróżewski, inaczej niż Dionizy, od którego zaczynał swoją pracę badawczą w obszarze negatywności i bytu, nie potrzebuje apofatycznej metafizyki egzystencjalnej do poznania Boga. Rzekłbym nawet, że jeśli ten element występuje, to ma on wymiar marginalny. Stróżewski potrzebuje tego projektu, by zrozumieć i jakoś scharakteryzować radykalnie odrębny świat wartości i ich przejawów, jakimi są dzieła sztuki, a nade wszystko, by zrozumieć radykalną odrębność i indywidualność człowieka. Ten ostatni wątek wydaje mi się najbardziej spektakularny, gdyż nadaje on całemu przedsięwzięciu głęboko antropologiczny i tym samym humanistyczny rys. Refleksja metafizyczna, tak jak ją chce prowadzić Stróżewski, ma ostatecznie pogłębić znajomość człowieka i jego natury. Czy to się uda, jest zupełnie inną kwestią.

Zakończenie

Przedkładany czytelnikowi tom składa się z trzech części.

W pierwszej prezentowane są teksty zawierające zręby myślenia metodologicznego Władysława Stróżewskiego. Chodzi o to, by lepiej zrozumieć integralne odniesienie do doświadczenia, stosowanie metody fenomenologicznej, ale też bardzo silnie obecną dialektykę i analizę językową. Stróżewski nie jest filozofem jednej strategii metodologicznej. Przeciwnie – bardzo wyraźnie widać, że korzysta z różnych narzędzi, by osiągać zamierzone cele teoretyczne. Część I domyka rozprawa *Racjonalizm i metaracjonalizm*, która stawia pod znakiem zapytania dezyderat racjonalności i racjonalizmu. Oczekujemy bowiem, że w warstwie tak działania, jak i myślenia racjonalność będzie fundamentalnym wyznacznikiem i wartością obligującą. Staje się to tym bardziej problematyczne, gdy uświadomimy sobie, że istnienie i jego podstawowe przejawy nie są dostępne w sposób ściśle konceptualny, a więc na swój sposób będą się wymykać racjonalności. Stróżewski nie jest jednak filozofem irracjonalnym. Jest filozofem afirmującym racjonalność i hołdującym jej. Paradoksalnie negatywność jest tym fenomenem, który na taką afirmację pozwala.

W drugiej części następuje koncentracja uwagi na problematyce istnienia. Część ta rozpoczyna się jednak od tekstu, który wydaje się niejako obok, czyli rozprawy *Pytania o arche*. Rozprawa ta została wybrana jako wprowadzenie do tej części z dwóch powodów. Po pierwsze, arche stanowi zasadniczy fundament myślenia całej metafizyki zachodniej. Można zaryzykować twierdzenie, że nie byłoby myślenia metafizycznego bez sformułowania pytania o *arche* (zasadę, przyczynę, podstawę, fundament, to, co pierwsze, to, co wyznacza wszystko inne etc.). Po drugie, *arche* jest na swój sposób konceptualnym źródłem wszystkich problemów metafizycznych, w tym, oczywiście, problemu istnienia. Najlepiej to widać w pytaniu Leibniza: *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic, skoro nic jest łatwiejsze?* Pytanie to, podkreślmy ten aspekt, wprost nawiązuje do motywu formułowania pytania „dlaczego" (gr. *dia ti? – dlaczego to?*). *Arche* odpowiada na pytanie: dlaczego to? Odpowiada i jednocześnie wskazuje na silny komponent egzystencjalny związany z tym, że każde wyjaśnienie, żeby było owocne, musi wskazywać na pozytywny przejaw bytu, czyli istnienie czegoś. Pozostałe teksty układają się w sekwencję problemów: od pluralizmu ujęć istnienia, poprzez badania nad związkiem bytu i niczego, aż po fenomenologicznie uwikłane badania nad istnieniem, sposobami istnienia i momentami bytowymi. Całość tej części domykają trzy krótkie rozprawy dotyczące relacji między najwyższymi wartościami a istnieniem. Taki układ pozwala na to, by przemierzać wraz ze Stróżewskim drogę do transcendentalnego ujęcia istnienia.

Wreszcie część trzecia. Są w niej zestawione teksty, które wyrażają fundamentalne zainteresowanie Stróżewskiego problematyką negatywności. Publikowane pierwszy raz fragmenty pracy magisterskiej (*Filozofia bytu w* De divinis) czy rozprawa *Z historii problematyki negacji* stanowią unikalne świadectwo pogłębionych studiów nad apofatycznym rysem metafizyki zachodniej. Stróżewski doskonale rozumie nie tylko to, że myślenie metafizyczne bez negatywności nie może osiągnąć oczekiwanych rezultatów, lecz nade wszystko pozwala czytelnikowi w zamieszczonych tekstach śledzić napięcia, rozwiązania i wyzwania, jakie towarzyszą myśleniu o negatywności. Widać to najpełniej w rozprawie habilitacyjnej *Z historii problematyki negacji*, to dzieło samo w sobie, praca, którą cechuje pietyzm i odwaga intelektualna badań historiograficznych (tak bliskich Stróżewskiemu). Stróżewski nie jest li tylko historykiem filozofii w tej pracy; jest przede wszystkim filozofem świadomym tego, że niektóre rozwiązania, które zaproponuje, będą rzutować na całą jego twórczość filozoficzną. Tak też się stało. Domykający tę część tekst *Negacja transcendentalna* doskonale to pokazuje i jednocześnie ostatecznie ugruntowuje myślenie Stróżewskiego w paradygmacie apofatycznym. Rzec można przewrotnie, że gdyby nie transcendentalizacja negacji, projekt Stróżewskiego nie byłby apofatyczny, lecz katafatyczny: poznanie bytu odbywałoby się nie drogą wychwycenia czynników

negatywnych, lecz pozytywnych. Tak się jednak stać nie może, gdy negacja, jak zaznaczyliśmy, ma transcendentalną naturę, a więc współkonstytuuje byt.

Zakopane – Wieliczka, lipiec–sierpień 2026

CZĘŚĆ I.
METODY

DOŚWIADCZENIE I INTERPRETACJA

1. Wstęp. Sprecyzowanie terminów

Zadaniem, które przed sobą stawiam, jest próba rozświetlenia stosunku, jaki zachodzi między doświadczeniem i interpretacją w filozoficznej praktyce Karola Wojtyły. Założenie, jakie trzeba na początku uczynić – zgodnie zresztą, jak sądzę, z myślą omawianego filozofa – głosi, że doświadczenie wymaga (albo: domaga się) interpretacji; jest ona niezbędna, jeśli doświadczenie nie ma polegać jedynie na rejestracji danych lub kompletowaniu zbioru mniej lub bardziej uporządkowanych faktów, lecz stać się podstawą określonego zasobu wiedzy czy to naukowej, czy filozoficznej.

Termin „doświadczenie" nie jest jednoznaczny. Informuje o tym najlepiej sposób jego użycia w różnych sytuacjach. Mówimy więc o doświadczeniu, mając na myśli jednorazowe, bezpośrednie zetknięcie się z jakąś rzeczywistością (np. „doświadczyć przygody" albo „doświadczyć straszliwego bólu"), ale także, gdy bierzemy pod uwagę długotrwałe obcowanie z jakimś człowiekiem, przedmiotem czy procesem (np. „doświadczyć czyjegoś charakteru", „doświadczyć choroby"). „Doświadczenie" może się odnosić do faktów przypadkowych, ale może także oznaczać działania odbywające się w określony, z góry zaplanowany sposób (np. doświadczenia laboratoryjne). Stosuje się wreszcie i do pojedynczych faktów szczególnie wyróżniających się w życiu (np. „doświadczył wielkiej niesprawiedliwości") i do skumulowanego przeżywania takich faktów, co pozwala mówić np. o „doświadczeniu życiowym" – itd.

Wszystkie te znaczenia – a przecież ich lista nie została bynajmniej wyczerpana – odgrywały i odgrywają nadal określoną rolę w krystalizowaniu się rozmaitych filozoficznych koncepcji doświadczenia. Koncepcji tych jest wiele, a modyfikują się nie tylko ze względu na istotne różnice, jakie zachodzą między poszczególnymi rodzajami czy typami doświadczeń, ale i zależnie od założeń teorii czy – szerzej – filozoficznej orientacji, która je określa. Wystarczy zwrócić uwagę na rozumienie „doświadczenia" w neopozytywizmie z jednej, a w fenomenologii z drugiej strony, by się o tym przekonać.

Z punktu widzenia naszych rozważań wystarczy przypomnieć trzy koncepcje doświadczenia, które zresztą w dziejach filozofii odegrały szczególną rolę: empirystyczną, mistyczną i fenomenologiczną. Tego prostego wyliczania nie należy uważać oczywiście za jakąkolwiek klasyfikację czy typologię doświadczenia.

1. Doświadczenie w rozumieniu empirycznym ogranicza się do bezpośredniego kontaktu zmysłowych władz podmiotu poznającego z właściwym dla tych władz przedmiotem. Jeśli w tak rozumianym doświadczeniu upatruje się jedyne źródło poznania, a w jego fragmentarycznych datach jedyny jego przedmiot, mamy do czynienia z empiryzmem skrajnym, przeradzającym się w ostatecznych konsekwencjach w sensualizm i fenomenalizm.

2. Drugie interesujące nas rozumienie doświadczenia pochodzi z mistyki. Oznacza tu ono bezpośrednie zetknięcie się podmiotu z tym, co radykalnie nadzmysłowe, transcendentne nie tylko wobec zmysłowych, ale i wobec odwołujących się do władz dyskursywnych (intelektu, rozumu), poznawczych dyspozycji człowieka. Doświadczenie mistyczne jest osobiste i subiektywne, niemniej jednak odznacza się absolutną pewnością oraz najgłębszym przeświadczeniem o prawdziwości uzyskanych w nim danych, a w konsekwencji także twierdzeń, jakie w oparciu o nie zostaną wygłoszone. „Nie powiem niczego, czego sama głęboko nie doświadczyłam" – napisała św. Teresa z Ávili, w której pismach „doświadczenie" jest słowem-kluczem. Pierre Blanchard podaje, że występuje tam ono 168 razy![1] Doświadczenie mistyczne, odznaczające się szczególną dynamiką przebywanej w nim drogi, kulminuje w stanie, który określa się jako zjednoczenie duszy z Bogiem.

> To uczestnictwo (*participación*) wchodzi nie tylko moralnie, ale fizycznie w konkretny zasób człowieczeństwa jako pierwiastek dynamiczny. Dynamika owa idzie, jak wyraźnie wynika z doświadczenia opisanego i z wykładu św. Jana od Krzyża, w dwóch kierunkach: w kierunku swego właściwego Przedmiotu, co innymi słowy znaczy: otwiera człowieka na Boga, udostępnia mu przedmiotową łączność z samą Istotą Bożą – i równocześnie w kierunku podmiotu; w nim dokonuje pewnego rzeczywistego przekształcenia, przeobrażenia czy też przetworzenia (*transformación*)[2].

---

[1] P. Blanchard, *La structure augustinienne de la pensée thérésienne*, „Carmel" 1964, nr 4, s. 288; cyt. za: E. Renault, *Święta Teresa z Ávila*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1983, s. 140, przyp. 30.

[2] K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 393 (pierwodruk w „Znak" 1951, nr 27). Zob. także s. 390–391, gdzie Wojtyła precyzuje właściwe rozumienie doświadczenia mistycznego.

3. Trzecią koncepcję doświadczenia zawdzięczamy fenomenologii. Zachowuje ono niektóre postulaty empiryzmu, w szczególności postulat bezpośredniości, radykalności i „czystości" poznania („empiryczny naturalizm wyrasta – pisze Husserl – z motywów w najwyższym stopniu godnych szacunku"[3]), odrzuca jednak jego zacieśnianie źródeł wiedzy do doświadczenia jedynie zmysłowego. A równocześnie formułuje nowe warunki, których spełnienie decyduje o właściwym rozumieniu doświadczenia.

> Bezpośrednie „widzenie" (gr. *νοεῖν*), nie tylko zmysłowe, doświadczające widzenie, ale widzenie w ogóle jako źródłowo-prezentująca świadomość – obojętnie jakiego rodzaju – jest ostatecznym źródłem uprawnienia wszelkich rozumnych twierdzeń. Funkcję uprawomocniającą posiada ono tylko dlatego i tylko w tej mierze, w jakiej jest źródłowo prezentujące[4].

„A więc za doświadczenie przedstawiamy coś ogólniejszego «naoczność» – i tym samym odrzucamy utożsamianie nauki w ogóle z nauką doświadczalną"[5]. W ten sposób otwarte zostają nowe dziedziny bezpośredniego doświadczenia czy – ściślej – naoczności. W jej zakres wejść teraz mogą – gdyż pozwala na to swoistość ich sposobów doświadczenia – przeżycia świadome, cudze stany psychiczne, dzieła sztuki, wartości, idee. Z tego samego powodu obowiązuje także rzetelne, na serio traktowanie przeżyć mistycznych. Chodzi tylko o to, by za każdym razem zdawać sobie sprawę nie tylko z tego co, ale i jak jest nam dane. „Należy – pisze Roman Ingarden – we wszystkich sferach przedmiotów – jakimi by one zresztą były – «doświadczać», tzn. dotrzeć do bezpośrednich danych przedmiotów badania i poddać się im, czyli ująć je tak i w tych samych granicach, w jakich te dane same pretendują do tego"[6]. W ten sposób „oczyszcza się" także owe dane ze wszystkiego, co jest im obce, a to z kolei „(…) oznacza powrót do naturalnego bogactwa rzeczy i konkretnych procesów"[7].

W filozoficznej twórczości Karola Wojtyły szczególną rolę odgrywają dwie ostatnie z wymienionych tu koncepcji doświadczenia, przy czym doświadczenie

---

[3] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 64.

[4] Tamże, s. 66–67.

[5] Tamże, s. 68.

[6] R. Ingarden, *Dążenie fenomenologów*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 293. Ingarden nawiązuje tu do tzw. „zasady wszystkich zasad", którą następująco sformułował Husserl: „(…) każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, (…) wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (…) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje". E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 78–79.

[7] R. Ingarden, *Dążenie fenomenologów*, dz. cyt., s. 298.

mistyczne występowało raczej jako przedmiot badań, podczas gdy doświadczenie w sensie fenomenologicznym stało się podstawowym elementem stosowanej przezeń metody. Doświadczenie mistyczne było dokładnie analizowane z okazji badań nad mistyką św. Jana od Krzyża. Badania te miały wartość podwójną. Po pierwsze, przyniosły owoce w zakresie głębszego zrozumienia zjawiska mistyki, po drugie zaś doprowadziły do dostrzeżenia możliwości rozszerzenia pojęcia doświadczenia na inne sfery przeżyć, w szczególności moralnych, zwłaszcza zaś sprecyzowania koncepcji doświadczenia człowieka, które stało się teraz punktem odniesienia do wszystkich możliwych doświadczeń szczegółowych. Dodajmy od razu, że pojęcie „doświadczenia człowieka" jest jednym z kluczowych pojęć w filozofii Karola Wojtyły.

Zgodnie z postulatami metodologicznymi fenomenologii doświadczenie wymaga adekwatnego, możliwie pełnego i precyzyjnego opisu danych, jakie się nam jawią. Narzędziem opisu jest język, toteż kolejne wymagania muszą być postawione wobec niego. A chodzi przecież i o to, żeby poprzez język zakomunikować własne, niekiedy trudne do przekazania odkrycia drugim i uzyskać w ten sposób intersubiektywność osiąganych w fenomenologicznym doświadczeniu wyników poznawczych. Różne rodzaje doświadczeń wymagają różnego rodzaju języków. Fenomenologia preferuje język potoczny, zrozumiały dla większości ludzi, ale bogaty i „giętki". Ingarden pisze:

> Z tego względu wybieramy wyrazy możliwie „intuicyjne", tzn. mające zdolność nasuwania nam przed oczy odpowiednich przedmiotów. Do tego celu nadają się najlepiej wyrazy wzięte nie z książek, lecz z życia, wyrazy, które nie zatraciły jeszcze w użyciu czystego teoretyka swej dobitności, a nawet „soczystości", wyrazy, które raczej p o k a z y w a ł y b y nam przedmioty niż je abstrakcyjnie określały (choćby nawet bardzo „ściśle")[8].

Karol Wojtyła jest w pełni świadomy tych postulatów, co więcej, pod pewnym względem idzie jeszcze dalej. Oto, gdy pisze o językowym wyrazie, w jaki przyobleka swe doświadczenia mistyczne św. Jan od Krzyża, czyni znamienną uwagę: „Poezja niewątpliwie ułatwia autorowi wiele w tej dziedzinie, która ani w ramach potocznego prozaicznego języka, ani w więzach ściśle naukowej terminologii nie da się współrzędnie wyrazić"[9]. Przytaczam tę opinię, gdyż – jak sądzę – rzuca ona pewne światło i na miejsce, jakie w twórczości Karola Wojtyły zajmuje jego własna poezja: czyż nie jest ona bowiem szczególnym zdawaniem sprawy z doświadczeń, których w innym języku wyrazić niepodobna? Czyż

[8] Tamże, s. 314.
[9] K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, dz. cyt., s. 389.

właśnie szczególne „jak" tych doświadczeń nie dyktowało potrzeby ujęcia ich treści w formę jeśli nie poetycką bez reszty, to do poetyckiej zbliżoną? Dziedzina doświadczeń odnoszących się do przedmiotów z istoty swej nasyconych wartościami i z konieczności poruszających do głębi przeżywający je podmiot, wymaga innego rodzaju „zdań protokolarnych" niż doświadczenie prowadzące do odkrywania czystych jakości zmysłowych lub abstrakcyjnych idei.

Warto o tym pamiętać, gdy mówi się o integralności doświadczenia człowieka i adekwatności jego wyrażania.

Każdy opis jest – w pewnym przynajmniej stopniu – interpretacją tego, co opisywane. Czym jednak jest interpretacja? Dochodzimy do drugiego, równie niejednoznacznego jak poprzedni, członu tytułowego naszego odczytu. Najczęściej przez interpretację rozumie się działanie badawcze zmierzające do wydobycia i wyjaśnienia sensu (swoistości, funkcjonalności, roli itd.) danego zjawiska, w szczególności poprzez określenie miejsca owego zjawiska w jakiejś całości wyższego rzędu. Punktem wyjścia wszelkiej interpretacji jest założenie, że istotne znaczenie danego przedmiotu jest ukryte poza danymi bezpośredniej obserwacji empirycznej i nie pozwala się z nich wprost wyprowadzić[10].

Takie pojęcie interpretacji pozostaje w najbliższym związku z pojęciem r o z u m i e n i a, które także może być określone jako „poznawcze ujmowanie czegoś w sposób istotnie pośredni", przy czym:

> (…) rozgrywa się ono, gdy 1. jest nam bezpośrednio dane coś takiego, co nas wyprowadza poznawczo poza siebie samo, wskazuje na coś innego, odnosi się doń, czy je sugeruje lub każe się poprzez siebie jeszcze czegoś doszukiwać, i gdy 2. idąc za tymi wskazaniami czy sugestiami, odkrywamy coś nowego w stosunku do tego, co było explicite bezpośrednio dane[11].

Gdy jednak przyjrzymy się samemu znaczeniu słowa „interpretacja", możemy odkryć jeszcze inny jego aspekt. Zauważmy przede wszystkim, że składa się ono z „inter" – co znaczy „pomiędzy" – i członu pochodzącego od „pretium", co znaczy: cena, wartość, opłata, nagroda. Interpretacja może więc być rozumiana nie tylko jako odsłanianie nieznanego poprzez znane (zwłaszcza poprzez analizę znanego), ale i jako szczególne „porównywanie" jednego z drugim albo lepiej: wartościowanie jednego poprzez drugie. Interpretacja w tym znaczeniu oznacza więc pewnego rodzaju „przekład" jednej wartości na inną, dokonywany zazwyczaj z określonego punktu widzenia i wedle przyjętych z góry kryteriów.

---

[10] J. Sławiński, *Interpretacja*, w: M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1976, s. 168–169.

[11] D. Gierulanka, *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa 1962, s. 61.

Zadaniem interpretatora jest kryteria te określić i być im wiernym. W ten sposób dojść może do wykrycia wartości zrazu niedostrzeżonej, która w toku interpretacji odsłania się o tyle, o ile zostaje ukazany jej ekwiwalent w innym systemie wartości. „Nade wszystko należy pokazać hermeneutykę [tzn. sztukę interpretacji – W.S.] jako to, co restauruje sens, jako jego odnowienie" – pisał Paul Ricoeur[12]. Odnowić sens to znaczy nie tylko go odkryć, ale i ukazać jego niedostrzeżoną dotąd wartość, przywrócić ją, a może nawet nadać mu wartość na nowo. A będzie to możliwe tylko wtedy, jeśli zostanie znaleziony właściwy punkt widzenia, który istotnie na to pozwoli.

W twórczości Karola Wojtyły znajdziemy przykłady stosowania obu interpretacji: „rozumiejącej" (czy „pogłębiającej") i „odnawiającej". Z całą pewnością można by badać ich dalsze, szczegółowe odmiany. Tymczasem niech to stwierdzenie wystarczy jako punkt wyjścia właściwych dociekań wyznaczonych tematem naszego odczytu.

2. Doświadczenie człowieka

Wyjściowym pojęciem *Osoby i czynu* jest doświadczenie człowieka. Pojęcie to, jak również związane z nim postulaty badawcze, nie pojawiło się tu po raz pierwszy. „Zasada wglądu i doświadczenia obowiązuje u podstaw wszelkiego humanizmu" – pisał Karol Wojtyła w cytowanym już, stosunkowo wczesnym, eseju *O humanizmie św. Jana od Krzyża*[13]. *Osoba i czyn* jest kontynuacją rozpoczętego tam programu, który teraz zostanie konsekwentnie przeprowadzony w oparciu o oryginalne, na własną odpowiedzialność podjęte analizy faktu „człowiek działa".

Doświadczenie człowieka jest doświadczeniem szczególnym: 1° charakteryzują go pewne cechy, które nie przysługują żadnemu innemu doświadczeniu, 2° nie da się ono do żadnych innych doświadczeń zredukować. Można by je określić jako nawiązanie kontaktu poznawczego z samym sobą, ten kontakt poznawczy dokonuje się jednak na różne sposoby i obejmuje rozmaite dane.

Spróbujmy dokonać charakterystyki doświadczenia człowieka w kilku aspektach, które uwzględnia Wojtyła w *Osobie i czynie*. I tak:

1. Od strony swego przedmiotu doświadczenie to jest przede wszystkim doświadczeniem siebie samego, w jego zakres wchodzi jednak także doświadczenie drugiego człowieka. To rozszerzenie zakresu okaże się ogromnie ważne: pełna integralna treść pojęcia *doświadczenie człowieka*

[12] P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja. Konflikt hermeneutyczny*, tłum. S. Cichowicz, „Studia Filozoficzne" 1986, nr 9, s. 143.

[13] K. Wojtyła, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, dz. cyt., s. 388.

konstytuowana jest z konieczności także przez doświadczenie drugiego. Myśl Wojtyły moglibyśmy tedy sformułować następująco: mówiąc o doświadczeniu człowieka, mam na myśli nie tylko jeden, indywidualny przedmiot, choćby tym przedmiotem miałbym być ja sam. Ja, jako podmiot i przedmiot równocześnie, dany jestem sam sobie w sposób szczególnie wyróżniony, jednakże na mnie samym doświadczenie człowieka nie kończy się i kończyć się nie może. Jego zakres musi więc zostać rozszerzony o doświadczenie drugiego, a sposób tego doświadczenia nie może być pominięty, gdy przedmiotem badań ma być człowiek jako taki. Dokonuje się to, co Wojtyła nazywa „gatunkową stabilizacją przedmiotu". Konkludując: gdyby w pełni zrekonstruować przedmiotową stronę doświadczenia człowieka, należałoby powiedzieć, że dane są w niej trzy ontologicznie niewspółmierne elementy: ja i nie-ja, rozumiane jako konkretne indywidua, oraz „człowiek jako taki", czyli treść gatunkowa, konstytuująca się na podstawie tych indywidualnych doświadczeń.

2. Rozszerzenie zakresu doświadczenia człowieka rzutuje także na kierunek tego doświadczenia: może być ono wewnętrzne bądź zewnętrzne. Określenia te wymagają sprecyzowania; mogą bowiem znaczyć – korelatywnie – albo: psychiczne – fizyczne (w szczególności cielesne), albo podmiotowe – przedmiotowe. Mając na myśli pierwszą parę znaczeń, mogę powiedzieć, że doświadczenie mnie samego może być zarówno wewnętrzne – gdy np. skierowuję uwagę na swoje stany psychiczne, akty, jakie spełniam jako podmiot świadomy itp., jak i zewnętrzne – jak wtedy, gdy przedmiotem mej uwagi staje się moje ciało. Podobnie, gdy chodzi o doświadczenie drugiego; nie sprowadza się ono wyłącznie do chwytania tego, co w człowieku zewnętrzne, cielesne, lecz na ogół wprowadza mnie także w kontakt poznawczy z jego wnętrzem.

W drugim znaczeniu doświadczenie wewnętrzne rozszerza się zakresowo na całość mych stanów psychicznych i fizycznych, zewnętrzne natomiast dotyczy całej sfery przedmiotowej rozciągającej się poza moim szeroko rozumianym ja. Biorąc pod uwagę tak rozumiane wewnętrznie i zewnętrznie skierowane doświadczenie człowieka, trzeba podkreślić, że te „kierunki" nigdy nie spełniają się w sposób całkowicie izolowany, przeciwnie, jeden jakby zakłada drugi i jeden drugi bogaci. „Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu"[14] – czytamy na samym początku *Osoby i czynu*. Z drugiej strony, doświadczając samego siebie, człowiek nie może nie uwzględnić wiedzy, którą wyniósł z kontaktu z drugim człowiekiem: wiedza ta bogaci doświadczenie jego ja chociażby przez to, że

[14] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 5.

służy jako materiał porównawczy, uzasadniający np. określone pytania, jakie mogą zostać zadane pod adresem samego siebie. „Inni ludzie nie pozostają dla mnie tylko jakąś «zewnętrznością» przeciwstawną względem mojej własnej «wewnętrzności», ale w całokształcie poznania te aspekty się dopełniają i wyrównują, a także samo doświadczenie w obu swych postaciach, tj. jako wewnętrzne i jako zewnętrzne, pracuje na rzecz owego dopełnienia i wyrównania, nie zaś przeciwko niemu”[15].

3. Dwojakiej charakterystyki wymaga także struktura doświadczenia człowieka. Po pierwsze, może ono być proste i złożone, po drugie – takożsame i zróżnicowane. Pierwsza para określeń nie wymaga bliższego wyjaśnienia, należy jedynie podkreślić, że – według Karola Wojtyły – pełne doświadczenie człowieka jest ze swej istoty wypadkową wielości doświadczeń szczegółowych (w tym wewnętrznych i zewnętrznych), jest więc jednością podbudowaną mnogością różnorodnych współczynników. „Ponad złożonością doświadczenia człowieka góruje jednak jego zasadnicza prostota”[16].

Takożsamość i zróżnicowanie, a ściślej: niewspółmierność doświadczenia człowieka, wiążą się najściślej z koncepcją przedmiotu i zakresem tego doświadczenia. Oto okazuje się, że mimo swych różnorodnych ujęć przedmiotowych doświadczenie człowieka jest czymś w sobie takożsamym i – jako takie właśnie – transcenduje każdy szczegółowy sposób doświadczania. Przedmiotem „takożsamościowego” ujęcia jest teraz człowiek w swej – jak się Wojtyła wyraża – gatunkowej „stabilizacji”. Wymaga ona daleko posuniętego udziału poznania umysłowego w kształtowaniu się aktów doświadczenia (które zresztą nigdy tego umysłowego pierwiastka nie jest pozbawione). Ale dzięki temu, że zostaje uzyskana, pozwala na wzajemną interferencję różnych, z istoty swej niewspółmiernych doświadczeń szczegółowych oraz stanowi „(…) podstawę dla kształtowania wiedzy o człowieku na podstawie zarówno tego, czego dostarcza doświadczenie człowieka, który jest mną, jak też doświadczenie każdego innego człowieka, który mną nie jest”[17].

4. Pozostaje ostatni aspekt charakterystyki omawianego doświadczenia, a mianowicie sposób jego przebiegu. Raz jeszcze wraca tu moment wewnętrzności i zewnętrzności: obydwa skierowania doświadczenia pociągają za sobą z konieczności różne sposoby, w jakich się ono odbywa. Zarówno doświadczenie zewnętrzne, jak i wewnętrzne może być bezpośrednie lub pośrednie, w każdym jednak – nawet w bezpośrednim poznaniu czysto zmysłowym – włączone jest poznanie umysłowe, które decyduje

[15] Tamże, s. 10.
[16] Tamże, s. 11.
[17] Tamże, s. 9.

o możliwości zrozumienia tego doświadczenia. Doświadczenie człowieka jest więc zawsze doświadczeniem integralnym; koncepcja fenomenalistyczna, odrywająca poziom czysto zmysłowy od intelektualnego, nie wytrzymuje krytyki.

„Każde ludzkie doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem tego, czego doświadczam"[18]. Teza ta ma ogromne znaczenie. Zgodna z podstawowymi twierdzeniami fenomenologii, akcentującej jedność aktu poznania ludzkiego, pozwala na integralne podejście do przedmiotu człowiek i wszystkich faktów, jakie się z nim w taki czy inny sposób wiążą.

3. Doświadczenie faktu: człowiek działa

Przedmiotem analiz przeprowadzonych w książce *Osoba i czyn* nie jest całokształt fenomenu człowiek, lecz fakt: człowiek działa. Fakt ten dany jest w bezpośrednim doświadczeniu, które – zgodnie z poczynionymi poprzednio założeniami – jako doświadczenie rozumiejące pozwala na głębokie wniknięcie w istotę omawianego faktu oraz otwiera drogę do jego właściwej interpretacji.

Faktów, które są przedmiotem doświadczenia człowieka, może być nieskończenie wiele, jednakże fakt: człowiek działa jest pośród nich szczególnie wyróżniony. Dany bezpośrednio z pełną oczywistością pozwala się od razu zrozumieć jako czyn osoby. Możliwe to jest dzięki temu, że:

1. czyn nigdy nie jest dany w izolacji, gdyż wraz z nim zawsze współdana jest osoba sprawcy; czyn jest – jednym słowem – czynem osoby, która z kolei ujawnia się jako osoba dzięki temu, że jest „spełniaczem" czynu[19],
2. dany jest także w określonej kwalifikacji aksjologicznej, jako dobry lub zły (co warunkowane jest m.in. przez to, że jest spełniony warunek poprzedni[20]); czyn staje się w ten sposób czynem moralnym,
3. ujawnienie obu tych prawd możliwe jest dzięki temu, że doświadczenie, w jakim czyn jako czyn się przejawia, zawiera w sobie moment rozumienia.

Jeden punkt tej analizy wymaga szczególnego podkreślenia: że doświadczenie moralności w jej aspekcie dynamicznym jest częścią doświadczenia człowieka, albo że obydwa te doświadczenia stanowią swoistą jedność. Osoba ujawnia się poprzez czyn moralny bardziej niż przez „czysty" czyn („zwykły", neutralny moralnie), z drugiej zaś strony to właśnie przez swoje dobre i złe

[18] Tamże, s. 13.
[19] Zob. tamże, s. 13–14.
[20] Zob. tamże, s. 14–15.

czyny człowiek staje się dobry lub zły[21]. Stawanie się wartości w czynie oznacza więc równocześnie aksjologiczne stawanie się samego człowieka – osoby. Ta dynamiczna i – chciałoby się powiedzieć – dialektyczna współzależność także dana jest w doświadczeniu.

Tak oto zrozumienie doświadczalnie danego faktu człowiek działa prowadzi do wykrycia głębokiej relacji zachodzącej między osobą a czynem, której obydwa człony z konieczności się warunkują i wzajemnie oświetlają. Coraz głębsze wnikanie w tę relację pozwala wykryć, na czym polega jej istota oraz w jaki sposób się przejawia. Okazuje się, że relacja ta przeniknięta jest świadomością, która odzwierciedla i interioryzuje to, co człowiek czyni. Człowiek nie tylko działa świadomie, ale posiada świadomość działania: dwa te doświadczenia nie utożsamiają się ze sobą, lecz wskazują na różne aspekty faktu *człowiek działa* i prowadzą do różnych konsekwencji.

Obok świadomości, której dziełem jest wszelkie uwewnętrznienie i upodmiotowienie, występuje samowiedza, której działanie polega na kształtowaniu znaczeniowej strony świadomości, a przede wszystkim na obiektywizacji, a więc pewnego rodzaju uprzedmiotowieniu własnego ja. Można by powiedzieć, że jeśli świadomości zawdzięczamy upodmiotowienie wszystkiego, co przedmiotowe, to samowiedza umożliwia uchwycenie przedmiotowości „ja"[22]. Dzięki temu okazuje się, że ja ma jak gdyby dwa oblicza: czysto podmiotowe, uchwycone przez świadomość, i przedmiotowe, zobiektywizowane, do którego doprowadza go samowiedza. Pierwsze uchwytne jest w aktach refleksywnego (nie refleksyjnego!), bezpośredniego i nieintencjonalnego przeżywania siebie (jako podmiotu). Drugie objawia się w intencjonalnych aktach poznawczych, zdolnych do uprzedmiotowienia nawet samej świadomości: „świadomość zintegrowana z samowiedzą zachowuje mimo swego świadomościowego charakteru znaczenie przedmiotowe, a wraz z tym i przedmiotową pozycję w podmiotowej strukturze człowieka"[23].

Doświadczenie faktu *człowiek działa* jest niesłychanie bogate. Ujawniają się w nim nie tylko momenty świadomości i samowiedzy, ale i momenty emocjonalne i wolitywne, które pozostają w ścisłej korelacji z poprzednimi, niejednokrotnie modyfikując je, a nawet utrudniając czy wręcz uniemożliwiając ich aktualizację[24]. Ujawniają się z nim także określone modi działania, z których szczególnie ważne są dwa: działania w sensie właściwym i dziania się. Tylko pierwsze z nich zasługują na nazwę czynów, będących świadomymi i aktywnymi sposobami przejawiania się osoby. Drugie zakładają szczególną bierność,

[21] Tamże, s. 15–16.
[22] Tamże, s. 46.
[23] Tamże, s. 59.
[24] Tamże, s. 56.

która wprawdzie przez dzianie się zostaje uczynniona, „uczynnienie" to nie dociera jednak nigdy do tej sfery „ja", która utożsamia się z podmiotowością, tzn. źródłem świadomie spełnianych czynów.

Doświadczenie d z i a ł a n i a i d z i a n i a s i ę potwierdza raz jeszcze to, o czym mówiliśmy przed chwilą, że mianowicie ja jawi się i jako podmiot, i jako przedmiot. Ja – to znaczy, że doświadczenia te dane są przede wszystkim mnie, a pierwotna jego postać wyraża się w stwierdzeniach: „ja działam" z jednej i „(coś) dzieje się we mnie" oraz „coś dzieje się ze mną" – z drugiej strony. Czynność i bierność ukazują się w konsekwencji jako istotne momenty relacji osoba–czyn.

Dane zdobyte dzięki rozumiejącemu doświadczeniu faktu *człowiek działa* jawią się jako coraz bardziej kompletne, a zarazem gotowe jako materiał filozoficznej interpretacji.

4. Interpretacja doświadczenia: człowiek działa

W tłumaczeniu, czyli interpretacji – czytamy w *Osobie i czynie* – chodzi o to, ażeby intelektualny obraz przedmiotu był adekwatny, aby „dorównał" przedmiotowi, a to znaczy: ażeby uchwycił wszystkie racje przedmiotów tłumaczące, żeby je uchwycił prawidłowo, z zachowaniem właściwej pomiędzy nimi proporcji[25].

Gdy chodzi o filozofię człowieka, istnieją dwie tradycje, które mogłyby zostać wykorzystane dla spełnienia tego postulatu: filozofia świadomości i filozofia bytu. Obie mają określone zalety, obie jednak kryją w sobie pewne wady. Filozofia świadomości zdolna jest doskonale zinterpretować to wszystko, co w doświadczeniu człowieka jawi się jako podmiotowe, wewnętrzne, grozi jednak odejściem od realizmu w kierunku rozstrzygnięć idealistycznych. Filozofia bytu, kulminująca w nowocześnie odczytanej metafizyce Tomasza z Akwinu, gwarantuje wprawdzie rozstrzygnięcie realistyczne, przystosowana jest jednak raczej do analizy tego, co zewnętrzne, i w tym także aspekcie, tzn. z zewnątrz, zwykła była patrzeć na człowieka. A przecież obie interpretacje wydają się niezbędne. Czy da się je pogodzić, bogacąc filozofię bytu o filozofię świadomości, a równocześnie ugruntowując filozofię świadomości w realizmie metafizyki bytu? Takie właśnie zadanie stawia sobie autor *Osoby i czynu*.

> Próba prawidłowego scalenia w koncepcji osoby i czynu tych zrozumień, jakie wyłaniają się z doświadczenia człowieka w obu jego aspektach, musi w jakiejś mierze stać się próbą scalenia dwóch orientacji filozoficznych, poniekąd dwu

[25] Tamże, s. 21.

filozofii. Każdy, kto zdaje sobie sprawę z głębokości tego rozszczepienia, jakie zachodzi pomiędzy nimi, a w konsekwencji z tej odmienności, jaka cechuje ich styl myślenia i styl języka, musi przyznać, że zadanie to nie jest łatwe[26].

Przyjrzyjmy się tedy na kilku wybranych przykładach, jak jest ono rozwiązywane. Przedtem jednak jeszcze jedna uwaga. Otóż zadanie, o którym mowa, nie jest ani sztuczne, ani wybrane arbitralnie. Dwojakiej – „wewnętrznej" i „zewnętrznej" – interpretacji doświadczenia człowieka domaga się sama treść tego doświadczenia. Jeśli zaś można by mówić o jakimkolwiek założeniu przedinterpretacyjnym, dotyczyłoby ono jednego jedynie postulatu: by interpretacja stała na gruncie filozoficznego realizmu. Ale i to założenie nie jest dowolne: po pierwsze bowiem wypływa ono z ogólnofilozoficznych przeświadczeń Autora, po drugie zaś – i to jest tu decydujące – nie można z góry wykluczyć, że realistycznej interpretacji wymaga głębsze wniknięcie w same warunki możliwości interpretowanego doświadczenia; mielibyśmy w ten sposób do czynienia z sytuacją teoretyczną analogiczną do tej, jaką znamy z analiz Ingardena dotyczących fenomenu odpowiedzialności[27].

Jeśli przedmiotem interpretacji jest doświadczenie faktu: człowiek działa, nie można nie zwrócić uwagi na scholastyczne wyrażenie: *actus humanus*. Rzeczownik „actus" pochodzi od czasownika „agere", jest w nim zawarty moment dynamiczności, którego „odosobowe" pochodzenie podkreśla przymiotnik „humanus". Ważniejsze jest wszakże to, że pojęcie *actus humanus* zakłada określoną interpretację wynikającą z teorii, w którą jest uwikłane: interpretację obiektywistyczną, realistyczną, metafizyczną. „Wynika ona – czytamy w *Osobie i czynie* – z całej koncepcji bytu, bezpośrednio zaś z koncepcji *potentia – actus*, z której pomocą arystotelicy i tomiści tłumaczą zmienny, a zarazem dynamiczny charakter bytu"[28]. *Actus humanus* stanowi więc określoną interpretację czynu ściśle związaną z filozofią bytu, przy czym – jak podkreśla Autor – „interpretacja ta jest na swój sposób doskonała"[29].

Dla lepszego zrozumienia tej sprawy zwróćmy uwagę na znaczenie, jakie pojęcie aktu i jego teoria (ściślej: teoria aktu i możności) mają w filozofii św. Tomasza z Akwinu. Najogólniej mówiąc, ujmuje ona akt w dwóch aspektach: egzystencjalnym i esencjalnym. W pierwszym ujęciu akt występuje jako akt istnienia. Podkreślmy od razu, że jest to podstawowe i – jeśli tak można

[26] Tamże, s. 23.

[27] Jak wiadomo, analizy te doprowadziły m.in. do wniosku, że odpowiedzialność ma sens tylko przy założeniu istnienia świata realnego; zob. R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.

[28] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 30.

[29] Tamże.

powiedzieć – pierwszoplanowe rozumienie aktu u św. Tomasza. Istnienie, *esse*, jest aktem fundamentalnym, jest także doskonałością wszystkich innych aktów, które z konieczności od niego zależą w swym istnieniu[30]. W drugim aspekcie, esencjalnym, akt to przede wszystkim (chociaż nie tylko) forma, a więc to, co sprawia, że rzecz posiada taką, a nie inną istotę.

Akt przeciwstawia się możności. W obu przypadkach musi być ona jednak różnie rozumiana: jako korelat aktu istnienia jest w gruncie rzeczy niczym (*nihil simpliciter*), jako korelat formy – jest materią. Ponadto św. Tomasz odróżnia – za Arystotelesem – możność bierną i możność czynną. Łaciński rzeczownik *potentia* oznaczać może jedną i drugą, w pierwszym przypadku jednak odnosi się do możności w sensie ścisłym, w drugim – do mocy, która jest szczególnym powiązaniem możności i aktu[31].

Te dwa znaczenia łacińskiego słowa *potentia* splatają się w doświadczeniu człowieka. Człowiek jest możnością i człowiek jest mocą. Jego moc jest już pewnego rodzaju aktualizacją możności, równocześnie zaś stanowi bytową podstawę działania. Jego moc ujawnia się więc w czynie. Ponieważ zaś moc należy do istoty człowieka, można powiedzieć, że czyn jest tym, przez co owa istota naprawdę się aktualizuje. Jeszcze inaczej: człowiek zawsze jest „jakimś" w możności, ale dopiero w czynie ujawnia się to, czym jest. Twierdzenie to można wzbogacić o aspekt aksjologiczny: człowiek może być dobry (to „może" znaczy tu także bycie *in potentia*), ale jego dobroć staje się (czyli dochodzi do aktualizacji) dopiero wtedy, gdy działa. Aktualizując zaś swą potencję (możność) bycia dobrym, człowiek pogłębia też swą potencję w sensie mocy: działając, nie wyczerpuje jej, lecz – przeciwnie – ją wzmacnia.

Dynamizm człowieka jawi się jako analogiczny do dynamizmu bytu w ogóle. „W tym miejscu metafizyka okazuje się tą glebą myśli, w której tkwią korzenie wszystkich nauk. Nie znamy jak dotąd koncepcji i nie znamy języka, który by oddawał dynamiczną istotę zmiany (…) prócz tej jednej koncepcji i tego jednego języka, jakim obdarzyła nas filozofia *potentia – actus*"[32]. „W aktualizacji

[30] „(…) quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. (…) Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum". Św. Tomasz z Akwinu, *De potentia Dei*, 7, 2 ad 9.

[31] „(…) potentia dicitur ab actu: actus autem est duplex, scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio (…); unde et similiter duplex est potentia; una activa cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma (…)", tamże, 1, Ic.

[32] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 65–66.

możność i *actus* to jakby dwa momenty czy też dwie fazy konkretnego istnienia, zespolone w dynamiczną jedność"[33].

Przejście z możności do aktu to stawanie się, *fieri*. Przeniesione na teren doświadczenia człowieka może ono oznaczać zarówno „uczynnianie" jego bierności, które dochodzi do skutku w doświadczeniu „dziania się" (we mnie lub ze mną), jak i aktualizację potencjalnej sprawczości człowieka, która pojawi się w czynie. *Actus* wskazuje jednak bezpośrednio na *fieri* – wtórnie zaś na działania, czy to, co się dzieje.

Bliższa analiza dynamizmu człowieka każe jednak odejść Karolowi Wojtyle od literalnego „trzymania się" pary pojęć *potentia – actus*, które, dla adekwatnego oddania doświadczenia tego dynamizmu, trzeba zastąpić parą potencjalność – dynamizm. Potencjalność to moc, władza, ośrodek siły, który dynamizuje się nie „z zewnątrz", lecz „od wewnątrz" i w ten sposób przechodzi do aktu. Pojęcie dynamiczności podkreśla wewnętrzną przyczynowość człowieka, akcentuje fakt, że jego akty wypływają z jego podmiotowości.

Fakt dynamiczności człowieka, interpretowany w kategoriach dynamizmu i potencji, odsłania – jako swą metafizyczną podstawę – samą bytowość człowieka – osoby, bytowość konstytuowaną przez akt istnienia – *esse*. Bez tego aktu, wedle metafizyki tomistycznej, najbardziej fundamentalnego dla samej bytowości bytu, nie do pomyślenia byłby jakikolwiek dynamizm bytowy ani jakiekolwiek jego dalsze aktualizacje. Gdy twierdzenia te przeniesiemy na grunt bytowości człowieka, okaże się, że akt istnienia, *esse*, jest także niezbędnym warunkiem wszelkiego ludzkiego działania, podstawą wyjaśniającą ostatecznie samą możliwość faktu człowiek działa. „Samo *esse* znajduje się u początku działania, znajduje się również u początku wszystkiego, co w człowieku się dzieje – znajduje się u początku właściwego człowiekowi dynamizmu"[34]. Człowiek, który działa, musi istnieć i to istnieć realnie. Ta z pozoru trywialna, a przecież sięgająca najgłębszych założeń metafizycznych prawda wyrażana jest w lapidarnym scholastycznym twierdzeniu: *operatio sequitur esse*. Karol Wojtyła często odwołuje się do tego twierdzenia. I precyzuje dalej, znów odwołując się do terminologii scholastycznej, że ten właśnie aspekt człowieka: podmiotu jako bytu, doskonale uchwytuje pojęcie *suppositum*. „Suppositum" jest bytem samym, ujętym jednak jako podmiot istnienia i działania. Dzięki temu „(…) osoba, a wraz z nią suppositum zostały pojęte nie tylko jako metafizyczny podmiot istnienia oraz dynamizmu człowieka, ale także jako fenomenologiczna poniekąd synteza sprawczości i podmiotowości"[35].

[33] Tamże, s. 66.
[34] Tamże, s. 75.
[35] Tamże, s. 79.

Podmiotowość, a wraz z nią i sprawczość nie wyklucza się z bytowością i to bytowością tak rozumianą, jak ją rozumiał św. Tomasz z Akwinu. Człowiek, nie tracąc nic ze swej podmiotowości, może być tedy traktowany jako „byt pośród bytów". Konsekwencje tego stwierdzenia sięgają bardzo daleko: wszak tylko człowiek rozumiany jako byt pośród bytów spełniać może także te zadania, o których tak pięknie mówił w swym odczycie dr R. Tertil: sługi i stróża przyrody.

Ograniczeni czasem nie możemy przedstawić dalszych przykładów interpretowania „żywego" doświadczenia człowieka w kategoriach realistycznej metafizyki, co można by uczynić, przywołując przeprowadzone w *Osobie i czynie* analizy osoby, natury, woli, uczestnictwa itd. Może jednak już to, co zostało powiedziane, wystarczy dla podkreślenia faktu, o którego wydobycie szczególnie nam chodziło: faktu równoległości doświadczenia i interpretacji, doświadczenia i metafizycznej refleksji. Analiza faktu: człowiek działa oraz związanych z nim implikacji i następstw od razu była „prześwietlana" teorią aktu i możności, ujawniający się w tym fakcie podmiot znajdował swą właściwą interpretację dzięki pojęciom osoby i *suppositum*, samo zaś *suppositum*, uchwytywane jako źródło realnie spełnianych aktów, skłaniało do zastanawiania się nad jego bytowością, co ostatecznie zawieść musiało do odsłonięcia jego bytowej struktury, konstytuowanej przez akt istnienia, *esse*. W interpretacji inspirowanej i podbudowanej metafizyką tomistyczną dalej już iść niepodobna.

Zakończenie

Przedstawiona dotąd próba rekonstrukcji pewnego fragmentu poglądów Karola Wojtyły na człowieka – działającej osoby (*acting person* – jak przetłumaczono na język angielski tytuł *Osoby i czynu*) – jest z całą pewnością zbyt skromna, by mogła sobie rościć pretensję do adekwatnego zilustrowania jego filozoficznej metody. Niemniej jednak możemy chyba żywić nadzieję, że niektóre przynajmniej jej cechy, dotyczące w szczególności problemu relacji doświadczenie–interpretacja, są już w jakiejś mierze widoczne. Tymczasem to musi nam wystarczyć dla wyciągnięcia wniosków naszej wypowiedzi.

Na czym więc polega swoistość metody Karola Wojtyły w odniesieniu do rozświetlania żywego doświadczenia interpretacją metafizyczną? Wydaje się, że można rozszerzyć na całość jego postępowania to, co sam powiedział o parze metafizycznych pojęć *agere–pati*, gdy wprowadzał je w celu głębszego wyjaśnienia doświadczalnie odkrytego dynamizmu człowieka:

> Różnica, jaka zachodzi pomiędzy działaniem człowieka a dzianiem się „w człowieku", różnica typu *agere–pati*, różnica pomiędzy dynamiczną czynnością

a dynamiczną biernością, nie przesłania i nie niweluje dynamizmu człowieka, który tkwi w jednej i w drugiej postaci. Nie przesłania – w sensie doświadczenia fenomenologicznego, nie niweluje zaś w sensie potrzeby realistycznej interpretacji[36].

Sądzę, że nie zniekształcimy intencji Autora, dodając, iż chodzi o to, by wprowadzając kategorie metafizyczne, ani nie uszczuplić żywości doświadczenia, ani nie „spłaszczyć" ich metafizycznego sensu, ograniczając go jedynie do tego, co w tym doświadczeniu jest dane i zamykając się na perspektywy, jakie ów sens może ze swej strony odsłonić.

Wydaje się, że stosowaną przez Karola Wojtyłę metafizyczną hermeneutykę doświadczenia fenomenologicznego ująć można w trzy następujące punkty–postulaty:

1. Nasycenie żywą, doświadczalną treścią kategorii metafizycznych – poprzez ukazywanie ich adekwatności wobec danych doświadczenia (mimo pewnej „schematyczności" i abstrakcyjności tych kategorii);
2. Wydobywanie z metafizycznych kategorii ich własnych żywych, choć może zapomnianych treści – dających się wykryć chociażby poprzez etymologiczną analizę pierwotnych znaczeń terminów, które te kategorie oznaczają (por. analizy potencji-aktu); to właśnie dzięki spełnieniu tego postulatu możliwy jest postulat 1;
3. Interpretowanie samych kategorii metafizycznych i – jeśli tak można powiedzieć – „ustawianie" ich we właściwym dla nich miejscu, poprzez ukazywanie:
   a) ich jednostronności (jeśli ona rzeczywiście zachodzi), która została zabsolutyzowana i przysłoniła wszystkie inne aspekty wyznaczonego nimi zjawiska;
   b) ich przydatności, jeśli dokonać właściwego ograniczenia ich treści (por. analizy *suppositum*).

Jak łatwo zauważyć, metoda Karola Wojtyły nie polega na żadnym „naginaniu" danych doświadczenia do pojęć metafizycznych czy „wtłaczaniu" ich w gotowe, w szczególności tomistyczne, kategorie. Te ostatnie wykorzystywane są o tyle, o ile istotnie rozświetlają treści odsłonięte w opisie i w takim stopniu, w jakim pozwalają zrozumieć ich ontyczne podstawy. Tradycja tomistyczna, choć dominuje w interpretacji, nie jest w niej jedyna. Co więcej, aparatura pojęciowa tomizmu bywa w filozofii Wojtyły w szczególny sposób sama przeinterpretowywana. Metafizyczna hermeneutyka Karola Wojtyły jest – jak się okazuje – oparta na jego własnej metafizyce, czerpiącej obficie i przede

[36] Tamże, s. 67.

Dalsza część książki dostępna w wersji pełnej.

