

REVIEWS / RECENZJE

Wojciech HANUSZKIEWICZ, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*

Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2011, 500 s. [zawiera bibliografię i indeks nazwisk]

Dzieje neokantyzmu — pomimo coraz liczniejszych, głównie niemieckojęzycznych, prac poświęconych temu tematowi — wciąż jeszcze pozostają mało znaną kartą w historii filozofii europejskiej drugiej połowy XIX i początku XX wieku. W bardzo wielu publikacjach nadal ignoruje się rolę, jaką dziedzictwo neokantowskie odegrało w rozwoju dwudziestowiecznej problematyki filozoficznej. Monografia Wojciecha Hanuszkiewicza, co stanowi jeden z najsilniejszych jej atutów, wypełnia w tym względzie dość dotkliwą lukę w polskim piśmiennictwie historyczno-filozoficznym. Jest ona pierwszym na gruncie polskim monograficznym opracowaniem filozofii Hermanna Cohena, założyciela marburskiej szkoły neokantyzmu, przedstawiającym zarówno najważniejsze źródła, z jakich myśl Cohena wyrasta, jak i zarys recepcji Cohenowskiego dziedzictwa w kręgu jego najważniejszych uczniów (Paula Natorpa, Ernsta Cassirera i Franza Rosenzweiga). Dzięki takiemu ujęciu twórczość marburskiego myśliciela zostaje ukazana jako bardzo istotne ogniwo w rozwoju niemieckiej myśli filozoficznej. Z tej perspektywy podjęte zostaje przewodnie zagadnienie całej monografii, przyjmujące postać pytania o metodologiczną spójność całego Cohenowskiego projektu filozofii. Kwestia ta była nader istotna zarówno dla środowiska marburskiego (z Natorpem i Cassirerem na czele), jak i dla Rosenzweiga będącego jednym z pierwszych reprezentantów myślenia dialogicznego. Okoliczność ta pozwala z jednej strony w nowym świetle ukazać skomplikowane zależności pojawiające się między neokantowskim idealizmem a filozofią dialogu, z drugiej zaś strony umożliwia zakwestionowanie szeroko rozpowszechnionego stereotypu dotyczącego rzekomej niemetafizyczności czy nawet antymetafizyczności programów neokantowskich.

Spór o jedność metody transcendentalnej, jak to pokazał autor monografii, toczył się bowiem w głównej mierze wokół metafizycznych presupozycji, jakimi obarczone okazały się metodologiczne rozwiązania Cohena. Cały projekt Cohenowskiej logiki można zresztą potraktować jako próbę wyeksplikowania tych presupozycji. W takim ujęciu Cohen zaczyna wyłaniać się, co w pracy zostaje wyraźnie wyartykułowane, jako jeden z bardziej frapujących metafizyków filozofii niemieckiej przełomu XIX

i XX wieku, łączących w swoim projekcie perspektywę idealistyczno-transcendentalną z nastawieniem dialogicznym o silnie religijnych (judaistycznych) inklinacjach. Wszystko to sprawia, iż monografia Hanuszkiewicza pozwala w całościowy nowy sposób spojrzeć na źródła i rozwój marburskiego modelu filozofii transcendentalnej, jak i na rodowód sformułowanych po raz pierwszy w dużej mierze właśnie przez Cohena wytycznych myślenia dialogicznego.

Skonfrontowanie ze sobą wątków dialogicznych i neokantowskich pozwala ukazać autorowi nie tylko najważniejsze różnice pojawiające się pomiędzy dialogicznym i transcendentalnym sposobem myślenia, lecz także umożliwić naświetlenie ich wspólnych — głównie platońskich i neoplatonickich źródeł. W tym kontekście Cohen okazuje się nie tylko odnowicielem filozofii Kanta, lecz również jednym z ważniejszych kontynuatorów tradycji platońskiej uzyskującej z biegiem czasu coraz wyraźniejsze neoplatonickie rysy. Wyartykułowanie tego metafizycznego potencjału myśli Cohena jest z pewnością — obok zaproponowanej przezeń analizy koncepcji transcendentalizmu — jednym z najważniejszych dokonań prezentowanej książki.

Analizy przedstawione w rozprawie, uwzględniające w szerokim zakresie najnowszą literaturę przedmiotu, odznaczają się wyraźnie sprecyzowaną metodologią badań o nastawieniu historyczno-problemowym i precyzyjnie określonymi celami. Wszystko to sprawia, że praca — pomimo wielu analiz szczegółowych — odznacza się dużą spójnością, jasno zarysowaną argumentacją i sprecyzowanymi wnioskami końcowymi. Może być zatem bardzo przydatna, nie tylko jako punkt odniesienia do dalszych badań, lecz również jako cenny materiał, który można wykorzystać pożytecznie w pracy dydaktycznej na szczeblu akademickim.

Seweryn Blandzi

ks. Jarosław JAGIEŁŁO, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger–Plessner)*

Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2011, 434 s. [zawiera bibliografię i indeks nazwisk]

Konfrontacja poglądów Heideggera i Plessnera dotyczących problemu antropologii filozoficznej, stanowiąca przedmiot książki Jarosława Jagiełły, to bez wątpienia przedsięwzięcie niezwykle ambitne. Spuścizna filozoficzna Heideggera jest ogromna, a jej systematyczne opracowanie pod kątem stosunku do antropologii samo w sobie stanowi nie lada wyzwanie. Gdy zaś uświadomimy sobie, że twórczość Plessnera, uznana powszechnie za jeden z fundamentów dzisiejszego myślenia o człowieku, wymaga równie wnikliwego opracowania, to ukazuje się przed nami poziom trudności zadania stojącego przed autorem *Niedokończonego sporu*. Należy podkreślić, iż cel (rekonstrukcja sporu Heidegger–Plessner) stawiany sobie przez Jagiełłę został w pełni zrealizowany, a praca posiada istotne znaczenie dla współczesnych badań nad człowiekiem. Znaczenie tym większe, że spór między oboma filozofami nie stanowi bezpośredniej polemiki, a jego rekonstrukcja nie może ograniczać się jedynie do prostego wyłożenia poglądów obu myślicieli. Heidegger nie formułował bowiem *explicite* zarzutów pod adresem Plessnera, natomiast Plessner wiele razy odnosił się krytycznie do myśli Heideggera, stawiając zarzuty, na które nie otrzymywał odpowiedzi.

Metodą badawczą przyjętą przez Jarosława Jagiełłę jest metoda historyczno-analityczna. Autor dokonuje rekonstrukcji podstawowych kategorii Heideggerowskiego i Plessnerowskiego filozofowania, by następnie na podstawie tych kategorii przeanalizować zakres znaczeniowy pojęcia antropologii filozoficznej. Takie metodologiczne wytyczne znajdują swoje odzwierciedlenie w strukturze pracy. Książka podzielona jest na trzy części, którym towarzyszy *Wprowadzenie* przedstawiające metodę badań oraz cel pracy. Dwie części główne stanowią rekonstrukcję poglądów Heideggera i Plessnera, jako część trzecią można potraktować rozbudowane *Zakończenie*, w którym Jagiełło dokonuje reinterpretacji, oceny oraz podsumowania zaprezentowanych stanowisk.

Część stanowiąca próbę rekonstrukcji poglądów Heideggera koncentruje się na dwóch wątkach. Po pierwsze, Jagiełło prezentuje czytelnikowi znaczenie kategorii „życia” we wczesnych pismach filozofa. Uważa on bowiem, że wczesne wykłady Heideggera, szczególnie zaś wykłady fryburskie z lat 1919–1923, dają podstawę do stwierdzenia, iż pojęcie życia stanowi podstawę oraz oś interpretacyjną wczesnej myśli Heideggera. Autor zauważa jednak, że wraz z rozwojem tej myśli postępuje również stopniowa marginalizacja kategorii życia, aż do niemal całkowitego jej porzuce-

nia. Konieczne zatem staje się postawienie pytania: dlaczego i w jaki sposób odbyła się ewolucja poglądów autora *Bycia i czasu* na kwestię życia?

Odpowiedź na to pytanie Jagiełło znajduje w Heideggerowskich rozważaniach na temat istoty filozofii. Otóż na kanwie badań prowadzonych przez Husserla oraz Rickerta Heidegger stwierdza, że istotą filozofii nie jest teoretyczne ujmowanie swojego przedmiotu, a pewien przedteoretyczny jego ogląd. Twierdzenie to prowadzi go do sformułowania poglądu, iż filozofia powinna skupić się na podmiocie („Ja”), który stanowi właściwą podstawę wszelkiej refleksji filozoficznej. Jeżeli świat ukazuje się człowiekowi w swoich przejawach, to właściwym opisem tego świata może być jedynie opis podmiotu związanego z tym światem, podmiotu, który doznaje i przeżywa ów świat. Jagiełło słusznie doszukuje się w tym twierdzeniu podstaw do sformułowania kategorii bycia-w-świecie oraz konieczności opisu człowieka poprzez jego wewnątrz-światową aktywność oraz jego faktyczność. Wyklucza tym samym możliwość opisu człowieka jako „ja” transcendentalne czy „ja” poza-światowe. Jak podkreśla autor *Niedokończonego sporu*, pytanie o istotę „ja” zastąpione jest przez Heideggera pytaniem o sens „ja jestem” — na pierwszy plan Heideggerowskich rozważań wysuwa się tym samym życie jako przeżywanie świata. Stanowi ono podstawę do nie-teoretycznego ujęcia siebie, gdyż to właśnie w przeżyciu człowiek poznaje świat, który przeżywa, oraz siebie, jako tego, który przeżywa, a ponadto to właśnie w przeżyciu człowiek jest podarowany sobie w swojej „sobości”. Jak podkreśla Heidegger, przeżycie to „wydarzenie się bycia sobą”. Twierdzenie to staje się, zdaniem autora *Niedokończonego sporu*, początkiem procesu odwracania się autora *Bycia i czasu* od kategorii życia jako kategorii podstawowej. Rekonstruując tok analiz Heideggera, Jagiełło zauważa, iż uznanie aktu „przeżywania” za „wydarzenie się bycia sobą” prowadzi twórcę analityki egzystencjalnej do stwierdzenia, iż nie jest ono pierwotną strukturą bytu ludzkiego i samo musi być ugruntowane w bardziej podstawowej i ogólnej strukturze bycia — *Dasein*. Stąd to właśnie kategoria „bycia” musi zostać uznana za kategorię podstawową, „życie” zaś okazuje się pojęciem relatywizującym byt człowieka do treści udostępniających się w samopoznaniu. Odejście Heideggera od kategorii życia nie oznacza jednak całkowitego jej porzucenia. Jagiełło trafnie zauważa, że w *Byciu i czasie* również jest ona obecna, choć zdaje się spełniać inną rolę niż w początkach Heideggerowskiego myślenia. W *Byciu i czasie* kategoria życia funkcjonuje bowiem jako uwrażliwiająca na fenomen bycia, a tym samym odsłaniająca je. Jagiełło nie stawia jednak *explicite* pytania, czy jej rozumienie w dalszym ciągu uznawane jest za ontologiczne (jak w wykładach fryburskich), czy raczej przenosi się na płaszczyznę epistemologii.

Wnikliwe opisanie przez autora *Niedokończonego sporu* losów pojęcia życia w filozofii Heideggera stanowi fundament do dalszej części rozważań, czyli konfrontacji analityki egzystencjalnej *Dasein* z antropologią filozoficzną oraz próby zrekonstruowania głównych zarzutów, jakie pod adresem antropologii wysuwa Heidegger. Określenie takiej podstawy dalszych badań jest w przekonaniu Jagiełły konieczne, ponieważ prowadzi do uzasadnienia nowego sposobu rozumienia człowieka, rysującego się na gruncie ontologii fundamentalnej. Dopiero bowiem przemyślenie i zrekonstruowanie drogi, jaką przebyła myśl Heideggera od pojęcia „życia” do pojęć „bycia” i „egzystencji”, daje autorowi *Niedokończonego sporu* możliwość wykazania, że dla Heideggera punktem odniesienia w badaniach nad istotą bytu ludzkiego nie mogą być ugruntowane w tradycji definicje człowieka (na przykład *animal rationale, homo faber* itp.), a jedynie ujęcie człowieka, jako rzuconego w świat. Jagiełło podkreśla jednak, iż odwrócenie perspektywy i odejście od klasycznych określeń bytu ludzkiego, jakie dokonuje się na gruncie analityki egzystencjalnej, nie prowadzi do porzucenia samego pytania o człowieka i jego istotę. Dla Heideggera bowiem to właśnie pytanie o bycie stanowi prawidłowo postawione pytania o człowieka będącego „pierwotnym horyzontem zapytywania o bycie”. Tym samym pytanie o sens bycia w ogóle i pytanie o byt ludzki nie dają się rozdzielić. Aby określić bycie w jego byciu, konieczny jest człowiek, który to bycie ujmuje, zaś sensowne pytanie o człowieka musi odnosić go do bycia, na gruncie którego się on wydarza. W konsekwencji, konieczne staje się postawienie pytania o relację między ontologią fundamentalną a antropologią, któremu Jagiełło podporządkowuje dalsze rekonstrukcje głównych tez filozofii autora *Bycia i czasu*.

Autor *Niedokończonego sporu* nie przesądza jednoznacznie, czy ontologia fundamentalna stanowi ontologiczny fundament antropologii filozoficznej, czy raczej doszukiwanie się takiego powiązania byłoby wyrazem niezrozumienia intencji Heideggera i błędem. Analizując wiele fragmentów dzieł, wskazuje natomiast, iż stanowisko twórcy ontologii fundamentalnej nie jest w tej kwestii jednoznaczne. Z jednej strony można bowiem przywołać fragmenty §10 *Bycia i czasu*, w którym Heidegger odcina się od rozumienia projektu ontologii fundamentalnej jako antropologii (czy jako jej ugruntowania). Z drugiej zaś, w pracy *Die Grundbegriffe der Metaphysik* z roku 1929 na drodze „porównawczego oglądu” analizuje byt ludzki w kontekście jego specyficznego miejsca „w kosmosie”, zestawiając go ze zwierzętami czy światem nieorganicznym, w czym daje się znaleźć pokłosie antropologicznych analiz, na przykład prowadzonych przez Schelera. Niejednoznaczność relacji między ontologią funda-

mentalną, a antropologią filozoficzną podkreśla również fakt przytoczenia przez Jagiełłę szeregu komentarzy (uwagi Bubera, Husserla, Bollnowa i Tischnera) traktujących dzieło Heideggera właśnie jako swoistą wersję antropologii. W konsekwencji Jagiełło zdaje się podawać w wątpliwość słowa samego Heideggera, który w rozmowie z Richardem Wisserem stwierdził, iż rozumienie analityki egzystencjalnej *Dasein* jako ontologicznej podstawy antropologii jest „wielkim nieporozumieniem”. Autor *Niedokończonego sporu* daje tym samym wyraz swojemu przekonaniu co do zasadności antropologicznej interpretacji Heideggerowskiej filozofii.

Zwieńczeniem pierwszej części książki jest próba rekonstrukcji krytyki, jaką pod adresem antropologii filozoficznej sformułował autor *Bycia i czasu*. Jagiełło pokazuje, że stanowi ona bezpośrednią konsekwencję wcześniejszych tez postawionych przez Heideggera. Krytyka ta wynika bowiem z nieuznania przez niemieckiego filozofa kategorii życia za kategorię nadrzędną. Prowadzi to autora *Bycia i czasu* do przekonania, iż antropologia jako taka pozbawiona jest swoistej jednoczącej podstawy, która wyznaczałaby zakres jej badań. Ulega zatem rozbiciu na szereg osobnych dziedzin szczegółowych, z których każda rości sobie prawo do wyłączności. Tym samym, jedność człowieka, o jaką dopominał się Scheler, formułując podstawy współczesnej antropologii filozoficznej, jest albo nieosiągalna (poza zasięgiem dociekań antropologicznych), albo stanowi jedynie wynik arbitralnego rozstrzygnięcia.

W drugiej części książki, poświęconej poglądom Helmutha Plessnera, autor *Niedokończonego sporu* zachowuje podobną jak w części pierwszej strukturę analiz. Stara się mianowicie zrekonstruować główne kategorie myśli Plessnera oraz pokazać, w jaki sposób ugruntowują one podstawy krytyki analityki egzystencjalnej *Dasein*. Stąd punktem wyjścia analiz jest kategoria granicy oraz ściśle z nią związane pojęcie pozycjonalności bytu ludzkiego. Szczegółowy opis tych dwóch fenomenów pozwala Jagielle na uzasadnienie, na gruncie doktryny Plessnera, kategorii ekscentryczności, rozróżnienia na ciało (*Körper*) i cielesność (*Leib*) oraz wyprowadzenie podstawowych „praw antropologicznych” — naturalnej sztuczności, zapośredniczonej bezpośredniości oraz miejsca utopijnego. W rekonstrukcjach tych Jagiełło dosyć wiernie podąża za tokiem myślenia samego Plessnera, realizując tym samym założenia metody historyczno-analitycznej, jakie sformułował we wstępie książki. Na podkreślenie zasługuje jednak fakt, iż całość rekonstrukcji poglądów autora *Pytania o conditio humana* prowadzona jest przez Jagiełłę z wyraźną intencją przeciwstawienia ich poglądom Martina Heideggera. Podkreśla to już sam tytuł pierwszego rozdziału drugiej części książki (rozdział IV: *Antropologia filozoficzna a ontologia fundamentalna*), ale przede wszystkim szereg uwag biograficznych doty-

czących stosunku Plessnera do Heideggera oraz wpływu, jaki na ukonstytuowanie się podstawowych pojęć Plessnerowskiej antropologii miało dzieło *Bycie i czas*. Szczególnie ciekawe w tym zakresie jest wskazanie przez Jagiełłę fragmentów prac Plessnera, w których zaprzecza on jakimkolwiek wpływowi ontologii fundamentalnej na swoją filozofię oraz skonfrontowanie tych zapewnień z krytycznymi analizami tez głównego dzieła — *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Jagiełło, powstrzymując się od jednoznacznego rozstrzygnięcia tej kwestii, wskazuje jedynie na szereg podobieństw między poglądami Heideggera i Plessnera oraz przytacza treść wielu komentarzy traktujących o wpływie, jaki *Bycie i czas* miało (czy mogło mieć) na główne tezy *Die Stufen*.

Rekonstrukcja głównych zarzutów Plessnera odnoszących się do analityki egzystencjalnej *Dasein* dokonana przez Jagiełłę koncentruje się na dwóch wątkach. Po pierwsze, Jagiełło analizuje zarzuty Plessnera co do zmarginalizowania w Heideggerowskim ujęciu bytu ludzkiego kwestii ciała i cielesności. Uznanie przez autora *Bycia i czasu* prymatu „egzystencji” nad kategorią życia jest dla Plessnera równoznaczne z zepchnięciem i ograniczeniem prawdy o człowieku jedynie do jego wnętrza (świadomości). Teza ta wydaje się o tyle zasadna, że we wprowadzeniu do drugiego wydania *Die Stufen* Plessner przywołuje słowa Karla Löwitha: „Pozbawione ciała i płci «Dasein w człowieku» nie może być pierwotne”, pod którymi zdaje się w pełni podpisywać. Jagiełło podkreśla również, iż zdaniem Plessnera Heidegger zamknął człowieka w jego subiektywności, tym samym relatywizując jego pojęcie do zakresu prywatnych treści świadomości. Zarzut ten pojawia się w całej pracy jeszcze kilkakrotnie — w przywoływanej przez Jagiełłę krytyce myśli Heideggera dokonanej przez Bubera oraz w *Zakończeniu*, gdzie autor *Niedokończonego sporu*, rekonstruując podstawowe wątki filozofii Heideggera, zauważa, iż ontologicznie rozumiane bycie dostępne jest jedynie z perspektywy już egzystującego bytu, czyli z perspektywy ontycznej.

Drugim ważnym wątkiem rekonstrukcji krytycznych uwag Plessnera pod adresem analityki egzystencjalnej jest zarzut eurocentryzmu i związane z nim pojęcie historyczności. Jagiełło podkreśla bowiem, iż mimo że obaj myśliciele odnosili się w swoich poglądach do twórczości Diltheya, to rozumienie kategorii historyczności, którą od niego przejęli, jest u każdego z nich różne. Heidegger sprowadza historyczność człowieka do wewnętrznej struktury jego wydarzania się, zamykając tym samym człowieka między faktem „rzucenia” w świat, a faktem „śmierci”. Plessner natomiast widzi człowieka w najszerszym zakresie jego możliwości. Dziejowość według autora *Pytania o conditio humana* to bowiem całość niemożliwej do jednoznacznego określenia, aktywności podmiotowej, która stanowi tło

i horyzont duchowo-kulturowej działalności człowieka. Dopiero uzmysłowienie sobie tej różnicy poglądów obu myślicieli na kwestię dziejowości bytu daje, zdaniem Jagiełły, możliwość uzasadnienia, sformułowanego przez Plessnera twierdzenia, iż rozumienie człowieka na gruncie analityki egzystencjalnej jest miarodajne jedynie w ramach kultury zachodniej. Rozumienie bytu ludzkiego dokonuje się bowiem poprzez odniesienie go do ogólniejszej ontologicznej struktury, zakorzenionej w określonym aparacie pojęciowym oraz prawomocnej jedynie na gruncie europejskiej tradycji filozoficznej. Plessner natomiast podkreśla również socjologiczne i historyczne uwarunkowania bytu ludzkiego, co w przekonaniu Jagiełły stanowi o większej uniwersalności jego opisów człowieka.

Historyczne rekonstrukcje prowadzone przez Jagiełłę w dwóch głównych częściach *Niedokończonego sporu* znajdują swoją kulminację w *Zakończeniu*. Mimo iż najmniejsza objętościowo, ta część zdaje się stawiać prowadzone przez autora rozważania w zupełnie nowym świetle oraz nadaje im właściwy kontekst. Pierwsze fragmenty *Zakończenia* koncentrują się na zebraniu i podsumowaniu najważniejszych wątków analiz prowadzonych przez autora. Tym razem jednak Jagiełło nie ogranicza się do prostego przeciwstawienia sobie poglądów Heideggera i Plessnera, ale stara się również dokonać swoistej ich syntezy oraz, jak sam podkreśla, poszukuje „drog pojednania” Plessnerowskiej antropologii i Heideggerowskiej analityki egzystencjalnej. Będąc w pełni świadom ogromu różnic w koncepcjach obu myślicieli, zwraca się w stronę ich metodologicznych założeń jako możliwej płaszczyzny porozumienia. Okazuje się bowiem, iż zarówno u podstaw pojęcia *Dasein*, jak i kategorii granicy czy ekscentrycznej pozycjonalności znajduje się przekonanie o możliwości oraz konieczności określenia formalnej struktury bytu ludzkiego, która wyznaczałaby ogólne ramy jego realizacji. Jak zauważa, obie koncepcje starają się oddzielić egzystencyjne właściwości człowieka od jego charakterystyki ontologicznej w przypadku Heideggera czy antropologiczno-ontologicznej w rozważaniach Plessnera. Tym samym obaj myśliciele roszczą sobie pretensje do wyznaczania nowego punktu początkowego badań nad człowiekiem i ugruntowania ich nowego fundamentu.

Twierdzenie to zdaje się konstytuować sens całości pracy Jagiełły. Okazuje się bowiem, iż celem książki nie jest jedynie rekonstrukcja sporu między dwoma wybitnymi przedstawicielami współczesnej filozofii niemieckiej, lecz próba odpowiedzi na fundamentalne pytanie o „filozoficzne podstawy rozumienia człowieka”.

Zakończenie zdecydowanie zmienia również wydźwięk i znaczenie samego tytułu książki. „Niedokończoność” sporu była bowiem we *Wprowadzeniu* tłumaczona przez Jagiełłę jako wskazanie braku bezpo-

średniej odpowiedzi Heideggera na zarzuty Plessnera odnośnie do analityki egzystencjalnej. „Niedokończony” spór znaczył zatem tyle, co spór nie-bezpośredni. Ostatecznie jednak okazuje się, że jako uzasadnienie „niedokończoności” można równie dobrze wskazać fakt, iż spór o punkt wyjścia badań nad człowiekiem, który zajmował Heideggera i Plessnera, nie został ostatecznie rozstrzygnięty i jest równie żywy i aktualny, co w czasach aktywności filozoficznej tych myślicieli. Takie rozumienie tytułu zdaje się najpełniej oddawać zamysł i koncepcję autora.

Reasumując, należy podkreślić, iż praca *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger–Plessner)* autorstwa Jarosława Jagiełły to książka szczególna. Precyzyjnie zaprojektowana struktura całości, wnikliwość i rzetelność analiz oraz niezwykła wprost dbałość autora o właściwe udokumentowanie stawianych tez powodują, iż prezentuje ona wyjątkową wartość historyczno-filozoficzną. Jej znaczenie jest tym bardziej doniosłe, że stanowi ona pierwsze tak obszerne opracowanie poglądów Heideggera i Plessnera na antropologię filozoficzną, wypełniając istotną lukę w polskiej literaturze przedmiotu. Błędem byłoby jednak uważać, iż znaczenie tej książki ogranicza się jedynie do merytorycznej zawartości prowadzonych na jej kartach analiz. Autor nie pełni bowiem jedynie roli przewodnika po meandrach filozoficznych koncepcji obu myślicieli, ale sam próbuje udzielić odpowiedzi na stawiane przez Heideggera i Plessnera pytanie o punkt wyjścia współczesnej refleksji nad człowiekiem. Tym samym, praca ta stanowi przede wszystkim ważny głos w toczącej się od wieków dyskusji nad istotą bytu ludzkiego. Głos, który z pewnością przyczyni się do pogłębienia współczesnej refleksji nad człowiekiem.

Maciej Urbanek

Hannah ARENDT, Martin HEIDEGGER, *Korespondencja z lat 1925–1975*

Oprac. U. Ludz, przeł. Sława Lisiecka, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2010, 372 s. [zawiera bibliografię i indeks osobowy]

Elisabeth Young-Bruehl podkreśla, że „jako postać historyczna, Hannah Arendt jest obecnie nierozzerwalnie związana z postacią Martina Heideggera” (Young-Bruehl 2004: xiii; przekład T. B.). W świetle biografii tej pary filozofów nie sposób nie zgodzić się z tą tezą, ale sądzę, że można ją uzupełnić twierdzeniem, iż w pewnym sensie historia — zarówno ta osobista, jak i powszechna — definiowała ich życie. Nowe (dla polskiego czytelnika) spojrzenie na różnorakie związki łączące Arendt i Heideggera niesie za sobą wydany niedawno przekład ich korespondencji, o której losach warto w tym miejscu pokrótce wspomnieć. O istnieniu listów opinia publiczna dowiedziała się w 1982 roku przy okazji wydania biografii Hannah Arendt (autorstwa wspomnianej Elisabeth Young-Bruehl), w której to pojawiły się również informacje na temat romansu łączącego Arendt i Heideggera. Korespondencja pozostawała jednakże w dyspozycji wykonawców testamentów filozofów: dra Hermanna Heideggera (ze strony Heideggera) oraz Lotte Köhler i Mary McCarthy (ze strony Arendt). Syn autora *Bycia i czasu* ustalił datę jej publikacji na 40 lat po śmierci ojca (tj. 2016 rok). Jak doszło do wcześniejszego ukazania się listów? Stało się to za sprawą Elisabeth Ettinger, amerykańskiej biografki, która najpierw przekonała Mary McCarthy, a następnie Lotte Köhler, by udostępniono jej to cenne źródło do przygotowywanej biografii Arendt. Pozostało przekonać dra Heideggera. Köhler tak wspomina negocjacje:

On [Heidegger— przyp. T. B.] najpierw odmawiał odtajnienia tych listów póki żyła jego matka (zmarła w 1992 roku). Kiedy jednak podzieliłam się z nim moim przekonaniem, że należałoby już udostępnić korespondencję do poważnych badań, zgodził się zrobić wyjątek dla kilku cytatów z listów jego ojca [...] (Brudny de Launay 2010: 138).

W wydanej w 1995 roku książce Ettinger *Hannah Arendt / Martin Heidegger* skupiono się przede wszystkim na wątku romansu młodej studentki i jej mistrza, a wyrwane z kontekstu cytaty z listów zdawały się uzasadniać patologiczny charakter tego związku. Na taki obrót spraw nie mogli zgodzić się ani Köhler, ani tym bardziej Heidegger i dlatego publikacja korespondencji nastąpiła znacznie wcześniej.

Redakcję tomu korespondencji powierzono Ursuli Ludz, która dokonała jej strukturalizacji, oddanej (z drobnymi zmianami) również w wy-

daniu polskim¹. Pierwsza część zatytułowana *Spojrzenie* zawiera korespondencję z lat 1925–1933 i ukazuje historię romansu nauczyciela i jego młodej uczennicy. Składają się na nią jednakże w znacznej części listy Heideggera do Arendt, gdyż ten pierwszy skrupulatnie niszczył dowody swej zdrady (w owym czasie był już mężem i ojcem). Na uwagę w tej części zasługuje autobiograficzne opowiadanie *Cienie* stworzone przez Arendt w kwietniu 1925 roku, będące w gruncie rzeczy bardziej zapisem stanu ducha młodej dziewczyny. To swoiste wyznanie wyrzere na Heideggerze niebagatelne wrażenie: „Od kiedy przeczytałem Twój dziennik, nigdy więcej nie będę mógł powiedzieć: «Ty tego nie rozumiesz». Ty... Ty to przeczuwasz — i dotrzymujesz kroku. «Cienie» są tylko tam, gdzie *słońce*. I to jest fundament twojej duszy” (s. 25; wyróżnienie Heideggera).

Heidegger w wielu listach odnosi się do kwestii miłości, często przytaczając św. Augustyna. Stąd też niezbyt zaskakujący wydaje się późniejszy temat pracy doktorskiej Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*. Wzajemna korespondencja trwa nadal, mimo rozstania (Arendt wyjeżdża, by pisać pracę pod kierunkiem Jaspersa), aż do 1933 roku, kiedy to zaangażowanie Heideggera w ruch nazistowski kładzie jej kres. Ostatni list to właściwie żarliwa apologia filozofa, która w pewnym momencie przybiera karykaturalny charakter:

[...] kto przychodzi, bo pilnie potrzebuje doktoratu, i może to zrobić, to Żydzi. Kto co miesiąc może do mnie przychodzić, aby zdawać mi relację dotyczącą swojej bieżącej dużej pracy (ale nie projektu dysertacji ani habilitacji), to również Żydzi. Kto kilka tygodni wcześniej przysłał mi obszerną pracę, żebym ją pilnie przejrzał — Żyd (s. 57).

Przerwa trwa do 1950 roku, kiedy to Hannah Arendt odwiedza małżeństwo Heideggerów i po tych odwiedzinach wznawia korespondencję. Listy z części *Ponowne spojrzenie* to nieustanna próba odzyskania względów Arendt. Filozof ma w tym jednak, jak się wydaje, ukryty cel w postaci dotarcia do Jaspersa i uzyskania jego przychylności. Kilkakrotnie, niby mimochodem, wspomina swego dawnego przyjaciela, by w jednym z listów stwierdzić, że: „Właściwym «I» między «Jaspersem i Heideggerem» jesteś Ty” (s. 94). Ta poetyckość przekazu w tym miejscu jest nieprzypadkowa, gdyż istotny element korespondencji z lat 1950–1965 stanowią wiersze Heideggera. Najprawdopodobniej ta i poprzednia część doprowadziła tłumaczkę do słusznego skądinąd twierdzenia, że Heidegger „zdaje się nie przeprowadzać wyraźnej granicy między sferą emocjonalną a pojęciową” (s. 5). Te dwie sfery mieszają się w listach, a często

¹ Lokalizację cytatów z niniejszej pracy zamieszczam bezpośrednio w tekście bez podania dalszych informacji bibliograficznych.

wypracowany przez Heideggera system dostarcza aparatu pojęciowego dla nakreślenia jego stanów emocjonalnych.

Ostatnia część — *Jesień* — jest ze wszech miar najbardziej filozoficzna. Choć już pod koniec poprzedniej mamy zwiastun swoistej intelektualnej debaty, to w tej osiąga ona swoje apogeum. Jej przedmiotem są kolejne dzieła Heideggera, a także wymiana opinii na temat przeczytanych książek. Widać również duże zabiegi Arendt o publikację dzieł Heideggera w tłumaczeniu na angielski. Ta część zawiera również tekst przemówienia Arendt z okazji osiemdziesiątych urodzin Heideggera, które powszechnie uznawane jest za akt przebaczenia. Ostatni list pochodzi z 30 lipca 1975 roku i jest zaproszeniem Arendt do Fryburga przez Heideggerów. Hannah Arendt umiera nagle 4 grudnia 1975 roku. W *Epilogu* do korespondencji odnajdujemy kondolencyjny list Heideggera skierowany do Hansa Jonasa, jednego z przyjaciół Arendt z New School for Social Research w Nowym Jorku, w którym podkreśla: „Dopiero Pański list uświadomił mi, że Hannah tak zdecydowanie i nieustannie stanowiła centrum dużego wielopostaciowego koła. Teraz jego promienie bieżą w próżnię; chyba, że [...] zapełnia się ona na nowo przez przemienioną obecność osoby, która od nas odeszła” (s. 215).

Obok korespondencji w tomie znajdziemy również dodatkowe dokumenty ze spuścizny obojga autorów, pośród których na szczególną uwagę zasługuje przewrotna bajka Arendt o Heideggerze-lisie.

Korespondencja ze względu na swoją złożoność byłaby momentami bardzo trudnym w odbiorze zbiorem tekstów, gdyby nie doskonałe objaśnienia opracowane przez niemiecką redaktorkę tomu. Poza czysto historycznymi lub biograficznymi informacjami zawierają one również dokładne dane bibliograficzne, fragmenty dzieł, do których odnoszą się Arendt i Heidegger oraz opis załączników do listów. Szeroki kontekst tej korespondencji przedstawia również posłowie Ursuli Ludz. Rozczarowują natomiast wykazy wzmiankowanych dzieł obojga filozofów. Po pierwsze, polscy redaktorzy zdecydowali się podawać, gdy dysponujemy tłumaczeniem konkretnego dzieła, jedynie dane bibliograficzne tegoż tłumaczenia, pomijając dane oryginałów. Po drugie, nie stworzono indeksu tych dzieł, co utrudnia poruszanie się po tomie (do tomu dołączono jedynie indeks osób).

Słowo o przekładzie. W przypadku polskich wydań dzieł Heideggera przyzwyczailiśmy się do słowniczków terminów zamieszczanych na końcu książek. Hermetyczność języka filozofa aż się o to prosi. Tutaj jednak tego zabrakło. Co prawda tłumaczka w przypadku pojęć charakterystycznych dla filozofii Heideggera podaje je również w wersji oryginalnej, ale jest to praktyka sporadyczna. Na przykład fundamentalny termin *Da-*

sein oddany jest przez polskie *je st e s t w o* (co ma już swoją ugruntowaną tradycję), natomiast tłumaczka ostro polemizuje z przekładem tytułu *Holzwege* na *Drogi lasu*, postulując dosłowne jego oddanie przez „bezdroża, błędne drogi, manowce”. Takich wątpliwości może być więcej. Z drugiej jednak strony zabiegiem ze wszech miar pożytecznym jest zamieszczenie (obok tłumaczeń) wierszy w języku oryginalnym. Pozwala to czytelnikowi (nawet zaznajomionemu z językiem niemieckim w stopniu podstawowym) docenić, jak to określa tłumaczka, ich „wyrafinowanie formalne, poddanie rygorowi rytmu i rymu” (s. 5).

Na końcu pochwała dla wydawcy. Instytut Wydawniczy PAX postarał się o piękne wydanie *Korespondencji z lat 1925–1975* w twardej oprawie, co znacznie ułatwia posługiwanie się tomem. Układ tekstu jest natomiast niezwykle przejrzysty i czytelny.

Korespondencja z lat 1925–1975 to zapewne dzieło, które przysłuży się zarówno badaczom myśli Hannah Arendt, jak również Martina Heideggera. Tom daje również świadectwo czasom, w jakim przyszło żyć filozofom. Ukazuje nie tylko przemiany historyczne czy polityczne, ale i społeczno-kulturowe w postaci choćby zmiany realiów uniwersyteckich, jaka dokonała się od czasów dwudziestolecia międzywojennego. Daje także namiastkę dyskusji intelektualnej na najwyższym poziomie. Na polski przekład czekają teraz kolejne zbiory korespondencji Arendt: z Karlem Jaspersem, Heinrichem Blücherem czy Walterem Benjaminem. Szczególnie ten pierwszy (uwzględniając polski przekład korespondencji Heideggera i Jaspersa) pozwoliłby na jeszcze dokładniejsze zrozumienie sieci zależności między trójką wybitnych myślicieli XX wieku.

Tomasz Borycki

BIBLIOGRAFIA

- BRUDNY de LAUNAY, Michelle-Irène (2010): *Hannah Arendt. Próba biografii intelektualnej*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- ETTINGER, Elżbieta (1998): *Hannah Arendt / Martin Heidegger*, przeł. E. Wolicka, Kraków: Znak.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth (2004): *Hannah Arendt For Love of the World*, New Haven/London: Yale University Press.

Czesław GŁOMBIK, *Husserl und die Polen. Frühgeschichte einer Rezeption. Aus dem Polnischen übersetzt von Christoph Schatte*
Würzburg: Königsausen & Neumann 2011, 210 s. [zawiera indeks osobowy]

W serii *Orbis Phaenomenologicus* (wydawnictwo Königshausen & Neumann) ukazała się praca Czesława Głombika *Husserl und die Polen. Frühgeschichte einer Rezeption*. Jest to niemiecki przekład — autorstwa Christoph Schattego — książki *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania*, wczesne reakcje wydanej przez katowickie Wydawnictwo Gnome w roku 1999. W wersji niemieckiej rozprawa poprzedzona jest dodatkowo krótkim słowem wstępnym Hansa Reiner Seppa, prezentującym zarówno tematykę samej rozprawy, jak i nakreślającym krótko dzieje polskiej fenomenologii od jej początków aż po czasy współczesne.

Badania przeprowadzone w *Husserl und die Polen* mają charakter historyczno-filozoficzny. Autor, rekonstruuując — z dużą dbałością o szczegóły — losy wczesnej recepcji myśli Husserla wśród Polaków, wydobywa z bibliotecznych i prywatnych archiwów szereg nieznanych bądź zapomnianych dokumentów, w tym trudno dostępnych rękopisów oraz korespondencji. Dokumentacyjna precyzja stanowi bez wątpienia jeden z największych walorów całej pracy. Pierwszy rozdział rozprawy ukazuje niemal całkowicie zapomnianą postać Aleksandra Rozenbluma. W rozdziale drugim przeprowadzona zostaje rekonstrukcja wczesnych losów psychologa Stefana Błachowskiego. Dzieje — zwłaszcza młodzieńcze — tego uczonego zawierają wiele luk i niedopowiedzeń, które autor *Husserl und die Polen* stara się na podstawie zachowanych materiałów jak najskrupulatniej wypełnić. Rozenblum i Błachowski byli pierwszymi Polakami, którzy udali się na studia do Getyngi i uczestniczyli w zajęciach Husserla. Z kręgiem Husserlowskim szczególnie silnie związany był Rozenblum, bardzo zresztą ceniony przez getyngerńskich fenomenologów (między innymi Edith Stein i Romana Ingardena), choć niestety — przypominający w tym Johannes Dauberta — niczego niepublikujący. Zachowały się właściwie tylko krótkie informacje o kilku wygłoszonych przez niego wykładach — pierwszy z nich (wygłoszony 14 marca 1916 roku) był w ogóle pierwszym wykładem poświęconym fenomenologii Husserla na ziemiach polskich.

Błachowski (późniejszy profesor UAM w Poznaniu, wykształcony w kręgu Kazimierza Twardowskiego) zalicza się z kolei do szerokiego grona osób studiujących w Getyndze, którzy zainteresowani innymi kierunkami studiów nie należeli do ścisłego kręgu uczniów twórcy fenomenologii, a tylko uczęszczali na jego zajęcia, wyraźnie z nim sympatyzując. W przypadku Błachowskiego rolę priorytetową odgrywała bowiem psychologia eksperymentalna, którą w Getyndze zajmował się Georg Elias

Müller. Zestawienie losów Rozenbluma i Błachowskiego pozwala autorowi rozprawy *Husserl und die Polen* pokazać dwa odmienne sposoby oddziaływania i funkcjonowania Husserla w życiu akademickim getyngieńskiego uniwersytetu.

Całość rozprawy dopełniają dwa kolejne rozdziały, jeden poświęcony Romanowi Ingardenowi i jego pierwszym kontaktom z uniwersytetem getyngieńskim, drugi omawiający stosunek do myśli Husserla tych polskich filozofów, którzy jako pierwsi zaczęli wykazywać zainteresowanie poglądami twórcy fenomenologii. W grupie tej zostali uwzględnieni: Władysław Heinrich, Jan Łukasiewicz, Bronisław Bandrowski i Kazimierz Ajdukiewicz. Heinrich był w ogóle pierwszym polskim autorem, który pisał o Husserlu. W roku 1895 opublikował on recenzję z Husserlowskiej *Philosophie der Arithmetik*. Łukasiewicz, Bandrowski i Ajdukiewicz należeli — podobnie jak Błachowski — do grona uczniów Kazimierza Twardowskiego. Łukasiewicz pozostawał w młodości pod silnym wpływem pierwszego tomu *Badań logicznych*, dzięki niemu wypracował własne stanowisko antypsychologizacyjne, Bandrowski i Ajdukiewicz wyjechali zaś do Getyngi na studia. Ajdukiewicz uczestniczył w zajęciach Husserla i przez jakiś czas brał aktywny udział w pracach getyngieńskiego koła fenomenologów (zachowała się nawet jedna jego rozprawa z tamtego okresu). Jeśli chodzi o Bandrowskiego, to jego kontakty z Husserlem nie są potwierdzone (w Getyndze interesowała go głównie psychologia eksperymentalna). Niemniej pisma Bandrowskiego świadczą o tym, iż bardzo dobrze przyswoił on sobie podstawowe idee *Badań logicznych*.

Jak już wspomniano, rozprawa Czesława Głombika wnosi — dzięki dbałości o historyczne detale — wiele interesujących, dotąd nieznanych szczegółów. Warta odnotowania jest chociażby dokonana przez autora rekonstrukcja pierwszych, niezrealizowanych niestety, planów przekładowych *Badań logicznych*. Również we w miarę dobrze znanych losach biografii Romana Ingardena pojawia się kilka nowych szczegółów — chociażby nieznaną wcześniej fakt, iż główną motywacją wyjazdu Ingardena do Getyngi nie była bynajmniej fenomenologia, lecz zamiar podjęcia studiów matematycznych.

Można tylko żałować, iż tematyka całej rozprawy została zawężona wyłącznie do wczesnej recepcji fenomenologii Husserla okresu getyngieńskiego. Ze względu na to zawężenie nie został bowiem uwzględniony najważniejszy — po Romanie Ingardenie — polski fenomenolog, który miał bezpośredni kontakt z Husserlem w późniejszym (fryburskim) okresie aktywności badawczej autora *Badań logicznych*. Chodzi mianowicie o Leopolda Blausteina. Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku Blaustein skupił wokół siebie niewielkie grono lwowskich filozofów

zainteresowanych fenomenologią. Z tego punktu widzenia historyczno-filozoficzne badania nad dziejami polskiej fenomenologii, do których rozprawa Czesława Głombika wnosi bardzo istotny wkład, domagają się twórczej kontynuacji. Miejmy nadzieję, że zostanie ona kiedyś podjęta.

Wojciech Hanuszkiewicz

Łukasz MUSIAŁ, Arkadiusz ŻYCHLIŃSKI (red.), *Nienasycenie. Filozofowie o Kafce*

Kraków: Korporacja ha!art 2011, 393 s. [zawiera indeks osobowy]

„Jesteś nienasycony [...]. To wejście było przeznaczone tylko dla ciebie. Teraz odchodzę i zamykam je” (Kafka 1993: 97) — powiada Strażnik Bramy do człowieka stojącego przed Prawem. Filozofowie sięgali po Kafkę nie „po to, aby czytać, lecz aby leżeć na jego piersi” (Kafka 1969: 364). *Nienasycenie. Filozofowie o Kafce*¹ należy zatem traktować jako jeden oddech tej samej fascynacji, która jest czytaniem i zarazem myśleniem. Być może niezamierzoną konsekwencją pracy redaktorów antologii, Łukasza Musiała i Arkadiusza Żychlińskiego, stała się przemiana nienasycenia w siłę i niepokój, moc determinującą poszukiwania, przy trafnym założeniu, iż literaturę i filozofię należy traktować jako komplementarne „dyskursy zapośredniczające nasze interakcje ze światem” (s. 7). *Nienasycenie. Filozofowie o Kafce* przypomina hermeneutyczną wieżę Babel, ale zbudowaną nie po to, aby przebić niebo, lecz by ukazać wielojęzyczność sensów i znaczeń, odkrywczą pasję i piękno rozumienia. Kafka „daje nam do zrozumienia” (s. 8) najmocniej, gdy nie unikamy sprzeczności i ryzyka. Odnalezienie ostatecznego sensu może wydawać się karkołomne: „lękliwa, ale i pełna nadziei odpowiedź krąży wokół pytania. Szuka rozpaczliwie znaków na jego nieprzystępnej twarzy. Nie odstępuje go na krok na drogach najbardziej bezsensownych, czyli możliwie uchylających się od odpowiedzi” (Kafka 2007: 87), ale i tutaj skrywa się potężna siła, która czyni nas ludźmi. Warto się o tym przekonać, studiując zamieszczone w publikacji przekłady tekstów (w wielu przypadkach po raz pierwszy prezentowane polskiemu czytelnikowi), między innymi: Waltera Benjamina, Maurice’a Blanchota, Jacques’a Derridy, Harolda Blooma, Günthera Andersa, Hannah Arendt, Theodora Wissegrunda Adorna czy Giorgio Agambena. Największym błędem, jaki mógłby popełnić czytelnik, to pozostać wobec nich obojętnym. Zebranie tylu interesujących tekstów domaga się nie tyle uwagi i sprawozdania, co wypowiedzenia następnego słowa. W tym sensie książka ta prowokuje do myślenia. Trzeba jednak wiedzieć, że ostatnie słowo nie należy do nikogo.

Dlaczego akurat Kafka? Arendt miała rację, pisząc: „Tylko czytelnik, dla którego życie, świat i człowiek są tak skomplikowane, tak straszliwie interesujące, że chce odkryć jakąś prawdę o nich, i który zatem zwraca się do snującego opowieść po wgląd w doświadczenia wspólne nam

¹ Lokalizację cytatów z niniejszej pracy zamieszczam bezpośrednio w tekście bez podania dalszych informacji bibliograficznych.

w s z y s t k i m, może sięgnąć po dzieła Kafki” (s. 81; wyróżnienia K. E.). A zatem o wiele ważniejsze jest to, co nas łączy, niż to, co dzieli. Wydaje się jednak, że oczekujemy jeszcze czegoś — mowy, prawdy, myśli gwałtownej i pewnej, w której moglibyśmy poczuć się jak „u siebie”. Problem w tym, że Kafka niczego takiego nie oferuje, wręcz przeciwnie, wymaga od czytelnika wyjątkowej cierpliwości.

Jak jednym słowem określić Kafkowskie pisanie, nie dając się złapać w sieć „kafkologii” bez Kafki, przed którą ostrzegali redaktorzy antologii? Punktem wyjścia są słowa Nietzschego, cytowane po wielokroć przez Blanchota: „Pisz krwią, a nauczysz się, że krew jest talentem”. Pisanie Kafki jest bowiem r o z t w a r c i e m. Po napisaniu opowiadania *Wyrok* Kafka zanotował w *Dzienniku*: „Tylko tak wolno pisać [...] przy c a ł k o w i t y m r o z t w a r c i u c i a ł a i d u s z y” (Kafka 1969: 224; wyróżnienie K. E.). Tym właśnie jest korzeń duszy Kafki — p i s a n i e m — radykalnym, bezkompromisowym, integralnym, nieskończenie wymagającym. Pisanie jest mu niezbędne do życia, bardziej niż powietrze. Jest wyborem, obowiązkiem, światem i krwawiącą raną. Roztwarcie jest nieuniknione. Pisanie włada autorem tak mocno, że boi się rozstrzygnięć swojego pióra. Gdy pisze, zapada wyrok. W artykule Blooma można przeczytać, że kafkowskie pisanie to „rycie tuneli”. Kafka bowiem „podstawia własne pisanie za ustną Torę, której nie dane mu było poznać” (s. 244). Człowiek staje się tutaj słowem, którego ostrze jest nieprzewidywalne, bo ręka to przedłużenie duszy, oskarżyciel i zarazem odkupienie własnego wnętrza. Parafrazując słowa Benjamina, warto zaryzykować tezę, iż tylko ten pisze naprawdę, kto pisze pozbawiony nadziei, że coś na tym zyska. Wszak formy warunkowego pojmwania słowa są rozmaite: ukojenie w bólu, pocieszenie, zapomnienie o sobie, kompensacja czy nagroda. Teksty Kafki z pewnością nie uczynią nikogo szczęśliwym, bo nie szczęście jest tutaj priorytetem. Piękno bywa iluzoryczne, zaś mądrość wiązałyby się z zatrzymaniem ognia myśli, bezruchem. Ten, kto ma pewność, przestaje szukać. W konsekwencji pojawia się konieczność powrotu na pustynię. Tą pustynią musi stać się zarówno ziemia, jak i sam człowiek — niezamieszkały i wszędzie obcy. Czyżby jednak nie istniał najmniejszy cień nadziei na pogodzenie życia z pisaniem? Kafka tłumaczył, że dobry wybór to wybór radykalny — strome zbocze zamiast doliny. Wówczas bowiem brak powodzenia można tłumaczyć trudnością obranego celu. Poza tym, jeśli już upaść, to z wysoka, mając przed oczami obraz nieosiągalnego wzgórze. Trzeba w tym miejscu zadać również inne pytanie — co czyni nas ludźmi? Kafka powiada, że: „Być człowiekiem to być zdolnym do grzechu. Nie da się rzeczywiście być człowiekiem bez grzechu” (Grözinger 2006: 231). Paradoksalnie zatem, człowieczeństwo jest tym, co

sprzeczne (czynimy to, czego czynić nie chcemy). Zakładając, że to prawda, właśnie ta słabość odróżnia i oddziela nas od Boga. Grzech i wina czynią nas ludźmi, dobro zaś upodabnia do Tego, kogo nie znamy. Podobierstwo nie jest jednak tym samym, co bliskość i obecność.

Adorno określił *Proces*, *Zamek* i *Amerykę* „trylogią samotności”, tłumacząc również, że samotność „zawarta jest w każdym kafkowskim zdaniu” (s. 159). Samotności tej nie sposób jednak zrozumieć bez judaizmu. Pomijając jedno z nich, łatwo dać się zwieść pozorom — prawie jakby opisywać morze bez wody. Samotność żydowska jest faktem i „niewytłumaczalną pieczęcią”, co potwierdzają pisma Emmanuela Lévinasa, Jeana Améry’ego, Paula Celana, Edmonda Jabès’a, Imre Kertésza, Marcela Prousta, Jacques’a Derridy, Simone Weil, Hermanna Cohena, Gershoma Scholema, Waltera Benjamina czy Theodora W. Adorna. Tymczasem względem religii żydowskiej w dziełach Kafki praktykowano rozmaite dywersje. Zdarzały się także nieporozumienia, nawet w opinii Zbigniewa Bienkowskiego: „rzecz charakterystyczna, że w jego twórczości [Kafki — K. E.] literackiej nie odbiło się to wcale lub minimalnie. A przecież związki z żydostwem były jedynymi związkami jego życia, przed którymi się nie uchylał, których nie unikał” (Bienkowski 1969: 6). Być może nie pozostaje tutaj bez znaczenia lęk interpretatorów przed ryzykiem „przejudaizowania” Kafki. Byłby to zapewne zarzut w pełni uzasadniony, gdyby nie fakt, że Kafka był niemieckojęzycznym Żydem i nie obawiał się podejmowania tego tematu w swoich pismach (dzienniki, aforyzmy, opowiadania). Dlatego Harold Bloom nie bez powodu przytaczał jego słowa: „Czym jest Talmud, jeśli nie przekazem z oddali?” (s. 244). W jaki natomiast sposób traktować propozycje rozumienia Kafki chrześcijanina, mrocznego agenta praskiej biurokracji, spadkobiercy psychoanalizy albo proroka totalitaryzmu — o tym czytelnik sam będzie musiał rozstrzygnąć.

Zdaniem między innymi Blanchota, Blooma, Benjamina i Rodolphe’a Geschego oddzielenie Kafki od judaizmu jest działaniem absurdalnym. Pozwala to sądzić, że żydostwo jest tym, co w Kafce niezniszczalne. Dlatego warto w tym kontekście wspomnieć o pięknej książce Karla Ericha Grözingera *Kafka a Kabała. Pierwiastek żydowski w dziele i myśleniu Franza Kafki*, gdzie można przeczytać, że Kafka nadał żydostwu „nową postać”, związaną z tradycją kabalistyczną. Nieodłączne elementy kafkowskiej rzeczywistości: Prawo, Strażnicy Bramy, Sąd, wyrok, przynależą do tradycji żydowskiej. Kafka zresztą wielokrotnie pisał o Drzewie Poznania Dobrego i Złego oraz Drzewie Życia. Na swój sposób starał się jednoczyć z myślą żydowską. Losy bohaterów niekiedy przypominają wędrówkę Mojżesza do ziemi Kanaan, zakończoną niepowodzeniem. Zgodnie zaś z mądrością Talmudu: „droga człowieka do prawdziwego życia pojmo-

na jest w kabale jako droga przez rozmaite instancje Sądu. Droga do życia [...] prowadzi przez coraz wyższe instancje, z których każda jest Strażnikiem Bramy” (Grözinger 2006: 26). Nie powinno zatem nikogo dziwić, że wielu interpretatorów, w tym Gershom Scholem, dopatrywało się w jego pismach nowej formy judaizmu, tajemniczej kontaminacji Tory, Talmudu, Kabały i gnozy żydowskiej. Derrida pisał: „Prawdziwa tajemnica była dla nich, Żydów, nieprzenikniona; była niewidzialna i niewyczuwalna” (s. 221). Wydaje się jednak, że najbliższej „prawdy o Kafce” znalazł się Lévinas, stwierdzając: „autentyczny judaizm jest ujmowany myślowo w kategoriach wewnętrzności moralnej, a nie zewnętrzności dogmatycznej. Nadprzyrodzoność nie jest jego obsesją. Jego związek z boskością jest określany przez ściśle wytyczoną przestrzeń etyki” (Lévinas 1991: 51). Można przypuszczać, że żadna „metoda” odczytywania *Zamku* nie będzie wystarczająca. Istotne jest natomiast to, że człowiek nie powinien niczego oczekiwać i porzestać na tym, że Bóg jest. Należy „wierzyć w niezniszczalne w sobie i jednocześnie do tego nie dążyć” (Kafka 2007: 81). Jakby faktycznie oddalenie było warunkiem bliskości. Jak powiada Lévinas: „Bóg jest bezsilny” (Lévinas 1991: 57) po to, aby człowiek mógł być odpowiedzialny i dojrzały. Judaizm uczy wymagać od człowieka, nie zaś od Boga. Nie chodzi zatem o to, abyśmy dosięgli Boga, ale byśmy szukali, nie oczekując, że cokolwiek znajdziemy. Nade wszystko w kontekście życia tutaj. Ufność okazuje się warunkiem „wstępu do świata” (s. 101). Chcieć żyć — to być cierpliwym. Być może to właśnie chciał przekazać nam Kafka w swoich niedokończonych powieściach, dziennikach i aforyzmach.

Religia żydowska zakłada, że wejście jest możliwe wyłącznie dzięki etycznemu postępowaniu i studiowaniu Tory. Co ważne: „dopóty człowiek wytrwa przy Bramie Prawa, dopóty poszukuje życia” (Grözinger 2006: 81). Inną kwestią jest związek *Procesu* i *Zamku* z Księgą Hioba². Temat ten nie został podjęty przez żadnego z filozofów, ale być może warto się nad tym zastanowić. Któż inny utracił wszystko i nadal chciał żyć — mimo to, na przekór wszystkiemu? Warto przypomnieć słowa Kafki: „Od pewnego punktu nie ma już żadnego odwrotu. Ten punkt należy osiągnąć” (Kafka 2007: 19). Ponadto Benjamin dostrzegł w pismach Kafki stale powtarzający się motyw grzechu pierworodnego, a także liczne nawiązania do tradycji Tory pisanej i ustnej. Zwrócił również uwagę na dwa zasadnicze błędy interpretacji: „traktowanie świata Kafki naturalnie i nadnaturalnie”. Na przykład Günther Anders twierdził, iż w pi-

² Karl Erich Grözinger (2006: 44) zasugerował, iż „*Proces* i *Zamek* Kafki są «powieściami o Hiobie»”.

smach Kafki nie ma żadnego „tamtego świata”, wszystko zaś, co napisał, dotyczy wyłącznie istniejącego świata, tu i teraz. Sam Kafka wyznał niegdyś, być może idąc śladami Kanta, że błędem jest twierdzenie czegokolwiek o świecie pozamysłowym na podstawie języka doświadczenia. Język nie jest i nie może być obrazem tego, co transcendentne. Świat ponadmysłowy co prawda istnieje, ale my nie mamy do niego dostępu. A zatem, co jeśli „t a m t e n ś w i a t” j e s t, a l e t u t a j?

Należałoby również zapytać, czy Kafka jest pisarzem religijnym. Blanchot wykazał doskonałe zrozumienie tego problemu:

Dla jednych Kafka to myśliciel religijny [...], dla innych jest to humanista żyjący w świecie bez nadziei [...]. Według pani Magdy Kafka odnajduje swą główną siłę w ateizmie. Dla kogoś innego znów tamten świat istnieje, ale jest niedostępny; być może zły, być może absurdalny. Dla jeszcze innego nie ma ani zaświatów, ani ruchu ku nim; jesteśmy w immanentności (Blanchot 1996: 55).

Jest to zatem kwestia dyskusyjna — Zamek immanentny czy transcendentny — zależna od tego, z jakim duchowym wyposażeniem i nastawieniem wkraczamy do kafkowskiego świata. Nieco przekornie można stwierdzić, że Kafka jako „kontynuator” tradycji żydowskiej wydaje się tak samo autentyczny jak Kafka ateista. Pod warunkiem, że chodzi tu o ateizm w rozumieniu Lévinasa czy Adorna. Lévinas twierdził, że odziedzenie, całkowita separacja, jest ateistyczna, ponieważ nie zostawia miejsca na Boga, odmawia partycypacji. Gdy człowiek jest całkowicie sam, osobny, „żyje na zewnątrz Boga, u siebie, jest sobą, egoizmem” (Lévinas 1998: 52). Kafka wcale nie pyta o to, czy Sędzia istnieje. Powiada wręcz: „nie miałem wcześniej pojęcia, dlaczego na pytania nie otrzymuję odpowiedzi; dzisiaj nie pojmuję, jak mogłem wierzyć, że mogę pytać. A przecież ja nie wierzyłem wcale, tylko pytałem” (Kafka 2007: 48; wyróżnienie K. E.). Na dodatek wyznaje jeszcze: „religie bywają zagubione jak ludzie” (Kafka 1995: 68). Wydaje się więc budować metafizykę opartą na niesłuchanej intelektualnej uczciwości, bardzo wymagającą, piękną i chwilami trudną do udźwignięcia. Kafkowska u f n o ś ć b e z p y t a ń, wyposażona w etykę i wytrwałość, należy bez wątpienia do wspólnego dobra współczesnej filozofii żydowskiej, do której należą także Lévinas, Yeshayahu Leibowitz i Franz Rosenzweig. Nikt, kto potrzebuje znaków, magii, pocieszenia, pełnego czułości wizerunku boskiej pomocy i myślenia życzeniowego — nie pójdzie za Kafką.

„Nie jest pan ani z zamku, ani ze wsi. Pan jest niczym [...]. Jest pan człowiekiem obcym, ponadliczbowym, który wszędzie zawadza” (Kafka 2008: 63) — mówi oberżystka do geometry. Wykluczenie, wygnanie, obcość, izolacja pojawiają się w dziełach Kafki, ale za kluczowe zagadnienie

należy uznać samotność, czyli separację. W judaizmie „świat stworzony jest wyraźnie odseparowany od Boga” (Lipszyc 2009: 77), ale dzięki temu możliwe jest autentyczne braterstwo. W przypadku Kafki mamy do czynienia z samotnością głęboko aporetyczną i dwuznaczną. Pisał: „Pogranicze samotności i wspólnoty [...] zapuściłem tam korzenie głębiej niż w samej samotności” (Kafka 1969: 422). Aporia była dla Kafki osłoną, owym niespokojnym „pomiędzy”, z którego powstawały słowa podniesione do rangi najwyższej zasady. „Muszę wiele przebywać sam [...]. Strach przed związaniem się, przed rozplnięciem się w kimś. Wtedy nie byłbym już nigdy więcej sam” (Kafka 1969: 238). Nie uznawał dialektyki. Obsesyjnie obawiał się zjednoczenia przeciwieństw — samotności i wspólnoty — czyli zniesienia różnicy, swojej inności. Bał się utracić samego siebie i możliwości pisania. Dla Kafki „pogodzić się z życiem” oznaczałoby stracić życie. Właśnie z tego lęku powstała aporia — pojednanie przeciwieństw bez możliwości syntezy, współistnienie przy zachowaniu odrębności.

Absolutna separacja między światem a Bogiem w dziełach Kafki nie umożliwia żadnej formy kontaktu. Pisał: „Jesteśmy od Boga odgradzeni z obydwu stron: z naszej strony przez grzech pierworodny, z Jego — przez drzewo życia” (Kafka 1969: 435). Z tego impasu Kafka nie potrafił się wydostać, nie odnalazł także nadziei w miłości. Pisał wszak: „kochać nie umiem” (Kafka 1969: 435) oraz „we dwoje czuję się bardziej opuszczony niż sam” (Kafka 1969: 447). Wybrał świadomość, że B ó g j e s t , a l e n i e o s i ą g a l n y . Kafka odrzucił miłość z taką samą stanowczością, z jaką odrzuciłby mistycyzm i rozplnięcie się w bóstwie. Można przywołać tutaj słowa Jacobsena: „dusza jest zawsze samotna. Kłamstwem jest wiara w zespolenie się duszy z duszą. Ani z matką, co nas brała na swe ramiona, ani z przyjacielem, ani z żoną, która spoczywała na naszym sercu” (Jacobsen 1963: 238). Przewyciężenie, zniesienie lub chociażby zawieszenie samotności i separacji nie jest możliwe na drodze zjednoczenia. Musiałoby bowiem zostać poprzedzone całkowitym zrozumieniem w oczach drugiego człowieka. Kafka sądził, że „mieć” kogoś, kto by rozumiał, oznacza — „mieć Boga”. Można to również rozumieć jako „mieć pewność”, prawo, posiadać miejsce dla siebie w cudzym wnętrzu — zyskać nie tylko sąd, ale i miłosierdzie innego. I znów powracamy do „świata tutaj”, ciężar odpowiedzialności zostaje bowiem przeniesiony na człowieka — inny warunkuje moją relację z Bogiem. Pozostaje jeszcze inna możliwość — przestrzeń bez lęku, w której człowiek może poczuć się bezpiecznie. Jeśli nie jest nią miłość i nie jest samotność, to musi nią być pisanie. Pisanie jako forma modlitwy. Cisza myślenia. P r ó b a u f n o ś c i — jedyne, na co człowiek może sobie pozwolić, bo „przecież nie wie-

my, co jest ważne” (Felstiner 2010: 217). Jak pisał Kafka: „Jest wiele nadziei — dla Boga — nieskończenie wiele nadziei — tylko nie dla nas”³. Pozostaje zaufać, chociaż nawet nie wiemy komu. Zdaniem Blanchota w tekstach Kafki: „Bóg nie może osiągnąć nas, a my jego” (s. 109).

Kafka wybrał cel niedostępny, prawdę przeznaczoną tylko dla niego, nieprzekazywalną i niezrozumiałą dla innych. W takim sensie można by powiedzieć, że nie samo pisanie było tutaj najistotniejsze, tylko sam wybór pisania. Integralny radykalizm wyboru, chociaż podszyty lękiem i wątpliwością. Jednak któż z nas się nie boi, płynąc pod prąd, podejmując decyzje niezrozumiałe dla innych, którym musi być posłuszny? To jest właśnie próba ufności. *G o t o w o ś ć , b y u t r a c i ć w s z y s t k o , n i e z y s k a w s z y n i c z e g o*. Decydując się na takie rozumienie pism Kafki, należałoby odrzucić „piekło metafizyki” (s. 6) i „krzyk rozpacz” (s. 63) na rzecz jakiegoś metafizycznego ogołocenia, ufności większej niż nadzieja. Niemniej jednak „krzyk rozpacz” Camusa jest tutaj równo-uprawniony. Tak samo jak ufność, która trwa, mimo wszystko. Nienasyce- nie nie ma końca.

Kafka znał granice tego, co ludzkie, i wiedział, jak trudno jest żyć na pograniczu. A im większe dzieło, tym większej wymaga dojrzałości i duchowego otwarcia. To, że jeszcze-nie-wiemy, jest nieodłącznym komponentem nienasyce- nia. Do prawdziwej, autentycznej myśli powraca się czasami wiele razy, rozpoznaje w innych książkach, machinalnie wyławia z codziennego języka komunikacji. *Nienasyce- nie. Filozofowie o Kafce* jest bez wątpienia książką niezwykłą, potrzebną, poruszającą i odkrywczą, ponieważ pozwala zbliżyć się do Kafki w najbardziej skuteczny sposób, oglądając go w oczach innych, a potem znajdując do niego własną drogę. Tak oto, zgodnie z myślą Blanchota, „sztuka staje się miejscem nienasyce- nia i bezpieczeństwa” (Blanchot 1996: 103), a także początkiem filozoficznej fascynacji.

Kinga Elert

BIBLIOGRAFIA

- BIEŃKOWSKI, Zbigniew (1969): Nad dziennikami Kafki, [w:] Franz KAFKA, *Dzienniki (1910–1923)*, przeł. J. Werter, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- BROD, Max (1921): Der Dichter Franz Kafka, *Die Neue Rundschau* 11, 1210–1216.
- BLANCHOT, Maurice (1996): *Wokół Kafki*, przeł. K. Kocjan, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- FELSTINER, John (2010): *Paul Celan. Poeta, ocalony, Żyd*, przeł. M. Tomal i M. Tomal, Kraków/Budapeszt: Wydawnictwo Austeria.

³ Cyt. za: Brod (1921: 1213).

- GRÖZINGER, Karl E. (2006): *Kafka a Kabala. Pierwiastek żydowski w dziele i myśleniu Franza Kafki*, przeł. J. Güntner, Kraków: Wydawnictwo Austeria.
- JACOBSEN, Jens P. (1963): *Niels Lyhne*, przeł. M. Dąbrowska, Warszawa: PIW.
- KAFKA, Franz (1969): *Dzienniki (1910–1923)*, przeł. J. Werter, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- KAFKA, Franz (1993): *Wyrok*, przeł. J. Kydryński, Warszawa: Wydawnictwo Puls.
- KAFKA, Franz (1995): *Osiem notatników*, przeł. B. L. Surowska, Gdańsk: Wydawnictwo „Atext”.
- KAFKA, Franz (2007): *Aforyzmy z Zürau*, przeł. R. Calasso, Kraków: Wydawnictwo EMG.
- KAFKA, Franz (2008): *Zamek*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, Warszawa: PIW.
- LÉVINAS, Emmanuel (1991): *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia: Wydawnictwo „Atext”.
- LÉVINAS, Emmanuel (1998): *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: PWN.
- LIPSZYC, Adam (2009): *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa: Fundacja Imienia Profesora Mojżesza Schorra.