

NICOŚĆ

NICOŚĆ

Redaktor prowadzący

Jakub Wolak

Redakcja

Daria Chibner

Michał Pietrzak

Konrad Wyszowski



FUNDACJA AUGUSTA HRABIEGO
CIESZKOWSKIEGO

Warszawa 2020

Redakcja naukowa
Daria Chibner
Michał Pietrzak
Jakub Wolak (redaktor prowadzący)
Konrad Wyszkowski

Korekta języka polskiego
Mieszko Wandowicz

Korekta języka angielskiego
Dobrochna Fire

Recenzenci
Dr Michał Bizoń
Dr Nina Budziszewska
Dr hab. Paweł Korobczak
Dr hab. Tomasz R. Wiśniewski
Dr Maciej Zakrzewski

Tekst na czwartej stronie okładki
Luigi Manzini, *Il Niente*; cyt. za: A. Bielak, *Oblicza nowożytnego nihilizmu*, s. 182 tego tomu



Rada Konsultacyjna
ds. Studenckiego Ruchu Naukowego
Uniwersytet Warszawski

Publikacja dofinansowana przez Radę Konsultacyjną
ds. Studenckiego Ruchu Naukowego Uniwersytetu
Warszawskiego

Copyright © for this edition by Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego

ISBN 978-83-65787-54-5

Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego
ul. Mianowskiego 15/65, 02-044 Warszawa
e-mail: fundacja@kronos.org.pl

Wydanie pierwsze, Warszawa 2020

Skład
Studio Artix, Jacek Malik, info@studioartix.pl

Druk środków i oprawa
Drukarnia Sowa, Piaseczno

Spis treści

Eseje

Janusz Dobieszewski, <i>Kilka uwag w sprawie moich spraw filozoficznych z nicością</i>	5
Jacek Dobrowolski, <i>Nicość i filozofia nowożytna</i>	19
Jakub Wolak, <i>Nicestwienie istnień, istota Nicości. O niszczytelstwie metafizyki u Heideggera, Badiou i Platona</i>	59
Konrad Wyszkowski, <i>Pojęcia nicości i stosunki między nimi. Wgląd w pojęcie negacji poprzez pojęcie nicości</i>	119

Studia

Alicja Bielak, <i>Oblicza nowożytnego nihilizmu: wykłady Akademii Nieznanych</i>	159
Tomasz Jativa, <i>Spoleczna logika Heglowskiego pojęcia negacji</i>	193
Adrianna Karbowiak, <i>Rola języka w zapisach metafizycznego doświadczenia nicości w prozie Stefana Żeromskiego. Analiza fragmentów trylogii Walka z szatanem</i>	219
Agata Janiak, <i>Przewycięzanie nihilizmu, czyli o problemie nicości w pisarstwie Józefa Czapskiego</i>	239
Konrad Dydak Rycyk, <i>Dlaczego niebytu nie można wyrazić? Analiza tezy τὸ μὴ ὄν εἶναι πῶς z dialogu Sofista Platona</i>	277
Małgorzata Sulich-Cowley, <i>Does "Absence" Really Mean Absence? The Position of Sanskrit Philosophers-Grammarians</i>	311
Summary	339
Noty o autorach	349

Janusz Dobieszewski

Kilka uwag w sprawie moich spraw filozoficznych z nicością

Nicość i kwestia nicości w najgruntowniejszym i najwłaściwszym dla niej wymiarze – filozoficznym – od dawna przyciągały moją uwagę i to z siłą wręcz magnetyczną, czemu towarzyszyła zarazem potrzeba zawodowa, związana z badaniami i lekturami z zakresu historii filozofii (zwłaszcza nurtów neoplatońskich i egzystencjalnych), filozofii religii, filozofii rosyjskiej.

W większości przypadków były to jednak spore niepowodzenia i zawody. Brały się one ze stwierdzenia czy odkrywania, że autorzy klasyczni i współcześni tylko markowali i markują problem nicości, że tylko uatrakcyjniają tym pojęciem jakiś właśnie i akurat byt, jakiś byt właściwszy w porównaniu z tym, co dotychczas czy zazwyczaj za byt się ma; chodzi więc im o jakiś superbyt, aczkolwiek ewentualnie z racji tej swojej superbytowości kłopotliwy do szybkiego nazwania, skonceptualizowania, określenia

i wymagający tu jakiegoś niekonwencjonalnego „zagrania” terminologicznego, jakiejś spektakularnej i promującej oryginalności. Kategoria nicości spełniałaby w tym przypadku rolę odsyłania do jakiejś płaszczyzny radykalnie alternatywnej czy do jakiejś szczególnej głębi, głębi ponadracjonalnej, ponadpojęciowej lub też, a i zarazem, służyłaby chwalebnemu zdawaniu sprawy z pokory i skromności wobec kwestii o wielkiej wadze, ale jednocześnie wadze niemierzalnej naturalnymi czy dostępnymi nam miarami; sprawy, która domaga się naszego milczenia, choć też – ze względu na swój ogrom – wzniosłego milczenia. To milczenie z kolei albo bywa wytrychem do odmowy zgłębiania problemu, jego często intelektualnego lekceważenia, a i ostatecznego zawieszania, zazwyczaj też z ewentualnością przesuwania w dziedzinę wiary i emocji, albo też – po chwili zatrzymania – prowadzi ono następnie do rozwijania problemów już w nowej, swobodniejszej dla referenta konwencji bytu: pogłębianego, odświeżonego i adekwatniejszego.

Oto trzy klasyczne przykłady tej sytuacji.

1. Po pierwsze, teologia negatywna. Twierdzi się w niej, jak wiadomo i co przejrzyście ujmuje współczesny autor, że „Bóg jest nicością, co oznacza naszą całkowitą niewiedzę o nim”, a więc chodzi o Jego nicość epistemologiczną, a nie metafizyczną, o niepojętość, a nie o nieistnienie; oraz, następnie, że naszej niewiedzy „towarzyszy zarazem pragnienie przyłgnięcia do pozarozumowego Boga”¹, przyłgnięcia zbawczego wobec przygodności i kruchości naszego istnienia,

¹ M. Jedliński, *Nicość w ujęciu Lwa Szestowa, nicość w świetle metafizyki wszechjedności*, w: *Wobec nicości*, red. P. Orlik, Poznań 2010, s. 137.

zbawczego za sprawą szczególnego istnienia Boskiego, nadistnienia, nadbytu. To te kategorie – nadkategorie – kryją się za owym przypisywanym Bogu mianem Nicości.

Takie rozumienie Boskiej Nicości znajdujemy u samych początków europejskiej filozofii Absolutu – u Plotyna, stwierdzającego, że Bóg, Jedno, czyli Ono, „jest nie-bytem”², a jest nie-bytem nie z powodu braku bytu, ale z powodu jego nadmiaru, z powodu niewyobrażalnego, nie dającego się pojąć przepelnienia bytem, z powodu swej superrealności. Jest to negacja bytu prowadząca nie na „dno”, ale na „szczyty” rzeczywistości i doskonałości ontologicznej. Pojęcie zaś „tylko” bytu jest za słabe dla uchwycenia mocy istnienia absolutnej Jedni³. Dlatego też właściwymi określeniami momentu nie-bytu Absolutu – kryjącymi się za owym nieistnieniowym, nicościowym pseudonimem – będą dość paradoksalne w tym odniesieniu, jak i same w sobie, formuły nadbytu, przedbytu, ponadbytu, nadpełni bytu.

Podobnie rzecz się ma w myśli Pseudo-Dionizego Areopagity, która stanowi jeden z pierwszych i najistotniejszych kanonów filozoficznych chrześcijaństwa, a zwłaszcza interesującej nas tu teologii negatywnej. Bóg transcenduje wszystko, co istnieje; także byt. Nazywał więc Areopagita Boga „prabytem”, „starszym od bytu”, tym, który „nie jest”, który „poprzedza byt i trwanie”, który jest „niczym z tego, co jest”⁴. Jego niebyt, jego nicość nie jest więc brakiem

² Plotyn, *Enneady*, t. I–II, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, VI, 9, 5 (t. II, s. 682).

³ A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974, s. 236.

⁴ Pseudo-Dionizy Areopagita, *O Imionach Bożych*, przeł. E. Bulhak, Lublin 1995, V, 5 (s. 51), V, 4 (s. 51), V, 8 (s. 53), I, 6 (s. 8). W przekładzie Marii Dzielskiej odpowiednio: „prabyt”, „wcześniejszy od bycia”, ten, który „ani nie

i pustką, ale ciemnością oraz tajemnicą, wypełnioną (a raczej przepelnioną) treścią, obietnicą, zbawczością, aczkolwiek nieprzenikalnymi dla nas, jawiącymi się wyłącznie w horyzoncie wiary, ale też w tym horyzoncie jawiącymi się w sposób właściwy i konieczny.

Szczególnie trafnym podsumowaniem tego zagadnienia – zagadnienia niebytowości, nicościowości Absolutu, natychmiast przybierającej postać nadbytowości owego Absolutu i jego poznawczej nieuchwytności – byłaby formuła Włodzimierza Sołowjowa, zgodnie z którą „Absolut jest *niczym* i *wszystkim*: niczym, ponieważ nie jest czymkolwiek; wszystkim, ponieważ nie może być pozbawiony czegokolwiek”; i jeszcze inaczej: „nic, które *jest*, może być tylko wszystkim”⁵. W *Małym słowniku teologicznym* Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera zostanie to ujęte jeszcze jednoznaczniej, iż „Nicość” to „niepojęta pełnia Boga”⁶, a przez Bernharda Welte tak oto:

Musimy powiedzieć, że sensowne ludzkie istnienie jest możliwe jedynie wtedy, gdy nieskończona nicość, której mocy nie sposób ująć, nie jest pustą nicością, lecz ukryciem czy ukrytą obecnością nieskończonej i bezwarunkowej

staje się, ani nie powstanie, ani tym bardziej nie jest”, który „poprzedza substancję i bycie”, który nie jest „żadnym spośród bytów”. Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 225, 276–80.

⁵ W. Sołowjow, *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej*, przeł. R. Papiński, w: *Wokół słowianofilstwa. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 1998, s. 126.

⁶ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 271.

mocy, która nadaje wszystkiemu sens i strzeże
wszelkiego sensu,

która jest „znakiem i śladem ogromnej i bezwarunkowej [...] rzeczywistości”, jest „obliczem, to znaczy formą ukazywania się nieskończonej mocy”; w sumie więc nicość jest „otchłanną podstawą, którą można zatem nazwać rzeczywistością nad rzeczywistościami”⁷.

Powiedzmy sobie szczerze, że niewiele ma to wspólne z nicością jako taką, z nicością w pełni jej sensu i odpowiedzialności wobec „nic”; że właściwie oddaliliśmy się w teologii negatywnej od nicości najdalej, jak to tylko możliwe.

2. Pogląd filozoficzny czy teoretyczny afirmujący nicość nazywa się nihilizmem i ma on fatalną i narastająco fatalną opinię w świecie ludzkich myśli, przekonań oraz idei, zwłaszcza najbardziej współczesnym. Nihilista właściwie wyklucza się – zgodnie z tą opinią – ze wspólnoty; jest chwalcą i siewcą śmierci, okrutności i demoralizacji. Pierwsze – pozbawione jeszcze tych fatalnych i zatrważających skojarzeń – zastosowanie terminu „nihilizm” przypisuje się Friedrichowi Jacobiemu w samym końcu XVIII wieku, ale równie chętnie sytuuje się ten debiut u Iwana Turgieniewa w jego powieści *Ojcowie i dzieci* (1862). Nihilistą zostaje nazwany główny bohater Eugeniusz Bazarow, a jego pierwowzorem ma być Dymitr Pisariew, ważny myśliciel rosyjski lat sześćdziesiątych XIX wieku. Gdy jednak próbujemy określić odrobinę bliżej poglądy obydwu postaci,

⁷ B. Welte, *Filozofia religii*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 74, 75–76, 102.

autentycznej i literackiej, to okazują się one pozytywistami, ewolucjonistami, materialistami, utylitarystami, ateistami, wielbicielami nauk przyrodniczych, krytycyzmu, postępu historycznego, ludu, sprawiedliwości i równości społecznej. Co więcej, ich (oraz ich zwolenników) poglądy skutkują zazwyczaj (w teorii i w rzeczywistości) osobistym ascetyzmem, szlachetnością, moralizmem, poświęceniem, nawet męczeństwem czy wręcz świętością, a także obowiązkowością, pracowitością, służbą wartościom – i to z tej perspektywy negują oni dotychczasowe zasady życia społecznego: wyzysk, tyranie, filisterstwo, nieróbstwo, obłudę, panujące zarówno w strukturach państwa, jak i w kulturze. Nihilista to człowiek odrzucający autorytety, przesady, stereotypy, ale przeciwstawiający im nie pustkę czy nicość aksjologiczną, lecz swoje wartości – alternatywne, intensywne, wyznawane z entuzjazmem i oddaniem wręcz dogmatycznym i fundamentalistycznym⁸. Ów pierwotny nihilizm rosyjski był w istocie swego rodzaju mieszkanką russoizmu i sejentyzmu⁹, a więc stanowisk mocno – by tak rzec – „substancjalistycznych”, „realistycznych”, zakorzenionych w bycie.

To dopiero później ów rosyjski nihilizm osunie się w cynizm, brak skrupułów, amoralizm, nikczemność, w polityczny radykalizm i terroryzm, czego realnym wyrazicielem będzie Sergiusz Nieczajew, a literackim Piotr Wierchowieniński z *Biesów* Dostojewskiego. Co bynajmniej nie dyskredytuje owego niemal romantycznego (choć zarazem

⁸ Por. np. J. Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 264–85.

⁹ S. Mazurek, *Odmienność idei nihilizmu w Rosji*, „Res Publica Nowa” 1999 nr 4, s. 28–29.

realistycznego) pierwotnego rosyjskiego nihilizmu twardych zasad i najszlachetniejszego oddania.

3. Z pełną jasnością i jawnością pozorność nicości, skrywanie się za nią jedynie innej bytowości, głosił Henri Bergson i jego pogląd wydaje się tu szczególnie przekonujący i reprezentatywny, gdyż Bergsonowska krytyka wiedzy empirycznej i racjonalnej, krytyka podejścia scjentyistycznego i pozytywistycznego, twardej substancjalności jednostkowych faktów, odrzucanie wszelkiego schematyzmu, dogmatyzmu, statycznych wizji świata, a z drugiej strony – pochwała podejścia holistycznego, otwartego, intuicjonistycznego, dynamicznego, wolnościowego, zdają się sugerować jakąś odważną, niekonwencjonalną, kreatywną otwartość na nicość.

Jednak Nicość u Bergsona to jedynie korelat zaprzeczania – partykuły „nie” – i ów korelat albo jest wewnętrznie sprzeczny i absurdalny, jest pustym słowem, „kwadratowym kołem”, albo też jest pseudonimem Wszystkości. Wprawdzie spotykamy się w filozofii z takim nastawieniem wobec Nicości, z którego wynikałoby, że jest ona wcześniejsza i na swój sposób „ważniejsza” od bytu, że jest uprzednim miejscem, które zostaje następnie wypełnione przez byt, że więc „metafizyka dochodzi do istnienia tylko przechodząc poprzez »nicość«”¹⁰. Wszelkie negowanie, zaprzeczanie polega jednak faktycznie – zdaniem Bergsona – na zastępowaniu jednego przedmiotu (zazwyczaj postrzeganego aktualnie) przez inny przedmiot (przypominany lub oczekiwany) i jest to negacja względna czy częściowa, natomiast „pojęcie

¹⁰ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Kraków 2004, s. 225.

nicości bezwzględnej [...], pojęcie »zniweczenia całości« jest równie niedorzeczne jak pojęcie kwadratowego koła», a bierze się z tego, iż „stąd, że nie jest wzbronione usunięcie w myśli każdej rzeczy po kolei, wnioskuje się, że jest możliwe przypuszczenie, że zostały one usunięte wszystkie razem”¹¹. Inaczej to ujmując, „sąd przeczący jest więc istotnie sądem wskazującym, że należy zastąpić pewien sąd twierdzący przez inny sąd twierdzący”, a całe to działanie ma w istocie naturę po prostu „pedagogiczną i społeczną”¹², jest „ostrzeżeniem przed możliwym błędem”¹³ i kryje się za nim w najdalszym tle świadomie czy mimowolnie afirmowane „pojęcie Wszystkiego”¹⁴.

We wszystkich tych przypadkach Nicość jako taka jest omijana, spychana, przesuwana czy mistyfikowana w jakąś postać bytu i to zazwyczaj bytu o nadrzędnej jakości, a więc w sposób szczególnie sprytny, perfidny, dla Nicości „likwidacyjny”, a dokonujący się pod hasłem czy pod przykrywką Nicości. Często towarzyszy temu jakiś stopień świadomości tego przewrotnego manewrowania – Nicość jest komplikowana, niuansowana na przykład przez jej rozdzielanie, jak u Bergsona, na względną i bezwzględną, czy też przez zestawianie i budowanie hierarchii lub zależności z terminami „niebyt”, „nieistnienie”, „pustka”, „próżnia” (i z terminami wyraźnie już co najmniej sugerującymi okiełznanie Nicości za pomocą superbytowości: „nieokreśloność”, „niepojętość”, „bezgraniczność”, „bezkres”).

¹¹ Tamże, s. 229.

¹² Tamże, s. 233.

¹³ Tamże, s. 235.

¹⁴ Tamże, s. 238.

Czy natomiast znajdziemy w dziejach filozofii takie ujęcie Nicości, które nie byłoby redukowaniem jej do mniej czy bardziej subtelnej bytowości, a więc nie byłoby w istocie jej negowaniem i zatracaniem; czy gdzieś Nicość występuje wprost, w pełni, nie jako pseudonim czegoś za nią skrywanego i bez barw ochronnych, ukrywających jej zupełnie odmienną, bo bytową naturę czy istotę; i jakie są warunki takiego jej wystąpienia? Otóż takim miejscem – i to być może jedynym, a na pewno wyrazistym i spektakularnym – jest w mojej opinii filozofia Martina Heideggera. W interesującej nas tu perspektywie pozwalałaby ona kwestię Nicości postawić jawnie, bez tanich pocieszeń i bez ratowania się różnymi kształtami Absolutu czy superbytu, kojąco kryjącymi się za Nicością; oznaczałoby to również i zarazem hipotezę, iż takie otwarte postawienie problemu Nicości wiąże się koniecznie i natychmiast z pytaniem o śmierć: o to, czy istnieją dobre racje dla swego rodzaju pochwały śmiertelności człowieka, bo taki byłby nie-skrywany sens jego odniesienia do Nicości; czy istnieje następnie szansa jakiegóż pozytywnej akceptacji czyhających tu na człowieka trwogi, rozpaczy, metafizycznego horroru?

Po pierwsze więc, w myśli Heideggera skończoność ludzkiego istnienia nie jest jakimś – jak to się zazwyczaj uważa – brakiem, niedoskonałością. Śmierć jest nie tylko momentem przerywającym życie, nie pozwalającym „dopełnić” i „dokończyć” naszych spraw; jest raczej istotnym określeniem życia w całości jego trwania. Ludzkie bycie polega u Heideggera na „byciu przytomnym” (*Dasein*), śmierć zaś „jest możliwością niebycia już przytomnym”, warunkującą natomiast „bycie przytomnym”. Śmierć uświadamia

człowiekowi, że „jego bycie jest ciągłą możliwością własnej niemożliwości”¹⁵, i właśnie to umożliwia przytomne, autentyczne istnienie – egzystencję. Człowiek jest bytem rzuconym w śmierć i to w sposób nieunikniony, nieuchronny, nieprzekraczalny. Sytuacja ta rodzi ból, strach, trwogę, grozę. Uciekamy od tych stanów, zwracając się ku sprawom konkretnym, realnym, codziennym. Ale, po pierwsze, również w tej ucieczce jesteśmy byciem w stronę śmierci, po drugie – śmierć i tak nie pozwala o sobie zapomnieć. W różnych sytuacjach, niekiedy spodziewanych, częściej zaskakujących, dopada nas trwoga i stawia w obliczu Nicości. To zaś daje nam „możliwość dostrzeżenia, że proces bycia, w który jesteśmy włączeni, ma charakter możliwości”¹⁶, że zatopienie w nim nie wypełnia nas, że mogłoby go nie być, że mogłoby być też zupełnie inne. Bardzo ważne jest tutaj to, że nawet dostrzeżenie możliwości innego sposobu bycia oparte jest na pierwotnym przyjęciu możliwości niebycia. Najadekwatniejszym natomiast wyrazem przekroczenia perspektywy codzienności, nieautentyczności ludzkiego bycia, wyrazem odniesienia się do bycia – pojawiającego się wraz z uświadomieniem sobie kresu – są troska i sumienie. Sumienie wdziera się w naszą codzienność – nierzadko wbrew naszej woli – stawiając tej codzienności wymagania, zarzuty jakby z innego wymiaru, wymiaru ostateczności, ale ostateczności nie bosko-absolutnej czy superbytowej. „Głos sumienia to głos *Dasein* ogarniętego trwogą”¹⁷, trwogą, którą przytomność reaguje, w którą wpada wobec Nicości.

¹⁵ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 127.

¹⁶ Tamże, s. 129.

¹⁷ Tamże, s. 133.

Być może – a nawet: zapewne – bez trwogi, bez Nicości, bez śmiertelności sumienie nigdy by się nie odezwało. Bez sumienia zaś cała problematyka prawdy i dobra, rzeczywistości i wartości staje pod znakiem zapytania.

Prowadzi to nas do drugiego aspektu pochwały śmiertelności człowieka. Sądzę, że nie byłoby nie do przyjęcia takie oto rozumowanie: gdyby ludzkie istnienie nie było zagrożone – skazane na kres ostateczny i nicościujący – to trudno byłoby wskazać „motyw” skłaniający człowieka do poznawania świata (osiągania prawdy) oraz do etycznego postępowania; do uwagi, skoncentrowania, „ekonomii” myślenia i działania (rozpoznawania praw natury i praw moralnych). Przystąpienie do poznania można by bez skrupułów odkładać, odsuwać w niewątpliwą przyszłość. Dlaczego mielibyśmy zaczynać już teraz? Przecież nic nie stracimy. W ten sposób mogłoby się okazać, że dla nieśmiertelnego człowieka poznanie nie tyle byłoby nieskończone, ile rozpoczynałoby się w nieskończoności, czyli nigdy. Również potrzeba moralnego postępowania mogłaby w tych doskonałych warunkach ulec znacznemu osłabieniu. Zniknęłyby odgrywający rolę istotnej „busoli” etycznej motyw ostatecznego końca; nie musiałbym szczególnie zabiegać o swój obraz i ocenę moralną, nie musiałbym szczególnie troszczyć się o sens swego życia, gdyż właściwie nic nie jest nieodwracalne, nie do naprawienia, nie do usprawiedliwienia z jakiejś przyszłej, a nieskończonej perspektywy. Również moja ocena innych i moralne wymagania wobec nich straciłyby podstawę, roztopiając się w nieskończoności, w której wszyscy się poprawią, zrozumieją, dojrzeją. Będąc nieśmiertelnym i umieszczając swą indywidualną istotę

w nieskończoności, człowiek zatraciłby troskę, zainteresowanie tym, co dawniej nazywało się doczesnością, a czego wówczas nie mógłby już utracić. Jakikolwiek uważność, staranność i odpowiedzialność odsuwałyby się w przyszłą i niewątpliwą nieskończoność.

Wynikałoby z tego, że ludzkie zainteresowanie poznawcze światem oraz zmysł moralny są wynikiem naszej śmiertelności, czasowości, naszego piętna Nicości. Że więc śmiertelność nie jest momentem destabilizującym, destrukcyjnym dla prawdy i dobra, ale właśnie konstytuującym źródłem, podstawą poznawczych i etycznych celów człowieka. Tego rodzaju intuicję można zresztą wyczytać także choćby w niewielkiej, a ogromnie ważnej w perspektywie naszych tu rozważań książce Leszka Kołakowskiego pod tytułem *Horror metaphysicus*¹⁸. Kołakowski pisze w niej: „Źródłem naszych zapalczywych poszukiwań »rzeczywistości« jest nasza kruchość, doświadczeniu której nie mógł Bóg, czy natura, zapobiec”¹⁹.

Pozostał nam jeszcze trzeci aspekt pochwały śmiertelności człowieka i jego odniesienia do nieskrywanej i niemataczzonej Nicości. Ujawnia się on, gdy dokonamy zestawienia bytu ludzkiego z bytem Boskim. W porównaniu takim uznajemy zazwyczaj za oczywistą wyższość Boga, którego wiedza, moc, bytowość przerastają wiedzę, moc i bytowość naszą; który przede wszystkim jest nieśmiertelny i to z tego

¹⁸ Omawiam ją szerzej w artykule: J. Dobieszewski, *O pocieszeniu, jakie niesie „Horror metaphysicus” Leszka Kołakowskiego*, „Sztuka i Filozofia” 1997 nr 14, s. 60–91.

¹⁹ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 23.

wyrastają wszystkie pozostałe cechy czy przewagi Boga. A jednak śmiertelność daje nam pewną wyższość nad Bogiem i to wyższość właściwie dość oczywistą. Bóg jest bytem, istnieniem; stałym, wiecznym, samoistnym; istnienie jest jego istotą; nie może przestać być, bo wtedy Boskim bytem by nie był. W takim razie Bóg nie ma dostępu do Nicości, do przeżycia i do świadomości Nicości. Nie może sobie wyobrazić, pomyśleć, że mogłoby go nie być. Ale skoro nie ma dostępu do Nicości, to w gruncie rzeczy nie potrafi zrozumieć, co to znaczy być, nie może docenić, zdać sobie sprawy z wagi, znaczenia bytu (bycia). Zrozumieć, docenić istnienie może tylko ktoś, kto może je utracić, kto drży o nie z trwogi w obliczu Nicości.

Jeśli nawet Bóg stwarza z nicości, udziela istnienia, to nie może do końca pojąć, czego udziela. Prawda bycia ujawnia się tylko człowiekowi. Oto nasza nadboska potęga oparta na naszej kruchości. Jak objaśnia Heidegger, „świadectwa ludzkiej skończoności – śmierć, cierpienie, ograniczenie spojrzenia przez sytuację historyczną – nie stoją na drodze do rozumienia, lecz otwierają ją [...]. To »raczej śmiertelni sięgają w otchłań« tego, co jest do zrozumienia”²⁰. Kwestia Boga, „aktywność” Boga nie osiąga więc samej podstawy pytania o bycie bytu, dzieje się na drugim dopiero pięttrze myślenia. Bóg – który przecież „wyklucza z siebie wszelki brak bycia” – „nie może znać nicości”²¹ i dlatego nie uchwytuje bycia. „Słowo »bycie« – podsumowywał niejako

²⁰ K. Michalski, *Heidegger*, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje Wybrane*, Warszawa 1977, s. 24.

²¹ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 44.

Heidegger – nie tylko nie stosuje się do Boga, ale jest wręcz nieteologiczne²².

Podsumowalibyśmy teraz uzysk, jaki otrzymaliśmy w naszych rozważaniach nad Nicością, w sposób następujący:

- tam nic nie ma, w kontakcie z Nicością wszystko się nicościuje, likwiduje, ztraca; stamtąd nic nie powraca i nie zbawia się; Nicość nie daje się obejść, zagadać, przechytryć, uszlachetnić;
- nie da się tam „zagospodarować”, znaleźć czy stworzyć jakiejś struktury, jakiejś alternatywności wobec bytu; to jest miejsce bezalternatywności, braku;
- ona odpycha, jest odpychająca; nie da się jej jakkolwiek uatrakcyjnić;
- natomiast tylko ona umożliwi własne (a nie posiłkujące się już istniejącym bytem, superbytem, Boskim Absolutem), ludzkie ukonstytuowanie wolności, prawdy, sumienia.

²² B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1988, s. 162.

Jacek Dobrowolski

Nicość i filozofia nowożytna

1. Wstęp do rozważania nicości

Pojęcie nicości jest bardzo trudne do uchwycenia. Co ono oznacza? Czy coś w ogóle oznacza? Jeśli niczego nie znaczy, to dlaczego je rozumiemy? Ale czy je rozumiemy? Czy nie rozumiemy go błędnie, względnie inaczej, niżby na to wskazywało jego znaczenie? Czy oznacza coś konkretnego, czy ogólnego? Policzalnego czy niepoliczalnego? O ile w przypadku każdej innej niż nicość rzeczy pytania takie, jak się wydaje, mają raczej jednoznaczne odpowiedzi, o tyle w przypadku „nicości” trudność zaczyna się już od ustalenia, czy słowo to coś znaczy, czy nie. Ze względu na splecenie nicości z funkcją gramatyczną zaprzeczenia mówienie o niej – mówienie o niczym – prowadzi do semantycznych niejasności i być może niedających się rozwikłać aporii. „Nicość” jest paradoksem – stwierdzenie to ociera się w zasadzie o banał. Paradoksu tego może lepiej nie dotykać.

Jedną z dopuszczalnych strategii w stosunku do pojęcia nicości jest nieużywanie go w ogóle; niewykluczone, że z sensem o nicości można tylko milczeć i jedynie milcząc o niej, dochowuje się jej pojęciowej wierności – natomiast każde zastosowanie tego pojęcia, każde jego pojawienie się w języku odbywa się pod warunkiem zdrady nicości jako takiej. Pojęcie to bowiem tym różni się od innych pojęć, że desygnat jego nie istnieje – jest wszak niczym. Co do pojęć zwykle stosujemy jednak domniemanie istnienia ich desygnatów, względnie przeprowadzamy dowody na ich nieistnienie, tak jak w przypadku pojęcia Boga, które – można by twierdzić – również nie posiada desygnatu; wszelako ci, którzy go używają, zakładają, że posiada. Inaczej z nicością: ona nie istnieje niejako z definicji. Toteż każde mówienie o nicości, każda jej filozoficzna problematyzacja, zasadza się na przyjęciu, że jest ona czymś, mowa bowiem to zawsze mowa o czymś, nigdy o niczym. Tym samym pozytywizujemy nicość, aby w ogóle o niej móc zacząć mówić; zdradzamy jej milczącą prawdę.

Nicość to także najczystsza z abstrakcji. Zastanówmy się, skąd bierze się pojęcie nicości, dlaczego w ogóle je mamy? Są chyba trzy możliwe genazy sensowności tego pojęcia. Po pierwsze, funkcja zaprzeczenia, „nie”, negacja. Otóż sama w sobie jest ona zawsze wtórna, „reaktywna” – zaprzeczenie ma sens o tyle, o ile jest zaprzeczeniem czegoś. Gdybym po prostu bez odniesienia do niczego powiedział „nie”, to nie byłaby to sensowna wypowiedź. Podobnie byłoby chyba, gdybym bez odniesienia do czegokolwiek powiedział „zaprzeczam”. Można też jednak zaprzeczyć wszystkiemu. Nicość (czyli nic) to nie-wszystko

(przeciwieństwo wszystkiego). Można też zaprzeczyć bytowi – wówczas nicość to niebyt. Można też – to trzecia droga – wyjść od pojęcia pustki, która również jest zawsze brakiem czegoś (na przykład w pustym słoiku brakuje, dajmy na to, ogórków, ale nie powietrza czy nawet wody po ogórkach), i wyabstrahować ją do postaci pustki czy braku absolutnego, braku czegokolwiek. Niebyt, absolutne nic, absolutny brak, a także zaprzeczenie jako takie, negatywność jako taka, nieistnienie, może też niemożliwość – to wszystko „synonimy” nicości. To dlatego nicość – jako jeden z elementów tej negatywistycznej rodziny – może też skądinąd wydawać się wszędobylska, przenikać byt na wskroś, być wręcz jego warunkiem możliwości, zwłaszcza jeśli dodamy jej kuzynkę „śmierć”, czyli nicość jako zaprzeczenie życia w ogóle albo życia pojedynczego, nicość subiektywnego stosunku jednostki do własnej śmierci. Pomiędzy nigdzie a wszędzie zdaje się oscylować „gdzie” nicości, sens jej samej zaś pomiędzy „niczym” a najbardziej abstrakcyjnym „czymś”. Pytanie, czy gdy wychodzi w ten sposób poza założone *a priori* ramy własnej czystej negatywności, nicość nie staje się już metaforą; czy pozostaje pojęciem takim jak inne; czy skrycie nie pełni innej roli; czy nie funkcjonuje w tle dyskursu na innych zasadach niż pozostałe pojęcia? Negatywność bowiem nie musi być upojęciowiona czy ujęta *explicite*, aby pracować „z ukrycia” czy „w tle” dyskursu. Może też być zamaskowana przez inne, pozornie niezwiązane z nią pojęcia, jak „zło”, „piekło”, „pustka”, „próżnia”, „alienacja” czy nawet „faszyzm”. Nie zawsze więc mowa o nicości, gdy o niej mowa. Może wręcz: nigdy (i zgodnie z powyżej wyrażoną

zasadą milczenia jako jedynej prawdziwej wypowiedzi o nicości). Może być tak, że zawsze: gdy mowa o nicości, mowa o czymś innym, niż się zdaje. Jeśli wszystkie znaki języka czy mowy są tylko metaforami – teza kontrowersyjna, lecz przyjmijmy ją na próbę – to słowo „nicość” tak czy owak jest metaforą tego „czegoś” (czegoś, które niczym nie jest), do czego się odnosi, w inny sposób, niż jest nią słowo „drzewo” czy słowo „piękno”. Wyraz „nicość” (oraz pozostałe z wymienionego szeregu) znaczy to, co znaczy, prawdopodobnie na sposób jedyny w swoim rodzaju, tak jak i nicość zdaje się jedyna w swoim rodzaju, unikalna, co oczywiście zawsze sytuuje ją gdzieś w osobliwym pobliżu tego, co boskie (teologii).

Jedyności tej relacji znaczeniowej pomiędzy pojęciem nicości a „nicością samą” chyba nie jesteśmy w stanie określić, toteż pamiętać musimy, że każdy dyskurs dotyczący nicości i pokrewnych jej kwestii narażony jest na to, że pojęcie owo funkcjonuje inaczej niż inne pojęcia, z którymi wchodzi w dyskursywną konstelację. Osobliwością jest na przykład to, że stanowi ono przeciwieństwo dwóch pojęć, które same sobie też są przeciwstawne: mianowicie pojęcia wszystkiego (nic to jest to, co zostaje, gdy odejmiemy wszystko) oraz pojęcia czegoś (nic to nie-coś, a coś to też przeciwieństwo wszystkiego: pojedynczość). Inny paradoks polega na nieuchronnej pozytywizacji negatywności przez każdy poczyniony, przynajmniej *explicite*, z niej użytek: nie jest tak, że negatywność niczego nie wnosi; ona wnosi coś, działa, podpowiada znaczenia. Tymczasem „czysty” Parmenidesowy niebyt nie powinien niczego wnosić, niczego znaczyć; winien być czystą nieobecnością, niemożliwą

do pomyślenia, a więc i upojęciowienia¹. Nic jest zatem niemożliwością (a o niemożliwości można w ogóle nie myśleć, bo to, co niemożliwe, jest też bodaj najmniej interesujące). Albo więc nigdy nie myślimy naprawdę o niczym, tylko o czymś innym niż nicość, co do czego jednak nie wiemy, czym to dokładnie jest, a co jednak być może w ogóle pozwala nam myśleć; albo też negatywność ma w sobie coś pozytywnego. I znowu – być może właśnie ta szczególna pozytywność negatywności jest warunkiem pozytywnej pozytywności wszystkiego innego.

Owszem, może być nawet tak – choć to daleko idąca spekulacja, którą zawdzięczam Derridiańskiej refleksji o „różni” – że i ona jest jedną z nazw „tego”, o czym tutaj (nie) mówimy²; że niedająca się ostatecznie uchwycić „funkcja sensotwórcza” „nicości” czy niebytu w każdym dyskursie używającym negatywności jako pojęcia samego w sobie (bezpośredniej bądź przebranej w inne stroje), a nie tylko jako funkcji gramatycznej („nieprawda, że”), stanowi nieokreśloną „ślepą plamkę”, która zarazem pozwala znaczyć innym pojęciom to, co one znaczą w konwencjonalny czy „standardowy” sposób. Innymi słowy, funkcjonalna nieuchwytność pracy negatywności i niezrozumiałość jej pozytywności pozwalają w dyskursie ontologicznym na to, by uchwytnym stał się pozytywny sens samego bytu (zarówno

¹ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2008, s. 139–51; także: Platon, *Teajtet* 167a: „o tym, co nie jest, nie można nawet mniemać”; 237e: „kto mówi o tym, co czymś nie jest, ten nie tylko nic nie mówi, ale raczej wcale nie mówi”. (Przeł. W. Witwicki).

² J. Derrida, *Różnia*, przeł. J. Margański, w: tenże, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002.

jako „wszystko”, jak i jako „coś” pozytywnego), skądinąd niedający się inaczej zdefiniować, jak tylko dzięki relacji do ukrytej niedefiniowalności pracy nicości.

Celem niniejszego studium będzie szkicowe zarysowanie tych relacji w kontekście historii filozofii nowożytnej; ukazanie roli kategorii nicości oraz całej rodziny pojęć negatywnych w myśleniu nowoczesnym od jego przesłanek wyjściowych aż po kulminacyjną, jak można twierdzić, jego postać w metafizyce Nietzschego.

2. Punkt wyjścia: Platon z *Parmenidesa*

Weźmy przykład, który stanowi zarazem ilustrację czegoś, co nazwać by można sytuacją wyjściową ontologii u progu ery nowoczesnej (nowożytnej) w filozoficznym dyskursie o bycie. Platon, rozwijając twórczo myśl Parmenidesa, uznawał, jak pamiętamy, że istnieje „najwyższy” byt, będący też zarazem ideą dobra, najwyższą z idei, nadającą pozostałym i doskonałość, i prawdziwość, a porównywaną w *Państwie* do tego, czym w naturze jest słońce, źródło życia i światła (stąd nicość równa się absolutnej ciemności)³. Otóż ów najwyższy byt jest czymś, co się nie staje, co trwa wiecznie i niezmiennie – zgodnie z intuicjami Parmenidesa; jest doskonały, a zatem żadna zmiana nie może w nim zachodzić. Z tej Parmenidesowej pułapki – a że jest to pułapka, pokazał perwersyjnie gorliwy kpiarz Zenon z Elei, wywodząc z założeń przejętych od Parmenidesa,

³ Platon, *Państwo*, VI, 507b–509c.

że nie zachodzi żaden ruch⁴ – z tej lekcji można było łatwo wyciągnąć wniosek, że świat empiryczny – świat stawania się – jest po prostu niebytem. Platon znalazł rozwiązanie, które wprowadziło do filozofii na dwa tysiące lat ideę hierarchii ontologicznej, ideę, która w rozmaitych swych wariacjach żywa jest do dziś, choć w czasach nowożytnych zostaje ona przez połączone siły filozofii i nauki zdezaktualizowana i zdezawuowana, przechodząc do lamusa wiecznotrwałych anachronizmów. Aby ta idea – mianowicie hierarchii bytu – w ogóle mogła być zrozumiała, niezbędna jest negatywność: jeśli założyć, że najwyższy byt stanowi zarazem czystą pozytywność bez żadnych „domieszek” czy zakłóceń – dlatego trwa wiecznie, niezagrożony jakimkolwiek końcem (negacją) – wszystkie inne byty muszą tłumaczyć swoją niższą wobec niego w hierarchii pozycję ontologiczną pewnym „brakiem”; wszystkim czegoś brakuje w porównaniu z tym najwyższym, w którym wszystkie zarazem „partycypują”, gdy tylko on sam nie partycypuje już w niczym więcej. Idee są więc wieczne, bo są czystymi bytami uczestniczącymi w idei najwyższej – idei dobra. Natomiast zjawiska odzwierciedlające te idee są mieszaninami bytu i niebytu, mieszaninami idei i nieidei. Oznacza to, że hierarchię od dołu zamyka właśnie – *implicite* bądź *explicit* przez Platona używany – niebyt, stanowiący u niego nie tyle „ideę niebytu”, ile raczej antyideę (przy radykalnym jej zastosowaniu, takim jak w dialogu *Parmenides*, wszystko obraca się w nicość – względnie nonsens – i nie pozostaje

⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2008, s. 152–60.

przy bycie żadna prawda, żaden sens). Hierarchia ta jest ontoaksjologiczna, ma ona bowiem charakter normatywny, co widać też u Arystotelesa, który odszedł od Platona w wielu kwestiach, ale nie w tej – to znaczy zasadniczo zgadzał się na ontoaksjologiczną wizję rzeczywistości⁵. Zatem niebyt to zarazem „zło” – myśl tę później rozwinie św. Augustyn w koncepcji zła jako braku dobra. Jak byt, tak i on okazuje się stopniowalny: im dalej jakiś byt sytuuje się od bytu najwyższego, tym bardziej jest niebytem; najbliższym mu będą w Platońskiej hierarchii wizerunki wizerunków, w Arystotelejskim zaś jej wariancie – materia nieożywiona. Widzimy więc, że w klasycznym, greckim paradygmacie ontologicznym „niebyt” służy do ustalenia sensu „hierarchii bytów”, oznaczając ontologiczny brak i tłumacząc przy tym wszelkie zjawiska stawania się, czyli powstawania i ginięcia, w wymiarze zaś aksjologicznym tworząc wygodne miejsce dla teorii źródeł zła⁶. Zarazem przekroczony zostaje Parmenidejski impas, który wynikał z radykalnej separacji bytu od niebytu: wymieszane ze sobą, stanowią odąd podstawową strukturę metafizyki zachodniej aż do wczesnej nowożytności włącznie, kiedy to jej kryzys wydał ostatnie próby jej reformy, by ostatecznie zakończyć się z Kantem, u Hegla odnajdując zmodernizowaną postać w dynamizmie metafizyki nowoczesnej (ontologii stawania się). O tym będzie jeszcze mowa za chwilę.

⁵ Na temat nieoddzielności wymiaru ontologicznego i normatywnego u Arystotelesa zob. C. Witt, *Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press 2003, s. 90–99.

⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, IX, 1049b–1051a.

Drugim istotnym i w dużej mierze pokrewnym użytkiem, jaki z niebytu czyni przednowoczesny paradygmat – tym razem w teologii – jest ten, który odnajdujemy bezpośrednio w formule *creatio ex nihilo*. Bóg stworzył świat z niczego. Pogląd ten zakorzeniony jest w judaizmie i obowiązuje we wszystkich religiach monoteistycznych⁷. Oznacza to ściśle, że świata nie było i bez aktu boskiej woli mogłoby go nie być, a jednocześnie określa jej absolutną moc stwórczą – wszak co może być większym aktem mocy niż zrobienie z niczego czegoś? Również tutaj widzimy, jak niebyt naświetla sens pojęcia Boga, czyli bytu absolutnego (a zatem najwyższego). Brak niebytu oznaczałby, że absolut nie ma sensu, jest on bowiem jego – i poniekąd: najpierw jego – absolutnym przeciwieństwem: doskonałością, czyli brakiem jakichkolwiek braków, czystą realnością. Tylko taki byt może mieć moc wykreowania z niebytu innych bytów, co prawda już mu nierównych (pośród wielu rzeczy, jakich nie może zrobić wszechmocny Bóg, jest i to, że nie jest w stanie stworzyć drugiego takiego samego jak On Boga; ograniczają go logika, brzytwa Ockhama, zasada

⁷ W myśli rabinicznej koncepcję *creatio ex nihilo* wypowiedzieć miał Juda Halevi (1075–1141) w dziele *Kuzari* (zob. Y. ha-Levi, *The Kuzari: in defense of the despised faith*, trans. N.D. Korobkin, Jerusalem–Nanuet, NY, 2009). W teologii chrześcijańskiej bronili jej Tertulian w dziele przeciw tezie Hermogenesa o powstaniu świata *ex materia* oraz Augustyn w polemice z manichejczykami. Zob. A. Filipowicz, *Wieczność materii w kontekście polemiki Tertuliana z Hermogenesem*, w: *Ks. Józef Marcei Dołęga – pokorny uczony, człowiek o wielkim sercu. Księga jubileuszowa*, red. J. Sokołowski, Warszawa 2010, s. 99–113. (http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/adam_filipowicz/wiecznosc_materii.pdf, dostęp: 20.08.2020); Augustyn, *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1980, s. 176–78; Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. II, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, s. 31–38.

tożsamości bytów o jednakowych cechach i tak dalej). To, co stworzone, zawiera brak, stąd też jego ekspozycja na zło. Niemniej i w tej konstelacji nie da się uniknąć paradoksu, jaki wprowadza (non)sens pojęcia nicości: jeśli Bóg jest wieczny, to tym samym nicości w ścisłym sensie nie ma, jest co najwyżej względna nicość „braku świata”, lecz nie bezwzględna – absolutnego braku czegokolwiek. Nicości absolutnej oczywiście być tu nie może, wszelka teologia zakłada bowiem nieodzowne istnienie przynajmniej jednego koniecznego bytu.

Absolutny brak wszystkiego jako coś niemożliwego do pomyślenia powraca jednak jako czysta niemożliwość, czyli logiczna granica rozsądku, we wszystkich dowodach na istnienie Boga, w których rolę gra zasada doskonałości (a zatem bytu najwyższego, doskonałego). W największym skrócie oznacza ona, że jeśli coś w ogóle jest, to niemożliwe, żeby niczego nie było, a gdyby znowu wszystkiego mogło nie być (a więc gdyby wszystkie byty były przypadkowe, niedoskonałe), to w ogóle niczego by z konieczności nie było, a to jest właśnie nie do pomyślenia, bo coś na pewno jest. (Ten pewnik prawie zawsze jest założony milcząco, bo wydaje się pewne bez wątpienia, że nieprawdą jest, iż nic nie istnieje, że zatem zupełnie niczego nie ma). Przeto konieczny jest jakiś byt konieczny – ta kryptotautologia ustanawia miejsce absolutu w całości struktury bytu i nadaje pozorną nieodpartość dowodowi ontologicznemu Anzelm z Canterbury⁸, jak również dowodowi zwanemu u Tomasza

⁸ Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, w: tenże, *Monologion. Proslogion*, przeł. L. Kuczyński, Warszawa 1992, r. 2–3.

„trzecią drogą”⁹ („jeśli byty są mniej lub bardziej doskonałe, to jest byt najdoskonalszy”, gdzie „doskonały” znaczy właściwie „realny”, niemający żadnego braku, niemający nic wspólnego z niebytem).

3. Wczesna nowoczesność

W tak zarysowanym paradygmatyczno-problemowym punkcie wyjścia znajduje się filozofia nowożytna, która w swej pierwszej fazie zmagą się z problemami odziedziczonymi po ontoteologii przednowoczesnej. Co prawda pojęcie niebytu nie pracuje wprost, ale jedynie jako granica niemożliwości niebytu, która definiuje charakter „substancji” jako czegoś, co istnieje samodzielnie, a więc na mocy pewnej konieczności; czegoś, co nie powstaje i nie ginie (chyba że w pewnym metafizycznym zapośredniczeniu z inną substancją o wyższej mocy, to jednak oznacza „reinstaurację” czy reinstalację, jak to jest u Leibniza, swoistej „kryptohierarchii bytów” pod postacią różnych mocy substancji – wszelako to Leibnizjańskie rozwiązanie było anegdotyczno-barokowe¹⁰). Czegoś zatem, co jest absolutnym przeciwieństwem niebytu. Filozoficzna wczesna nowoczesność postawiła na swego rodzaju „manifestacyjną” pozytywność ontologiczną – niebyt jest w niej pojęciowo w zasadzie nieobecny, ale jego granicą ją

⁹ *Summa theologiae*, Ia, q. 6, art. 3–4.

¹⁰ Dyskusja toczy się głównie pomiędzy Spinozą a Leibnizem; zob. B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myśliński, Warszawa 2008, zwłaszcza ks. I, *O Bogu*; G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1969.

zarazem funduje, determinuje, w milczeniu „implikowana” przez pojęcie substancji. Najdalej w zrozumieniu wszystkich konsekwencji dyskursu o tym pojęciu poszedł, można powiedzieć, Spinoza, po nim zaś – w zupełnie inną stronę – Hume. Jeden doprowadził ów dyskurs do jego ostatecznej, kulminacyjnie nowoczesnej postaci, drugi zaś – na odwrót, ale równie radykalnie – do jego ostatecznego wymazania. (To znaczy: zdekonstruował do końca wczesnonowoczesną metafizykę substancji, pokazując, że nie ma żadnych racjonalnych argumentów, że jakakolwiek substancja istnieje; a inaczej: z tego, iż coś jest, nie wynika, że tym czymś jest substancja¹¹). Spinoza na sposób neoparmenidejski postawił na nicość nicości (i zarazem, konsekwentnie, ubóstwienie bytu jako takiego w postaci jednej, jedynej, koniecznej substancji „wszystkiego” zamiast tej, która zawsze jest jakimś „czymś”, jakąś jednostką, choćby boskiej natury). Hume z kolei, na sposób zdecydowanie nowoczesny, z elementami neosceptycznymi, ukazał nicość, względnie nonsens konceptu substancji.

Wielkość Spinozy polega na tym, że odpowiedział on na pytanie Leibniza, zanim jeszcze Leibniz je postawił („dlaczego jest raczej coś niż nic?”), w sposób odkrywający istotę nowoczesnej ontologii postteocentrycznej: coś jest, bo coś być musi; bo nie może być tylko nic; nic bowiem jest niemożliwe. W pierwszej księdze *Etyki* Spinoza posługuje się zmodernizowanym rozumowaniem Anzelma z Canterbury zawartym w dowodzie ontologicznym. Jeśli

¹¹ Dotyczy to zarówno substancji rozciągłej, jak i myślącej, czyli „jaźni”. Zob. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2006, r. XII, s. 121–26.

substancja jest czymś z definicji samodzielnym, to jest ona czymś koniecznym (coś przypadkowego byłoby nie całym samodzielne), a ponadto jest zarazem czymś jednym i jedynym (bo z logiki jej pełnej samodzielności wynika dedukcyjnie jej jedyność) oraz czymś wszystkim (bo jedynie coś, co nie ma nic na zewnątrz siebie, czyli coś, co jest zbiorem wszystkich „cosiów”, może być czymś jednym i jedynym)¹². A zatem nie ma ontologicznej różnicy między Bogiem a światem, między ciałem a duszą, między dobrym i złym, doskonalszym i mniej doskonałym; wszystko, co jest, jest tak samo – równie doskonale – a wszystkie te różnice są tylko wtórne: tracą rangę kategorii metafizycznych, stając się różnicami między całością a częścią, między myśleniem a rozciąganiem się i między tym, co korzystne dla jakiegoś myślenie-rozciągania, a czymś, co dla niego szkodliwe. Po Spinozie, od Kanta przez Hegla i postheglistów metafizycznych aż do egzystencjalizmu (również postheglowskiego), we wszystkich kolejnych wcieleniach nowożytnego monizmu, „Bóg”, jeśli w ogóle, będzie używany jako synonim racjonalnej całości rzeczywistości (u egzystencjalistów ateistycznych wprowadzając *à rebours*, przez swą nieobecność, antropologiczną kondycję braku całości, fragmentaryzacji świata, przypadkowości egzystencji *et cetera*). Jako absolutna niemożliwość niebyt gwarantuje bytowi konieczność, której ten nie ma już racji zapośredniczać w bycie jakiegoś jeszcze innego bytu; dowód na istnienie Boga (ontologiczny) jest więc w istocie dowodem na konieczność istnienia świata jako takiego

¹² Zob. B. Spinoza, *Etyka*, ks. I: *O Bogu*, zwłaszcza twierdzenia V–XV.

(przez teistów uważanego za sam w sobie niekonieczny, przygodny ze względu na ich serwilistyczne wobec transcendentnego Boga uwikłania myślowe). Jest tym samym dowodem – pośrednim – na nieistnienie owego transcendentnego Boga, pod którego mianem Spinoza, bez wątpienia prowokując teistów do żarliwego kontrataku, przemycza w swoim systemie „przyrodę” po prostu; świat, w którym istniejemy – to on jest właśnie Bogiem. Gest immanentyzacji tego, co boskie, który stanowi paradygmatyczny skrót całej nowoczesnej filozofii, a także – szerzej – ducha nowoczesnego życia. Ubóstwienie immanencji to bowiem drugie miano tego, co nazywa się bardziej oficjalnie sekularyzacją życia.

Spinoza pokazuje więc zawczasu, że stawianie pytania, „dlaczego jest raczej coś niż nic”, nie ma sensu – coś musi być i jest to właśnie To (co dane). Leibniz powraca do niego ze względu na swoje pobożne w istocie intencje, bo choć jest filozofem nowożytnym, to jednak nie tak radykalnym w myśleniu jak Spinoza. Należy pamiętać, że absolutna konieczność substancji u Spinozy oznacza także niemożliwość jej jakiegokolwiek innego wariantu: świat jest jeden i koniecznie ten – i żaden inny możliwy świat nie istnieje. W przeciwieństwie do tej konsekwencji – skrajnie deterministycznej – myślenia Spinozy Leibniz, który starał się nie przestać być katolicki, będąc wszakże w swoim czasie *up-to-date*, założył możliwość wielu różnych od danego światów, w istocie zaś – nieskończenie wielu¹³. Przy czym

¹³ Zob. J. Migasiński, *Filozofia nowożytna. Postacie, idee, problemy*, Warszawa 2011, s. 49.

ta nieskończona liczba możliwych światów może zawierać także „świat pusty” albo nawet wiele „różnych” światów pustych. Dołącza się tutaj intuicyjna supozycja, że byt jest czymś, co wymaga racji – przyczyny – podczas gdy niebyt takiej racji-przyczyny nie wymaga; ponieważ zdaje się trudniej wytłumaczyć, dlaczego coś jest, niż dlaczego czegoś nie ma, to zachodzi inklinacja do sądzenia, że także cały byt domaga się, by go wyjaśnić, podczas gdy absolutny jego brak takiego wyjaśnienia by się nie domagał. Gdyby więc nie istniała żadna istota, która taką rację i przyczynowość posiada, nie byłoby nic, skoro tylko niebyt nie potrzebuje przyczyny w takiej istocie. „Przeoczenie” Leibniza polega na tym, że tak naprawdę traktuje on wszystkie substancje (monady) jako częściowo tylko samodzielne (są niezniszczalne, lecz nie są wieczne, oprócz jednej – substancji i monady Boga). Niebyt powraca do nich kuchennymi drzwiami. Jednak Spinoza mógłby tu zarzucić Leibnizowi błąd, że nie w pełni samodzielna substancja to rzecz sprzeczna z sobą, bo częściowo zależna od innej – a więc nie da się jej pomyśleć jako „zrozumiałej samej przez się”: Leibnizowe monady to w istocie tylko niby-substancje, modyfikacje substancji. Tymczasem metafizyczna samodzielność substancji jest konieczna, by coś było substancją; widać to nawet u nieateisty Kartezjusza, którego „Ja”, gdyby nie istniał Bóg, wciąż byłoby pewne, pozostając jednak w pułapce solipsyzmu: samo stałoby się *quasi*-Bogiem¹⁴.

¹⁴ Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 68 [48].

4. Desubstancjalizacja Hume'owska

Te kryptoteologiczne uwikłania wczesnonowożytnej ontologii kasuje Hume – wszakże efektem tego dokonania jest świat pozbawiony jakiegokolwiek substancji – zarówno cielesnej, jak i duchowej, a wraz z tym – pozbawiony jakiegokolwiek konieczności, „racji ostatecznej” (jakby to ujął Leibniz), że świat raczej jest, niż nie jest, i że jest taki, a nie inny. (W istocie dowodu na to, że świat nie może być całkiem inny, niż jest, choćby od jutra, również brak; do wiary w jego konieczność i jedyność skłania nas tylko przyzwyczajenie; i owszem, jest wiele możliwych światów obok tego, ale dlaczego właśnie ten jest realny – tego w świetle wyników Hume'a nie wiadomo).

Wizja świata niekoniecznego, składającego się wyłącznie z przypadkowo uporządkowanych fenomenów – czy, nieco inaczej, wizja, w której jedynym bytem jest to, co przejawia się w doświadczeniu, a którą w zasadzie przyjęło klasyczne myślenie oświecenia – dla wielu przecież może być mało budująca. Zdaje się bowiem, zwłaszcza z punktu widzenia pewnego metafizycznego atawizmu¹⁵, że taki Hume'owski świat to coś ocierającego się niebezpiecznie o niebyt – przypadkowy, tajemniczy, zdesubstancjalizowany. Niepocieszeni tą ideą byli zwłaszcza idealiści niemieccy,

¹⁵ O jego sile stanowi swoista „oczywistość” modelu hierarchii ontologicznej doskonałości – otóż intuicyjnie gotowi jesteśmy uznać za bardziej oczywistą ideę, że byty mają różną doskonałość, niż tę, że jest ona „jednakowa” dla wszystkich bytów, czyli że kategoria doskonałości bytu jako takiego nie dotyczy; ta druga myśl, właściwa dla nowoczesnej ontologii, może się zdawać kontrintuicyjna, daleka od oczywistości...

którzy – poczynając od Kanta – próbowali odrestaurować starą metafizykę na nowych zasadach. Ponieważ jednak niemożliwa już była restauracja starej hierarchii ontologicznej, musieli stosować różne błyskotliwe chwytły – i tak Kant uznał, że właściwą domeną tego, co wieczne i trwałe, nie jest ontologia, lecz moralność. Z kolei Fichte i Schelling postawili na absolutyzację subiektywności. Co znamienne, dwaj pierwsi nie posługiwali się wprost kategorią „niebytu” („nie-Ja” Fichtego nie jest niebytem) – pojęcie to mogło im się wydawać trudne, wręcz niemożliwe do zmodernizowania.

5. Hegel i reinstalacja niebytu

Hegel skorzystał z kategorii, które zdawały się nie do pogodzenia z duchem filozofii nowoczesnej – i wprowadził do swej ontologii pojęcie niebytu. Jednak w zupełnie innej funkcji i roli, niż go przedtem używano.

Sięgnął wprawdzie po ideę nienową – że stawanie się jest mieszaniną bytu i niebytu. To zasada, która przyświecała Platonowi, kiedy w związku z tą „nieczystością” ontologiczną stawania się poszukiwał innego świata: wiecznych, niezmiennych idei, czystych pozytywności wyzbytych jakiegokolwiek negatywności. Jednak to, co dla Platona było skazą, dla zmodernizowanego platonizmu Hegla musi okazać się jedyną zasadą – stawanie się jest wszystkim, nie ma „innego świata”, jest jeden świat, ale idealny. To, co absolutne, nie przeciwstawia się temu, co przemijające, ale stanowi z nim jedno; absolut jest stawaniem się. A więc prawdziwe poznanie idei nie jest – jak chciał Platon – kontemplacją ich

doskonałości, ale kontemplacją ich ruchu w czasie. Prawda staje się, a nie jest – oto podstawowa idea Hegla¹⁶. Tym samym, aby zdać z niej sprawę, trzeba uwzględnić w niej obecność niebytu – negatywności.

Byt jest dialektyczny, czyli jest niebytem; niebyt zaś jest bytem. Jeszcze raz: byt jest niebytem, a niebyt jest bytem – od tej myśli zaczyna się w ogóle cały system Heglow-ski (który ma swój początek w *Nauce logiki*, gdzie powyższa teza jest punktem wyjścia)¹⁷. „Byt jest niebytem, a niebyt jest bytem” – gdybyśmy byli buddyjskimi mnichami, to być może wystarczyłoby nam powtórzyć to zdanie tysiąc razy i doznalibyśmy pełnego oświecenia. Hegel nie był jednak buddyjskim mnichem, toteż ta pierwsza myśl stanowi jedynie logiczną podstawę do eksplikacji wszystkiego innego, całości rzeczywistości – naturalnej, historycznej, antropologicznej, etycznej i tak dalej. Jak widać bowiem na pierwszy rzut oka, przeczy ona zasadzie logicznej tożsamości i niesprzeczności. Byt jest dialektyczny, to zaś znaczy, że nie jest logiczny w sensie klasycznej logiki dwuwartościowej. A to dlatego, że wszystko się staje. Niczym anty-Zenon Hegel mówi: bezruch jest jedyną niemożliwą do pomyślenia rzeczą (to w ogóle jedna z centralnych zasad dojrzałej ontologii nowoczesnej). Najpierw odkryła to fizyka: Newton, który doszedł do wniosku, że jedynie przestrzeń jest nieruchoma, czyli absolutna, w związku z czym jest boska,

¹⁶ Zawarta w najbardziej rozwiniętej postaci w *Przedmowie do Fenomenologii ducha*; zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 7–90.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa 1967, s. 92–135.

albo – jak stwierdzi w 1702 roku inspirujący się ideami Newtona Joseph Raphson – po prostu jest Bogiem (Bóg to przestrzeń)¹⁸; w przestrzeni zaś każdy byt się porusza. Potem odkryła to refleksja nad historią i jej nieodwracalnością. Byt jest dynamiczny, a żeby to dobrze uchwycić, potrzeba zatrudnić na pełny etat to, co negatywne. Odtąd nicość nicuje w bycie w ogóle, jak i w każdym określonym czymś, które zawsze musi odejść, zostać „zniesione” przez inne coś – zanegowane, lecz nie unicestwione.

Na pytanie, czy tak pomyślany niebyt zachowuje w sobie cokolwiek z absolutnej, nieruchomej i pełnej nicości typu parmenidejskiego, czy nie staje się swoistą krypto-pozytywnością, czyli czymś innym, niż jest, Hegel sam zawczasu odpowiada: oczywiście, że tak. I jest to jedyne właściwe, jak sądzi, pojmowanie prawdy nicości: że – jako czyste i nieokreślone, a zarazem ujęte przez nas w pojęciu nic – staje się innym; czymś zupełnie nieokreślonym, a więc tożsamym z czystym, nieokreślonym bytem¹⁹. Ten ruch sensu jest również ruchem rzeczywistym, idee są tutaj samoistnymi ontologicznie ruchami pierwotnymi stawiania się; myślo-bytami. Myślowa tożsamość niebytu i bytu jest tym samym, co ich tożsamość metafizyczna. Ta zaś nie jest przecież identycznością w sensie nieróżności od siebie: byt i niebyt są zarazem tym samym i czymś różnym – nie tylko tożsamym bądź tylko nietożsamym.

Logika Hegla jest więc właściwie chronologiką czy też logiką dynamiczną – w przeciwieństwie do statycznej

¹⁸ Zob. Alexandre Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998, s. 204–06.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, s. 96.

logiki klasycznej. Rzeczy (idee) przechodzą w siebie po kolei dzięki pracy negatywności. Nigdy jeszcze nicось nie była chyba w filozofii tak zapracowana. Wszakże w tej chronologicznej (dialektycznej) przechodzenia w siebie nie występuje „standardowy” podział czasu na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość – z punktu widzenia absolutu wszystko to zachodzi niejako „za jednym zamachem”. Nie występuje zatem podział, który do ontologii musi wprowadzić pytanie o status tego, co było, oraz tego, co będzie, pytanie kłopotliwe, przeszłość i przyszłość zdają się bowiem istnieć w inny sposób niż teraźniejszość, która z kolei, wzięta sama w sobie, kurczy się do wymiaru jednej chwili pomiędzy przyszłością a przeszłością. Czas wprowadza do bytu spore zamieszanie, bo po uwzględnieniu tego intuicyjnego rozdzielenia nie wiadomo już, co właściwie jest. Czy teraźniejszość? Ale jej kurczenie się do nieskończonej krótkiej chwili zdaje się zanikaniem (zmierzaniem do niebytu). Czy może przeszłość? Ale jej odchodzenie też zdaje się zanikaniem, co prawda innego rodzaju niż poprzednie. Czy może wreszcie przyszłość? Ale jej charakter czegoś nieznanego – a także „wielotorowego” – również czyni ją czymś bliskim niebytowi, a wraz z wybieganiem spojrzenia naprzód i ona pogrąża się, zanika na jeszcze inny sposób, we mgle.

Tam zatem, gdzie biegnie czas, wszystkie byty tracą „stateczność” i pogrążają się we własnym zaniku – ta prawda przyświecała Platonowi w jego poszukiwaniu rzeczy nieulegających biegowi czasu (że takie rzeczy ponadczasowe istnieją, dowodzi przecież matematyka, geometria – ich przedmioty zdają się wszak nie przemijać...). Z innej jeszcze strony podział na przyszłość, teraźniejszość i przeszłość

łączy się z podziałem na modalności logiczne: możliwość, realność, konieczność. Żadnej z tych kwestii Hegel jednak nie problematyzuje bezpośrednio, jego czas bowiem wykoncypowany zostaje jako ruch logiczny, stawanie się prawdy, a także – od strony „materiału doświadczenia” – jako rozum historii. W obu tych postaciach czas, jak się wydaje, abstrahuje od własnej niszczycielskiej, „nicestwiającej” siły; jest jakby „ciekłokrystaliczny”, bo jego ruch zostaje wpleciony w kanwę racjonalnej struktury – ponadczasowej.

Inaczej: Hegel omija te problemy, ponieważ stawia na totalność rozumu i poznania, która ogarnia również przyszłość jako konieczność, przez co cały w ogóle czas staje się jednością tego, co koniecznie zachodzi, a więc swego rodzaju absolutną terażniejszością. Aby nie oddzielać przeszłości jako tego, co martwe, Hegel wynajduje sławne pojęcie zniesienia. To, co zniesione, jest właśnie tym, co przeszłe, ale zarazem zachowane, niemartwe. Takie wskrzeszenie przeszłości, podniesienie jej do rangi historii w sensie historiozoficznym, czyli uniwersalnej historii ducha, który zmierza do samego siebie, oznacza, że jej byt nie jest już tylko niebytem, zanikaniem w niepamięci i kurzu; podobnie jak nadchodzenie przyszłości przez tę przeszłość „przygotowanej” sprawia, że terażniejszość jest nie tylko bytem, ale i niebytem. Ten „niepokój” prowadzić ma jednak do pewnego „spokojnego” końca, którego pojęcia dostarcza historiozoficzna teleologia, względnie eschatologia. Po przejściu całego procesu wszystko powinno zastygnąć w ostatecznej, finalnej, doskonałej formie – oto jak odzyskany zostaje i „unowocześniony” platonizm z jego absolutyzmem. Nieco inaczej mówiąc – tak jak źródłem i zasadą

Heglowskiej metafizyki i filozofii w ogóle jest „niespokojne” przechodzenie bytu w niebyt i niebytu w byt, czyli praca negatywności, zniesienie, tak jej celem i ostatecznym sensem ma być negacja negatywności, zniesienie zniesienia (stawania się) i w ogóle pracy dialektycznej w „spokoju” absolutnej pozytywności, do jakiej z założenia i z mocy własnej wolnej racjonalności prowadzi śledzony przez nas metafizyczno-historyczny proces. Koniec jest już założony na początku, jak w żółędziu założony już jest cały dąb porośnięty żółędziami. Można więc powiedzieć, że wszelki ruch zachodzi po to, by na końcu przejść w fazę spoczynku – doprowadzając swoje przedsięwzięcie do tego rezultatu, Hegel chce uchwycić nie tyle to, co najwyższe (jak Platon), ile to, co ostateczne i totalne. Nie ma tu już wertykalnego porządku medytacji-poznania, odzwierciedlającego wertykalny porządek bytów, ale horyzontalno-prospektywny i „projektywny” porządek byto-czasu nowoczesnego, którego horyzontem nigdy nie jest to samo („wieczny powrót” to idea radykalnie nienowoczesna i niedająca się bodaj unowocześnić), lecz zawsze to, co inne – przecież jednak konieczne. W swym zamierzeniu Hegel jest więc ściśle nowoczesny, uświadamiając w sposób jednoznaczny, że nowoczesność jest pewnym projektem dziejowym, choć w jego realizacji sięga do neoarystotelejskich narzędzi, jakie nowoczesność „zamykają” i scalają do postaci określonej przez jej przeznaczenie; rozumny *telos*, realizowany nie przez nią samą, ale przez coś ponad nią: dziejowego ducha, którego miałyby być ostatnim z przemijających ucieleśnień. Tymczasem wydaje się, że wbrew temu zabiegowi i stojącym za nim filozoficznym marzeniem o absolicie istotą nowoczesności jest to,

że jej projekt jest otwarty i nieskończony, „niekonieczny”; ma pewne założenia i cele, ale nie ma jednego celu ostatecznego – ma zamiary, intencje, dążenia, lecz nie ma kresu, zwłaszcza zaś nie ma w tej drodze prostego postępu, lecz wiele spazmów i cofnięć. Dlatego też, zauważmy skądinąd, nie da się racjonalnie „przewidzieć”, do czego dojdzie człowiek nowoczesny i jak skończy: z tarczą czy na tarczy.

6. Romantyczny nihilizm nowoczesny

Optymistyczna i antyromantyczna Hegłowska wiara w ostateczną negację negatywności i w „uspokojenie” historii w czystej pozytywności jej panracjonalnego rezultatu (czyli urzeczywistnionej prawdy ducha absolutnego) stanowi źródło czegoś, co nazwiemy antynihilizmem dojrzałej filozofii nowożytnej. Tworzy ona w istocie w całej historii filozofii – choć poniekąd w ukryciu, często bez nazywania rzeczy po imieniu – odrębny rozdział o dziejach najnowszych zmagania z nihilizmem, jaki dojrzała nowoczesność wraz z Hegłem i Rousseau (oraz w szerszym kontekście – romantyzmem) odkryła w sercu samej siebie: rewolucji, nierówności między ludźmi i tym podobnych²⁰. Dotychczas bowiem zadowalała samą siebie głębokim przekonaniem o swej nieskazitelnej pozytywności (którego kulminacyjną fazę stanowiło

²⁰ Obok Hegła, z jego koncepcją „pracy negatywności”, wielkim jej odkrywcą i kodyfikatorem, znacznie mniej od Hegła ją racjonalizującym, był właśnie Rousseau, pierwszy schizoidalny filozof nowoczesny. Na ten ostatni temat zob. J. Dobrowolski, *Nie być panem i nie zwariować. Przypadki J.J. Rousseau* (<http://nowaorgiamysli.pl/index.php/2017/08/25/nie-byc-panem-i-nie-zwariowac-czyli-nowoczesne-podmioty-14/>, dostęp: 11.09.2020).

oświecenie, optymistycznie i z wielką pewnością siebie stawiające na „zbawczą” rolę rozumu). Odkrycie w sercu samej nowoczesności tego, co negatywne, jakiego dokonał w abstrakcji Hegel, powtórzy *in concreto* postheglowski marksizm, nazywający je po imieniu: „walka klas”²¹, i z postheglowskim optymizmem uzna za mechanizm dziejów, który jednak również zostanie w końcu zniesiony przez samego siebie (w ten sposób marksizm odtwarza w sferze dialektyczno-materialnej schemat negacji negatywności). Później zmagać się z nihilizmem będzie *explicite* Nietzsche. Antynihilizm postheglowski oznacza w istocie, że negacja – względnie negatywność – zostaje podporządkowana temu, co pozytywne: negatywność jest ostatecznie pozytywnością. Wszak negacja negacji to afirmacja (co prawda Nietzsche zmagał się karkołomnie z tym, żeby przekroczyć dialektykę, chyba jednak jej nie przekroczył, a jedynie ukrył jej pracę za „armią metafor” i genealogią).

Adwersarzami antynihilizmu są otwarte i ukryte nihilizmy postromantyczne oraz modernistyczne, których nurty najsilniej drażną literaturę XIX i XX wieku, zwłaszcza na jej styku z filozofią, aż po *Mdłości* Sartre’a i *Immoralistę* Gide’a. Nihilizm oznacza tutaj przekonanie o ostatecznej nieredukowalności tego, co negatywne, do pozytywnego; o triumfie negacji nad afirmacją; nicości nad bytem, śmierci nad życiem, irracjonalności nad racjonalnością i tak dalej. Jeśli Hegel mówi o „pracy” negatywności, to nihilisci przeciwstawiliby temu raczej „szal” negatywności, która nie

²¹ Zob. np. K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 1953, s. 34–35.

pracuje, a w każdym razie nie tylko pracuje, ale i niszczy: anihiluje to, co ludzkie, co racjonalne, co dobre; stanowi jakby antypracę, antykreację, antypolitykę i tym podobne. Nihilizm „wybija” pod własnym mianem u Dostojewskiego, który rachuje się z nim, sprowadzając go nieraz do karykatury (jak w *Biesach*). Ale to, co na prowincji powtarza się jako farsa, w centrum rozgrywa się jako tragedia – ruch Ahaba ku samozagładzie w *Moby Dicku*, fundacyjnej i autokrytycznej zarazem narracji amerykańizmu, i ruch Pani Bovary ku samozatrąceniu, przy całym humorze Flauberta, nie są niczym groteskowym. To nowoczesne tragedie, w których los jednostki jest z góry przesądzony, nawet jeśli zмага się ona głównie z samą sobą i własnym fantazmatem – albowiem to właśnie do nowoczesnego człowieka pasuje najbardziej owo powiedzenie, że każdy jest swoim własnym największym wrogiem. Do nihilizmu czy kryptonihilizmu zalicza się również katastrofizm naturalistyczny Zoli, który Francję II Cesarstwa opisuje szczegółowo i panoramicznie w dwudziestotomowym cyklu o Rougon-Macquartach tylko po to, by ukazać, jak w każdej sferze życia z osobna (giełda w *Pieniądzu*, jednostka w *Bestii ludzkiej* czy *Brzuchu Paryża*, społeczność w *Germinalu* i tak dalej) oraz we wszystkich razem wszystko nieuchronnie zmierza ku kataklizmowi. Cykl wieńczy *Kłęska*, traktująca o wojnie francusko-pruskiej i niechlubnym końcu całej epoki.

Czy nie oznacza to, że w praktyce myślowej to, co negatywne, od początku było tylko przebraną w szaty nicości obecnością pewnej funkcji onto-logicznej, którą można by też określić bez odwołania do konceptu „niczego” – pozytywnie – powiedzmy: „minimum bytu”? Czy niebytu nie jest

właściwie synonimem bytu minimalnego, najmniejszego, najmniej intensywnego czy też funkcji dezintensyfikacji, minimalizacji rozrzedzania, rozpadu, upadku i tak dalej? W końcu – czy negatywność nie jest przebraniem, zawsze, choćby w immoralistyce, tego, co aksjologicznie ujemne, antywartości? (Tego, co złe, choć Nietzsche, jak pamiętamy, przewartościował „zło” i dowodził, że pierwotnie oznacza ono lichotę i mierność, a nie agresję i gwałtowność). A to podczas gdy nicość „czysta”, nicość jako taka, absolutny brak wszystkiego, który jest też brakiem możliwości, czyli czystą niemożliwością, umyka tu, rzecz jasna, z pola widzenia.

Niebył jedynie udaje nicość, gdy jest właściwie tylko bytem minimalnym albo po prostu siłą przeciwstawiającą się sile tego, co wartościowe – podłością, nikczemnością, ordynarnością, antyświeceniem, antynowoczesnością i tak dalej. Wszystkie te negatywne kategorie są jedynie metaforycznie negatywne, są brakami – ale zawsze brakami czegoś, brakami, które da się przedstawić jako cechy, jakości. Co prawda żeby zrozumieć pojęcie bytu minimalnego zapewne niezbędne jest pojęcie niczego, ku któremu ów byt minimalny asymptotycznie zmierza – tak samo jak potrzebne jest graniczne pojęcie zera, by zrozumieć pojęcie nieskończenie małej wartości. Ale już to, co reprezentują rzeczy bezwartościowe albo kontrwartościowe – antykultura tego, co płaskie, nijakie, płytkie, irracjonalne, głupie, „barbarzyńskie” czy „faszystowskie” – to coś, co można właściwie omówić tylko w jego pozytywności, choćby niekoherentnej. Im głębiej wyjaśnia się wszystkie te pojęcia, wnika się w faszyzm, komunizm bądź głupotę, tym bardziej

dostrzega się ich obecność, upór i moc, a także „genialną” zdolność do posługiwania się narzędziami nowoczesnego świata we własnych celach oraz niesamowitą zdolność naśladowczą, sprawiającą, że często głupota, podłość bądź faszyzm nieodróżnialne są na pierwszy, a może i drugi rzut oka od racjonalizmu, cnoty i demokracji: cech i umiejętności, które – być może – nieudolnością jest uchwytować jako to, co „po prostu” ontologicznie negatywne. W istocie byt głupoty i nikczemności, wraz z ich genialną zdolnością reprodukcyjno-imitacyjną, zdaje się trwały i historycznie niemalejący, opór zaś rzeczywistości wobec racjonalnych form „pozytywizacji” nie maleje, lecz raczej wzrasta wespół ze wzrostem nacisku tamtych.

7. Hegel i dialektyczna praca negatywności

Zdaniem Hegla – by powrócić doń jeszcze na chwilę – „nieruchome”, absolutne pojęcie nicości jest niewłaściwe, nieprawdziwe i błędne²². Nie zrozumie negatywności ten, kto nie zechce wpleść jej w pozytywność, przepleść z nią i przemieszać. To, co czyste, jest nijakie, żadne, próżne – wszak właśnie dlatego czysty byt i czyste nic przechodzą w siebie nawzajem, zacierając różnicę między sobą. Pozostawanie przy „czystych” pojęciach prowadzi wprost do pułapki Parmenidesa. A przecież wystarczy zauważyć, że ta różnica sama się znosi – pozostawiając drogę stawaniu się i istnieniu. Bez immanencji niebytu, która jednak

²² G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, s. 110 i 112.

podlega prawom pewnej (me)ontologii²³, byt byłby niezrozumiały, pozostałby tylko pustą ideą, abstrakcją, sam więc byłby niczym. Radykalne ich rozdzielenie – ich wzajemna transcendencja – unicestwia wszystko! I wtedy naprawdę zostalibyśmy z niczym. Jednak pozostanie z niczym to nie jest coś, czego ktokolwiek – nawet filozof – mógłby sobie życzyć (spróbuje co prawda tej sztuki postheglista Max Stirner, który „swoją sprawę oprze na nicości”²⁴ – ten najzuchwalszy może okrzyk w historii filozofii nowożytnej mógł być jednak równie czczy, jak ukaże to prześmiewczo Marks w *Świętym Maksie*²⁵). Zamiast tego lepiej zaprząć negatywność do wszystkiego (niczym lokomotywę zaprzęga się do składu wagonów i dopiero razem stanowią pociąg), by za pomocą metody dialektycznej – źródłowo zakorzenionej w ontologicie – wyjaśnić całość od początku do końca jako jedną wielką, herkulesową „pracę negatywności”. To też właśnie czyni Hegel, który cały dostępny mu materiał empiryczny kultury, nauki i historii przemieni w swoim dialektycznym młynie i „zniesie” (zarówno w sensie *Aufhebung*, jak i w sensie „wytrzymałości nerwowej” oraz „znoszenia na jedną kupę”).

Totalizacja nie może bodaj obyć się bez immanentyzacji negatywności, zakładającej zarazem jej pozytywizację

²³ Meontologia – od gr. μη ὄν, „niebyt”, „nie będące” – oznacza naukę o niebycie, tak jak ontologia o bycie.

²⁴ Romantyczny nihilizm Stirnera polega na tym, by nie identyfikować się z niczym, z żadną ogólnością, człowiekiem, rozumem, ludzkością, bogiem, jednostką; by być tylko sobą-nicością. Zob. M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, przeł. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s. 3.

²⁵ K. Marks, F. Engels, *Święty Maks*, w: tychże, *Ideologia niemiecka*, przeł. K. Błęszyński, S. Filmus (K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1961).

oraz negację ostateczną (samozniesienie pracy zniesienia w ruchu ku absolutowi); immanentna negatywność jest najlepszym sposobem zapośredniczenia wszystkich partykularizmów, podzielać ją bowiem mogą rzeczy nawet najbardziej od siebie skądinąd oddalone – jest ona niczym żywioł, który przenika wszystkie zdarzenia, poszczególności, stadia, określoności, „momenty”, pozwalając im ustawić się karnie w karawanie dziejowego procesu, w jakim występują i znikają prowadzone przez jednego reżysera-Ducha, wszystko „znoszącego”. Gdyby tego reżysera porównać do aktora marionetkowego, to marionetkami byłyby wszystkie formy poszczególne, negatywnością zaś – linki, za pomocą których aktor je animuje. Przy czym rezultaty takich ujęć intelektualnie są zawsze tyleż inspirujące, ile problematyczne i niejednoznaczne, co sugerować może, że w istocie dialektyka jest pewną metodą hermeneutyczną, metodą interpretacji skomplikowanej i wieloznacznej rzeczywistości ludzkiej, a nie tym, za co się podaje – ontologiką. Zrozumie to wkrótce Nietzsche, dlatego porzuci prostą dialektykę pojęć i ich przeciwieństw na rzecz narracji filozoficznych – „historii”, które może są też „historyjkami”, a w których pojęcia zostaną zastąpione przez „stające się” figury (niewolnik, kapłan, pan w *Genealogii*, a w *Zaratustrze* już całe niekończące się imaginarium: lew, wielbłąd, dziecko, muchy, orzeł, wąż, małpison, tarantule, karzeł, papież, linoskoczek, ostatni człowiek i tak dalej, i tak dalej...²⁶).

²⁶ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności* I, 2–7, 7, 10–11, 13, przeł. G. Sowiński, Kraków 1997; tenże, *Tak mówił Zaratustra*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2005 (szczególnie: *O trzech przemianach*, *O muchach na targowisku*, *O ukąszeniu przez żmiję*, *O tarantulach*, *O kapłanach*, *Dziecię z lustrem*).

8. Schopenhauer. „Bonizm” i „malizm”

Wszelako przed Nietzschem pierwszego wielkiego przewartościowania w aksjo-onto-logice Zachodu dokonał Schopenhauer; drugi, przeciwstawny wobec Hegla, dojrzałe nowoczesny poskromiciel nicości. Ruch myślowy, jaki się przez niego dokonał, był wyrazem późnoromantycznego rozczarowania racjonalnością, będąc już jednak także rozczarowaniem klasycznie romantycznym „duchem”, zwrot ku któremu wypowiadał pierwsze pooświeceniowe rozczarowanie. W tym sensie rozczarowanie Schopenhauerowskie jest „późnym” rozczarowaniem po rozczarowaniu, niejako dalszym stadium „choroby” (tak to potem określi Nietzsche); wszakże zwrot ku Orientowi, jaki również definiuje Schopenhauerowską metafizykę i ontologię, nie był skądinąd dla romantyków w ogóle czymś obcym – przeciwnie²⁷. To właśnie poczucie całkowitego krachu metafizyki zachodniej przyświecało Schopenhauerowi. Co ciekawe, równoległe do popularności Hegłowskiego czy romantycznego Ducha, w którego ostateczną pozytywną wartość aksjologiczną wierzyli tak antyromantyczni racjoniści, jak i romantyczni antyracjoniści, Schopenhauer wpada na radykalnie „niezachodni” pomysł, że byt jako taki nie jest dobrem, bo jest nim raczej nicość. Sam byt bowiem nie ma w sobie prawie nic z dobrodusznego „ducha”: jest bezduszną, bezrozumną, bezcelową i niepojętą wolą; ekspansją, parciem naprzód bez końca i sensu. Zachodni wertykalizm

²⁷ Zob. J. Migasiński, *Filozofia nowożytna*, s. 246–63.

zostaje tu postawiony na głowie (dopiero Nietzsche w duchu bardziej odpowiadającym nowoczesnemu pojęciu uhoryzontalizuje byt, choć nie obędzie się bez zaprzęgnięcia do tego pewnych dyskoherentnych aksjologicznych dualizmów).

Odwroćenie Schopenhauerowskie czerpie ze wschodniego pojęcia nicości jako „pustego centrum” czy istoty wszystkich zjawisk, a zarazem tego, co przeczy woli życia – Schopenhauer przejmując tu do swoich celów pojęcie *nirvany*²⁸. Wokół tego centrum kręci się w kółko byt – korowód istnień poddanych cierpieniu, których największym marzeniem jest wydostać się z kręgu istnienia i sunąć ruchem dośrodkowym (zjednoczenie ze wszystkim) ku centrum, wpaść w niebyt (wydostać się z kręgu samsary). Służy temu asceza i ogólne odwartościowanie życia cielesnego; medytacja. Dla Schopenhauera, jak pamiętamy, istotne jest też współczucie z innymi cierpiącymi; współcierpienie jest uniwersalną kondycją istniejących. Tylko nieistnienie obiecuje bezbolesność.

Jeśli klasyczną aksjo-onto-logikę Platońską – zakładającą dobroć bytu jako takiego (i zło niebytu) oraz gradację tej dobroci aż do największego, czystego dobra bytu najwyższego (które to założenie nie wyklucza bynajmniej dewaloryzacji tego, co cielesne, jako czegoś, co w porównaniu z ideą jest znacznie bliższe niebytowi, mniej dobre i tak dalej) – jeśli więc nazwiemy ją „bonizmem”, to jej odwrócenie, zakładające,

²⁸ Pojęcie nicości omawia Schopenhauer na zakończenie I tomu *Świata jako woli i przedstawienia*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 2009, ks. IV, §71, s. 616–21. Na temat relacji Schopenhauera do buddyzmu zob. B. Ńáóájivako, *Schopenhauer and Buddhism*, Kandy 1970 (<https://pdfs.semanticscholar.org/cdd5/819af1a083fd1df9b47f8a90d3b5697982eb.pdf>, dostęp: 20.08.2020).

że sam byt jest złem, dobrem zaś jest zbliżanie się do niebytu aż do najwyższego dobra czystego nieistnienia, nazwać można by „malizmem”. Przy czym przez byt rozumiemy tu – inaczej niż Platon – nie ideę, ale to, co dane w doświadczeniu, co – jak u Platona – jest ułudą, jednak – przeciwnie niż u Platona – nie przeciwstawia się światu „pełnemu” (wiecznotrwałych idei), lecz skrywa w samej rzeczy czystą pustkę, zamaskowaną nicość. Inaczej: u Platona ten złudny świat jest przynajmniej do czegoś niezłudnego podobny, natomiast „nihilistyczny” malista, wyzbyty złudzeń, zrozumiał, że ta złuda zakrywa nie prawdę, lecz nicość. Odkrycie prawdy tej nicości oznacza właściwe „oświecenie”. Pesymizm Schopenhauera, podobnie jak inspirującego go tutaj Wschodu, nie był tak wielki, by doprowadzić go do ustalenia w centrum bytu jakiegoś absolutnego zła (tę konsekwencję wyprowadzi jednak paru późnoromantycznych irracjonalistów – na przykład Kierkegaard, którego Bóg jest w istocie zamaskowanym złośliwym Bogiem, a w literaturze Lautréamont oraz modernisci, tacy jak Kafka, Cioran czy Beckett). To, co istnieje – wszystkie pojedyncze istnienia – jest, zdaniem Schopenhauera, pomiędzy sobą „równe”, nie zakłada się gradacji zła aż do jego absolutu; wszystko jest równie złe także w tym sensie, że żadne pojedyncze istnienie nie może uniknąć wydawania innych istnień na cierpienie (wszelako wynika stąd moralny postulat „zmniejszania szkód” – ograniczania woli-pragnień na przykład poprzez wegetarianizm i tym podobne). Sam fakt, że się istnieje, oznacza zło. Malizm Schopenhauera nie prowadzi do radykalnego nihilizmu, wbrew oskarżeniom Nietzschego, który jednak nie docenił wagi przewrotu Schopenhauerowskiego (stanowiącego w istocie dość radykalną i całościową,

a nie marginalną postać postulowanego przecież przez Nietzschego „odwrócenia platonizmu”). Koniec końców również u niego nicość *de facto* oznacza ruch minimalizacji bycia, a nie czystą anihilację. Schopenhauer nie był wcale doradcą samobójców²⁹, a to w przeciwieństwie do starożytnego *peisithanatos* („chwalczy śmierci”) Hegezjasza³⁰, który swą naukę etyczną o konieczności samobójstwa wywodził z konstatacji, że prawdziwa rozkosz nie istnieje, i w ten sposób przedstawiał dość osobliwy przykład suicydalnego ultrahedonizmu, jakiego jednak sam w życiu nie wcielił. Nirwana to nie śmierć, tylko zbliżanie się do tego, co w śmierci pozytywne, wszelako bez umierania. Umniejszanie woli, autopacyfikacja, redukcja siły pożądania i tym podobne postulaty moralne ascetyzmu, jakie podziela i proponuje Schopenhauer, nie prowadzą do samouniżenia: zmniejszają raczej bycie do minimum pozytywności, zmierzają do dezaktywizacji, pasywizacji, spoczynku, kontemplacyjnej „bezinteresowności” leżakowicza, który stara się leżakować jak najwięcej. Czysta nicość jak zwykle się wymyka. Nawet wola zminimalizowana jest wciąż wolą, a nie antywolą.

9. Nietzsche i wola nicości

Na ten sam dylemat natknie się Nietzsche. Czym jest „wola nicości”? Czy nie jest to najbardziej osobliwa z figur w skądinąd hiperpozytywnym (czy „hurraoptymistycznym”

²⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, §69.

³⁰ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej od Talesa do Platona*, Warszawa 1995, s. 342.

co do zasady) imaginarium Nietzschego, w którym wszystko, każde działanie, czy to „aktywne”, czy „reaktywne”, jest przejawem „woli mocy”³¹ Bo już nawet nie woli, jak jest u Schopenhauera i co w zupełności wystarcza dla określenia tego, o co tutaj chodzi. W istocie Nietzscheańskie przemianowanie rzeczy z „woli” na „wolę mocy” niczego jakościowo do jej istoty nie dodaje poza emfaticzną podprogową sugestią jakiegoś bycia, które nie tyle po prostu „jest”, ile ekspanduje, wybucha, szaleje w stawaniu się – mnożąc swoją pozytywność („wolę”) samą przez siebie do potęgi „mocy”. Nic to chyba nie znaczy ponad to, czym u Schopenhauera jest dynamika woli, niemniej dodaje jej splendoru i aury superpozytywności, pozwalając zarazem na „drugie przewartościowanie” i odwrócenie „malizmu” (nihilizmu, jak to przesadnie nazywa Nietzsche w odniesieniu do swego „wychowawcy”³²) w neobonizm. A zatem w antyplatoński i jednocześnie antyschopenhauerowski „tragiczny optymizm”, który nie negując bynajmniej lekcji o nieuniknioności cierpienia, powszechności zła, krzywdy, walki każdego z każdym, stara się w neoheroiczny sposób wyciągnąć z tych rozpoznań antynomiczną rację do rozkoszowania się owym „złem”, stając na wyżynach atletycznej paradoksalności,

³¹ O woli nicości pisze Nietzsche między innymi w: tenże, *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1997. Zwłaszcza: III, 1–28. Zob. III, 28: „[...] ludzie wolą chcieć nicości, niż w ogóle nie chcieć”. Cała rozprawa jest wyjaśnieniem tego rzuconego na jej początku sloganu. Nihilizmowi poświęcona jest obszerna księga *Nihilizm europejski*, w: F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2004.

³² „Schopenhauer był wrogi życia: dlatego współcierpienie stało się dlań cnotą”, F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 41. Zob. też F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2000, s. 87.

a może po prostu masochizmu, wołającego: więcej, więcej bólu, abym mógł się bardziej cieszyć bytem. Jest to jednak równie lekkomyślne jak powiedzenie, że co nie zabija, to wzmacnia. (Lekarze, nauczyciele – w przeciwieństwie może do kochanków i niekiedy polityków – wiedzą dobrze, że tak zwykle nie jest). I w nim zresztą maskuje się zabawa czy gra z nicością – jakby ocieranie się o nią, delikatne jej muśnięcia miały zarazem stanowić szczepionkę (a więc coś w rodzaju jadu; nicość jako to, co się nierzadko „wsącza” – już u Platona, jak opowiedzieliśmy powyżej, „wsączała” się w coraz większych dawkach do bytów)³³. Wola nicości to właśnie ta, która – zamiast chcieć „bólu istnienia” i związanych z nim zdobyczy – woli nie zdobywać, wygasnąć; również buddyzm był dla Nietzschego nihilizmem, aczkolwiek dość szlachetną, jak mniemał, bo wyzbytą resentymentu i przeto nieszkodliwą jego odmianą. Lekkomysłność była – trzeba to zauważyć – zasadą Nietzscheńskiej filozofii, więc nie stawiamy tu jej zarzutu, a jedynie odnotowujemy jej symptomy. Lekkomysłność oznacza: nic sobie nie robić z negatywności, patrzeć jej z uśmiechem w twarz, nadstawiać drugi policzek na jej smagnięcia. Czy nie mamy tu do czynienia z dobrze przebraną kryptoheglowską ideą, że duch patrzy negatywności w oczy i wytrzymuje jej spojrzenie? Niczym Królik Bugs, który w archetypowej scenie z kreskówki, trzymając w rękach bombę o podpalonym loncie, połyka ją – a gdy ta eksploduje w jego brzuchu, gładzi się po nim z zadowoleniem. Czy nie są to jednak

³³ Stąd też figura ukąszenia w *Zaraturrze*: F. Nietzsche, *Tak mówił Zaraturza, O ukąszeniu przez żmiję*, s. 68–69.

kryptodonkichotowskie fantazje – o byciu heroicznym i niezłomnym w świecie nieheroicznym i ułomnym; o byciu twardym w świecie powszechnej podatności i słabości? I czy, z drugiej strony, lekkomyślność ta nie przeistacza się łatwo w nieczułość, wyniosłość i osamotnienie?

„Wola nicości” – by powrócić do niej – nie oznacza bynajmniej nicości woli, braku mocy, przeciwnie, wola nicości wciąż jest wolą mocy i to wolą, która na swój sposób może stać się „silną”, jak to pokazuje przykład-przypadek „kapłana”, najbardziej osobliwy i wprowadzający do post-hegłowskiej problematyki pana i niewolnika znaczne zamieszanie. Ta figura kogoś pozbawionego mocy, który ze swej niemocy czyni moc i władzę, zatruwając swą słabością i chorobą większość, stanowi, można by rzec, najbardziej aporetyczny element Nietzscheańskiej historii moralności; kuriozum, dziwactwo, coś być może czysto negatywnego, co staje się przecież siłą. Dlatego Nietzsche unika w swoich przedstawieniach „nagiej” pojęciowości negatywnej, także tej meontologicznej. Zamiast o negatywności czy nicości mówi o chorobie, słabości, reaktywności, resentymencie – w istocie są to wszystko kryptonegatywności (przynajmniej w kontekście Nietzscheańskiej neoaksjologii, ale jako ucieleśnienia „woli nicości” stanowią one również jej, to znaczy nicości, „markery” w wymiarze ontologicznym). Wola nicości jest więc chorobliwym samozaprzeczeniem woli, jej patologią, która jednak może opanować świat. Stanowi ona ogólny wynik Nietzscheańskiego pytania o to, jak słabi pokonali silnych. Jak pamiętamy, Hegel zainspirował tę kwestię, pokazując, że niewolnik „znosi” pana – co prawda u niego bezpośrednim efektem tego zniesienia pana przez

niewolnika miała być świadomość stoicka³⁴, stanowiąca zarazem „wyższy” rodzaj pańskości i wyższy rodzaj pogodzenia z losem. Stoik, jak wiadomo, o tyle znosi różnicę między panem a niewolnikiem, że jest od niej niezależny, może być równie dobrze panem, jak i niewolnikiem – kimkolwiek by był, nie zagraża to jego wyższej wolności, niezależności i samowystarczalności. „Panuje” on bez zapośredniczenia swej władzy w kimś innym i tak samo podlega już nie innemu, ale całej zewnętrznosci. Stoik poniekąd przekuwa niemoc w moc, oddziela się od zewnątrz, uznając jego absolutną konieczność, ale z tej separacji, która mogłaby się wydawać wycofaniem i ucieczką, tworzy granicę swojego własnego królestwa, gdzie rządzi niepodzielnie i suwerennie: pan samego siebie. I właśnie suwerenność stoicka jest tym, w czym Hegel widzi wyjście poza dialektykę pana i niewolnika. Dalej prowadzi to do „świadomości nieszczęśliwej”, stoicyzm bowiem znosi sam siebie, uświadamiając sobie, że jego panowanie jest tylko myślą, czymś wewnętrznym i pozbawionym znaczenia ogólności – lecz to już inna historia.

W przeciwieństwie do Hegla Nietzsche woli być przekonanym, że „pan” nie wchodzi w żadne zapośredniczenie, jego „samopoczucie” wynika wyłącznie z samopodziwu i samozachwytu, litościwa zaś, choć i niestroniąca od okrucieństwa pogarda dla „liczego” czerpie swą afirmatywność z porównania tegoż do siebie. Jako żarliwy antyegalitarysta Nietzsche przyjmuje najbardziej skrajny, naturalistyczny elitaryzm antropologiczny: źródło różnicy pan – niewolnik, silny – słaby jest dla niego zawsze kwestią indywidualnej

³⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 221–33.

„wyższości” kogoś nad kimś innym; jako antyrussoista dowodzi, a właściwie twierdzi, że jednostki są naturalnie zróżnicowane co do „woli mocy”. Posługuje się złowieszczą – choć zgodnie z porządkiem dziennym epoki, w której pojęcie rasy uznawano za naukowe – również argumentem „z jaśniejszej skóry” i „płowych włosów”, znamionującymi ponoć skłonność do większego drapieżnictwa i podboju kosztem bardziej potulnie nastawionych „ciemnoskórych”³⁵. Dla nas brzmi to co najmniej zabawnie, jednak zachowajmy w pamięci, że chodzi tu o antropologię pierwotnych zróżnicowań i poróżnień, przeciwstawiającą się radykalnie nowoczesnej antropologii równości – a dalej, zgodnie z odwróconą logiką narracji Roussofskiej, o to, by pokazać, jak słabi „zdegenerowali” silnych, zarażając ich własną chorobą, żeby w końcu zapanować nad światem.

Powraca przeto pytanie, jak niewolnicy stali się panami (poniekąd tak samo, jak u Hegla), lecz tym razem nie chodzi o historię emancypacji, lecz o historię buntu niewolników, którzy oczywiście panami stać się nigdy nie mogą, a jedynie urządzają świat od nowa, po swojemu, na swoją podszytą resentymentem i mściwością niewolniczą modłę, niezdolni do „samoprzewyciężenia”, inspirowani przez mistrzów obracania słabości w siłę – kapłanów. Albo inaczej: jest to historia emancypacji opowiedziana w sposób możliwie najbardziej zjadliwy, karykaturalny i patologiczny. Nietzsche uważa, że niewolnik nie może stać się wolny. Kontekstem tego odwrócenia ról – bo już nie dialektycznej tranzyjacji do wyższego poziomu świadomości – jest więc nie:

³⁵ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, I, 5.

pozbawiony elementu kapłańskiego stoicyzm, jak sugerował Hegel, lecz chrześcijaństwo, prawie od początku bazujące na sacerdotalizacji żywiołu, jaki reprezentował Jezus z Nazaretu, najpierw przecież anarchiczno-antykapłańskiego (antyfaryzejskiego), od początku też apelujące, jak powiada Nietzsche, do najniższych instynktów „motłochu”. Stoik to arystokrata ducha, Jezus poniekąd również nim był, lecz święty Paweł, właściwy twórca kultu, reprezentował już zupełnie inne siły – siły nihilistyczne³⁶. Przy czym moc tej nihilistycznej woli nicości okazała się zdolna, jako się rzekło, do przenicowania czystej, niezapośredniczonej, samodzielnej i suwerennej woli pierwotnych panów – oto Nietzscheański szczyt paradoksu i aporii: słabi są silniejsi niż silni. Tak więc – jak u Hegla – jedynie dialektyka może to właściwie opisać: siła staje się słabością, a słabość staje się siłą. Tyle tylko, że dla Hegla ten efekt byłby prawdą i założeniem wyższego poziomu, podczas gdy dla Nietzschego skutek ów jest pewnego rodzaju „zafalszowaniem” kultury, deformacją wartości, oszustwem, negacją, wreszcie – rodzajem obłądu, choroby duchowej, która stawia pod znakiem zapytania wszelką ewolucję tego, co ludzkie, wszelki rozwój i ekspansję. „Panowanie nihilizmu” – tak jakby to, co negatywne, przeważało nad wszelką pozytywnością – najbardziej dziwaczny z możliwych stadiów historycznych – może być wyjaśnione tylko w *quasi*-historiozoficznym dyskursie „schyłku kultury”, do którego w swych komentarzach do współczesności Nietzsche się niejednokrotnie odwołuje. A przecież, retrospektywnie patrząc, w jego czasach Zachód zaczynał

³⁶ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, § 58.

wchodzić na szczyty swojej cywilizacyjnej potęgi – kilka europejskich państw szykowało się właśnie do ostatecznego rozbioru świata na swoje strefy ekonomiczne, do totalnej westernizacji ziemskiego globu – czego jak czego, ale „woli mocy” im nie brakowało. Oczywiście Nietzsche był filozofem kultury, a nie cywilizacji i społeczeństwa, toteż jego pojęcie mocy jest spirytualno-kulturozoficzne, a nie empiryczno-materialistyczne. Nietzsche jest jak ktoś, kto stawia wyżej piechura nad kierowcą samochodu, przypisując temu pierwszemu, zapewne nie bez racji, większą moc „własną”, czyli moc „woli”, zwłaszcza w porównaniu z gnuśnością zmotoryzowanego, lecz nie zauważa, że ten drugi zajędzie o wiele dalej.

W filozofii Nietzschego kategoria nicości zdaje się nabierać charakteru swoiście kulminacyjnego – jako przedmiot dziejowego „popędu”, „pragnienia”, które zastępuje Heglowskiego ducha w roli głównej siły rozdającej karty w ewolucji ludzkiej. To wola nicości wyjaśnia ostateczny sens upadku, nihilistycznego kryzysu kultury, który w Nietzscheańskiej optyce trwa właściwie „prawie od zawsze” – Nietzsche to filozof nowoczesności jako ostatecznej degeneracji, dekadencji, choroby. Od Nietzschego datuje się wyraźny odwrót od racjonalizmu w filozofii europejskiej, w której królować będą psychoanaliza, egzystencjalizm oraz postracjonalny marksizm, tropiący warunki niemożliwości jakiegokolwiek postępu („dialektyka negatywna”), na końcu zaś – postmodernizm.

Jakub Wolak

**Nicestwienie istnień, istota Nicości.
O niszcycielstwie metafizyki u Heideggera,
Badiou i Platona**

0.

Zadaniem tego tekstu jest ekspozycja oddziaływania zachodzącego między metafizyką i właściwymi jej pojęciami – takimi jak dobro, prawda i podmiot – a φύσις, a więc tym, co można określić mianem tego, co naturalne, tutejsze czy codzienne. Zasadniczym założeniem jest określenie tego oddziaływania jako niszczenia bądź nicestwienia. Ścieżkę, którą podąży wspomniana ekspozycja – a zarazem tradycję filozoficzną, w ramach której pragnie się ona poruszać – wyznaczają pisma Platona, Martina Heideggera i Alaina Badiou. Krytyka metafizyki, przedsięwzięta przez Heideggera, a wymierzona w Platona, zostanie poddana rekapitulacji celem ugruntowania założenia o nicestwiącym oddziaływaniu metafizyki i jego wyjściowego sformułowania.

Afirmatywny względem tradycji metafizycznej i Platona projekt Badiou zostanie przedstawiony jako ten, który daje nadzieję wykroczenia poza ramy sformułowanej uprzednio ekspozycji nicestwienia i podważenia położonego na początku założenia o nicestwującym oddziaływaniu metafizyki. W następnym kroku projekt Badiou zostanie jednak zderzony z Heideggerem i poddany tej samej krytyce, której pierwotnym celem był Platon. W ten sposób, w zakresie ograniczonym trzema wymienionymi nazwiskami, spróbujemy uzyskać odpowiedź na pytanie o nicestwienie $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ dokonujące się przez metafizykę – u jej początku, w toku jej dziejów i w jej ultranowoczesnym spełnieniu.

Wyłożona przed chwilą konfiguracja pojęciowa, która umożliwiła sformułowanie postawionego pytania, opiera się na pochodzącym od Heideggera przeciwstawieniu metafizyki i $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$. W pojęciowości Platońskiej, która odrzuca ową opozycję, moglibyśmy mówić o tym, co prawdziwie istnieje, i o tym, co się staje, co podlega nieustannemu powstawaniu i przemianie. Oba te układy są zbudowane na twardej opozycji – to, co metafizyczne, nie może być zarazem fizyczne, a to, co powstaje, nie może istnieć jako skończone, spełnione istnienie. Potrzebujemy jednak innej, trzeciej konfiguracji pojęć – takiej, w jakiej te dwa porządki, ten tu i tamten gdzieś indziej, będą mogły się spotkać i oddziaływać, nie zderzając się z sobą i nie odpychając się. Proponuję więc, aby to tutaj, tę czczą i zwykłą codzienność – wbrew Platonowi – oznaczyć jako „istnienie”, a to tam, ten niedosięgly ideał, nazywać – na przekór Heideggerowi – „istotą”, czyli tym, co istotne. W ten sposób pole, które jest przedmiotem tego tekstu – przedmiotem dokonywanej w nim ekspozycji – okazuje się

polem, w którym istota wchodzi w istnienie, a istnienie uzyskuje istotność. Obrazem, który nadaje kształt ekspozycji, jest obraz jaskini znany z *Państwa* Platona¹. Wyjście z jaskini ku Słońcu to bowiem paradygmatyczny obraz zajmującego nas ciągle zjawiska, a więc przechodzenia istnienia do istoty oraz istoty do istnienia: osiągnięcia takiego istnienia, które jest istotne, a zarazem, mówiąc językiem całkowicie Platońskim, przekonywania się, że to, co istotne, ten niedosięgły ideał, naprawdę istnieje. Zarówno istnienie istotne, jak i istnienie istoty są kategoriami podmiotowymi – dotyczą tego, kto wychodzi z jaskini, stając się filozofem, człowiekiem wykształconym albo, by użyć terminologii nowożytnej, świadomym podmiotem. Dlatego utrzymując się w tradycji platońskiej, utożsamimy owo zajmujące nas przecięcie istoty i istnienia z niedookreśloną jeszcze podmiotowością i to właśnie do niej odniesiemy eksponowane tutaj zjawiska niszczenia i niestwienia. Zapytamy więc o niszczycielską moc metafizyki – o to, czy dążenie do takiego istnienia, które jest istotne, nie jest dążeniem kontradiktorycznym, bo niestwiącym; czy zatem, *à rebours*, wchodzenie istoty w istnienie naprawdę sprawia, że owo istnienie staje się odmienne, czy je niweczy i niszczy?

1. Platon według Heideggera. **Wykład w arcyopactwie św. Marcina**

Tekstualnym punktem wyjścia wywodu jest Heideggerowski komentarz do *Państwa* 514a2–517a7, czyli wykład

¹ Platon, *Państwo*, VII, 514a–517c.

zatytułowany *Platona nauka o prawdzie* (*Platons Lehre von der Wahrheit*)², wygłoszony w 1931 roku w arcyopactwie św. Marcina w Beuron.

Tytułowa nauka rozumiana jest jako to, co niewypowiedziane – metafizyczna podstawa wszystkiego, o czym czytamy w dialogach, sama jednak niespisana i niewyłożona³. Heidegger milcząco – i ambiwalentnie – nawiązuje tu do tradycji Platońskich nauk niepisanych. Nie odnosi się w żaden sposób do sporów toczonych w kwestii istnienia *ungeschriebene Lehre*, ale wyjściowo definiuje naukę (*Lehre*) jako to, co niewypowiedziane w obrębie wypowiedzi filozoficznej. *Lehre* jest tym, co będąc przedmiotem wykładu, nigdy do końca nie daje się wyłożyć, a jedynie jest wykładane i jako takie daje się pojąć dopiero, kiedy wmyślimy się w to, co zostało wyłożone i spisane⁴. Niepisana (lub jak woli Heidegger – niewypowiedziana) nauka zostaje więc przesunięta z porządku dyskusji historyczno-filozoficznej do porządku hermeneutyki egzystencjalnej. Przestaje stanowić przedmiot dowodów przeprowadzanych za pomocą aparatu nauk filologicznych. Jest raczej, można by rzec, transcendentalnym warunkiem wypowiedzi filozoficznej zmaterializowanej w postaci dialogów. Idąc za pojęciami fenomenologii, nazwalibyśmy ją pewnym *modus „Ja”* transcendentalnego. Tak jak „Ja” transcendentalne warunkuje wszelką podmiotowość, tak *Lehre* – a więc nauka

² GA 9, 203–38 = M. Heidegger, *Wegmarken*, hgg. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt am Main, 1977, s. 203–38; *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 179–210.

³ GA 9, 203; *Platona nauka o prawdzie*, s. 179.

⁴ Tamże: „Die »Lehre« eines Denkers ist das in seinem Sagen Ungesagte, dem der Mensch ausgesetzt wird, auf daß er dafür sich verschwende”.

wyniesiona z oglądu istoty rzeczywistości – warunkowałyby wszelką wypowiedź filozoficzną, a więc to, co filozofujący podmiot orzeka o istocie rzeczy. To, że Arystokles, autor klasyczny, pozostawił po sobie dialogi i Akademię, jednoznacznie wskazuje, że tenże – znany nam pod pseudonimem „Platon” – był pewien wyjątkowości uzyskanego przez siebie wglądu w istotę rzeczywistości. Niewypowiedziana (i niewypowiadalna) nauka stanowi jego własne samorozumienie tego wglądu – oraz tej istoty – i jako fenomen przynależący do życia umysłowego Arystoklesa jest z konieczności istotnie odmienna od innego fenomenu: natury tekstualnej, a więc tego, co Arystokles zdołał ze swego życia umysłowego wyrazić słowem i zawrzeć w podpisanych imieniem Platon pozostawionych nam pismach.

Heidegger podejmuje się więc opowiedzenia o tym, co ujrzał Arystokles. I choć dla Arystoklesa pozostało to z konieczności niewysłowione – jako własny wgląd określający całe jego jestestwo – wcale nie musi być takim dla Heideggera. Tamto „Ja”, istniejące nad Morzem Śródziemnym przed dwudziestoma czterema wiekami, jest inne od tego drugiego „Ja”, wędrującego po leśnych drogach Schwarzwaldy w początkach XX stulecia. Dlatego też owa nauka, która dla Arystoklesa stanowiła element jego niewysłowionego jestestwa, dla Heideggera pozostaje fenomenem zewnętrznym wobec „Ja” i jako taka poddaje się eksplikacji. Heidegger wybiera metaforę jaskini z *Państwa* jako obraz centralny dla całej filozofii Platona, ogniskujący w sobie to, co najistotniejsze w jego nauce. Dokonując hermeneutyki egzystencjalnej tej metafory, dociera do tego, co stanowi o znaczeniu Platona jako ojca zachodniej metafizyki – i jako

takie, jako określające samą istotę filozoficznego jestestwa Arystoklesa z Aten, pozostaje przezeń z konieczności niewysłowione. Chodzi o „przemianę istoty prawdy”, *Wandel des Wesens der Wahrheit*.

Interpretując metaforę jaskini jako opis kolejnych miejsc przebywania, Heidegger zauważa dokonujące się w tekście *Państwa* przejście z ujmowania prawdy jako ἀλήθεια do ujęcia jej jako ὀρθότης. Pierwotnym celem wyjścia z jaskini jest wszak poznanie istoty rzeczy, oglądanie bytów w ich nieskrytości – dotarcie do idei, czyli widzenie, jak jest naprawdę (ιδέα znaczy po grecku: wygląd, widzenie). Słowo ἀλήθεια przekłada Heidegger jako *Unverborgenheit*, nieskrytość, odwołując się do rdzenia -ληθ-, oznaczającego skrywanie, oraz do *alpha privativum*. Ὀρθότης oznacza natomiast poprawność – zgodność z pewną normą albo z danym kryterium⁵.

Więźniowie w jaskini nie widzą, jak jest naprawdę – oglądają jedynie cienie, nie mają więc dostępu do bytów w ich nieskrytości. Wyprowadzani ku światłu, doznają oślepienia i biorą nieskrytość za fałsz. Kiedy już jednak nawykną do patrzenia w światło, wychodzą poza jaskinię i oglądają nie tylko rzeczy w ich nieskrytości – takie, jakimi są w świecie dnia – ale i samo słońce, źródło światła. Słońce stanowi, jak już wspomniałem, metaforę idei Dobra, ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ, którą Platon nazywa władczynią, zapewniającą „nieskrytość (temu, co się ukazuje), a zarazem odbiór (nieskrytego)”, αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη⁶. Heidegger

⁵ GA 9, 229–32; *Platona nauka o prawdzie*, s. 202–05.

⁶ Platon, *Państwo*, VII, 517c4; GA 9, 230; *Platona nauka o prawdzie*, s. 203. Witwicki przekłada następująco: „w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum”.

zwraca szczególną uwagę na te słowa, znamionują one bowiem zajmującą go zmianę istoty prawdy. Nieskrytość nie stanowi już źródła wszelkiego sensu – i wszelkiej istoty – ale sama okazuje się uwarunkowana, poddana idei Dobra, najwyższej zasadzie metafizyki Platona. Światło, źródło naszego widzenia, również posiada źródło, od którego zależy. O wychodzących z jaskini czytamy, że zaczynają widzieć celniej, bardziej *πρῶτον* – *ἰσχυρότερον βλέποντες*⁷. Dostosowują się więc do pewnego kryterium prawidłowości. Owo kryterium, czyli idea Dobra, czyni prawdę poddaną sobie, a przez to relatywną. Nie stanowi już ona absolutnej i samowystarczalnej nieskrytości, ἀλήθεια – oczywistości rzeczy objawiającej się w ich autoprezentacji – ale wyłączenie poprawność, ὁρθότης, zgodność z pewnym odgórnym, rozstrzygającym kryterium.

Heidegger skupia się następnie na probierczym i władczym charakterze idei Dobra – podkreśla, że wynikają z niej wszystkie inne idee i że podlegają jej jako pierwszej, pierwotnej idei. Jest ona także tym, względem czego określa się prawdę rozumianą jako poprawność bądź prawidłowość, ὁρθότης. Samo znaczenie greckich słów *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* Heidegger wykłada za Nietzschem, który stanowi główny historyczny punkt odniesienia jego zmagania z Platonem⁸.

⁷ Platon, *Państwo*, VII, 515d3–4; GA 9, 230; *Platona nauka o prawdzie*, s. 203.

⁸ Heidegger uważa myśl Nietzschego za ostateczne dopełnienie metafizyki. Nietzscheańskie dążenie do przewartościowania, a więc doprowadzenie myślenia w kategoriach wartości do ostatniej granicy, to wedle filozofa z Meßkirch wyraz „najbardziej niepoahamowanego”, skrajnego platonizmu. Sam wykład z Beuron wydaje się bardzo silnie inspirowany nakreśloną przez Nietzschego „krótką historią błędu”. Zob. F. Nietzsche, *Jak „świat prawdziwy”*

Nietzsche jest wszak odkrywcą pozamoralnego znaczenia τὸ ἀγαθόν, przekładanego zwyczajowo jako „dobro”. Τὸ ἀγαθόν nie oznacza jednak dobra w sensie moralnym, ale w sensie zdatności czy umiejętności. Dobry w źródłowym dla Greków sensie nie jest ten, kto spełnia pewne normy etyczne bądź moralne, lecz ten, kto potrafi coś dobrze zrobić, tak samo jak dobrym narzędziem jest narzędzie przydatne i funkcjonalne. W związku z tym – konkluduje Heidegger – ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ stanowiłaby źródło wszelkiej zdatności i umiejętności, *das Tauglichmachende schlechthin*⁹, i tronałaby ponad wszelkim istnieniem nie tak, jak Dobry Bóg opiekujący się powracającym do niego stworzeniem, ale jak gigantyczne źródło mocy, kosmiczny generator energii, bez którego nikt i nic nie ma możliwości działania.

Taka jest według Heideggera podstawowa struktura metafizyki, obecna w jej wszystkich zasadniczych wariantach. Zasadzają się one na wyróżnionym, najwyższym ponad-bycie, takim jak idea Dobra, Nieruchomy Poruszyciel Arystotelesa, chrześcijański Bóg Stwórca, Bóg filozofów nowożytnych czy Rozum powszechny. Byt ów, sam nieuwarunkowany, stanowi wyłączny proberz prawdy rozumianej jako prawidłowość. Tym samym byty zostają wyalienowane od samych siebie, a ich źródłowa prawda – rozumiana jako nieskrytość – zostaje zrelatywizowana do bytu najwyższego, tego, bez którego nie ma niczego.

Po tym rozpoznaniu wywód Heideggera nabiera charakteru jawnie antymetafizycznego, objawiającego się

stał się w końcu baśnią. *Dzieje błędu*, przeł. S. Wyrzykowski, w: F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, Kraków 2013, s. 27–28.

⁹ GA 9, 228; *Platona nauka o prawdzie*, s. 201.

w odziedziczonej po Nietzsche retoryce oskarżeń i podejrzeń. Heidegger przypomina, że deklarowanym przez Platona przedmiotem metafory jaskini jest παιδεία – słowo dające się przekładać jako „kultura”, „wyształcenie” czy „wychowanie”. Przemawiający do mnichów filozof chce je jednak rozumieć jako „humanizm”, a strukturę metafizyki za skorelowaną ze strukturą humanizmu. Byt najwyższy, nieuchwytny, acz nieodmiennie dzierzący władzę nad całością istnienia i nad wszelką prawdą i istotą, okazuje się pseudonimem człowieka, który usprawiedliwia za jego pośrednictwem swą żądzę panowania nad bytem¹⁰. Bóg metafizyki jest fikcją – tłumaczy Heidegger ojcom benedyktynom z Beuron. Jest jednak fikcją potężną, bo legitymizującą władzę człowieka nad każdym innym istnieniem. Tronuje ponad całością bytu – i z tamtych wysokich dali odnosi się do człowieka, wyróżnia go jako istotę rozumną i czyni koroną stworzenia, by panował nad bytem. „Idźcie i rozmnażajcie się, i czyńcie ziemię sobie poddaną”¹¹, mówi Bóg do człowieka – i mówi bezwarunkowo prawdziwie.

Niszczycielstwo metafizyki – niestwienie przez nią źródłowej prawdy bytów – wynika z samej konfiguracji pojęciowej, którą układa Heidegger. Τὰ μετὰ τὰ φύσις oznacza to, co ponad i poza φύσις, czyli, tłumacząc po heideggerowsku, ponad spontanicznym wzrastaniem tego, co jest tu oto. Znamionowana przez μετὰ wertykalność relacji między φύσις a metafizyką oznacza dominację jednej nad drugą. Istotą tej dominacji jest zmiana istoty prawdy.

¹⁰ GA 9, 235–237; *Platona nauka o prawdzie*, s. 208.

¹¹ Rdz 1,28.

Skoro bowiem Heidegger posuwa się nawet do utożsamienia ἀληθεία z φύσις, umieszczając rozumianą jako nieskrytość prawdę w samej oczywistości prezentujących się nam rzeczy, to oddanie nieskrytości w jarzmo idei Dobra oznacza zarazem zniewolenie φύσις. Niszczycielskie działanie metafizyki nie jest zatem jedynie odebraniem bytom ich pierwotnej, źródłowej nieskrytości, ale także zniszczeniem samej natury, poddanej władztwu bytu najwyższego i jego prawidłom, a więc – idąc tropem Heideggerowskiej dekonstrukcji – powszechnemu panowaniu człowieka, który narzuca naturze obce jej, meta-fizyczne prawidła.

Przedstawioną strukturę, co ważne, można z powodzeniem wyabstrahować od porządku genealogicznego powstania Nietzscheańskiej, w którym – bardzo zasadnie – została ona wyłożona mnichom Zakonu Świętego Benedykta. Pomimo zdystansowania się od zradykalizowanego przez Nietzschego „myślenia w kategoriach wartości”¹² Heidegger nie jest jednak w stanie się od niego uwolnić. Uprawiając genealogię, zmierzającą ku przewartościowaniu pojmowania prawdy, musi milcząco zakładać rozumienie dziejów jako upadku wartości, tragicznej utraty tego, co pierwotne oraz źródłowe. Krótko mówiąc, tryb genealogiczny implikuje pojęcie dziejów powszechnych jako historii upadku (którego genealogię pozostawiam poza obszarem tego badania).

Możemy jednak dokonać transpozycji interesującej nas struktury na pozbawiony tego typu założeń tryb fenomenologiczny, w którym Heidegger pisze przede wszystkim swe dzieło główne, *Sein und Zeit*. Mówilibyśmy wtedy

¹² GA 9, 227; *Platona nauka o prawdzie*, s. 200–01. Zob. też przyp. 8.

nie o przemianie istoty prawdy i ujarzmieniu $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ przez ideę, ale o upadaniu i obiektywizacji. Dopiero dzięki temu zdołamy uchwycić całą ambiwalencję Heideggerowskiego stosunku do metafizyki – opatrywanego rozmaitymi, tyleż doniosłymi, ile niejasnymi mianami „zniszczenia”, „przewyciężenia” czy „odwrócenia”¹³.

Punktem wyjścia uprawianej przez Heideggera fenomenologii *Dasein* są proste doświadczenia życia codziennego¹⁴. Podstawą ludzkiego istnienia – egzystencji – jest wchodzenie w interakcję z innymi bytami, które zostają poddane opisowi przede wszystkim w kategorii poręczności (*Zuhandenheit*), a więc jako służące-do-czegoś, określone pewną funkcjonalną relacją, jaką tworzą z *Dasein*¹⁵, przytomnością lub przebywaniem, relacją, która zyskuje sens i staje się istotna właśnie dzięki sieci wiążących ją ze światem relacji, dzięki byciu rzuconą w czas i w świat, w którym to czasie i świecie zawsze-już przebywa i zawsze z nim współistnieje.

Heidegger dążył do połączenia egzystencji z sensem przebywania – a więc istoty z istnieniem. Pragnął pokazać, że istota naszego istnienia leży w samym istnieniu, jako zawsze-już rzuconym i określonym przez warunkujący

¹³ Zob. GA 2, 27–36 = M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §6. *Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*. W wyd. polskim: *Zadanie destrukcji dziejów ontologii*, w: M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 25–34.

¹⁴ Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 59–77; W. Rymkiewicz, *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa*, Warszawa 2015, s. 21–89. Znaczna część mojego wywodu, szczególnie zaś ta poświęcona rekonstrukcji fragmentów *Sein und Zeit*, z pewnością nie mogłaby powstać bez lektury drugiej z wymienionych pozycji.

¹⁵ Zob. np. GA 2, 111–19 = M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §18. *Bewandnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt*. W wyd. polskim: *Powiązanie i oznaczoność; światowość świata*, w: M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 106–14.

i otaczający je świat, który nadaje naszej egzystencji sens – czyni ją istotną. Jednak jego projekt poniósł porażkę. Nie zdołał przekształcić hermeneutyki egzystencjalnej w ontologię fundamentalną, przejść od fenomenologii *Dasein* do nauki o bycie¹⁶. Tym samym upadł projekt destrukcji metafizyki, dążący do ukazania jej nieistotności i zastąpienia jej przez ontologię fundamentalną, nową naukę o bycie. Heidegger nie był bowiem w stanie dostatecznie mocno nagiąć języka do kategorii, które usiłował wysłowić. Metafizyka objawiła tym samym całą swoją istotność – pomimo jej rugowania na poziomie kategoryalnym okazała się warunkować i określać język. Tym samym, wychodząc od tego, co tutejsze i codzienne, Heidegger, wbrew swoim założeniom, odkrył zakorzenienie metafizyki w języku. Istota przebywania, która miała objawić się jako równozakresowa z tutejszym, codziennym istnieniem, okazała się rozciągającą aż po rejony metafizyczne, niepokojąco jednak bliskie przestrzeniom naszych codziennych zajęć i zatrudnień. A zatem próba dewaluacji i detronizacji metafizyki przyniosła skutek wręcz odwrotny – jej ściągnięcie z nieba na ziemię nie poskutkowało upadkiem i kresem, ale ujawnieniem jej realności¹⁷. Okazała się bowiem w jakiś sposób współtworzyć postać świata, wewnątrz którego rozgrywa się ekstatyczna egzystencja *Dasein*. Destrukcja metafizyki poprzez jej wywłaszczenie – osadzenie istoty istnienia nie we właściwej jej sferze idei, ale w samym istnieniu – przyniosła skutek

¹⁶ Heidegger nigdy nie ukończył planowanego drugiego tomu *Sein und Zeit*. Ów fakt – a raczej owa absencja – to punkt wyjścia niedawnej książki W. Rymkiewicza, *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa*.

¹⁷ W. Rymkiewicz, *Formy istnienia*, s. 299–325.

przeciwny, mianowicie objawienie faktu, że to, co idealne i metafizyczne, nie jest istotą pozbawioną istnienia, lecz samo z siebie nieustannie i nieustępliwie wchodzi w wymiar istnienia i nie daje się z niego wypchnąć.

Powróćmy tu do wykładu o Platonie. Został on wygłoszony pięć lat po ukazaniu się drukiem *Sein und Zeit*. Heidegger był świadom ogromu problemów stojących przed jego projektem już na etapie procesu wydawania swojego głównego dzieła, w 1926 roku. Przez wspomniane pięć lat ogłosił kilka wykładów i rozpraw, które były odpryskami nigdy nieukończonego tomu *Sein und Zeit*¹⁸, a także wyrazem poszukiwań przewyciężenia porażki projektu ontologii fundamentalnej. Wydaje się, że *Platona nauka o prawdzie* stanowi późną próbę ratowania tegoż projektu – tym razem metodą genealogiczną, dążącą do delegitymizacji tradycji i zastąpienia jej tradycją tyleż nową, ile starszą od obecnej, bo nie tylko dawniejszą, ale i zapomnianą. Wykład z Beuron wpisuje się tym samym w ciąg tekstów Heideggera, w którym mówi on o zapomnieniu bycia, *Seinsvergessenheit*. Niemożność eksplikacji nowej nauki o bycie zostaje tym samym zrzucona na karb alienującej nas od bycia tradycji.

W *Sein und Zeit* Heidegger pragnął opisać tutejsze istnienie jako już-zawsze istotne – jego istotność miała się okazać z góry dana przez świat, z którym ono współistnieje i w którym przebywa. Zamiar ten był przedsięwzięty w kontrze do tradycji metafizycznej, która – jak ją rozumiał Heidegger – mówiła o zewnętrznym wobec istnienia źródle

¹⁸ Najrozleglejszą z tych publikacji była książka o Kancie: GA 3 = M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Po polsku: M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.

istoty. Owa hipotetyczna istota – mówi mnichom z arcyopactwa św. Marcina – uzurpuje sobie władztwo nad istnieniem i wchodząc w istnienie, nicestwi je, za nic mając jego z góry już daną wewnątrzświatową istotność. To przeciwstawienie istot – tej tutejszej istoty fizycznej i tamtej, pozaświatowej i metafizycznej – było jednym z założeń projektu *Sein und Zeit*. Przeciwstawienie to nie dało się jednak w pełni wyeksplikować, a dwie wspomniane istoty okazały się ze sobą splecione w fenomenie języka. W *Platona nauce o prawdzie* Heidegger – niczym Aleksander w Gordionie – staje przed owym splotem, pragnąc go raz na zawsze rozwiązać. Ukazuje moment w historii języka, w którym właściwa istota prawdy, czyli nieskrytość, ulega bezprawnemu zniszczeniu. Rozpoznanie tego zniszczenia pozwala na uświadomienie sobie fundamentalnego zapomnienia, λήθη, a przez to uznanie tego, „co w »prywatycznej« istocie ἀλήθεια jest »pozytywne«”¹⁹. Dopiero wtedy, kierując się ku przyszłości, można pytać o byt i oczekiwać jego objawienia się w swej pierwotnej nieskrytości.

Wykład Heideggera, wyrażający Nietzscheańskie dążenie do rozłamania historii języka na dwoje, sam pozostaje pęknięty. Rozpoczynając wystąpienie, Heidegger pragnie wysłowić to, co niewysłowione w filozofii Platona – dostrzec do źródłowego wglądu Arystoklesa w istotę rzeczy, kryjącego się za tym, co pozostawiono nam na piśmie jako *Corpus Platonicum*. Czytając *Państwo* 514a2–517a7 *sine ira et studio*, razem z nim wychodzi z jaskini ku słońcu,

¹⁹ GA 9, 238; *Platona nauka o prawdzie*, s. 210.

aby dojrzeć to, co on ujrzał. Kiedy jednak patrzy w to, na co on patrzył – światło słońca albo ideę Dobra – do głosu dochodzi podejrzliwy i oskarżający ton Nietzscheańskiej genealogii, który odmawia idei Dobra jakiejkolwiek oczywistości. Zauważamy nagle, że Heidegger, wikłając się w Nietzscheańskie wartościowania, wcale nie pragnie dojrzeć tego, co ujrzał Arystokles – a przynajmniej nie chce tego widzieć takim, jak on to widział. Nastawienie antymetafizyczne zaprzęga hermeneutykę tekstu Platońskiego do dzieła przewyciężenia metafizyki i upragnionego wyzwolenia ontologii fundamentalnej z pęt historyczno-językowych uwarunkowań. Chociaż mistrzowska hermeneutyka egzystencjalna metafory jaskini dociera do tego, co widział Arystokles, to owo źródłowe widzenie pozostaje cały czas w cieniu tego, co pragnął zobaczyć Heidegger. Niedający się oddać w słowach wgląd w istotę rzeczy przepoczwarza się w założycielską machinację metafizyki, fundującą zapomnienie bycia i zniszczenie naturalnej prawdy, nieskrytości i oczywistości samoprezentującej się φύσις. Dramatyczny kształt, jaki przybierają w tej konfiguracji pojęć dzieje bycia, pozostawia nas – wobec porażki projektu ontologii fundamentalnej – w pozie mesjańskiego wyczekiwania nowego początku myślenia, w nieustannym i niedokonanym zmierzchaniu Zachodu, w wiecznym adwencie wyglądania nieznanego boga. Pragnąc jednak trwać – na przekór wszystkim tym pozom – w postawie ściśle filozoficznej, odwrócimy się teraz od Heideggera, w dalszym ciągu usiłując pojąć to, co ujrzał Arystokles i opisał Platon.

2. Mnogościowa korekta. Alain Badiou i nicność całości

Przedmiotem naszych dociekań była dotychczas Heideggerowska wykładnia Platona, którą poddaliśmy analizie i krytyce. Od czasu jej sformułowania doszło do poszerzenia i pogłębienia wiedzy o *Corpus Platonicum* i niepisanych naukach; pojawiły się także liczne nowoczesne filozofie postheideggerowskie. Filozofem, który – przeciwnie niż Heidegger – zarysowuje figurę ciągłości, a nie zerwania, i pragnie dochować wierności Platońskim początkom metafizyki, jest Alain Badiou. Jego myśl będzie stanowić doskonały punkt odniesienia dla naszych analiz – tym bardziej, że bezpośrednio odnosi się ona do Heideggera, któremu rzuca wyzwanie, i do Platona, którego dziedzictwo pragnie zachować, przeistaczając je i dążąc do ultranowoczesnej artykulacji filozofii Platońskiej.

Stawiając „dzisiejsze pytanie o byt” (w *Krótkim traktacie z ontologii przejściowej*), Badiou za punkt wyjścia obiera właśnie wykład Heideggera z Beuron²⁰. Owo pytanie, postawione w pierwszym rozdziale *Traktatu*, francuski filozof poprzedza *Prologiem*, w którym obiecuje wyprowadzić nas poza Heideggerowski patos zmierzchu²¹. Podejmuje się uprawiać ścisłą, systematyczną filozofię pomimo jej deklarowanego przez Heideggera końca, a jednocześnie w zgodzie – przynajmniej częściowej – z Heideggerowską krytyką

²⁰ A. Badiou, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, przeł. M. Karaś, Warszawa 2018, s. 25–28.

²¹ Tamże, s. 14–24.

metafizyki. W rekonstrukcji tejże krytyki czerpie przede wszystkim z wykładu *Platona nauka o prawdzie* i tezy o odnaniu prawdy w jarzmo idei, a także odwołuje się do uku- tego przez Heideggera terminu „ontoteologia”²². Choć nie pojawia się on w wykładzie z Beuron, doskonale wpisuje się w dokonaną przed benedyktyńską publicznością dekonstrukcją metafizyki. Ontoteologiczny charakter metafizyki uwidacznia się w tym, że jednocześnie opisuje ona, na sposób ontologiczny, byt w ogóle i, na sposób teologiczny, byt najwyższy, taki jak Platońska idea Dobra. Dokonując zaś tego opisu, łączy te dwa w jeden, nierozzerwalny spłot – opisuje byt w ogóle, odwołując się do bytu najwyższego, a byt najwyższy, odwołując się do bytu w ogóle. Byt w ogóle zostaje tym samym podporządkowany bytowi najwyższemu, który staje się probierzem jęgo prawdziwości i bytowości²³.

Badiou – czerpiąc z terminów Heideggerowskich – definiuje metafizykę jako „ze-stawianie bytu przez jedność”²⁴.

²² Termin „ontoteologia” pojawia się u Heideggera po raz pierwszy we wprowadzeniu, dołączonym w 1949 roku do piątego wydania wykładu *Czym jest metafizyka?*, wygłoszonego w roku 1929 na Uniwersytecie Fryburskim: GA 9, 195–211; M. Heidegger, „*Czym jest metafizyka?*”. *Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, w: *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 313–28.

²³ Pojęcie ontoteologii szeroko i precyzyjnie omawia M.C. Halteman w odnośnym artykule z *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Zob. M.C. Halteman, *Ontotheology*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 2015 (<https://philarchive.org/archive/HALO-3v1>, dostęp: 02.06.2020).

²⁴ A. Badiou, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, s. 27. Spośród licznych wypowiedzi Heideggera na temat istoty metafizyki Badiou cytuje, co znamienne, tylko jedną, z książki o Nietzschem, wedle której „najważniejszy rys metafizyki” został rozstrzygnięty jako Jedno i „jednocząca jedność”, „normatywne dla następujących później określeń bytu”. Nie ulega wątpliwości, że właśnie to stwierdzenie jest najdogodniejszym punktem wyjścia dla Badiou. Pytanie, czy faktycznie jest ono najistotniejszym określeniem istoty metafizyki spośród rozlicznych, proponowanych przez Heideggera. Zob. A. Badiou, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, s. 26. Zob. też GA

Ze-stawianie (*arraisonnement*) jest tu odpowiednikiem Heideggerowskiego *Gestell*, pojawiającego się w wykładach z lat pięćdziesiątych, dotyczących głównie problemu techniki. Badiou dokonuje tu resemantyzacji – pomijając obecne u Heideggera dyskursy machinacji i krytyki techniki, wykorzystuje kluczowe dla tych dyskursów pojęcie i rozwija je w ramach samej krytyki metafizyki odpowiedzialnej za zapomnienie bycia²⁵. Przekaz jest jasny – Badiou sugeruje nam, że widzi więcej, niż dojrzał Heidegger.

„Jedność” to natomiast człon biegunowej pary, stanowiącej fundament pojęciowości Badiou. Uzupełnia ją oczywiście pojęcie przeciwne, „mnogość”. „Jedność” zastępuje w ten sposób wspomniany przez Heideggera „byt najwyższy”, który – choć faktycznie z konieczności jeden (albowiem bycie „naj-” pociąga bycie jednym i j e d y n y m) – u Heideggera był jednak przede wszystkim określany jako „najwyższy” czy „w najwyższym stopniu”, a także, *quod sequitur*, jako „ujarzmiający” albo „dominujący”. Dokonawszy wspomnianej resemantyzacji – która zarazem podejmuje, jak i reorientuje dziedzictwo Heideggerowskie – Badiou może zadeklarować przyświecającą mu intencję: „Wynaleźć współczesną wierność temu, co nigdy nie ugięło się przed dziejowym przymusem ontoteologii, przed ze-stawiającą władzą jedności”²⁶. Wydaje się więc, że poza filiacjami

6.2, 421; M. Heidegger, *Dzieje bycia jako metafizyka*, przeł. W. Rymkiewicz, w: *Nietzsche*, t. II, Warszawa 1999, s. 469.

²⁵ W sprawie pojęcia *Gestell* zob. wykład *Pytanie o technikę*: GA 7, 5–36; M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2002.

²⁶ A. Badiou, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, s. 29.

natury pojęciowej myśl Badiou dziedziczy także – albo pragnie dziedziczyć – Heideggerowską krnąbrność i zuchwałość.

Kluczem do poszukiwanej przez Badiou wierności jest przeciwstawna jedności mnogość, a także matematyczna teoria mnogości, fundament proponowanej przezeń ontologii. Ontologii przejściowej, bo – jak twierdzi autor *Traktatu*: „Do filozofii należy więc wypowiedzenie i uzasadnienie równania: matematyka = ontologia”²⁷. Zadaniem filozofii, wobec jej wieszczonego przez Heideggera zmierzchu, jest samoograniczenie – uświadomienie sobie własnej formalnej zależności od matematyki, w istocie identycznej z ontologią. Współczesna matematyka – szczególnie teoria mnogości – daje natomiast za cenę utożsamienia jej z ontologią możliwość wyzwolenia się filozofii spod metafizycznej dominacji Jednego.

Fundamentalny gest Badiou jest niesłychanie prosty – zakłada on przyjęcie radykalnej, ontologicznej interpretacji twierdzenia Cantora. Nieistnienie zbioru wszystkich zbiorów oznacza, na płaszczyźnie ontologicznej, nieistnienie jakiegokolwiek spójnej Całości. Istnieją wyłącznie mnogości, a każda mnogość jest radykalnie bez-jedną mnogością mnogości²⁸. Tym sposobem Badiou nie tylko wyzwala filozofię spod jarzma ontoteologii, ale – co równie ważne – odzyskuje dla myśli nieskończoność, którą, jak twierdzi, zamknął przed nią Heidegger. Nieskończoność staje się zatem jednym z imion bytu, bytu, który w istocie swojej jest czystą mnogością, nieograniczoną, nieskończoną i niekonsystentną (w przeciwieństwie do dostępnych naszym zmysłom przejawów, stanowiących

²⁷ Tamże, s. 59.

²⁸ Tamże, s. 29–32, 35–40. Zob. też: tenże, *Byt i zdarzenie*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2010, s. 33–60.

mnożności konsystentne)²⁹. Tym samym rozerwane zostają pęta ontoteologii – czysta mnogość nie poddaje się opisowi teologicznemu, nie jest bowiem najwyższa, jedna ani jedyna.

Ta destrukcyjna, jak się wydaje, myśl posiada jednak wyraźnie pozytywny punkt odniesienia – wspomnianą dobrą intencję, której przedmiotem jest wierność. Wierność, jedno z ulubionych słów Badiou, *fidélité*, organizuje rejestry wzniosłości, w jakich porusza się retoryka jego pism – w podobny sposób, w jakich u Heideggera organizował je patos zmierzchu i końca. Z technicznego punktu widzenia wierność stanowi relację podmiotu do wydarzenia i objawiającej się w tym wydarzeniu prawdy. Badiou – to kolejny postheideggerowski rys jego myśli – usiłuje ocalić dla filozofii pojęcie prawdy, odrzucając metafizykę i ontoteologię, a także wszelkie formy relatywizmu.

Najpowszechniej znane jest Badiouańskie ujęcie prawdy z punktu widzenia etyki – teorii podmiotu i wydarzenia. Ściśle subiektywne, niepodległe żadnym zewnętrznym regu-
łom wydarzenie ustanawia podmiot i uruchamia upodmiotawiające procedury prawdy, które Badiou przyporządkowuje sławetnym czterem rodzajom: polityce, nauce, sztuce i miłości. Pewne ciało zostaje więc niejako obdarowane własną, subiektywną prawdą – i poprzez wierność tej prawdzie staje się podmiotem: ciałem prawdy³⁰.

²⁹ Zob. A. Badiou, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, s. 195–218. M. Karaś przekłada fr. *consistance* jako „konsystencja”. W polskojęzycznej terminologii matematycznej bardziej przyjętym terminem była dotychczas „niesprzeczność”. Zob. A. Mostowski, *Logika matematyczna*, Warszawa–Wrocław 1948, 277–83.

³⁰ A. Badiou, *Drugi manifest dla filozofii*, przeł. A. Wasilewski, w: A. Badiou, *Manifesty dla filozofii*, Warszawa 2015, s. 167–82.

Arbitralność tej prostej, acz niepozbawionej mocy konstrukcji, w dużej mierze odpowiedzialnej za popularność i poczytność Badiou, wydaje się niejako odpowiadać kapryśnej samoistości wydarzenia. To jednak nie wszystko. Francuski filozof proponuje także ściśle ontologiczne pojęcie prawdy – a więc to, czego usilnie poszukiwał Heidegger, pragnąc przeciwstawić się epistemologicznemu pojęciu prawdy, władającemu myśleniem na skutek dokonanego u źródeł metafizyki przeistoczenia ἀλήθεια w ὁρθότης.

Źródło ontologicznej teorii prawdy Alaina Badiou leży w podważeniu przez jej autora obowiązującego – i, wydawałoby się, niekwestionowanego – stosunku między językiem a bytem, logiką a ontologią (*vel* matematyką). Badiou twierdzi, że wszystkie filozofie dwudziestowieczne, które nazywa filozofiami zwrotu językowego, milcząco wyznawały prymat języka nad bytem. Dotyczy to zarówno filozofii analizy logicznej, dziedziczącej logicyzm szkoły wiedeńskiej oraz Russella i Whiteheada, jak i myśli Heideggera i filozofii postheideggerowskich, a także rozmaitych nurtów postmodernizmu (poststrukturalizm, hermeneutyka, dekonstrukcja i tak dalej). W obu tych tradycjach szeroko pojęty język – sztuczny i naturalny – miał charakter transcendentalny. Szczególnie wyraźnie objawiło się to w późnej myśli Heideggera, kierującej się ku językowi i uważającej go za jedyną drogę myśli w obliczu zapomnienia bycia i technicyzacji myślenia. Badiou wskazuje jednak, że droga Heideggera stanowiła wyraźny rewers drogi Wittgensteina – jeden i drugi uznawali równozakresowość świata

i języka, jeden i drugi wieszczyli wreszcie koniec filozofii lub wyznawali jej zbieżność z poezją³¹.

Badiou tymczasem pragnie obalić ów antyfilozoficzny stan rzeczy, występując przeciwko niemu z samego wnętrza matematyki. Odwołując się do teorii mnogości i teorii kategorii, sprzeciwia się dokonanej u progu XX wieku wersji matematyzacji logiki, która czyniła z niej język formalny ontologii i wyznaczała tejże ontologii – a zarazem matematyki – granice. Tym samym zapanował, jak mówi Badiou, „terrorizm językowy”, zamykający matematykę w sferze językowej i syntaktycznej³². Syntaktyka zawładnęła semantyką. Heideggerowskie poszukiwania źródłowego znaczenia pojęć w historii języka potwierdzają tę władzę tyleż paradoksalnie, ile – wydaje się – nieświadomie, zważywszy na to, że właśnie Heidegger wyartykułował najdonioślejszą być może krytykę desemantyzacji języka i myślenia poprzez dokonujące się w historii filozofii zapomnienie bycia i sprowadzenie myśli do czystego rachunku (w domyśle – logicznego), a więc, raz jeszcze – poprzez dominację syntaktyki nad semantyką – odwrócenie się od znaczenia ku czystej formie językowej. Próby resemantyzacji, zwrócone ku zasobom języka – a nie ku samemu bytowi – nie mogą obalić tej dominacji, potwierdzają bowiem jedynie, wedle Badiou, niesamodzielną ontologii względem logiki, gramatyki, morfologii czy etymologii.

³¹ A. Badiou, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, s. 127–31. W sprawie Heideggera zob. też celny rozdział *Heidegger postrzegany jako komunał*: tenże, *Manifest dla filozofii*, w: tenże, *Manifesty dla filozofii*, s. 35–40.

³² A. Badiou, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, s. 135.

Rewolucja ma nadejść ze strony nie języka, ale matematyki. To dzięki niej, twierdzi Badiou, możemy deklarować – rzecz skandaliczna – prymat semantyki nad syntaktyką, zależność formy logicznej od bytu samego, mowy od tego, o czym mówi, albo – odwracając stosunek stron biernej i czynnej – obwieścić pierwszeństwo rzeczy przed tym, co jest o niej rzezone i orzekane. Owe nader śmiałe deklaracje wspierają się na interpretacji teorii kategorii i stanowiącej jej część teorii toposów. O ile bowiem logika matematyczna jako język formalny „ustanawia uniwersa, albo modele, jako interpretacje semantyczne, w prezentacji kategorialnej tym, co istnieje, są uniwersa, których wewnętrznym wymiarem jest logika”³³. Rozwijana od połowy lat czterdziestych teoria kategorii mówi zaś właśnie o uniwersach, z których wewnętrznych własności wynikają cechy obowiązujących w nich logik, a w teorii toposów dowodzi się twierdzeń dedukujących cechy logiczne z cech ontologicznych³⁴. Logika staje się więc „wewnętrznym wymiarem możliwych uniwersów”³⁵.

³³ Tamże, s. 136.

³⁴ Badiou przedstawia dwa przykłady dowiedzionych twierdzeń z dziedziny teorii toposów. Pierwsze głosi: „Jeśli topos jest dobrze punktowany, to jest klasyczny”, czyli jeżeli w danym toposie każda różnica daje się zlokalizować w pewnym punkcie (co jest cechą ontologiczną), to obowiązuje w nim logika klasyczna – suma prawdy i fałszu jest w nim izomorfizmem (cecha logiczna). Drugie głosi, że „jeśli dany topos dopuszcza tylko jeden pusty obiekt i logika tego toposu jest klasyczna, to jest on toposem dobrze punktowanym” – czyli że przyjęcie, iż jest tylko jedna pustka (jedna nicość i jeden niebyt), wraz z przyjęciem reguł logiki klasycznej pociąga za sobą możliwość lokalizacji każdej różnicy wewnątrz danego toposu. W twierdzeniu tym sprzęgnięcie cechy ontologicznej i cechy logicznej pociąga cechą ontologiczną. Logikę można więc dedukować z ontologii (jak w pierwszym twierdzeniu), a ze znanych cech ontologicznych i logicznych – kolejne cechy ontologiczne. Zob. A. Badiou, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, s. 140–42.

³⁵ Tamże.

Mnogość bytu daje się więc opisać jako mnogość toposów (*vel* uniwersów), regulowanych przez mnogość immanentnych logik – a zatem immanentnych prawd. Konfiguracja ta odpowiada Badiouańskiej teorii wydarzenia, a więc wykształcenia się pewnego uniwersum (politycznego, naukowego, artystycznego czy miłosnego), w którym konstytuuje się podmiot, a wraz z nim jego własna, immanentna prawda. Trudno nie dostrzec tu strukturalnej paraleli z Heideggerowską fenomenologiczną konceptualizacją przebywania, opisującą właśnie egzystencję *Dasein* w określającym tę egzystencję, właściwym mu świecie. Eksplikacja ontologicznej teorii prawdy za pomocą teorii kategorii – a więc poza obszarem języka naturalnego, na którym rozciąga się terminologiczne pobożowisko *Sein und Zeit* – stanowiłaby więc doprowadzenie do końca pierwotnego, pochodzącego z lat dwudziestych projektu filozofa z Meßkirch, a zarazem wyłamania się z kursu na język, który za sprawą Heideggerowskiego zwrotu z lat trzydziestych, *die Kehre*, obrała niemal cała filozofia kontynentalna³⁶.

Uprawiając matematyczną ontologię – albo ontologiczną matematykę – Badiou, spoglądając w istotę rzeczy, nie dostrzega ani Jednego, ani nawet nicości, ale niekończącą się, niekonsystentną mnogość mnogości – mnogie istoty i mnogie nicestwujące nicości. Wewnątrz tej mnogości znajdują się mnogie uniwersa i mnogie prawdy tych uniwersów, dzięki którym może zaistnieć podmiot – czyli takie istnienie, które zdobywa świadomość własnej istoty albo

³⁶ W sprawie *Kehre* zob. A. Rosales, *Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung“ 1984 Bd. 38, s. 241–62.

własnej prawdy, dojrzewając do jej oczywistości i nieskrytości. Wyswobodzona spod jarzma uniwersalnego probierza i przywrócona wielorakiemu, mnogiemu bytowi – zontologizowana – prawda przeistacza się z powrotem z prawidłowości, ὀρθότης, w nieskrytość, ἀλήθεια.

3. Platon według Badiou (i szkoły tybingeńskiej). Niszczycielskie władztwo Jednego

Widzimy więc, że Badiou dostrzega – lub pragnie dostrzec – przemianę w istocie prawdy przeciwną do tej, która stała się udziałem Arystoklesa i której ślady pozostawił nam w swoich pismach Platon. Pomimo tego, zdawałoby się, antyplatońskiego gestu Badiou istotnie pozostaje platonikiem chociażby w tym znaczeniu, że pragnie ponownie dostrzec ową istotę mocą swego własnego umysłu, a nie – jak Heidegger – przeniknąć czyjeś dawne tejże istoty widzenie i odebrać temu widzeniu prawowitość, odkryć je, ujawnić, oskarżyć.

Nie oznacza to oczywiście, że Heideggerowskie oskarżenie nie pozostaje w mocy. Wszystko, co mówi Badiou, jest wszak odpowiedzią na to oskarżenie – apologią rozumianej po platońsku filozofii, muszącą przecież uwzględnić zarzuty. Podejmiemy więc próbę ponownej analizy tego oskarżenia – i ponownej dekonstrukcji metafizyki – nie posługując się jednak hermeneutyką egzystencjalną, ale nawiązując do matematycznej ontologii Badiou. Najistotniejszymi wątkami będą tu dwie fundamentalne różnice między Badiou a Platonem – pierwsza dotyczy, rzecz jasna, statusu

Jednego, druga zaś kwestii aksjomatycznego charakteru matematyki. O ile bowiem Platon pragnie absolutyzować to, co matematyczne, Badiou, przeciwnie, podkreśla aksjomatyczny charakter matematyki i wolność „myślącej decyzji”, której mocą aksjomatu podlegają mnogie uniwersa i ich wewnętrzne logiki³⁷.

Powtórzmy jeszcze raz wytoczone przez Heideggera oskarżenie. Prawda z właściwej bytom nieskrytości przeistoczona została w prawidłowość podległą uniwersalnemu probierzowi idei Dobra. Φύσις oddano w jarzmo idei, czyli poddano zniszczeniu przez metafizykę. Podążając za Badiouańskim utożsamieniem ontologii i matematyki – a zatem również historii obydwu – prześledzimy, w jaki sposób odkrycie racjonalności matematycznej wpłynęło na status φύσις, jak absolutyzacja ówczesnej matematyki doprowadziła do ukonstytuowania się metafizyki, wreszcie – jakie są źródła tejże metafizyki mocy i niszczytelstwa.

Zacznijmy od słynnego *dictum* z *Praw*, mogącego z powodzeniem służyć za jeden z pierwszych punktów hipotetycznego katechizmu ontoteologii (rywalizowałby zapewne między innymi z pochodzącym z *Teajteta* wezwaniem do bogopodobieństwa, ὁμοίωσις θεῶ³⁸). Chodzi rzecz jasna o słowa θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον – „bóg [niechaj będzie] nam miarą wszystkich rzeczy” – słowa stanowiące trawestację antropocentrycznego *dictum* Protagorasa³⁹.

³⁷ A. Badiou, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, s. 33–35.

³⁸ Platon, *Teajtet*, 176b: φύγη δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι; „Ucieczka – to upodobnienie się do boga, według możliwości. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku” (przeł. W. Witwicki).

³⁹ Platon, *Prawa*, IV, 716c.

Badiou z pewnością preferowałby tu Platona – nie dlatego, że podoba mu się ów domniemany teocentryzm, ale przeciw Protagorasowi, przeciw sofistycznemu stanowisku (obowiązującemu i dziś) wedle którego, jak mówi francuski filozof, „istnieją ciała i języki”⁴⁰. „Bóg” tymczasem, czymkolwiek jest, nie jest ani ciałem, ani językiem. Co więcej, dla Starożytnych pojęcie to było wielokrotnie bardziej nieokreślone, niż jest dla nas dziś. Dlatego też Platońskie *dictum* mogło pierwotnie mieć nieco inne znaczenie niż to, które na pierwszy rzut oka pragniemy mu dziś przypisać – my, żyjący przecież w kulturze przeoranej wielowiekowym rozwojem coraz to subtelniejszej spekulacji teologicznej.

Istnieją dobre powody, aby podejrzewać, że Platon nie odpowiada tu wcale na pytanie: „czym jest bóg?”. Z całą pewnością pytanie to brzmiało dla niego zupełnie inaczej niż dla nas, prawdopodobnie znacznie mniej atrakcyjnie niż dla kogokolwiek urodzonego w kulturze monoteizmu (albo wcale nieodległego monoteizmowi nowożytnego ateizmu). Takie postawienie sprawy zakłada zresztą, że pojęcie „bóg” posiada jakieś jednorodne czy spójne odniesienie, podlegające terminologicznemu dookreśleniu. Tymczasem nasza wiedza o kulturze Starożytnych Greków sugeruje wręcz przeciwny stan rzeczy⁴¹.

Tym, co, jak sędzę, dalece bardziej zajmowało i pochłaniało umysł Arystoklesa, była miara, μέτρον. Nieprzypadkowo *dictum* z *Praw* poprzedza nie dyskusja

⁴⁰ A. Badiou, *Drugi manifest dla filozofii*, w: tenże, *Manifesty dla filozofii*, s. 113–20.

⁴¹ Zob. np. W. Lengauer, *Religijność Greków*, Warszawa 1994; E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Kraków 2014.

wzajemnych zależności pojęć pochodnych pojęcia boga (trudno zresztą powiedzieć, czy takie wtedy istniały), ale dyskusja pojęć miary, bezmiaru, współmierności i niewspółmierności⁴². Dlatego zasadnym wydaje się stwierdzić, że to nie miara jest cechą „boga”, ale że „bóg” (*vel* „boskość”) – cechą miary. Tym, co zajmowało i Platona, i Protagorasa, nie był „bóg” i „człowiek”, ale właśnie miara i jej interpretacja – zrozumienie porażającego i oślepiającego odkrycia, które stało się ich udziałem, odkrycie wszechogarniającej racjonalności matematycznej, potężnych narzędzi opisu i analizy całej dostępnej poznaniu rzeczywistości.

Najbardziej znamienym miejscem eksplikacji tej teologiczno-matematycznej paraleli jest oczywiście *Timajos*, dialog *περὶ φύσεως*. *Timajos* opisuje φύσις jako stworzenie boże: za pośrednictwem narracji kosmogonicznej⁴³, a także jako ucieleśnienie form matematycznych: tworząc teorię elementów pierwotnych⁴⁴. O ile teoria elementów pierwotnych, przeznaczona „dla tych, którzy podążają ścieżką *paidei*”

⁴² Platon, *Prawa*, IV, 716c: „A jakie postępowanie miłe jest bogu i podąza za nim? Jedno jedyne i dające się określić przez to jedno tylko stare powiedzenie, że »podobne miłe jest podobnemu«, jeżeli trzyma się właściwej miary, bo rzeczy, które wykraczają poza nią, ani sobie wzajemnie nie są miłe, ani tym, które się jej trzymają. Otóż bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy, o wiele bardziej z pewnością niż, jak mówią, człowiek” (przeł. W. Witwicki). Godny uwagi jest także poprzedzający te słowa ustęp, w którym Platon ustami Gościa z Aten przedstawia obraz częściowo podobny mitowi kosmologicznemu z *Polityka* 268d–274e. Gość z Aten mówi o towarzyszącej Dzeusowi Dike, którą przedstawia w roli przywodzącej na myśl postać κυρίας ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρὰ σομῆν ἡγεμένης władczyni z *Państwa*, VII, 517c4 (zob. przyp. 9). Zob. Platon, *Prawa*, IV, 715e–716b.

⁴³ Platon, *Timajos*, 27b–48e.

⁴⁴ Tamże, 52d–61c.

(czyli wykształconych słuchaczy)⁴⁵, jest pozbawiona śladów mitu i języka teologii, o tyle w poprzedzającym ją opowiadaniu o Demiurgu znajdziemy rozległy matematyczny opis architektury wszechświata. Dlatego też badacze mieli podstawy do zastanawiania się, na ile poważnie Platon traktuje postać Demiurga⁴⁶, ale nie mogli wątpić w jego głębokie przekonanie o możliwości pojęcia przyrody przez formy matematyczne. Wreszcie w najistotniejszym dla nas dialogu, *Państwo*, w sposób analogiczny opisana zostaje relacja φύσις do ιδέα – szczególnie zaś w księdze X, poświęconej przede wszystkim problemowi imitacji, μίμησις. Μίμησις zostaje osadzona w kontekście teorii idei. Sokrates i jego rozmówcy roztrząsają przykład łóżka, budując serię metafizycznych trychotomii⁴⁷. Mówią więc o (1) łóżku właściwym, które ma tylko jeden εἶδος, istnieje istotnie i jest stworzone przez boga, o (2) wielu przejawach łóżka, czyli empirycznie istniejących łóżkach podobnych do istoty łóżka, wyrabianych przez stolarzy, wreszcie – (3) o imitacjach przejawów łóżka (2), wcale niepodobnych do tego łóżka, które istnieje istotnie (1), bo wykonanych nie przez stolarzy, ale przez naśladowców, na przykład malarzy. Czytamy także, że te niepodobne imitacje są sprzeczne z naturą, παρὰ φύσιν, a te podobne – przejawy istoty – istnieją wedle natury, κατὰ φύσιν⁴⁸. Φύσις nie jest więc wcale czymś innym niż

⁴⁵ Tamże, 53c: ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ μετέχετε τῶν κατὰ παιδείουσι δόξων δι' ὧν ἐνδείκνυσθαι τὰ λεγόμενα ἀνάγκη, συνέψασθε. „Lecz ponieważ jesteście obeznani z metodami nauki, którymi muszę się posługiwać, by wam wyjaśnić to, co mówię, pójdziecie z łatwością za moim wywodem” (przeł. P. Siwek).

⁴⁶ Zob. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, New York 1957, s. 37.

⁴⁷ Platon, *Państwo*, X, 595e–598d.

⁴⁸ Tamże, 597c–598a.

ιδέα. Podobnie jak ona, pełni funkcję probierza. Okazuje się zaledwie jednym z jej imion – jednym z określeń idealnego, matematycznego pierwowzoru łóżka. Odkrycie tego pierwowzoru, czyli odkrycie racjonalności matematycznej, wszechobecnej miary, stanowi o początku i zasadzie metafizyki – i właśnie dlatego metafizyka z istoty swojej obiera ową miarę i ową ideę za początek i zasadę wszechrzeczy. Mówiąc językiem metafory jaskini: oślepiąca blaskiem matematycznych idei rozpościerającym się w dziedzinie metafizyki, filozofia, spoglądając z powrotem na φύσις, widzi jedynie mętne ciemności, w których zdoła dojrzeć nie więcej niż odblaski tego, co metafizyczne.

Spójrzmy teraz w głąb owej matematycznej rozpadliny, owej wyrwy, przez którą wsącza się tutaj, do φύσις, metafizyka. Patrzymy – jak zaznaczyłem – przez pryzmat myśli Badiou, postulującej utożsamienie ontologii i matematyki. Spoglądając w to, co objawiło się Grekom, oślepiło ich i uwieczniło, musimy widzieć Jedno – to, co opisał Euklides w VII księdze *Elementów*: „Monadą jest to, wedle czego każdy z bytów nazywa się jednym. Liczba zaś jest wielością złożoną z monad”⁴⁹. Źródłem metafizyki jest Jedno – Monada, która izoluje Byt i dzieli go na jednostki, poszczególne byty, podległe uni-fikującej je liczbie i przeliczaniu. To, co przeciwne Monadzie i jedności – nieustanny przepływ stawania się – zostaje odrzucone jako nieistotne, pozbawione istotnego istnienia. Jednocześnie – wybiegając tu nieco naprzód, choć wciąż spoglądając w Jedno – znajdujemy

⁴⁹ Euklides, *Elementy*, VII, def. 1–2: μονάς ἐστίν, καθ’ ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν λέγεται. ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος.

podstawę, by podejrzewać, że ten nie-jeden nieustannie stający się przepływ, przeistoczony i regulowany mocą uni-fikującego liczenia, jest tym właśnie, co zostało przesłonięte przez metafizykę i – na skutek jej historycznego rozwoju – zapomniane. Mianowicie Byciem.

Choć *Elementy* napisano kilkadziesiąt lat po Platońskich dialogach, nie ulega wątpliwości, że ich podstawowe twierdzenia, przynajmniej w części, były znane już u zarania Akademii. Dotyczy to także ufundowania arytmetyki na Jednym. Tak zwana niepisana nauka Platona, *ungeschriebene Lehre*, zrekonstruowana przez szkołę tybingeńską, zasadza się właśnie na owej uni-fikacji – na zależności całej arytmetyki od Jednego, dzierżącego władzę nad wszelkim liczeniem. Ściślej – zasadza się na niej przekazywana w ramach tej niepisanej (a może niewysłowionej) nauki teoria pryncypiów, podstawa całej Platońskiej metafizyki⁵⁰.

Pryncypia, o których nauczano w Starej Akademii – za scholarchatu Platona, Speuzypa i Krantorę – to Jedno, ἓν, i Nieokreślona Dyada, ἀόριστος δῦαξ. Jedno to pryncypium jedności i określoności, Nieokreślona Dyada, nazywana także „dużym i małym” – nieokreśloności, nieskończoności, wielości. Charakterystyki te odróżniają ją od określonej dyady, czyli liczby dwa. Mowa więc o dwóch metamatematycznych pryncypiach, z których poczynają się wszystkie

⁵⁰ O teorii pryncypiów i niepisanej nauce zob. np. T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, przeł. P. Domański, Kęty 2006. Świadczenia tekstualne dotyczące niepisanej nauki, szczególnie zaś słynnego wykładu Platona *O Dobru i Jednym*, zebrał Konrad Gaiser. Zob. K. Gaiser, *Testimonia platonica: le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, ed. V. Cicero, Milano 1998.

liczby – i wszystkie idee⁵¹. Liczby są bowiem, jak uczy Euklides, wielościami złożonymi z reprodukowanej, bo powielanej Monady. Powielenie Jednego umożliwia zaś Nieokreślona Dyada, która stanowi swego rodzaju substrat, przedmiot uni-fikującego (albo izolującego i regulującego) działania.

Spróbujmy uzmysłwić sobie teraz wpływ tej konstrukcji na metafizykę i jej relację do φύσις. Ciąg liczbowy jest, jak wiemy, jednym z modeli czasu rozumianego jako upływ pojedynczych chwil. Pierwsza konceptualizacja tego rozumienia czasu pochodzi właśnie od Platona i stanowi podstawę jego kosmologii albo fizyki. Czas ma być „ruchomym obrazem wieczności”, κινήτων αἰῶνος εἰκὼν⁵². W doświadczanym przez nas czasie uchwycić można pojedyncze chwile, nazwane przez Platona τοῖνον, co znaczy po prostu „teraz”. To właśnie τοῖνον, chwila, stanowi odbicie nieporuszonej wieczności. Przedłożone tu paralelne – ściśle meta-fizyczne – rozumienie czasu ukazuje całą swą ambiwalencję w *Parmenidesie*, kiedy pojawia się w rozmowie właśnie o Jednym. Sokrates mówi, że bycie to „uczestniczenie w istnieniu w czasie teraźniejszym”⁵³ i że Jedno „uczestniczy w czasie, skoro uczestniczy w byciu”⁵⁴. Następnie dzieli czas – zgodnie z naszym potocznym doświadczeniem – na teraźniejszość, przeszłość i przyszłość. Przeszłość

⁵¹ Zob. np. J. Dillon, *The Middle Platonists 80 BC to AD 220*, Ithaca 1996, s. 24–30.

⁵² Platon, *Timajos*, 37d. Ściślej rzecz biorąc, Platon mówi, że „[Bóg] postanowił utworzyć pewien obraz ruchów wiecznych i zajęty tworzeniem nieba, utworzył wieczny obraz bytu wiecznego, nieruchomego, jedyne, i sprawił, że postępuje on według praw matematycznych – nazywamy go Czasem” (przeł. P. Siwek).

⁵³ Platon, *Parmenides*, 151e.

⁵⁴ Tamże, 152a.

i przyszłość okazują się przynależeć do sfery stawania się, zakładają bowiem zmianę, przykładowo – starzenie. Dlatego jedynie terażniejszość jest, można by rzec, czasem istotnym – jedynie wtedy byty są, a nie stają się⁵⁵. Skoro zaś to, co jest, co istnieje istotnie, nie może podlegać żadnej zmianie, to musi ono istnieć poza ruchem i poza spoczynkiem (oba te zjawiska są, wedle starożytnych, podstawowymi znamionami zmiany). Dlatego też, konkluduje Sokrates, jedynym istotnym czasem lub *modus* czasu jest moment, τὸ ἐξᾶφνης, który „leży pomiędzy ruchem i spoczynkiem” – którego nie ma „w żadnym czasie, a w nim i z niego ruch przechodzi w spoczynek i spoczynek w ruch”⁵⁶. Ten paradoksalny, czasowy i pozaczasowy moment to miejscowy ułomek Jednego – niedostrzegalnie mały okruch, w którym odbija się nieskończoność wiekuiestej i nieruchomej istoty wszech istot. Φύσις ἄτοπος, mówi o nim Sokrates⁵⁷. Znaczy – „dziwna natura”, „osobliwe oblicze”. Albo też: „nie na miejscu”, „niedorzeczny stan rzeczy”, „absurd”⁵⁸. Natura – zwyrodniała.

Owo rozłamanie przeżywanego przez nas czasu – ciągłości nieustannego przepływu – na zbiór pojedynczych momentów jest tyleż metafizyczne, ile antyfizyczne: sprzeczne z potocznym, tutejszym doświadczeniem. Czas – a zarazem

⁵⁵ Tamże, 152d–152e.

⁵⁶ Tamże, 156d–e. Zob. też analizę przywoływanych ustępów: W. Rymkiewicz, *Formy istnienia*, s. 98–105.

⁵⁷ Platon, *Parmenides*, 156d.

⁵⁸ *Thesaurus Graecae linguae* jako łacińskie przekłady ἄτοπος podaje przede wszystkim: *absurdus*, *locum non habens*, *inconueniens*, *indecens*, *rationi minime consentaneus* [rozstrzelenie moje – J.W.]. Zob. *Thesaurus Graecae linguae ab Henrico Stephano constructus. Volumen Primum. Pars Altera*. Parisiis 1831–1856, s. 2393–94.

Byt i Natura – zostaje tu poddany owemu uni-fikującemu izolowaniu, czyli liczeniu, które nie jest w istocie niczym innym niż nieustannym powtarzaniem reprodukującego się wszędzie Jednego. Jeden – jeden – jeden – jeden. To, co nie-jedno, jest nieistotne, więcej – wypada poza istnienie. Taki jest właśnie los czasu rozumianego jako ciągłość przepływu między przeszłością a przyszłością, a więc, wydawałoby się, naturalnego miejsca naszego tu bytu. Aprioryczny stosunek do czasu i natury skutkuje więc ich unicestwieniem, realizującym się we wciąż trwających dziejach metafizyki. Owo unicestwienie obrazują liczne Platońskie mity katastroficzne, opierające się na cyklicznej wizji kosmosu i zakładające „powrót” do pierwotnego Momentu – czyli likwidację odchylającej się od władzy Jednego, skazanej na degenerację płynnej ciągłości φύσις. Upodobnienie do boga, czyli istnienie poddane liczeniu i uni-fikacji, wymaga od nas „żeby stąd uciec tam jak najprędzej”⁵⁹ – porzucić wszelką tutejszą cielesność, która mocą logicznej konieczności poddana jest nicestwieniu.

4. Badiou według Heideggera. Nicestwienie istnień

Powtórzenie oskarżeń Heideggera względem Platona z wykorzystaniem aparatu myśli Badiou wydaje się potwierdzać, jeśli nie pogłębiać, zarzuty z Beuron. Źródłem dominacji metafizyki okazuje się absolutyzacja Jedności władającej za pomocą podległych sobie liczb nad całością bytu. Zarazem,

⁵⁹ Zob. przyp. 38.

mówi Badiou, tę metafizyczną, a raczej ontoteologiczną dominację da się przewyciężyć, opierając matematykę i ontologię na mnogości i – co nie mniej istotne – odrzucając wszelkie próby absolutyzacji na rzecz aksjomatyzacji dokonującej się drogą myślącej decyzji.

Czy jednak Badiou, wszak platonik, faktycznie uwalnia $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ spod jarzma idei? Czy nie powtarza Platońskiego gestu również w tym aspekcie i czy Platoński gest da się w ogóle oderwać od tego metafizycznego ujarznienia oraz od niecstwiającej dominacji metafizyki? Wreszcie – czy eksplikacja pojęcia prawdy z wykorzystaniem teorii kategorii faktycznie oznacza przeistoczenie prawdziwości, $\acute{o}\rho\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma$, w nieskrytość, $\acute{\alpha}\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha$?

Spróbujmy odpowiedzieć na to pytanie, zarzucając na chwilę matematyczną ontologię, a podążając za obrazami, jakie rysuje przed nami francuski filozof. Zobaczmy, jak z pejzażu jego myśli znikają dobrze znane linie i kształty, które stanowiły o wyglądzie i obliczu metafizyki Platona. Pierwszym takim kształtem jest oczywiście słońce, obrazujące ideę Dobra czyli, wedle teorii pryncypiów – Jedno. Wedle Badiou konstituujący się podmiot nie kieruje się ku słońcu czy Dobru, ale ku Prawdzie. Prawda ta nie znajduje się poza nim, ale wewnątrz danego mu uniwersum wydarzenia. „Możemy powiedzieć – my, mieszkańcy Ziemi, naszej nieskończonej siedziby – że wszystko jest tutaj, zawsze tutaj [...]. Tutaj jest miejsce stawania się prawd. Tutaj jesteśmy nieskończeni”⁶⁰. Prawda jest tu oto – i w związku z tą deklarowaną przez Badiou tutejszością wyjście z jaskini na zewnątrz przeistacza

⁶⁰ A. Badiou, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, s. 22.

się w sztukę przebywania, w orientowanie się w tutejszym uniwersum wedle jego wewnętrznej prawdy:

Jeżeli zamienimy metafory wznoszenia („wznosimy się” w stronę Idei na bazie zmysłowego) na metafory horyzontalne (proces rozwijania ciała prawdy ukierunkowuje w świecie, zgodnie z heteronomicznym prawem, indywidualne życia, które się w niego włączają, produkując w ten sposób uniwersalną prawdę, której materiał jest jednakże całkowicie szczególny), to zrozumieemy, że Idea nie jest niczym innym niż tym, przez co indywiduum oznacza w sobie akcję myślenia jako immanencji zgodnej z Prawdą⁶¹.

Idea jest czymś immanentnym, a prawdy stają się tutaj. Czym jest jednak owo „tutaj”, z którego przemawia do nas Badiou? I czy na pewno jest to ta sama tutejszość, którą ma na myśli Heidegger, gdy mówi o φύσις? W *Bycie i wydarzeniu* Badiou pisze, że ujęta przez matematyczną ontologię natura okazuje się „mnogością, która składa się ze wszystkich liczb porządkowych” – a więc czymś analogicznym do Platońskiego pojęcia czasu⁶². Jednak zbiór ten jest niezgodny z aksjomatami mnogości – „natura nie ma dającego się wypowiedzieć bytu. Istnieją tylko pewne byty naturalne”⁶³. Zdania te znajdują się w wieńczącym

⁶¹ Tenże, *Drugi manifest dla filozofii*, w: tenże, *Manifesty dla filozofii*, s. 113–20.

⁶² Tenże, *Byt i zdarzenie*, s. 146.

⁶³ Tamże, s. 147.

Medytację dwunastą rozdziale *Natura nie istnieje*. Wcześniej, w *Medytacji jedenastej*, Badiou deklaruje, iż jego intencją jest myślenie natury zgodne z Heideggerowską wykładnią $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. W domyśle: celem ontologiczno-matematycznego przekroczenia tejże wykładni. Za filozofem z Meßkirch zgadza się nazywać $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ „stałością, trwałością tego, co wschodzi samo z siebie”, „pozostawianiem tu trwałości” i „w-sobie-pozostawianiem-tutaj”⁶⁴. Zobligowany jednak swoim wyjściowym założeniem, że byt jest matematycznie rozumianą mnogością, natychmiast transponuje wykładnię Heideggera na własną, teoriomnogościową pojęciowość, deklarując, że „mnogość naturalna jest najwyższą formą spoistości mnogości”, a „prezentowana-mnogość naturalna (tzn. sytuacja naturalna) jest powracającą formą-mnogością szczególnej równowagi między należeniem a zawieraniem, strukturą a metastrukturą”⁶⁵. „Natura”, konkluduje, „jest tym, co w bycie ściśle normalne”⁶⁶.

Dlaczego jednak natura, czyli to, co w bycie ściśle normalne, nie daje się przez matematyczną ontologię wypowiedzieć? Wynika to, jak się wydaje, ze ściśle naukowego – a zatem wydarzeniowego – charakteru tej ontologii. Prawda nauki – także matematyki, a zatem ontologii – może wszak realizować się jedynie w wierności wydarzeniu. Natura, a ściśle rzecz biorąc, sytuacja naturalna, uniemożliwia wydarzenie. Wydarzenie natomiast ufundowane jest na siedlisku wydarzeniowym, mnogości całkowicie a-normalnej, której żaden element nie jest prezentowany. Siedlisko

⁶⁴ Tamże, s. 131–33.

⁶⁵ Tamże, s. 135–36.

⁶⁶ Tamże, s. 136.

wydarzeniowe utrzymujące się „na skraju pustki” składa się wyłącznie z mnogości nieprezentowanych, będąc swego rodzaju pustą strukturą: „»poniżej« tej mnogości – to znaczy, jeśli rozważa się składniki, z których ona się składa – nie istnieje nic, skoro żaden z jej składników sam nie jest liczony-za-jedno”⁶⁷. Zniszczenie się możliwości wydarzenia złożonej w siedlisku – a więc wydarzenie – oznacza wyszczególnienie jednego z elementów siedliska jako samotożsamego i zaprezentowanie się mnogości złożonej z tegoż właśnie siedliska (którego elementy pozostają nieprezentowane) i z samego prezentującego się wydarzenia, owego jednego wyszczególnionego elementu, który Badiou nazywa wręcz ultra-jednym⁶⁸.

Dopiero dzięki wydarzeniu, które wyłania się nieoczekiwanie z mroku nieprezentowanego, skrytego siedliska, możliwa jest jakakolwiek prawda, a także wierny tej prawdzie podmiot. Dopiero wtedy możliwe jest pojmowanie świata przez podmiot i wysławianie go w języku matematycznej ontologii, wprzęgniętej w naukową procedurę prawdy i w proces konstytucji podmiotu. Natura sama, φύσις, zostaje tutaj zniwelowana do nieprezentującej się przedwydarzeniowej ciemności: do błyszczącego, niemego czarnego tła barokowych martwych natur malowanych przez mistrzów Północy – tła, z którego wyłaniają się poszczególne prezentowane na płótnie przedmioty.

W jaki sposób zrekonstruowane powyżej formalistyczne ujęcie wydarzenia rzutuje na immanentne iszczenie się

⁶⁷ Tamże, s. 183.

⁶⁸ Tamże, s. 187–92.

prawd, które, mówi Badiou, trwają tu oto i same z siebie trwale tutaj wzrastają? Wydarzenie, wchodząc w istnienie, niesie ze sobą prawdę i podmiot, a także uniwersum, do którego one przynależą. Wypełnia tym samym pustkę poprzedzającego je siedliska. Wszystko to wynika zaś ze swoistego zakłócenia czy zaburzenia sytuacji naturalnej i rozgrywa się w przestrzeni pomiędzy naturą a pustką – czyli w przestrzeni ściśle meta-fizycznej. Podmiot, mówi Badiou, staje się ciałem prawdy, wykształcając organy oddziaływające na „punkty świata”⁶⁹, czyli powiększające zakres oddziaływania prawdy na niedającą się pojąć naturę, przeistaczając ją i inkorporując do swego wydarzeniowego uniwersum. Immanencja prawdy dotyczy więc właściwego jej uniwersum, w żadnym wypadku natury. Badiouańskie „tutaj” – nasza nieskończona siedziba – nie jest w żadnym wypadku Ziemią, ale obszarem czysto metafizycznym, dobrze nam znanym z opowieści Platona miejscem nadniebnym, ὑπερουράνιον τόπον⁷⁰. Natomiast sama jaskinia – i granica między jej wnętrzem a łąkami opromienianymi przez Słońce – nie są w filozofii Badiou widoczne właśnie dlatego, że owa matematyczna myśl rozgrywa się w całości ponad jaskinią i jako taka odmawia bytu temu, co w głębi jaskini. W tym punkcie Badiou oddala się od Platona – ściślej: od Platońskiego wzorca praktyki filozoficznej. Pozostając w miejscu nadniebnym i trwając w kontemplacji matematycznego mnogobytu, Badiou odwraca się od wnętrza jaskini, nie tyle nieistotnego, ile wręcz wypadającego z istnienia. Tymczasem przedstawiona

⁶⁹ A. Badiou, *Drugi manifest dla filozofii*, w: tenże, *Manifesty dla filozofii*, s. 190–91.

⁷⁰ Platon, *Fajdros*, 247b–c.

w *Państwie* ścieżka filozofa to, mówiąc słowami Heraklita, droga w górę i w dół, ὀδὸς ἄνω κάτω⁷¹ – po uzyskaniu wglądu w istotę rzeczy filozof wraca do jaskini, by spośród przebywających wewnątrz niej ludzi kształcić filozofów⁷². Dlatego też w filozofię Platonską wpisane jest napięcie między filozofem a Miastem, między tym, co najistotniejsze, a tym, pośród czego toczy się zwykle codzienne istnienie.

Wspomniany rozdzwięk, wyłożony w porządku metaforologicznym, nabierze wyrazu i ostrości, kiedy przełożymy go na pojęcia *stricte* metafizyczne. Omawiając związek idei z prawdą, Badiou pisze:

[...] punkt nierozróżnialności pomiędzy szczególnością przedmiotu i uniwersalnością myślenia o przedmiocie jest dokładnie tym, co Platon nazywa Ideą. W końcu, jeżeli chodzi o samą Ideę, skoro istnieje ona tylko w swojej mocy sprawiania tego, by przedmiot zdarzył się „w prawdzie”, a więc mocy podtrzymywania tego, że istnieje uniwersalne, to sama nie daje się zaprezentować, gdyż *jest* prezentacją-zgodną-z-prawdą [*présentation-au-vrai*]. Krótko mówiąc, nie ma Idei Idei. Możemy zresztą tę absencję nazwać „Prawdą”. Idea jest prawdziwym eksponowaniem rzeczy w prawdzie, zatem zawsze jest ideą Prawdy, ale Prawda nie jest ideą⁷³.

⁷¹ Heraklit DK B 60: ὀδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὀυτή. „Droga w górę i w dół jedna i ta sama”.

⁷² Platon, *Państwo*, 516e–517a.

⁷³ A. Badiou, *Drugi manifest dla filozofii*, s. 184. (Rozstrzelenia moje – J.W.).

Widzimy już, że Badiou w żadnym wypadku nie chodzi o prawdę rozumianą, po heideggerowsku, jako ἀλήθεια, nieskrytość. Jest to ponownie zgodność, ὁμοίωσις. Jednak ze względu na mnogościowy charakter Badiouańskiej ontologii oraz odwrócenie relacji między logiką a bytem owej zgodności odebrana jest jakakolwiek możliwość władztwa nad całością. U Platona całość metafizycznej dziedziny idei podlegała była idei najwyższej, ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, która stawała się zarazem probierzem wszelkiej zgodności i prawidłowości. U Badiou idei najwyższej brak, a prawda rozgrywa się wewnątrz poszczególnych uniwersów i jest aleteiczna w sensie Heideggera co najwyżej o tyle, o ile nie podlega jakiemuś nadbytowemu probierzowi i ma charakter ontologiczny – nie jest prawdą sądu. Co istotne, Prawdą – Prawdą przez duże „P”, pisze Badiou – jest właśnie owa absencja idei idei, czyli brak zespalającego całość Jednego. Ta jakże wymowna absencja jest spoiwem całej myśli Badiou, jej istotą i źródłem istoty wszelkiego mnogobytu. Byt może wszak pozostać mnogi, czyli nie-jeden, jedynie za sprawą obecnej w nim absencji, pustki, wreszcie – za sprawą Nicości.

Za sprawą Nicości możliwe jest wydarzenie, a także wszelka nie-jedna mnogość. Wydarzenie – które, jak wszystko, jest mnogością – może być mnogie, czyli istnieć, ponieważ stanowi zbiór zawierający sam siebie oraz puste siedlisko. Nieskończona generacja mnogobytu – mnogości, czyli zbiorów – zasadza się nie tylko na podziale, ale także, i to być może przede wszystkim, na wykorzystaniu zbioru pustego. Nicość – powiedziała by Badiou – daje się wszak interpretować, zgodnie z „pluralizującą fundament”

tradycją heraklitejską, jako „zmianę albo stawanie się”, alternatywnie do interpretacji parmenidejskiej, w której niebył interpretowany w opozycji do bytu i jako taki uznawano za unitarny⁷⁴. Tu jednak francuski filozof wydaje się rozmiąć z naszymi podstawowymi intuicjami pojęciowymi: tak jak byt nie jest nicością ani nicłość bytem, tak nicłość nie jest ani jednością, ani mnogością. Jest dla nas czymś oczywistym, że nicłość – właśnie przez to, że jest niczym – nie może być czymś. Skoro zaś Badiou anihiluje Platońskie rozróżnienie na stawanie się i byt – na wnętrzu jaskini i miejsce nadniebne – albo na to, co staje się jednym, i to, co jest jednym – i skoro orzeka o wszystkim, że jest wiele, to wypada dopowiedzieć, że źródłem owej anihilacji i mnogościowego zrównania wszelkiego bytu jest właśnie Nicłość – Nicłość jednego najwyższego bytu, Nicłość, która unicestwia wszelkie roszczenie do całości i do probierczej nad tąże całością władzy.

Widzimy więc, że za filozofią Badiou, pozorującą przestoczenie prawdy oraz podmiotu, skrywa się coś, co pozostaje niewysłowione, stanowiąc jej wszechobecną, milczącą podstawę – ciemne tło, na którym zarysowują się kunsztowne konstrukcje myślnie. Spróbujmy jednak – wbrew Badiou – powiedzieć coś o tym tle i tej niewysłowionej podstawie, którą dotychczas zdołaliśmy jedynie oznaczyć imieniem Nicłości.

Powróćmy tu do pojęcia natury – owej przedwydarzeniowej ciemności, o której matematyczna ontologia, mówi Badiou, nic nie może powiedzieć. Rozpoznaliśmy już nie-naturalny charakter obiecywanego przez Badiou „tutaj”.

⁷⁴ A. Badiou, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, s. 141.

Wypada od razu dopowiedzieć, że stosowane przezeń pojęcie natury jest odległe nie tyle od Heideggerowskiej wykładni φύσις, ile od φύσις samej. Wybieg z *Medytacji jedenastej* – wyjście od Heideggera – ma na celu zatarcie tej opozycji. Jednak Badiou wyraźnie dziedziczy łacińskie – chrześcijańskie i nowożytne – rozumienie natury, a nie greckie pojęcie φύσις. O ile bowiem φύσις odnosiła się do czegoś samoistnego i samorzutnego, to *natura* z konieczności potrzebuje dopełniającego ją a odrębnego od niej aktora – Boga albo Rozumu, ewentualnie Podmiotu. Uwidacznia się to szczególnie w znamienym rozdzieleniu tego pojęcia, w jego podziale na dwa *modi* warunkowane charakterem relacji *implicite* biernej natury do tego, co jej odpowiada i co ją czynnie dopełnia. Chodzi, rzecz jasna, o *natura naturans* i *natura naturata*, o naturę rodzącą coś z siebie i naturę podlegającą stworzeniu albo – w wersji nowożytnej – pojęciu i przekształceniu.

Progiem, za którym skrywa się u Badiou *natura naturans*, jest oczywiście siedlisko wydarzeniowe. Z pustki, na której skraju utrzymuje się owo siedlisko – z milczącej ciemności natury – rozbłyska wydarzenie. *Natura naturata* znajduje się z kolei poza granicą tego, co formuje się wskutek wydarzenia – u progu uniwersum, wewnątrz którego konstituuje się podmiot, ciało prawdy, przekształcające wedle właściwych sobie procedur otaczający je świat. W obu przypadkach *natura* znajduje się poza zakresem opisu ontologicznego. U Badiou, myśliciela pragnącego odnowić klasyczne pojęcia filozofii nowożytnej, zachodzi więc konsekwentne dopełnienie nowożytnego rozumienia natury jako dziedziny przeciwstawionej wyobcowującemu (albo wyswabdzającemu) się z niej rozumowi. O ile

bowiem w nowożytności istniała filozofia natury – i filozofowie nowożytni czynili naturę jako taką przedmiotem opisu ontologicznego – o tyle Badiou, radykalizując myślenie nowożytne, uzmysławia nam, że dzieło się to niejako wbrew nowożytności, znamionując jej wtedy niezupełność i niedojrzałość wciąż uwalniającego się od natury rozumu. W filozofii spełnionej nowożytności, za którą – jak rozumiem – pragnie uchodzić myślenie Badiou, jedynym imieniem natury jako natury jest Nicość.

Pozostając w zgodzie z tradycyjną metafizyką, posłuszny wobec Parmenidesowego zakazu Badiou nie mówi o Nicości⁷⁵. Spróbujmy jednak – wbrew niemu – powiedzieć coś o tej Nicości, która spoczywa u samych podstaw jego myślenia. Wystarczy podążać za tradycyjnym słownikiem metafizyki, w którym – jak już wspomnieliśmy – legalnym zastępnikiem pojęcia Nicości okazuje się *natura*. Dwuznaczność tego pojęcia daje się zastosować także w przypadku Badiou. Wszak dopiero z owego fundamentalnego pęknięcia – z rozbitcia Nicości na dwoje – prześwieca matematyczna ontologia Badiou i ścisła rozumność bytu czy bytowość rozumu, a więc tejsze ontologii przedmiot i język zarazem.

Nicość Nicestwiąca wydaje na świat wydarzenie, z którego poczynają się prawda i podmiot, i właściwe im uniwersum. Podmiot jest czymś, co się wyiszcza z Nicości

⁷⁵ W sprawie tak zwanego zakazu Parmenidesa zob. Parmenides DK 28 B 7 = Platon, *Sofista*, 237a, 258d; Symplicjusz, *in Phys.*, 135, 21 i nast.: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, φησὶν, εἶναι μὴ ἔόντα: ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἄφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα. (Witwicki: „Bo nigdy to nie przeważy, że są też jakieś niebyty. Zawsze się od tej drogi w myśleniu trzymaj z daleka”). Zob. też na s. 277–309 tego tomu K.D. Rycyk, *Dlaczego niebytu nie można wyrazić? Analiza tezy τὸ μὴ ὄν εἶναι πῶς z dialogu Sofista Platona.*

i samo nicestwi. Jest ciałem prawdy, które, orientując się we właściwym mu uniwersum, inkorporuje do siebie kolejne punkty świata – roślinie. Świat wokół niego ulega natomiast inkorporacji, a zatem umniejszeniu w swojej pierwotnej substancji i przeistoczeniu. Jest nicestwiony przez podmiot. Podmiot jest bowiem w stanie pojąć jedynie to, co współistnieje z nim w jego uniwersum – i co jest wobec tego wprzęgnięte w jego konstytucję dokonującą się wedle właściwej mu procedury prawdy. To, co wobec niego zewnętrzne, jest nieistotne i liczy się jedynie jako przedmiot inkorporacji. Poza podmiotem, konstytuującym się na wydarzeniu, a więc na Nicości, rozpościera się przepastna niepomierna Nicość, Nicość Nicestwiona, inna od tamtej Nicości, a zarazem z tamtą Nicością tożsama.

Z pęknięcia w tej nie-jednej, rozdwojonej i nietożsamej ze sobą Nicości wylewa się Byt – czysta mnogość. Widzimy zatem, że poza jednym pryncypium, Mnogością, jest jeszcze drugie, ukryte i bardziej pierwotne, czyli Nicość. Widzimy, że pełni ono rolę analogiczną do Platonskiej *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, tyle że odwrotną. Tam, gdzie owa *ιδέα* była jedynym probierzem prawidłowości – tam Nicość unicestwia jedyność probierczości, umożliwiając mnogość autonomicznych względem siebie logik i rozciągając metafizyczną legitymizację na wszystko, co tylko da się ściśle pomyśleć. Jednak skoro sama struktura legitymizacji, pomimo przekształcenia i osłabienia, zostaje zachowana – jej gwarantem jest właśnie Nicość – to prawda pozostaje prawidłowością, *ὀρθότης*. *Ἀλήθεια* jest w dalszym ciągu odebrana bytom i oddana w jarzmo – już nie idei, ale Nicości. Nicestwienie *φύσις* zostaje z kolei doprowadzone do ostateczności. Nie można

wszak o niej powiedzieć, jak dawni platonicy, że nie istnieje, ale dopiero się staje i zmierza ku jedności i ku istnieniu. Postulat najwyższego, absolutnego pryncypium, do którego dąży cała reszta i wobec którego każdy byt czy niedobyty i tak okazuje się niedostatecznie istny, skutkuje rozrzedzeniem warunków opisu ontologicznego, rozszerzając go na absolutnie wszystko. Badiou, likwidując tyleż władczy, co łaskawy Absolut – zastępując go rzekomo wyzwolicielską aksjomatyzacją – wpędza nas w terror sformalizowanej legitymizacji i sformalizowanych, surowych warunków opisu. To, co temu opisowi nie podlega – φύσις vel *natura* – wypada z istnienia prosto pod opadające ostrze metafizycznego szafotu. Jednak to Nicestwienie – i Nicość, która je przyjmuje i z której ono wychodzi – okazuje się nieoczekiwane nie tylko rezultatem myśli Badiou, ale też jej niewysłowioną podstawą. Ta podstawa, dostrzegalna, gdy matematyczną ontologię wywrócimy na nice, głęboko potwierdza jej ścisłą, doprowadzoną do ostateczności metafizyczność. Jednocześnie – widzimy to coraz wyraźniej – wiąże się ona z kolejną znaczącą absencją, z nieobecnością pytania, którego Badiou, jakże wymownie, nie stawia. Chodzi, rzecz jasna, o zajmujące nas tutaj nieustannie, od początku i wciąż, pytanie: czym jest metafizyka?

5. Heidegger według Platona. Istota Nicości

Alain Badiou, powiedzieliśmy, doprowadza metafizykę do ostateczności. Jego filozofia stanowi dopełnienie metafizycznych konsekwencji myśli Platona. Podmiot zostaje całkowicie wyodrębniony z natury za sprawą konstytuującego

go – czyli wydzielającego – wydarzenia, z którym wiąże go relacyjnie pojęta prawda, prawidłowość. Natura zostaje tym samym porzucona i unicestwiona. Podmiot jednak – o tym Badiou nie chce mówić – sam zasadza się na Nicości, z której wyłania się konstytuujące go wydarzenie. Tym samym matematyczna ontologia okazuje się najczystsza metafizyką – opisuje bowiem nie $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, ale to, co jej absolutnie obce i od niej odrębne, co wyszcza się z Nicości i w Nicość zapada, zakreślając na obliczu nocy kształty nieistniejących istot, kunsztowne konstrukcje myślne.

Znamienny jest fakt, że podejmując rzekomą Heideggerowską „krytykę metafizyki”, Badiou podkreśla przede wszystkim problem ontoteologicznego charakteru metafizyki; problem, który – jak się okazuje – sam stanowi kwestię metafizyki i podlega metafizycznym rozwiązaniom. Badiou pomija natomiast wykład *Czym jest metafizyka?*, wygłoszony na Uniwersytecie Fryburskim w 1929 roku⁷⁶, a więc w okresie następującym po wydaniu *Sein und Zeit*, a poprzedzającym jeszcze *Platona naukę o prawdzie*. Teza tego wykładu, jeśli przytoczyć ją tak zwięźle, jak to możliwe, brzmi następująco: istotą metafizyki jest Nicość.

W mowie inauguracyjnej rok akademicki Heidegger usiłował określić warunki naukowej egzystencji. Przedmiotem wszech nauk, mówił, jest byt – byt, w który wkracza badający go człowiek. Jakie są zatem granice nauki – granice określające, co jest, a co nie jest nauką względem jej przedmiotu? Są to granice bytu, granice zakreślone przez

⁷⁶ GA 9, 103–22; M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 95–112.

to, co bytem nie jest, czyli przez Nicość⁷⁷. Usiłując, wbrew tradycji metafizycznej, powiedzieć coś o Nicości, Heidegger stara się wypracować takie jej pojęcie, które nie czyniłoby jej zaledwie pochodną negacji bytu. Przeciwnie – pragnie ukazać pierwotność Nicości względem bytu i wszelkiej negacji, która jest obecna „dlatego tylko, że obecna jest Nicość”⁷⁸. Poszukuje więc obecności Nicości i możliwości jej napotkania, którą, twierdzi, znajdujemy w pewnym określonym nastroju – w nastroju trwogi. Tym samym Heidegger powraca do rozwiniętego w ramach analityki egzystencjalnej z *Sein und Zeit* opisu ontologicznej struktury nastrojów⁷⁹. Trwoga – tłumaczy młody profesor filozofii zdumionej publiczności zebranej w auli Uniwersytetu Fryburskiego – stanowi doświadczenie „wyślizgiwania się bytu w całości”, dzięki któremu ujawnia się to, co leży u podłoża samego bytu – Nicość⁸⁰. Właśnie dzięki owemu ujawnieniu Nicości możliwe jest odniesienie się *Dasein* do bytu – kontemplacja bytu jako bytu, czyli bytu jako bytującego wbrew i pomimo Nicości. Istotą *Dasein*, czyli bytu przytomnego, jest „zatrzymywanie się wewnątrz Nicości”⁸¹ i właśnie kontemplacja bytu, który może być ujęty jako byt dopiero dzięki ujawnieniu swego ciemnego podłoża. *Ex nihilo omne ens qua ens fit*, trawestuje Heidegger scholastyczną maksymę o stworzeniu z Nicości⁸². Dopiero na gruncie Nicości możliwe jest wszelkie pytanie o byt jako byt i wszelka metafizyka. Metafizyka jest bowiem

⁷⁷ GA 9, 105–06; Tamże, s. 97.

⁷⁸ GA 9, 108; Tamże, s. 99.

⁷⁹ GA 2, 174–305; M. Heidegger, *Bycie i czas*, §28–44, s. 168–291.

⁸⁰ GA 9, 113–14; Tenże, *Czym jest metafizyka?*, s. 103–04.

⁸¹ GA 9, 115; Tamże, s. 104–05.

⁸² GA 9, 120–21; Tamże, s. 109.

„pytaniem wykraczającym poza byt, o który zapytuje, aby następnie ów byt – jako taki i w całości – przywrócić pojmowaniu”⁸³. Ten ruch – wykroczenie poza byt i przywrócenie go pojmowaniu – dokonuje się właśnie dzięki Nicości, dokładniej zaś dzięki niestwieniu, które stanowi „całkowicie odpychające odesłanie do bytu wyślizgującego się w swej całości” i „istotę nicości”⁸⁴.

Badiou nie mógł oczywiście przytoczyć tego wykładu, usiłując nawiązać do Heideggerowskiej „krytyki metafizyki”. Streszczony wywód nie ma specjalnie antymetafizycznego charakteru, ale stanowi próbę resemantyzacji, która dla Badiou byłaby wybitnie nieporęczna. O ile bowiem w *Platona nauce o prawdzie* Heidegger mówi o metafizyce zapominającej o byciu, a więc pozbawionej dziejowej samoświadomości, o tyle we fryburskim wykładzie stara się tę świadomość metafizyce przywrócić. W świetle tejże samoświadomości matematyczna ontologia Badiou jawi się jako metafizyka doprowadzona do perfekcji, nieświadoma istoty własnej metafizyczności. Przez wzgląd na swą ontologiczną naukowość odmawia ona Nicości jakiegokolwiek wysłowienia. Okazuje się zarazem w całości oparta na ruchu niestwienia – wychodzi z Nicości Niestwiającej, by poprzez czysto formalistyczny opis prześwitującego z niej bytu przeistoczyć ją w Nicość Niestwioną. Jest metafizyką tyleż radykalną, ile radykalnie swej metafizyczności nieświadomą. Doprowadza bowiem do ostateczności utożsamienie istoty i istnienia, od czasu Platona stanowiące zasadniczą pokusę metafizyki.

⁸³ GA 9, 118; Tamże, s. 108.

⁸⁴ GA 9, 114; Tamże, s. 104.

Stojący na antypodach myśli Badiou Heidegger, wysławiając Nicość, pragnie anihilować i odwrócić ową metafizyczną pokusę. Przytomne zatrzymanie się wewnątrz Nicości i uświadomienie sobie jej pierwotności ma bowiem prowadzić do zdumienia bytem, do uznania bezwarunkowej istotności wszelkiego istnienia, które przez samo swoje istnienie cudownie neguje wszechmoc Nicości. Tradycyjna metafizyka, zapoznająca Nicość, pragnie równać istnienie do istoty; Heidegger, świadom Nicości – istotę do istnienia.

Heideggerowskie odwrócenie nie ma jednak na celu destrukcji metafizyki – ta okazała się niewykonalna – ale jej przeistoczenie. W późniejszych tekstach filozof z Meßkirch będzie wielokrotnie powtarzał pusty gest założycielski. Pusty, dopiero bowiem oczekujący napełnienia treścią w przyszłości. Chodzi o wielokrotne deklarowanie współzacho-
dzącego z końcem metafizyki nowego początku – początku oznaczającego nie tyle zniszczenie metafizyki, ile właśnie jej przeistoczenie⁸⁵. Nieusuwalnym punktem odniesienia owego gestu jest filozofia grecka, kulminująca i kończąca się wedle Heideggera dziełem Platona i Arystotelesa. Heidegger również wykonuje więc pewien Platoński gest, wszelako gest zupełnie odmienny od tego, który jest udziałem Badiou. Nie chodzi wszak o restaurację i radykalizację metafizyki, ale o jej przeistoczenie – podobne do przeistoczenia, któremu uległa prawda w myśli Platona. Owo przeistoczenie ma się dokonać za sprawą ujawnienia Nicości. Heideggerowski wgląd w istotę rzeczywistości okazuje się

⁸⁵ Np. GA 45, 108–90; M. Heidegger, *Podstawowe zagadnienia filozofii*, przeł. W. Rymkiewicz, Warszawa 2017, s. 135–232.

więc – inaczej niż widzenie Arystoklesa – objawieniem Nicości i na tym to wglądzie ma się zasadzać poczynające się zeń przeistoczenie.

Spróbujmy jednak rozstrzygnąć, na ile te dwa widzenia – to znad Śródziemnomorza ujrzone przed dwudziestoma czterema wiekami i to niedawne, schwarzwaldzkie – na ile są one od siebie odmienne, a na ile sobie podobne. Powrócimy w tym celu do tych fragmentów *Corpus Platonicum*, które rysują przed nami kształty odbijające kształt owego widzenia – do potężnych metafizycznych obrazów, gęsto wypełniających karty dialogów. Pierwszym i najistotniejszym z nich będzie oczywiście obraz filozofa wychodzącego z jaskini ku słońcu.

W wykładzie z Beuron Heidegger skupił się na przemianie istoty prawdy i na dominacji idei dobra nad całością bytu. Pominął jednak sławetne stwierdzenie Platona, że owa idea znajduje się *ἐπεκείνα τῆς οὐσίας*, poza istotą⁸⁶. Stanowi probierz prawidłowości i źródło porządku idei – a więc źródło wszystkiego, co istotne. Widzimy więc, że to, co ujrzał Arystokles, oglądając istotę rzeczy, samo nie było istotą. Platonik Badiou powiedziałby o tym, że było pewną absencją. Ujrzenie owej nieistotowej istoty, pisze Platon, skutkuje osłabieniem wzroku i utrudnieniem dostrzegania

⁸⁶ Platon, *Państwo*, VI, 509b: καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. „Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele” (przeł. W. Witwicki; rozstrzelenia moje – J.W.).

tę, co znajduje się wewnątrz jaskini, wewnątrz świata codziennego, zwyczajnego istnienia⁸⁷. Także w *Fedonie*, opowiadając o odwróceniu od prób poznania rzeczy samych ku poznawaniu przez słowa, Sokrates mówi, że „należy ustrzec się cierpienia podobnego temu, które spotyka oglądających słońce podczas zaćmienia”⁸⁸. Dotyczy to szczególnie tych, „którzy nie patrzą na obraz słońca odbijający się na przykład w wodzie, ale wpatrują się bezpośrednio w nie”, przez co ich dusza może „całkowicie oślepnąć”⁸⁹.

Idźmy dalej. W dialogu *Kratylos* Platowski Sokrates rozważa, między innymi, etymologię imienia Hades, Ἅιδης. Podważa powszechne wywodzenie tego imienia od słowa niewidzialne, ἀειδές⁹⁰, Hadesa natomiast nazywa „mędrce”⁹¹ i tym, który „najsilniejszym ze wszystkich pożądań” wiąże tych, co z nim – w królestwie umarłych – przebywają⁹². Owo najsilniejsze pożądanie, mówi Sokrates, to chęć „obcowania z kimś, przez kogo stajemy się lepsi” – a więc pragnienie dobra⁹³. Hades, skoro przebywa wyłącznie z duszami ogołoconymi z ciała, a tym samym oczyszczonymi ze zła, „stosuje metodę filozofa, takiego, co dobrze pomyślał, że wtedy będzie ich miał koło siebie, gdy zwiąże pożądaniem cnoty”⁹⁴. Imię Hadesa, konkluduje Sokrates, nie pochodzi od słowa „niewidzialne”, ἀειδές, ale od „poznania”,

⁸⁷ Platon, *Państwo*, 516e–517a.

⁸⁸ Platon, *Fedon*, 99d.

⁸⁹ Tamże, 99d–e.

⁹⁰ Platon, *Kratylos* 403a–b.

⁹¹ Tamże, 404d.

⁹² Tamże, 403c–d.

⁹³ Tamże, 403d.

⁹⁴ Tamże, 404a.

εἰδέναι, ściślej: od poznania „tego wszystkiego, co piękne”⁹⁵. Hades, Ἅιδης, okazuje się imieniem pokrewnym – wręcz bliźniaczym – Idei.

Owego niepokojącego obrazu – nieoczekiwanego pokrewieństwa nadniebnej Idei z panem podziemia – dopełnia przywołanie w *Kratylosie* towarzyszącej Hadesowi Persefony, którą Platoński Sokrates nazywa mądrą boginią, a jedno z jej imion – Ferrepafa – wiąże ze zdolnością do uchwytowania tego, co ruchome, ἐπαφὴν τοῦ φερομένου, a więc z umiejętnością unieruchamiania tego, co zmienne, za pomocą pojęć⁹⁶. Imiona zarówno Persefony, jak i Hadesa, dodaje Sokrates, budzą u ludzi lęk, strach, trwogę.

Postać Persefony odsyła nas z powrotem do metafory jaskini z *Państwa*. Istnieje bowiem czytelny związek genetyczny między zakreślonym przez Platona obrazem a mitem Persefony, co roku wychodzącej z podziemia do świata podniebnego i co roku do podziemia powracającej. Łącznikiem jest poemat Parmenidesa, prawdopodobnie najistotniejszy przedplatoński filozoficzny mit, podobnie jak metafora jaskini opowiadający o wstępowaniu filozofa ku prawdzie. Bogini Parmenidesa, objawiająca mu naturę prawdy i bytu, choć nienazwana z imienia, nosi znamiona jednoznacznie wskazujące Persefonę⁹⁷. Platon natomiast, opisując wyjście

⁹⁵ Tamże, 403d–404a.

⁹⁶ Tamże, 404c–d.

⁹⁷ W Italii, a więc i w Elei, kult Persefony był kultem dominującym, a samą boginię często nazywano po prostu ἡ θεά, a nawet ὁ θεός. Utożsamienie bogini Parmenidesa z Persefoną jest niekwestionowane, choć czasami proponuje się inne identyfikacje, na przykład z Dike (zob. przyp. 42). Za Persefoną, poza szeroko rozpowszechnionym kultem, przemawia obecny w poemacie gest powitania przybysza – wyciągnięta prawa ręka – obecny właśnie na przedstawieniach Persefony na złotych tabliczkach orfickich, a skierowany do dusz

filozofa z jaskini, nazywa Ideę władczynią prawdy i rozumu, „udzielającą nieskrytości (temu, co się ukazuje), a zarazem odbiór (nieskrytego)”, αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη⁹⁸. W tym świetle objawia nam się mitologiczny rodowód Idei, a także jej nieoczywisty związek z granicą życia i śmierci – progiem, który przekracza, wędrując drogą w górę i w dół, właśnie Persefona.

Spróbujmy wyrazić ów związek między śmiercią a Ideą, zasugerowany przez zarysowane obrazy, przy pomocy pojęć. Śmierć jest końcem życia, zakreślającym, poprzez jego unicestwienie, ostateczną granicę naszego istnienia. Nadaje mu tym samym formę, jego istotny kształt – analogicznie do idei, które wyszczególniają i uni-fikują poszczególne przedmioty, nadają im formy i kształty. Możemy więc wstępnie powiedzieć, że śmierć jest pewną ideą, istotowym określeniem człowieka. Wymienione obrazy sugerują jednak nie tyle, że śmierć jest pewną ideą, nie tyle nawet, że stanowi o istocie człowieka – ale że jest nad wyraz bliska istocie wszech istot, czyli idei Dobra.

Śmierć, o jakiej Platon mówi otwarcie, to śmierć ciała. Nieśmiertelna dusza może co najwyżej doznać szkody, okaleczenia. Jednak sama kwestia nieśmiertelności duszy z punktu widzenia ściśle filozoficznego wydaje się kłopotliwa, czego dowodem niesforne „dowody” przedstawiane przez Sokratesa w *Fedonie*⁹⁹. Prawdziwą przyczyną poglądu o nieśmiertelności duszy wydaje się pewna

przybywających w zaświaty. Zob. P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Point Reyes 1999, s. 59–74.

⁹⁸ Platon, *Państwo*, VII, 517c4. Zob. przyp. 9 i 42.

⁹⁹ Platon, *Fedon*, 64b–95a.

niezdolność metafizyki Platońskiej do pomyślenia śmierci w całej jej istotności. Śmierć jest bowiem, z jednej strony, tym, co zakreśla granicę ludzkiego istnienia, nadaje mu formę. Z drugiej strony to, co ma formę – co jest istotą – jest wiekuiste, bo przynależy do porządku idei, znajdując się we władztwie pozaczasowego jednego. Dlatego też śmierć człowieka nie może być po prostu zaprzestaniem istnienia, czyli tym, czym wedle potocznych intuicji się wydaje. Przeciwnie, urasta do rangi wydarzenia przejścia od świata zaledwie istniejącego do świata istniejącego istotnie. Metafizyka, niezdolna myśleć linearny upływ czasu, nie jest w stanie pojąć przemijania, naszej tutejszej tymczasowości. Dlatego też towarzyszą jej zapełniające karty Platońskich dialogów obrazy zaświatów, krajobrazy zaludniane przez zjawy, a więc istoty ludzkie uporczywie podtrzymywane w jakimś dziwnym pośmiertnym istnieniu – istoty, którym nie wolno przeminąć, a które skazane są na wiekuiste kolisko narodzin i śmierci, nieustanne powtórzenie jednego i tego samego istnienia, ustanowione niezmordowaną władzą Jednego.

Zjawy, dusze egzystujące w zaświatach, okazują się więc istotami równie metafizycznymi, co idee, pojęcia czy liczby. Stanowią ludzkie ofiary leżącego u podstaw metafizyki zwyrodnienia – osobliwe oblicza wyzierające z tamtej dziwnej natury, φύσις ἄτοπος¹⁰⁰. W obliczu tego przeistoczenia – wyjścia myśli poza φύσις – nie tylko ciało, ale i czas okazują się więzieniem, skazującym na nieustanne powtórzenie tego samego. Śmierć okazuje się jedynie

¹⁰⁰ Zob. przyp. 61.

swoistą zmianą kierunku, kolejnym wywróceniem na nice, kolejnym – bo nieustannie powtarzalnym w kolisku narodzin i śmierci, kolisku nieustannej, powtarzalnej rekonpozycji ciała i dusz, zdarzenia z punktu widzenia kosmosu tak istotnego, jak koniunkcja gwiazd czy zaćmienie słońca.

Liczne wypowiedzi, obecne w *Corpus Platonicum*, wskazują jednak niechybnie na szczególną wagę śmierci, posuwając się nawet do nazwania filozofii oczekiwaniem tejże, μελέτη θανατοῦ¹⁰¹. Wydaje się, że dokonuje się to niejako wbrew samej metafizyce Platona – i że wskazuje na pewien tyleż istotny, ile nieunikniony rozdźwięk pomiędzy tym, co ujrzał Arystokles, a tym, co pozostawił nam w swych pismach Platon. O tym, co ujrzał Arystokles, widząc istotę rzeczy, możemy powiedzieć, że było poza wszelką istotą, było jedno, dobre, oślepiające i groźne – że była to jakaś wiedza czy widzenie, która, gdyby ją przedstawić ogółowi, napełniałaby trwogą. Platon, nieśmiertelny autor, ubrał to coś w pojęcia – nazwał ideą Dobra – i wokół tego założył wiekuiste fundamenty niepodległej czasowi metafizyki. W pismach Platona do głosu dochodzi jednak czasem, jak się wydaje, Arystokles, człowiek śmiertelny sprzed dwudziestu czterech stuleci. Nie tylko uskarża się na wynalazek pisma¹⁰² – ten, który unieśmiertelnił Platona – ale, przede wszystkim, wygłasza nastrojowe przypowieści, które każą nam określać się względem śmierci. Chociaż tradycja nazwie je mitami eschatologicznymi, w dialogach Sokrates mówi o nich raczej, że są logosami – a więc

¹⁰¹ Platon, *Fedon*, 81a.

¹⁰² Platon, *Fajdros*, 275d–e; tegoż, *List VII*, 344c–d.

opowieściami prawdziwymi, znamionującymi tożsamość słowa z rzeczywistością. Niewątpliwie ich prawdziwości nie da się zmierzyć żadnym probierzem, nie stanowią wszak dyskursu naukowego. Jeżeli więc gdziekolwiek w pismach Platona szukać czegoś, co nieskryte, co zachowuje jeszcze swe prawdziwe oblicze, czyli pierwotny związek ἀλήθεια i φύσις, to są nim właśnie owe przypowieści. To właśnie one stanowią sedno Platońskiej μελέτη θανατοῦ, n a s t r o j e n i a do śmierci¹⁰³. Ich zasadnicze przesłanie jest następujące: to, kim człowiek istotnie jest, ujawnia się dopiero wobec śmierci. To śmierć, a nie jakakolwiek idea, jedno czy dobro, ale śmierć właśnie jest ostateczną próbą, probierzem naszego przemijającego istnienia w jego istotności i właściwą nam miarą.

Czy wobec tego powinniśmy deklarować nieistotność metafizyki? W żadnym razie. Wszak to, co pozostawił w swych pismach Platon, pochodzi z tego, co ujrzał Arystokles. Arystokles zaś ujrzał swoją śmierć, czyli własną Nicość. Śmierć – istotna i zrozumiała forma Nicości – jest poza istotą, ponieważ nie daje się usensownić i pojąć sama w sobie, w oderwaniu od tego, co określa i kończy. Śmierć jest jedna. Śmierć jest wreszcie dobra w źródłowym sensie greckiego τὸ ἀγαθόν, oznaczającego skuteczne i umiejętne działanie zdolne reprodukować swe skutki i przynależną sobie umiejętność. Jest dobra, ἀγαθὴ τύχη, nie tylko dzięki swej przysłowiowej skuteczności, ale także jako źródło wszelkiego dostępnego nam potencjału mobilizacyjnego – jako najgłębsze źródło naszych pragnień i popędów, które

¹⁰³ Platon, *Fedon*, 81a.

realizują się przecież wyłącznie za sprawą skończoności danego nam czasu.

Wymienione truizmy błędną, rzecz jasna, przy dzieństwie Platona, fundatora metafizyki. Dopisek, że metafizyka jest posadowiona na Nicości, że jej istotowym źródłem jest nasza nieustanna konfrontacja z własną Nicością, także wydać się tutaj może arbitralną Heideggerowską głośą, która nie wszystkich zachwyci. Istotne jest coś innego. Platon wydaje się mianowicie głęboko świadomy, że metafizyka, której początek przypada mu w udziale, stanowi potężną niszczycielską i nicestwiącą moc. Mocy tej uległ Arystokles, oglądając to, co poza wszelką istotą – wszak wyłącznie z jej mocy mógł dostąpić tamtego widzenia. Uległ jednak nie w pełni, wysławiając bowiem metafizykę i uruchamiając potężne tryby nicestwienia φύσις, co rusz sprowadza nasze myślenie do naszej własnej sytuacji, starając się przygotować nas i nastroić do trwania w tym niedającym się pohamować nicestwieniu, w konfrontacji z własną Nicością. Również kształt tej metafizyki wyraża odpór dany potężnej pokusie zrównania istnienia z istotą, pokusie odmówienia istnienia wszystkiemu, co nieistotne. Wszak pomimo wyszczególnienia istoty i tego, co istotne, nic nie jest pozbawione istoty w pełni i na wskroś. O wszystkim można bowiem powiedzieć, że dopiero się staje, że zmierza do istoty i do jedności. Tym samym Nicestwienie zostaje ograniczone do jego właściwej dziedziny, do naszej własnej, złożonej wewnątrz nas samych Nicości.

Możemy więc obrać dwie drogi, dwie postawy, określające nasze tu istnienie względem Nicości i Nicestwienia. Obie kierują się ku istocie, wyrażając tym samym

niegasnące pragnienie, aby istnieć istotnie. Pierwsza wiąże się z zapoznaniem Nicestwienia, z takim stosunkiem do bytu, który pomija naszą konfrontację z Nicością i pociągana przez nią ekskluzję, wyłączenie z bytu. Ta droga, ścieżka zapomnienia, wiedzie ku rozciągnięciu Nicestwienia na byt pojęty jako obszar suwerennego działania Boga, rozumu albo podmiotu. Zapominając, że nasze istnienie posadowione jest na Nicości, kierujemy się ku bytowi, wydobywając z niego dla siebie własną istotność i przeistaczając go poprzez nasze władanie. Tym samym, nieświadomi własnej Nicości, nicestwimy to, co Nicością nie jest, a co stanowi jedyną możliwość uświadomienia sobie przez nas Nicości.

Druga droga jest ścieżką przytomnego trwania w Nicości, świadomości tego, że Nicość jest przynależna nam, a nie bytowi, i że jego istnienie jest niezależne od nas i przeciwne naszemu – ale nie wrogie. Dzięki tej przytomności Nicestwienie nie dotyka bytu i niczego w istocie nie unicestwia. My również, choć podlegamy jego potędze, nie zostajemy unicestwieni, albowiem właśnie w stawaniu naprzeciw Nicości zdobywamy własną istotę, dźwigając własne, dziwne, osobliwe istnienia na własnych barkach. Byt trwa tym samym w swej negującej Nicość bytowości, a sama Nicość, choć Nicestwiająca, niczego w istocie nie unicestwia. Niszczycielska moc metafizyki niejako się od nas odsuwa, kiedy trwamy przytomnie na obliczu Nicości, świadomi, że właśnie w Nicestwieniu zdobywamy sobie własną istotę, która nie może nam być odebrana. Jedynie bowiem wtedy, kiedy kończymy, dokonując istnienia, wypełnia się nasza istota. A kiedy ona jest już

skończona i mieni się w swej czystej doskonałości, nic nie może nam jej odebrać i nie możemy jej stracić, ponieważ nie istniejemy. I taka jest właśnie istota rzeczy – taką ją teraz widzimy – i to jest nasza istota, która się właśnie nam jawi: byt jest, ale nas – nie ma.

Konrad Wyszkowski

Pojęcia nicości i stosunki między nimi. Wgląd w pojęcie negacji poprzez pojęcie nicości

W tekście tym chciałbym¹ poruszyć sprawę znaczeń słowa „nicość”. Mam na myśli istotne znaczenia tego słowa, to jest takie, które tworzą oddzielne pojęcia. Przez „pojęcia” rozumiem coś bardziej obiektywnego² niż koncepcje, które

¹ Używam pierwszej osoby liczby pojedynczej w miejscach, w których wypowiadam się wyłącznie za siebie, a liczby mnogiej w miejscach, w których mam nadzieję, że mogę mówić także za tych czytelników, którzy włączyli się w tok poniższych rozważań.

² To rozumienie słowa „pojęcie” jest, rzecz jasna, ugruntowane częściowo (tylko!) w Heglowskim rozumieniu słowa *der Begriff*; zob. chociażby G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. II, przeł. A. Landman, red. M. Pańków, Warszawa 2011, s. 325–27. Dla porównania (to nie jest wydanie, z którego – z tego, co wiem – dokonano przekładu): tenże, *Wissenschaft der Logik*, t. II, Nürnberg 1816, s. 31–33. Dla ścisłości dodam, że Hegel odnosi się w tym fragmencie do problematyki relacji pojęcia i rzeczy, nie zaś do wyżej wskazanej relacji pojęcia i koncepcji. Jednak, jak zaznaczyłem, przywołuję ten fragment ze względu na to, że podsumowuje on wywody Hegla dotyczące obiektywnego statusu pojęć; wywody, które uważam za prawdziwe i które stoją *inter alia* za powyższym rozumieniem terminu „pojęcie”.

różni myśliciele tworzyli, by zrozumieć nicość lub przynajmniej ją gdzieś w swych systemach umieścić. Niemniej zamierzam także poruszyć sprawę koncepcji dotyczących nicości – jednak nie po to, by się na nich zatrzymać, lecz po to, by dojść właśnie do rzeczonych pojęć. Na marginesie pozwolę sobie zauważyć, że rozróżnienie na pojęcia i koncepcje umożliwia nam (filozofującym) wyeksplikowanie różnic między filozofią a historią filozofii w jej znaczeniu wąskim. Historia filozofii (a także historia idei i tym podobne nauki) zatrzymywałaby się na koncepcjach, filozofia dążyłaby do pojęć, nie stroniąc wszakże od przechodzenia przez koncepcje.

Przedstawię owe pojęcia nicości w następującej kolejności: znikomość i nikczemność (1), pustka i brak (2), niebyt (3), nicość *sensu stricto* (4). Jak widać, jest to podział tetrachotomiczny³, to jest czwórdzielny. Pojęcia (2–4) są absolutne (bezwzględne), w przeciwieństwie do (1), które jest relatywne (względne). Pojęcia (1–3) są pojęciami z wieloma (*virtualiter*) odniesieniami przedmiotowymi (choć w tym kontekście jest to oczywiście niecodziennie skomplikowana sprawa), pojęcie (4) ma zaś jedno odniesienie przedmiotowe, o czym będzie jeszcze mowa niżej. Można by wyróżnić więcej trychotomii ukrytych w tej tetrachotomii, oskarżając

³ Za użyciem słowa „tetrachotomia” i pochodnych wobec niego (*inter alia*; przykłady wyszukane *ad hoc*): H. Struve, *Logika elementarna. Podręcznik dla szkół i samouków*, Warszawa 1907, s. 179; J.K. Likawetz, *Grundriß der Denklehre oder Logik, nebst einer allgemeinen Einleitung in das Studium der Philosophie*, Grätz 1829, s. 109; T. Herbich, *Historiozofia Augusta Cieszkowskiego a eschatologia chrześcijańska*, w: *Eschaton. Wokół wyobrażeń końca*, red. K. Górzyska-Herbich, H. Heintze, T. Herbich, K. Urbaniak i M. Woźniak, Warszawa 2016, s. 65.

mnie w ten sposób o uchybienie regule, wedle której podział systematyczny powinien być podziałem trychotomicznym⁴. Przedstawione tu rozważania są jednak prowadzone w oderwaniu od systemu, w sposób charakterystyczny dla współczesnych pism filozoficznych. Nie odżegnuję się tym samym wcale od systemów i systemowości, lecz akurat ten tekst chciałbym przeznaczyć na refleksje bardziej swobodne.

Zanim przystąpię do rzeczy, warto bym jeszcze objaśnił, dlaczego piszę o pojęciach nicości, a nie o pojęciu nicości. Dlaczego przypisuję słowu „nicość” związek semantyczny z wieloma, a nie z jednym wyłącznie pojęciem, tak jakbym sugerował, że chodzi o koncepcje tylko, nie zaś o pojęcia, co do których zazaczyłem wyżej, że mają status obiektywnego związku z tym, czego pojęciami być mają. Piszę o czterech pojęciach, a nie o jednym, z dwóch powodów. Po pierwsze uważam, że słowo „nicość” jest wieloznaczne (co zamierzam niżej pokazać). Wieloznaczność naturalnie ma korelat⁵ w wielości pojęć⁶. Po drugie jednak uważam, że pojęcia odpowiadające słowu „nicość” zależnie od jego użycia są ze sobą związane w sposób, który czyni z nich pewną jedność. Jaką, to także jest rzeczą do pokazania niżej. Dla porządku zaznaczę, że sprawę samego tylko stosunku

⁴ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, przejrzał A. Landman, Warszawa 1986, s. 56, w tym przypis * (Kanta), oraz, czego pierwotnie nie zamierzałem cytować, ale słusznie namówił mnie Kamil Aftyka: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 177 i nast., B 110 i nast. Oznaczenia paginacji wydań A i B przepisuję za Ingardenem.

⁵ Używam tu i dalej słowa „korelacja” i pochodnych w znaczeniu zwykłym, nie fenomenologicznym.

⁶ By być w pełni ścisłym: wieloznaczność może mieć korelat w wielości pojęć. To, że ma, również jest sprawą do pokazania niżej.

ducha absolutnego do nicości, i to z diametralnie innej perspektywy, poruszyłem również w innym miejscu⁷.

Uwaga terminologiczna

W tekście tym odstępuję w jednym miejscu od zwykłej terminologii stosowanej w polskiej filozofii. Chciałbym to krótko uzasadnić. Otóż rezygnuję z terminu „zniesienie” – i pochodnych – na oznaczenie Hegłowskiego *das Aufheben* i pochodnych. Słowo „zniesienie” może dobrze odpowiadać niemieckiemu *das Aufheben* (szczególnie przez wzgląd na związek ze słowem *die Aufhebung*), niemniej jako termin winno, moim zdaniem, uwzględniać przede wszystkim bardzo specyficzne, techniczne⁸ i złożone znaczenie, jakie nadał Hegel temu słowu w swoim systemie (mowa tu o Heglu z *Nauki logiki* i dalszych dzieł)⁹. Hegel po pierwsze stwierdza, że *das Aufheben* (względnie *aufheben* jako czasownik) zawiera w sobie znaczenia zachowania (1) właściwości rzeczy (pojęcia) mu podlegającej i zarazem zakończenia (2), że tak powiem, jej sprawy¹⁰. Ponadto to,

⁷ K. Wyszkowski, *Tajemniczy władca nicości i tożsamości. O znaczeniu pojęcia woli dla państwa, prawa etc.*, „Kronos” 2018 nr 2, s. 148–51 oraz 153–57.

⁸ Nie rozstrzygam tu kwestii, czy dla Niemca (lub człowieka znającego język niemiecki niczym Niemiec) jest to znaczenie techniczne. W każdym razie w moim przekonaniu nie ma w polszczyźnie słowa (a na pewno nie jest nim „zniesienie”) mogącego połączyć w sobie sensy, które chce połączyć Hegel, bez stania się *ipso facto* terminem technicznym.

⁹ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, s. 124–26.

¹⁰ Tamże, s. 124, oraz: G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, Th. I, Stuttgart–Tübingen 1832, s. 95.

co mu podlega – to, co jest *aufgehobene* – staje się czymś idealnym (3)¹¹ oraz momentem (4)¹² pojęcia, które doprowadziło do *das Aufheben*. Wreszcie, co w moim przekonaniu zespala wszystkie wyżej wzmiankowane sensy (1–4), *das Aufheben* jest spoiwem dwóch pojęć sobie przeciwnych (5)¹³, kończącym w ten sposób sprawę ich sporu (2), zachowującym jednak ich sens, ich tożsamość, nie unicestwiający ich (1), a to dzięki temu, że czyni je czymś idealnym (3) i wkomponowuje je w wyższe, bogatsze pojęcie jako jego momenty (4). Warto też zauważyć, że słusznie Hegel upatruje spekulatywności w połączeniu sensów (1) i (2) w jednym słowie, to połączenie wymaga bowiem od człowieka, który chce je zrozumieć, stworzenia konstrukcji intelektualnej takiej, jak chociażby ta wytworzona przez sensy (3–5).

Polskie słowo „zniesienie” oddaje moim zdaniem tylko sens (2), i to tylko w pewnym odcieniu. Co prawda istnieje sens, w którym zbliża się także do (1) – mianowicie: „nie można kogoś znieść” – a to przez sugestię, że „zniesienie kogoś” będzie oznaczało pozwolenie mu na bycie takim, jakim jest, przy jednoczesnym nie oddalaniu się od niego. Ale jest to jedynie zbliżenie.

Słowem, które w moim przekonaniu znakomicie może w polszczyźnie spełniać funkcję terminu łączącego w sobie sensy (1–5), jest sublimacja. Pozwolę sobie wymienić za nim dwa argumenty. Po pierwsze termin „sublimacja” wchodzi w ciekawy związek z terminem „limitacja” (przez łacińskie słowo *limes*), a także z pojęciem granicy *vel* ograniczenia

¹¹ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tamże.

¹² Tamże, s. 125.

¹³ Tamże.

(*die Grenze* lub *die Schranke*). Hegel wiąże je z Kantem i Fichtem, uznając je za prototypy¹⁴ pojęcia sublimacji (odtąd już będę używać tego słowa), którym nie udało się jeszcze wykonać swojego zadania¹⁵. Związek z Fichtem jest szczególnie widoczny¹⁶. Na końcu zaś fragmentu z Fichtego, który to fragment koresponduje z uwagami Hegla, padają słowa: „otrzymujemy kategorię *określania* (ograniczania, u Kanta: limitacji)”¹⁷; „*haben wir die Kategorie der Bestimmung (Begrenzung, bei Kant Limitation)*”¹⁸. Jest to jasne odniesienie do Kantowskiej tabeli kategorii, gdzie ograniczenie (w przekładzie Ingardena¹⁹), czyli *die Limitation*²⁰, stanowi trzecią z trzech kategorii jakości, po realności i przeczeniu. Podsumowując, limitacja u Kanta wedle Fichtego pełni funkcję prototypu wobec jego syntezy. Hegel zaś stwierdza, że Fichteńska synteza nie spełnia swojej funkcji, a w domyśle – że spełnia ją właśnie sublimacja. A zatem sublimacja jest tym, co przechodzi pod limitacją, podnosi tezę i antytezę

¹⁴ Słowa „prototyp” używam w znaczeniu starego projektu, który może być przydatnym źródłem pomysłów do projektu nowego. Zaznaczenie tego w tym tekście jest szczególnie ważne, albowiem wzmiankowany przeze mnie niżej wielokrotnie Kant używa tego słowa (a dokładnie jego źródłosłowu) w zgoła innym znaczeniu: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 320, A 578, B 606.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, s. 161–69.

¹⁶ Zob. J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej Teorii Wiedzy*, przeł. M.J. Siemek, w: J.G. Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. I, Warszawa 1996, s. 103–24.

¹⁷ Tamże, s. 124.

¹⁸ J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer*, w: tenże, *Sämmtliche Werke*, Bd. I, Berlin 1845 (reprint, Berlin 1965), s. 122.

¹⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 172, A 80, B 106.

²⁰ Tenże, *Critik der reinen Vernunft*, Riga 1781, s. 80. Tak samo: dz. cyt., Riga 1787, s. 106.

(których prototypami są Kantowskie realność i przeczenie *vel* negacja), czyniąc z nich wysublimowane pojęcie.

By nie zajmować tą sprawą zbyt wiele miejsca, pokrótce tylko odniosę się do zarzutu, jakoby termin „sublimacja” w podanym wyżej znaczeniu mógł – ze względu na użycie go w psychologii i chemii – prowadzić czytelników do błędu ekwiwokacji i jemu podobnych. Z jednej strony byłby to zarzut uprawniony tylko przy założeniu, że termin „zniesienie” nie prowadzi do błędu ekwiwokacji. Pomijając już przypadki, jakie mógłbym przytoczyć, a w których używano tego terminu w znaczeniu „likwidacja” przy jednoczesnej dobrej wierze, że czyni się to w sensie Heglowskim, wystarczy wskazać samą możliwość takiego błędu. Naturalnie skłaniają do niego zwykłe i najczęstsze użycia słowa „znieść”: „znieść prawo” (na przykład: „znieść wizy”, „znieść sankcje”, „znieść przepisy”), „znieść brzeg” („rzeka zniosła brzeg”), „znieść wojska” („szarża kawalerii zniosła oddziały przeciwnika z powierzchni ziemi”²¹). Z drugiej zaś strony odniesienia do chemii (sublimacja jako przemiana stanu stałego ciała w stan gazowy) i do psychologii (sublimacja jako przemiana skłonności niskich w wysokie) są bardziej uprawnione niż odniesienia do likwidacji (które to ma słowo „zniesienie”), a co więcej, wręcz wzbogacają omawiany, pierwotnie Heglowski termin²².

²¹ W tym znaczeniu występuje też bardzo podobne sformułowanie, być może popularniejsze: „znieść z powierzchni ziemi”.

²² W literaturze anglojęzycznej analogiczny przekład słowa *das Aufheben* (jako *sublimation*) proponuje Walter Kaufmann, zob. W. Kaufmann, *Hegel, a reinterpretation*, Notre Dame 1978, s. 24. Uzasadnienie tej propozycji, koncentrujące się na analogii Heglowskiego *aufheben* z Nietzscheańskim *sublimieren*, podaje tenże w: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*,

Znikomość i nikczemność

Przejdę teraz do historycznych koncepcji dotyczących nicości, by za ich pomocą wydobyć ze znaczeń słowa „nicość” pojęcia nicości. W wywodzie tym poszczególne pojęcia będę odróżniać od tego, które uważam za pojęcie nicości *sensu stricto*. Aż do miejsca, w którym wyróżnię to ostatnie, będę używał wymiennie słów „nicość” i „nic”. W moim przekonaniu „nic” należy pozostawić jako nazwę wieloznaczną, a „nicość” wyróżnić jako jednoznaczną.

Kant w *Krytyce czystego rozumu* wyróżnia cztery pojęcia niczego²³. Porządkuje je według swojego czwórpodziału kategorii²⁴: jak można się domyślić, kategoriom ilości

Princeton–Oxford 2013, s. 236–37. W odniesieniu do terminu *die Aufhebung* u Karla Bartha przekład jako *sublimation* proponuje Garret Green, zob. G. Green, *Translator's Preface*, w: K. Barth, *On Religion. The Revelation of God as the Sublimation of Religion*, trans. G. Green, London–New York 2006, s. ix. Zestawienia pojęcia *das Aufheben* (w postaci *die Aufhebung*) i Freudowskiego pojęcia sublimacji dokonała Julia Kristeva, zob. J. Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, trans. M. Waller, New York 1984, s. 162–63 (w kontekście s. 110). Zauważa ten ostatni fakt Stefan Morawski, zob. S. Morawski, *Estetyka a semiotyka*, „Pamiętnik Literacki” 1976 nr 3, s. 389.

Warto też odnotować, że tłumacze *Wykładów o estetyce* Hegla wykorzystali sformułowanie „dokonać sublimacji” do przełożenia niemieckiego *verflüchtigen*, zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. III, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1967, s. 293: „myślenie... dokonuje sublimacji formy realności” (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Bd. III, w: *Werke*, Bd. 15, Frankfurt am Main 1986, s. 244: „*das Denken... verflüchtigt die Form der Realität*”). Nie udało mi się znaleźć noty dotyczącej uzasadnienia tego przekładu ani innych uwag na temat użycia w nim słowa „sublimacja”. W szczególności w nocie *Od redakcji* nie ma o tym mowy: G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. I, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1964, s. XI–XII.

²³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 481–83, A 290–92, B 346–49.

²⁴ Tamże, s. 481, A 290, B 346. Czwórpodział kategorii: tamże, s. 172, A 80, B 106.

(jedność, wielość, ogół) odpowiada *ens rationis*, wyżej już wzmiankowanym kategoriom jakości (realność, przeczenie, ograniczenie *vel* limitacja) odpowiada *nihil privativum*, kategoriom stosunku (inherencja – subsystemacja²⁵, przyczynowość, wzajemne oddziaływanie) *ens imaginarium*, a kategoriom modalności (możliwość, istnienie, konieczność) *nihil negativum*²⁶. Kategorie stanowią podstawowy podział przedmiotów; a zatem według ich porządku wyróżnia się nie tylko te przedmioty, które są czymś, lecz także te, które są niczym²⁷.

Opisowi tych czterech rodzajów nicości poświęca Kant niecałe dwie strony (wedle cytowanego wydania polskiego)²⁸. Podaje jednak przykłady, czyniąc też odniesienia do reszty swojego systemu, a to pozwala zrekonstruować, co wyżej wymienione terminy oznaczają. O *ente rationis* powiem na końcu tej części rozważań. Zacznę od *nihili privativi*, czyli niczego będącego wytworem braku, pozbawienia czegoś, *resp.* nie będącego wytworem, ale powodującego brak, tworzącego go. Kant podaje przykłady cienia (jako braku światła) i zimna (jako braku ciepła). W jakim sensie te braki są rzeczywiście brakami? Kant stwierdza, że – jak rozumiem – są one brakami *per se*, bo jedynym określeniem cienia *per se* jest to, iż jest on brakiem światła, a zimna *per se*, że jest ono brakiem ciepła. Pod względem ontologicznym (*quasi*-substancjalnego bytu ciepła i światła) można

²⁵ W znaczeniu korelatywnym do inherencji, to jest bycia substancją wobec czegoś „inherentnego”.

²⁶ Tamże, s. 483, A 292, B 348.

²⁷ Tamże, s. 481, A 290, B 346.

²⁸ Tamże, s. 482 i 483, A 290–92, B 347–49.

przyznać rację temu rozumowaniu; jednak już pod względem logicznym łatwo przecież te odwrócić rozumowania (odwrócić w duchu Heglowskim) i stwierdzić, że równie dobrze można uznać, iż światło jest brakiem cienia (czy w ogóle brakiem ciemności), a ciepło brakiem zimna. Nie twierdzę, że system Kanta ma tu brak. Chodzi tylko o uwypuklenie pojęcia nicości, które w nim występuje.

Przykłady *entis imaginarii*, czyli bytu wyobrażonego, wymyślonego, to czysta przestrzeń i czysty czas. Czystość oznacza tu, rzecz jasna, czystość Kantowskich transcendentálnych form zmysłowości (*resp.* naoczności). Można by więc mówić tutaj o absolutnie pustej przestrzeni i absolutnie pustym czasie. Przestrzeni, w której niczego nie ma, i czasie, w którym nic się nie dzieje. Kant stwierdza, że jest to nic – czysta imaginacja. Dopiero bowiem coś znajdującego się w przestrzeni pozwala nam ją dostrzec, a coś dziejącego się w czasie go zauważyć. Poznanie czystych form czasu i przestrzeni jest wtórne wobec samego faktycznego spostrzegania, oglądu. Nie są zaś one nigdy w faktycznym oglądzie puste.

Wielobok o dwóch bokach to przykład nicości o najbardziej efektywnej nazwie, mianowicie *nihil negativum*, czyli nicości negującej, względnie negowanej. Co – że się tak wyrażę – neguje nicość negowana? Samą siebie. Otóż jest to pojęcie, które zabiera się za określanie rzeczywistości i uniemożliwia sobie owo zadanie, jeszcze zanim w ogóle zostanie porównane z materiałem empirycznym (*data*, jak pisze sam Kant, co zgadza się z popularnym w XX wieku terminem „dane zmysłowe”). Nie przechodzi ono bowiem formalnego sprawdzianu prawdziwości (czy

prawdy)²⁹; w szczególności przeczy zasadzie sprzeczności. Wielobok nie może mieć dwóch boków, bo wielobok *inter alia* oznacza coś, co dwóch boków nie ma. Dlatego *a priori* wiadomo, że nie może być czegoś takiego, jak wielobok o dwóch bokach, i nie warto tego sprawdzać w doświadczeniu.

Czwarte pojęcie nicości, *ens rationis*, czyli byt umysłowy, byt intelligibilny – co można stwierdzić stanowczo, skoro sam Kant podaje za przykład tej nicości swój sławny *noumenon* – jest najbardziej tajemniczym z omawianych tu czterech, dlatego omawiam je jako ostatnie z tychże. Z pozoru wydaje się, że sprawa jest prosta; jeżeli jakiś przedmiot z definicji wymyka się poznaniu zmysłowemu, to zgodnie z pryncypiami epistemologii Kantowskiej filozofia teoretyczna nie może stwierdzić jego bytu. Być może uczyni to filozofia praktyczna, lecz to już nie należy do teoretycznego użytku (z) władz poznawczych. Wszelako przy takim ujęciu tej sprawy od razu stwierdza się, że – w najbardziej szerokim znaczeniu możliwości – byt taki jest jednak możliwy. A więc uznanie jego niebytu jest jedynie r e l a t y w n e. Wynika z abstrahowania od innych niż teoretyczne (w znaczeniu Kantowskim) stanowisk poznawczych.

To ostatnie określenie odsłania, moim zdaniem, problematyczną naturę wszystkich wyżej omówionych Kantowskich pojęć nicości. Otóż są one relatywne. O *ente rationis* była już mowa. *Nihil privativum* jest nicością tylko pod względem ontologicznym i tylko jeżeli ujmuje się je *per se*; jeżeli zaś już ujmie się tak, jak ono występuje

²⁹ Tamże, s. 147, A 59 i 60, B 83 i 84.

w rzeczywistości, w kontekście innych zjawisk, staje się czymś (zimno i ciemność stają się cechami rzeczywistych zjawisk). *Ens imaginarium* ma zaś wyraźnie pozytywny status ontologiczny (a ściśle: ontyczny); transcendentalne formy zmysłowości rzeczywiście w ludzkim poznaniu występują. Oczywiście pusta przestrzeń czy pusty czas nie mają waloru przedmiotowego i w tym sensie są nicością, ale jest to nicość tylko pod pewnym (przedmiotowym) względem. Jedynym pojęciem nicości, które może spośród nich pretendować do miana absolutnego, jest – że tak powiem – nicość modalna, *nihil negativum*, dotyczy ona bowiem rzeczy niespełniających warunku koniecznego bycia rzeczą (czyli zasady sprzeczności). Niemniej chociaż sama ta konsekwencja ma walor absolutny (przyjmując logikę Kantowską), to określa ona siłą rzeczy tylko pewien zakres nicości, a nie jej całość czy ją samą. Podobnie więc jak wzmiankowany już Kantowski formalny warunek prawdziwości, *nihil negativum* jest tylko cząstkowym określeniem nicości.

Może jednak należy jeszcze raz odnieść się do tych czterech pojęć w porównaniu do kategorii, którym mają przecieć, jako się rzekło, odpowiadać. Otóż kategorie powinny określać jeden przedmiot, wskazując na różne relacje, w które wchodzi z innymi przedmiotami³⁰, i na różne przymioty, które mu przysługują. Nawet jeśli można mieć wątpliwości, czy wszystkie kategorie Kantowskie mogą na raz określać jeden przedmiot, nie ulega wątpliwości, że każdy z przedmiotów jest określony po jednej z każdej z czterech – że tak

³⁰ A w przypadku kategorii modalnych, na co słusznie zwrócił mi uwagę Kamil Aftyka, na relacje, w które wchodzi z podmiotem.

powiem – nadkategorii (ilości, jakości, stosunku i modalności). Skoro tak, to być może należy traktować to, co wyżej przedstawiłem jako cztery pojęcia nicości, jako cztery charakterystyki jednego pojęcia nicości.

Do tego ujęcia, jak już wskazałem przez analogię do problemu definicji prawdy (względnie prawdziwości), znakomicie pasuje *nihil negativum*. Ono też wskazuje nam na sposób, w jaki można uporządkować powyższe opisy nicości jako charakterystyki jednej i tej samej nicości. Otóż, jak stwierdziłem, *nihil negativum* jest formalnym określeniem nicości. Formalnym i analogicznym do logicznego warunku koniecznego prawdziwości według Kanta, a więc jest określeniem formalnym i logicznym. Oprócz form logicznych w części teoretycznej systemu Kanta występują jeszcze formy zmysłowości (formy estetyczne, w Kantowskim znaczeniu tego terminu); im odpowiada *ens imaginarium*. *Nihil privativum* to rzecz jasna – przy takim ujęciu – określenie materialne (chodzi tu już bowiem o to, czy treść pojęcia jest *per se* pozytywna, czy negatywna) i zmysłowe, doświadczeniowe³¹. Wreszcie *ens rationis* to określenie materialne i intelligibilne. Podsumowując, Kantowskie charakterystyki nicości (przyjmując, że są to tylko charakterystyki jednej i tej samej nicości) dzielą się wedle dwóch dychotomii: materia – forma oraz intelligibilny – sensorybilny³².

³¹ Zob. I. Grabowski, *Od tłumacza*, w: A. Schopenhauer, *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej*, przeł. I. Grabowski, Kraków 2015, s. 6: „Wyraz *empirisch* ma dwa znaczenia: doświadczeniowy i doświadczalny, płynący z doświadczenia i podlegający doświadczeniu”.

³² Kant wskazuje jeszcze na ciekawy podział: *ens rationis* i *nihil negativum* to pojęcia, dla których nie jesteśmy w stanie znaleźć *data*. *Ens imaginarium* i *nihil privativum* zaś to *data*, dla których nie jesteśmy w stanie znaleźć

Jednak na tym kończą się analogie pomiędzy jednością przedmiotu a jednością nicości. O ile bowiem rozważania nad materią i nad formą, nad zmysłowością i nad umysłowością istoty myślącej doprowadziły do całościowej (teoretycznej w znaczeniu Kantowskim) charakterystyki bytu – każdego poszczególnego – o tyle analogiczne rozważania nad nicością doprowadziły do charakterystyki różnych niebytów występujących w czysto formalnym sensie w jednej, być może, nicości. Wewnętrzna sprzeczność (istota *nihili negativi*) dotyczy tylko niektórych niebytów; niesprzeczność jest cechą wszystkich bytów. Oczywisty brak odniesienia przedmiotowego dotyczy jedynie przypadków podpadających pod *ens imaginarium*. Brak poświadczenia tego odniesienia w doświadczeniu dotyczy tylko *entis rationis*. Wreszcie brak pozytywnego pojęcia dla „surowych” danych ujmowanych *per se* to sprawa wyłącznie *nihilo privativo*. Samo rozerwanie stosunku między przedmiotem a podmiotem, które jest cechą wspólną tych przypadków, przestanie brzmieć ciekawie, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że zachodzenie takiego stosunku jest warunkiem koniecznym stwierdzenia bytu przedmiotu w Kantowskiej filozofii teoretycznej. Kantowska charakterystyka nicości (jeżeli przyjmiemy tę drugą wykładnię³³) jest więc sprowadzeniem nicości do *residuum* niebytów.

pojęć. Wreszcie można zauważyć, że *ens imaginarium* i *ens rationis* są czymś, co ma pretensję do bycia jeszcze czymś więcej (pierwsze jest tylko formą „estetyczną”, drugie tylko formą logiczną, oba chcą być także przedmiotami, to jest mieć walor przedmiotowy). *Nihil negativum* i *nihil privativum* są zaś nicościami nie ze względu na swoje aspiracje, ale ze względu na nie same. To drugie wręcz tylko ujęte *per se* jest nicością.

³³ To jest: że Kant za pomocą swoich czterech terminów charakteryzuje jedną nicość, w przeciwieństwie do pierwszej wykładni, wedle której charakteryzuje on cztery różne nicości.

Kantowskie pojęcie nicości nie dało nam żadnego absolutnego określenia niebytów. Niebyty zaś, jak widać, z wyjątkiem *nihili negativi* są scharakteryzowane relatywnie. Relatywnie niczym jest to, co wobec tego, co uznajemy za byt, wykazuje jakąś ułomność. Ułomność ta może być ilościowa. Niczym będzie dla bogacza sto talarów, których ubytek lub przydatek nie zmieni w żaden sposób jego trybu życia³⁴; niczym będzie dla wodza milionowej armii ubytek lub przydatek stu żołnierzy, który ani nie utrudni, ani nie ułatwi prowadzenia mu kampanii wojennej; niczym będzie wreszcie dla człowieka cierpliwego sto dni mniej lub sto dni więcej, jeżeli jest pewien, że dopnie swego celu. Rzecz oczywista, wszystkich tych przykładów dotyczy metaregła: wyjątek potwierdza regułę. Taką ułomność dobrze nazywa słowo znikomość. Bogacz patrzy na sto talarów jako znikomą sumę; wielki wódz na stu żołnierzy jako znikomy oddział; człowiek cierpliwy na sto dni jako znikomą przeszkodę.

Ułomność, która czyni coś niczym, może być też jakościowa. Powyższe pojęcia Kantowskie (z wyjątkiem *nihili negativi*) są przykładami takiej ułomności. Jednak przede wszystkim kontrasty, które pozwalają nam na podstawie oceny jakościowej stwierdzić o czymś lub o kimś, że jest niczym, są zwykle natury etycznej. Żywot bogacza jest niczym dla ascety; żywot człowieka, którym niczym lalką na sznurkach steruje duch dziejów, jest niczym dla filozofa z powołania; dla dziennikarza prasy codziennej

³⁴ Przykład zaczerpnięty od Hegla (który czyni nim aluzję do Kanta, rzecz jasna): *Nauka logiki*, t. I, s. 96.

niczym będzie cierpliwość i wstrzymywanie sądu. Dlatego wydaje mi się, że tę ułomność dobrze nazywa słowo nikczemność.

Nikczemność i znikomość mają także charakter obiektywne. Podałem wyżej przykłady zsubiektywizowane, aby bardziej przemówiły do wyobraźni czytelnika. Jednak – oprócz koncepcji Kanta – poglądy Plotyna wyrażone w *Enneadach* są doskonałym przykładem obiektywnego ujęcia i znikomości, i nikczemności. Jak mówi Plotyn, Dobro jest pełnią bytu, a zatem zło, jako przeciwieństwo Dobra³⁵, jest niebytem³⁶. Ale zło nie może być niebytem *sensu stricto*, bo w takim przypadku by go literalnie nie było, a więc nie byłoby zła; dlatego musi ono być czymś, co zarazem istnieje oraz, na tyle, na ile to możliwe, nie istnieje³⁷. Zakłada się tu ilościową naturę bytu: byt może występować w określonym przedmiocie w większej lub mniejszej ilości³⁸. W Dobru występuje w ilości maksymalnej, w złu zaś minimalnej. Jednak ujmując rzecz jakościowo, w obu (w kategoriach „istnieje – nie istnieje”) byt występuje, oba istnieją. W tym sensie oba są bytami. Plotyn rozumie więc zło jako minimum bytu (znikomość), a zarazem minimum bytu jako czyste zło (nikczemność).

³⁵ Plotyn, *Enneady*, t. I, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, s. 127.

³⁶ Tamże, s. 121–22.

³⁷ Tamże oraz s. 131.

³⁸ *Nota bene*, wydaje się, że ogólnie Kant nie przyjmuje takiego założenia. Jednak mój powyższy wywód wskazuje, moim zdaniem, że nawet jeżeli on tego nie uznawał, to jego koncepcje ślad takiego sposobu myślenia zawierają.

Brak i pustka

Rozważenie Kantowskich pomysłów dotyczących pojęcia nicości pozwoliło na zauważanie paru interesujących znamion tego pojęcia. Brak równowagi między *nihil negativum* a resztą jest, rzecz jasna, wyrazem ogólnego, empirycystycznego nastawienia Kanta, wyrażającego się w jego podejściu do analogicznej sprawy definicji prawdy. Jednak ostatecznie, jeśli wyjdzie się z Kantowskiego sposobu myślenia, względnie jego metodyki, wyznaczanej w tej sprawie przez podział poznania na aprioryczne i aposterioryczne, nawet sama kwestia absolutnego statusu *nihili negativi* przestaje być oczywista, aż ostatecznie, moim zdaniem, upada. Otóż jeżeli weźmiemy jeszcze raz pod uwagę przykład Kanta, czyli wielobok o dwóch bokach, i jakiś bardziej dziś popularny, jak na przykład kwadratowe koło, to łatwo zauważymy, że jesteśmy w stanie odróżnić dwa różne egzemplarze *nihili negativi* od siebie. Czym innym jest bowiem wielobok, który może być na przykład pięciokątem, z dwoma bokami, a czym innym kwadratowe koło, które niezależnie od tego, że nie może być zarazem kwadratowym i kołem, na pewno też w żadnym przypadku nie jest pięciokątem. Przyjmijmy dla przykładu dwa wyobrażenia, z których jedno ma w intencji jego posiadacza wyobrażać wielobok o dwóch bokach, a drugie kwadratowe koło. Jeżeli pierwsze będzie na przykład oscylacją obrazów wieloboku i figury dwubocznej, a drugie oscylacją obrazów kwadratu i koła, to te dwie oscylacje będą jawnie się różnić. Tworząc takie pojęcia, jak kwadratowe koło czy wielobok o dwóch bokach, łączymy

ze sobą dwie wykluczające się cechy, twierdząc, że można je połączyć w jakiejś rzeczy. Takie połączenia, niezależnie od tego, do jakiej przestrzeni ontologicznej (dla przykładu do klasy bytów psychicznych) je zakwalifikujemy, jakoś istnieją i dzięki temu jesteśmy w stanie odróżnić jedno z nich od innego³⁹. Należy pamiętać, że istotą mojego argumentu nie jest to, że roszczenia pojęć wewnętrznie sprzecznych znajdują zaspokojenie zgodne ze swą treścią; twierdzą tylko, że mimo tego, iż nie znajdują one zaspokojenia, istnieją jako roszczenia do bytu⁴⁰.

Jak wiadomo, Frege twierdził, że dwa sądy o tej samej wartości logicznej mają ten sam nominat (odpowiednik przedmiotowy, upraszczając sprawę). To jednak przecież wcale nie oznacza, że takie dwa sądy są tym samym⁴¹. Tak samo to, że wielobok o dwóch bokach i kwadratowe koło to pojęcia wewnętrznie sprzeczne, nie oznacza, iż są one tym samym. Jeżeli jednak jesteśmy w stanie je od siebie odróżnić, to znaczy, że mają one w sobie coś, co pozwala na ich odróżnienie. I to coś jest jakimś bytem. To zaś świadczy

³⁹ Jakub Wolak podpowiedział mi następujący argument: żeby stwierdzić, że dwa przypadki *nihili negativi* są wewnętrznie sprzeczne, trzeba nieraz różnej wiedzy. By stwierdzić, że kwadratowe koło jest sprzecznością, trzeba wiedzy geometrycznej, niepotrzebnej do stwierdzenia, że sprzecznością jest $1 = 2$. Skoro dwa przedmioty wiedzy wymagają różnej wiedzy do swojego pojęcia, to znaczy, że są dwoma różnymi przedmiotami wiedzy.

⁴⁰ Wyobraźmy sobie, że pewien człowiek zgłasza roszczenia do dwóch różnych przedmiotów własności (na przykład gruntów). Choćby oba roszczenia były kompletnie bezpodstawne, bo rzeczony przedmioty własności nigdy nie istniały, to jako roszczenia będą istnieć i będą dwoma różnymi roszczeniami.

⁴¹ Co stwierdza sam Frege, skoro uznaje, że mogą one mieć dwa różne sensy; na przykład w: G. Frege *Sens i nominat*, przeł. J. Pelc, w: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, red. J. Pelc, Warszawa 1967, s. 235.

o tym, że także *nihil negativum*, już poza epistemologią Kantowską, jest nicością relatywną.

Ani *nihil negativum*, ani *nihil privativum*, ani *ens imaginarium* nie są prawdziwymi nicościami. Nicości zaś *entis rationis* nie można w ogóle stwierdzić.

Ma to tutaj ten paradoksalny efekt, że właściwie nie da się stwierdzić, iż coś nie istnieje (w sensie właściwym). Można stwierdzić tylko, że coś istnieje i, ewentualnie, ma zbyt daleko idące pretensje ontologiczne. Nie można też doświadczyć nicości ani jej doświadczalnie poznać, nie mówiąc już o zrozumieniu. Niezależnie od tego, czy zabierzemy się do tego od strony form „estetycznych”, czy pojęć, czy doświadczenia *nihil privativum*, za każdym razem dochodzimy albo do fałszywej, lichej nicości, albo do konieczności zawieszenia sądu – aż do czasu, gdy ewentualnie okaże się, że *ens rationis* jednak istnieje (jako przedmiot filozofii praktycznej).

Skoro żadne metody Kantowskie nie pozwalają nam stwierdzić, czym jest nicość, sam Kant *nolens volens* odsyła nas do dialektyki jako do logiki wkraczającej jego zdaniem w uprawnia do empirii⁴². To zaś naturalnie prowadzi nas do Heglowskiej spekulacji⁴³.

Zauważmy, że możliwość eksplikacji nicości jest zależna od bytu. Nie chodzi tu o to, że jest zależna od bytu myślącego, często zwanego człowiekiem. W ten sposób bowiem możliwość eksplikacji każdej rzeczy jest zależna od bytu

⁴² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 150–52, A 62–64, B 87 i 88. Fragment, do którego odsyłam, można też rozumieć w ten sposób, że dialektyka jest logiką tego, co wyżej oznaczyłem jako dialektykę; to jest – że pełni funkcję krytyczną.

⁴³ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 140–42.

(myślącego). Tak się najczęściej przedstawia (niezależnie od tego, czy słusznie, czy nie) filozofię Schellinga: natura (w dalszym planie: Stwórca świata) potrzebowała zrozumienia samej siebie, samowiedzy, dlatego wytworzyła człowieka. Chodzi tu jednak o głębszy związek. Otóż już zakładając byt człowieka (czy innej istoty myślącej), trzeba jeszcze założyć byt, z którym człowiek będzie mógł porównać nicość, aby stwierdzić, czym ona jest. Gdybyśmy bowiem chcieli stwierdzić, czym jest nicość w oderwaniu od bytu, musielibyśmy przypisać nicości jakiś byt, który pozwoliłby stwierdzić jakąś jej cechę. Dopiero porównanie nicości z czymś pozwala zarazem dowiedzieć się czegoś o nicości i nie przypisywać jej żadnego bytu. Wskazują na to wszystkie pojęcia Kantowskie. Wszakże tylko pośrednio. Dopóki nicość relatywizujemy względem poszczególnych bytów, odbija ona zbyt wiele z ich bytu. *Nihil negativum* i *privativum*, *ens imaginarium* i *rationis* nie są nicością ani nicościami; nicość nie jest sprzecznością (bo można odróżnić jedną sprzeczność od drugiej; *vide supra*), nie jest bytem wyizolowanym (bo jest konkretem, a nie abstraktem), nie jest też bytem o nadmiernych pretensjach ontologicznych (bo w ogóle nie jest żadnym bytem).

Aby nicość nie odbiła niczego z bytu, musi się przeciwstawić bytowi jako całości, i to nie tylko w sensie ilościowym, lecz także w sensie jakościowym. U Kanta znów znajdujemy, tym razem na jednej stronie (cytowanego wydania polskiego), pewien zaczątek takiego rozumienia nicości⁴⁴. Stanowi ono część nieco szerszych rozważań na temat negacji. Wróć

⁴⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, Warszawa 1957, s. 316–17, A 573–75, B 601–03.

jeszcze niżej do tego fragmentu. Na razie stwierdzą tylko to, co odpowiada temu etapowymi rozważań. Kant pisze, że o każdym pojęciu można stwierdzić, iż przysługuje mu jedna z dwóch cech sprzecznych⁴⁵: każda rzecz jest różana albo nieróżana; nieróżane będą też rzeczy, które nie mają żadnej barwy. To jest prawda ontologiczna wynikająca z samej logiki (zdaniem Kanta). Podaje Kant jednak jeszcze jedną zasadę, która ma pretensje do bycia zasadą ontologiczną, a mianowicie tezę, że każda rzecz ma jedną z każdej pary możliwych cech przeciwnych⁴⁶: każda rzecz jest dobra albo zła, ładna (jeśli nie piękna) albo brzydka. Stwierdza Kant, że ta zasada wymaga skonstruowania pojęcia pewnej całości, która stanowi zbiór wszystkich możliwych cech⁴⁷. Ta całość przechodzi podwójne „oczyszczenie” (słowo to pada chyba tylko w stosunku do pierwszego etapu, ale nadaje się, moim zdaniem, także do drugiego). Otóż, po pierwsze⁴⁸, można wyróżnić cechy najskrajniejsze, najpełniejsze (takie jak na przykład dobro), od każdej z których pewna klasa cech będzie pochodna (dobrotliwość, dobroć, dobroduszość *et cetera*); pochodność ta oznacza możliwość zredukowania rzeczoności zbioru cech do cech najskrajniejszych. Po drugie zaś⁴⁹ można zauważyć, że każda negacja ma jedynie tyle treści, ile to, co neguje⁵⁰. Jeżeli – i tu następuje najważniejszy

⁴⁵ Tamże, s. 313–14, A 571, B 599.

⁴⁶ Tamże, s. 314–16, A 571–73, B 599–01.

⁴⁷ Tamże, s. 316, A 573 i 574, B 601 i 602. Nie używam tutaj słowa „zbiór” w znaczeniu logiczno-formalnym, choć, być może, byłoby to użycie do obrony.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 316–17, A 574 i 575, B 602 i 603.

⁵⁰ Kant na s. 317, A 575, B 603 podaje dłuższy argument za tym twierdzeniem, ale nie jest on istotny dla tych rozważań.

dla nas fragment tego wywodu – zbierze się wszystkie cechy negatywne, to pozbawione treści pozytywnej w nich zawartej, będą one tylko i wyłącznie nicością. Drugie oczyszczenie polega więc na uczynieniu omawianego zbioru całością jedynie cech skrajnych i pozytywnych.

Pozór transcendentálny, którego produktem jest ta całość, „ideał czystego rozumu”⁵¹, umożliwia więc zrozumienie nicości jako czegoś jednego. Jest to na razie jedność bardzo uboga, bo wynikająca z absolutnej relatywności, czyli z braku czegokolwiek – z absolutnej pustki. To określenie, przez wskazanie ścisłej zależności pojęcia nicości od pojęcia bytu w ogóle, wskazuje nam drogę do dalszych rozważań.

Niebyt

Skoro nicość jest zupełnym brakiem bytu, a owo wybrakowanie – bycie tymże brakiem – wyraża się słowem „nie”, to nicość jest właściwie niebytem. Jeżeli tak, to należy zrozumieć, czym jest byt, by pojąć, czym jest nicość. Samo bowiem stwierdzenie, że nicość jest niebytem, czyli brakiem bytu, jest niezwykle ubogie, póki nie stwierdzi się, czym jest byt.

⁵¹ Tamże, s. 316, A 574, B 602. Co do definicji „ideału”, zob. s. 310, A 567 i 568, B 595 i 596. Literalnie czytając *Krytykę*, należałoby stwierdzić, że całość cech staje się ideałem czystego rozumu już po pierwszym oczyszczeniu. Jednakże wydaje mi się, że fragment o negacji ze s. 316 i 317 stanowi dopowiedzenie wywodu o pierwszym oczyszczeniu, a zatem należy go rozumieć jako ciąg wnioskowań stanowiących przesłanki dla stwierdzenia, że całość ta jest właśnie ideałem czystego rozumu.

O tym, czym jest byt, i to właśnie w jego stosunku do nicości, pisze Hegel⁵². Byt jest czymś czystym, pustym, bezpośrednim. Pozwolę to sobie uzasadnić na sposób idący nieco obok tekstu Hegla. Jeżeli stwierdza się, że coś jest, nie wiadomo jeszcze, czy jest to coś znikomego lub nikczemnego, czy może jest to coś samodzielnego ontologicznie i substancjalnego, czy może jest to coś ponadczasowego, a wreszcie może nawet wiecznego, nie mówiąc już o czymś eminentnym i jedynym. Słowo „być” obejmuje więc swoim zasięgiem całą hierarchię bytów, ale nie w ten sposób, że jest ich ontologicznym wzorcem, niczym ideał czystego rozumu⁵³, lecz w ten, że obejmuje w nich wszystkich to, co w nich jest najbardziej abstrakcyjne. To zarazem, co się narzuca samo przez siebie jako ich cecha wspólna (stąd jego, bytu, bezpośredniość).

Łączy to byt z *noumenem* (przyjmując założenie, na które sobie tu pozwalam, że *noumenon* i rzecz sama w sobie są tym samym). *Noumenon*, Kantowski przykład *entis rationis*, słusznie przedstawia Hegel jako największą abstrakcję, o której niczego powiedzieć nie można; tylko, że jest⁵⁴. Tym się jednak różni *noumenon* od bytu, co dopowiadam od siebie, że *noumenon* jest koncepcją, a byt pojęciem (tu odsyłam do początku tego tekstu).

O bycie nie można więc orzec niczego oprócz tego, że jest bytem. Jeśli się stwierdzi na przykład, że byt jest

⁵² G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, przeł. A. Landman, red. M. Pańków, Warszawa 2011, s. 86–87.

⁵³ Dla przykładu: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 319–20, A 577 i 578, B 605 i 606.

⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, s. 145–46.

dobry, od razu można zapytać o ten, który jest zły. Jeśli powie się, że jest piękny, od razu można zapytać o ten szpetny. I tak dalej. Czym jest jednak to, o czym niczego orzec nie można? Czym jest to, co można orzec o wszystkim w najbardziej bezpośredni sposób? Niczym.

Dopowiadając jeszcze przy użyciu argumentacji samego Hegla: bezpośredniość bytu wynika z tego, że nie pozostaje on w żadnych stosunkach z innymi rzeczami, które by go określały; brak zaś jakichkolwiek relacji i określeń oznacza, że niczego w bycie nie ma; czyli, że byt jest niczym⁵⁵.

Byt jest więc niebytem. Hegel odpowiada na nasze wyjściowe (dla tej części rozważań) pytanie o to, czym jest byt, przez stwierdzenie, że jest on niebytem. Dążąc zatem do odpowiedzi, czym jest niebyt przez kontrast z bytem, dowiedzieliśmy się, czym jest niebyt przez utożsamienie go z bytem⁵⁶.

Jednak nie jest to koniec czarów spekulacji (o ile mogą sobie pozwolić na nazwanie już tej części logiki spekulatywną⁵⁷). Otóż właśnie w tym utożsamieniu okazuje się dopiero, czym są byt i niebyt jako różne od siebie pojęcia. Warunkiem jedności bytu i niebytu, który stwierdzamy, stwierdziwszy już ich jedność – *per se* bezwarunkową – jest

⁵⁵ Tamże, s. 86.

⁵⁶ Sam Hegel jeszcze, że tak powiem, zaokrąгла ten dowód wskazując na s. 86–87 (tamże), że niebyt jest bytem (po wskazaniu na s. 86, że byt jest niebytem; idąc więc za wzorem: jeśli A jest B, a B jest A, to A = B, nie poprzestając zaś na stwierdzeniu: jeśli A jest B, to A = B).

⁵⁷ Rozumiem bowiem s. 140–42 pozycji: G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, w ten sposób, że trzy strony logiki (refleksja, dialektyka i spekulacja) są trzema stronami całej logiki, a nie jej trzema etapami, czyli że nie odpowiadają podziałowi: logika bytu, logika istoty, logika pojęcia (i idei).

ich przechodzenie w siebie w stawaniu się⁵⁸. Przechodzenie to, nie mając jeszcze charakteru czasowego (bo czas pojawi się dopiero w filozofii przyrody, która stanowi wyższy etap logicznego rozwoju pojęcia), choć można je dla uproszczenia rozumieć również jako czasowe, czyni byt i niebyt różnymi stanami pewnego procesu. Ta różnica pozwala zwrotnie stwierdzić, że mimo tożsamości bytu i niebytu zachodzi między nimi także (!) nietożsamość. Nie będę przekonywał, że to rozumowanie, tak jak je odtworzyłem, zaprzecza zasadzie sprzeczności. To nie jest tu jednak najistotniejsze, dlatego na tym zatrzymam tę część wywodu.

Jak wiadomo, sublimacją stawania się, a przez to też bytu i niebytu, jest istnienie⁵⁹ (co warto podkreślić, naszemu „bytowi” odpowiada u Hegla słowo *das Seyn*, a naszemu „istnieniu” *das Daseyn*; bytowi i istnieniu jest u Hegla więc do siebie bliżej niż w polszczyźnie). A skoro, jak już zauważyłem wyżej w odniesieniu do pojęcia sublimacji, pojęcia sublimowane i wysublimowane stają się momentami pojęcia sublimującego, to niebyt w szczególności jest momentem pojęcia istnienia. Istnienie zaś, oparte na stawaniu się, przechodzeniu bytu w niebyt i niebytu w byt, na fundamentalnym procesie metafizycznym, jest budulcem całego systemu, całej rzeczywistości. A zatem w każdej części wszechistnienia, w każdej rzeczy niechybnie występuje nicość. Sam Hegel stwierdza to *pars pro toto*, odnosząc się do koncepcji całości wszystkich cech⁶⁰, mogących przysługiwać przedmiotowi, o której wyżej pisałem jako

⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, s. 87.

⁵⁹ Tamże, s. 123.

⁶⁰ Tamże, s. 132–34.

o Kantowskiej koncepcji ideału czystego rozumu. Hegel uznaje, że teza, jakoby dało się z tej całości wyrugować negację i tym samym uczynić ją najbardziej realną, jest postawieniem sprawy na głowie, bo całość taka może być właśnie najbardziej realna jedynie w przypadku, w którym zawiera w sobie nie tylko wszystkie twierdzenia, lecz także wszystkie negacje właśnie⁶¹. Stwierdzenie to pada w rozdziale dotyczącym pojęcia istnienia i to jeszcze w niemal najprostszej tego pojęcia postaci (to jest w części dotyczącej „istnienia jako takiego” – pierwsza postać istnienia – oraz w podczęści dotyczącej istnienia jako jakości – druga podczęść). Dlatego pozwolę sobie podsumować, że negację można rozumieć tu niemal synonimicznie z nicością w znaczeniu przeciwstawiającego się bytowi niebytu. Nawet jednak jeśli myślę się co do znaczenia tego fragmentu i chodzi tu o negację jako pojęcie już dużo wyższego stopnia wtajemniczenia w rytzy logiczne, to nie ma to znaczenia dla ważności zasadniczej części tych rozważań.

Należy zaznaczyć, że niebyt tak rozumiany nie jest relatywny (1) ani nie jest negacją jako taką (2). Skrajna abstrakcyjność pojęcia niebytu czyni go absolutną pustką. Co do relacji niebytu do negacji, choć można go uznać za jej pierwszą postać w systemie wiedzy, to jest przez sam ten fakt jej najskrajniej abstrakcyjną postacią, a przez to pozbawionym jakiegokolwiek relacyjności poza relacją z samym czystym bytem. Niżej w *Nauce logiki* Hegel wyróżnia jeszcze na przykład nieistnienie (*das Nichtdaseyn*) – odróżnione od niczego (*das Nichts*) i od niebytu (*das Nichtseyn*), które

⁶¹ Tamże.

to dwa zdaje się, *nota bene*, utożsamiać⁶². W tym kontekście niebyt występuje, w moim przekonaniu, jako analogia tylko właściwego niebytu, a nieistnienie jako właśnie rzeczony właściwy niebyt.

Hegłowska charakterystyka nicości jawi się jako zdecydowanie bardziej atrakcyjna od Kantowskiej i na pewno jest pełniejsza. Pytanie tylko, czy tę nicość, którą pozwałam sobie nazwać *ni e by t e m*, można uznać za nicość właściwą. Krótkie porównanie niemieckiej z polszczyzną może być tu instruktywne. Wydaje się, że po niemiecku, oprócz wyżej wymienionych słów, na nicość jest jeszcze jedno słowo: *die Nichtigkeit*. Jednak ono zdaje się odpowiadać znaczeniom wyróżnionym wyżej jako *znikomość* i *nikczemność*. Brak za to słowa ściśle odpowiadającego naszej nicości. Być może pochodzi ona od słowa „nic”, będącego negacją słowa „co”⁶³ (ni-co, nic, nic-ość). Być może pochodzi bezpośrednio od negacji słowa „coś” (ni-coś, nicoś-ć). W każdym razie, w moim przekonaniu, wyraża ona pewną jedyność, pretensję do jedyności. Nie ma dwóch nicości, chyba że w sensie metaforycznym. Dosłownie, literalnie jest wyłącznie jedna nicość. To moim zdaniem pierwsza ważna cecha nicości: jedyność (1). Język stanowi tu tylko jeden z możliwych, że nawiążę do terminologii *philosophy of science*, „kontekstów odkrycia”. „Kontekstem uzasadnienia” jest, rzecz jasna, to, że pojęcie nicości ma wyrażać zupełne znikomość

⁶² Co do nieistnienia: zob. tamże, s. 143–44. Co do rozróżnienia *das Nichtdaseyn*, *das Nichtseyn* i *das Nichts* zob. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, Th. I, Stuttgart–Tübingen 1832, s. 114.

⁶³ Zob. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 359, hasło: „nic”.

i nikczemność, zupełne brak i pustkę, zupełny niebyt; ma stanowić istotę tych wszystkich postaci niczego.

Drugą własnością pojęcia nicości jest jego konkretność (2). Nicość nie wydaje się czymś czysto teoretycznym, czymś, co stanowi jedynie rys⁶⁴ rzeczywistych pojęć, pojęć, którym odpowiadają przedmioty. Niebyt i byt mogą być bardzo pożytecznymi pojęciami do opisu wszechistnienia; podobnie jak, na przykład, forma i materia. Niemniej przedmioty w rzeczywistości występują już jako jedność bytu i niebytu, materii i formy. Nicość zaś – w jednym ze swych znaczeń – jest czymś, co nie składa się na nic innego, tylko się wszystkim, co jest, przeciwstawia. W tym sensie nicość jest konkretem. Nie może ona być konkretem w zupełnie tym samym sensie, co byty, przedmioty, rzeczy takie jak człowiek. Atoli absolutna relatywność, która jest jedną z cech nicości, powoduje, że nicość korzysta z cech przysługujących temu, czego ona jest nicością. Nicość więc zupełna, przeciwieństwo konketu, jest przez to też konkretna⁶⁵.

Tym dwóm cechom nicości *sensu stricto*, jedyności (1) i konkretności (2), odpowiadają negatywnie własności Heglowskiego pojęcia nicości. Nie wymaga wykazania, że to ostatnie jest pojęciem skrajnie – najbardziej zaraz po bycie – abstrakcyjnym. Wynika to z integralnych właściwości Systemu, z tego, że rozpoczyna się on od pojęć

⁶⁴ Por. użycie słowa „rys” przez tłumaczy polskich na s. 144 *Nauki logiki*.

⁶⁵ Tu otwiera się ciekawa problematyka: czy nicość odbija każdą cechę istnienia, a jeżeli nie, to na czym polega różnica między jedną a drugą klasą cech? (Klasą cech odbijanych i klasą cech nieodbijanych). Kwestia ta jednak łączy się z problematyką znaczenia *negacji*, której trzeba by poświęcić więcej miejsca, niż mogę w tym rozdziale. Chciałbym w każdym razie zaznaczyć, że mam w tej sprawie wyrobione zdanie i zamierzam je jeszcze wyrazić.

(*sensu largo*) najbardziej abstrakcyjnych. Abstrakcyjność ta przekłada się na sprawę jedyności. Otóż tak, jak byt występuje w wielu istnieniach, w ich mnogości, i w każdym z tych istnień podporządkowuje się własnościom każdego istnienia z osobna, niebyt podporządkowuje się szczególnym *vel* szczegółowym i jednostkowym określeniom każdego przedmiotu. Byt *per se* jest taki sam, ale byt, który już znajdzie sobie jakieś miejsce (przedrostek *da* w słowie *das Dasein*), staje się bytem określonym⁶⁶ (najpierw *in abstracto*, lecz nie trzeba już wiele, by stwierdziwszy to *in abstracto*, stwierdzić też *in concreto*, że określone określenie, a nie określenie w ogóle, określa także partykularny byt występujący w jakimś istnieniu). Podobnie niebyt: *per se* jest wszędzie identyczny (bo nie ma go, właściwie rzecz ujmując, nigdzie; jak bytu *per se*), jednak w każdym istnieniu przyjmuje jego cechy. Niebytem ciała fizycznego jest jego rozpad; niebytem tak zwanej substancji chemicznej jest utrata tożsamości chemicznej (na przykład przez spalanie); niebytem rośliny jest zwiędnięcie; niebytem zwierzęcia i człowieka śmierć. Fortuna, majątek, szczęście: wszystko, co ma swój możebny kres, ma także swój niebyt.

Nicość

By jednak dać jeszcze szansę Systemowi, warto wykorzystać pewną możliwość wykładni ostatnich paragrafów

⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, przeł. A. Landman, red. M. Pańków, Warszawa 2011, s. 127.

*Encyklopedii nauk filozoficznych*⁶⁷. Otóż, jak wskazuje chociażby autor *Przedmowy* do polskiego wydania tej książki, Światosław Florian Nowicki, Hegel przedstawia tam zarys czegoś, co można nazwać „wielowariantowością struktury Heglowskiego systemu”⁶⁸. Wielowariantowość tę konstytuują, używając metaforyki, *resp.* terminologii Hegla, cztery sylogizmy⁶⁹. Pierwszy odpowiada schematowi Systemu⁷⁰: logika – przyroda – duch („sylogizm ontologiczny”⁷¹); drugi odpowiednio wyłożonemu schematowi *Fenomenologii ducha*⁷²: przyroda – duch – logika („sylogizm poznawczy”⁷³); trzeci zaś i czwarty *prima facie* są identyczne⁷⁴, bo polegają na schemacie: duch – logika – przyroda, ale w istocie swej stanowią dwa różne poziomy logiczne, że tak powiem, rozpatrywania tego schematu. Pierwszy poziom odpowiada owemu schematowi wprost; drugi zaś stanowi sylogizm absolutny, w którym pierwszy sylogizm spełnia funkcję drugiego terminu skrajnego, drugi sylogizm pierwszego, a trzeci sylogizm terminu średniego⁷⁵.

⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 582–84.

⁶⁸ Ś.F. Nowicki, *Przedmowa tłumacza*, w: G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. LXIX. Warto tu zaznaczyć, że Nowicki opiera się w swojej wykładni także na fragmentach („uzupełnieniach”), które w pewien sposób należą do *Encyklopedii*, ale nie zostały przełożone (przynajmniej w tym wydaniu). Zob. Ś.F. Nowicki, *Przedmowa tłumacza*, s. XIX oraz Ś.F. Nowicki, *Przypisy*, w: G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 585, przyp. 2.

⁶⁹ Tamże, s. LXXX i LXXXI.

⁷⁰ Sam Nowicki widzi tu raczej analogię do Heglowskich Małej i tzw. Dużej Logiki (z których tę drugą, moim zdaniem, winno się nazywać Wielką); tamże, s. LXXXIII.

⁷¹ Tamże, s. LXXX.

⁷² Tamże, ss. LXXV, LXXX oraz LXXXIII.

⁷³ Tamże, s. LXXX.

⁷⁴ Tamże, ss. LXXX i LXXXI.

⁷⁵ Tamże oraz s. LXX, LXXXIII i LXXXIV.

Przeprowadziłem tę krótką rekonstrukcję, miast po prostu odesłać do tekstu, bo wydaje mi się ona *per se* nieco porządkująca tę arcyciekawą sprawę. Teraz chciałbym wziąć pod uwagę tylko jeden aspekt tego zagadnienia. Otóż warto zauważyć, że problem wielowariantowości struktury Systemu naturalnie łączy się z problemem jego logicznej kolistości. W szczególności postawienie ducha na pierwszym miejscu Systemu wydaje się bezpośrednim następstwem przyjęcia schematu sylogizmu ontologicznego (schematu samej *Encyklopedii*): skoro System jest kolisty, na jego początku jest logika, a na końcu duch, to duch winien móc przejść na początek i stworzyć logikę (lub przynajmniej w nią przejść). I właśnie ten punkt, łączący się ze sprawą możliwości i znaczenia *creationis ex nihilo*, czyni schemat, w którym duch stoi na pierwszym miejscu, szczególnie interesującym. Skoro bowiem niebył był niezadowalającym pojęciem nicości jako zbyt abstrakcyjny i przez to też multiplikowalny, zwielokrotnialny, to może nicość już nie przeciwstawiona li bytowi, lecz duchowi absolutnemu, będzie poszukiwanym przez nas pojęciem?

Przyjmuję więc wielowariantowość struktury Systemu, którą sam Hegel mógł już mieć i zapewne miał na myśli; jednak to, że pozostawił tę sprawę nam, potomnym, do opracowywania, pozwala mi stwierdzić, że nie należy to już do systemu Hegłowskiego, lecz do Systemu właśnie. Uznając zarazem, że duch przeprowadza *creationem ex nihilo*, czego już w żadnym razie Hegłowi przypisywać nie zamierzam, warto zastanowić się, czym jest ta nicość, z której duch absolutny może coś tworzyć.

Wydaje się, że jest to najlepsze miejsce, by powrócić do Kantowskiej koncepcji transcendentalnej negacji⁷⁶. Transcendentalna negacja przeciwstawia się transcendentalnej asercji, to jest ideałowi czystego rozumu (*vide supra*). Jak zaznaczyłem wyżej, przeciwstawia mu się jako absolutny brak. Jednak jeżeli porzucimy Kantowski wykład tego, dla czego (1) transcendentalna negacja przeciwstawia się transcendentalnej asercji, i przyjmiemy za Kantem tylko to, że (2) jej się przeciwstawia, pozwoli nam to rozwinąć znaczenie tego, iż jest ona czynnością (3), przynajmniej metaforycznie.

Być może bowiem transcendentalna negacja stanowi prototyp stosunku, który łączy (a zarazem dzieli) ducha absolutnego i nicość. Czego negacją jest negacja transcendentalna? Na pierwszy rzut oka jest negacją transcendentalnej asercji. Nie jest to rzecz oczywista. Mogłoby być tak, że asercja i negacja dotyczą jednego zdania odrębnego od tychże asercji i negacji *per se* (na przykład: zdanie „on jest mądry”, asercja „zaiste, on jest mądry”, negacja „nieprawda, on nie jest mądry”). Jeśli zatem przyjmiemy, że podmiotem transcendentalnej negacji jest duch absolutny (a innej możliwości nie widać przy przyjętych wyżej założeniach), nasuwają się dwie możliwości: albo negacja transcendentalna przeczy samej asercji, samemu „zaiste” (1), albo przeczy całemu twierdzeniu (które to stanowisko przypisałem wyżej Kantowi). Jeśli przeczy całemu twierdzeniu, to może mu przeczyć na sposób formalny (Kant; 2) albo

⁷⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 316–17, A 573–75, B 601–03.

jako sublimacja tego twierdzenia (3). Toteż przedstawiają się nam trzy rozwiązania: negacja transcendentálna unicestwienia twierdzenie transcendentálne (2) albo przeczy czynności asercji, przez co prowadzi do reinterpretacji samego zdania (1)⁷⁷, albo sublimuje to zdanie (3). Teza, którą chcę tu postawić, brzmi: wyżej wymienione trzy możliwości (w kolejności 2, 1, 3) są trzema etapami dynamicznego procesu zaokrąglania się Systemu. Przez proces dynamiczny rozumiem tu taki, który zmienia sens swojego podmioto-przedmiotu. Podmioto-przedmiot, który przechodzi ten proces, zmienia swoją tożsamość.

System ujęty jako proces statyczny (rzecz jasna nie statyczny *sensu stricto*, lecz w odróżnieniu od tego, co wyżej nazwałem procesem dynamicznym) zaokrąglą się przez uzewnętrznianie się, eksterioryzację ducha absolutnego i utożsamienie się z największą abstrakcją (bytem; *vide supra*)⁷⁸; jest to proces bez wątpienia negatywny, jednak jest to negacja (przynajmniej tak, jak wygląda bez dopowiadania niczego) schematyczna, powtarzalna.

Temu proponuję przeciwstawić proces przebiegający w następujący sposób: duch absolutny staje wobec formalnej negacji siebie samego jako możliwości pojawiającej się wobec jego podmiotowości, zdolności do czynności (1)

⁷⁷ Poglądowo: Bóg stwierdza, że wszystko, co stworzył, jest dobre. Adam potwierdza: zaprawdę, wszystko to jest dobre. Szatan przeczy: niesłusznie, Adamie, twierdzisz, że to prawda. Przeczenie Szatana otwiera pole do interpretacji, dlaczego twierdzenie, że wszystko, co stworzył Bóg, jest dobre, ma być nieprawdą; czy dlatego, że dobro nie jest adekwatnym pojęciem, czy dlatego, że w stworzeniu Boga jest coś złego, i tak dalej.

⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, przeł. A. Landman, red. M. Pańków, Warszawa 2011, s. 71–72.

i pełni, totalności (2). Inna negacja niż formalna doprowadza go z powrotem do bytu (w znaczeniu Heglowskim), od którego rozpoczął się cały proces spekulatywny doprowadzający do określonego, powtarzalnego określenia i charakteru ducha absolutnego. Jak zauważa Kant (*vide supra*), negacja formalna totalnego istnienia, w przeciwieństwie do negacji partykularnych bytów, nie jest prostym połączeniem negowanego bytu z negatywną partykułą. Jest kompletnym unicestwieniem istnienia. Dopiero wobec perspektywy kompletnej anihilacji (to drugi etap) duch absolutny cofa się przed negacją formalną całego siebie (którą jednak już skutecznił *virtualiter*) i neguje formalnie, totalnie, swój pozytywny stosunek do samego siebie. Tym samym otwiera się sobie na reinterpretację. Reinterpretując się, nie rozrywa wszelako swojego cyklu spekulatywnego, lecz czyni go ogniwem nowego łańcucha. Rozszerzenie Systemu o nową interpretację to właśnie *creatio ex nihilo*.

Tym samym doszedłem i – mam nadzieję – doszliśmy do końca tych rozważań. Przedstawiły nam się cztery pojęcia nicości: znikomość i nikczemność (1), pustka i brak (2), niebyt (3) i nicość *sensu stricto* (4). Pierwsze pojęcie odpowiada systemowi statycznemu (relatywnie): przejściu od ducha absolutnego do bytu. Drugie odpowiada całkowitej anihilacji, która grozi bezpośrednio duchowi topiącemu się w nicości (jeszcze nie rozpoznanej jako konkret i jedność), gubiącemu się w niej. Trzecie relatywizacji i reinterpretacji siebie (jako Systemu) przez ducha absolutnego. Czwarte rozzerwaniu okręgu przez suwerenną decyzję ducha absolutnego i przeciwstawienie się wprost konkretnej i jedynej carycy: nicości. Wciąż ta sama nicość jest więc powtarzającym się

momentem owego procesu zaokrąglania się Systemu, który kończy się za każdym razem innym skutkiem.

Corollarium

We współczesnej filozofii, za sprawą Quentina Meillassoux⁷⁹, dochodzi do głosu jeszcze jedna koncepcja nicości, która nie podpada wprost pod żadne z wyżej wymienionych pojęć, dlatego chciałbym oddać jej tu nieco miejsca. Píše on o czymś, co nazywa Chaosem i co przedstawia jako podstawę, *resp.* rację rzeczywistości⁸⁰, która jednak sama zasadą podstawy czy racji dostatecznej się nie kieruje, a wręcz przeciw tejże zasadzie jest skierowana⁸¹. Chaos decyduje o tym, względnie odpowiada za to, co istnieje, a co nie istnieje, co się wydarza, a co się nie wydarza, jakimi cechami się coś charakteryzuje, a jakimi nie⁸². To, co go odróżnia od racjonalnego Absolutu, to brak jakichkolwiek reguł, którymi miałby się kierować⁸³. To, co go odróżnia od woli Schopenhauera, to oderwanie od podmiotowości, w szczególności podmiotu ludzkiego⁸⁴. O ile Schopenhauer widzi wolę w głębi, na dnie duszy człowieka⁸⁵, o tyle Chaos jest

⁷⁹ Odnoszę się tu przede wszystkim do jego książki *Po skończoności*, przeł. P. Herbich, Warszawa 2015, do której przeczytania przekonali mnie niezależnie od siebie prof. Wawrzyniec Rymkiewicz i Tomasz Ludwicki.

⁸⁰ Tamże, s. 96 i nast.

⁸¹ Tamże, s. 91–95.

⁸² Tamże, s. 96 i nast.

⁸³ Przynajmniej wedle wstępnego określenia. Tamże.

⁸⁴ Por. tamże, s. 61.

⁸⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, Warszawa 2012, s. 191, 583 i nast.

czymś ontologicznie całkowicie niezależnym od podmiotu, w tym podmiotu ludzkiego: ani nie potrzebuje on człowieka do swojego istnienia, ani też człowiek nie stanowi koniecznego wytworu, uzupełnienia czy emanacji Chaosu⁸⁶.

Po takim wyświeceniu koncepcji Chaosu powstaje pytanie, czy istotnie słusznie zakwalifikowałem ją jako koncepcję nicości. Być może jest to bowiem koncepcja absolutu; specyficzna, bo odrywająca go zarówno od panteistycznych, jak i panenteistycznych konotacji, których nabrał w filozofii po scholastyce (w filozofii nowożytnej).

Warto zwrócić uwagę na charakterystykę zadania teoretycznego, którego koncepcja Chaosu ma być rozwiązaniem. Otóż Meillassoux stawia sobie za zadanie odnalezienie konieczności, jaka nie będzie implikowała istnienia żadnego bytu koniecznego⁸⁷; innymi słowy konieczności, która sama nie będzie bytem i nie będzie implikowała konieczności żadnego określonego bytu⁸⁸. Jeżeli więc stwierdzimy, że Chaos jest rozwiązaniem tego zadania, a to wynika z *Po skończoności*, to trzeba uznać, że albo jest bytem przygodnym, niekoniecznym, albo jest niebytem, czyli albo jakąś nicością, albo nicością *per se*⁸⁹. Jednak jeżeli stwierdzimy, że Chaos jest bytem przygodnym, to znaczy, że można stwierdzić, iż Chaos mógłby nie istnieć. To zaś znaczy, że nie jest konieczne, by wszystko, co istnieje, było koniecznie przygodne.

⁸⁶ Zob. np. tamże, s. 86 i nast.

⁸⁷ Tamże, s. 56.

⁸⁸ Może – i czyni to – implikować za to konieczność istnienia jakiegokolwiek bytu.

⁸⁹ Pozwalam sobie na tę alternatywę, ponieważ w tym miejscu chodzi o ustalenie konturów teorii samego Meillassoux, więc nie ma sensu rozważać rozwiązań ontologicznych, które pochodzą spoza dopuszczanego przezeń rejestru.

Przygodność istnienia (za którą odpowiada Chaos) byłaby też przygodna. Możliwa by więc była – między innymi – konieczność określonego istnienia, co jednak byłoby zaprzeczeniem tezy Meillassoux, na której opiera on swoją koncepcję Chaosu (tezy o konieczności przygodności). To pozwala mi stwierdzić, że Chaos jest niebytem.

Skoro Chaos jest niebytem, a zarazem ma moc tworzenia rzeczywistości, bytu, to znaczy, że teza Meillassoux przełożona na bliższą nam terminologię oznacza, że niebyt tworzy byt. Zgadza się to z jego wykładnią koncepcji *creationis ex nihilo*⁹⁰, wedle której na tyle, na ile jest ona prawdziwa, świat powstaje z niczego, ale nie za sprawą jakiejś trzeciej siły (w szczególności nie za sprawą Boga), lecz za sprawą Chaosu, czyli samego niczego. Nic (nicość) tworzy świat z samego (samej) siebie.

Takie ujęcie sprawy istnienia świata przypomina koncepcję przedstawioną przez Jakoba Böhme⁹¹. Wedle niej grunt, podstawa (Bóg, a za nim świat) powstaje z bezgruntu (według przekładu Nowickiego), bezpodstawności (*der Ungrund*)⁹² – coś, a wręcz wszystko, z niczego⁹³. Pod tym względem wydaje się wręcz, że koncepcje Meillassoux i Böhme są tożsame. Jednak, jak słusznie wskazuje Nowicki, łącząc w tym Böhme z Heglem, powstawanie

⁹⁰ Q. Meillassoux, *Potencjalność i wirtualność*, przeł. P. Herlich, „Kronos” 2012 nr 1, s. 13–14.

⁹¹ Zainspirował mnie prawdopodobnie do tej uwagi Tomasz Ludwicki, porównując analogiczną koncepcję Schellinga z Chaosem Meillassoux.

⁹² J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2015, s. 17–26; Ś.F. Nowicki, *Przedmowa*, w: tamże, s. LV. Rodzajnik podaje na podstawie własnego domysłu.

⁹³ J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, s. 14 i nast. ze względu na s. 17 i nast.; Ś.F. Nowicki, *Przedmowa*, s. XLI i nast.

czegoś (a dokładnie wszystkiego) z niczego jest tylko jednym z dwóch fundamentalnych opisów tego procesu⁹⁴. Drugim z nich jest ugruntowanie bezgruntu w gruncie, bezpodstawności w podstawie. Niezależnie bowiem od tego, co wyprowadza grunt z bezgruntu, czy jest to wola, czy logos, *resp.* logika, czy obie te siły zarazem⁹⁵, czynnik ten wymaga ugruntowania, które znajduje, zakładając siebie jako początek procesu powstawania rzeczywistości. Oba te procesy tworzą logiczne koło, dla logiki niedialektycznej błędne, dla dialektycznej dopuszczalne, a tu wręcz prawdziwe. U Meillassoux, przeciwnie, Chaos działa w jednym kierunku, to on jest absolutem (a dokładnie, wraz z matematyką, absolutnym wymiarem rzeczywistości, o ile za absolut uznajemy absolutny byt), względem którego świat jest czymś przygodnym i zależnym.

Atoli należy zauważyć, że spekulacyjny (w sensie Heglowskim⁹⁶ i w sensie samego Meillassoux⁹⁷) charakter rozważań o Chaosie wbrew intencjom autora zdaje się zmuszać go ostatecznie do przyjęcia odrzuconej przezeń zasady racji dostatecznej, która stoi za uzupełnieniem doktryny Böhme'go o uwarunkowanie nicości i bezgruntu przez byt i grunt. Nie da się poprzestać na tezie, że wszystko powstaje z niczego, bo trzeba uzupełnić ją o tezę, że powstały byt sam tworzy logikę, *resp.* wolę, która wymaga od nicości tego, żeby wydała z siebie byt, wszechświat. Meillassoux

⁹⁴ Ś.F. Nowicki, *Przedmowa*, s. LV–LVII.

⁹⁵ Zob. K. Wyszowski, *Tajemniczy władca nicości i tożsamości. O znaczeniu pojęcia woli dla państwa, prawa etc.*, s. 144.

⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 140–42.

⁹⁷ Q. Meillassoux, *Po skończoności*, s. 57.

odsuwa matematykę, która pełni u niego funkcję logiki-woli, od podmiotowości i tego, co przygodne i zależne, łącząc ją z absolutnym Chaosem⁹⁸. Jednak wyprowadza jej związek z Chaosem z myślowej (a zarazem, rzecz jasna, realnej) konieczności. Nie ma wszelako myślowej konieczności bez zasady racji dostatecznej⁹⁹. To zapośredniczenie oznacza wszakże, że sam Chaos zostaje podporządkowany – rudymen tarnej co prawda – logice i *eo ipso* zostaje podporządkowany Systemowi. Konieczność Chaosu znów – na swój ciekawy i inspirujący sposób – objawia konieczność Systemu. Nawet założenie całkowitej bezpodstawności, bezgruntu, Chaosu przez swą spekulatywność stanowi mediatyzację, zapośredniczenie zasady racji dostatecznej, podstawności, gruntu, Systemu.

Chaos, który jest konieczny, a zarazem nie jest bytem, ma zatem pozytywny status ontologiczny (a ściśle: ontyczny), ale nie pełny, nie substancjalny¹⁰⁰, jest jakimś określonym stanem rzeczy. Jest on, co więcej, stanem rzeczy będącym celowym zaprzeczeniem wszystkim (z wyjątkiem konieczności) cechom metafizycznego Absolutu, lecz także spekulacyjnego Systemu, który Meillassoux określa jako

⁹⁸ Tamże, s. 96 i nast. (odwołujące się do s. 50 i nast.), s. 182–84.

⁹⁹ Opowiadam się z całą mocą za tym twierdzeniem. Dla wielu stanowi ono oczywistość. Jednak jednym z osiągnięć Meillassoux jest pokazanie jego nieoczywistości. Nie przedstawił on wszakże alternatywnej koncepcji logicznej, która pozwalałaby inaczej uzasadnić możliwość spekulacji filozoficznej. Dlatego ograniczam się tu do powyższej tezy, zaznaczając jednakże, że problem relacji zasady racji dostatecznej i spekulacji filozoficznej jest wart nowych, odpowiadających na wyzwanie Meillassoux rozważań (które zamierzam w przyszłości przedstawić).

¹⁰⁰ Nie twierdzą tym samym, że substancja *per se* jest najwyższym pojęciem ontologicznym, lecz jedynie, że jest komponentem takiego pojęcia.

wytwór „absolutyzacji korelacji”¹⁰¹. Niemniej konieczność Chaosu utrzymuje ów Chaos na pozytywnej płaszczyźnie ontologicznej i to czyni z niego skrajną, ale wciąż relatywizację porządku rozpiętego między Jednym a nikczemnością i znikomością, a zatem lokuje go w miejscu nikczemności i znikomości przewartościowanych jako absolutna prawda o rzeczywistości. Chaos jest więc nową postacią pierwszego z przedstawionych wyżej pojęć nicości.

Podsumowanie

Skonstruowanie jednoznacznego *prima facie* tekstu filozoficznego (a w głębszym sensie – każdego) jest niemożliwością. W najlepszym razie można się starać napisać go tak, aby czytelnik kierujący się dobrą wolą, drogą eliminacji, poprzez przykładanie różnych swoich domysłów interpretacyjnych, doszedł do takiego sensu, który da szansę na jednoznaczne odczytanie całego dzieła. Ponieważ więc uważam jednoznaczność w sensie zwykłym za niemożliwość, pozwoliłem sobie na przedstawienie treści, która w moim przekonaniu jedynie może zostać odczytana jednoznacznie, choć, jak sam to dostrzegam, nie jest ona jednoznaczna *prima facie*.

Właściwym podsumowaniem jest część tego rozdziału zatytułowana *Nicość*. Zachęcam więc do jej ponownej lektury, tym razem jako lektury podsumowania.

¹⁰¹ Q. Meillassoux, *Po skończoności*, s. 60 i nast.

Alicja Bielak

Oblicza nowożytnego nihilizmu: wykłady Akademii Nieznanych

Nic nad wszystkie rzeczy potężne jest wszędzie¹

„Podstępem zabija mnie Nikt!”² – tak oto Cyklop dał się złapać Odysowi w pułapkę, nie rozumiejąc paradoksu związanego z posłużeniem się przez itackiego króla nazwą pustą. „Wszyscy”, „nikt”, „ktoś”, „nigdzie” i – wreszcie – „nic” od czasów średniowiecznych były jednymi z ulubionych słów w komponowaniu paradoksów (tak zwane *insolubilia*). W drugiej połowie XVI wieku logiczna błyskotka doczekała się jednak poważnego namysłu filozofów

¹ D. Naborowski, *Kalendy styczniowe szczęśliwie nastalego roku 1636. Do tegoż księcia imci [Krzysztofa Radziwiłła]*, w: tenże, *Poezje*, oprac. J. Dürr-Durski, Warszawa 1961, s. 172. Za uwagi do tekstu serdecznie dziękuję Jakubowi Wolakowi.

² Homer, *Odyseja*, IX 408, przeł. J. Parandowski, Warszawa 1989, s. 130.

i literatów, a w konsekwencji również powstania prężnego intelektualnego nurtu pochwał Niczego, którego ogniska należy umiejscowić w Paryżu (II połowa XVI wieku) oraz w Wenecji i Neapolu (lata trzydzieste XVII wieku).

Na wstępie należy podkreślić, że pochwały Niczego stanowią część szerszej dyskusji *de Nihilo*, która poskutkowałą publikacją dziesiątek traktatów, a także serią wykładów i debat prowadzonych na przecięciu różnych dyscyplin (również – rodzącej się jako oddzielna dyscyplina filozoficzna – ontologii). Nic stanowiło problem w logice, powód do gier językowych w literaturze, rodziło zagwozдки ontologiczne i epistemologiczne w filozofii, było źródłem niewygodnych rozważań w teologii, inspirowało do doświadczeń z zakresu fizyki (próżnia) oraz kazało kosmologom zapytywać o to, co poza sferą empireum. Może powstać wątpliwość, czy posługiwanie się kategorią nowożytnego „nihilizmu” jest uzasadnione, gdy weźmie się pod uwagę, że pojęcie to obarczone jest skojarzeniami z późniejszymi myślicielami – Friedrichem Nietzschem czy egzystencjalistami³. Niniejszy tekst stanowi przyczynek do omówienia historii Niczego w nowożytnym ogólnoeuropejskim nurcie intelektualnym poświęconym tejże idei, którego ramy czasowe wskazałabym na lata między około 1510 a 1730 rokiem. W roku 1510 wydany został *Libellus de Nihilo* (*Książka o Nicości*) autorstwa

³ W przeciwieństwie do Michaela Allena Gillespiego (*Nihilism before Nietzsche*, Chicago 1995) nie zależy mi na wytropieniu prehistorii nihilizmu w ujęciu Nietzschego u myślicieli stanowiących kanon historii filozofii (od Dunsza Szkota po Kartezjusza). Przedmiotem mojego zainteresowania są dzieje ponaddiscyplinowego zainteresowania kategorią Nicości jako głównego, nie zaś pobocznego tematu rozważań uczonych i artystów (filozofów, literatów, przyrodników itd.) w dobie nowożytnej.

Charles'a de Bovelles⁴. Francuski matematyk i filozof, czerpiący inspiracje z teologii negatywnej Pseudo-Dionizego Areopagity oraz *docta ignorantia* Mikołaja Kuzańczyka, poświęcił swój traktat możliwości konceptualizacji Niczego, wskazując już na pierwszy problem, na który natyka się każdy, kto chce rozprawiać o Niczym, a mianowicie na logikę języka: „Nic jest niczym. Nic nie jest czymś. [...] Nic jest nigdzie, nie ma go ani w umyśle, ani w rzeczach stworzonych, ani w inteligibilnym, ani w zmysłowym świecie. Nie ma go w Bogu ani poza Bogiem, w jakiegokolwiek rzeczy stworzonej”⁵.

Natomiast zmierzch tego nurtu wiąże się z dwoma istotnymi publikacjami. Po pierwsze, w 1730 roku wychodzi *L'Éloge de Rien (Pochwała Niczego)* Louisa Coqueleta, która zamyka nurt pochwał Niczego jako gatunku literackiego⁶. Po drugie, w 1733 roku Friedrich Lebrecht Götze opublikował *De nonismo et nihilismo in theologia (O nonizmie i ni-*

⁴ Księga o Niczym ukazała się jako część obszernego tomu *Quae in hoc volumine continentur: Liber de intellectu; Liber de sensibus; Liber de generatione; Libellus de Nihilo; Ars oppositorum; Liber de sapiente; Liber de duodecim numeris; Philosophicae epistulae; Liber de perfectis numeris; Libellus de mathematicis rosis; Liber de mathematicis corporibus; Libellus de mathematicis supplementis*, Parisiis: ex officina Henrici Stephani, 1510–1511. Współczesna edycja z przekładem na francuski: Ch. de Bovelles, *Le livre du néant*, przeł. P. Magnard, Paris 1983.

⁵ Ch. de Bovelles, *Le livre du néant*, s. 39: „*Nichil enim est nichil, nichil non aliquod est [...] nichil nusquam est neque in mente est neque in rerum natura, neque in intelligibili, neque in sensibili mundo, neque in deo neque extra deum in ullis creaturis*”.

⁶ Dzieło Coqueleta doczekało się tłumaczenia na język polski autorstwa Józefa Epifaniego Minasowicza w 1761 roku. Kolejne wydanie: *Pochwała Niczego przypisana nikomu; Pochwała czegoś przypisana komuś z przemową śpiewną z francuskiego*, Warszawa: w drukarni Mitzlerowskiej, 1769. Zob. wstęp do: J.E. Minasowicz, *Pochwała Niczego, Pochwała Czegoś*, oprac. A. Bielak, R. Bronikowska, Warszawa–Kraków 2015, s. 13–45.

hilizmie w teologii), dostarczając w ten sposób czytelnikom pierwszej w okresie nowożytnym historii filozoficznego i teologicznego zainteresowania Niczym. To właśnie Götze jako pierwszy użył terminu *nihilismus*. Zaproponowany przez siebie bliźniaczy termin *nonismo* wywodził od przeczenia (*non*), które – jak zauważył – obok *Nihil* i *Nemo* często potrafiło wywrócić na nice niejedno twierdzenie teologiczne. Niemiecki uczoney zapewnił również czytelnikowi katalog utworów, które poruszały tytułowe problemy (*Catalogus scriptorum de Nihilo et Nemine cum indicibus necessariis*). Najistotniejsze jednak jest to, że u Götzego nihilizm po raz pierwszy w historii występuje jako termin techniczny, oznaczający naukę czy rozważania o Niczym – co sprzeciwia się Arystotelesowskiej tezie mówiącej o tym, że przedmiotem badania nie może stać się to, co nie istnieje⁷, podjętej następnie przez tradycję filozoficzną, na przykład przez Duns Szkota⁸. Jednak już samo rozprawianie

⁷ „Przesłanki muszą być prawdziwe, bo to, co nie istnieje, nie może być poznane”. *Quod non est non contingit scire, ex quo habemus quod de non ente non est scientia*. Arystoteles, *Analityki wtóre*, I, 2, 71b, przeł. K. Leśniak; cyt. za: A. de Libera, *Nihilisme – Nonisme – Néminisme*, w: *Veritas et subtilitas: Truth and Subtlety in the History of Philosophy. Essays in Memory of Burkhard Mojsisch (1944–2015)*, red. T. Iremadze, U.R. Jeck, Amsterdam 2018, s. 351. Tłumaczenie Arystotelesa na łacinę za: *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain–Paris 1974, éd. J. Hamesse, s. 312. Źródłowo greckie teksty filozofów starożytnych przywołuję w tłumaczeniach łacińskich ze względu na ich częstsze funkcjonowanie w brzmieniu łacińskim w dyskusjach nowożytnych.

⁸ „Wszelka nauka jest o bycie, ponieważ żadna nie jest o nie-bycie”: „[...] *omnis scientia est de ente quia nulla de non-ente*”; „Nie istnieje nauka o nie-bycie, ponieważ nauka dotyczy prawdy, a prawda i byt są wymienne”: „*De non-ente non est scientia, nam scientia est veri, et verum et ens convertuntur*”. (Johannes Duns Scotus, *In Isagoge*, q. 3, § 16; *In Elenchorum*, q. 3, § 8), cyt. za: A. de Libera, *Nihilisme – Nonisme – Néminisme*. Jeśli nie podano inaczej – przekład własny.

o niczym jest paradoksem, ponieważ stwierdzenie, że „Nic jest czymś” („*Nihil est aliquid*”), wprowadza byt w obszar niebytu – „dyskurs *de Nihilo* przekształca »nic« w »coś»”⁹.

Interesuje mnie więc nihilizm zarówno przed momentem ugruntowania się jego samoświadomej autoreferencji w XVIII wieku (Götze), jak i przed jego nowoczesnym rozumieniem. Do nagłego namnożenia traktatów, poezji i dysput o Niczym doszło jednak nie tylko za sprawą wspomnianego traktatu Bovellesa (który można uznać za początek nowożytnej medytacji nad Niczym), lecz także adoksograficznej mody, która swój najjaskrawszy wyraz znalazła w wierszu *Nihil* Jeana Passerata, francuskiego wykładowcy literatury starożytnej i retoryki w Collège de France¹⁰. Profesor z dumą i znawstwem obwieścił: „Wynalazła moja muza NIC” („*Invenit mea musa NIHIL*”¹¹). Mimo różnic gatunkowych i w konsekwencji odmiennych kręgów odbiorców wiersz Passerata zestawiano z traktatem Bovellesa, o czym świadczy opracowanie Martina Schoocka *Tractatus philosophicus de Nihilo (Traktat filozoficzny o niczym)*¹², w którym autor wybrał właśnie tych dwóch autorów jako najbardziej znaczących przedstawicieli dyskusji o niczym. Adoksografia wychodziła

⁹ V. Stoichijă, *Ustanowienie obrazu: metamalarstwo u progu ery nowoczesnej*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Gdańsk 2011, s. 320.

¹⁰ Utwór doczekał się natychmiast wielu parafraz i przekładów na języki wernakularne (na francuski przełożył go sam autor), także na polski, autorstwa jednego z najznamienszych polskich poetów doby baroku, Daniela Naborowskiego, zob. A. Bielak, P. Sadzik, *W nurcie pochwał Niczego. „Cień”, „Róża”, „Kur”, „Kalendarz styczniowe” Daniela Naborowskiego jako przekłady utworów Jeana Passerata*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” 2015 nr 5 (8), s. 17–49.

¹¹ J. Passerat, *Nihil Henrico Memmio pro xeniis*, Paris: Etienne Prévosteau, 1587.

¹² M. Schoockius, *Tractatus philosophicus de nihilo*, Groningae: Edzardus Agricola, 1661.

zresztą poza gatunkowe ramy literackie i wkraczała na teren filozofii, gdyż jej celem – podobnie jak poezji konceptystycznej – było demaskowanie epistemicznych przyzwyczajęń czytelników. Pochwały rzeczy błahych i z pozoru nieistotnych wymierzone były więc w paradygmaty myślenia składające się na *opinio communis*, o czym świadczy już sama nazwa zjawiska. Etymologicznie bowiem „adoksografia” wywodzi się od „pisania” (γράφειν) o tym, co nie jest (α – ‘nie’, ‘brak’) złudnym przekonaniem, mniemaniem (δόξα). Jednym z bardziej znanych przykładów takiego paradoksalnego enkomionu była *Pochwała Głupoty* Erazma z Rotterdamu, ale o skali zjawiska mogą świadczyć oddzielne publikacje zbierające tego typu literaturę np. *Amphitheatrum sapientiae Socraticae ioco-seriae* Caspara Dornaviusa (1619) lub *Tractatus philosophicus de Nihilo* Martina Schoocka (1661).

Wykłady akademickie ku chwale Niczego

Wychodząc od tego samego co Passerat rodowodu retorycznego, a mianowicie mowy epideiktycznej, członkowie dwóch półjawnych stowarzyszeń we Włoszech rozpisują i głoszą swe pochwały Niczego. W 1632 roku wraz z działalnością neapolitańskiej Akademii Nierozważnych (Accademia degli Incauti) – a konkretnie wraz z publikacją *Discorso academico in lode del Niente* (*Wykład akademicki ku pochwaleniu Niczego*) Giuseppe Castiglione¹³ – zostaje

¹³ G. Castiglione, *Discorso academico in lode del Niente* (Napoli: Ottavio Beltrano, 1632), cytaty za edycją: *Le antiche memorie del Nulla*, red. i przedm. C. Ossola, oprac. przyp. L. Bisello, Roma 2007, s. 77–94.

zainaugurowany dyskurs o Niczym. Ten nowy i znacznie radykalniejszy nurt nie sprowadza się już w prosty sposób do adoksograficznej retoryki. Castiglione, profesor teologii, wskazuje na Nic jako na pra-zasadę rzeczy, która nie tyle poprzedza Stworzenie (*creatio ex nihilo*), ile wpisuje się także w każdą rzecz stworzoną.

Analogiczne problemy w dwa lata później podejmuje na wespół tajne stowarzyszenie znane jako Akademia Nieznanych (*Accademia degli Incogniti*) z siedzibą w Wenecji. Do grupy przynależały prominentne osobistości: sławni pisarze, tacy jak Ferrante Pallavicino (1616–1644), Gerolamo Brusoni (1614–1686) i Luigi Manzini (1604–1657); poeta Pietro Michiel (1603–1651); historycy Maiolino Bisaccioni (1582–1663) i Galeazzo Gualdo Priorato (1606–1678); medyk i pisarz Francesco Pona (1594–1660); arystotelik Antonio Rocco (1586–1653) i inni, w tym również profesorowie teologii. Nieznani zazwyczaj pochodzili z wysoko usytuowanych rodów i niebawem mieli wywrzeć spory wpływ na życie kulturowe i polityczne miasta. Założycielami powstałej w 1630 roku grupy byli Giovanni Francesco Loredano (1607–1661) i Guido Casoni (1561–1642).

Członkowie wygłosili cykl wykładów ku czci Niczego (*discorsi in lode del Niente*). Oczywiście Nicość wcześniej zajmowała filozofów i mistyków, lecz odbywało się to zazwyczaj na gruncie teologii negatywnej (Jan Szkot Eriugena¹⁴),

¹⁴ Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon: Księga III*, przeł. A. Kijewska, Kęty 2010, s. 238–47, 680c–683c (*nota bene* fragment nazywany jest w opracowaniach *Traktatem o Nicości*). Zob. A. Kijewska, *Divine Non-Being in Eriugena and Cusanus*, „*Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology*”, z. 2 (2002), s. 157–62.

w mistyce (Mistrz Eckhart¹⁵) lub w kontekście pism walczących o to, aby Nicość nie uzyskała wystarczającego statusu ontologicznego i nie była w stanie podważyć wszechmocy i jedyności Boga u początku stworzenia (między innymi św. Augustyn przestrzegał, że takie dywagacje prowadzić mogą do manichejskich koncepcji). Wspomniane tradycje od dyskusji o Niczym wewnątrz tajnych włoskich akademii różniły się tym, że ich członkowie nie obawiali się przekroczyć chrześcijańskich wykładni o stworzeniu, a niektórzy wprost nazywani byli ateistami. Takie miano zyskała sobie centralna postać ugrupowania Nieznanych, Cesare Cremonini (1550–1631), arystotelik z uniwersytetu w Padwie, uznawany za jednego z najwybitniejszych myślicieli swoich czasów. Przez swoich współczesnych był dużo bardziej rozpoznawalny i ceniony od Galileusza, dzisiaj natomiast jest wspominany anegdotycznie przeważnie jako ten, który odmówił wybitnemu astronomowi zajrzenia przez jego wycelowany w kraterę Księżyca teleskop.

Cremonini zgromadził wokół siebie ogromne środowisko, liczące kilkuset uczniów, a wśród nich między innymi założyciela Akademii Nieznanych, Francesca Loredano, czy Williama Harveya (1578–1657), który w 1602 roku jako pierwszy opisał cyrkulację krwi. Inny uczeń, Gabriel Naudé (1600–1653), przytaczał w swych pismach wypowiedzi Włocha, z których wynikało, że nie wierzył on ani w Boga, ani w diabła, ani w nieśmiertelność duszy. Uważał, że z filozofii

¹⁵ Zob. P. Augustyniak, *Byt i nicość w myśli Mistrza Eckharta. Początki niemieckiej filozofii woli*, „Argument”, z. 2 (2013), s. 273–83.

należy usunąć teologię, ponieważ istota tej ostatniej leży poza zasięgiem poznania¹⁶. Co ciekawe, na jego padewskim nagrobku wykuto następującą inskrypcję: „*Caesar Cremoninus hic totus iacet*” – co sugeruje, że wszystko, czym był uczony, spoczywa w grobowcu, poza którym nie ma żadnej wiecznej i nieśmiertelnej duszy. Cremonini kilkakrotnie musiał bronić się przed Inkwizycją ze względu na głoszenie śmiertelności duszy podczas swych padewskich wykładów, a jego traktat kosmologiczny *Disputatio de coelo* (1613) został ocenzone¹⁷.

Z początku Nieznani nie publikowali swych wykładów i zadowalali się dyskretnymi dysputami we własnym gronie. Do dziś w wielu aspektach charakter ich spotkań i kontaktów owiany jest tajemnicą, a to z racji szyfrów i tajemnych kodów, rzekomo przez nich wykorzystywanych. Należy wspomnieć o gnostycznych zainteresowaniach członków stowarzyszenia, które uwidaczniają się już choćby w samym wyborze motta: „*Ex ignoto notus*” („Znany z nieznanego”)¹⁸. Dewizę tę wymyślił poeta Guido Casoni, emblemat zaś zaprojektowali Francesco Ruschi i Jacopo Piccini. Przedstawia on górę, z której wypływa, nawadniając ją, rozgałęziający się Nil, by znaleźć ujście w morzu (rzeka ta pozostawała w ówczesnym czasie niewyeksplorowana w swym średnim i górnym biegu). Gnostyczne zainteresowania może

¹⁶ T. Błocian, *Filozofia przyrody Cesare Cremoniniego (1550–1631)*, „Archivum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 15 (1969), s. 128.

¹⁷ G. Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*, Firenze 1983, s. 153–61.

¹⁸ Zob. L. Puppi, *Ignoto Deo*, „Arte Veneta”, t. 23 (1969), s. 169–80.

potwierdzać również fakt przyciągania takich postaci, jak choćby Jacques Gaffarel, badacz kabały i gnostycyzmu¹⁹.

Oskarżenia o ateizm wysuwane wobec członków Akademii Nieznanych to jeden z dowodów „dysydenckich” poglądów ugrupowania, w którym badacze dopatrują się jednego z inicjujących ognisk włoskiego libertynizmu²⁰. W kręgu ich zainteresowań znajdowały się między innymi okultyzm, gnostycyzm, wpływy erasmiańskie, które mieszały się swobodnie z inspiracjami neoplatońskimi, a także hermetyzm, przenikający się ze sceptycyzmem²¹. Dla Carla Ossoli omawiane „pochwały Niczego” stanowią przede wszystkim „znak radykalnego ideologicznego załamania, emblemat wyraźnego libertynizmu”²². Wolnomyślicielskie stanowiska Nieznanych wychodzą na jaw również w ich zainteresowaniu pojęciem Niczego.

Wiosną roku 1634 prowadzą oni teoretyczną dyskusję o Niczym, którego pochvale towarzyszy tu namysł nad samą możliwością jego przedstawienia. Swoją lapidarnie zatytułowany wykład *Il Niente (Nic)* 8 maja tego roku wygłosił w Wenecji Luigi Manzini – wówczas benedyktyński mnich, zaraz potem kierownik studiów humanistycznych na Uniwersytecie Bolońskim – by już 24 maja złożyć tekst

¹⁹ Gaffarel przedstawił wyniki swych wieloletnich poszukiwań między innymi w publikacji *Curiositez inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des patriarches et lecture des estoilles* (Paris 1629), w której analizował starożytne wizerunki w kontekście kabały. Traktat został potępiony przez Sorbonę.

²⁰ Zob. G. Spini, *Ricerca dei libertini*, s. 149–76.

²¹ Zob. C. Ossola, *Elogio del Nulla*, w: *Le antiche memorie del nulla*, s. XVII.

²² Tamże.

do druku²³. W ten sposób zainaugurował dyskusję, która w ciągu kilku miesięcy obrodziła jeszcze czterema wydrukowanymi traktatami: *Le glorie del Niente* (*Chwały Niczego*) Marina dall'Angelo²⁴, *Il Niente annientato* (*Nic unicestwienie*) Raimonda Vidala²⁵, *Nihil, fere Nihil, minus Nihilo* (*Nic, prawie Nic, mniej niż Nic*) Jacques'a Gaffarela²⁶, *Considerazioni del Villa sopra il „Discorso del Niente” di D. Luigi Manzini* (*Rozmyślenia Villi nad „Wykładem o Niczym” Luigiego Manziniego*) Giovanniego Villi²⁷.

Dall'Angelo skupił się na filozofii pitagorejskiej, widząc w niej zasadniejsze propozycje na temat początku świata niż u eleatów. Połączył swoje rozważania o Niczym z liczbą zero.

Raimondo Vidal wygłosił swój wykład 19 lipca i jako jedyny chciał w nim „unicestwić” Nic, dowodząc, że Nic jest nigdzie, a raczej, że jest nieobecne we wszystkich rzeczach. Jego argumentacja, a szczególnie jej polemiczny charakter

²³ L. Manzini, *Il Niente. Discorso di Luigi Manzini. Recitato nell'Accademia degli Incogniti di Venezia, a Ca' Contarini. Gli VIII Maggio MDCXXXIV*, Venezia: Andrea Baba, 1634, cytaty za edycją: *Antiche memorie del Nulla*, s. 95–112.

²⁴ M. Dall'Angelo, *Le Glorie del Niente. Discorse dal Si[gnore] Marin Dall'Angelo nell'Accademia dei Signori Incogniti di Venezia in casa dell'Illustrissimo Sig[gnore] Gio[vanni] Francesco Loredano*, Venezia: Sarcina, 1634, cytaty za edycją: *Antiche memorie del Nulla*, s. 113–36.

²⁵ R. Vidal, *Il Niente annientato. Discorso del Conte Raimondo Vidal*, Venezia: Giovanni Salis, 1634, cytaty za edycją: *Antiche memorie del Nulla*, s. 137–47.

²⁶ J. Gaffarel (Iacobus Gaffarellus), *Nihil, Fere Nihil, Minus Nihilo: Seu De Ente, non Ente et Medio inter Ens et non Ens. Positiones XXVI*, Venezia: Typographia Ducali Pinelliana, 1634, cytaty za edycją: *Le antiche memorie del Nulla*, s. 148–72.

²⁷ G. Villa, *Considerazioni del Villa, Academico disarmato. Sopra il Discorso del Niente di D. Luigi Manzini*, Venezia: Giovanni Battista Vaglierino, 1635, cytaty za edycją: *Le antiche memorie del Nulla*, s. 173–203.

może stanowić dowód na to, że rozważania pozostałych Nieznanych stanowiły rzeczywisty problem filozoficzny. Przykładowo Vidal przeciwstawiał się utożsamieniu braku z niczym w koncepcji *nihil privativum*.

Jacques Gaffarel – katolicki ksiądz i teolog o kabalistycznych zainteresowaniach – podał swój wykład do druku 4 sierpnia 1634 (o czym zaświadcza przedmowa do dzieła). W przeciwieństwie do pozostałych wykładów „o niczym” ukazał się on w wyjątkowo eleganckiej i zdobnej oprawie formatu *octavo*. Kompozycyjnie przypominał akademickie tezy, ustrukturyzowany był bowiem w 26 *positiones* i – podobnie jak tekst Manziniego – dotyczył różnych dyscyplin. Widoczne są elementy szesnastowiecznego mistycyzmu i teologii negatywnej (Francuz odnosi się do Pseudo-Dionizego i Charles’a de Bovelles).

Najbardziej polemicznym głosem względem inauguracyjnego dyskusję wykładu Manziniego okazały się *Considerazioni* Villi (nie licząc wspomnianego Vidala, który zupełnie nie podjął zaproponowanego a-doksograficznego i a-logicznego trybu dyskusji). Pisarz niezwykle skrupulatnie wskazał wszystkie momenty, w których Manzini posługiwał się w sposób nieostry terminem „Nicość”. Wysoki ton samego wykładu nieco rozładowuje dystych autorstwa Lorenza Tescula ku czci Villi, zamieszczony przez wydawcę we wstępie do dzieła: „Pisząc przeciwko Niczemu, redukujesz Nic do Niczego, co daje ostatecznie Nic”²⁸.

²⁸ Tamże, s. 173: „*Scribens in Nihilum, in Nihilum Nihil, Villa, reverti / Cogis, et in Nihilo maximus esse potes*”.

Jako zwieńczenie tego punktowego i intensywnego teoretycznego zainteresowania „Niczym” można wskazać traktat jednego z najbardziej wpływowych teoretyków literatury oraz poetów konceptystycznych XVII wieku – Emanuela Tesaura (1592–1675) – pod tytułem *Metafisica del Niente* (*Metafizyka Niczego*), który stanowił bezpośrednią odpowiedź na wykłady Akademii Nieznanych, do druku trafił jednak niemalże z trzydziestoletnim poślizgiem²⁹. Co istotne, dyskusja przybrała formę rzeczywiście wygłoszonych wykładów, które odbyły się poza oficjalnym uniwersytetem w ramach samowolnie zrzeszonej grupy włoskich i francuskich akademików. Powtarzający się w tytułach termin „wykład” czy „mowa” (*discorso*) sygnalizuje obranie *stricte* akademickiej formy wypowiedzi, która rządziła się sprecyzowanymi zasadami i porządkiem. Rosalie Colie sytuuje serię wykładów Nieznanych w tradycji renesansowego paradoksu i sprowadza je tym samym do błyskotliwego żartu, który pod przykrywką powagi akademickiego dyskursu stanowił w rzeczywistości jedynie igraszkę, pochwałę rzeczy błahych w trybie bliższym adoksografii niż poważnej dysypucie teologicznej³⁰. Owszem, wspomnianymi wykładami rządzi nieco buńczuczny styl, a fragmenty skupione na retorycznych zasadach *captatio benevolentiae* czy topice skromności przypominają zabawy paradoksami Jeana Passerata jako piewcy Niczego:

²⁹ E. Tesaurus, *La Metafisica del Niente, Discorso sacro* [...], in *Panegirici e Ragionamenti*, Torino: Bartolomeo Zavatta, 1659–1660, vol. III, s. 217–41; w edycji *Le antiche memorie del Nulla*: 207–28.

³⁰ R. Colie, *Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton 1966, s. 223 i nast.

Nicość więc będzie tematem mojego wykładu. Nie mam w zwyczaju zamęczać samego siebie zbyt tą retoryczną manierą, aby prosić was [słuchaczy], byście swe umysły uczynili przychylnymi, swe uszy zaś – pilnymi. Wiąże się to także z faktem, że zamierzam prawić o Niczym, więc nic o Niczym nie będę musiał mówić, a wy z kolei nic nie będziecie musieli o niczym słuchać.

Lecz nie sądzicie przez to, słuchacze, że nieużyte dzisiaj zostaną wasze uszy i mój język, a więc że nie będę miał wam nic do powiedzenia. Opowiem o Niczym i o Niczym prawić będę w sposób niczego (nie) wart, dlatego też nie proszę was o zwrócenie uwagi na nic. Nie sposób prawić o Niczym przy pomocy jasnych pojęć, należy używać słów i pojęć niczego (nie) wartych. Zatem zasadne zdaje mi się, że mój wywód na temat Niczego (i z niczego) zwróci waszą uwagę na Nic, co powiedzie mi się wtedy, gdy wasze wytrawne umysły nie zaczną szukać w tym dyskursie wzniosłych konceptów, lecz zdadzą się usatysfakcjonowane pojęciami (nie) wartymi niczego³¹, proporcjonalnymi do znikomości zarówno mojego unizienia, jak i tematu, który zamierzam opiewać³².

³¹ Dosłownie należałoby posłużyć się w tłumaczeniu podwójnym zaprzeczeniem i dodać „nie” (naddatkowe wobec oryginalnego *da niente*): „nie *nie* wartymi”, jednak gra językowa opiera się na tym, że tematem wykładu-pochwały jest Nic, a więc pojęcia, którymi się posłuży Castiglione, okażą się finalnie wartymi Nic, godnymi Niczego jako tematu wykładu.

³² G. Castiglione, *Discorso academico in lode del Niente*, cyt. za: *Le antiche memorie del nulla*, s. 79: „*Il Niente, adunque, sarà il soggetto del mio*

Materia wykładów wybiega jednak poza zabawy logiczne i zdradza pewną wspólnotę poglądów Nieznanych. Przychylam się do rozpoznania Anthony'ego Archdeacona, że dyskurs *de Nihilo* wymierzony był prawdopodobnie w przestarzały akademizm, opierający się na autorytetach³³. Należy pokreślić, że nie było ani jednego członka Akademii Nieznanych, którego choć jedna publikacja nie trafiła na indeks ksiąg zakazanych³⁴.

Tematy interesujące Akademię Nieznanych oscylują wokół ważkich problemów filozoficznych, między innymi powstania świata (*creatio ex nihilo*), arystotelesowskiego *horror vacui*, zasady *ex nihilo nihil fit*, charakterystyki materii (i pramaterii), epistemicznych ograniczeń człowieka. Na tle wspomnianych wyżej „nihilistycznych” tekstów

discorso, onde non sia di mestieri ch'io m'affatichi molto su questo principio aregarvi che mi prestiate cortesi gli animi ed attenti gli orecchi, imprecioché, se del Niente ho a favellare, niente del Niente potrò io dire, niente potrete voi ascoltare. Ma non crediate per questo, uditori, che oziose se n'abbiano a stare oggi la mia lingua e le vostre orecchie, e che non abbia io a parlare, e che non abbiate voi ad ascoltare. Parlerò io del Niente, e del Niente dirò del Niente favellare con sodezza di concetti, ma bensì con parole e concetti da niente; è adunque ben convenevole che al mio ragionamento del Niente e da niente prestiate voi attenzione da niente, il che mi verrà fatto se, abassando l'ale de' vostri sollevati ingegni, non cercherete in quello altezza di concetti, ma vi mostrerete paghi e sodisfatti di concetti da niente, proporzionati al niente della mia bassezza ed al niente del soggetto che ho impreso a celebrare”.

³³ A. Archdeacon, *All about nothing: cross-disciplinary academic discussions of nihil in the seventeenth century*, „The Seventeenth century”, t. 35 (2019), z. 2, s. 1–3.

³⁴ Na indeksie znalazły się więc *Novelle amorose* Loredana, *Lucerna del Pona*, *La gondofla a tre remi* oraz *Il carrozino alla moda* Brusoniego, *Avvisi di Parnaso ai poeti toscani* Marcantonio Nali, *Secretaria di Apollo* Antonia Santacrocego, *Vita di Cesare Borgia* Tomasa Tomasiego, *Continuazione dei Commentari delle guerre d'Almagna* Bisaccioniego, *De animae rationalis immortalitate* Rocca i większość dzieł Ferrante Pallavicina. Zob. G. Spini, *Ricerca dei libertini*, s. 153.

pisanych między XVI a XVIII wiekiem Nieznanych wyróżnia wprowadzenie do tej dysputy kwestii *stricte* metafizycznych, ontologizujących Nicotę jako byt faktycznie istniejący. Czynili to w sposób świadomy – Villa porównywał ich starania z poezją Francesca Beccuttiiego zwanego Coppettą (1509–1553), autora serii wierszy zatytułowanych *Il Noncovelle (Nico)*³⁵, w którym upatrywał pierwszego czciociela Niczego. Villa zarzucał jednak Beccuttiemu, że „wystarczyły mu argumenty wydobyte z rzeczy naturalnych” i „nie poszukiwał pomysłów ponad niebem”³⁶. Nieznani świadomie więc przekroczyli literacką pochwałę Niczego, którą sytuować można było w retorycznej tradycji *laus vanitatis*³⁷. Obranie logiki wykładu za formę wypowiedzi sytuuje ich rozważania w dyskursie akademickim, nie literackim, dlatego też ich pomysły należy uznać za zajęcie stanowiska w teologicznych i filozoficznych dysputach. Manzini zaprzął bowiem do dysputy o Niczym odwieczny spór o uniwersalia, ironicznie zapytując: „[filozofia] utrzymuje, że nie można nic wiedzieć o tym, co nie istnieje, i w związku z tym nauka dotyczy uniwersaliów. Zapytałbym ją: czy uniwersalia są więc jakąś rzeczą, czy czystym niczym?”³⁸

³⁵ Tytuł zbioru wywodził się z połączenia przeczenia (*non*) i łacińskiego *quod velles* (cokolwiek sobie życzysz), co dosłownie oznacza „nie-cokolwiek”. Został opublikowany w tomie pod tytułem *Rime* (Venezia 1580).

³⁶ G. Villa, *Considerazioni*, s. 180: „Coppetta fi ‘l primiero che celebrasse il Niente, ma gli bastarono i motivi cavati dalle cose naturali, e isdegnò in sugetto così basso il gore a trovar concetti sopra il cielo”.

³⁷ C. Ossola, *Elogio del Nulla*, s. XII.

³⁸ L. Manzini, *Il Niente*, cyt. za: *Le antiche memorie*, s. 98: „Ella [i.e. filozofia] sostiene che non si può sapere ciò che non è; e per l’opposto, insegna che la scienza è delle cose universali. Le chieggio io, gli universali son eglino alcuna cosa o pur niente?”.

Genealogia i charakterystyka Niczego

Nieznani, sięgając *ad fontes* greckiej filozofii lub przeprowadzając relekturę Pisma, często powoływali się na mniej popularne postaci czy interpretacje, uporczywie podkreślając swoją wyjątkowość. Komentując wykład Manziniego, Villa przekonywał, że zajął się on zupełnie nowym tematem i zasłużył na przydomek *Nientista*³⁹. Wierzyli także w to, że w początkach świata należy szukać odpowiedzi na temat obowiązujących w nim reguł i porządku. Stojąca w zgodzie z tradycyjną ontologią zasada *ex nihilo nihil fit* (wyprowadzana z Parmenidesa, aprobowana przez Arystotelesa) została obrócona na nice przez Marina Dall'Angelo, który dowodził, że nie oznacza ona tego, że nic nie powstaje z niczego, lecz dokładnie rzecz odwrotną – „że z Niczego powstał cały wszechświat, który jest niczym”⁴⁰. Włoch ironicznie przywołał rozwijane przez presokratyków teorie ἀρχή i twierdził, że Nic istniało już przed Hezjodowym chaosem⁴¹:

Wiem, że jeśli zapytacie o to starożytnych filozofów, powiedzą wam o wiecznej pramaterii. Pomogę: będzie to albo woda według Talesa, albo powietrze Anaksymenesa, albo ogień

³⁹ G. Villa, *Considerazioni*, s. 175.

⁴⁰ M. Dall'Angelo, *Le Glorie del Niente*, s. 127: „dal Niente è l'universo tutto, ch'è un niente”.

⁴¹ Zob. Hezjod, *Teogonia*, w. 116; 270–82, Dall'Angelo posłużył się terminem „Demogorgon”, który za sprawą błędu filologicznego (popelnionego najpewniej przez Laktancjusza Placidusa w IV wieku w komentarzu do *Tebaidy* Stacjusza) został uznany za demona ziemi czczonego przez Arkadyjczyków.

Heraklita, albo ziemia Empedoklesa czy chaos Platona, które to elementy Grecy zawsze wiązali z wiecznością i sami siebie potem oszukiwali, wyciągając ich rodowód z tego swojego wiecznego zmieszania, od Hezjodowego Demogorgonu, zwodząc siebie bardzo długo. Żadna z rzeczy przez nich śnionych czy jakakolwiek inna istniejąca na tym świecie jeszcze nie istniała, gdy już istniało słońce zewnętrzne, ogromne i najchwalebniejsze – Nic⁴².

Przystępując do wychwalania Nicości, zacytował św. Jana Chryzostoma („Cokolwiek poprzedza starożytność, jest drogocenne”⁴³), by dalej dowodzić, że Nicość była przed wszelkim bytem (a więc też przed chaosem):

Mogę poświadczyć dawność Niczego, o której możemy powiedzieć, wcale nie posługując się hiperbolizującą amplifikacją, lecz najtwardszą prawdą: *Antiquior quam chaos*⁴⁴. Jego chwalebny rodowód sięga daleko poza ów starożytny chaos.

⁴² M. Dall’Angelo, *Le Glorie del Niente*, cyt. za: *Le antiche memorie*, s. 114–15: „So che, se n’addimandarete gli antichi filosofanti, vi diranno una pregiacente materia, che sempre eterna eternamente. L’accompagnò, o fusse con Talete l’acqua, o con Anassimene l’aria, o con Eraclito il fuoco, o con Empedocle la terra, o il caos con Platone, che i Greci vollero sempre a lato all’eternità, e che finsero poscia tratto dall’eterna sua confusione da quel Demogorgone d’Esiodo, ma s’ingannano di gran lunga”.

⁴³ „*Quidquid vetustate praecedat, venerabile est*”, cyt. za: G. Castiglione, *Discorso academico in lode del Niente*, s. 80; por. I. Chrysostomus, *In Epistolas ad Corinthos. Homilia XIII, Oratio XV*, w: tenże, *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, Antverpia: Jan van Keerbergen, 1614, s. 182.

⁴⁴ Łac.: „starsza [jest] niż chaos”.

Nie istnieje więc w tej rozległej i niezgłębionej machinie wszechświata żadne stworzenie, które mogłoby się z nim równać – a co dopiero je przewyższyć – pod względem starożytności rodowodu⁴⁵.

Nicość poprzedza więc nie tylko cztery elementy, które z niej się wyłoniły, lecz także Hezjodowy chaos, który powstał dopiero po „niezrodzonym”⁴⁶ Niczym.

Nie tylko grecki chaos został uznany za młodszy od Niczego, lecz także biblijna pustka, nad którą miał unosić się Bóg. Castiglione powołał się przy tym na Rdz 1,2, gdzie opisana została ziemia będąca „bezładem i pustkowiem” oraz ciemność „nad powierzchnią bezmiaru wód” – we włoskim tłumaczeniu mowa o próżni (*vacuo*), w której filozof stwierdza brak formy (*Niente della forma*) oraz materii. Przywołał jeszcze dwa fragmenty psalmów: „W próżni rozległ się stwórczy głos Tego, który przemówił, a wszystko powstało, przez słowo Pana powstały niebiosy”⁴⁷. Castiglione stwierdził, że gdy Stwórca wypowiadał te słowa, „Nic, to właśnie Nic, spoczywało sobie posłusznie i przemieniło

⁴⁵ G. Castiglione, *Discorso academico in lode del Niente*, cyt. za edycją: *Le antiche memorie del Nulla*, s. 80: „[...] dico io dell'antichità del Niente, di cui non già con iperbolica amplificazione, ma con sodissima verità possiamo affermare Antiquior quam chaos. Da che portando egli prima dell'antichissimo caos la sua nobilissima origine, non è nella vasta ed immensa machina dell'universo alcuna creatura che la di lui antichità possa pretendere di pareggiare”.

⁴⁶ Tamże, s. 81: „Niente increato”.

⁴⁷ G. Castiglione, *Discorso academico in lode del Niente*, s. 82: „Nel vacuo s'intonò l'operatoria voce di Colui che »dixit et facta sunt« [Ps 33 (32),9], »et cuius verbo coeli firmati sunt« [Ps 33 (32),6]”.

się w ziemię, wodę, powietrze, ogień, niebo, światło, zwierzę, ptactwo, ryby, zioła, rośliny, kwiaty, owoce, słońce, księżyc, gwiazdę, człowieka... w co więcej? W rajskiego anioła⁴⁸.

Chrześcijańska wizja początku zakłada punkt zero, po którym dopiero za sprawą Boskiego gestu materia uzyskuje status bytu. Giuseppe Castiglione celowo sparafrazował Księgę Rodzaju, dokonując jednak znaczących zmian:

Nie istniała ziemia: nazwał Bóg Nic i oto przemieniło się w ogrom ziemi, ciężarnej w minerały i drogocenne metale, w tym samym czasie wyposażonej w ciężkości i lekkości. I tak unosiła się nieporuszona jako centrum świata między ruchomymi obszarami powietrza i chwiejnymi przestrzeniami morza.

Nie istniało morze: nazwał Bóg Nic i oto przemieniło się ono w morze uwięzione w obrębie swych brzegów.

Nie istniało powietrze: nazwał Bóg Nic i oto rozciągnęło się niczym cieniutki i przezroczysty welon, który nas pokrył.

Nie istniał ogień: nazwał Bóg Nic i oto przemienił się w płomień, który wznosił się aż do najwyższej siedziby ponad wszystkimi elementami.

⁴⁸ G. Castiglione, *Discorso academico in lode del Niente*, s. 82: „*Il Niente stesso, ubbidiente si rese, e si cambiò in terra, in acqua, in aria, in fuoco, in cielo, in luce, in belva, in uccello, in pesce, in erba, in pianta, in fiore, in frutto, in sole, in luna, in stella, in uomo – che più? – in angio di Paradiso*”.

Nie istniało niebo: nazwał Bóg Nic i oto zamieniło się w niebo, niezmiennie w swej istocie, szlachetne ze względu na swoje położenie, szybkie w biegu, harmonijne w ruchach, urodzajne w świetlistości i łagodne w przepływach⁴⁹.

Castiglione nie jest jednak do końca wierny logice pierwszej księgi biblijnej. Po pierwsze nie przestrzega porządku stwarzania zgodnego z Rdz 1,1–27, lecz wymienia elementy w kolejności, która przypomina podstawowe cztery żywioły, archetypiczne dla starożytnych elementy: ziemia, woda (tu: morze), powietrze, ogień. Po drugie – Castiglione powtarza każdorazowo, że gest nazywania bytu powołuje go do istnienia, przy czym tym nazywanym elementem było Nic, jako *materia prima*.

Na problematyczność tego rodzaju sformułowań zwrócił uwagę Villa:

Nie mogę przyklasnąć temu twierdzeniu, jakoby „Nic było urodzajnym skarbcem i niewyczerpanym źródłem działań boskiej wszechwładzy”,

⁴⁹ Tamże, s. 82–83: „*Non era la terra: chiamò Iddio il Niente e si cambiò in questa terrena mole, gravida di miniere e di preziosi metalli, in un medesimo tempo di peso fornita e di leggerezza, onde si librasse immobile come centro del mondo tra' mobili campi dell'aria, e tra' volubili spazi del mare. Non era il mare: chiamò Iddio il Niente, ed eccolo trasformato in mare entro al proprio lido imprigionato. Non era l'aria: chiamò Iddio il Niente, ed ecco si distese quasi in un sottilissimo e trasparente velo che forma quest'aria che ci ricuopre. Non era il fuoco: chiamò Iddio il Niente ed eccolo che, convertito in fiamma, s'innalzò nel più alto seggio sopra tutti gli elementi. Non era il cielo: chiamò Iddio il Niente ed ecco che, convertito in cielo, inalterabile in sostanza, nobile per lo sito, veloce nel corso, regolato nel moto, secondo di lumi e benigno negli influssi*”.

ponieważ uważam, że prawdą jest, że w aksjomacie teologicznym *Deus creavit omnia ex nihilo* sformułowanie *ex nihilo* ma charakter li jedynie negatywny, nie zaś pozytywny, odrzuca więc możliwość twierdzenia, że stworzenie powstałoby *ex nihilo* jakoby z materii⁵⁰.

Villa zwrócił więc uwagę na możliwość czysto gramatycznego posłużenia się słowem *nihil*, które Manzini i Castiglione celowo pominęli. Natomiast Gaffarel sytuuje się pomiędzy dwoma myślicielami, ponieważ uważa, że *materia prima* to byt między Bytem a Nicością. Odwoławszy się do Bovellesa, nazwał ją *quasi-Nicością* (*fere nihil*)⁵¹. Prawdopodobnie koncepcja *fere nihil* stanowi odwołanie do św. Augustyna, który uważał, że „czysta” Nicość nie może istnieć⁵². Bovelles w swej interpretacji *creatio ex nihilo* odróżnił Boski akt stworzenia wszechrzeczy od jego budulca, którym było Nic. Nic nie było więc ani substancją

⁵⁰ G. Villa, *Considerazioni*, s. 186: „io non posso applaudere a queste proposizioni »Che 'l Niente sia un erario fecondo, e che sia una miniera de gli effetti della divina onnipossanza«, perché mi documenta la verità che, in quell'assioma teologico Deus creavit omnia ex nihilo, quella parola ex nihilo ha senso negativo, non positivo, e che ripugna che la creazione sia ex nihilo come di materia”.

⁵¹ J. Gaffarel, *Nihil, Fere Nihil, Minus Nihilo*, cyt. za edycją: *Le antiche memorie del Nulla*, s. 160.

⁵² Zob. Augustyn, *Wyznania*, przeł. M. Bohusz-Szysko, Warszawa 2008, XII, 6, s. 480–81: „A przecie zdrowy rozum dyktował mi, że gdy chcę wyobrazić sobie coś bezkształtnego, powinienem usunąć wszelkie jakiegokolwiek pozostałości kształtów, uczynić jednak tego nie mogłem. Prędzej bowiem gotów byłem zaprzeczyć bytu rzeczy pozbawionej wszelkiego kształtu, aniżeli wyobrazić sobie coś środkującego między rzeczą wykształconą a niczym niebędącą, ani rzeczą wykształconą, ani niczym, bezkształtnością, prawie niczym”.

związaną z Bogiem, ani jakąkolwiek materialną rzeczą. Francuz rozróżnił bowiem dwa akty stworzenia: pierwsze stworzenie – materii z Niczego – którego dokonał Bóg, oraz drugie stworzenie – wszystkich rzeczy z pierwotnej materii – które narodziły się z niej same (i w jej obrębie także zanikają i giną). Wspomniane rozróżnienie dwóch aktów stworzenia pojawiało się jako problem u pisarzy medioplatonickich i Orygenesesa, przy czym pierwszy stopień stworzenia zakładał powstanie świata inteligibilnego, drugi zaś – powstanie materialnego. Z kolei bliższa Gaffarelowi wizja spontanicznego formowania się materii obecna jest w komentarzach do Arystotelesa autorstwa Andrei Cisalpino⁵³.

Materia i stworzenie w koncepcji Gaffarela są czymś sytuującym się dokładnie pośrodku między Bogiem (z którym nie łączy ich istotowo nic) a Nicością (jako przeciwieństwem Boga) i to właśnie Nicość stanowi podstawę dla materii⁵⁴. Bovelles, ignorując lekcję Augustyna dotyczącą niemożliwości istnienia czystej Nicości oraz czegokolwiek „przed” powstaniem czasu (zapoczątkowanego przez stwarzające słowo Boga), uznał, że przed powstaniem materii istniał „sam Bóg, a wraz z Bogiem Nic”⁵⁵.

⁵³ Zob. A. Cisalpino, *Questiones Peripateticae*, Venetiis: s.n., 1593, k. 32v. Zob. D. Facca, *Problem przyczynowości nieruchomego poruszyciela u niektórych arystotelików schyłku XVI wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. 60 (2011), s. 143. Za zwrócenie uwagi na traktat Cisalpina dziękuję Jakubowi Wolakowi.

⁵⁴ Ch. de Bovelles, *Le livre du néant*, s. 42: „*Esse denique materiae est posse esse omnium. Extrema igitur esse et non esse sunt ens et nihil, medium autem posse esse, non ens et non nihil est, prope tamen ens et prope nihil*”.

⁵⁵ Ch. de Bovelles, *Le livre du néant*, s. 56: „*in primo aevo Deus fuit solus, et cum Deo nihil*”.

Owa tematyka stanowiła również asumpt do wypowiedzi na temat próżni kosmicznej, wokół której prowadzono w tym czasie niezwykle gorące dyskusje, gdyż jej istnienie zaprzeczało całej strukturze chrześcijańskiego uniwersum ograniczonego przez zasiedlone przez Boga i anioły empireum. Przede wszystkim arystotelesowski *horror vacui*⁵⁶ został zaadaptowany przez chrześcijaństwo tak chętnie ze względu na fakt, że gdyby istniało miejsce puste, przeczyłoby ono Bożej władzy nad całym stworzeniem. Dodatkowo od czasów Augustyna łączono ten koncept z *nihil privativum* – tam, gdzie nie sięgałaby władza Boga, rządziłyby grzech⁵⁷. Manzini właśnie na przekór wspomnianym zasadom uznał, że „Opatrzność użyczyła Niczemu, niby czcigodnego tronu, empireum, do którego wstępuje się po tylu stopniach, ile jest sfer niebieskich i elementarnych”⁵⁸, a także, wbrew maksymie *horror vacui*, że „natura nie boi się Niczego, ale je czci”⁵⁹. Ziemię, złożoną z materii, ocenił Manzini jako gorszą, upatrując zarazem doskonałości w Niczym, którego „wieczna i właściwa sfera znajduje się ponad sferą empireum”⁶⁰. „Oparcie” Niczego na empireum – a więc dopuszczenie myśli, że poza nią coś jednak istnieje – przeczy więc zarówno chrześcijańskiemu wyobrażeniu o sferze gwiazd

⁵⁶ Zob. Arystoteles, *Fizyka*, IV, 7–9, 214a–218a.

⁵⁷ Zob. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, przeł. W. Eborowicz, Warszawa 1977, t. 1, s. 186: „Spontaniczne odejście natur od dobra nie wskazuje na ich Stwórcę, lecz na nicość, z której Bóg je stworzył. Nicość nie jest czymś i wobec tego nie ma Stwórcy”.

⁵⁸ L. Manzini, *Il Niente*, s. 99: „*la Provvidenza abbia soggetto al Niente quasi un augusto trono, l'empireo, al quale con tanti gradi si ascende per quanti sfere o celesti o elementi si saglie*”.

⁵⁹ Tamże: „*La natura non aborrisce, ma riverisce il Niente*”.

⁶⁰ Zob. tamże: „*sopra l'empireo [...] eterna e propria sfera del Niente*”.

stałych, jak i greckiej kosmologii. W swych pochwałach Nieznani często porównywali Nic do Boga. Fakt ten nie dziwi, biorąc pod uwagę podobne problemy epistemiczne, które oba te pojęcia wywołują, co było już podnoszone przed wiekami przez teologię apofatyczną, jak przypominał o tym Gaffarel:

Słowo *Nic*, jak i sama rzecz, której dotyczy, właściwie nie mogą być wypowiedziane ani nic może być o nich orzekane, przynajmniej w językach łacińskich. Powiedzeniu, że *Nic jest Niczym*, sprzeciwia się sam wiążący rzeczowniki łącznik *JEST*, jako że wskazywałby on w prosty sposób na coś, co jest w naturze, a przynajmniej na coś, co jest w umyśle. Tymczasem Nic jest nigdzie. [...] Z dwóch wyrażeń: *wszystko jest pełne Bytu* i *wszystko jest pełne Niczego*, prawdziwsze i głębsze pozostaje to ostatnie, wywiedzione z *Teologii mistycznej* boskiego Dionizego, w której czytamy, że Bóg, który wieńczy wszystko, może być określany przez negację – co znaczy, że jest Niczym⁶¹.

Filozof zestawiał więc aksjomat wywodzony od Parmenidesa (wszystko jest pełne Bytu) z Pseudo-Dionizym

⁶¹ J. Gaffarel, *Nihil, fere Nihil, minus Nihilo*, cyt. za: *Le antiche memorie del Nulla*, s. 150: „»Nihil« vox, seu res ipsa, praedicare proprie, aut enuntiarı non potest, saltem apud Latinos: dicere namque, »Nihil est Nihil«, vetat illud verbi substantivi ligamen EST, quo rem esse vel in rerum natura, vel saltem in intellectu [...]. Nihilo tamen minus ex duabus hisce propositionibus: »Entis sunt omnia plena« et »Nihili sunt omnia plena«. Ultima ex divi Mystica Dionysii Theologia, verior habetur, atque securior, dum ait, Deum, qui omnia replet, per Negationem definiri, quae Nihil est”.

Areopagitą, co ponownie sytuuje wypowiedzi Nieznanych w tradycji apofatycznej. Dodatkowo – zakazany aksjomat „Nic jest Niczym” pojawia się w takim dokładnie brzmieniu u Bovellesa⁶². W wykładach Nieznanych to nie „nic” ma stać się przedmiotem opisu, lecz sam język rozgrywać ma Nicość, stać się samą przestrzenią przenicowania: „to wyrażenie referenta zredukowanego do Niczego wymaga nowej teorii opisu, niemimetycznej, w której z nowością tego, co wyrażane, koresponduje nowość wyrażania”⁶³ (*nota bene* przeciwny wykładom Nieznanych Vidal nazwał próby przeformułowania słownika przez Nieznanych jękaniem, a więc zacinianiem się samego języka, *balbetta la lingua*⁶⁴). Nie chodzi już o rozliczenie się z *opinio communis*, jak w nurcie adoksograficznym, lecz o „zainaugurowanie nowego świata”⁶⁵ za pomocą neologizmu, albowiem jedynie on może podoląć niemożliwemu opisaniu czegoś, czego nie ma, lub czegoś, co potencjalnie może zaistnieć. Właśnie w pojęciu potencjalności Gaffarel upatrywał również wielkość Niczego, mówiąc, że „pomiędzy *Bytem* i *Nicością* istnieje termin pośredni, a mianowicie potencjalność stania się *Bytem* (*Possibilità ad essere Ente*)”⁶⁶. W innym miejscu Gaffarel, powołując się dodatkowo na Pseudo-Dionizego Areopagitę, wskazuje na Boga jako termin pośredni między *Bytem* a *Nicością*⁶⁷.

⁶² Zob. C. de Bovelles, *Le livre du néant*, przeł. P. Magnard, Paris 1983, s. 22.

⁶³ C. Ossola, *Elogio del Nulla*, s. XXII.

⁶⁴ R. Vidal, *Il Niente Annientato*, s. 141.

⁶⁵ C. Ossola, *Elogio del Nulla*, s. XX.

⁶⁶ J. Gaffarel, *Nihil, Fere Nihil, Minus Nihilo*, cyt. za: *Le antiche memorie dell'nulla*, s. 153.

⁶⁷ Tamże, s. 154–156; „*Medium Eminentiae scilicet DEUS*” (tamże, s. 156). Następnie wymienia, że u Dunska Szkota terminem pośrednim jest kontradycja (*contradictio*), a u Protagorasa – zjawisko (*apparentia*).

Porównania Niczego do Boga miały czasem charakter zachowawczy, zgodny z chrześcijańskim wyobrażeniem na temat rzeczywistości: „Żadna rzecz oprócz Boga – wyrokował Manzini – nie jest szlachetniejsza i doskonalsza niż Nic”⁶⁸. Wtrącenie „oprócz Boga” zachowywało jeszcze hierarchię w drabinie bytów, którą wieńczyć musiał raczej boski element niż Nic. „Natura wytwarza nic z niczego, przemienia nic w nic: pojedyncze elementy w starożytną materię. [...] Bóg stworzył wszystko z niczego i wszystko może zostać równie nagle sprowadzone do niczego. Nic nowego się nie rodzi ni nie wzrasta; Nic nie ginie. [...] Nic staje się miejscem dla wszystkiego. [...] Zawiera się we wszystkim, wszystko przenika”⁶⁹ – pisał już przeszło pół wieku przed Nieznanymi profesor sztuk wyzwolonych oraz komentator Arystotelesa i Platona, Matthaeus Frigillanus Bellovacus. Podobnie do włoskich akademików niejako ontologizował Nic oraz porównał je do Boga na zasadzie przeciwieństw: Bóg jest wieczny i niestworzony, Nic zaś będzie równie wieczne i jednocześnie nieobecne – nigdy niestworzone, nie zaistniało, nie ma go, nie zginie (podobnie jak Bóg nie przestanie istnieć)⁷⁰. Przekonanie to pobrzmie-

⁶⁸ L. Manzini, *Il Niente*, s. 97: „Niuna cosa fuor di Dio è più nobile né più perfetta del Niente”.

⁶⁹ [M. Frigillanus], *De nihilo. Hecatodia plane aurea*, Paris: Dionysius a Prato, 1562; cyt. za: *Le antiche memorie del Nulla*, s. 24, 28, w. 9–10, 13–14, 33–34, 41–42: „Ex Nihilo natura nihil facit, et nihil in nil / Vertit in antiquam singula materiem. [...] nihilo deus omnia fecit: / Omnia et in nihilum flare repente potest. / Nil oritur surgitque novum: nil interit usquam [...] Estque nihil factus cunctis locu: omnia in illo / Quo sunt facta prius, sunt stabilita locus [...] se immiscuit omni / Enti: etenim penetrans entia tota subit”.

⁷⁰ Tamże, s. 24: „At nihil est non ens non cadit ente nihil. / Id simul in cunctis stetit, ac se immiscuit omni Enti”.

wa jeszcze u Manziniego: poza Bogiem nie ma nic równie szlachetnego, jak Nic: „Porównałbym [dawność Niczego] do wieczności [...], gdyby jednak Nic nie było w pewien sposób czymś wręcz bardziej koniecznym niż Wieczność”⁷¹. Jeśli chodzi o wieczność, jak wskazał Frigillanus, wiąże się ona z brakiem nie tylko początku, ale i końca. W tym sensie Castiglione idzie krok dalej (zakłada bowiem istnienie Niczego) i wskazuje na problem niemożliwości unicestwienia Niczego przez Stwórcę:

Bóg może unicestwić świat z taką samą łatwością, z jaką wywołał z Niczego kształt Bytu. [...] Lecz czy mógłby równocześnie usunąć Nic? Twierdzić tak byłoby strasznym bluźnierstwem. Gdyż gdyby nie było Niczego i gdyby go brakowało, [...] moc Boża nie mogłaby już produkować nowych stworzeń⁷².

Da się jednak wyczytać w interpretowanych pismach bardziej radykalne stanowiska. Dosłowne tłumaczenie stwierdzeń zawierających słowo *nihil*, którego nie traktuje się jako elementu zaprzeczenia w języku łacińskim, mogło prowadzić bowiem do stwierdzeń na granicy chrześcijańskiej ortodoksji: „NIC, NIC jest więc skuteczniejsze niż boska Mądrość, NIC jest szlachetniejsze niż niebiańskie cnoty, chwalebniejsze

⁷¹ L. Manzini, *Il Niente*, s. 97: „*Io lo comparerei più tosto coll'eternità [...] mi viene in certa guisa ad esser quasi più necessario il Niente che l'Eterno*”.

⁷² G. Castiglione, *Discorso academico in lode del Niente*, cyt. za: *Le antiche memorie*, s. 85: „*se mancasse il Niente, [...] non fosse più possibile alla potenza di Dio produrre nuove creature mancherebbe la divina onnipotenza*”.

i bardziej pożądaną niż wieczna szczęśliwość⁷³. W dalszej kolejności Nic okazuje się też potężniejsze od wiary, również dlatego, że jest bardziej dostępne dla ludzi jako istniejące wszędzie (w przeciwieństwie do rzeczy Boskich, które bronią się przed ludzkim poznaniem). Nieznani jako zalety Niczego wymieniają (obok czysto adoksograficznych charakterystyk) jego dawność, nieśmiertelność, a więc i wieczność.

Przekonanie o równorzędności Niczego i Boga lub o czerpaniu z Niczego mocy stwórczych zostaje zradykalizowane. To Nic okazuje się właściwym hegemonem. Dzieje się tak również w pochodzącym z 1609 roku traktacie profesora greki Emiliania Porta (1550–1612) (którego ojciec, Francesco, był znanym akademikiem oskarżanym o herezję):

Nic jest starsze niż wieczysty Bóg, gdyż Nic zostało stworzone przed Bogiem. [...] Tym samym Nic jest potężniejsze niż Bóg (*Nihil Deo potentius*). Z tego powodu Nic ma pierwszeństwo przed Bogiem i wszelkimi Boskimi sprawami⁷⁴.

Dall' Angelo z kolei powrócił do problemu waloryzowania Bytu względem Nicości, starając się dowieść tezy przeciwnej – to Niebyt wedle filozofa jest potężniejszy niż Byt:

⁷³ A. Portus, *De Nihili antiquitate et multiplici potestate tractatus*, Cassellis: ex officina typographica Mauritiana, 1609, cyt. za: *Le antiche memorie*, s. 60: „NIHIL, NIHIL igitur divina Sapientia praestantius, NIHIL coelesti virtute nobilius, NIHIL aeterna beatitudine gloriosus, ac optabilius”.

⁷⁴ A. Portus, *De Nihili antiquitate et multiplici potestate tractatus*, s. 62, 64: „aeterno Deo NIHIL antiquius esse. Quia NIHIL creatum est ante Deum. [...] Ergo NIHIL Deo potentius. Quamobrem etiam Deo, rebusque divinis NIHIL anteponendum”.

Zawsze wydawała mi się dziwną opinią platonika Krantora przekazana przez Agostina Steuca w *De perenni philosophia*, według której Niebyt miałby być lepszy niż Byt. Oto, wyjąwszy Byt, zniszczył tym samym pierwszy stopień łańcucha bytów: gwałtownie runęli ludzie, elementy, świat i odnowiła się dawna pamięć o chaosie, jak również o unicestwieniu⁷⁵.

Filozof rozpatruje w następnym kroku Jedność bytu, którą za sprawą renesansowego neoplatonizmu, utrzymującego się w tradycji dionizjańskiej, kojarzono również z chrześcijańskim Bogiem. Łączy więc z Bogiem-Jednością matematyczny symbol jedynki, a następnie omawia analogicznie Nicość i jej matematyczny symbol – zero (Nicość z zerem zrównali również Manzini i Gaffarel). Tak utworzona para daje mu liczbę 10, którą z kolei łączy z pitagorejską aryczwórką, symbolem doskonałości, czyniąc Boga i Nicość niejako nierozzerwalną parą stanowiącą spójną jedność, pełnię⁷⁶.

⁷⁵ M. dall'Angelo, *Le Glorie del Niente*, cyt. za: *Le antiche memorie dell nulla*, s. 114: „*Strana sempre mi parve l'opinione di Crantore platonico riferita da Agostino Steuco, De Perenni Filosofia, che il Non essere sia meglio dell'Essere, eccovi distrutto il primo grado della scala della natura: precipitano gli uomini, gli elementi, il mondo, si rinovano le antiche memorie del caos, e anco questo s'annichila*”.

⁷⁶ Abstrahując od ahistoryzmu, popełnionego przez dall'Angela (cyfra zero przeszła do Europy za sprawą arabskich wpływów) – związał on te dwie cyfry, przywołując monetę denara (od łac. *denarius* – ‘zawierający dziesięć’). *Nota bene* dall'Angelo posługuje się słowem *nulla* na określenie zera. Jan Sacrobosco w trzynastowiecznym traktacie *Algorismus, seu Tractatus de arte numerandi* opisuje zero w następujący sposób: „Dziesiątą określa się jako *theca* lub *circulus* lub *figura nihili*, ponieważ oznacza się nią *nic*. Gdy umieści się ją jednak w odpowiedniej pozycji, daje ona wartość innym”. „*Decima figura dicitur theta, vel circulus, vel cifra, vel figura nihili quia nihil*”.

Podsumowanie

Autorzy akademickich „pochwał Niczego” czerpią z tradycji filozoficznych (neoplatonizm) i teologicznych (mistycyzm, apofatyka). Podkreślając wymykanie się Nicości wszelkim opisom, idą jednak o krok dalej. Zachowując bowiem powagę akademickiej dysputy, doprowadzają do absurdu (i wyciągają z niego wnioski) tradycyjne paradygmaty i twierdzenia z zakresu komentarzy do ksiąg biblijnych czy architektoniki kosmicznej, wskazując na momenty problematyczne, aporie, których nie da się dowieść inaczej, niż ustalając pewne zasady wnioskowania. Do tak zakrojonej operacji rozbrojenia ograniczeń języka dyskurs *de Nihilo* okazał się idealny. U Nieznanych i ich akolitów Nic nie jest bowiem przeciwieństwem Czegoś, nie daje się sprowadzić do prostej opozycji bytu i niebytu, obecności i nieobecności, życia i śmierci. Jest jakąś trzecią przestrzenią pomiędzy nimi, milczącą zasadą świata rozlewającego się na rzeczy zarówno stworzone, jak i niestworzone, na to, co aktualne (zrealizowane), jak i na to, co potencjalne. „Nic zawiera w sobie wszystko, co możliwe, i co niemożliwe. Dlatego też Nic jest powszechniejsze niż Wszechmoc, która rozciąga się tylko na rzeczy możliwe”⁷⁷.

significat, sed locum tenens dat aliis significare”. Tenze, *De arte numerandi*, w: *Rara Mathematica: Or, A Collection of Treatises on the Mathematics and Subjects Connected with Them, from Ancient Inedited Manuscripts*, oprac. J.O. Halliwell-Phillipps, London 1839.

⁷⁷ L. Manzini, *Il Niente*, cyt. za: *Le antiche memorie dell nulla*, s. 98: „il Niente include in sé tutto ciò ch'è possibile e tutto ciò ch'è impossibile. Dunque il Niente è più universale dell'onnipotenza, s'ella non si estende che a' possibili”.

Nowożytne zainteresowanie Niczym wiąże się z krytyką absolutyzmu ontologicznego, występującego w klasycznym paradygmacie epistemicznym, oraz z odrzuceniem jego założeń, między innymi założenia transparentności rzeczywistości czy waloryzowania Bytu względem Niebytu. O ile ortodoksja religijna uprzywilejowała porządek ontologii, uobecnionego stworzenia, o tyle „dyskurs o Niczym” rozpoznał właśnie w Nicości nie negację i opozycję bytu, lecz istniejącą i dynamiczną zasadę nicującą całe stworzenie. Christine Buci-Glucksmann wiąże to zjawisko z narodzinami nowoczesnej estetyki, a więc zmianą paradygmatów epistemicznych: „Barok konfrontuje się z rzeczywistością uszkodzoną, która jest podważana przez *n i c o ś*, wiecznie niejasną i często labiryntową, i reaguje powszechną semiotyzacją, wzmożeniem interpretacyjnych deszyfracji, rozwiniętą retoryką przekształconą w sztukę inwencji i estetykę”⁷⁸. Nie mniej istotne są więc związane z nurtem pochwał Niczego próby zaproponowania nowego języka dysputy akademickiej, która powinna przekroczyć zarówno scholastyczne twierdzenia, jak i mistycyzujące aporie i aksjomaty.

Zainteresowanie platonizmem widoczne w pracach Akademii Nieznanych i Nierozważnych łączy włoskie ugrupowania z pionierem pisania o Niczym w dobie nowożytnej, Charles’em de Bovelles, który przy pomocy chrześcijańskiego neoplatonizmu chciał przekroczyć filozofię Arystotelesa. W dziełach Nieznanych i Nierozważnych pojawiają się wprost odwołania do Platona, Plotyna,

⁷⁸ C. Buci-Glucksmann, *The Madness of Vision: On Baroque Aesthetics*, przeł. D.Z. Baker, Ohio 2013, s. 80.

Trismegistosa i Pica della Mirandoli. Bovelles z kolei za swym nauczycielem Jakiem Lefèvre'em d'Étaples (1460–1536) uznawał, że scholastyczne wykorzystanie logiki arystotelesowskiej nie jest wystarczającym narzędziem poznania i opisu rzeczywistości. Podziwiał Arystotelesa, a jego filozofię nadal uważał za podstawę wszelkiego rozumowania, ale łączył ten entuzjazm z fascynacją mistycyzmem oraz neoplatonizmem, w których upatrywał kolejnego stopnia w poznawaniu Boga i świata (postulował połączenie arystotelizmu, platonizmu oraz studiów nad Biblią)⁷⁹. Sygnalizowanie niewystarczalności arystotelizmu nie tylko jest obecne u chwalców Niczego w aluzjach do badań dotyczących próżni (odrzućenie *horror vacui*), lecz także zostało wypowiedziane wprost w interesujących nas traktatach na przykład przez Castiglione: „wstępujemy na najwyższy poziom boskiej wszechpotęgi, której nie mogło przeniknąć wejrzenie Arystotelesa”⁸⁰.

Wykłady Nierozważnych i Nieznanych markują więc moment kryzysu nauki opartej na arystotelizmie oraz początek nurtu libertyńskiego we włoskiej filozofii. Na podkreślenie zasługują przede wszystkim pojedyncze wypowiedzi sugerujące, że Nicość przewyższa Boga (*Nihil Deo potentius* Porta). Połączenie rozważań obecnych w teologii negatywnej z namysłem z zakresu metodologii nauk (odrzućenie Arystotelesa, waloryzacja neoplatonizmu) to wspólny

⁷⁹ C. Geudens, *Lefèvre d'Étaples, Jacques*, w: *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Living Edition, red. M. Sgarbi, 2017 (https://doi.org/10.1007/978-3-319-02848-4_652-1).

⁸⁰ G. Castiglione, *Discorso academico in lode del Niente*, cyt. za: *Le antiche memorie dell nulla*, s. 84: „veniamo all'altissimo conoscimento di quella divina onnipotenza, la quale non poté penetrare l'occhio d'Aristotele”.

mianownik włoskich dysput z lat trzydziestych XVII wieku oraz ich antecesora – Bovellesa. Zmiana paradygmatu metodologicznego pozwoliła włoskim ugrupowaniom na próbowanie nowego języka w dyspucie filozoficznej, z kolei wzmianki o próżni lub tym, co znajduje się poza *empireum* (Manzini, Villa), stanowiły nawiązanie do równoległych eksperymentów z zakresu fizyki (Blaise’a Pascala, Evangelisty Torricellego, Valeriana Magniego) dotyczących próżni. Dyskusja *de Nihilo* w XVII wieku nadal wymaga pogłębionej analizy, ponieważ podobne punktowe – choć o dużo mniejszym zasięgu – serie wykładów miały miejsce również wewnątrz niemieckich akademii⁸¹. Te ostatnie pozostawały jednak dalej pod wpływem języka scholastyki, włoscy akademicy dokonali natomiast niezwykle oryginalnej fuzji między naukami hermetycznymi, filologią oraz klasycznymi pytaniami z zakresu filozofii i teologii.

⁸¹ W 1608 Cornelius Götz (Goclenius) wygłosił *Disputatio de nihilo, quae non est de nihilo*, prawdopodobnie w ramach egzaminu na bakałarza sztuk wyzwolonych, który mógł zdawać przed Rudolphem Goecklerem, profesorem logiki w Akademii w Marburgu. Pierwszym naśladowcą Gocleniusa miał być Jacob Musselius, który wygłosił referat *Quinta Essentia de Nihilo* w Wittenberdze w 1624 r. Zob. A. Archdeacon, *All about nothing*, s. 9–12.

Tomasz Jativa

Spoleczna logika Heglowskiego pojęcia negacji

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nazwany może zostać filozofem przełomu. Z jednej strony w jego myśli prawdopodobnie po raz ostatni z taką doniosłością wybrzmiały klasyczne pytania nowożytnej ontologii i epistemologii. Z drugiej – w twórczości intelektualnej autora *Fenomenologii ducha* widzieć można filozofię wyrażającą samowiedzę epoki nowoczesnej, zrywającą z tradycyjną problematyką i przekształcającą się w krytyczną teorię społeczną¹. Celem poniższych rozważań będzie próba ujęcia tego, jak powyższa dynamika odbiła się na Heglowskim rozumieniu pojęć negacji i tego, co negatywne. Odgrywają one fundamentalną rolę w cechującym autora *Fenomenologii ducha* sposobie myślenia; i to nie tylko jako autonomiczne przedmioty

¹ Por. M.J. Siemek, *Hegel i różnica epistemologiczna*, „Nowa Krytyka” 2004 nr 16 (http://www.nowakrytyka.pl/pl/artykuly/Nk_on-line/?id=530, dostęp: 05.10.2020).

zainteresowania filozoficznego, lecz również jako narzędzia służące do problematyzacji innych zagadnień. Jak w książce *Negacja i niebyt* trafnie zauważył Ignacy Stanisław Fiut: „Właściwie całość twórczości Hegla jest jakoby »podskórnie« pręsiąknięta negacją”².

Hegel wplótł w przedstawioną w *Wykładach z filozofii religii* analizę wierzeń starożytnego Egiptu następujące sformułowanie: „»To, co negatywne«, to abstrakcyjne wyrażenie, ma bardzo wiele określeń, oznacza zmianę w ogóle; nawet zmiana zawiera częściową śmierć”³. Pojęcie negacji, a także powiązane z nim pojęcia nicości i negatywności nie posiadają w heglizmie żadnej sztywnej definicji. Jak w przypadku większości kluczowych terminów filozofii dialektycznej, ich sens wytwarza się i nawarstwia w toku kolejnych rozumowań. Jest on dynamiczny i kontekstualny⁴.

Heglowskie pojęcie negacji zostanie przeanalizowane w trzech wymiarach: jako pojęcie logiczne, jako istotny

² I.S. Fiut, *Negacja i niebyt. Ujęcie systemowe Georga W.F. Hegla i Martina Heideggera*, Kraków 1997, s. 76.

³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006, s. 441.

⁴ W odniesieniu do zagadnienia niedefiniowania przez Hegla kluczowych pojęć oraz dynamicznej semantyki znamionującej jego filozofię warto odwołać się do polemik, jakie autorzy związani ze szkołą frankfurcką, a więc świadomie kontynuujący i rozwijający dialektyczne strategie myślowe, prowadzili ze współczesnymi sobie formami pozytywizmu. Otóż zarówno w tekstach Theodora Adorno, jak i Herberta Marcusego znaleźć można tezę, zgodnie z którą definicja danego pojęcia może mieć co najwyżej znaczenie punktu wyjścia dla rozważań filozoficznych, natomiast nazbyt uporczywe trzymanie się jej na dalszych etapach rozumowania prowadzi do petryfikacji dialektycznego ruchu myśli i w ten sposób staje się przeszkodą dla poznania. Zob. np. T.W. Adorno, *Esej jako forma*, w: tenże, *Sztuka i sztuki*, przeł. K. Krzemień-Ojak, Warszawa 1990, s. 88–89; H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, przeł. D. Petsch, Warszawa 1966, s. 348.

element konstrukcji teoretycznej pojęcia podmiotu w *Fenomenologii ducha* oraz jako narzędzie analizy społecznej. Nie jest to bynajmniej kompletna lista kontekstów, w których w pismach autora *Encyklopedii nauk filozoficznych* negacja odgrywa znaczącą rolę. Ich wybór podyktowany został raczej postawionym problemem badawczym.

Historycznym źródłem Heglowskiego pojęcia negacji w jego aspekcie logicznym jest *Sofista* Platona. W dialogu tym postać przedstawiana jako Gość z Elei zrywa z właściwym Parmenidesowi sztywnym dualizmem bytu i nicości. W jej mniemaniu przyjęcie Parmenidesowskiego pojęcia niebytu rozumianego jako pełne zanegowanie bytu, a określanego w terminologii Heglowskiej jako czyste nic, prowadzi do szeregu paradoksów i niedorzeczności. W miejsce dawnej zasady: „byt jest, a niebytu nie ma”, Gość rozwija koncepcję, zgodnie z którą pojęcie niebytu zostaje utożsamione z pojęciem różnicy i jako takie uznane za istotne określenie tego, co istnieje. Koncepcję tę sumarycznie wyrażają słowa: „natura tego, co różne, jest rozdrobniona na wszystkie byty [...] i każdą cząstkę przeciwstawioną bytowi ośmielimy się nazwać niebytem”⁵. W *Wykładach z historii filozofii* Hegel poświęca dużo uwagi na szczegółową rekonstrukcję stojącego za nią rozumowania, które określa jako jedno z największych osiągnięć filozoficznych Platona⁶.

Punktem wyjścia wywodów przedstawionych w *Nauce logiki* okazuje się radykalizacja powyższego poglądu starożytnego filozofa. Już w pierwszym sylogizmie dzieła Hegel

⁵ Platon, *Sofista*, 257c, przeł. W. Witwicki.

⁶ Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. II, s. 74–79.

utożsamia czysty byt i czyste nic. Podstawą jest skrajnie abstrakcyjny charakter obu pojęć. Czysty byt oznacza dla Hegla „byt bez jakichkolwiek dalszych określeń”⁷; chodzi o bezpośrednie pojęcie tego, co po prostu jest. Z Heglow-skiej perspektywy pojęcie czystego bytu jest pozbawione wewnętrznego zróżnicowania. Nie istnieje nic, co mogłoby ustosunkować się wobec czystego bytu jako jego inne, różne od niego. Skrajnie abstrakcyjny i nienegatywny charakter pojęcia czystego bytu prowadzi do uznania go przez Hegla za niezdolne do wskazania jakiejkolwiek rzeczy, a zatem za pojęcie puste. Podobnie zaproponowana w *Nauce logiki* analiza czystego niczego prowadzi do wniosku, że bezpośrednie pojęcie nicości jako absolutnego braku wyprane jest z jakiegokolwiek sensu. Najwyżej posunięta abstrakcja, wyrażająca się w pojęciach czystego bytu i czystego niebytu, okazuje się erozją znaczenia. Z punktu widzenia autora *Fenomenologii* sens może zostać przypisany pojęciu jedynie w dialektycznym ruchu początkowego negowania i następującej po nim negacji negacji. Dla Hegla pojęcia sensowne czy też poznawczo efektywne to te, które nacechowane są wewnętrznym zróżnicowaniem, a których struktura logiczna zawiera moment negacji.

Takim właśnie pojęciem jest dla autora *Fenomenologii* stawanie się, konstytuujące fundament jego dynamicznej logiki i ontologii. W *Nauce logiki* rozumiane jest ono jako dialektyczna jedność bytu i nicości. O ile nic stanowi negację pojęcia bytu, o tyle stawanie się stanowi negację

⁷ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, przeł. A. Landman, red. M. Pańków, Warszawa 2011, s. 86.

tej pierwszej negacji. Oznacza to, że pojęcie stawania się definiowane jest przez Hegla jako tożsamość bytu i nicości, ale taka tożsamość, która pozostaje również różnicą. W *Nauce logiki* przeczytać można, że „nigdzie ani na niebie, ani na ziemi nie ma takiego czegoś, które by nie zawierało w sobie obu momentów – bytu i niczego”⁸. Z tej perspektywy w każdą rzecz wpisana jest dynamika stawania się: bądź jako powstawanie, a więc ruch od nicości do bytu, bądź jako zaniekanie, czyli ruch od bytu ku nicości. W *Wykładach z historii filozofii* myśliciel uznał, że w ramach rozwoju europejskiego dyskursu filozoficznego logiczne pojęcie stawania się po raz pierwszy zostało sformułowane przez Heraklita⁹.

Hegel podejmuje również Spinozjańską tezę, zgodnie z którą *omnis determinatio est negatio*. W perspektywie niemieckiego filozofa oznacza ona, że każde określenie zawiera w sobie negację, a więc że negacja posiada istotną, sensotwórczą rolę. Logika Heglowska, nie będąc logiką formalną, ukazuje rozwój treści pojęcia, w którym to rozwoju niebagatelną rolę odgrywa pojęcie negacji. Dla niemieckiego filozofa wszelka pozytywność może zostać ustanowiona dopiero jako negacja negacji, a zatem poprzez kumulację i konfigurację tego, co negatywne.

⁸ Tamże, s. 90. Tu i w innych cytatach kursywa oryginalna.

⁹ Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, s. 396. Uwagę zwraca uznanie, jakie w związku z tym filozof z Efezu budzi w oczach autora *Fenomenologii*: „Jest to wielka myśl, żeby przejść od bytu do stawania się [...]. I w ten sposób filozofia ta nie jest żadną filozofią, która przeminęła, jej zasada jest istotna i znajduje się w mojej *Logice* na początku, zaraz po bycie i Niczym”. Też: „Albo jeśli chcemy uważać los za sprawiedliwy, w tym sensie, że potomność otrzymuje zawsze to, co najlepsze, to musimy przynajmniej o tym, co zachowano z Heraklita, powiedzieć, że doprawdy warto to było zachować”. Tamże, s. 396, 418.

Konstrukcja, zgodnie z którą rezultat podwójnej negacji może mieć sens inny – i w istotnym dla Hegla rozumieniu doskonalej wyrażony – niż to, co zostało pierwotnie zanegowane, zdolna jest utrzymać się jedynie pod warunkiem odróżnienia dwóch typów negowania. Negację pojętą jedynie jako sumę prostych zaprzeczeń (a więc na zasadzie: nie to i nie to, i nie to...) ujmuje Hegel jako negację nieokreśloną i z filozoficznego punktu widzenia nieinteresującą. Negacja określona, właściwa logice autora *Wykładów z filozofii dziejów*, polega na tym, że jej rezultat jest wynikiem zanegowania określonego pojęcia. Sens pojęcia stanowiącego rezultat negacji określonej jest więc w równym stopniu determinowany przez sens pojęcia wyjściowego, jak i przez operację zanegowania owego początkowego sensu. W *Fenomenologii ducha* Hegel dał następującą charakterystykę negacji określonej: „Jeśli natomiast wynik pojmie się [...] jako negację określoną, to tym samym powstaje bezpośrednio nowa forma, w negacji zaś dokonuje się przejście, z którego wynika już sam przez się dalszy rozwój”¹⁰. Negacja określona jest zatem ściśle powiązana z kluczowym dla Heglowskiego systemu pojęciem zniesienia, które jest w tym samym stopniu doprowadzeniem do zaniku, co zachowaniem. To właśnie ta struktura logiczna, która umożliwia i określa przejścia pomiędzy poszczególnymi „doświadczeniami świadomości” analizowanymi w *Fenomenologii*. W niej widzieć można zasadę rozwoju Heglowskich pojęć, dialektycznego nawarstwiania się ich sensów.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 101.

Jednocześnie pojęcie negacji stanowi istotny moment składowy Hegłowskiej konstrukcji podmiotu. W swojej wykładni *Fenomenologii ducha* Alexandre Kojève podkreślał, że byt człowieka według Hegła wyznaczany jest przez kolejne negacje: najpierw jego pierwotnej, czysto przyrodniczej egzystencji, następnie następujących po sobie form kultury. Według autora *Wstępu do wykładów o Heglu* programowa dla *Fenomenologii* teza o przejściu od substancji do podmiotu oznacza konieczność rozróżnienia cechującej substancjalny byt tożsamości i charakteryzującej podmiotową egzystencję negacji. Kojève wskazuje na źródłowość pojęcia nicości dla Hegłowskiej antropologii, twierdząc, że z tego punktu widzenia: „Człowiek ma za ostateczną podstawę negatywność”¹¹. Utrzymuje on, że w Hegłowskiej optyce podmiot ustanawia się drogą działania negującego, a także – że w owym działaniu w najpełniejszy sposób wyraża się i rozwija natura człowieka. Działanie negujące oznacza poznawanie poprzez wytwarzanie wewnątrznie zróżnicowanego dyskursu, technologiczne opanowywanie materialnych warunków bytu oraz ustanawianie, a następnie przekształcanie kulturowo-politycznej sfery społecznych interakcji.

Przeprowadzona powyżej analiza dialektyki bytu i nicości z pierwszych stron Hegłowskiej *Nauki logiki* zdaje się potwierdzać Kojewiańskie przekonanie o zasadniczej negatywności cechującej działalność poznawczą człowieka widzianego oczyma autora *Wykładów z filozofii dziejów*. Z powodu ich zupełnie abstrakcyjnej, a więc czysto pozytywnej

¹¹ A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 548.

konstrukcji logicznej Hegel odrzucał zarówno pojęcie czystego bytu, jak i czystego nic. Sensotwórcza funkcja negacji określonej wskazuje, że dla filozofii dialektycznej wszelki dyskurs byłby poznawczo pusty, gdyby pozbawić go wprowadzającej wewnętrzne różnice negatywności.

Ponadto zasadny wydaje się pogląd, zgodnie z którym według Hegla podmiotowość wytwarza się nie tylko w praktykach poznawczych, ale również politycznych, kulturowych czy ekonomicznych, i że praktyki te pozostaną niezrozumiałe, o ile nie włączy się w ich analizę pojęcia negacji. W ramach przedstawionej w *Fenomenologii* lektury Sofoklesowej *Antygony* wypowiedziane zostaje twierdzenie, że „[dopiero – przyp. tłum.] czyn jest *jaźnią rzeczywistą*”¹². Zgodnie z tym twierdzeniem jaźń – podmiot – urzeczywistnia się dopiero poprzez praktykę społeczną.

Aby w pełni zrozumieć powyższą tezę Hegla, a także uwidocznic, na czym polegać ma negatywność znamionująca zachowanie Antygony, należy poświęcić przynajmniej kilka słów rekonstrukcji zaproponowanego przez filozofa odczytania greckiej tragedii. *Antygona* jest dla niego dokumentem, na którym najpełniej odbiła się epistemologiczno-polityczna struktura greckiej polis¹³. Dla niemieckiego filozofa struktura ta odznaczała się tym, że poszczególni obywatele

¹² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, przeł. A. Landman, Warszawa 1965, s. 33.

¹³ Na marginesie warto zaznaczyć, że teatr (ściślej: poezja dramatyczna) był dla Hegla najdoskonalszą ze wszystkich sztuk, ponieważ ze względów zarówno formalnych, jak i treściowych właśnie w dramacie najpełniej może wyrazić się polegające na komunikacji społecznej życie Ducha. Zob. G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. III, przeł. A. Landman, J. Grabowski, Warszawa 1967, s. 568–69.

występowali w niej jako „postrzeganie etyczne”¹⁴, co znaczy, że nie mieli oni świadomości, iż wytwarzane przez nich formy życia kulturowego, politycznego i społecznego są ich własnym, autonomicznym wytworem. Ujmowali je oni jako „przychodzące z zewnątrz” życia społecznego: stąd zdaniem Hegla bierze się obecne również w poetyce greckiej tragedii mitologiczne wyobrażenie fatum. Posługując się terminologią Kantowską, powiedzieć można, że taka forma życia etycznego skazana jest na heteronomię.

Ograniczenia „postrzegania etycznego” kulminowały według filozofa z jednej strony w rozpadzie greckiej etyczności na dwie wzajemnie sprzeczne sfery: jednostkowego prawa boskiego i ogólnospołecznego prawa ludzkiego, a z drugiej w braku społecznych mechanizmów indywidualizacji. Dokonując pochówku brata, bohaterka antycznej tragedii uzyskuje indywidualną podmiotowość, a także w praktyce neguje drugi człon dialektycznej sprzeczności reprezentowany przez Kreona. Czekająca ją w zakończeniu akcji katastrofa oznacza z tej perspektywy niezdolność „postrzegania etycznego” do pogodzenia opozycyjnych wymiarów greckiego życia etycznego.

Praktyczne przekształcanie przyrody, za pomocą którego niewolnik okazuje się w ostatecznym rozrachunku „zwycięzcą” wielokrotnie analizowanej w studiach heglowskich dialektyki panowania i niewoli¹⁵, zostaje w *Fenomenologii* opisane w następujących słowach:

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, s. 12. Jest to równocześnie aluzja do przedstawianych w pierwszym tomie *Fenomenologii* analiz jednostkowego poznania zmysłowego i cechujących go sprzeczności i aporii. Zob. tamże, t. I, s. 130–50.

¹⁵ W tym kontekście wskazać można przykładowo na następujące prace: A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, s. 10–31, 82–88; M.J. Siemek,

Negatywny stosunek [pracującego – przyp. tłum.] do przedmiotu staje się *formą* tego przedmiotu i czymś *trwałym*, właśnie dlatego, że dla pracującego przedmiot jest czymś, co posiada samoistność. Ten negujący człon średni, czyli czynność formująca, jest jednocześnie *jednostkowością* świadomości, tzn. jej czystym bytem dla siebie, który teraz w pracy wychodzi poza siebie i wstępuje w element trwałości¹⁶.

Praca jest dla Hegla negowaniem materiału, rozbijaniem jego dotychczasowej struktury, ale również nadawaniem mu nowej. Dzięki niej człowiek wplata formy racjonalności w przyrodniczą materialność substancjalnego bytu. Niewolnik „wygrywa” więc dialektykę panowania i niewoli, ponieważ ustanawiając struktury dominacji i ekonomicznego wyzysku, pan oddziela się od pracy i przyrody; obcuje z nimi jedynie poprzez konsumpcję rezultatów niewolniczego trudu. Umieszczając się w takiej pozycji, staje się on niezdolny do jakiegokolwiek istotnego z historycznej perspektywy działania. Tymczasem niewolnik, wpisując formy rozumności w materię przyrody, okazuje się tym samym podmiotem samopoznania ducha, a więc tym, który tworzy i rozwija kulturę.

Zgodnie z Kojèwiańskim komentarzem do *Fenomenologii ducha* tkwiąca u podstaw podmiotowości negatywność

Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel, Toruń 1995, s. 25–31; S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2014, s. 60–69.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, s. 226.

określa człowieka jako wolne, historyczne, a przede wszystkim skończone, ograniczone, a więc śmiertelne indywiduum¹⁷. To właśnie podkreślanie znaczenia idei śmierci w filozofii dialektycznej wydaje się decydować o swoistości zawartych we *Wstępie do wykładów o Heglu* interpretacji. *Clou* tak dobitnie podkreślanego przez Kojève'a wątku zmagania o uznanie leży w tym, że wstępujący do walki na śmierć i życie człowiek akceptuje tym samym własną śmiertelność i ujawnia prawdę własnej podmiotowości, leżącą w wolności względem biologicznego jedynie bytowania¹⁸.

Ponadto zdaniem Kojève'a dzieje dopełniły się wraz z wypowiedzeniem wiedzy absolutnej przez „mędrca berlińskiego” oraz wykuciem formy ostatecznego państwa przez Napoleona, co równoznaczne jest z ustaniem ludzkiej działalności negującej. W perspektywie tej pełna realizacja człowieka oznacza jego zniknięcie i zastąpienie przez usatysfakcjonowane, posthistoryczne zwierzę. Myśl tę Kojève zilustrował w słowach:

Trzeba by więc było przyjąć, że po końcu Historii ludzie tworzyliby swoje budynki i dzieła sztuki tak, jak ptaki budują gniazda, a pająki tkają pajęczyny, że wykonywaliby muzyczne koncerty na wzór żab i cykad, że bawiliby się tak, jak bawią się młode zwierzęta, a oddawaliby się miłości tak, jak czynią to zwierzęta dorosłe¹⁹.

¹⁷ Zob. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, s. 553.

¹⁸ Zob. tamże, s. 557.

¹⁹ Tamże, s. 454.

Posthistoryczne osobniki gatunku *homo sapiens* miałyby odnajdować w owych czynnościach pełną i niczym niezakłóconą satysfakcję. Czas następujący po tym, kiedy dokonały się dzieje, jest zatem okresem tożsamości i pozytywności, z którego wyeliminowana została możliwość pomyłki, ale również dalszego rozwoju. Co znamienne, pohistoryczny zanik negatywności był dla Kojéve’a równoznaczny z wyjąłowieniem się ludzkiej mowy, która miała zostać sprowadzona do „odruchów warunkowych na sygnały dźwiękowe albo mimiczne”²⁰. Dyskurs całkowicie pozytywny, pozbawiony wewnętrznego napięcia, jak i możliwości zbłądzenia, okazuje się po raz kolejny bezsensownym bełkotem.

Jedną z cech wyróżniających Heglowski sposób myślenia o podmiocie jest szczególna dynamika, jaka rozgrywa się między wymiarem jednostkowej egzystencji a aspektem ogólnych struktur społecznych. Hegel rozpatrywał instytucje polityczne bądź społeczne jako obiektywizacje myśli jednostek, ale wytworzona w ten sposób społeczna przedmiotowość określa w jego mniemaniu warunki, w których zachodzi indywidualne myślenie. Pojęcie ducha służy filozofii dialektycznej do nazwania owego istotnego związku między logicznymi formami poznania a procesem socjalizacji rozumianej jako proces konstytuowania podmiotu. Taka właśnie perspektywa pozwoliła Hegłowi między innymi uchwycić grecką polis jako strukturę epistemologiczno-polityczną.

Dyskurs *Nauki logiki* wyróżnia się na tle większości znanych filozofii logiki – podkreślających ściśle aprioryczny charakter kategorii logicznych – specyficznie

²⁰ Tamże.

socjologicznym ujęciem swojego przedmiotu. W przedmowie do tego tekstu autor sygnalizuje potrzebę utworzenia takiej teorii logicznej, której charakter odpowiadałby epoce nowoczesnej²¹. Również struktura terminologiczna systemu Hegłowskiego wskazuje na specyficzny związek między logiką a życiem społecznym, jaki daje się zauważyć z perspektywy tej filozofii. W jednym miejscu swoich pism Hegel twierdzi, że „dokonujące się w historii następowanie po sobie systemów filozoficznych jest tym samym, co następowanie po sobie określeń idei, jakie ma miejsce w wywodzie logicznym”²², w drugim natomiast, że filozofia „jest swoją własną epoką ujętą w myślach”²³. Logika Hegłowska może zatem zostać określona z jednej strony jako logika procesu socjalizacji i procesu historycznego określającego poszczególne formy socjalizacji, z drugiej natomiast jako logika myślenia podmiotu będącego rezultatem danej formy uspołecznienia. Z tego powodu z punktu widzenia filozofii dialektycznej analiza pojęcia jest niepełna, jeżeli nie odwoła się ona do uwikłania owego pojęcia w realność procesów historycznych.

Ostatnim etapem proponowanego badania będzie zatem przyjrzenie się Hegłowskiemu pojęciu negacji jako narzędziu analizy społecznej i historiozoficznej. Analiza ta oparta będzie na lekturze fragmentów *Fenomenologii ducha* poświęconych formacji oświeceniowej. Hegel przedstawiał kulturę francuskiego Oświecenia jako konflikt

²¹ Zob. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, s. 6.

²² G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, s. 59.

²³ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 19.

przeciwstawnych stanowisk: wiary i czystego poznania oczywistego. W wizji filozofa uzyskują one treść tylko w aktach wzajemnego negocjowania. Takie ujęcie pozwala myślicielowi nie tylko na krytykę instrumentalnej racjonalności Oświecenia i ujawnienie jego długu w stosunku do kultury religijnej, lecz także na przedstawienie rewolucji francuskiej – wypływającej z oświeceniowej mentalności – jako wolności absolutnej, będącej czystą negatywnością w wymiarze życia społecznego. Ta czysta, a więc w żaden sposób niezanegowana negatywność okazuje się niezdolna do wytwarzania wewnętrznego zróżnicowania, a co za tym idzie – skazana na popadnięcie w bezsensowną przemoc jakobińskiego terroru.

Czyste poznanie oczywiste zostaje przedstawione jako samowiedza ducha w formie jaźni, co odczytywać należy jako wyraźną aluzję do Kartezjańskiego *cogito*. Dla niemieckiego filozofa jest więc ono figuracją samoświadomości społecznej, polegającą na wyobrażeniu jej jako indywidualnego podmiotu poznającego świat i biorącego go w posiadanie: jako przedmiot czy to wiedzy naukowej, czy to technologicznego bądź politycznego zawłaszczenia. Tymczasem wiara zostaje określona na kartach *Fenomenologii* jako samowiedza ducha w formie istoty, to znaczy jako samoświadomość społeczna wyrażająca się w wyobrażeniu religijnym. Konieczność konfliktu między tymi dwoma stanowiskami zasadza się na tym, że wiara zostaje uznana przez Hegla za dotychczasową powszechną perspektywę epistemologiczną, podczas gdy czyste poznanie oczywiste – za dążące do zajęcia tego miejsca. Dla niemieckiego filozofa Oświecenie jest niejako z natury ekspansywne. Jako

samopoznanie ducha w formie podmiotu czyste poznanie oczywiste realizuje się z jednej strony jako chęć teoretycznego ujęcia całokształtu rzeczywistości. Pozwoliłoby to przemienić świat w jego myślowy model, a więc w coś, co traci samoistny byt i egzystować może jedynie w podmiocie. Z drugiej natomiast strony dąży ono do stania się formą poznania właściwą każdej jednostce, a więc do uczynienia Kartezjańskiego *cogito* powszechnym faktem społecznym.

Przy tym jednak poznanie oczywiste nie posiada zdaniem Hegla własnego poglądu na świat kultury, co autor *Fenomenologii* wiązał z czczą gadaniną właściwą w jego opinii osiemnastowiecznej kulturze salonowej. Oświecenie uzyska własny program kulturowy dopiero w trakcie polemiki z wiarą. Analizę konfliktu Hegel rozpoczął od rekonstrukcji tego, jak Oświecenie wyobrażało sobie swojego wroga: nie tylko jako przesąd i zabobon, a więc jako błąd poznawczy, lecz także jako strukturę społeczną opartą na rozpowszechnianiu przesądów i zabobonów. Na tę wyobrażaną przez Oświecenie strukturę składać się miały: naiwny lud, cyniczni kapłani, manipulujący nim poprzez fabrykowanie dogmatów, oraz wykorzystujący duchową zależność ludu od kasty kapłańskiej despota. Zdaniem Hegla czyste poznanie oczywiste ze względu na swój ogólny charakter – to znaczy na swoją tendencję do ujmowania każdego aspektu rzeczywistości w uogólniającej formie pojęcia – nie może odnieść się do ujednostkowionych elementów owej struktury, a więc kleru i despoty. Swoje zabiegi edukacyjne kieruje ono w stronę mas ludowych, którym feudalna rzeczywistość społeczna nie zapewniła oficjalnych mechanizmów indywidualizacji. Interesujące jest to, jak w Hegłowskim opisie

fenomenologicznym epistemologiczna struktura czystego poznania oczywistej uwarunkowała społeczną praktykę Oświecenia.

„Rozsądek jest rzeczą ze wszystkich w świecie najlepiej rozdzieloną, każdy bowiem sądzi, że jest w nią tak dobrze zaopatrzony, iż nawet ci, których we wszystkim najtrudniej zadowolić, nie zwykli pragnąć go więcej, niż posiadają”²⁴ – od tych znanych słów rozpoczynała się Kartezjańska *Rozprawa o metodzie*. Hegel uznawał za formatywne dla kultury Oświecenia przekonanie autora *Rozprawy*, zgodnie z którym każdy człowiek jest obiektywnie obdarzony taką samą możliwością rozumnego poznawania świata i kierowania swoim życiem. Różnice między jednostkami leżeć mogą jedynie w subiektywnej zdolności do korzystania z tej możliwości – stąd wynika konieczność sformułowania metody, a następnie rozpropagowania jej. Ostrze widocznej w słowach Kartezjusza ironii wydaje się skierowane w stronę jego scholastycznych nauczycieli, o których pisze on w dalszych partiach tekstu²⁵, a więc w stronę tych, którzy – choć sami sobie wydają się nad wyraz rozumni – wyruszają na poznanie świata niewyposażeni we właściwą metodę kierowania rozumem, w efekcie czego mylnie przyjmują oni rzeczy mętne i wątpliwe (a w związku z tym zarażone możliwością fałszu) za to, co jasne, pewne i oczywiste. Z perspektywy Hegla łatwość, z jaką czyste poznanie oczywiste rozprzestrzenia się w społeczeństwie, wynika z tego, że istotnie każdy – na poziomie bytu

²⁴ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002, s. 11.

²⁵ Tamże, s. 13.

w sobie – wyposażony jest w racjonalność, każdy posiada swój „zdrowy rozum”. Oświecenie realizuje się poprzez nadanie indywidualnej rozumności świadomej postaci bytu dla siebie.

Dialektyka wiary i czystego poznania oczywistego zostaje przez filozofa opisana jako jednocześnie tożsamość i wzajemne zaprzeczanie. Oba stronnictwa należą bowiem do tej sfery rzeczywistości, którą filozof nazywa ukształtowaniami ducha, co oznacza, że z jego perspektywy mają one w istocie swoje własne zaprzeczenie w sobie samych. Wynika z tego, że ukształtowanie się pozytywnego programu Oświecenia z konieczności poprzedzone jest ukonstytuowaniem się pozornej wizji czystego poznania oczywistego w oczach wiary, jak i pozornej wizji wiary w oczach czystego poznania oczywistego. Zza tego pozornego antagonizmu obu stanowisk prześwieca jednak dla Hegła ich istotna tożsamość; stawką ich konfliktu okazuje się społecznie przyjęty wizerunek istoty absolutnej. Z jednej strony Oświecenie zarzuca wierze, że jej istota absolutna jest antropomorficzną fikcją, wytworem działania świadomości religijnej. Z konieczności źle rozumie ono religię: w symbolach i relikwiach widzi jedynie przedmioty postrzegania zmysłowego, wyśmiewa jako niecelową ascezę. Z drugiej strony wiara za swoją istotę absolutną uznaje osobowego Boga, a więc czyste myślenie. Z perspektywy Hegła deistyczne bóstwo – Byt Najwyższy – nie jest właśnie niczym innym niż czystym myśleniem.

Wyłaniający się na gruncie tej dialektyki pozytywny program Oświecenia autor *Fenomenologii* ujmuje jako trójelementową strukturę: deistyczną wiarę w *Être suprême*,

powrót do postrzegania zmysłowego oraz utylitarystyczną etykę. Istotę zwalczanego przez siebie zabobonu widziane z perspektywy Hegla Oświecenie upatrywało w antropomorfizmie: przypisywaniu istocie boskiej predykatów charakterystycznych dla osób ludzkich. Stąd oświeceniowa Istota Najwyższa okazuje się bytem pozbawionym jakichkolwiek określeń, pustą abstrakcją. Toteż tekst Heglowski mówi o pustce ujętej w formę przedmiotu religijnego²⁶. Powrót do postrzegania zmysłowego jest natomiast momentem, który dialektyczne przeciwstawia się Istocie Najwyższej w strukturze pozytywnego programu Oświecenia. O ile *Être suprême* okazuje się w toku fenomenologicznej analizy pustą abstrakcją i ogólnością, której pod groźbą popadnięcia w zabobon nie godzi się przypisywać jednostkowości i określeń, o tyle dla czystego poznania oczywistego cały świat doczesny jawi się jako siedlisko pojedynczych przedmiotów i indywidualnych podmiotów. Oznacza to powrót do formy poznania określanej przez Hegla jako pewność zmysłowa i analizowanej w pierwszym tomie *Fenomenologii ducha*²⁷.

Utylitarystyczna etyka Oświecenia wynika, w myśl filozofii dialektycznej, z odniesienia do siebie dwóch powyżej omówionych momentów. Formę tego odniesienia Hegel definiuje jako jednoczesne zakładanie i negowanie. Z jednej zatem strony świat rzeczy jednostkowych wydaje się czystemu poznaniu oczywistemu rzeczywistością bytów istniejących absolutnie (jako wytwór Istoty Najwyższej), z drugiej – światem przedmiotów istniejących jedynie dla

²⁶ Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, s. 149.

²⁷ Zob. tamże, t. I, s. 130–50.

kogoś innego (jako negacja *Être suprême*). Synteza tych dwóch punktów widzenia leżeć ma w pojęciu użyteczności: rzecz może być użyteczna tylko jako samodzielnie istniejące narzędzie zaspokojenia potrzeb, ale jednocześnie użyteczność może zostać określona wyłącznie ze względu na odczuwający potrzeby podmiot. Hegel tak oto rekonstruował utylitarystyczną perspektywę Oświecenia:

Człowiek jako taki, jakim jest bezpośrednio, tzn. człowiek jako naturalna świadomość *sama w sobie* jest dobry, jako jednostka jest czymś *absolutnym*, a to, co inne, istnieje *dla niego*. Ponieważ dla człowieka, jako dla zwierzęcia świadomego siebie, każdy z tych momentów ma znaczenie ogólności – *wszystko* istnieje dla jego przyjemności i rozkoszy, i tak jak wtedy, kiedy go Bóg dopiero stworzył, przechadza się po świecie niby po wyłącznie dla niego założonym ogrodzie²⁸.

Oświeceniowi nie wystarczy jednak powiedzieć, że rzeczy są przydatne dla człowieka, chodzi mu również o to, że sam człowiek powinien być użyteczny dla innych. Społeczny program utylitaryzmu sprowadza się zatem według autora *Fenomenologii* do dewizy „ręka rękę myje”²⁹. Innymi słowy, z perspektywy Hegłowskiej filozofia ta okazuje się niezdolna do rozpoznania specyficznego i sensotwórczego wymiaru więzi społecznych.

²⁸ Tamże, t. II, s. 153.

²⁹ Tamże, s. 154.

Zarazem wszakże jedną z naczelných praktyk odnośzenia świata doczesnego do absolutu jest w perspektywie Hegla religia. Oznacza to, że dla Oświecenia kult okazuje się, jak mówi autor *Fenomenologii*, „czystą pożytecznością samą”³⁰. Z jednej strony taka interpretacja oświeceniowego deizmu może wydawać się oparta na aluzji do popularnego w owym czasie przekonania, jakoby religia była przydatna jako filar porządku społecznego. Z drugiej Hegel zdaje się sugerować, że w ramach deistycznego kultu pożyteczność przemienia się w metafizyczny predykat odnoszący się do całości bytu jako takiego.

Zdaniem Hegla czyste poznanie oczywiste osiągnęło swój kres w rewolucji francuskiej, a w szczególności w próbach ustanowienia porewolucyjnego państwa. Okres ten zostaje określony jako „wolność absolutna”³¹, gdyż ustanawianie nowych instytucji prawnych i społecznych odbywa się w pustce, jaką pozostawił po sobie zanik struktur feudalnych. Jednakże ostatni etap swojej analizy kultury Oświecenia Hegel zaczyna od powrotu do punktu wyjścia, mianowicie Kartezjańskiej wizji podmiotu. Przypomina, że *cogito* jest konstrukcją teoretyczną opartą na absolutnym skierowaniu jaźni na siebie samą, a zatem zakładającą negację jakiegokolwiek zewnętrznego przedmiotu, a także, że taka forma podmiotowości sprowadza się do powszechnego przypisania ludziom ogólnej racjonalności, a więc nie pozwala na ekspresję indywidualnych różnic. Prowadzi to do tego, że dla porewolucyjnej wolności absolutnej

³⁰ Tamże, s. 155.

³¹ Tamże, s. 179.

rzeczywistość społeczna sprowadza się do postanowienia czy nakazu, a rządząca strukturą owej wolności sprzeczność przybiera formę kluczowego dla myśli politycznej Jana Jakuba Rousseau napięcia między wolą jednostkową a ogólną.

Sprzeczność ta powoduje, że wolność absolutna okazuje się niezdolna do ustanowienia nowej formy świata społecznego. Taki pozytywny czyn oznaczałby bowiem ustanowienie społecznego podziału pracy – tak produkcyjnej, jak i symbolicznej – co z kolei zaburzyłoby prostą całość społeczeństwa opierającego funkcjonowanie swoich instytucji na pojęciu woli ogólnej. Co więcej, zdaniem Hegła, aby wola mogła przejść w rzeczywistość, konieczny jest czyn, który ze swojej strony może być jedynie działaniem poszczególnej jednostki. Oznacza to, że działanie polityczne wyłącza poszczególnych aktorów społecznych z abstrakcyjnej ogólności woli powszechnej. W efekcie tego w społeczeństwie porewolucyjnym rząd występuje nie jako element spajający całość społeczną, ale jako jedna z walczących o polityczne wpływy faksji, co z konieczności prowadzić musi do upadku tegoż rządu, ponieważ pewna część społeczeństwa – opozycja – nie może zostać utożsamiona z wolą ogólną jako taką. Jednocześnie Hegel wyraża sceptycyzm wobec zasady politycznej reprezentacji ludu przez rząd.

Kulminacją znamionującej Oświecenie negatywności i ogólności okaże się jakobiński terror. Jak pisał autor *Fenomenologii*: „Ogólna wolność nie może więc ani stworzyć żadnego pozytywnego dzieła, ani [być źródłem pozytywnego – przyp. tłum.] czynu. Pozostaje jej tylko *działanie negatywne*;

wolność ogólna jest tylko *furią* zanikania”³². Po ostatecznym upadku systemu feudalnego struktura społeczeństwa porewolucyjnego redukuje się do niczym niezapośredniczonej sprzeczności między wolą powszechną i jednostkową wolnością. Ustanowienie zapośredniczenia między tymi momentami byłoby właśnie czynem pozytywnym, którego społeczeństwo to nie jest w stanie się podjąć. W efekcie tego stosunek między jednostką a społeczną ogólnością sprowadza się do czystej i niczym niezapośredniczonej negacji, a zatem do zadawania śmierci. Hegel pisał: „Jedynym dziełem i jedynym czynem ogólnej wolności jest przeto *śmierć*, i to mianowicie taka *śmierć*, która nie posiada żadnego wewnętrznego zakresu i żadnej wewnętrznej treści”³³.

Na koniec chciałbym postawić kilka konkluzji. Po pierwsze – logika Hegłowska zdaje się z całą siłą podkreślać sensotwórczą rolę negacji. Pojęcia najbardziej abstrakcyjne – czystego bytu i czystego niczego – stanowiły dla Hegla pozbawione znaczenia puste nazwy. Konkretnie, a więc zgodnie z kryteriami filozofii dialektycznej adekwatne ujęcie przedmiotu może zostać opracowane jedynie poprzez sformułowanie wewnętrznie zróżnicowanego dyskursu. Jednocześnie z uwagi na specyficzny dla myśli Hegłowskiej socjologiczny sposób ujmowania pojęć logicznych kategoria negacji posłużyła filozofowi do opisu politycznej, kulturowej i społecznej działalności człowieka³⁴. W optyce

³² Tamże, s. 187.

³³ Tamże, s. 188.

³⁴ Z uwagi na uwarunkowania historyczne Hegel rzecz jasna nie mógł znać nowoczesnego pojęcia nauki socjologicznej. Jeżeli jednak nie czuję zasadniczych oporów przed odnośzeniem terminu „socjologia” do Hegłowskiej filozofii społecznej, to jest tak w głównej mierze z powodu uwag wygłoszonych

tej negowanie okazuje się nie tylko operacją logiczną, lecz również praktyką społeczną, a oparte na negacji i różnicy struktury pojęciowe przekładają się na tożsamości i sposoby działania aktorów społecznych.

Po drugie – zaproponowana przez Alexandre'a Kojève'a interpretacja zawartej w *Fenomenologii* wizji podmiotu jako opartego na nicości wydaje się znajdować potwierdzenie w tekście Hegła. Jakkolwiek zauważyć można, że posthistoryczne zwierzęta gatunku *homo sapiens* ze *Wstępu do wykładów o Heglu* w większym stopniu przywodzą na myśl Nietzscheańską figurę „ostatniego człowieka”³⁵ z *Tako rzecze Zaratustra* niż teorię samego Hegła. Może to stanowić punkt wyjścia do polemiki z przedstawioną przez Kojève'a interpretacją pojęcia końca historii.

Ostatni człowiek to wedle Nietzschego ktoś, kto „żadnej gwiazdy zrodzić nie będzie zdolny”³⁶, istota w pełni zaspokojona, szczęśliwa, żyjąca w pełni egalitarnym społeczeństwie, unikająca wysiłku i tego, co mogłoby być dla niej uciążliwe; nieczuła na immanentny tragizm ludzkiej egzystencji. Jej życie wypełnione jest więc niczym niezakłóconą pozytywnością, ale jednocześnie jej los to nieustanna stagnacja.

przez Axela Honnetha. W opinii tego autora uważna rekonstrukcja historyczna właściwych Hegłowskiej refleksji nad społeczeństwem modeli eksplanacyjnych może doprowadzić do sformułowania wniosków o socjologicznym własnie charakterze. Por. A. Honneth, *Walka o uznanie: socjologiczny potencjał myśli wczesnego Hegła*, przeł. J. Stawiński, w: *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. Siemek, Warszawa 1992, s. 41.

³⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Kęty 2004, s. 12.

³⁶ Tamże.

Wszystkie te cechy odnajdziemy w przedstawionym przez Kojève'a obrazie pohistorycznych osobników *homo sapiens*. W istocie pojawia się pytanie, czy negująca moc człowieka widzianego oczyma Hegla może ulec wyczerpaniu. Ostatni paragraf *Wykładów z filozofii dziejów* określa historię jako „wszystko, co się odbyło w przeszłości i co się każdego dnia odbywa”³⁷. Nawet jeżeli mielibyśmy interpretować okres nowoczesnych państw jako ostatni etap widzianej z Heglowskiej perspektywy historii, to należy pamiętać, że dla filozofa okres ten nie przedstawiał się jako pozbawiony sprzeczności i konfliktów czas pusty. Już w przedstawionym w *Fenomenologii* opisie francuskiej I Republiki Hegel zwracał uwagę na podstawowe dla niego problemy nowoczesnego państwa, do których zresztą wrócił w końcowych partiach późniejszych *Wykładów z filozofii dziejów*. Z jednej strony chodzi o podział klasy politycznej na zwalczające się facje (czy – jak powiedzielibyśmy bardziej współczesnym językiem – partie), a z drugiej o sprzeczności tkwiące w zasadzie politycznej reprezentacji ludu³⁸. O kwestiach tych pisał Hegel: „Ta kolizja, ten węzeł, ten problem – oto etap, do którego doszły dzieje i który będą miały w przyszłości do rozwiązania”³⁹.

Po trzecie wreszcie – przedstawiona w *Fenomenologii ducha* koncepcja czystego poznania oczywistego wydaje się w istotnym wymiarze antycypować *Dialektykę oświecenia* Maxa Horkheimera i Theodora Adorno. Zarówno Hegel, jak

³⁷ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, przeł. A. Landman, J. Grabowski, Warszawa 1958, s. 359.

³⁸ Zob. tamże, s. 348–51.

³⁹ Tamże, s. 352.

i autorzy tej książki wskazywali na kulturowo ekspansywny charakter Oświecenia i na z góry przegraną pozycję, z której występują jego przeciwnicy, na specyficzną dialektykę tożsamości i różnicy rozgrywającą się między Oświeceniem a wiarą czy mitem, a wreszcie na tendencję oświeceniowego rozumu do redukowania bogactwa doświadczanej rzeczywistości do wiązki pustych abstrakcji i na instrumentalny charakter oświeceniowej racjonalności. Przedstawiciele szkoły frankfurckiej zdają się nie tylko krytykować Oświecenie w podobny sposób, co autor *Fenomenologii*, ale również kierować się przy tym podobnymi intencjami. Zgodnie z ich własnymi sformułowaniami krytykują oni Oświecenie w imię samego Oświecenia⁴⁰. Zgodnie natomiast ze sformułowaniami *Krytyki czystego rozumu* racjonalność osiąga swoją kulminację w postawieniu siebie samej przed własny trybunał⁴¹. W tym kontekście odczytywać należy Hegłowską krytykę racjonalistycznej kultury Oświecenia. W ostatniej instancji nawet jakobiński terror stanowił bowiem z perspektywy Hegła jedynie kolejny moment samostwarzania się społecznej rozumności ujmowanej w sposób dużo szerszy, niżli pozwalała na to jednostronność czystego poznania oczywistego.

⁴⁰ Por. T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010, s. 11.

⁴¹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 24–25.

Adrianna Karbowskiak

**Rola języka w zapisach metafizycznego
doświadczenia nicości w prozie Stefana
Żeromskiego. Analiza fragmentów trylogii
*Walka z szatanem***

Historycy literatury i badacze twórczości Stefana Żeromskiego są zgodni co do tego, że świadomość artystyczna i światopoglądowa przyszłego autora *Przedwiośnia* kształtowała się w czasie pracy nad pisanymi w latach 1882–1890 *Dziennikami*¹. Dochodzi w nich do interesujących refleksji na temat śmierci i niebytu, które w przyszłości stanowią będą temat większości z dzieł Żeromskiego. Ważny wpis na ten temat pochodzi z 12 października 1887 roku (na dwa

¹ Zob. E. Korzeniowska, *O Dziennikach Stefana Żeromskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1954 nr 3, s. 1–43; J. Kądziała, *Główne wartości Dzienników Żeromskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1976 nr 1, s. 15–32; Z.J. Adamczyk, *Dzienniki jako dokument formowania się programu literackiego i poglądów estetycznych Stefana Żeromskiego*, „Przegląd Humanistyczny” 1970 nr 3, s. 1–33.

dni przed dwudziestymi trzecimi urodzinami autora *Dziejów grzechu*):

Patrzcie, jak jesteśmy idiotyczni: mówimy – „być niczym”... nie umiemy nazwać tego stanu, nie możemy zrozumieć „niczego” bez wyrazu „być”. Pewni swego łączymy dwa wyrazy wykluczające się wzajemnie – dla oznaczenia niebytu. Ale spojrzycie w tę przepaść, która nazywa się nicłość. Czujecie zawrót głowy z przerażenia [...]. Niech nikt nie mówi, że mu wszystko jedno, co się z nim stanie – bo kłamie. Wszak aby zbyć się nieskończonego przerażenia na temat nicości – stworzono duszę. [...] Nic nie wiadomo. [...] Kogóż obwiniasz i komu się poskarżysz? Bogu? Wszak go nie ma. Obwiniasz siebie? Za co? [...] Takie myślenie nazywać można, jak kto chce, można je nawet okrywać najdowcipniejszą śmiesznością. [...] Nazywa się to rozpaczą. Poza nią nie ma nic².

Doświadczenie nicości było jednym z etapów ważnego i obecnego w całym dorobku Stefana Żeromskiego doświadczenia, w którym bohaterowie poprzez spotkanie z nicością dostępowali przeobrażenia własnej jaźni. Niemożliwym wydaje się przyporządkowanie myśli

² Cyt. za: A. Janowski, *Dzienniki Stefana Żeromskiego jako książki znaczące – wspomnienia z perspektywy półwiecza*, w: *Żeromski. Tradycja i eksperyment*, red. A. Janicka, A. Kowalczykowska, G. Kowalski, Białystok 2013, s. 95.

Żeromskiego na temat nicości do jednej tradycji filozoficznej, ponieważ jest to zagadnienie obecne w wielu systemach, z których pisarz mógł czerpać inspiracje. Jerzy Ochman zwrócił uwagę, że refleksja nad nicością dokonywana jest w sześciu obszarach: w filozoficznej myśli Zachodu, w chrześcijaństwie, w teologii żydowskiej oraz w religijnej myśli Dalekiego Wschodu, czyli teologiach buddyjskiej, hinduistycznej i taoistycznej. Badacz zauważa, że zagadnienie nicości „w każdej z tych tradycji kojarzy się z innym kontekstem. Na Zachodzie rozpatrywane jest filozoficznie w ontologii, gdzie służy do wyjaśnienia problematyki bytu (Heidegger) lub do zaprzeczania czegoś, co uważane jest za byt (Nietzsche)”³. W teologii chrześcijańskiej i żydowskiej pojęcie nicości pojawia się: „[...] w związku z nauką o stworzeniu z nicości (*creatio ex nihilo*), gdzie jawi się jako coś, co uprzednio nie istniało, lub jako coś, co może istniało [...], gdy uważano Boga za Nicość”⁴. Termin ten w ujęciu wschodnioazjatyckim: „[...] rozpatrywany jest z pozycji filozofii połączonej z teologią soteriologiczną (tak ujmuje to indyjska filozofia adwajty i chiński taoizm) oraz z pozycji antropologiczno-kosmologicznej (tak ujmuje to buddyzm, głównie w tradycji mahajany)”⁵.

Z perspektywy tematu tego artykułu w twórczości Stefana Żeromskiego interesujące zdaje się rozumienie nicości

³ J. Ochman, *Nicość realna w interpretacji Heideggera, Sartre'a, Weltego, Nehera i filozofów Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, „Poznańskie studia teologiczne”, t. 23 (2009), s. 248–49.

⁴ Tamże, s. 248.

⁵ Tamże.

bliskie temu, które Jerzy Ochaman przypisuje duchowości dalekowschodniej, a w szczególności myśli taoistycznej, gdzie nicość oznacza nierealność świata⁶:

Realna jest jedynie pierwsza przyczyna wszelkiego bytu – wszechobejmujące Dao. Celem człowieka jest powrót do Dao i przebywanie w Dao. Powrót ten dokonuje się przez odwrócenie się od nierealnego świata (nicości) drogą odrzucenia związanych z nim konwencjonalnych pojęć i wartości, będących źródłem lęku, cierpienia i zniewolenia⁷.

Bohaterowie Żeromskiego są stawiani przed trudnym zadaniem odrzucenia świata, choćby pozornie wydawał się on pociągający. Świat Żeromskiego jest przez badaczy określany jako rzeczywistość gnostycka – nierealny twór, konstytuowany przez ludzkie złudzenia, żądze i cierpienie⁸. Doświadczenie nicości kryjącej się za „światem zmysłowym” może początkowo wiązać się z rozpaczą i trwogą, powiązanymi ze zdobyciem przez człowieka wiedzy, że to, co do tej pory postrzegał jako byt, jest w istocie niebytem.

⁶ Pisząc o bliskości tych dwóch poglądów na temat zagadnienia nicości, mam na myśli nie bezpośrednio inspiracje filozofią dalekowschodnią w dziełach Stefana Żeromskiego, ale raczej pewne podobieństwo, które może otworzyć w badaniach nad twórczością autora *Popiołów* nową, komparatystyczną perspektywę.

⁷ Tamże, s. 261.

⁸ Zob. W. Gutowski, *Tropy gnostyczne w twórczości Żeromskiego*, w: *Żeromski. Tradycja i eksperyment* red. A. Janicka, A. Kowalczykova, G. Kowalski; H. Janaszek-Ivaničkova, *Świat jako zadanie inteligencji. Studium o Stefanie Żeromskim*, Warszawa 1971; A. Hutnikiewicz, *Żeromski*, Warszawa 2000.

Drogi podmiotu doświadczającego tak rozumianej nicości są skrajnie różne – od upadku (jak zdarzyło się w przypadku Ewy Pobratyńskiej) bądź popadnięcia w obłąd do rozwoju świadomości i odkrycia rzeczywistości wyższej (takie doświadczenia spotkały na przykład Ryszarda Nienaskiego, o którym będzie mowa w dalszej części artykułu).

Dążenie ku doskonałości również wiąże się u Żeromskiego z doświadczeniem nicości, jednak na innym poziomie, bliskim filozofii buddyjskiej, gdzie „[...] jako kategoria teologiczna, nicość występuje jako synonim Boga. Bóg jest nicością absolutną, w której mieści się potencjalnie byt i niebyt”⁹. Odrzucenie nierealności świata może się łączyć z doświadczeniem nicości absolutnej, czyli poznaniem Boga. Jest to rozpoznanie „świętej pustki”, która stanowi źródło prawdziwego życia, a z którą zetknięcie przyczynia się do zaznania przez człowieka epifanicznej rozkoszy, rozsadzającej całe jego dotychczasowe pojmowanie życia i świata. Takie rozumienie nicości bliskie jest także mistykom chrześcijańskim. William James przytacza naukę Mistrza Eckharta¹⁰, który „[...] opowiada o cichej pustyni

⁹ Tamże, s. 261.

¹⁰ O podobieństwach między naukami Mistrza Eckharta i buddyjskimi świadczy to, że idee te stanowiły na przykład podstawę dla utworzenia w 1875 roku Towarzystwa Teozoficznego oraz innych wyznających synkretizm religijny stowarzyszeń przełomu wieków. Na podobieństwa między tymi dwoma wielkimi systemami zwraca także uwagę Reiner Schurmann w książce *Meister Eckhart, Mystic and Philosopher*; zob. R. Schurmann, *Meister Eckhart, Mystic and Philosopher: Translations With Commentary (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*, Indiana 1978. Warto zauważyć, że nauki Mistrza Eckharta zyskały dużą popularność w XIX wieku, w tym samym czasie, gdy w Europie Zachodniej rozwinęła się fascynacja religiami Dalekiego Wschodu. Ów synkretyczny duch epoki miał z pewnością jakiś wpływ na twórczość Stefana Żeromskiego, o czym świadczy obecność w jego twórczości

bóstwa, »gdzie nigdy nie widziano różnic, gdzie nie ma ani Ojca, ani Syna, ani Ducha Świętego, gdzie nikt nie jest u siebie w domu, a przecie gdzie iskra duszy czuje się bardziej w pokoju, niż czułaby się w sobie samej«¹¹. James, którego słowa Stefan Żeromski przytacza w swych napisanych tuż przed śmiercią *Ostatnich notatach*¹², charakteryzuje następująco epifaniczne doświadczenie zlania się z Absolutem:

Szczytem rozwoju mistycznego jest przekroczenie wszystkich zwykłych przegród między jednostką i Absolutem. W stanach mistycznych zlewamy się w jedno z Absolutem i jesteśmy świadomi tego zjednoczenia się. Na tym polega wiekuista i tryumfująca tradycja mistyczna, niemal niezależna od klimatu i wierzenia. Ten sam powtarzający się ton znajdujemy w hinduizmie, w neoplatonizmie, w sufizmie, w mistycyzmie chrześcijańskim i w whitmanizmie: widzimy więc odwieczną jedynomyślność wyrażeń mistycznych, przed którą krytyk może zatrzymać się w zamyśleniu i która ujawnia, że klasycy

wątków związanych z opisywanym w tej pracy doświadczeniem religijnym, poznaniem.

¹¹ J. Royce, *Studies in good and evil*, New York 1906, s. 282, cyt. za: W. James, *Doświadczenie religijne. Studium natury ludzkiej*, przeł. J. Hempel, Kraków 2011, s. 321.

¹² Zob. S. Żeromski, *Ostatnie notaty*, w: *Elegie i inne pisma literackie i społeczne* (<https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/elegie-i-inne-pisma-literackie-i-spoeczne.html>, dostęp: 12.05.2020): „43) Słabość jest siłą człowieka (James). [...] 45) Nie wejdzie w głębsze sfery rzeczywistości nikt, kto się nie potrafi szczerze zaprzeczyć swej dumy (pychy?), albo nie utraci nadziei co do tego, że potrafi być dobrym wedle własnego prawa (James). 46) W chwilach zupełnego zwątpienia odsłaniają się nam nowe sfery życia (James)».

mistyczni [...] nie mają ani dnia narodzin, ani ojczyzny. Wiekuiście nauczając o jedności człowieka z Bogiem, ich mowa poprzedza wszystkie języki i nie starzeje się¹³.

Wszelkie przedstawione powyżej stany, odczucia i zjawiska znajdują swoje odbicie w narracji literackiej, na co wskazuje Piotr Jakubowski:

Egzystencjalne zagubienie, ontologiczny i metafizyczny niepokój, brak zakorzenienia w świecie, problem z ustanowieniem tożsamości [...]. Na wszystkie te zjawiska odpowiedzieć może narracja w swej funkcji i postaci scalającej, przynoszącej ratunek koherencji¹⁴.

Po przeciwnej stronie Piotr Jakubowski postawił wyrażającą owe stany zagubienia i pomieszania antynarrację, która manifestuje się między innymi: „[...] fragmentarycznością, achronologią, przemilczeniami, nieobecnością więzi przyczynowo-skutkowych, antyfinalnością, wielowersyjnością, hipertrofią czy minimalizmem, wreszcie – hybrydycznością i synkretyzmem”¹⁵. Narracja jawi się tu nie tylko jako zapis przeżyć podmiotu, może ona mieć także pewną funkcję sprawczą – pośredniczyć między człowiekiem i jego doświadczeniem egzystencjalnym, wspierać podmiot

¹³ W. James, *Doświadczenie religijne. Studium natury ludzkiej*, s. 323.

¹⁴ P. Jakubowski, *Pułapki tożsamości. Między narracją i literaturą*, Kraków 2016, s. 49.

¹⁵ Tamże, s. 49.

w drodze ku zjednoczeniu bądź oddawać i pogłębiać pełnię jego lęków.

Dogmat poznawczej roli literatury nabiera w tym kontekście nowego znaczenia. Język może konstytuować rzeczywistość, przyczyniać się do tego, że podmiot czuje się w świecie „jak w domu”. Odpowiednia narracja może jednak doprowadzić do doświadczenia pewnej dysharmonii, dyskomfortu, który rozluźni więzy ze światem, sprawi, że człowiek wkroczy w nieznaną sobie do tej pory przestrzeń psychiczną i doświadczy czegoś wyjątkowego. Agata Bielik-Robson wskazuje za Rolandem Barthes'em na literaturę pisaną dla przyjemności i literaturę pisaną dla rozkoszy. Literatura pisana dla przyjemności „[...] potwierdza obraz, jaki podmiot ma o sobie samym; jej ciągła i gładka narracja, jej integralne przedstawienie charakterów, dostarcza formy, w której utwierdza się tożsamość czytającego podmiotu”¹⁶. Literatura ekstatyczna ma zupełnie inną funkcję:

[...] pełna jest zaskakujących nieciągłości i ryzykownych dysharmonii. [...] tworzy cięcia – pułapki w które podmiot wpada i gubi się [...]. Podmiot, zaabsorbowany lekturą, na moment przestaje być podmiotem, staje się ja: zapomina o sobie, o własnej filisterskiej przyjemności i staje poza samym sobą¹⁷.

¹⁶ A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Warszawa 2000, s. 77.

¹⁷ Tamże.

Celem literatury ekstazy może być doprowadzenie podmiotu do doświadczenia religijnego. Taką strategię literacką obrał też moim zdaniem Stefan Żeromski. Agata Bielik-Robson uważa, że literatura pisana dla rozkoszy:

[...] zawieszając dotąd istniejący porządek, pozwala na chwilę wejrzeć zadowolonemu z siebie podmiotowi w głąb własnego ja i odkryć, że cały ten porządek to tylko marne złudzenie. Że jego ja jest chaotyczne i anarchiczne, jak mawiał Max Stirner, postawione na nicości i amorfilii¹⁸.

To odkrycie nicości jako podstawy własnego „ja” może wywołać ogromną radość, poczucie wolności. Takie spotkanie z nicością można przyrównać do tego, jak termin ten rozumieli buddyści, czyli jako spotkanie z Absolutem, prazasadą.

Temat nicości i strategii jej osławiania pojawia się nie tylko w warstwie fabularnej utworów Stefana Żeromskiego (konstrukcjach bohaterów przeżywających silny egzystencjalny lęk, usiłujących „przygwoździć” swą płynną podmiotowość), lecz również w języku jego dzieł – przesyconym oddziałującymi na zmysły obrazami, „rozpadem świata”. Jego język stanowi próbę wyjścia poza podmiot, osławiania doświadczenia grozy nicości, można go także uznać za specyficznie rozumiane narzędzie wyzwolenia i dążenia do iluminacji. Doświadczenie egzystencjalne nicości i pustki to jeden z naczelnych tematów *Walki z szatanem* – wydanej przed

¹⁸ Tamże.

końcem wielkiej wojny trylogii, na którą składają się tomy *Nawracanie Judasza*, *Zamięć* i *Charitas*, przedstawiającej losy Ryszarda Nienaskiego (charakterystycznego dla twórczości pisarza bohatera inteligenckiego), jego żony i teścia. Sam Żeromski w okresie pracy nad pierwszym tomem trylogii pisał: „Chciałbym w swej książce objąć całą tę ekstazę nowoczesną, masowe marzenia tłumów nieszczęśliwych, które się wyładowują w strajkach i w marzeniu o strajku powszechnym, a zarazem przedstawić upadek religii i brak czegoś, co musi być religią”¹⁹.

W *Walce z szatanem* znaczący jest charakterystyczny dla całej twórczości pisarza – lecz tu być może wyraźniejszy niż w innych jego dziełach – rys manichejski. Zwraca na to uwagę Stanisław Adamczewski, który pisze, że obraz świata u autora *Popiołów* opiera się na skrajnościach. Wskazuje w jego utworach na tematyczne partie, takie jak: „Zapamiętały kult cielesności – i nieodparte metafizyczne tęsknoty [...]. Nieprzejednane wyzwanie do walki, rzucone złu”²⁰. Po przeciwnej stronie w twórczości Żeromskiego znajduje się dążenie do doświadczenia „[...] miłości życia. Ton tym żarliwszy, że miłość tę zewsząd osacza zguba, zagłada i śmierć”²¹. W tym duchu napisana została *Walka z szatanem*. Jej bohaterowie są targani namiętnościami, opanowani przez poczucie lęku przed śmiercią, potrzebę odnalezienia „czegoś, co musi być religią”, czyli sensu życia,

¹⁹ S. Żeromski, *Listy 1913–1919*, oprac. Z.J. Adamczyk, Warszawa 2008, s. 78.

²⁰ S. Adamczewski, *Motyw Naczelny*, w: J. Jakubowski, *Stefan Żeromski*, Warszawa 1964, s. 277–78.

²¹ Tamże, s. 278.

znajdują się w sytuacjach skrajnych. W rzeczywistości czują się jak w klatce – ograniczeni przez takie zjawiska, jak rosnąca rola kapitału, brak poczucia sprawczości w świecie czy zwiększające się napięcie społeczne. Te sytuacje skrajne prowadzą ich jednak do próby wydostania się, przekroczenia tych ograniczeń. Niektórym spośród nich się to udaje i dochodzą do doświadczeń iluminacyjnych. Opisywane przez Żeromskiego epifaniczne odczucia wpisują się w zarysowany przez Williama Jamesa i Agatę Bielik-Robson schemat.

Przedstawiona powyżej warstwa fabularna utworów znajduje swoje odzwierciedlenie również w języku pisarza. Artur Hutnikiewicz zwrócił uwagę, że pisząc swe dzieła, Żeromski staje się niejednokrotnie „wirtuozem okrucieństwa”²², nie uciekającym w swej twórczości od „wrodzonego wyczulenia na wszelkie przejawy bytu, w których ujawnia się jego demoniczność i groza, sugestii naturalistów, u których manifestacje bestialstwa nie należały do tematów wyjątkowych”²³. Takie wyczulenie na okrucieństwa związane z bytowaniem ludzkim mogą być jednakże pomocne w otwarciu się na prawdę. William James zwraca uwagę, że lęk i niepokój stanowią nieodzowny element poprzedzający doświadczenie religijne. Przedstawia on odwieczny antagonizm tak zwanych zdrowych i chorych dusz. Jego zdaniem dusze chore, odznaczające się skłonnościami depresyjnymi, bierne, otwarte są na szerszy zakres poznawania świata. Ludzie odznaczający się bardziej melancholijną naturą nie odwracają wzroku na widok zła, są w pełni świadomi

²² A. Hutnikiewicz, *Żeromski*, s. 420.

²³ Tamże, s. 240.

tę, jak okrutne jest życie, co może wpłynąć pozytywnie na ich duchowy rozwój. Słabość dusz zdrowych objawia się jego zdaniem w momencie kontaktu z wypadkami zła: „Być może wreszcie, że te właśnie wypadki są najlepszym kluczem do zrozumienia życia i może tylko one otwierają nasze oczy na głębszy poziom prawdy”²⁴. Wydaje mi się, że zwolennikiem takiego stanowiska był także Stefan Żeromski. Pisarz uważał, że jedynie w sytuacjach granicznych, w zetknięciu się ze złem i cierpieniem, człowiek może się wyzwolić, wykreowane przez niego postaci dochodziły do poznania i iluminacji zawsze w chwilach dla nich niezwykle trudnych, w momencie ogromnego cierpienia.

Opisy okrucieństwa świata wiążą się w *Walce z szatanem* bezpośrednio z tym negatywnym projektem rzeczywistości, w jakim nicość stanowi element, przed którym trzeba uciec. Tak było w przypadku opisu wrażeń Nienaskiego wywiedzionych z okresu pobytu na francuskim wybrzeżu. Bohater był tam w bardzo złym stanie psychicznym. Była to sytuacja, w której doświadczył bliskości śmierci:

Gdy nadchodziła z przepaści fala, dzikie wody zaiste kwitły od tryskania pian w tej skalistej jaskini. Strzelały po zrębach, wiły się niemi cienkimi, mknęły milionem kształtów w szczelinach. [...] Marzył: stać się zgnilizną, która już nie czuje... Nie wracać już i nie deptać dróg zbudowanych pracowicie przez ludzi, które szatan dziedziczy. Wszystko złożone jest tak: wieki,

²⁴ Tamże, s. 130.

oceany, wybuchy wulkanów, prace rzek – dla człowieka, a praca człowieka – dla rozkoszy szatana. [...] Wznoszenie się i opadanie wodnego kwiatu w morskiej cysternie stało się jak gdyby lekcją wykładającą wszystko, co można osiągnąć w sprawie pojmowania śmierci²⁵.

Doświadczenia śmierci (rozumianej także metaforycznie jako śmierć podmiotowej tożsamości) oraz nicości zdają się w *Walce z szatanem* tym samym. Szatan jest tu odczytywany przenieśniewnie jako nieubłagane fatum, los czyniący człowieka nieszczęśliwym i nasilający w nim poczucie zniewolenia. Rytmika tego fragmentu podporządkowana jest rytmowi obserwowanych przez bohatera morskich fal. Język oddaje poczucie braku nadziei, poddania się przez bohatera doświadczeniu nicości, tęsknocie za niebytem. Piotr Jakubowski, opracowując myśl Michała Pawła Markowskiego, pisał, że „język jest narzędziem mediacji, tworzenia i uzgadniania obrazu *ja* w świecie (ekspresja) i obrazu świata obecnego w *ja* (poznanie), sytuując się jednocześnie poza fundującą ten podział opozycją”²⁶. Literatura stanowi opowieść o próbach nadawania życiu sensu. W takim rozumieniu język byłby narzędziem niezbędnym w procesie ustalania własnej podmiotowości. Może stanowić przestrzeń walki między podmiotem i rzeczywistością. Zdaje się, że tak było w przypadku trylogii Stefana Żeromskiego.

²⁵ S. Żeromski, *Zamieć*, w: tenże, *Dzieła*, t. 12, red. S. Pigoń, Warszawa 1956, s. 69. Wszystkie cytaty z *Walki z szatanem* podaję za wydaniem: S. Żeromski, *Dzieła*, red. S. Pigoń, t. 11–13, Warszawa 1956.

²⁶ P. Jakubowski, *Pułapki tożsamości*, s. 158.

Pisarz przedstawiał obraz świata okrutnego, nie omijając żadnych, choćby brutalnych, elementów opisu. Charakteryzował człowieka w stanie uśpienia, który budzi się w sytuacji konfrontacji z cierpieniem. Jest to rzeczywistość skrajnie zła, ograniczająca, rządząca się okrutnymi prawami. Warto jej analizę rozpocząć od sceny, w której Nienaski przemierza okolice portu Dover. Uderza oniryczny charakter opisywanej przestrzeni:

W nocy, przy świetle księżycy, ten wielki port, zastawiony setkami żaglowych okrętów, statków, łodzi i parowców, wyglądał jak dziwowisko ze snu. Ryszard przemierzał jego cyklopiczne tamy, groble z ciosu i żelaza, daleko wychodzące w morze. Pędziły po tych tamach pociągi, ciągnęły wozy frachtowe, obracały się w nich pracowite windy. Obstawione latarniami morskimi kamienne brzegi zdawały się rozmawiać i gestykulować²⁷.

Nocny przechodzień, pozwalający sobie na poddanie się nastrojowi miasta, w którym się znajduje, ulega atmosferze niesamowitości tego miejsca. Port przypomina organizm, następuje animizacja przestrzeni, która zaczyna zagarniać Nienaskiego. Wyliczenia i rytm prozy oddają jednostajność i rytmiczność ruchu miasta. Duże znaczenie ma także baśniowa metaforyka. Można zaryzykować stwierdzenie, że przytoczony fragment zbliżony jest do konwencji

²⁷ S. Żeromski, *Nawracanie Judasza*, s. 101.

realizmu magicznego rozumianego jako styl tworzenia, w którym „pisarz stawia czoło rzeczywistości i próbuje odkryć nadzwyczajność pulsującą w rzeczach, miejscach, życiu i działaniach”²⁸. Jest to opis świata nowoczesnego i ważnych dla rzeczywistości modernistycznej atrybutów – maszyn, pociągów, wind, latarni, w których obserwator zaczyna dostrzegać właśnie nadzwyczajność, pewien rytm ich indywidualnego życia. Przedstawiona przez Stefana Żeromskiego industrialna rzeczywistość zarazem fascynuje i jest podszyta pewną grozą – wprawia przechodnia w rodzaj sennego oszołomienia, pozwala mu na ograniczenie odczuwania swojej podmiotowej odrębności, pozwala odczuć mu nicość na jego jednostkowym poziomie (jest to jednak nicość, w której zatopienie się znamionowałoby obłąd, a nie wyższy stan świadomości, o jakim pisał William James). Nienaskiego, który chwilowo pozwolił światu na takie utrzymanie go w uśpieniu, z sennych wrażeń wyrrywają obserwacje przylegającej do portu dzielnicy miasta:

[...] oglądał uliczki z nędznym nad wyraz brukiem, poszczerbionymi chodnikami, zastawione brudnymi domostwami, z których niemal każde zawierało szynk albo sklep z whisky, brandy albo ginem. Ryczeli tam pijani marynarze, brnąc gromadnie z rudery do rudery, wałęsali się żołnierze, snuły się w łachmanach wynędzniałe dzieci i obdarte kobiety²⁹.

²⁸ H. Markiewicz, *Teorie powieści za granicą*, Warszawa 1995, s. 330.

²⁹ S. Żeromski, *Nawracanie Judasza*, s. 101.

Wraz ze zmianą wrażeń i otoczenia zmienia się rytm prozy. Nienaski, wychodząc ze stanu odrętwienia wywołanego specyficznym urokiem miasta, przemieszcza się, by poznać jego prawdziwe, przesycone okrucieństwem oblicze. Mocuje się z rzeczywistością, a Żeromski poprzez narrację angażuje czytelnika w tę walkę. Najlepiej zdaje się ją oddawać fragment trylogii, w którym podczas pobytu bohatera w górach dochodzi do jego zmagania z szatanem:

W istocie straszliwe światło przeleciało w mózgu, w szpiku pacierzowym, w kościach nóg i rąk. Wszędzie na powierzchni skóry drżało jak drobne odpryski żywego srebra. Śpiący szamotał się, zbierając swe męstwo cielesne. Borykał się z mrozem w samym sobie. Zaciskał zęby, żeby się nie dać uwieść. Chciał wyplunąć w ślepie poszeptnemu niemoc swoją. Lecz on, zgadując zamiar, rzekł:

– Śmierć? Zobacz złe w samym sobie. Zobacz śmierć!

Ścisnęło się serce, jak mały ptaszek pod listkami gałęzi, gdy strzela piorun, z trzaskiem wałą się gromy, migota jasna błyskawica, a wielkie sosny w drzazgi się sypią. Przypadł na duszę postrach ostatniej minuty, przed którego wysłowieniem język zamiera. Cuchnący smród własnego zgnięcia zadławił wszelkie czucie. Zgasło spojrzenie, patrząc na niebyt. Żal bezsilny zatrzepotał się nad nicością i runął w cuchnącą rozpadlinę pod sobą³⁰.

³⁰ Tamże, s. 251.

Nicość jest tu na poziomie językowym przedstawiona jako coś cuchnącego, związanego z rozkładem. Język tego fragmentu oddaje w pełni poczucie rozkładu samego siebie i rozpadu świata, które towarzyszyły bohaterowi w momencie osamotnienia, konfrontacji z naturą i z sobą. Bohater odczuwa ją głęboko, lecz decyduje jej się przyjrzeć. Fragment ten zdaje się stanowić przedstawienie relacji świata i człowieka, w którym dochodzi do chwil ustalania podmiotowości. Mocowanie się z rzeczywistością oddane jest przez porównanie serca Nienaskiego do małego zwierzęcia. Wyraźne jest tutaj również charakterystyczne dla twórczości Żeromskiego połączenie naturalizmu i symbolizmu. Język ma nie tylko oddać właściwe doświadczenie, ale też poprzez dokładność, dosadność opisu, jego plastyczność i równocześnie intensywność, wyrazić lęk przed nicością, sprawić, że czytelnik wejdzie w bliską relację z tekstem. Rytmika tekstu zbliża jego charakter do poezji, która zdaje się bliżej oddawać stany wewnętrzne człowieka.

Lęk przed nicością i jej bliskie, głębokie odczuwanie stanowią w twórczości Żeromskiego sytuację graniczną, z której wynika doświadczenie iluminacyjne. William James opisuje je następująco:

Znajdujemy wówczas stan umysłu nie znany nikomu prócz ludzi religijnych, w którym wola potwierdzania siebie samego i utrzymywania się własnym wysiłkiem ustępuje miejsca pragnieniu zamilknięcia i sprowadzenia się do znikomej drobiny w falach i potokach bożych [...]. Chwila

naszej śmierci moralnej zamieniła się w narodziny duchowe³¹.

Doświadczenie śmierci oznacza również narodziny nowego, silnego człowieka:

Minął czas napięcia wewnętrznego; nadeszło szczęśliwe rozluźnienie i spokojny szczęśliwy oddech terażniejszości wiekuistej, żadną troską o przyszłość nie zamuconej. [...] Znajdujemy tu szczęśliwość absolutną i nieprzemijającą, której poza religią nigdzie znaleźć nie można³².

Wrażenie bliskości śmierci, napięcie wszystkich nerwów do granic możliwości, wyrażone również poprzez język, prowadzi do nagłego olśnienia. Zapis takiej chwili epifanicznej wygląda w *Walce z szatanem* następująco:

Ten to jej maleńki w ciemności promyczek wszystko rozświetlił. Rozum w ogniu wewnętrznym jak gdyby przepalił się, spopielał i przygasł. Nastąpiło zwolnienie i odprawa biegu myśli. Ich miejsce zajęła głęboka i wszechwidząca zaduma. Jakoweś przymusowe, natrętne, niezwalczone obrazy dane zostały pamięci do wszechstronnego rozpatrzenia. Wyobraźnia stała się widzącą wszystko na świecie i w głębinach. Tuman widzeń

³¹ W. James, *Doświadczenia religijne*, s. 42–43.

³² Tamże, s. 43.

płynął, jak chciał i dokąd chciał. Niepojętą była szybkość oglądania zjawisk, stanów i niepostrzymaną była nieprzenikliwość dostrzeżeń. Wszystko się otwarło i wszystko było dostępne. Xenia pojmowała światło księżyca, które stało tej nocy w przestworze, i miała przed sobą życie ziemi, jakkolwiek i gdziekolwiek było. Czowała za drzewa nieruchome i wiedziała, czego doświadczać. Obejmowała pamięcią wszystkie rzeczy minione, o które tylko w locie swym potknęło się jej wspomnienie. Miała w sobie nieprzebraną pełnię uczuć, wszystek ich początek, wzrost, życie, szaleństwo i upadek. Nie tylko swoje wzruszenia ogarnęła niezwalczoną władzą pamięci, lecz także wszystko, co za żywota swego przeżył on, przechodzić...³³

Wraz z chwilą olśnienia następuje spowolnienie rytmu prozy. Świadomość bohatera, który doświadczył iluminacji, rozplywa się w doznaniu panteistycznej jedni – odczuwania za drzewa i inne istnienia – lęk przed nicością i przed śmiercią zostaje oswojony. Następuje wnikanie w naturę nicości, związane z porzuceniem egotycznej świadomości, przez co opis świata staje się znacznie bardziej harmonijny, płynny. Można to odnieść do przytaczanego wcześniej rozpoznania, zgodnie z którym język jest narzędziem mediacji, tworzenia i uzgadniania obrazu „ja” w świecie i obrazu świata obecnego w „ja”. Jako pośrednictwo między „ja” i rzeczywistością

³³ S. Żeromski, *Zamieć*, s. 215.

język stanowiłby próbę jej osławiania, tworzy naturalną ochronę, granicę między podmiotem i światem, dzięki której dokonywana jest między nimi wymiana. Tak jest w przypadku cytowanych fragmentów *Walki z szatanem*. Moment, w którym bohaterowie przeżywali głęboki, egzystencjalny lęk, wiązał się z tym, że rytmika tekstu była zaburzona, pojawiały się dysharmonie, naturalistyczne opisy odczuwania rozkładu i zgnicia. Rzeczywistość, wraz z bliskim odczuwaniem nicości, stawała się tak bezpośrednio odczuwalna, że coraz trudniejsze było tworzenie narracji, która pełniłaby funkcję naturalnej ochrony przed rozpoznaniem jej. Napięte nerwy, emocje, prowadziły jednak do chwili iluminacji, wyrażonej poprzez płynną, harmonijną narrację – wraz z rozplynięciem się podmiotu w panteistycznej jedni język zaczął swobodnie płynąć – nie napotykał przeszkody „ja”.

W powieściach Stefana Żeromskiego podmiot zaznaje sytuacji skrajnych, biegunowych. Stanowi to podstawę jego refleksji egzystencjalnej, w której człowiek z doświadczenia całkowitej grozy życia i cierpienia związanego z odczuwaniem nicości wyzwała się, by przeżyć chwile poznania. To groza wynikająca z doświadczenia nicości i rozpadu świata jest główną przyczyną osiągnięcia chwilowej iluminacji. Narracja dzieł autora *Popiołów* ma na czytelnika istotny wpływ. Stanowi próbę zamaskowania nicości, broni podmiot przed zanurzeniem się w niej. Im silniejsza rozpacz podmiotu, tym bardziej narracja zmienia się w nieharmonijną, przesyconą naturalistycznymi obrazami rozkładu. W chwili integracji podmiotu i świata zintegrowany staje się także sposób zapisu i odbioru rzeczywistości przez czytelnika.

Agata Janiak

Przewycięzanie nihilizmu, czyli o problemie nicości w pisarstwie Józefa Czapskiego

Józef Czapski, polski pisarz i malarz, jeden z czołowych przedstawicieli polskiego środowiska emigracyjnego skupionego wokół Instytutu Literackiego i czasopisma „Kultura”, często w swej twórczości zmagał się z problemem nicości. Jego literacka twórczość mieści się w obrębie pisarstwa autobiograficznego, silnie naznaczonego postawą „ja” mówiącego, co pozwala spojrzeć na zagadnienie nihilizmu przez pryzmat osobistych przekonań i doświadczeń artysty. Czapski przez całe życie prowadził dziennik, po II wojnie światowej napisał autobiograficzne wspomnienia, również jego eseistyka jest mocno biograficzna i intymistyczna, zdeteterminowana postawą wyznania, będącą skutkiem introspektywnego wglądu w siebie¹. Istotne w pisarstwie Czapskiego

¹ Postrzegam teksty autobiograficzne w myśl koncepcji Małgorzaty Czermińskiej przedstawionej w: M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 1998.

są liczne nawiązania do wybitnych intelektualistów XIX i XX wieku (są to między innymi Stanisław Brzozowski, Cyprian Norwid, Marcel Proust, François Mauriac, Jacques Maritain, Simone Weil, Wasilij Rozanow, Aleksiej Riemizow, Fiodor Dostojewski i wielu innych). Bogata w ciekawe tropy filozoficzne, od prawosławnego modernizmu po egzystencjalizm i chrześcijański personalizm, twórczość Czapskiego sprawia, że warto się przyjrzeć, jak eseista rozumiał i oceniał dwudziestowiecznych egzystencjalistów i do jakich tropów nihilizmu się odwoływał.

Pisarstwo Czapskiego to kilka obszernych tomów eseistycznych o literaturze, malarstwie i historii, *Wyrwane strony*, czyli fragmenty dzienników (większość do dziś pozostaje w rękopisach)², wspomnienia wojenne (*Na niehumanitarnej ziemi* i *Wspomnienia starobielskie*) oraz korespondencja, której część została już wydana (między innymi z Ludwikiem Heringiem, Zbigniewem Herbertem, Witoldem Gombrowiczem). Ważnym aspektem literackiej twórczości Czapskiego są rozważania metafizyczne, wkraczające w obszar rozmyślań na temat samej natury ludzkiego bytu. W swych tekstach autor wielokrotnie daje do zrozumienia, że poszukuje sensu w tym, co przekracza byt materialny; że szuka głębi i duchowości, które świadczyłyby o jakiejś pierwszej i nadrzędnej zasadzie wyjaśniającej cel wszelkiego istnienia.

² Spuścizna po Józefie Czapskim trafiła, z jego woli, do Muzeum Narodowego w Krakowie, którego fundament stanowiła kolekcja numizmatów Emeryka Hutten-Czapskiego – dziadka artysty. Dwieście siedemdziesiąt trzy zeszyty dzienników, które są elementem archiwum, sytuują Czapskiego wśród czołowych twórców gatunku. Zob. *Archiwum Józefa i Marii Czapskich z Maisons-Laffitte*, zinwentaryzował zbiór, wstęp i indeks przygotował J.S. Nowak przy współpracy J. Pezdy, Kraków–Warszawa 2008.

Metafizyka Czapskiego jest ściśle związana z chrześcijaństwem. Artysta wychowywał się na Kresach, w rodzinie o wielonarodowościowym rodowodzie, uznającej wielowiekową kulturę i duchowość rosyjską; jednak dominowała u niego tradycja katolicka, którą szczególnie pielęgnowała matka Czapskiego – Józefa Thun, wywodząca się z arystokracji austriacko-czeskiej. O rodzinnych korzeniach pisała w *Europie w rodzinie* siostra malarza – Maria Czapska. Sam eseista również wielokrotnie podkreślał, że okres młodzieńczy miał na niego ogromny wpływ³. W jednym z wywiadów wyznał, że jest „złym katolikiem”, do czego nawiązuje Jacek Bolewski w swoim artykule pod tytułem *Józef Czapski „złym katolikiem”?*. Pytany wprost o swoją religijność, Czapski odpowiedział, że choć jest praktykujący, to ma swoje zwątpienia i załamania, nie mówił jednak więcej, gdyż kwestia ta wydała mu się zbyt intymna⁴. Dlatego poza nielicznymi przykładami, w których pojawia się aspekt osobistej modlitwy, nie mamy bezpośredniego wglądu w życie religijne eseisty, w jego praktykę życia w ramach Kościoła Rzymskokatolickiego. Możemy natomiast – na podstawie inspiracji lekturowych, dokonywanej przez pisarza oceny najróżniejszych zjawisk społeczno-kulturowych czy używanego niekiedy języka metafory biblijnej – prześledzić intelektualny proces duchowości Czapskiego.

Pojęcie duchowości w badaniach literackich nie ma jeszcze tak określonego miejsca, jak choćby w teologii czy psychologii, stąd dość częste używanie terminów

³ Zob. J. Czapski, *Świat w moich oczach*, rozmowy przeprowadził Piotr Kłoczowski, Ząbki–Paryż 2001.

⁴ J. Bolewski, *Józef Czapski „złym katolikiem”?*, „Kresy” 1993 nr 16, s. 133.

pokrewnych jako synonimów⁵. Można oczywiście próbować ustalić granice znaczeniowe poszczególnych definicji, uwrażliwiając na niuanse semantyczne i wskazując, że pojęcia takie jak *sacrum*, duchowość czy transcendencja wykraczają poza ramy konkretnej religijności. Nie można jednak danej religijności czy konkretnemu systemowi teologicznemu odbierać znamion duchowości czy *sacrum*. Agata Bielik-Robson zauważa z kolei, że bez ustosunkowania się do kwestii zbawienia i odkupienia trudno w ogóle mówić „językiem duchowym”:

Duchowość ma więc sens o tyle tylko, o ile mówi o rzeczywistości zbawienia i potępienia. Język, który nie wierzy w tę rzeczywistość, nie jest – po prostu – językiem duchowym. Może używać terminów religijnych, rozkoszować się brzmieniem metafizycznych formuł [...]; jeśli jednak nie odniesie się poważnie do tej jednej kwestii – *realności zbawienia i potępienia* – nie jest językiem duchowym⁶.

⁵ W. Kudyba, *Duchowość jako kategoria badań literackich*, w: *Literatura, kultura religijna, polskość. Księga jubileuszowa dedykowana prof. dr. hab. Krzysztofowi Dybciakowi w 65. rocznicę urodzin*, red. K. Koehler, W. Kudyba, J. Sikora, Warszawa 2015, s. 411.

⁶ A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 290. Polska filozof, szukając podstaw nowoczesnej duchowości, przywołuje dyskusję, jaka miała miejsce między Richardem Rortym a Charlesem Taylorem i Hubertem Dreyfusem pod koniec lat osiemdziesiątych. Bielik-Robson przedstawia tę debatę jako przykład współczesnego dyskursu filozoficznego o wymiarze duchowym człowieka. Na retoryczne postulaty Rorty’ego, który chciałby, żeby cała rzeczywistość człowieka rozegrała się na polu konwersacji, Dreyfus odpowiadał niezrozumieniem i pytał o rzeczywistość zbawienia (s. 288–290).

Rozsądne wydaje się spojrzenie na myśl metafizyczną Czapskiego jako przejaw niejednoznacznej afirmacji katolicyzmu, która łączy się z refleksjami filozoficznymi na temat innych odłamów chrześcijaństwa, a w której perspektywa zbawienia jest rzeczywiście rozważana na poważnie. Co również istotne, autor nie wykazuje fascynacji filozofią Wschodu i właściwie nie nawiązuje do innych religii.

Pisarz świadomie unikał „ekshibicjonizmu wiary”, który tak raził go u francuskiego noblisty, katolickiego pisarza François Mauriaca. Tę myśl znajdujemy w eseju *Piórem umaczanym w żółci*: „Mauriac zapisuje, co przeżywa, przystępując do Komunii, czy że z powodu bólu gardła do Komunii nie przystępuje. Gide robił wyznania seksualne, Mauriac go prześcignął – robi wyznania religijne”⁷. Mimo to u Czapskiego nie brak rozważań takiej natury, nieraz wynikających z osobistych doświadczeń. Częściej jednak zagadnienia wiary, religii, transcendencji występują u pisarza-malarza jako problemy filozoficzne, które w starciu ze światem rzeczywistym, z problemem cierpienia, znaczeniem śmierci, ale i pytaniami o sens ludzkiego wysiłku nabierają cech uniwersalności i odsyłają do ogółu ludzkiego doświadczenia i stanu kondycji człowieka współczesnego. Sprawy duchowe były dla pisarza istotne, wręcz fundamentalne, towarzyszył im jednak cień zwątpienia i poczucia bezsensu. Postać Czapskiego może być zatem świetnym pretekstem do rozważań na gruncie napięć między duchowością i religijnością a nihilizmem.

⁷ J. Czapski, *Czytając*, Kraków 2015, s. 171.

Teza tego tekstu opiera się na założeniu, że w twórczości Czapskiego obserwujemy „przełamywanie nicości”. Z jednej więc strony eseista jest wrażliwy na egzystencjalne problemy istnienia, z drugiej szuka oparcia w religii chrześcijańskiej i stara się znaleźć odpowiedź na wielkie pytania ludzkości, podejrzewając, a momentami również wierząc (?) w istnienie osobowego Boga. Wpisuje się tym samym Czapski w nurt egzystencjalizmu chrześcijańskiego, a zatem stawiając sobie te same pytania, co przedstawiciele nurtu ateistycznego, inaczej je interpretuje i rozumie⁸. W pisarstwie autora *Oka* znajdziemy ślady świadczące o dobrej znajomości filozofii Friedricha Nietzschego, Alberta Camusa, dość znaczące są też nawiązania do Gabriela Marcela. Czapski niekiedy upraszczał i zniekształcał zagadnienie nihilizmu, rozumiejąc je jako postawę destrukcyjną wobec wartości, potrafił jednak wykorzystać związaną z nihilizmem problematykę do coraz precyzyjniejszego samostanowienia.

Ślady nihilizmu możliwe do odnalezienia w twórczości Czapskiego oscylują, po pierwsze, wokół historycznego nihilizmu rosyjskiego, który w Rosji przybrał kształt rewolucji bolszewickiej, a następnie komunistycznej; po drugie – wokół koncepcji czy raczej diagnozy Nietzschego dotyczącej zarówno „śmierci Boga”, jak i konsekwencji, jakie niesie dla człowieka świat budowany bez fundamentów religijnych; w końcu – wokół zagadnień związanych z desakralizacją kultury. Jeśli przyjąć, że nihilizm jest następstwem zwycięstwa woli nad rozumem oraz wolności nad koniecznością⁹,

⁸ Por. T. Terlecki, *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958.

⁹ J. Wasiewicz, *Oblicza nihilizmu. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 14.

to Czapski, zdając sobie sprawę z bogactwa myśli, jakie kryje dwudziestowieczny egzystencjalizm w aspekcie wolności człowieka, wybiera rozwiązanie etyczne. Chce połączyć wolność indywidualną z powszechnym dobrem, co sprawia, że bliżej mu do Alberta Camusa – a nawet Gabriela Marcela (ze względu na aspekt religijności) – niż chociażby do Jean-Paula Sartre’a. Widać to choćby w eseju *La peste*, w którym dużo wyżej ocenia prozę, ale i myśl czy postawę moralną autora *Dżumy*¹⁰.

Jednocześnie z występującymi w pisarstwie Czapskiego tropami nihilizmu odnajdujemy u niego próby przełamania nicości i bezsensu. Dzieje się to przede wszystkim na płaszczyźnie duchowości i w zderzeniu z odpowiednio interpretowanymi lekturami, które w sposób szczególnie pogłębiony prowokują do refleksji na temat celu ludzkiego istnienia. Równie ważne okazuje się działanie i aktywność na różnych płaszczyznach, w czym pomagała dyscyplina pracy. Pisanie, malowanie, praca społeczna na rzecz środowisk emigracyjnych świadczą o pewnym etosie i zdolności do wykroczenia poza ramy, jakie wyznacza termin „zawód”. Nieunikanie odpowiedzialności, a wręcz podkreślanie wymiaru etycznego podejmowanych czynności również pomagało przezwycięzać zwątpienie i zniechęcenie. Szczególną rolę w przełamaniu nicości miało w życiu Czapskiego malarstwo. Wyznaczało ono sens, kierunek rozwoju, stanowiło też rodzaj emanacji dojrzewającego przez lata światopoglądu, chociaż i tu artysta nie uniknął zwątpień i rozczarowań. Do czynników, które pomagały Czapskiemu

¹⁰ Zob. J. Czapski, *Czytając*, s. 68–72.

przewyciężyć poczucie pustki, można również dołączyć te wynikające z licznych kontaktów przyjacielskich, czego ślad znajdziemy na przykład w korespondencji ze Zbigniewem Herbertem, Stanisławem Vincenzem, Konstantym Jeleńskim czy Ludwikiem Heringiem.

*

W czasie I wojny światowej Czapski doświadczył skutków rewolucji wyrosłej na kanwie filozofii nihilistycznej. Nihilizm rosyjski był oznaką nawarstwiających się przez wieki problemów – od pańszczyzny po zniewolenie, terror, brak swobód politycznych i wolności słowa – i został rozwiązany na drodze brutalnego przewrotu¹¹. Rosyjska filozofia bardzo mocno angażowała się w przeobrażanie rzeczywistości. Nihilizm miał więc podatny grunt dla rozwoju, głosił wszak wyzwolenie z zastanych warunków i układów, które były niesprawiedliwe i tłamsiły wolność. Jak jednak podkreśla Jan Wasiewicz, inspirując się myślą Jana Kucharzewskiego, nieszczęście Rosji polegało na tym, iż wyzwoliwszy się z jednego despotyzmu, wpadała w drugi, jeszcze bardziej brutalny: „[...] pod sztandarami równości i sprawiedliwości społecznej, jakim był najpierw bolszewizm w wydaniu leninowskim, a później – w jeszcze potworniejszej odsłonie – stalinizm”¹². Autor cytatu zauważa, że to stalinizm był ostatecznym spełnieniem rosyjskiego nihilizmu¹³. Czapski w okresie młodości czytywał się w powieściach Lwa Tołstoja. Przekonywała go

¹¹ J. Wasiewicz, *Oblicza nihilizmu*, s. 259.

¹² Tamże, s. 264.

¹³ Tamże.

głoszona przez rosyjskiego pisarza idea niesprzeciwiania się złu, która zdawała mu się tożsama z ewangelicznym przesłaniem: „Nie stawiajcie oporu złemu”¹⁴. Wizja Tolstoja opierała się na doczesnym szczęściu osiągniętym przez przywrócenie zasad, zgodnie z którymi żył Chrystus, jednocześnie na odrzuceniu wszystkich instytucji, również instytucji Kościoła. Pięć podstawowych zasad chrześcijaństwa dla Tolstoja to, jak podaje Janusz Dobieszewski: zasady niesprzeciwiania się złu, niezabijania, niecudzołożenia, miłowania nieprzyjaciół oraz zasada nieprzysięgania; zarazem negował Tolstoj trzy fundamentalne założenia chrześcijaństwa, czyli ideę osobowego Boga, koncepcję grzechu pierworodnego oraz dogmat zmartwychwstania¹⁵.

Fascynacja Tolstojem zaowocowała u Czapskiego postawą ahistoryczną, odrzuceniem rzeczywistości i wizją wszechświatowego pokoju, co doprowadziło go do odejścia z wojska. Prawie dwudziestoletni młody pacyfista wraz z siostrą Marią i przyjaciółmi, między innymi Antonim Marylskim, w ogarniętym rewolucją państwie założyli chrześcijańskie stowarzyszenie: „Falanster praktykuje religijność wzniosłą, a ta zakłada apokatastazę. Młodzi chcą »życie nowe stworzyć«, chcą przywrócić ludzkiej naturze jej pierwotną doskonałość; pragną głosić idee sprawiedliwości i żyć wedle nich”¹⁶. Taka próba odpowiedzi na wojenny nihilizm nie trwała jednak długo. Ideologia tolstojowska łączyła się

¹⁴ Mt 5,39.

¹⁵ J. Dobieszewski, *Etyczno-chrześcijańskie pasje Lwa Tolstoja*, w: tenże, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Kraków 2012, s. 127.

¹⁶ Z. Mańkowski, *Widzieć prawdę. Józefa Czapskiego filozofia twórczej egzystencji*, Gdańsk 2005, s. 40.

z antymilitaryzmem i przeczyła pojęciom patriotyzmu i narodu, a z powodu zaszczeplonych w artyście przez matkę miłości do Polski i marzenia o niepodległości ojczyzny zrewidowane zostały młodzieńcze poglądy, które z czasem pisarz zaczął określać jako naiwne. Intelktualna wolta dokonała się dzięki poznanym w Petersburgu Dmitrijowi Mereżkowskiemu, jego żonie – poetce Zinaidzie Gippius, Dmitrijowi Filosofowowi i Wasilijowi Rozanowowi, utwierdzona zaś została lekturą pism Stanisława Brzozowskiego, już po przyjeździe pisarza do Krakowa w 1919. O tym okresie z przełomu lat 1918 i 1919 Czapski pisał w eseju *Sprzeczne widzenie: Rozanow – Mauriac*, że nigdy później nie przeżył okresu „o takiej sile inkubacji”¹⁷.

Rewolucja, która opierała się na podważeniu dotychczasowego porządku i która realizowana była w krwawy sposób, wpłynęła na negatywne skojarzenie nihilizmu rosyjskiego. Warto jednak zauważyć, że ocena pierwszego pokolenia ideologów przemian społecznych w Rosji nie jest jednoznaczna. Dla Siemona Franka dziewiętnastowieczny nihilizm rosyjski był ruchem przepełnionym moralną troską¹⁸. Dostojewski z kolei uważał, że to właśnie pokolenie idealistów lat czterdziestych jest odpowiedzialne za poglądy i postawy późniejszych rewolucjonistów, czego wyraz niejednokrotnie dawał w swej twórczości. Powtarzał tym samym zarzut, że ostateczną konsekwencją idealizmu jest

¹⁷ J. Czapski, *Czytajac*, s. 231.

¹⁸ M.C. Kacprzak, *Rosyjski nihilizm lat sześćdziesiątych XIX wieku (Czernyszewski, Dobrolubow, Pisariew) i jego krytyczna recepcja u Dostojewskiego i w „Drogowskazach”*. Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. UW dr hab. Janusza Dobieszewskiego, s. 8 (<https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/321/Ros.%20nihilizm.pdf?sequence=2>, dostęp: 20.09.2019).

nihilizm¹⁹. Wydaje się, że Czapski za Dostojewskim podzielał negatywny stosunek do rewolucji, a szczególnie do potencjalnych konsekwencji odrzucenia ładu wynikającego z wysokiej pozycji religii w społeczeństwie. Nihilisci rosyjscy rzeczywiście często negowali wartości duchowe w imię utylitaryzmu i społecznego dobra, wynikało to jednak z pozycji prawosławia i mocnego uzależnienia się Cerkwi od caratu. Dostojewski, choć sam doświadczył upokorzeń ze strony carskiego systemu sprawiedliwości, przewidywał kierunek, w którym nihilistyczne tendencje mogą się rozwijać, większych więc niebezpieczeństw upatrywał w rozwijających się tendencjach socjalistycznych drugiej połowy XIX wieku w Rosji²⁰. Czapski kilkakrotnie nawiązuje do Dostojewskiego i jego formułowanego w różnych powieściach poglądu, że „jeżeli Boga nie ma, to wszystko wolno”. O ile jednak dla Rosjanina pogląd ten miał znamiona przestrogi, o tyle w interpretacji Nietzschego i późniejszych egzystencjalistów w nurcie ateistycznym sformułowanie to miało przede wszystkim walor wyzwalający²¹. W esejach *Ze wspomnień* oraz *Dotrzeć do malarstwa czystego* Czapski nawiązuje do *Biesów*. Poprzez przywołanie Kiryłowa – jednego z bohaterów powieści – dotyka kluczowego dla swojej twórczości problemu.

Tekst pisany krótko po II wojnie światowej (*Ze wspomnień*), a będący wspomnieniem przebytej wraz z Armią

¹⁹ J. Wasiewicz, *Oblicza nihilizmu*, s. 337.

²⁰ Ł. Badula, *Posłowie*, w: F. Dostojewski, *Biesy*, Kraków 2007, s. 512.

²¹ M. Januskiewicz, L. Sokół, M. Werner, *Bez fundamentów. Wprowadzenie do problematyki nihilizmu i nowoczesności*, w: *Nihilizm i nowoczesność*, red. E. Patryga, M. Januskiewicz, Warszawa 2012, s. 12.

Andersa trasy z Rosji do Iranu, i krótki esej kierowany do młodych malarzy (*Dotrzeć do malarstwa czystego*) dzieli czterdzieści lat przerwy. W obu, choć w różnych kontekstach, autor odwołuje się do Kiryłowa, dla którego życie w obliczu braku Boga jest jedynie „diabelskim wodewilem”. Czapski kondensuje jego wypowiedź i dokonuje jednocześnie swego rodzaju „interpretacji pocieszenia”. Streszcza bowiem słowa bohatera w taki sposób, jakby jego mowa była niemyym krzykiem tęsknoty za Bogiem i paradoksalnie swego rodzaju wyznaniem wiary. Idąc za Kiryłowem, zakłada, że skoro pewne jest, iż Boga nie ma, to naturalną konsekwencją jest przekonanie, że życie nie ma sensu, a samobójstwo jest tragicznym krzykiem niezgody na ten fakt.

Kiryłow rzeczywiście skupia w sobie tragizm i beznadzieję konieczności wyboru, a co za tym idzie – konsekwencji opowiedzenia się po stronie wieczności lub doczesności. „Muszę dowieść swej niewiary” – wykrzykuje bohater i dodaje, że nie ma dla niego nic bardziej wzniosłego ponad fakt, że Boga nie ma²². Dostojewski poprzez tę postać pokazuje z jednej strony moc woli człowieka, z drugiej strony zwraca uwagę, że ludzkie poznanie jest zawsze częściowe, nigdy całościowe, człowiek nie osiąga epistemologicznej pełni, a w swych wolnych wyborach kieruje się nieświadomymi często czynnikami. Samobójstwo, które miało być emanacją siły i wolności, za zgodą samego bohatera zostaje wykorzystane do celów politycznych. W dramatycznej scenie, w której manipulowany Kiryłow pragnie ostatecznie dowieść swej siły, rozstrzyga się fundamentalny również

²² F. Dostojewski, *Biesy*, Kraków, 2007, s. 466.

dla Czapskiego i egzystencjalistów dylemat, a mianowicie: po co żyć? Jak pisze autor *Oka*, tragiczny bohater Dostojewskiego wierzył, że „wystarczy zniszczyć pojęcie Boga przez akt samobójczej samowoli, by ludzkość od Boga uwolniona stała się ludzkością szczęśliwą ludzi-bogów”²³. Jednocześnie widać w zachowaniu Kiriłowa niewyobrażalny ból autodestrukcji, który przekonuje Czapskiego o niepewności co do wygłaszanych tez. Założenie tej postaci, że „[...] obowiązkiem moim jest uwierzyć, że nie wierzę”²⁴, pisarz zdaje się interpretować w duchu skruchy i wewnętrznego bólu:

Moim pierwszym marzeniem w malarstwie było dojść do tego, żeby malarsko wyrazić ból i grozę życia – słowa Kiriłowa z Dostojewskiego, w których mówi, że jeśli Boga nie ma, to cały świat jest jedynie „diabelskim wodewilem”. Ten nurt najgłębszy mojej świadomości trwa do dziś²⁵.

Eseista zdaje sobie przy tym sprawę, że postawa, w której życie staje się „diabelskim wodewilem”, jest emanacją światopoglądu nihilistycznego, w jakim uobecnia się destrukcyjna siła przekonania, że śmierć jest końcem absolutnym, a życie nie ma wartości.

Refleksja Czapskiego nad Rosją, nie tylko nad rosyjskim pisarstwem, jest stałym punktem eseistyki tworzonej od lat dwudziestych, co wynika z osobistego doświadczenia pisarza wychowującego się pod zaborem rosyjskim,

²³ J. Czapski, *Tumult i widma*, Kraków 2017, s. 16.

²⁴ F. Dostojewski, *Biesy*, s. 467.

²⁵ J. Czapski, *Rozproszone*, Warszawa 2005, s. 451.

z uznaniem dla tamtejszej literatury, ale także ze stanowiska kształtowanego przez polską tradycję przedwojenną i międzywojenną, szczególnie Mariana Zdziechowskiego (esej *Wykłady profesora Zdziechowskiego w Paryżu*). Nie bez wpływu na postrzeganie przez niego Rosji była też myśl Norwida – jednego z mistrzów pisarza. Czapskiemu nieobce były zarzuty o moskalofilstwo, konsekwentnie jednak prezentował stanowisko niejednostronne, można by rzec: obiektywne.

W swej eseistyce Czapski podejmuje tematy historyczne, zastanawia się nad sensem i słuszością rewolucji. Czerpiąc z własnego doświadczenia i odwołując się do autorytetów, rozważa, czy istnieje sposób praktykowania równości i sprawiedliwości, który będzie akceptowany i szanowany przez wszystkich. Porusza przy tym wiele problemów z zakresu organizacji państw i populacji, podkreślając niebezpieczeństwo systemów totalitarnych i dyktatur. Uwrażliwia na odczucia społeczne i przestrzega przed manipulowaniem kategoriami hierarchizującymi i wartościującymi daną zbiorowość jako lepszą lub gorszą w stosunku do drugiej. Czapski często w swych esejach prezentuje postawę zrozumienia wobec słabszego i wykluczonego, nie popiera jednak rozwiązań radykalnych. Z jednej zatem strony pokazuje niebezpieczeństwa płynące z nieufności do zastanego porządku, z drugiej strony przyznaje każdemu prawo do dbania o swój los, przy czym wzywa, by na poziomie władzy, która kształtuje porządek świata, zachowano pamięć o ważności każdego istnienia i szacunek dla godności każdej osoby. Stawia pośrednio pytania, gdzie jest granica tego, co „mi się należy”, i czy można wyznaczyć zasady poszanowania

godności jednostki. Niestety nie daje jednoznacznych odpowiedzi, warto jednak przytoczyć słowa jednego z bohaterów *Siostr krzyżowych* autorstwa chętnie czytanego przez Czapskiego Aleksieja Riemizowa, powtarzające się niczym refren w tej powieści: „Tak, widać nie obejdzie się bez tego, żeby serca nie sterać – żeby nie naderwać serca, zawsze to już tak, widać, kiedy ktoś zacznie dowodzić swego prawa do istnienia”²⁶.

Czapskiemu samemu przyszło walczyć o prawo do istnienia. W czasie II wojny światowej jako polski oficer znalazł się w grupie prawie piętnastu tysięcy jeńców pojmanych przez Armię Czerwoną we wrześniu 1939 roku, z których jedynie czterystu uniknęło rozstrzelania. Jego nazwisko na stałe złączyło się ze zbrodnią katyńską. Malarz wielokrotnie, wbrew panującej w Europie propagandzie, z odwagą mówił o zbrodniach komunistycznych, o łagrach, biedzie i obowiązującym w Rosji ateizmie. Jego działalność w trakcie wojny dzieli się na okres, kiedy był przetrzymywany jako jeńiec obozów najpierw w Starobielsku, później Griazowcu i Pawliszczew-Borze, oraz na czas od jesieni 1941 roku, gdy po tak zwanej amnestii służył w Armii Andersa, angażując się w poszukiwania zaginionych współwięźniów. O tym okresie możemy przeczytać w wielu esejach, dzienniku, ale przede wszystkim we *Wspomnieniach starobielskich i Na nieludzkiej ziemi*. Znajdziemy tam przenikliwe fragmenty na temat rewolucji i rosyjskiej mentalności zmienionej pod jej wpływem:

²⁶ A. Riemizow, *Siostry krzyżowe*, przeł. A. Pomorski, Warszawa 1985, s. 16.

Dla krajów, gdzie rewolucja zaprawiła ludzi do nieludzkiej bezwzględności, do ślepego posłuszeństwa, do wykonywania zadań w krwi i wbrew wszystkiemu, co człowiekowi drogie, gdzie zaprawiła ich do obowiązku delacji, gdzie mąż ma powinność zadenuncjować żonę, a syn ojca, gdzie w podręcznikach szkolnych dla najniższych klas znajdujemy historyjki sławiące donos – co znaczą nasze ofiary i męstwo tylu tysięcy Polaków, męstwo w obliczu zguby, w obliczu porażki, bez nadziei i do końca, w świecie, gdzie znaczy tylko siła, gdzie znaczy tylko władza, a człowiek nie znaczy nic²⁷.

W wojennej scenerii, wobec rzeczywistości, na którą nie ma się wpływu albo ten wpływ jest bardzo pozorny, postawa Czapskiego to wyraz walki z nicością. Ogromną rolę w zachowaniu nadziei i mobilizacji duchowej jeńców odgrywała sztuka i pisarz doskonale to rozumiał. Próbował zachować spokój, ratował się między innymi wierszami Norwida, które siostra, Maria, zapisywała mu w listach; zamierzał też notować z pamięci historię malarstwa. W miarę możliwości więźniowie organizowali różne odczyty czy recytacje wierszy. Wiele czynników zewnętrznych potęgowało nastroj rozpacz. Choć Czapski nie uwzniośla okresu niewoli, to konsekwentnie większy nacisk kładzie na aktywne działanie i duchowy opór, co zresztą znajduje potwierdzenie we wspomnieniach innych więźniów (na przykład u Witolda

²⁷ J. Czapski, *Na nieludzkiej ziemi*, Paryż 1949, s. 77–78.

Kączkowskiego w *Podróży do Pawliszczewa, Griazowca; u Bronisława Młynarskiego – W niewoli sowieckiej*).

Czapski zatem robił w niewoli zapiski, ćwiczył umysł i oko, dużo szkicował ołówkiem. Rysunki przedstawiające obozowe życie to symptomatyczny obraz „nie ludzkiej ziemi”. Według wydanej niedawno biografii: „Rysowanie i malowanie rzeczywiście ratowały go od rozpacz y [...]”²⁸. W obozie w Griazowcu wygłaszał prelekcje na temat francuskiej literatury i malarstwa. Z notatek z tego okresu powstał obszerny esej pod tytułem *Proust w Griazowcu*, który jest bardzo symbolicznym wyrazem próby przełamywania wojennej beznadziei. Interpretacja jest ukierunkowana na duchową problematykę, co świadczy o potrzebie nie-nominalistycznego rozumienia świata. Co jednak ważne, Czapski czytał Prousta „metafizycznie” od samego początku zetknięcia się z dziełem francuskiego artysty.

W latach dwudziestych, kiedy wraz z grupą kapistów – polskich studentów malarstwa – pod wodzą Józefa Pankiewicza przebywał w Paryżu, zachorował na tyfus. Okres rekonwalescencji spędził pod Londynem, dzięki czemu w pełni przeczytał i zachwyił się nostalgiczną sagą.

Pierwszy tekst poświęcony Proustowi, esej *Marceli Proust*, Czapski napisał już w 1928 roku i zakończył go w następujący sposób:

Chciałbym jeszcze dotknąć metafizycznej strony dzieła i umysłu Prousta. Tu więcej niż

²⁸ E. Karpeles, *Prawie nic. Józef Czapski. Biografia malarza*, Warszawa 2019, s. 154.

kiedykolwiek odczuwam niedostateczność mego pióra: pragnę tylko zaznaczyć, że zbyt pochopnie się rozprawia o niereligijności tego pisarza. Nawet jego sympatyczny biograf i przyjaciel Pierre-Quint pisze, że Prousta, zamkniętego w dzieciństwie w wielkich systemach filozoficznych, częste obcowanie z Anatolem France'em wyleczyło z tych skłonności. Czyż tak zupełnie Proust był „wyleczony” z metafizyki? Czyż można inaczej nazwać stosunek Prousta do sztuki, jeżeli nie religijnym? Była ona dla niego czymś stokrotnie ważniejszym niż rozkoszą wyrafinowanego estety²⁹.

To, co zastanawia w tym zakończeniu, to przekonanie Czapskiego, że nie tylko dzieło Prousta niesie potencjał zagadnień z obszaru metafizyki, ale że również sam Proust nie odrzucał zupełnie kwestii duchowości i religii. I choć podkreśla Czapski, że w całej sadze *W poszukiwaniu straconego czasu* nie pojawiają się słowa „Bóg” czy „religia” (co nie jest oczywiście w pełni prawdą), to fragmenty tego dzieła mają większe znaczenie z punktu widzenia religijnego niż niektóre twierdzenia metafizyczne, w których nie widać śladu osobistego przeżycia. Przywołuje Czapski samego Prousta, który w ostatnim tomie pisał, że to, co wzrusza nas w sztuce i w życiu najbardziej, to przeczcucie rzeczy, które mają swoje wytłumaczenie tylko w innych światach. Te inne światy wiąże Czapski jednoznacznie z porządkiem boskim.

²⁹ J. Czapski, *Patrzac*, Kraków 2016, s. 31.

Wzbudza to w eseście skojarzenia z prozą Dostojewskiego, ponieważ według rosyjskiego pisarza tylko dotknięcie się światów wyższych daje nam pełnię życia³⁰. Na potwierdzenie swej tezy Czapski przywołuje opis śmierci Bergotte'a z tomu *Uwięziona* i zwraca uwagę na głęboką nutę religijną tego opisu. Dla polskiego eseisty ów wymiar uwidacznia się w pytaniu narratora: „Czy [Bergotte] umarł na zawsze?”³¹, oraz w jego przekonaniu, że nosimy w sobie prawa i obowiązki świata lepszego, wyższego, i że wszystko wskazuje na to, iż po śmierci powrócimy do tego świata, w którym żyć będziemy według praw aktualnie tylko przeczuwanych. Czapski podkreśla, że Proust rozpoznaje intersubiektywne zasady obowiązujące wokół, że poprzez bardzo czujne i uwrażliwione na szczegóły obserwacje formułuje prawa powszechne i uniwersalne, rozszyfrowując niejako już nie tylko te fizyczne, ale i te duchowe. Swoją esej kończy Czapski, cytując fragment Ewangelii, i – jak się zdaje – krótką modlitwą: „»Kto miłuje duszę swą, traci ją, a kto nienawidzi duszy swej na tym świecie, ku wiecznemu żywotowi strzeże jej« (J 12,25). Wierzymy, że ustrzegł Proust duszę swoją przez umiłowanie ponad własną duszę – swego dzieła”³².

W kontekście „świata przeczuwanego” zastanawia Proustowska koncepcja czasu. Czapski temu zagadnieniu poświęca sporo uwagi, choć czytając różne rozprawy na ten temat, zapamiętał z nich jedynie „wytrwałe podkreślenie, jak doniosłe było dzieło Prousta w tej dziedzinie”³³. Dlatego

³⁰ Tamże, s. 32.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 33.

³³ J. Czapski, *Czytając*, s. 111.

ufając własnej intuicji i indywidualnemu doświadczeniu literackiemu, stawia diagnozę, mając na celu jasność komunikacyjną. Powtarza argument, że na Prousta wpływ wywarł Bergson, na którego wykłady autor sagi uczęszczał na przełomie wieków. Naświetla Czapski myśl Bergsona, dla którego zasadniczą właściwością życia jest jego nieprzerwana ciągłość, jednak z tego powodu, że nasza zdolność do postrzegania samych siebie nie potrafi jej uchwycić, nie widzimy naszego życia takim, jakie ono jest w istocie. Proust w opozycji do tego poglądu chce pokonać brak ciągłości apersepcji, łącząc, jak pisze Czapski, „intuicję najbardziej rozległą, wielokierunkową, z nieprzerwanym i jakby niezhierarchizowanym tokiem pamięci mimowolnej”³⁴.

Dzięki podkreśleniu różnicy między Proustem a Bergsonem rozpoznanie Czapskiego jest wciąż aktualne. Powszeczne wspomnienie o „bergsonizmie Prousta”, jak pisze Hanna Buczyńska-Garewicz, było spowodowane raczej popularnością myśliciela niż faktycznym wpływem na pisarza. Jednak polska filozof, podobnie jak Czapski, zwraca uwagę na aspekt czasu i przemijania: „Odnalezienie czasu minionego ukazuje j e d n o ś ć [rozstrzelenie A.J.] czasu i dzięki temu przynosi wreszcie uczucie ponadczasowości”³⁵. Wynika z tego, że Proust, łącząc różne czasy, chce stanąć ponad czasem i dojść do poznania już nie ludzkiego, lecz boskiego. Jest to wniosek, który ponownie upodabnia Prousta do Bergsona. Leszek Kołakowski pisał, że to Bergson ujawnił *ego* jako czasotwórczą energię, jako ruch realnego

³⁴ Tamże.

³⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, Kraków 2003, s. 74.

czasu, a tak pojęte *ego* „jest czystą aktualnością, jak absolut”³⁶. Buczyńska-Garewicz wychodzi z założenia, że wielu filozofów zajmujących się zagadnieniem czasu dochodzi do tych samych wniosków, choć inaczej je nazywa. Dzieje się tak dlatego, że „czas jest taki sam i każdy, kto głęboko wnuknie w jego naturę, musi dojść do analogicznych konkluzji”³⁷. Badaczka przywołuje koncepcję św. Augustyna jako reprezentatywną. Augustyn odróżniał byt ludzki od bytu boskiego, co miało swe konsekwencje w postrzeganiu kategorii czasu. Bóg jest poza czasem, w wieczności, czas odnosi się tylko do bytów stworzonych; wieczność i czasowość to zatem dwa odmienne sposoby bycia³⁸. Tylko istota niestworzona, a więc boska, ma prawdziwy wgląd w istotę trwania oderwanego od kategorii czasu.

Na gruncie powieści takim założeniu służył pierwotny zamysł Prousta, żeby wydać książkę w jednym tomie bez podziału na akapity czy rozdziały, wszystko w celu uzyskania efektu widzenia czasu i życia z góry, w swej ciągłości. Maria Janion, pisząc o wspomnieniach Czapskiego z II wojny światowej, zwraca uwagę, że to pamięć o przemieniającej mocy trudnych przeżyć, o przemieniającej mocy cierpienia, buduje życie wewnętrzne, a „człowiek tłumy” przeradza się w „człowieka ducha”³⁹. I choć badaczka kładzie nacisk na to, że to Sybir był miejscem transformacji męczeństwa w siłę duchową wielu Polaków, to pisząc o *Wspomnieniach*

³⁶ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, w: L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...; Horror metaphysicus*, przeł. T. Baszniak i M. Panufnik, Poznań 1999, s. 247.

³⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, s. 12.

³⁸ Tamże, s. 12-13.

³⁹ M. Janion, *Artysta przemienienia*, „Teksty Drugie” 1991 nr 1/2 (7/8), s. 74.

starobielskich, wskazuje na bardziej uniwersalny czynnik, którym można wyjaśniać duchowy pierwiastek również eseistyki Czapskiego. Mianowicie według Janion utrzymanie życia duchowego przez pisarza było możliwe dzięki odzyskaniu i utrzymaniu właściwego wymiaru czasu. Ten właściwy wymiar jest dla niej przeciwny woli pozbawienia człowieka „jego czasu”, jego przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Oczywiście Janion pisała o szczególnym pojmowaniu czasu podczas przymusowej izolacji, kiedy człowiek: „Ma trwać w szczególnym bezczasie, bezczasie piekła, na zawsze, na wieczność nim napiętnowany”; bezczasie, w którym „wieczność kary polega [...] na wywłaszczeniu z czasu duchowego, dlatego tępione są i surowo wzbronione wszelkie formy uciekania się do »własnego czasu«”⁴⁰.

Czapski do zamysłu Prousta, by oddać czas w jego ciągłości i jedności, podchodzi z podziwem, ale i dystansem, ponieważ ciągłość pamięci to poza obiecaną epistemologiczną pełnią ciągłość skrajnych doznań, szczęścia, lecz także cierpienia. Poprzez brak owej ciągłości możliwe jest zapomnienie o cierpieniu i zdystansowanie się do uczuć oraz przyjęcie ich na poziomie rozumu. To na poziomie rozumu, a nie ciągłości pamięci możliwe jest utrzymanie tożsamości psychologicznej. Taka myśl pojawia się już nie w eseju o Prouście, ale w krótkiej notatce opublikowanej w dziesiątą rocznicę wybuchu II wojny światowej na łamach „Kultury” (1949 nr 6 (23)).

Dziesięć lat temu... Czasami mi się zdaje, że człowiek nie ma prawa istnieć, że żyjemy wszyscy

⁴⁰ Tamże, s. 76.

tylko dzięki naszej bezmyślności, naszej niewierności, dzięki naszej niepamięci. Kto z nas mógłby oddychać, mógłby żyć, gdyby pamiętał naprawdę i pamiętał nieustannie⁴¹.

Pomimo rozpiętości czasowej i intensywności doświadczeń oddzielających pierwszy esej o Prouście od eseju *Proust w Griażowcu* możemy zaobserwować kontynuację myśli Czapskiego – teksty te ze sobą idealnie korespondują i się uzupełniają. Warto zauważyć, że pisarz nie uchyla się od faktów nieodpowiadających jego metafizycznej interpretacji. Podkreśla ideową neutralność autora sagi, któremu bliżej do bezstronnego uczonego przyrodnika. Dzięki temu Proust spogląda w ludzką duszę z okrutną przenikliwością. Czapskiego zachwyca zdolność bezkompromisowego pokazania, ile egoizmu i braku litości jest w człowieku. Według niego Francuz nie podpira się ideami czy teoriami, ale kierując się tylko i aż prawdą, pokazuje ambiwalentną prawdę o ludziach⁴².

W wygłaszanych dla współwięźniów prelekcjach w *Griażowcu* Czapski uzupełnia swoje myśli i podkreśla aspekty, które w okolicznościach niewoli tym bardziej uderzają. Proust jest w jego opinii wolny od apriorycznych założeń, o władnięty jedynie wolą poznania i zrozumienia najbardziej sprzecznych przejawów duszy, „posiada zdolność odszukania u najmarniejszego człowieka czynów szlacheckich, nawet wzniosłych, i dostrzegania odruchów niskich

⁴¹ J. Czapski, *Rozproszone*, s. 162.

⁴² J. Czapski, *Patrząc*, s. 25–27.

u najczystszych istot”⁴³. Nie zgadza się Czapski z Boyem-Żeleńskim, dla którego najważniejszymi motywami sagi *W poszukiwaniu straconego czasu* są pogoda życia i humor; według Czapskiego to duże zubożenie i uproszczenie: niedostrzeganie tego, co najistotniejsze⁴⁴. Dzięki Proustowi zadowolenie wynikające z doczesnych przyjemności jawi się Czapskiemu jako „nicość”, uderza go powierzchowność i nietrwałość wszelkich przyjemności i radości. Eseista w swej obszernej analizie punktuje wręcz te istotne elementy interpretacji, które swą wymową przywołują przesłanie z Księgi Hioba: „Nicość stosunków światowych”, „Nicość pychy arystokratycznej”, „Nicość młodości i piękności”, „Nicość i marność sławy” czy w końcu „Nicość miłości erotycznej”⁴⁵. Ta nicość, którą Czapski wyczytuje u Prousta – nicość młodości, piękności, sławy, cielesności – każe mu zastanowić się nad sensem dążeń bohaterów.

Można za Marią Janion zapytać: „Czy Czapski umoralnił Prousta?”, i również za polską badaczką odpowiedzieć:

Nie wydaje się; uznał, że sztuka jest prawdą duszy i obiektywną prawdą świata. W okrutnie zmienionych okolicznościach pojął, że doświadczona przez niego dzięki Proustowi transcendencja poprzez „obumarłe ziarno” dostępna jest każdemu. Droga artysty staje się drogą człowieka⁴⁶.

⁴³ J. Czapski, *Czytając*, s. 130.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 131–34.

⁴⁶ M. Janion, *Artysta przemienienia*, s. 60.

Richard Rorty w swym erudycyjnym eseju *Wyzbawienie od egotyizmu: James i Proust jako ćwiczenie duchowe* wspiera się autorytetem Allana Blooma i twierdzi, że twory imaginacyjne mają przewagę nad utworami argumentacyjnymi, gdyż nie posiłkują się przesłankami religijnymi czy ideologicznymi. Według Amerykanina czytanie Prousta może przynieść doznania porównywalne z przeżyciami religijnymi. Proust bowiem, jak pisze Rorty, oferuje swym czytelnikom wyzbanienie⁴⁷, a dobrze przeżyta lektura może przynieść „rozwoj duchowy”⁴⁸. Filozof, przesuwając semantykę wyrażenia na obszar pozareligijny, wykazuje, że poczucie uniesienia, jakie może towarzyszyć lekturze (Rorty pisze przede wszystkim o Prouście i Jamesie), jest tożsame z efektem, jaki na wierzących wywiera czytanie bliskich im wyimków z Pisma Świętego. Takie dobrze znane literackie cytaty „[s]tają się mantrami, a ich recytacja przynosi wszechobejmującą pomoc w biedzie”⁴⁹. Stąd, jak pisze Rorty, świeccy rosyjscy intelektualisci zesłani do gułagów wymieniali się ulubionymi fragmentami Puszkina czy Byrona, podczas gdy wierzący śpiewali psalmy. Obu grupom przyświecał ten sam cel – pamiętać, że istnieje „coś” poza odczuwalnym głodem, zimnem i dojmującą niedolą. Być może dla Rorty’ego potrzeby duchowe mogą być w równym stopniu zaspokojone na drodze doświadczenia religijnego, jak i intelektualnego, jednak przykład Czapskiego, który w środowisku rosyjskich żołnierzy przesiąkniętych ideologią komunistyczną narażony

⁴⁷ R. Rorty, *Wyzbawienie od egotyizmu: James i Proust jako ćwiczenie duchowe*, przeł. A. Żychliński, „Teksty Drugie” 2006 nr 1/2, s. 192.

⁴⁸ Tamże, s. 201.

⁴⁹ Tamże, s. 202.

był na niepokój o swój byt, pokazuje, że osobista mobilizacja odbywała się zarówno na drodze „duchowo-intelektualnej”, jak i „duchowo-religijnej”. Żołnierze, w tym Czapski, obok odczytów i prelekcji na najróżniejsze tematy organizowali wspólne modlitwy i śpiewy, łamiąc tym samym obozowe zasady i narażając się władzy. W *Na nieludzkiej ziemi* Czapski wspomina trzy wigilie, pierwszą w obozie w Starobielsku, drugą w Griazowcu, a trzecią już „na wolności”, choć wciąż na terenie tymczasowego sojusznika. Właśnie te obozowe spotkania niosły dla niego ładunek prawdy nieweryfikowalnej, transcendentnej.

Jak zauważa Rorty, czytanie Prousta owocuje doznaniem wyrazistych wątpliwości co do nas samych⁵⁰. Niewątpliwie problemy formułowane w obszernej sadze, nawet jeśli nie są artykułowane wprost, wymuszają postawę coraz to precyzyjniejszego samookreślenia, czego Czapski jako odbiorca i interpretator francuskiego pisarza jest doskonałym przykładem.

*

Również twórczości Alberta Camusa Czapski nie rozpatruje jedynie poprzez artykułowaną nicość, zwracając raczej uwagę na ewoluowanie moralnej i egzystencjalnej myśli pisarza. Na tej linii sytuuje Czapski z jednej strony młodzieńczy zbiór esejów *Noces*, z drugiej strony *Dżumę*, ogniwem zaś spajającym w eseju *La peste* swoją interpretację czyni *Listy do przyjaciela Niemca*.

⁵⁰ Tamże, s. 191.

Czapski, przytaczając cytaty z *Noces* (wydanych w Paryżu w 1939, pisanych w Algierze w latach 1936–37), wskazuje na inspiracje filozofią Nietzschego:

„Szczęście rodzi się z braku nadziei, duch odnajduje swój sens w ciele” [...]. Śmierć jest „przygodą okropną i brudną”, wstrętą wszelka metafizyka, która chce ją ubrać i upiększyć. „Bóg umarł” – powtarza Camus za Nietzschem⁵¹.

To właśnie myśl o śmierci Boga jest zdaniem Czapskiego kluczowa dla tego zbioru esejów. Ich autor podkreśla, że na tym etapie, który nazywa filozoficznym punktem wyjścia Camusa, można odnieść wrażenie, że nie ma u pisarza rozdarcia i komplikacji „nie istniejących” problemów religijnych⁵². Wyzwalające w drodze ku szczęściu jest zatem przyjęcie pewności śmierci. Ateizm Camusa jest nie tylko zaprzeczeniem istnienia Boga i nieśmiertelności duszy, jest też negacją wszystkich autorytetów, które ograniczają dążenie człowieka do szczęścia, żądając rezygnacji ze swych indywidualnych pragnień na rzecz transcendentnych celów i wartości⁵³. Czapski napisze wręcz, że Camus to „piewca miłości życia, który w pustyni i na plaży algierskiej w zupełnej beznadziei metafizycznej odnajdował drogę do szczęścia [...]”⁵⁴.

⁵¹ J. Czapski, *Czytajac*, s. 69.

⁵² Tamże.

⁵³ S. Zapaśnik, *Poglądy etyczne Alberta Camusa*, „Etyka” 1966 nr 1, s. 291 ([http://etyka.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2014/03/Etyka1_S_Zapa-%C5%9Bnik.pdf](http://etyka.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2014/03/Etyka1_S_Zapa%C5%9Bnik.pdf), dostęp: 29.06.2019).

⁵⁴ J. Czapski, *Czytajac*, s. 72.

Użyte przez Camusa motto w *Listach do przyjaciela Niemca* Czapski odczytuje już jako pewien zwrot, który według niego nabiera pełni w *Dżumie*. Cytat ten pochodzi z *Mysli* Pascala i brzmi: „Nie daje się dowodu wielkości, stając na jednym krańcu, ale dotykając obu jednocześnie”⁵⁵. W pośmiertnym wspomnieniu o Camusie (*Śmierć na równej drodze*, 1960) napisze Czapski, że powyższe słowa Pascala są epigrafem, określającym postawę francuskiego pisarza – zarówno z etapu *Noces*, jak i z etapu *Listów do przyjaciela Niemca*⁵⁶. W *Listach* dostrzega polski eseista pewne „roz-darcie”, którego nie widział wcześniej, oraz zwraca uwagę na poruszenie problemu moralności człowieka. Oczywiście nie sam cytat z Pascala, ale wymowa wszystkich czterech listów wpływa na takie rozumienie Camusa przez Polaka.

Listy pisane w czasie wojny stawiają wiele pytań o sens tego świata, szczególnie w momencie, w którym weryfikują się wszelkie postawy wyrażane jedynie w słowie. Pytań już nie tylko o sens, ale też o to, jak działać w obliczu katastrofalnych wydarzeń, o praktyczny wymiar słowa, o performatywną funkcję języka. Okazuje się, że Camus nie godzi się na świat bez wartości, skazujący człowieka na niebyt. Nie przyjmuje nihilizmu, który ujawnia się poprzez systemy totalitarne. Czapski przywołuje cytat z ostatniego listu, w którym Francuz zarzuca adresatowi postawy, z jakimi choć sam się wcześniej utożsamiał, to ostatecznie się nie zgadza:

⁵⁵ A. Camus, *Listy do przyjaciela Niemca*, w: tenże, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1999, s. 167.

⁵⁶ J. Czapski, *Rozproszone*, s. 246.

Pan nigdy nie wierzył w sens tego świata, Pan twierdził, że wszystko jest warte jedno drugiego [...]. Że dobro i zło można określać jak chcąc. Pan przypuszczał, że moralność nie istnieje, tak ludzka, jak i boska, że jedyne wartości, które panują nad światem, to te, które rządzą światem zwierzęcym – gwałt i chytrność... I prawdę mówiąc, zdawało mi się wówczas, że myślę tak samo jak Pan [...]. Gdzież więc była różnica? Różnica była w tym, że Pan z łatwością przyjął beznadzieję [...], a że ja nigdy jej nie przyjąłem⁵⁷.

Czapski swój esej *La peste* pisał w 1947 roku. Powyższy cytat czerpał z oryginału, tłumacząc go na potrzeby tekstu drukowanego w „Kulturze” (nr 2/3). Być może nie ma większego znaczenia dla wydźwięku cytowanego fragmentu, że Czapski przetłumaczył go, używając formy grzecznościowej i oficjalnej „Pan”, podczas gdy w późniejszym tłumaczeniu stosowana jest forma bezpośrednia: „Nie wierzyłeś nigdy w sens tego świata [...]”⁵⁸, zmieniająca, jak się zdaje, ton wypowiedzi w oskarżenie.

Sytuacja w *Dżumie* jest dla Czapskiego kwintesencją smutku rysującego się w światopoglądzie Camusa. Smutku, ale i pewnej dojrzałości, wynikającej z rozwoju intelektualnego – od podkreślania indywidualnego prawa do szczęścia tu i teraz przez dostrzeżenie uwarunkowań społecznych i historycznych do wdrożenia zasady solidarności, żądającej

⁵⁷ Cyt. za: J. Czapski, *Czytając*, s. 69–70.

⁵⁸ Por. A. Camus, *Listy do przyjaciela Niemca*, s. 184.

interwencji jednostki w bieg zdarzeń, w których cierpią „jacyś ludzie”⁵⁹. Czapski przyrównuje *Dżumę* do *Braci Karamazow* Dostojewskiego, a ostateczny ton powieści odczytuje jako bliski wyznaniu Rosjanina, że „mnie całe życie Bóg mężczył”⁶⁰. Widzi zatem, że Camus, choć w sposób nieuświadomiony, zmagą się z pytaniem o Boga.

Jak pisał Krzysztof Dybciak, twórca, jak również jemu współcześni, niekiedy nie potrafią rozpoznać elementów sakralnych w dziele i dopiero w późniejszym okresie zwraca się na nie uwagę. „Dzieje się tak dzięki pogłębianiu religijnej świadomości odbiorców znajdujących się w odmiennych sytuacjach kulturowych”⁶¹. W tym przypadku odmienna sytuacja wynikała nie tyle z dystansu czasowego (esej *La peste* pisany w tym samym roku, w którym ukazała się powieść), ile raczej z umiejętności wykroczenia z kontekstu filozofii egzystencjalnej w kontekst metafizyczny. Czapski na tyle silnie identyfikuje się z opowiadaną w książce historią, że przez moment może się wydawać, iż przyjmuje poetykę beznadziei Camusa:

[...] o ileż smutniejsza jest ta książka od książek Dostojewskiego, o ile bardziej dławiąca. Nie ma nadziei na tej smutnej ziemi [...]. Nie ma i nie będzie żadnej błyskawicy Łaski, nie będzie na pewno cudu⁶².

⁵⁹ Por. S. Zapaśnik, *Poglądy etyczne Alberta Camusa*.

⁶⁰ Cyt. za: J. Czapski, *Czytając*, s. 72.

⁶¹ K. Dybciak, *Trudne spotkania. Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005, s. 14.

⁶² J. Czapski, *Czytając*, s. 72.

Jednak mocniejszy okazuje się ostatni ton eseju, odzwierciedlający postawę Czapskiego:

„Bóg umarł” w ustach Camusa zasługuje na komentarz ze *Spowiedzi dziecięcia wieku* Musseta [...]. „Był to wielki krzyk bólu i kto wie? może w oczach Tego, który widzi wszystko, była to modlitwa”⁶³.

W poświęconym Camusowi tekście wspomnieniowym *Śmierć na równej drodze* Czapski przyrównuje jego twórczość do tej pióra Lwa Tołstoja. Choć dostrzega, że stosunek Francuza do religii zupełnie różnił się od postawy Rosjanina, to jednak problem sumienia i poczucie winy, jakie odczytuje u Camusa, widzi jako właśnie tołstojowskie⁶⁴.

Do przykładów literatury poruszającej zagadnienie nicości można dodać tę autorstwa Witolda Gombrowicza. Czapski nie poświęcił mu osobnego tekstu, choć pisana przezeń eseistyka, dzienniki, ale i listy wymieniane z autorem *Ferdydurke* świadczą, że malarz znał jego twórczość i często odbierał ją jako prowokacyjną, badającą skrajne odczucia czytelnika. W jednym liście Czapski wprost wyrzuca Gombrowiczowi: „Pan konsekwentnie niszczy to, co daje mi sens istnienia jedyny”⁶⁵. Na łamach swego dziennika eseista dość negatywnie wypowiadał się o *Kosmosie*⁶⁶ – widział w tym

⁶³ Tamże.

⁶⁴ J. Czapski, *Rozproszone*, s. 247.

⁶⁵ List Józefa Czapskiego do Witolda Gombrowicza, 11 IV 1968, „Zeszyty Literackie” 2018 nr 141 (<https://www.zeszytyliterackie.pl/czapski-gombrowicz-korespondencja/>, dostęp: 03.09.2019).

⁶⁶ Zob. J. Czapski, *Wyrwane strony*, „Kultura” 1968 nr 4.

utworze wyraz negatywnej filozofii Gombrowicza, silenia się na oryginalność i karykaturalność katolicyzmu. Z kolei w cytowanym liście z 1968 roku Czapski chwalił *Pornografię*, dostrzegał w niej bowiem rys niepokoju religijnego: „Scena w kościele (*Pornografia*), niektóre wypowiedzi w *Dzienniku* robią, że Pan mi bywa nagle bardzo bliski, jakbyśmy sobie stawiali TE SAME problemy [...]”⁶⁷. To przywołanie jest o tyle ciekawe, że Czapski ponownie zdaje się dokonywać swego rodzaju „interpretacji pocieszenia”; niewykluczone też, że wymowa owej części zatarła się w jego pamięci, co potwierdzałyby rozmowa z Ritą Gombrowicz, wdową po autorze powieści⁶⁸. Mówił, że jest to świetna książka, nawiązując do sytuacji w kościele, w której człowiek ulega przemianie pod wpływem modlitwy ze wspólnotą wiernych. Trzeba jednak zauważyć, że przekaz tej sceny jest zgoła odmienny. To kościół zmienia się pod wpływem fałszywej „modlitwy” Fryderyka – bohatera obdarzonego ponadprzeciętnie mocną egzystencją – a cały wymiar *sacrum* zostaje „rozmontowany”, a wręcz „zduszony” i „zarżnięty”⁶⁹.

Poruszone dzięki takim twórcom jak Dostojewski, Proust, Camus czy Gombrowicz kwestie uwypuklają lęki i pytania, które można ująć jako obawę: co, jeśli Boga nie ma? Również Czapski w literaturze pozornie nie mającej wiele wspólnego z zagadnieniami religijnymi widzi możliwość samostanowienia. Podkreślając problem nieobecności Boga, sam precyzuje własne stanowisko. Zgodnie z tym,

⁶⁷ List Józefa Czapskiego do Witolda Gombrowicza, 11 IV 1968.

⁶⁸ Zob. R. Gombrowicz, *Gombrowicz w Europie. Świadectwa i dokumenty 1963–1969*, Kraków 1993, s. 56.

⁶⁹ W. Gombrowicz, *Pornografia*, Kraków 2003, s. 23.

co zauważają różni myśliciele religijni, między innymi Thomas Merton: „Nieobecność Boga może być dwojaka. Jedna nas potępia, druga uświęca”⁷⁰. Czapski, choć wątpi, nie przestaje szukać, co sprawia, że w jego eseistyce problem Boga wybrzmiewa także w kontekście lektur podważających realną obecność Absolutu w życiu pojedynczej osoby. W literaturze, której przyznaje się pierwiastek duchowy, często obserwuje się wysiłek autora dążącego do przewycięzania nihilizmu i zwątpienia⁷¹. Zwątpienie bowiem czy zupełne podważenie sensu ludzkiego istnienia mają w sobie ładunek pytań o głębię człowieka, jego wielowymiarowość, wymuszając też poniekąd opowiedzenie się po jednej ze stron, również w kontekście transcendentnym. Czapski, choć doświadcza bezsensu, jałowości ludzkiego wysiłku czy w końcu egzystencjalnej pustki, kieruje swoje zniechęcenia w stronę pytań o Boga. To tu szuka uzasadnień ludzkiego cierpienia i zgnębienia, nawet jeśli nie wiąże się to z łatwym pocieszeniem i nawet jeśli wciąż brakuje mu pewności.

W bezpośredni sposób ta kwestia wyrażona jest w *Przedmowie do Losów Pasierbów*. W prozie Floriana Czarnyszewicza widzi Czapski przewycięzanie wątpliwości i wolę istnienia. Jak sam pisze, czytanie tego autora jest dla niego pociechą w czasach tak ogólnie panującego zwątpienia: „[...] w zamęcie pojęć, zawsze względnych, gdzie tak wygodnie się rozrasta za nic nieodpowiedzialny nihilizm [rozstrzelanie A.J.], książki Czarnyszewicza dają

⁷⁰ T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, w: tenże, *Posiew kontemplacji: Nikt nie jest samotną wyspą*, przeł. M. Morstin-Górska, Kraków 1989, s. 339.

⁷¹ D. Heck, „Bez znaku, bez śladu, bez słowa”. *W kręgu problemów duchowości we współczesnej literaturze polskiej*, Wrocław 2004, s. 7.

ten czysty diament przeżyć pełnych, zazębionych o sprawy wieczne [...]”⁷². Entuzjastyczny stosunek Czapskiego do powieści Czarnyszewicza wynikał z nostalgii za światem Kresów, za światem, który przeminął. Książki te przypominały eseście rodzinne strony, tradycje kresowe. Czapski wychowywał się wszak w Przyłukach niedaleko Mińska Litewskiego, nic więc dziwnego, że bohaterowie *Nadberezyńców* czy innych powieści opowiadających o ludności z okolic Bobrujska wzbudzały w nim pozytywne skojarzenia – tym bardziej, że autor tych powieści poruszał się w obszarze bliskich Czapskiemu wartości. Świat powieści Czarnyszewicza jest bowiem oparty na ładzie aksjologicznym, w którym pisarz-malarz odnajdywał spokój i harmonię. Nie ma tu dramatów wynikających z braku świadomości własnej tożsamości, nie ma zwątpień w istotę człowieczeństwa czy cel życia, jest natomiast dramat historyczny i wola przeciężenia „za nic nieodpowiedzialnego” nihilizmu.

*

Na koniec chciałabym jedynie zaznaczyć kilka tropów, które z pewnością warto poszerzyć w temacie twórczości Czapskiego i jego zmagania z nicością. Niepokojące dla niego były skutki desakralizacji kultury. Pisarz swe powojenne życie spędził na emigracji. Przyglądał się zmieniającemu stosunkowi do religii we Francji, a niekiedy wprost pisał o braku tolerancji dla praktyk religijnych. Chętnie czytał powieści francuskiego noblisty Mauriaca, lecz zarzucał mu

⁷² J. Czapski, *Rozproszone*, s. 236.

brak empatii, ostrość sądów i zniechęcanie do wiary katolickiej (esej *Piórem umaczanym w żółci*). Widział w tym jednak przejaw troski o los każdej duszy, troski wynikającej z obawy przed wiecznym potępieniem, co jeszcze raz pokazuje, że Polak faktycznie nie odrzucał perspektywy wieczności, a jego duchowość była ściśle związana z duchowością chrześcijańską. Z kolei w eseju *Pamięci Bernanosa* Czapski wspomina żyjącego w nędzy księdza, którego spotkał na francuskiej prowincji tuż po II wojnie światowej. Wszelkie apele i uwagi polskiego oficera uwrażliwiającego na los duchownego spotkały się z niezrozumieniem lokalnych mieszkańców i sugestią, że praca księdza nie jest „normalną” pracą: „Dlaczego nie pracuje jak my wszyscy?”⁷³ – miała powiedzieć gospodyni hotelu, w którym Czapski się zatrzymał, co dla eseisty było rzeczywistym spełnieniem tego, o czym w swych powieściach pisał Bernanos.

O wielu z poruszanych powyżej kwestiach Czapski opowiadał w listach do swych przyjaciół. Szczególna na tym tle jest korespondencja ze Stanisławem Vincenzem, którego przyjaźń była dla autora *Na nieludzkiej ziemi* faktycznie lekarstwem i pociechą w chwilach, w których osobiście dotykało go zwątpienie i poczucie bezsensu co do własnej pracy i wyborów: „[...] już sam fakt, że mogę się Panu »wyplakać w kamizelkę« robi mi dobrze”⁷⁴. Niejednokrotnie w swych listach dziękował za przyjacielską więź, jaka łączyła go z rodziną Vincenzów – cenił chwile, które mógł z nimi spędzać. Bywał częstym gościem w ich górskim

⁷³ J. Czapski, *Czytajac*, s. 86.

⁷⁴ List Józefa Czapskiego do Stanisława Vincenza, 30 XII 1947, rkps ZNiO 17618/II, s. 11.

domu w La Combe-de-Lancey czy mieszkaniu w Grenoble. To Vincenz odegrał znaczącą rolę w powrocie Czapskiego do malarstwa po II wojnie światowej⁷⁵. Równie ciekawa jest korespondencja ze Zbigniewem Herbertem, choć tu często to Czapski przybiera rolę pocieszyciela⁷⁶. Maska ta przebija się również w korespondencji z Heringiem, która na swój sposób jest najbardziej pesymistyczna, nostalgiczna czy może wręcz rozliczeniowa. Czapski z jednej strony chce duchowo wspierać przyjaciela, nakłania go do pracy twórczej, która może przynieść cel i sens istnienia, z drugiej strony rozumie, że łatwo ulec najróżniejszym lękom i niepokojom – w przypadku Heringa na tyle silnym, że doprowadziły go do samobójczej śmierci⁷⁷.

Temat śmierci, który jakże mocno łączy się z pytaniem o nicość, często w pisarstwie Czapskiego jest rozważany. Artysta żył 97 lat, doświadczył wielkich przewrotów społecznych i historycznych, które przyczyniły się do niepotrzebnych śmierci na masową skalę. Z wiekiem coraz częściej też stawał w obliczu odejścia bliskich mu osób. Warto choćby przypomnieć esej pod tytułem *Malowane życie, malowana śmierć*, w którym autor konfrontuje własne przemyślenia na ten temat z amerykańskim stylem życia, gdzie zgon staje się czymś nieestetycznym, niepożądanym,

⁷⁵ Zob. A. Janiak, *Korespondencja Józefa Czapskiego ze Stanisławem Vincenzem ze zbiorów Zakładu Narodowego im. Ossolińskich*, w: *Granit i tęczą. Dzieła i osobowość Józefa Czapskiego*, red. A. Pilch, A. Włodarczyk, Kraków 2019, s. 199–214.

⁷⁶ Zob. *Korespondencja. Józef i Maria Czapscy, Katarzyna i Zbigniew Herbertowie*, odczytał i przypisami opatrzył Jan Strzałka, Warszawa 2017.

⁷⁷ Zob. *Józef Czapski, Ludwik Hering. Listy 1939–1982*, t. 1–2, Gdańsk 2016–2017.

przeczącym wizji sukcesu i życia satysfakcjonującego. Dla Czapskiego takie odepchnięcie tego przykrego aspektu życia świadczy o niedojrzałości – o braku odwagi konfrontacji z pytaniem o transcendencję, o prawdziwy sens życia i celowości śmierci⁷⁸.

Samo malarstwo Czapskiego jest równie interesujące w kontekście zagadnienia nicości. Podczas wernisażu jednej z wystaw prac Czapskiego pewien reporter ocenił je jako przedstawiające niemodną tematykę starości, brzydoty, nieciekawej codzienności, na co twórca przystał, odpowiadając: „Tak, to prawie nic. Ale to prawie nic oznacza wszystko”⁷⁹. Często malarstwo Czapskiego charakteryzuje się jako przedstawiające nieatrakcyjny teatr codzienności. Artysta jednak z tego, co pozornie nieatrakcyjnie, czyni element objawienia malarskiego. Ćwiczy w sobie oko, zdolność dziecięcego zachwytu nad światem (esej „*Jaki on piękny!*”) i dochodzi do precyzji oraz świadomości, że właściwie każdy element rzeczywistości skrywa w sobie prawdę i może stać się tematem arcydzieła⁸⁰. Czapski starał się przez rzetelne studiowanie natury i świata otaczającego dotrzeć do takiej przenikliwości spojrzenia, by oko wrażliwe na niuanse odkrywało prawdy wieczne, by „coś znaczyło” i było wyrazem wizji opartej o prawdę wewnętrznego doświadczenia. Myśl ta wybrzmiewa w znaczącym eseju *O wizji i kontemplacji*. Wydaje się więc, że Czapski również w malarstwie walczył z nicością, choć być może właśnie lichota ludzkiego życia uczynił głównym obszarem malarskiego spojrzenia. Co znamienne,

⁷⁸ Zob. J. Czapski, *Tumult i widma*, s. 117–34.

⁷⁹ Cyt. za: E. Karpeles, *Prawie nic. Józef Czapski. Biografia malarza*, s. 25.

⁸⁰ J. Czapski, *Patrzac*, s. 310–13.

artyście dalekie było przekonanie Maxa Webera, że we współczesnej rzeczywistości nic nie może nas zaskoczyć czy zachwycić w swym transcendentnym wymiarze. Swą postawą pokazywał, że świat nie jest „odczarowany”, ale że kwestia ta wymaga wysiłku woli i osobistej pracy.

W swych dziełach Czapski oscyluje między kategorycznym potępianiem „za nic nieodpowiedzialnego nihilizmu” a zwątpieniem i poczuciem bezsensu. Jednocześnie szuka oparcia w religii chrześcijańskiej, choć niekiedy podważa jej przesłania. Jego literacka twórczość jest na tyle bogata, erudycyjna, biograficzna i intymistyczna, że z pewnością może być świetnym przykładem osobistego zmagania z nicością, które zarazem ma swe podstawy w różnych prądach intelektualnych XIX i XX wieku.

Konrad Dydak Rycyk

**Dlaczego niebytu nie można wyrazić?
Analiza tezy τὸ μὴ ὄν εἶναι πῶς
z dialogu *Sofista* Platona**

Czy Platon podejmuje problem niebytu, ściślej mówiąc: problem nie będącego (μὴ ὄν)¹, w tym celu, aby negując będące (τὸ ὄν), zrównać ze sobą jedno i drugie? A jeśli tak, to czy zrównanie ze sobą obu, μὴ ὄν i τὸ ὄν, mogłoby zasugerować możliwość jakiegoś innego sposobu bycia niż bycie będącego? Aby móc właściwie odpowiedzieć na te pytania, należy przyjrzeć się analizom, które Platon przeprowadza w dialogu *Sofista*, szczególnie zaś powodom, dla których przy tej okazji wypowiada słynną tezę, iż „nie

¹ Zapis „nie będące” będzie dalej konsekwentnie stosowany, by uwydatnić należycie istotną różnicę między „być” a „nie być”, a więc także między „będącym” a „nie będącym” (por. uchwała ortograficzna nr 1 Rady Języka Polskiego z dn. 9 grudnia 1997 r. w sprawie pisowni „nie” z imiesłowami przymiotnikowymi, dopuszczająca „świadomą pisownię rozdzielną”).

będące jest jakoś” (τὸ μὴ ὄν εἶναι πως)². Czy wolno zatem w świetle zdania Platona zasadnie twierdzić, że μὴ ὄν w sobie właściwy sposób również j a k o ś j e s t? A jeśli tak, to jak poprawnie odczytać owo dość kłopotliwe – noszące w swej treści znamię poważnej sprzeczności – stwierdzenie³ Jak w świetle przytoczonej tezy Platona rozumieć samo nie będące (μὴ ὄν)? Wydaje się, że dobre odczytanie intencji Platona pozwoli na uzyskanie właściwej filozoficznej interpretacji tezy, iż „nie będące jakoś jest”, a tym samym na próbę udzielenia właściwej odpowiedzi na zadane w tytule pytanie: co może oznaczać dla Platona negacja μὴ ὄν i w jakim celu jest o niej mowa?

1. Założenia i cel metody dialektycznej

Wyjściowy problem, stanowiący w dialogu *Sofista* przewodni temat dyskusji, zgodnie z tytułem swojego utworu Platon formułuje następująco: należy dokładnie określić, kim jest sofista⁴. Na kartach dialogu omówienia tej sprawy

² Por. Plato, *Sophista* 240c. Wszystkie cytaty z greckiego tekstu dialogów Platona za wydaniem: *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. 1–5. Oxford 1955–1957. Łacińskie tytuły w przypisach (notacja bibliograficzna) podane są zgodnie z ich zapisem obecnym w *Platonis dialogi graece et latine* Immanuela Bekkera. Podobnie w przypisach podane są łacińskie tytuły innych dzieł starożytnych.

³ Od strony językowej lub formalnej analizy odczytanie treści tego zdania można by sprowadzić wyłącznie do opisanie funkcji, jaką posiadała starogrecka negacja μή, a następnie do wyjaśnienia możliwych wariantów rozumienia gramatycznej konstrukcji, jaka powstaje przez odniesienie tejże negacji do part. praes. act. ὄν.

⁴ Por. *Sophista* 218c: νῦν ἐπινοοῦμεν ζητεῖν [...] τί ποτ' ἔστιν, ὁ σοφιστής; tłum.: „teraz mamy zamiar zbadać [...], kto (to) zatem jest: sofista?”.

i poprowadzenia dyskusji podejmuje się przybysz z Elei (ξένος ἐξ Ἐλέας). Proponuje on rozpatrzyć ją według dość osobliwej metody, to jest przez wyrazy (διὰ λόγων), a nie tylko przez wspólne uzgodnienie pewnej odpowiadającej im nazwy (ἢ τοῦνομα μόνον συνωμολογήσθαι). W uzasadnieniu wyboru tejże metody pada natomiast stwierdzenie, że sama jedynie nazwa (ὄνομα) zawsze okazuje się ujęciem nieprecyzyjnym (χωρίς λόγου)⁵. Znaczenie takiego właśnie ścisłego ujęcia, według powziętej metody διὰ λόγων (a więc metody dialektycznej⁶), a w konsekwencji umiejętności ścisłego i precyzyjnego wyrażania i orzekania wyrazem albo logosem (λόγῳ) o tym, co zadane w dyskusji, podkreśla Platon stwierdzeniem, że takie ujęcie trzeba stosować zawsze i odnośnie wszystkiego (δεῖ δὲ ἀεὶ παντὸς περὶ)⁷. W ten

Co do treści dokładnie to samo pytanie pojawia się w dialogu *Gorgias* (447d). Tłumaczenie tekstów greckich: K.D. Rycyk, chyba że podano inaczej. Teksty greckie są tłumaczone w sposób maksymalnie dosłowny, celem jak najlepszego uchwycenia sposobu myślenia poszczególnych mędrców. Zapis tłumaczonych fragmentów z mędrców przedplatońskich zgodnie z minuskularnym zapisem tekstów greckich, bez użycia wielkich liter, z wyjątkiem imion, nazw własnych i tytułów dzieł starożytnych. W nawiasach okrągłych podane zostały te zwroty, które uzupełniają szyk zdania w tłumaczeniu na język polski.

⁵ Por. *Sophista* 218b–c. P. Sznajder sedno problemu, jaki w próbie definiowania pojawia się przy posługiwaniu się jedynie konwencjonalną nazwą, komentuje w ten sposób, że zawsze na początku każdej rozmowy na temat jakiejś sprawy wspólną mamy tylko nazwę, którą określamy dany problem, natomiast rozumienie wszystkich jego aspektów może być zupełnie różne. Por. P. Sznajder, *Dialog i dialektyka w konfrontacji hermeneutyki Hansa Georga Gadamera z filozofią dialogu*, Warszawa 2016, s. 122.

⁶ W określeniu metody badania (ζητεῖν), jaką jest metoda διὰ λόγων, a więc przez „ścisle ujęcia”, Platon istotnie kreśli założenia metody dialektycznej. Samo określenie διαλεκτική Platon wprost stosuje dopiero tam, gdzie odnosi je do ἐπιστήμη, mówiąc przy tym o „ustaleniu dialektycznym” (ἐπιστήμη διαλεκτική) albo o „ustaleniu największym” (ἐπιστήμη μεγίστη). Por. *Sophista* 253c–d.

⁷ Por. *Sophista* 218b–c.

sposób bowiem należy rzetelnie badać każdą rozpatrywaną sprawę (πρᾶγμα) i sztukę albo technikę (τέχνη). O skuteczności tak rozumianej metody dialektycznej decydują jednak związane z nią dwie specjalne umiejętności, którymi są technika podziału (διαιρητική τέχνη) i technika rozłączenia (διακριτική τέχνη)⁸. Jej celem z kolei winno być uzyskanie czegoś, co już podzielone w żaden sposób być nie może, a co Platon nazywa niepodzielnym (ἄτομον)⁹. Wydaje się jednak, że w ramach tak rozumianej metody dialektycznej ów niepodzielny rezultat, stając się swego rodzaju rozstrzygającym wyrokiem (διάκρισις) wypowiedianym jednym wyrazem (λόγῳ), można rozumieć jako zaniechanie czynności myślowego podziału (διαίρεσις), innymi słowy: zaniechanie rozdzielania przez wyrazy (διὰ λόγων), samo zaś ἄτομον raczej jako ἀδιαίρετον¹⁰.

Dyskusja ta znajduje jednak swoje zaskakujące rozwinięcie. Okazuje się bowiem, że sofista – chociaż winien

⁸ Por. *Sophista* 226c. W innym miejscu Platon w ich kontekście mówi o oczyszczeniu pojętności, zdolności myślenia (τὴν διάνοιαν καθαυρῶν) albo też o mistrzowskich naukach (δημιουργικά διδασκαλία). Por. *Sophista* 227a–c, 229d.

⁹ Por. *Sophista* 229d. Greckie ἄτομον, od czasownika τομῶω – „potrzebować cięcia, krojenia”, jako zanegowane przez *a* privativum part. neutr. τομόν należałoby tłumaczyć raczej jako „nieprzecięte”, „niekrojone”. Por. Z. Węcławski, *Słownik grecko-polski*, Lwów 1929, s. 637.

¹⁰ Przyjmując to wyjaśnienie za istotne, należałoby też przyjąć, że sama διακριτική τέχνη również zmierza do celu, jakim jest ἄτομον, gdyż pojawiający się w wyniku jej zastosowania rozstrzygający wyrok (διάκρισις) winien w swojej treści posiadać coś z charakteru, który odpowiada znaczeniu tego słowa. Można by to rozumieć w ten sposób, że διάκρισις winna być na tyle jednoznaczna i rozstrzygająca, żeby nie można było w treści jej orzeczenia dokonać jakiegoś kolejnego podziału i tym samym podważyć słuszności samego wyroku. Stąd określenie ἀδιαίρετον. Por. D.K. Rycyk, *Eĩδος. Próba odczytania znaczenia i funkcji εĩδος w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków*, Kraków 2018, s. 127–36.

posługiwać się tą metodą w sposób mistrzowski – według powszechnego wówczas przekonania w praktyce był on tym, który sztukę rozstrzygania wyrazem (λόγῳ)¹¹ wykorzystywał wyjątkowo przewrotnie. Kimś, kto zamiast oczyszczać duszę (ψυχή) z wielu złudnych mniemań i opinii (δόξαι) skutecznie podtrzymuje je w słuchaczach i karmi prowokującymi spory wywodami¹². Wytłumaczenie tego stanu rzeczy Eleata widzi w tym, że sofista, który zręcznie kreśli słowne obrazy na temat wszystkiego (εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων), zachowuje się niczym oszust albo czarodziej (τῶν γοητῶν ἔστι τις) oraz naśladowca (μιμητής)¹³, a jego sztuka *de facto* służy jedynie wytwarzaniu podobizn i homonimów (μιμήματα καὶ ὀνόνημα) będących (τῶν ὄντων). Jest również gotowy przy ich pomocy mówić (λέγειν), a nawet dowieść w sporze (ἀντιλέγειν), że to, czego w rzeczywistości nie ma, jakoś jednak zachodzi i ma miejsce¹⁴. Inaczej mówiąc: siłą swojego wyrazu (λόγος) potrafi zbijać wszelkie

¹¹ W określeniu mistrzowskiej sztuki sofisty, polegającej na podziale (διαίρεσις) i rozstrzygającym wyroku (διάκρισις), a więc w wyrazie (λόγῳ), można się odwołać do Parmenidesa z Elei, który w kontekście dróg badania (ὁδοὶ διζήσιος) danych do myślenia (νοῆσαι) i wynikającego z nich sporu „jest albo nie jest” (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν) zapisuje polecenie: κρίναι δὲ λόγῳ..., tłum.: „rozsządz zaś logosem...”. Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, ed. H. Diels, W. Kranz, Zürich 2004 (dalej: DK), 28 B 2, 2–3; 7, 5–6; 8, 15–16.

¹² Wydaje się, że ofiarą dokładnie takiej samej opinii stał się Sokrates. Tym samym zadany na wstępie problem sofisty został w zamiarze Platona, zgodnie z sokratejskim postulatem, przekuty na o wiele bardziej istotny filozoficzny problem orzekania zgodnie z gwarantującym epistemiczną pewność ujęcia poszukiwanym „logicznym” kryterium. W tym sensie również *Sofista* istotnie kontynuuje problem zadany w *Teajecie*, którym było pytanie o ἐπιστήμη, na końcu zestawioną jedynie z δόξα ἀληθῆς μετὰ λόγου albo z δόξα ὀρθῆ μετὰ ἐπιστήμης. Por. *Theaetetus* 202c, 210a–b.

¹³ Por. *Sophista* 234e–235a.

¹⁴ Por. *Sophista* 234b–c.

przeciwnie tezy¹⁵, a swego adwersarza przywieść do przekonania, że „nie będące jest” (μη ὄν εἶναι)¹⁶. To wszelako rodzi kolejny poważny problem, albowiem trudność (ἀπορία) zawierająca się w słowach μη ὄν εἶναι prowadzi konsekwentnie do popadnięcia w poważną sprzeczność (ἐναντιολογία). Tym samym, jak się okazuje, zadany przez Platona problem sofisty przechodzi w problem sofistycznego nie będącego (μη ὄν). Stąd też Platon pisze:

Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη.

Słowo ojca Parmenidesa koniecznie (trzeba) będzie nam broniącym się (doszczętnie) wybadać i upierać się, że i nie będące jest według czegoś, i to, że będące znowu nie jest jakoś¹⁷.

Zdanie to wyznacza dalszy kierunek dyskusji. Platon przekuwa je w słynną tezę, że „nie będące jakoś jest” (τὸ μη ὄν εἶναι πως), pisząc dokładnie tak:

¹⁵ O skuteczności owej techniki zbijania świadczy to, że Eleata, zbijający (ἐλέγξων) zręcznie wszystkie przedłożone opinie, jest przez rozmówców nazwany nawet „bogiem jakimś zbijającym” (θεὸς ὢν τις ἐλεγκτικός). Por. *Sophista* 216b. Mając to na uwadze, W.K. Gródek pisze jednak, że ujawniająca w sobie element elenktyczny metoda dialektyczna polegała na przeciwstawianiu się prawdopodobnym opiniom, a jej rozsądne użycie służyło unikaniu bezkrytycznego przyjmowania jakiejkolwiek opinii, nawet tej najbardziej prawdopodobnej. Por. W.K. Gródek, *Jedno, wiele, nic u Zenona i Gorgiasza*, Kraków 2018, s. 69.

¹⁶ Por. *Sophista* 236e–237a.

¹⁷ *Sophista* 241d.

[...] ὁ πολυκέφαλος σοφιστῆς ἠνάγκακεν ἡμᾶς τὸ
 μὴ ὄν οὐχ ἐκόντας ὁμολογεῖν εἶναι πῶς.
 [...] wielogłowy sofista zmusił nas wbrew woli
 zgodzić się, że nie będące jakoś jest¹⁸.

Towarzysząca temu dość stanowcza deklaracja, by w stwierdzeniu tym nie upatrywać chęci zanegowania myśli „wielkiego Parmenidesa”¹⁹, a tego, kto je wypowiada, nie nazywać ojcobójcą (πατραλοῖαν)²⁰, stanowi jednak pewną zagadkę. Jeżeli bowiem meontologizująca²¹ tezę Platona w świetle tejże deklaracji należy potraktować poważnie, to wydaje się, że należy również rozpatrzyć wszystko, co wynika ze słów τὸ μὴ ὄν εἶναι πῶς, i wykazać, dlaczego nie musi ona stać w sprzeczności ze sposobem myślenia

¹⁸ *Sophista* 240c.

¹⁹ *Sophista* 237a: Παρμενίδης ὁ μέγας.

²⁰ Por. *Sophista* 237a, 241d. Tezę o faktycznie zrealizowanym myślowym ojcobójstwie na Parmenidesie w *Sofiście* przyjmują między innymi G. Reale oraz J. Gajda-Krynicka. Innego zdania w tej kwestii są T. Mróz oraz W.K. Gródek. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 2008, s. 145–50; J. Gajda-Krynicka, *Czy można 'mówić niebyty'. Koncepcja sądu fałszywego w „Sofiście” jako przewrót epistemologiczny w filozofii greckiej*, w: *Kolokwia Platonskie. Παρμενίδης, Σοφιστής*, red. M. Manikowski, Wrocław 2003, s. 103, 107 i nast.; T. Mróz, „*Ojcobójstwo Parmenidesa*” i jego rola dla kosmologii Platona, tamże, s. 230–31; W.K. Gródek, *Powody, dla których Platon w dialogu Sofista przekroczył granice zakazu Parmenidesa przyjmowania tezy εἶναι μὴ ἔόντα*, tamże, s. 99.

²¹ Terminu „meontologia” używa E. Berti w odniesieniu do Arystotelesa i jego rozważań na temat znaczeń określenia nie być (μὴ εἶναι). Za nim czyni to między innymi S. Blandzi. Por. E. Berti, *Quelques remarques sur la conception Aristotelicienne du non-être*, „*Revue de Philosophie Ancienne*”, Vol. 1, No. 2 (1983), s. 140; S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platonskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992, s. 9.

Parmenidesa²². Wydaje się również, że poddanie pod dyskusję metody dialektycznej miało na celu to właśnie, aby zastosować ją (wraz z jej komponentem diairetycznym i diakrytycznym) do rozwiązania tejże kłopotliwej aporii.

2. Νοεῖν–λέγειν jako kryterium odparcia nie będącego (μὴ ὄν) i niemożliwości jego wyrażenia (ἀδύνατον λέγειν)

Postawienie tezy τὸ μὴ ὄν εἶναι πῶς, a także wyraźna chęć uniknięcia zarzutów odrzucenia „ojca” – a więc dość opacz- nego rozumienia jego zamiarów – skłania natychmiast Platon do przywołania zakazu Parmenidesa, który w swej treści wyraża stanowisko tamtej tezie zupełnie przeciwne. Platon zakaz ten przywołuje wprost dwa razy²³. Zakaz ten, jak i związane z nim polecenie „rozstrzygnięcia wyrazem” (κρίναι δὲ λόγῳ)²⁴, pojawia się we fragmencie B7 poematu Περὶ φύσεως (*O naturze*). Jest on następujący:

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα· /
ἀλλὰ σύ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.
albowiem nigdy nie przemoże to, że są nie będą-
ce, / lecz ty z tejże drogi badania wyklucz pojęcie²⁵.

²² Tym samym wskazuje to – zgodnie z tokiem samego dialogu i poczynioną deklaracją – na konieczność odniesienia analiz Platona do sposobu myślenia Parmenidesa z Elei.

²³ Por. *Sophista* 237a, 258d. Po Platonie zdanie to przywołuje również Ary- stoteles (*Metaphysica* 1089a).

²⁴ Por. DK 28 B 7, 5.

²⁵ DK 28 B 7, 1–2.

Stwierdzenie, iż nigdy nie przemoże (οὐ μήποτε τοῦτο δαμῆ) i nie będzie przyjęte to, że „są nie będące” (εἶναι μὴ ἔόντα), stanowi właściwy powód przywołania stanowiska Parmenidesa w toku dyskusji na temat μὴ ὄν. Istotnie bowiem τὸ μὴ ὄν εἶναι πῶς Platona wyraża coś zupełnie przeciwnego niż odrzucone przez Parmenidesa εἶναι μὴ ἔόντα. Wydaje się jednak, iż powód tego odrzucenia jest podany w drugiej części przytoczonego zdania. Droga badania (ὁδός διζήσιος), w ramach której chce się utrzymywać, że są nie będące, jest niemożliwa do podjęcia i przejścia, na co wskazuje polecenie: „wyklucz noemę” albo „wyklucz pojęcie” (εἴργε νόημα)²⁶. Polecenie to, biorąc pod uwagę dalszy ciąg myśli Parmenidesa, można by widzieć razem z innym, dotyczącym „rozstrzygnięcia wyrazem” (κρίναι δὲ λόγῳ). Dlaczego? Czy tylko dlatego, że być (εἶναι) w stosunku do nie będących (μὴ ἔόντα) – a więc w stosunku do nie być (μὴ εἶναι) – oznacza nie jakąś alternatywę, lecz elementarną sprzeczność?²⁷

Jeżeli przyjąć, że odrzucenie εἶναι μὴ ἔόντα posiada istotny wyraz w obu przywołanych poleceniach, to wydaje się, że konsekwencje niemożności podjęcia i zrealizowania

²⁶ Greckie νόημα należy rozumieć jako ściśle związany z czynnością myślenia (voeiv) jej rezultat. Stąd proponowane tłumaczenie: „pojęcie”. Parmenides wskazuje na to w słowach: ταὐτὸν δ' ἐστὶ voeiv τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.... Por. DK 28 B 8, 34.

²⁷ Idzie tu oczywiście o funkcję werytatywną, jaką czasownikowi εἶναι – w odróżnieniu od funkcji egzystencjalnej bądź orzecznikowej (łącznikowej) – przypisał Ch. Kahn, stawiając przy tym tezę, że funkcja ta jest pierwsza i w tym sensie dla tamtych dwóch źródłowa. N.-L. Cordero z kolei dość podobnie pisze, że ἐστὶν Parmenidesa oznacza jedynie fakt bycia. Por. Ch. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, „Review of Metaphysics” 22 (1969), s. 711; N.-L. Cordero, *By Being, It Is: The Thesis of Parmenides*, transl. D. Livingstone, Las Vegas 2004, s. 169.

owej drogi badania widoczne są w zakresach, na które oba te polecenia wskazują, a więc w zakresach νοεῖν oraz λέγειν. Można to rozumieć również w ten sposób, że droga ta zarówno w myśleniu (νοεῖν), jak i wyrażaniu i orzekaniu (λέγειν) okazuje się pozbawiona jakiegokolwiek treści, pusta²⁸. Wniosek ten można odnieść do początku fragmentu B6 Parmenidesa, który w obu wskazanych zakresach zdaje się wskazywać właściwy rezultat przebycia innej drogi. Zdanie to brzmi:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν [...].

trzeba (to) mówić i myśleć, że będące jest; jest bowiem być, / ani jedno zaś nie jest [...]²⁹.

Pojawiające się tu stwierdzenie: „będące jest” (τ' ἐὸν ἔμμεναι), z jednej strony zdaje się posiadać swoje uzasadnienie w dopowiedzianym: „jest bowiem być” (ἔστι γὰρ εἶναι)³⁰. Jeżeli bowiem odrzuconą wcześniej tezę odnieść do tego fragmentu, to widoczne staje się, że obrona εἶναι μὴ ἔόντα prowadzi konsekwentnie do zrównania ze sobą być (εἶναι) i nie być (μὴ εἶναι), co jednak przez samego

²⁸ Na taki efekt próby jej przebycia może wskazywać określenie *παναπευθεῖα ἀταρπὸν* z fragmentu B2, oznaczające „zupełnie nieprzebyte bezdroże”, odnoszące się do próby poznania i wysłowienia (οὔτε γὰρ ἄν γνοίης [...] οὔτε φράσαις) nie będącego (τὸ γε μὴ ἔόν). Por. DK 28 B 2, 6–8; D.K. Rycyk, *Eἶδος*, s. 141.

²⁹ DK 28 B 6, 1–2.

³⁰ To bardzo dosłowna translacja. Ten urywek (ἔστι γὰρ εἶναι) można by również przetłumaczyć następująco: „jest bowiem (znaczy) być”, albo: „jest bowiem (znaczy, że) jest”.

Parmenidesa zostało wcześniej wykluczone³¹. Nie do odrzucenia zatem okazuje się jedynie droga, na której pozostaje samo jest (ἔστιν), co oznacza, że należy je odnosić wyłącznie do samego siebie (ἔστι γὰρ εἶναι). Z drugiej strony owo τ' ἐὸν ἔμμεναι zdaje się mieć swoje umocowanie w χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν. Jeżeli bowiem jest tak, iż dla nich obu jedynym wiążącym co do treści zakresem okazuje się być (εἶναι, tutaj w obocznej formie: ἔμμεναι³²), to samo: bę d a c e j e s t (τ' ἐὸν ἔμμεναι), można rozumieć jako rezultat i treść obu wspomnianych czynności, w tym sensie jednak, że i νοεῖν i λέγειν pozostają z owym rezultatem ściśle i nieodłącznie związane³³, a samo εἶναι jedynie w nich może być właściwie pojęte i wyrażone³⁴. Tłumaczyłoby to tym samym powód podania dwóch poleceń: εἶργε νόημα oraz κρῖναι δὲ λόγῳ, skoro niemożliwa była próba utrzymywania owego εἶναι μὴ ὄντα.

Ten ścisły związek νοεῖν i λέγειν wobec τ' ἐὸν ἔμμεναι warto rozumieć w świetle dwóch innych zdań Parmenidesa: słynnego i zagadkowego urywka B3:

³¹ Obie przedłożone na wstępie drogi badania w myśleniu (ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι) są przez Parmenidesa określone następująco: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι [...] ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι. Tłum.: „(ta więc droga), że (skoro) jest jak i to, że nie jest nie (może) być [...], (ta zaś droga), że nie jest jak i konieczne, że nie (może) być”. Por. DK 28 B 2, 2–3, 5.

³² Por. Z. Węcławski, *Słownik grecko-polski*, s. 205; M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 67.

³³ Wskazuje na to również zapis tego zdania i użycie spójnika równoważności τε. Tym, co na drodze badania należy podjąć (χρῆ) i nie rozdzielać, jest to, co następuje: τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι. Por. M. Heidegger, *Co znwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000, s. 156.

³⁴ Por. M. Wesoły, *Parmenides z Elei – „Physikos” i „Parmenides” Platona – „Dialektikos”*. *Ku diaporetycznej wykładni metafizyki Arystotelesa*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 6: *Metafizyka w filozofii*, red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, Lublin 2004, s. 99–101.

...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι,
...to samo bowiem jest myśleć i być³⁵,

oraz zdania, które pochodzi z długiego fragmentu B8:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
/ οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον
ἐστίν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν [...].

to samo zaś jest myśleć, jak i czego jest pojęcie,
/ bowiem nie bez będącego, w którym jest wy-
rzeczone, / odkryjesz myślenie [...]³⁶.

Wiążący charakter drogi ὅπως ἔστιν, a więc drogi przedkładającej tylko tyle, że jest, zasada się na źródłowej tożsamości myślenia (νοεῖν), które jest tym samym (τὸ αὐτό), co bycie (εἶναι), dzięki czemu to drugie pozostaje zawsze – jako z nim tożsame – w zakresie pierwszego. W konsekwencji zaś będące (τὸ ἐόν), jako rezultat w ten sposób źródłowo określonego myślenia bycia, a więc jako νόημα, staje się możliwe do właściwego wyrzeczenia (πεφατισμένον)³⁷. Pochodnym rezultatem tej tożsamości νοεῖν–εἶναι oraz źródłowego wyrażenia (λέγειν) są natomiast dla będącego jego liczne znaki (σήματα πολλά).

³⁵ DK 28 B 3.

³⁶ DK 28 B 8, 34–36. M. Schofield greckie οὐνεκεν proponuje tłumaczyć jako „dlatego”. K. Mrówka z kolei oddaje przez „z powodu czego”. Por. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999 (dalej: FP), s. 252; K. Mrówka, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, Warszawa 2012, s. 276–77.

³⁷ Por. D.K. Rycyk, *Eἶδος*, s. 139–51.

Jest (ἔστιν) ono więc między innymi jednako całe (ὅμοῦ πᾶν), jedno (ἓν), ściśle (συνεχές) i dlatego też niepodzielne (ἀδιαίρετον)³⁸, czego zupełnie nie można powiedzieć odnośnie sugerowanych εἶναι μὴ εἶντα³⁹.

Czy więc Platon przywołuje zakaz Parmenidesa jedynie po to, aby w ramach tezy τὸ μὴ ὄν εἶναι πως rzeczywiście go przekroczyć?

Natychmiast po poddaniu pod rozważę tej tezy pada stwierdzenie, że to, co proponuje „wielogłowy sofista” (πολυκέφαλος σοφιστής), chociaż dyskutowane, jest przyjęte wbrew chęciom, a dokładniej nie bez przymusu (ἠνάγκακεν ἡμᾶς οὐχ ἐκόντας). Bierze się to z przekonania, iż bardzo nie na miejscu (μάλα ἄτοπον) byłoby, gdyby w „jakimś kłębku pomieszane” i „splątane ze sobą zostały nie będące z będącym” (τοιαύτην τινα πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι)⁴⁰.

Chcąc zapewne uniknąć tego splątania, Platon kieruje uwagę na znaczenie słówka „coś” albo „jakieś” (τὸ τί). Pisze o tym tak:

³⁸ Por. DK 28 B 8, 5–6, 22. Por. D.K. Rycyk, *Eἶδος*, s. 228–36.

³⁹ Konsekwencje porzucenia właściwej drogi, a więc sugerowania wbrew zakazowi Parmenidesa, że μὴ εἶν jest νόημα, zdają się już pokazywane przez przytaczane wcześniej zdanie B6 w słowach μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. W żadnym razie ono samo (μὴ εἶν), jako że „nie jest” (οὐκ ἔστιν), nie pozostaje w zakresie ani myślenia (νοεῖν), ani wyrażenia (λέγειν), stąd też nie przysługuje mu ani jeden ze znaków będącego.

⁴⁰ Por. *Sophista* 240c. Dyskutowana zatem teza i jej pierwsza wskazana konsekwencja wydają się w swej treści czymś niespójnym i sprzecznym – dokładnie tak samo, jak za sprawą przewrotnej argumentacji kimś niespójnym w myśleniu zdaje się „wielogłowy” sofista. W określeniu πολυκέφαλος trzeba widzieć dokonaną z charakterystycznym dla Platona poczuciem humoru aluzję do „śmiertelnych nic nie wiedzących, dwugłowych” (βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν δίκρανοι), o których szyderczo wspominał sam Parmenides (por. DK 28 B 6, 4). Zdaje się więc, że jest to wyraźna podpowiedź, by postawiony problem sofistycznego μὴ ὄν badać i należycie rozstrzygać w świetle nauki „ojca” – Parmenidesa z Elei.

Καὶ τοῦτο ἡμῖν που φανερόν, ὡς καὶ τὸ τι τοῦτο [ῥῆμα] ἐπ' ὄντι λέγομεν ἐκάστοτε· μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν, ὥσπερ γυμνὸν καὶ ἀπηρημωμένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἀπάντων, ἀδύνατον· ἦ γάρ;

I to dla nas jakoś (okazuje się) jasne, że i to „coś”, to [słówko] przy będącym wypowiadamy za każdym razem; pojedyncze bowiem samo wypowiedzieć, jako gołe i odosobnione od będących wszystkich, (jest) niemożliwe, czy nie?⁴¹

Z jakiego powodu owo τι miałyby być tak ważne?

Odpowiedź na to pytanie jest dana wprost w stwierdzeniu, że „coś”, „jakiś” (τὸ τι), rozumiane jako słówko (τοῦτο ῥῆμα), każdorazowo w mowie (λέγομεν ἐκάστοτε) sensownie używane jest tylko w taki sposób, że w wypowiedzi pojawia się obok będącego (ἐπ' ὄντι). Zdaniem Eleaty jest to nawet dla wszystkich czymś oczywistym (φανερόν), bo – jak czytamy dalej – niemożliwe jest (ἀδύνατον) wypowiedzieć owo słówko jedynie samo (μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν), to jest w oderwaniu od wszystkich będących (ἀπὸ τῶν ὄντων ἀπάντων). Wydaje się jednak, że rzeczywisty powód zwrócenia uwagi no owo „coś” (τι) odsłaniają słowa: τὸ τι [...] ἐπ' ὄντι λέγομεν. Greckie ἐπ' ὄντι w lokatywnym sensie znaczy: „obok będącego”. Zwrot ten dość dobrze oddaje dotychczasową myśl, że niemożliwe do wyrażenia samo τι nie może występować w oddzieleniu od będącego (τὸ ὄν), dlatego musi zawsze występować obok niego. Jeżeli

⁴¹ *Sophista* 237d.

jednak greckie ἐπί z dat. sing. ὄντι przełożyć nieco inaczej, kładąc raczej akcent na celowe albo przyczynowe znaczenie tej gramatycznej konstrukcji, to wówczas ἐπ' ὄντι oznaczałoby: „dla będącego”, albo też: „z powodu będącego”. Z tej perspektywy podkreślona przez Platona niemożliwość wyrażenia samego τι zyskiwałaby o wiele bardziej istotne uzasadnienie, które wyraża jego kategoryczne ἀδύνατον λέγειν. Jeżeli bowiem samego „czegoś” (τι) nie można właściwie wyrazić (λέγειν) bez będącego (τὸ ὄν), to może to prowadzić do wniosku, że w porządku λέγειν mówienie o pierwszym o tyle ma sens, o ile ono samo rzeczywiście dotyczy drugiego. A zatem samo τὸ ὄν, którego ma dotyczyć orzekanie atrybutywne za pomocą τι, rzeczywiście – zgodnie ze znaczeniem owego ἐπ' ὄντι λέγομεν – należałoby rozumieć jako „cel” takowego orzekania oraz jako „przyczynę” tego, że atrybucja nie okazuje się bezcelowa⁴². Oznacza to więc, że samo ἀδύνατον λέγειν nie jest wyłącznie informacją o syntaktycznej nielogiczności zdania albo jego bezsensownej treści, ale czymś, co posiada charakter μὴ λέγειν,

⁴² Temu stwierdzeniu można nadać znaczenie pewnej syntaktycznej metafizyki. Porządek komunikatywnej wypowiedzi wymaga, by – dla zachowania wymogu komunikatywności – operować atrybucją przy jednoczesnej identyfikacji podmiotu owej atrybucji. Skoro więc jest mowa o „czymś” (τι), to już w samej wypowiedzi musi się ono, jako słówko, odnosić do tego, czemu istotnie przysługuje. Związek między τι a τὸ ὄν nabierałby w tym miejscu znaczenia koniecznego i sensotwórczego związku obu wymienionych słów (ρήματα). Wydaje się jednak, że owa niemożliwość wypowiedzenia samego τι nie jest uwarunkowana jedynie tym, że koniecznie domaga się tego logiczna struktura komunikatywnej wypowiedzi. Założeniem dyskusji w *Sofistice* było na wstępie operować precyzyjnymi nazwami, ale nie po to, by rozpatrywać je dla samych siebie. Dialektyczne ujęcie danej πράγμα dotyczy więc nie tyle jej nazwy, ile jej desygnatu. Epistemiczny sens tego postulatów Platon wypowiedział już wcześniej w dialogu *Kratylos* (438a i nast.).

swego rodzaju istotnego wykluczenia. Jeżeli zatem Platon owo wykluczenie, zapisane kategorycznym ἀδύνατον λέγειν, odnosi do samodzielnie rozpatrywanego słówka τι, to oznacza to, że ono samo w porządku λέγειν nigdy nie stanowi i nie może stanowić jej właściwego przedmiotu. Po zostaje nim wyłącznie będące (τὸ ὄν), w ramach porządku λέγειν dalej rozpatrywane również jako coś, jakieś (τι).

Choć zaproponowany sposób interpretacji słów τι τοῦτο [ῥῆμα] ἐπ’ ὄντι λέγομεν może istotnie odślaniać rzeczywiste intencje Platona, to jednocześnie rodzi kolejny dylemat. Czy w ramach postawionej tezy, że „nie będące jakoś jest” (τὸ μὴ ὄν εἶναι πως), rzeczywistym przedmiotem dyskusji może być samo μὴ ὄν? A może właśnie coś zupełnie przeciwnego?

Uzasadniona niemożliwość właściwego wyrażenia samego τι stanowi dla Platona kolejny krok na drodze rozpatrywania sofistycznego μὴ ὄν. Okazuje się bowiem, że chcąc o nim należycie dyskutować, należy, zgodnie z poczynionymi wcześniej założeniami, ściśle, to jest dialektycznie, widzieć i rozpatrywać przedmiot zadanej dyskusji. Inaczej mówiąc – idzie dokładnie o to, by odpowiedzieć na pytanie: czym jest nie będące? Okazuje się jednak, że próby określenia samego μὴ ὄν tak, jak czyni się to zwykle, kończą się niepowodzeniem. Kłopotliwe jest bowiem precyzyjne wskazywanie na coś, do czego (εἰς τί) należałoby odnieść nazwę (τοῦνομα ἐπιφέρειν τοῦτο), jaką jest μὴ ὄν. Nie można tego „czegoś” pokazać komuś, kto o to pyta (τῷ πυνθανομένῳ δεικνύναι)⁴³. Kto mimo to usiłuje tak rozumować i czynić,

⁴³ Por. *Sophista* 237b–c. Powodem jest niemożliwość określenia precyzyjnego desygnatu dla nazwy, jaką jest „nie będące” (μὴ ὄν). W tym sensie wydaje się,

ten ponownie generuje problem poplątania, jak w kłębku tego, co już zostało oddzielone⁴⁴. Dlaczego?

Utrzymaną tezę, by ze względu na zakaz Parmenidesa bezkarnie nie mieszać ze sobą i do siebie nie odnosić (οὐκ οἰστέον) tego, co tyczy się będących (τῶν ὄντων), i takiego „czegoś” (τὸ τι), jak nie będące (μὴ ὄν)⁴⁵, Platon podejmuje na swój sposób, nawiązując ponownie do samego τι. Zauważa więc, że dokładnie tak samo, jak dyskutowanego μὴ ὄν nie wolno odnosić (οὐκ οἰστέον) do swego przeciwieństwa (οὐκ ἐπὶ τὸ ὄν), tak samo prawidłowo (ὀρθῶς) nie wolno odnosić go do „czegoś” (οὐδ’ ἐπὶ τὸ τι)⁴⁶. Platon w tym miejscu rozumuje konsekwentnie. Jeżeli bowiem μὴ ὄν nie jest tym samym, co τὸ ὄν, a w świetle kategoriycznego ἀδύνατον λέγειν samo τι uzyskuje znaczenie dopiero w ścisłym związku z tym drugim, to konsekwentnie należy przyjąć, że μὴ ὄν oraz τι (rozpatrywane jedynie w odniesieniu do τὸ ὄν)

że samo μὴ ὄν, pozostając zupełnie niedefiniowalnym, jako zanegowane part. praes. act. ὄν nie może *sensu stricto* być traktowane jako nazwa (ὄνομα).

⁴⁴ Platon o tym zdecydowanie przypomina, pisząc: [...] ἀλλ’ οὗν τοῦτο γε δῆλον, τι τῶν ὄντων ἐπὶ τι τὸ μὴ ὄν οὐκ οἰστέον; tłum.: „[...] ale przecież właśnie to jest jasne, że na będących jakieś nie będące nie powinno być noszone” (*Sophista* 237c). Odnośnie tłumaczenia tego zdania zob. D.K. Rycyk, *Εἰδος*, s. 167–68.

⁴⁵ W tezie tej dochodzi do głosu spór ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν Parmenidesa, który Platon przekuwa na spór między τὸ ὄν a μὴ ὄν. Opozycja i spór między nimi są tak silne, że nie można ich sprowadzać nawzajem do siebie. Na ów spór w kontekście „poplątanych” τὸ ὄν i τὸ μὴ ὄν może wskazywać nadto pojawiające się nieco dalej (*Sophista* 240c) greckie słowo συμπλοκή, które oznacza „spłot”, „kłębek”, „zapasy”. Kreśląc „spornym słowem” problem dyskutowanego μὴ ὄν, niczym prawdziwy sofista Platon chce umiejętnie przeprowadzić spór i zapasy (συμπλοκή) pomiędzy wykluczającymi się dwiema tezami: τὸ ὄν εἶναι oraz τὸ μὴ ὄν εἶναι. Por. Z. Węcławski, *Słownik grecko-polski*, s. 609; por. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 172, przyp. 1.

⁴⁶ Por. *Sophista* 237c.

również nie są tym samym. Oznaczałoby to zatem, że $\tau\iota$ nie może być rozumiane jako desygnat $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$, ponieważ ono samo nie jest i nie może być czymś albo jakimś. Kto więc usiłuje pokazywać nie będące ($\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$) i uparcie przedstawia je jako „coś”, ten omawiane już słówko $\tau\iota$ – związane w porządku $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ wyłącznie z $\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$ – próbuje odnieść do $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$. Tym samym znowu próbuje łączyć ze sobą to, czego nie wolno mieszać.

Rozumowanie to jednak prowadzi do jeszcze jednej, dość zaskakującej konstatacji. Jeżeli samo „coś” ($\tau\iota$) rozpatrywane w oderwaniu od będącego ($\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$) nie stanowi niczego wiążącego w ramach porządku $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, to wydaje się, że podobnie jak $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ staje się wobec tamtego czymś od niego różnym. Dlaczego? Czy dlatego, że $\tau\iota$ jako $\tau\iota$ również nie jest ($\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$)? Wydaje się, że Platon, mając na uwadze zakaz Parmenidesa, mógł dojść do takiego wniosku. Sygnałem tego może być już sam fakt zestawienia obok siebie następujących słów: $\tau\iota$, $\tau\omicron$, $\mu\eta$, $\acute{\omicron}\nu$, potwierdzeniem natomiast mające charakter wykluczenia stwierdzenie, że samo $\tau\iota$ jako $\tau\iota$ jest $\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$. Przyjmując powyższy tok rozumowania za słuszny, należałoby konsekwentnie powiedzieć, że samo $\tau\iota$ jako $\tau\iota$ okazuje się $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ ⁴⁷.

⁴⁷ Wydaje się, że tym punkcie analiz Platona można dostrzec sedno argumentacji Gorgiasza z Leontinoi. W zrelacjonowanej przez Sekstusa argumentacji Gorgiasza rozpatrywane w punkcie wyjścia $\tau\iota$ w ramach pierwszej tezy ($\delta\tau\iota\ \omicron\upsilon\delta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ [...]) okazuje się „ani jedno” ($\omicron\upsilon\delta\delta\acute{\epsilon}\nu$), co znajduje swój finał w stwierdzeniu: „a zatem nie jest coś” ($\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\iota$). Samo $\tau\iota$ pozostaje więc $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$. W konsekwencji, co pokazuje druga i trzecia teza, pozostaje ono jako $\tau\iota$ zupełnie niepoznane ($\acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\sigma\tau\omicron\nu$) i nieuchwycone ($\acute{\alpha}\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\pi\tau\omicron\nu$), i dlatego też nieprzedłożone ($\acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\xi\omicron\iota\sigma\tau\omicron\nu$) i nieprzekazywalne ($\acute{\alpha}\nu\epsilon\pi\eta\mu\acute{\iota}\nu\epsilon\upsilon\tau\omicron\nu$). Uzasadnieniem tego stanu już u Parmenidesa mogą być dwa zdania: $\chi\rho\eta\ \tau\omicron\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\iota\upsilon\tau\ \tau\ \acute{\epsilon}\delta\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$, $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \delta\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ [...], tłum.:

Z tej perspektywy teza τὸ μὴ ὄν εἶναι πῶς okazuje się poważnym wyzwaniem. Jeżeli bowiem usiłuje się przedstawiać nie będące (μὴ ὄν) jako „coś” (τι), to poddana pod dyskusję teza wyraża sedno tego problemu. Platon najwyraźniej również zdawał sobie dobrze sprawę z tego, że często mówi się, iż coś jest. Tak zresztą można by interpretować samo stwierdzenie, że „nie będące jakoś jest”. W jaki zatem sposób (jeżeli w ogóle) jest możliwe, by to, co nie jest, mogło jednak jakoś być?

Jeśli mieć na uwadze to, że problem sofistycznego μὴ ὄν był dobrą ilustracją tego, kim jest i czym zajmuje się sofista, próba odpowiedzi na to pytanie oznacza wprawdzie konieczność ustalenia wszystkiego, co pozwala mieć pewność, iż przedmiot namowy nie jest wynikiem jedynie zwodniczego przekonania i mniemań (δόξα), ale rzeczywiście jest⁴⁸.

„trzeba to mówić i myśleć, że będące jest; jest bowiem być, ani jedno zaś nie jest [...]” (DK 28 B 6, 1–2), oraz: [...] οὐδ’ ἐκ μὴ εὐόντος εἰσσω φάσθαι σ’ οὐδὲ νοεῖν: οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι, tłum.: „[...] i nie dozwolę z nie będącego tobie sądzić ani też pojmować, niewypowiedziane i niepojęte jest, skoro nie jest” (DK 28 B 8, 7–9). W tej perspektywie τι jako μὴ ὄν, nie będąc nigdy w zakresie myślenia bycia (νοεῖν–εἶναι), nie może być jego rezultatem (μὴ νοεῖν) ani też nie można go właściwie wyrazić (μὴ λέγειν). Por. DK 82 B 3, 65 i nast. (Sext. *Adv. Math.* VII 65); D.K. Rycyk, *Εἶδος*, s. 151–64; W.K. Gródek, *Jedno, wiele, nic u Zenona i Gorgiasza*, s. 189–244.

⁴⁸ Protagoras z Abdery mechanizm ten opisuje w znanych słowach: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, tłum.: „wszystkich rzeczy miarą jest człowiek, będących, że są, nie będących, że nie są”. Por. DK 80 B 1 (Sext. *Adv. Math.* VII 60). Platon komentuje to zdanie w dialogu *Teajtet* (152a–e, 161c) w kontekście dyskusowanego problemu ἐπιστήμη. Mechanizm tego, jak człowiek sam staje się miarą i w pewnych sytuacjach – nawet na przekór faktom – siłą swojego λόγος przekonuje skutecznie do spraw zupełnie nieprawdopodobnych, pokazuje inna wypowiedź Protagorasa: ...τὸν ἦτιώ ...λόγων κρείττω ποιεῖν, tłum.: „... słabsze ...mocniejsze słowem czynić”. Por. DK 80 B 6b (Arist. *Rhet.* 1402a); *Apologia* 23d.

Wynika to stąd, że umiejętne rozpatrzenie zadanego problemu sofisty i jego umiejętności przekonywania w istocie jest rozpatrywaniem pytania, czy nie będące ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$) jest czymś ($\tau\iota$). A to w świetle dotychczasowej argumentacji Platona oznacza *de facto* chęć uznania go za będące ($\tau\delta\ \delta\upsilon\nu$). Innymi słowy, jakakolwiek uzasadniona możliwość przyjęcia i obrony tezy $\tau\delta\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \pi\omega\varsigma$ wymaga, by wpieryw precyzyjnie określić, co oznacza teza jej przeciwna. Jeśli bowiem samo nie będące ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$) miałyby być ($\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$), a więc jakoś „dorównać” temu, do roli czego aspiruje, to należy uprzednio ustalić, co oznacza teza, że będące jest ($\tau\delta\ \delta\upsilon\nu\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$), a następnie omówić wszystko, co z tej tezy dla będącego ($\tau\delta\ \delta\upsilon\nu$) wynika⁴⁹. Jeżeli mieć również na uwadze obecne w sofistycznej tezie słowo jak ($\pi\omega\varsigma$), oznacza to pytanie: jakie będące jest? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie umożliwi uzyskanie należytego opisu będącego ($\tau\delta\ \delta\upsilon\nu$) oraz pozwoli wyjaśnić, w czym prawidłowo wyraża się jego podmiotowa konkretność⁵⁰.

⁴⁹ Z tej perspektywy wydaje się, że postawione wyżej pytanie o rzeczywisty cel analiz Platona nie jest banalne. Jeżeli próba dowodzenia, że nie będące jest ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$), koniecznie wymaga tego, by najpierw omówić dokładnie wszystko, co wynika ze stwierdzenia przeciwnego, to metodą dialektyczną należy wpieryw określić wszystko, co dotyczy będącego ($\tau\delta\ \delta\upsilon\nu$) i jego sposobu bycia ($\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$). Jest to – można by rzec – przez $\tau\delta\ \delta\upsilon\nu$ każdorazowo spełniany zespół warunków, jakie koniecznie musiałoby spełnić samo również i $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, by prawomocnie obronić tezę $\tau\delta\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \pi\omega\varsigma$.

⁵⁰ Odnosząc to do rozstrzygnięć Parmenidesa, należałoby powiedzieć, że rzeczywistym celem analiz Platona nie jest i nie może być $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$. Jeśli natomiast uznać, że punkt wyjścia stanowi teza: $\tau\delta\ \delta\upsilon\nu\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$, to rzeczywisty „przedmiot” i „zakres” owego badania na wzór drogi Parmenidesa stanowiłyby raczej: (1) źródłowo rozumiane założenie $\acute{\omicron}\varsigma\ \epsilon\iota\sigma\tau\iota\nu$, (2) pojawiające się w wyniku myślenia bycia $\tau\delta\ \delta\upsilon\nu$ jako $\nu\acute{\omicron}\nu\eta\mu\alpha$, (3) wszystko to, co na podstawie (1)(2) określa, jakie będące jest, i w ten sposób niejako rządzi nim samym. Tak zdefiniowane źródło i zasady, każdorazowo obowiązujące dla $\tau\delta\ \delta\upsilon\nu$,

3. Związek $\tau\iota$ i $\acute{\epsilon}\nu$ w kontekście $\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$ jako postulat jednoznaczności

W związku z dyskutowanym ciągle problemem sofistycznego $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$, jak również z wypowiedzianym wcześniej kryterium poprawności orzekania, jakim w ramach porządku $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ jest wyłączna przynależność $\tau\iota$ do $\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$, Platon stawia kolejne pytanie:

Ἄρα τῆδε σκοπῶν σύμφης, ὡς ἀνάγκη τόν $\tau\iota$
 $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\alpha$ $\acute{\epsilon}\nu$ γέ $\tau\iota$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$;

A może, tym sposobem patrząc, przytakniesz, że ten, kto mówi „coś”, z musu właśnie jedno „coś” mówi?⁵¹

Teza⁵² ta wyraża przekonanie, że zawsze, gdy jest mowa o „czymś” ($\tau\iota$), jest też mowa o „czymś jednym” ($\acute{\epsilon}\nu$ γέ $\tau\iota$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$). Prawdliwość tę Platon komentuje w ten sposób, że dzieje się tak zawsze i za każdym razem, bo jest

wyznaczałyby „przedmiot” i „zakres” właściwej dialektyki. Powyższe analizy mogą znaleźć swoje oparcie w słowach Platona, który w *Politei* metodę dialektyki i jej procedurę charakteryzuje następująco: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα ἐπ’ αὐτὴν τὴν ἀρχήν, tłum.: „metoda dialektyki jedyna przeprowadza się w ten sposób, (że) odnosi hipotezy do samego początku”. Por. *De Republica* VII 533c; W.K. Gródek, *Jedno, wiele, nic u Zenona i Gorgiasza*, s. 70–71.

⁵¹ *Sophista* 237d.

⁵² Choć Platon posłużył się tu pytaniem, wydaje się, że jest ono wyrazem stylu pisarzy attyckich, zgodnie z którym mamy do czynienia nie tyle z pytaniem, ile z postawioną tezą. Ze względu na formę dialogiczną jest ona poddana pod dyskusję w charakterze pytania. Podobny zabieg Platon stosuje w słynnym fragmencie dialogu *Timaios* 27d–28a.

to z musu (ὡς ἀνάγκη). Konieczność ta wyraża się w tym, że w ramach porządku λέγειν owo „coś” (τι) zawsze ma okazać się dokładnie czymś jednym (ἓν γέ τι). W tekście greckim wskazuje na to użycie wzmacniającej partykuły γέ. Teza ta znajduje swoje rozwinięcie nieco dalej, gdy Platon pokazuje, że ów ścisły związek „jednego” (ἓν) i „czegoś” (τι) daje możliwość prawidłowego orzekania o wielości. Mówi tak:

Ἐνὸς γὰρ δὴ τό γε τι [...] σημεῖον εἶναι, τὸ δὲ
τινὲ δυοῖν, τὸ δὲ τινὲς πολλῶν.

Jednego bowiem zaś to „coś” [...] znakiem jest,
a „dwa cosie” dwóch, a „cosie” wielu⁵³.

Możliwość oznaczenia, o którym jest tu mowa, w pierwszym rzędzie ma na uwadze, jak się zdaje, dwa wymienione wcześniej elementy: ἓν oraz τι. Platon wyraźnie na to wskazuje za pomocą słów ἐνὸς γὰρ δὴ τό γε τι. Dłaczego jednak „coś” (τι) miałyby być znakiem (σημεῖον) „jednego” (ἓνός)? Jeżeli wziąć pod uwagę to, że w ramach porządku λέγειν Platon uzasadnił wcześniej niemożliwość wyrażenia samego τι, to wydaje się, że stwierdzenie, iż τι jest znakiem ἓν, należałoby rozumieć w ten sposób, iż jedno i drugie w pewien sposób informuje o tym samym. A więc „coś” (τι) nie tyle byłoby znakiem „jednego” (ἓνός), ile raczej oba rozpatrywane łącznie byłyby znakiem tego, do czego się odnoszą. Do czego? Jeżeli znowu ów ścisły związek obu: ἓν i τι, rozumieć w kontekście odniesienia tego

⁵³ *Sophista* 237d.

drugiego do będącego (τὸ ὄν), to pozostaje jedynie opcja, że oba elementy, właśnie jako „jedno coś” (ἓν τι), należy interpretować jako znak będącego⁵⁴. Oznaczałoby to, że orzekanie o będącym (τὸ ὄν) jest w istocie orzekaniem o nim jako czymś (τὸ τι) i pojedynczym (τὸ ἓν). Z drugiej strony – skoro zastosować zaproponowane kryterium poprawności – prowadzi to do wniosku, że samo jedno (ἓν) bez odniesienia do będącego (τὸ ὄν), podobnie jak wcześniej samo τι, okazuje się ἀδύνατον λέγειν, to znaczy: niemożliwe do przedłożenia i wypowiedzenia⁵⁵.

Wydaje się, że wypowiedziana w ten sposób przez Platona teza o prawidłowości, która polega na ujawniającym się w porządku λέγειν ścisłym związku ἓν z τι oraz koniecznym odniesieniu ich obu do będącego (τὸ ὄν), nie jest wyrazem tylko prostej intuicji, wyjaśniającej przy okazji, czym jest mechanizm identyfikacji. Teza ta oraz wszystkie dotychczasowe jej składowe z jednej strony mają swoje źródło w sposobie myślenia Parmenidesa i jego uczniów⁵⁶, co przy

⁵⁴ O zamiarze oznaczenia będącego (τὸ ὄν) Platon mówi wprost nieco dalej, stawiając znowu pytanie: [...] τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὀπίσταν ὄν φθέγγησθε; (tłum.: „[...] co zatem chcecie oznaczyć, gdy »będące« wymawiacie?”). Por. *Sophista* 244a.

⁵⁵ Radykalnym potwierdzeniem tego stwierdzenia u Platona może być negatywny wynik I hipotezy εἰ ἓν ἔστιν... („jeżeli jedno jest...”), przeprowadzonej w dialogu *Parmenides* (137c–142b).

⁵⁶ Wyraźnym sygnałem odwołania się Platona do Parmenidesa jest nazwanie jednego (ἓν) znakiem. Parmenides we fragmencie B8 wśród wielu znaków drogi ὅς ἔστιν wymienia także ἓν. Uzasadnienia tego znaku można się dopatrywać w słowach dotyczących rezultatu tejże drogi badania, a mianowicie w zdaniu B6: χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν... (DK 28 B 6, 1–2). Skoro więc na tej drodze negatywną konkluzją pozostaje, że „ani jedno nie jest” (μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν) – a to znajduje swoje odzwierciedlenie także w analizach pierwszej tezy Gorgiasza – to w zaprzeczeniu słów μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν można by widzieć efekt, który z kolei dobrze

zachowaniu wymogów założonej na wstępie metody pozwoliło zgodnie z deklaracją uniknąć dotąd Platonowi złamania przywołanego przezeń zakazu. Z drugiej strony umożliwiła mu właściwe odniesienie się do ciągle dyskutowanej tezy τὸ μὴ ὄν εἶναι πῶς. Jak zatem dotychczasowe rezultaty Platon przekłada na rozumienie problematycznego nie będącego (μὴ ὄν)? Czy ten, kto mówi o dokładnie jednym czymś (ἓν γὰρ τι λέγειν), może mówić w ten sam sposób o tym, czego nie ma?

W kontekście dokonanego na wstępie podstawowego rozgraniczenia między będącym (τὸ ὄν) a sofistycznym nie

opisuje fakt i sposób bycia (εἶναι). Gdyby odnieść to do początku zdania B6, oznaczałoby to, że będące jest (τ' ἐὸν ἔμμεναι) – tak mianowicie, że w sposobie ujawnienia się owego jest (ἔστιν) zawsze i z konieczności ma miejsce to, że ujawnia się ono jako będące (τ' ἐὸν) i jako jedno (ἓν), a jeśli okazuje się, że mamy do czynienia z jakimś a n i j e d n y m (μῆδέν) – to nie jest (οὐκ ἔστιν). Nie oznacza to jednak sytuacji i stanu jakiegoś „jednobytu”, ale raczej to, że jedno (ἓν) nie stanowi źródła i uzasadnienia dla jest (ἔστιν). Jest ono jego znakiem, ponieważ to będące (εἶναι) jest jedno dlatego, że jest. W tym sensie jedno (ἓν) jako jeden z bardzo wielu znaków (σήματα πολλὰ μάλα) stanowi konsekwencję tożsamości νοεῖν–εἶναι, przynależąc do będącego (τὸ ὄν), lecz nie na odwrót. To rozstrzygnięcie podejmuje również uczeń Parmenidesa, Zenon z Elei, który zgodnie z relacją Filoponosa miał odrzucać, że „wielości jest”, twierdząc w obronie mistrza, że „jest jedno”. Por. DK 29 A 21, 26–28 (Philol. *Phys.* 42, 9): εἰ δὲ ἀδύνατον εἶναι πῆθος, ἀνάγκη δὲ ἢ τὸ ἓν εἶναι ἢ τὸ πῆθος, πῆθος δὲ εἶναι οὐ δύναται,λείπεται τὸ ἓν εἶναι, tłum.: „jeśli niemożliwe jest mnóstwo, konieczne (jest), że albo jedno jest, albo mnóstwo, mnóstwo zaś nie może być, pozostaje (więc), że jedno jest”. Wspomina o tym również Platon (*Sophista* 244b). Konsekwencje tego sposobu myślenia o będącym (τὸ ὄν) i jego znakach od strony λέγειν pokazują Melissos i Gorgiasz. Zarówno ὅτι οὐδὲν ἔστιν Gorgiasza i jego konkluzja uznająca samo τι za μὴ ὄν, jak i wcześniejsze analizy Melissosa o εἶναι jako ὅ τι wskazują, że oba określenia dotyczą porządku prawidłowej wypowiedzi na temat będącego (τὸ ὄν). Melissos mówi o tym tak: μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἓν μόνον ἔστιν..., tłum.: „największy zatem znak ten wyraz, że jedno tylko jest...” (DK 30 B 8, 1, por. *Sophista* 244b). Wydaje się zatem, że teza na temat związku τι z ἓν, określającego regułę prawidłowości (ὀρθῶς) orzekania o τὸ ὄν, pokazuje, że rozstrzygnięcia eleatów i Gorgiasza mogły być dla Platona rzeczywistym punktem odniesienia.

będącym (μη ὄν) pierwszą wskazaną i omówioną przez Platona konsekwencją tegoż rozgraniczenia była niemożliwość precyzyjnego określenia tego drugiego jako czegoś (τι). Jeśli odnieść to do wykazanej w ramach porządku λέγειν konieczności orzekania o τὸ ὄν jako τι oraz związanej z tym funkcji prawidłowego oznaczenia go za pomocą ἔν τι, wydaje się, że z tych samych powodów nie można w podobny sposób oznaczyć zakładanego μη ὄν. Jeżeli bowiem nie można było właściwie odpowiedzieć na pytanie: czym jest nie będące, to wydaje się, że było to rezultatem niemożliwości, którą Platon wyraził kategorycznym ἀδύνατον λέγειν. A nie mogąc w sposób prawidłowy (ὀρθῶς) orzekać o nim jako czymś, nie można również z tych samych powodów przypisywać mu znaku, który przysługuje jedynie będącemu (τὸ ὄν), a którym jest jedno (ἔν). Platon tę myśl wypowiada zdecydowanie: że kto „mówi o niczymś” (μη τι λέγοντα), ten „najkonieczniej mówi ani jedno” (ἀναγκαιότατον μηδὲν λέγειν)⁵⁷. Jest to więc kolejna konsekwencja dotychczasowych ustaleń. Jeśli bowiem dyskutowane μη ὄν nie jest i nie może być rozpatrywane jako „coś” (τι), to – co Platon dobitnie podkreśla – tym bardziej, i to z bezwzględnej konieczności (ἀναγκαιότατον), nie może ono być czymś jednym (ἔν τι). Stan ten i towarzyszący mu opis oraz oznaczenie są jednak właściwe jedynie dla będącego (τὸ ὄν). Wydaje się zatem, że znak, jakim jest ἔν τι, ma na celu informować i wskazywać jednoznacznie na to, do czego się odnosi. Wyrażony przez Platona postulat ścisłego związku tego znaku i będącego (τὸ ὄν) można by więc interpretować nie

⁵⁷ Por. *Sophista* 237e.

tylko jako dialektyczny postulat jednoznaczności samego τὸ ὄν, ale przede wszystkim jako wyrażaną tymże znakiem jego własną j e d n o z n a c z n o ś ć, której uzasadnieniem i w pewnym sensie nawet źródłem jest zakaz Parmenidesa. W tym sensie znak ten można rozumieć jako wyraz tego, iż b ę d ą c e jako b ę d ą c e jest z samym sobą zupełnie tożsame, dzięki czemu można by mówić o jego własnej podmiotowości, a sam znak rozumieć jako znak podmiotowy⁵⁸.

Konsekwencje tychże rozstrzygnięć Platon ujawnia jeszcze w tym samym zdaniu, gdy możliwość oznaczenia będącego (τὸ ὄν) przenosi na problem wielości, pisząc: τὸ δὲ τινὲ δυοῖν, τὸ δὲ τινὲς πολλῶν⁵⁹. Przejście, jakie dokonuje się w tym zdaniu od liczby pojedynczej (ένὸς τό γε τί σημεῖον) przez podwójną (τὸ δὲ τινὲ δυοῖν) ku mnogiej (τὸ δὲ τινὲς πολλῶν), podpowiada, że operacja ta może leżeć u podstaw tego, że oznaczając każde jedno z osobna, można również podać ilość tego, co zostało w ten sposób oznaczone⁶⁰. Wydaje się więc, że zamiarem Platona było wykazanie nie tylko tego, że będących może być wiele i że wcale nie

⁵⁸ Określeń, które uzasadniają podmiotowość będącego (έόν) i jego tożsamość, a więc to, że względem siebie jest ono j e d n o (έν), można dopatrywać się już u Parmenidesa. DK 28 B 8, 29–30: ταυτόν τ' έν ταύτῳ τε μένον καθ' έαυτό τε κείται χούτος έμπεδον αύθι μένει, tłum.: „to samo i w tym samym i trwające według siebie samego i leży, także niezmiennie na miejscu trwa”. Por. K. Mrówka, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, s. 268–71.

⁵⁹ Por. *Sophista* 237d.

⁶⁰ Platon być może ma tu na myśli Zenona z Elei, który uzasadniał pojmowanie będącego (τὸ ὄν) jako jednostki (τὸ έν), a więc „czegoś osobnego” (τὸ έκαστον). Analizowane zdanie Platona być może jest echem następującej wypowiedzi Zenona: εἰ πολλά έστιν, άνάγκη τοσαύτα εἶναι ὅσα έστι και ούτε πλείονα αύτῶν ούτε ελάττονα..., tłum.: „jeśli wiele jest, koniecznie tyle jest, ile jest, i ani więcej ich, ani mniej...” (DK 29 B 3).

stoi to w sprzeczności z nauką Parmenidesa⁶¹, ale też wyjaśnienie, jaką funkcję w stosunku do każdego z nich posiada liczba (ἀριθμός). O związku tym Platon zresztą pisze nieco dalej następująco:

Ἀριθμὸν δὴ τὸν σύμπαντα τῶν ὄντων τίθεμεν.
Liczbę wspólną z wszystkimi będącymi
przyjmujemy⁶².

Platon, dokładnie rzecz biorąc, mówi o „przyjęciu” albo „kładzeniu liczby” (ἀριθμὸν τίθεμεν), które dokonuje się w związku z „wszystkimi będącymi” (σύμπαντα τῶν ὄντων). Jeśli wziąć pod uwagę znaczenie σύμπαντα τῶν ὄντων, wydaje się, że związek ten znowu posiada charakter pewnej istotnej konieczności. Z tego więc względu o kładzeniu liczby wraz (σύν) ze wszystkimi będącymi (σύμπαντα τῶν ὄντων) należałoby mówić nie w tym sensie, że one same są liczbą, ale raczej, że ona sama jest ich liczbą⁶³. Uzasadnieniem tego stwierdzenia mogła być nauka pitagorejczyków, którą dobrze oddaje w tej kwestii zdanie Filolaosa:

⁶¹ Sam Parmenides najwyraźniej miał również ten problem na uwadze, skoro sformułowany przez niego zakaz brzmiał: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα... Por. DK 28 B 7, 1–2.

⁶² *Sophista* 238a.

⁶³ Jeśli wziąć pod uwagę dotychczasowy kontekst analiz Platona, fakt rozpatrywania funkcji liczby (ἀριθμός) ze względu na będące (τὸ ὄν) być może należałoby rozumieć w ten sposób, że liczba rozpatrywana sama dla siebie, podobnie jak wcześniej τὶ czy ἐν, znowu okazuje się μὴ ὄν. Por. *Sophista* 237c–238c.

καὶ πάντα γὰ μὴν τὰ γινγνωσκόμενα ἀριθμὸν
ἔχοντι· οὐ γὰρ οἶον τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε
γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου.

i zaiste wszystkie te poznawane liczbę mają;
gdyż ani jedno (nie) może ani być pomyślane,
ani poznane bez tej⁶⁴.

Czy w świetle słów Filolaosa i analizowanego już zdania Platona τὸ δὲ τινὲ δυοῖν, τὸ δὲ τινὲς πολλῶν... może to oznaczać, że tak właśnie rozumianej liczby nie można w żaden sposób odnieść do dyskutowanego μὴ ὄν?

Wydaje się, że problem hipotetycznego odniesienia liczby (ἀριθμός) do nie będącego (μὴ ὄν) i niemożliwości jego wykonania Platon kreśli wtedy, gdy w trakcie dyskusji pada pytanie o rację zastosowania liczby mnogiej (πληθὸς ἀριθμοῦ) odnośnie zakładanych wielu nie będących (μὴ ὄντα). Zostaje to bowiem dość zdecydowanie zarzucone⁶⁵,

⁶⁴ DK 44 B 4. B. Dembiński słusznie zauważa, że zdanie to nie przesądza, że rzecz i liczba są tym samym, ale informuje, że miarodajne poznanie każdej z nich znajduje swój rezultat w liczbie, która im przysługuje. Podobnie zdaje się twierdzić M. Schofield, pisząc, że według Filolaosa nie można myśleć i poznać tego, co jest niepoliczalne. W stwierdzeniu tym dopatruje się aluzji Filolaosa do samego Parmenidesa. Problem ten zauważa też E. Schrödinger, pisząc, że jedną z możliwych interpretacji pitagorejskiej tezy o rzeczach i liczbach jest przyjęcie, że rzeczy „są jak liczby”. Por. B. Dembiński, *Platońsko-pitagorejski projekt teologii matematycznej*, w: *Teologia nauki*, red. J. Mączka, P. Urbańczyk, Kraków 2015, s. 233; FP, s. 324–25. E. Schrödinger, *Przyroda i Grecy. Nauki przyrodnicze i humanistyczne*, przeł. K. Napiórkowski, Warszawa 2017, s. 36.

⁶⁵ Zamiar ten zostaje zarzucony, gdyż w toku dyskusji rozmówcy dochodzą do wniosku, że w stosunku do nie będącego (πρὸς τὸ μὴ ὄν) nie należy odnosić

a Platon przy tej okazji, być może parafrazując samego Filolaosa, zauważa, że:

Πῶς οὖν ἂν ἢ διὰ τοῦ στόματος φθέγγεται ἂν τις
ἢ καὶ τῇ διανοίᾳ τὸ παράπαν λάβοι τὰ μὴ ὄντα
ἢ τὸ μὴ ὄν χωρὶς ἀριθμοῦ;

Jakże więc ktoś albo przez usta wypowie, albo i pojętnością zupełnie uchwyci (wiele) nie będących albo (jedno) nie będące bez liczby?⁶⁶

W odniesieniu do samego ἔν stwierdzenie to wydaje się tylko powtórzeniem dotychczasowych ustaleń. Dlaczego zatem dotyczy ono także πλήθος? Wydaje się, że uzasadnienia tego stanu rzeczy – chociaż Platon rozróżnia tu dwa liczebne przypadki: μὴ ὄν oraz μὴ ὄντα – należy poszukiwać w samym μὴ ὄν. W podsumowaniu dotychczasowych analiz Platon bowiem stwierdza:

Συννοεῖς οὖν ὡς οὔτε φθέγγασθαι δυνατὸν ὀρθῶς
οὔτ' εἰπεῖν οὔτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ'
αὐτό, ἀλλ' ἔστιν ἀδιανόητον τε καὶ ἄρρητον καὶ
ἄφθενκτον καὶ ἄλογον;

Rozumiesz więc, że niemożliwe jest ani wysłowieć poprawnie, ani wyrzec, ani pojąć nie będące

zadnej liczby (μὴ μὴδ' ἐπιχειρῶμεν ἀριθμοῦ προσφέρειν): ani wielości (μῆτε πλήθος), ani jednego (μῆτε τὸ ἔν). Por. *Sophista* 238b–c.

⁶⁶ *Sophista* 238b.

samo według siebie, lecz jest (ono) niepojęte, jak i niewypowiedziane i niewyrażone, i bez sensu?⁶⁷

Jakakolwiek dotychczasowa próba rozpatrzenia nie będącego, rozumianego jedynie według siebie (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό), nieuchronnie prowadzi do wniosku, że nie jest czymś możliwym prawidłowo je wypowiedzieć (ὀρθῶς οὕτ' εἰπεῖν) ani nie może ono być pojęte (οὔτε διανοηθῆναι). Ono samo więc w ramach przyjętego wcześniej kryterium poprawności zawsze okazuje się niepojęte (ἀδιανόητον) i bezsensowne (ἄλογον). Tym samym, jako już wykluczone z zakresu νοεῖν i λέγειν, dyskutowane μὴ ὄν wespół z samym τι pozostaje w zakresie, w którym Platon kategoriycznym ἀδύνατον λέγειν wykluczył jakąkolwiek możliwość orzekania. Wydaje się więc, że postulat odniesienia liczby do μὴ ὄν okazuje się niewykonalny dokładnie z tych samych powodów. Skoro bowiem nie można go prawidłowo oznaczyć, a w wyniku tego nadać mu jako czemuś jednemu jednej nazwy (ὄνομα)⁶⁸, to nie można określić ilości tego, czego nie ma, a zatem mówić o wielu nie będących⁶⁹. Możliwość przyjęcia liczby wiąże się więc z koniecznością występowania stanu dokładnie przeciwnego. O liczbie można więc zasadnie mówić wyłącznie w odniesieniu do tego, co jest, i co właśnie dlatego, że jest, każdorazowo ujawnia się, jest pojmowane i wyrażane jako coś jednego.

⁶⁷ *Sophista* 238c.

⁶⁸ Por. *Sophista* 244c–d; D.K. Rycyk, *Εἰδος*, s. 181–82.

⁶⁹ Zgodnie z nauką pitagorejską jedno (ἕν) jest podstawą każdego określenia liczbowego. O znaczeniu ἕν dla dwojakich co do postaci liczb pisze Plutarch (*De E apud Delphos* 378f–388c) oraz Stobajos (*Anth.* I 22, 19). Pisze o nich także Arystoteles (*Physica* 203a, *Metaphysica* 986a).

W świetle przypuszczenia, że rzeczywistym zamysłem Platona jest rozpatrzenie wszystkiego, co wynika z przyjęcia tezy τὸ ὄν εἶναι, wydaje się również, że jest to wniosek zgodny z myślą Platona zawartą w przytoczonym wyżej zdaniu: ἀριθμὸν δὴ τὸν σύμπαντα τῶν ὄντων τίθεμεν. Przy należność ta – nie oznaczając bynajmniej tożsamości – jest konsekwencją konieczności prawidłowego oznaczenia każdego będącego (τὸ ὄν) jego podmiotowym znakiem εἶναι. Dlatego też winno być ono pojmowane i prawidłowo wyrażane jako coś (τὸ τι) jednego (τὸ ἓν). Oznaczenie to można w świetle kolejnej sugestii Platona interpretować jako nadanie będącemu (τὸ ὄν) postaci jednego (ἓνός εἶδει)⁷⁰, a samo jedno (ἓν) jako jego własną i podstawową postać (εἶδος).

Dyskutowane nie będące (μὴ ὄν), choć usiłuje we wszystkim dorównać temu, co naśladuje, nie spełnia żadnego z powyższych warunków⁷¹. Nie może być uznane ani

⁷⁰ Por. *Sophista* 239a.

⁷¹ Usiłowanie owego dorównania być może jest już zawarte w samej gramatycznej konstrukcji: μὴ ὄν. Analizowane μὴ ὄν bowiem usiłuje dorównać we wszystkim τὸ ὄν. Jeśli rozpatrywać to od strony tego drugiego, czymś, co stawia opór i kładzie granice, może być jedynie to, co w pewnym sensie jest mu równe, na co wskazują zresztą Zenon, opisujący będące (τὸ ὄν) jako osobne (τὸ ἕκαστον) od strony jego wielkości (μέγεθος) za pomocą czasowników ἀπέχειν i προέχειν (por. DK 29 B 1), oraz Melissos, określający dla dwóch (δύο) wzajemne granice (πείρατα πρὸς ἀλλήλα) (por. DK 30 B 6). W tym sensie na ów „opór równego” może wskazywać już samo greckie μὴ. Zdaniem N. Hartmanna greckie przeczenie μὴ, odniesione do participium ὄν, może oznaczać „pozytywne ustanowienie »innego«” („die positive *Setzung des »anderen«*”). W. Stróżewski pisze dość podobnie, że ta forma negacji jest funkcją różnicującą jedno od drugiego, a S. Blandzi w starogreckim μὴ widzi negację wzajemnego odniesienia. Por. N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Berlin 1965, s. 147; W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie*, s. 184; S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka*, s. 55–56.

za coś (τι), ani tym bardziej za coś jednego (ἓν τι). Dzieje się tak, ponieważ jako nie będące (μη ὄν) nie jest (μη εἶναι)⁷². A skoro w zakresie νοεῖν nie stanowi ono dla będącego (τὸ ὄν) żadnej wiążącej alternatywy, to tym samym pozostaje zupełnie niemożliwe do wyrażenia (ἀδύνατον λέγειν).

Dokonana przez Platona radykalna demarkacja między τὸ ὄν a sofistycznym μη ὄν pozwoliła zachować rygory przyjętej metody dialektycznej, nie łamiąc przy tym – zgodnie z poczynioną deklaracją – zakazu Parmenidesa, dotyczącego εἶναι μη εἶναι. Jednocześnie – co pokazują już dalsze partie dialogu – przestrzeganie tychże rygorów umożliwiło Platonowi wypracowanie narzędzi, które dla tezy, że „nie będące jest jakoś” (τὸ μη ὄν εἶναι πως), pozwoliły znaleźć inne rozwiązanie. Rozwiązanie to bowiem – znowu nie łamiąc wspomnianego zakazu Parmenidesa – pod pewnymi warunkami dopuszcza jakiś sposób bycia nie będącego (μη ὄν). Sposobem tym okazało się wyznaczenie reguł uczestniczenia (τὸ μετέχειν) dla denotujących cały zakres bycia (οὐσία) postaci (εἶδη), które w tym zakresie są ze sobą splątane. Tym samym wyartykułowany wcześniej problem splotu i zapasów (συμπλοκή) obu wykluczających się tez: τὸ ὄν εἶναι oraz

⁷² W tym sensie samo μη ὄν, ponieważ nie niesie ze sobą niczego rzeczywistego, nie stanowi żadnej kontrpropozycji dla τὸ ὄν. Dlatego też, jak słusznie pisze E. Berti, pojęcia będącego nie można w żaden sposób wywieść z nie będącego, więc nie należy również rozpatrywać go jako jego negacji, to jest: będącego (τὸ ὄν) jako nie nie będącego (μη μη ὄν). Por. E. Berti, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. D. Facca, Warszawa 2002, s. 57–58.

τὸ μὴ ὄν εἶναι πως, został przekuty na nowy problem spłotu postaci (τῶν εἰδῶν συμπλοκή) będącego (τὸ ὄν). Platon określił je mianem największych rodzajów (μέγιστα τῶν γενῶν). Ciągłe jednak miał na uwadze to, że wiążącą w badaniu tezą pozostaje jedynie teza τὸ ὄν εἶναι, a każda z przyjętych postaci (εἶδη) rozpatrywana sama dla siebie (bez jej odniesienia do τὸ ὄν) nie wyczerpuje i nie oznacza całego zakresu bycia (οὐσία). Dlatego też wspomniany zakres nazywa ideą będącego (τοῦ ὄντος ιδέα), a jedną z pięciu wskazanych największych postaci określa mianem: będące samo (ὄν αὐτό)⁷³.

⁷³ Każda z owych postaci (εἶδη), rozpatrywana z osobna i sama według siebie (αὐτὸ καθ' αὐτό), okazuje się dialektycznie czymś różnym od będącego (τὸ ὄν). Dlatego też każda jedna z nich, rozpatrywana z osobna i sama dla siebie, okazuje się w ramach konsekwentnie prowadzonej dialektyki wariantem dyskutowanego μὴ ὄν. Por. *Sophista* 246a–258c; D.K. Rycyk, *Eἶδος*, s. 182–99.

Małgorzata Sulich-Cowley

Does “Absence” Really Mean Absence? The Position of Sanskrit Philosophers-Grammarians¹

1. Introduction

Every philosophical school in India formed its position on language: on the relation between word and meaning, on the relation between words and reality, and on the semantics of individual word classes.² The reason for this

¹ This article is the result of research conducted as part of a project financed by the National Science Centre, decision number DEC-2017/26/D/HS1/01112.

² Indian philosophical schools differed in their approach to language and the extent of their analysis. The most comprehensive analyses can be found in the school of grammarians (*vyākaraṇa*, Tandra Patnaik, *Śabda: A Study of Bhartrhari's Philosophy of Language* [New Delhi: DK Printworld, 2007]), Vedic exegesis (*mīmāṃsā*, Monika Nowakowska, „Język w kulturach Indii: od ubóstwienia do filozofowania, od cywilizowania do uniezależniania,” in *Języki Azji i Afryki w komunikacji międzykulturowej* [Warsaw: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008]), and logicians (*nyāya*). However, we also find the elements of linguistic analysis in the schools of *vedānta* and *vaiśeṣika* (see Piotr Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*.

phenomenon is that language is in the center of Indian culture, its essence. Therefore, talking about the “philosophy of language” can be misleading in India because the term would encompass various, often contradictory, positions heavily influenced by the religious affiliations of individual philosophical groups.³ The school of grammarians, or, as they are often referred to, philosophers-grammarians, seems to have been situated slightly outside this religiously based circle. That does not mean, of course, that we cannot associate Sanskrit grammarians with any religion. The school discussed in this article stems from the Vedic – that is, Hindu – background, but there are also traces of Buddhist influences very early on in the history of the school of grammar.⁴ What we mean by saying that it is not associated with one particular religion or sect is that this philosophical reflection grows out

Część pierwsza: początki, nurty analityczne i filozofia przyrody [Warsaw: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2003]). For the study of language within the *sāṅkhya* school, see Olena Łucyszyna, *Filozofia słowa klasycznej i poklasycznej saṅkhji* (Warsaw: Elipsa, 2018), and for the references of Indian heterodox philosophical schools, see Piotr Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej. Część trzecia: szkoły niebramińskie – adźiwikizm i dżainizm* (Warsaw: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2016).

³ The main division that can be pointed out here is between the schools that accepted the authority of *Vedas* (*āstika*) and those that rejected it (*nāstika*). The former are known as *ṣad-darśana* – six doctrines, philosophies: *sāṅkhya-yoga*, *nyāya-vaiśeṣika*, *mīmāṃsā-vedānta*. The latter are the schools of Buddhism, Jainism, and Ajivika.

⁴ For detailed analysis, see Johannes Bronkhorst, “Patañjali and the Buddhists,” in *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo Mori* (Hamamatsu: Kokusai Bukkyoto Kyokai, 2002). Grammarians of Sanskrit were also composed by the schools opposed to Hinduism, such as the Buddhists and Jains. The mutual influences among various authors can be observed; see Hartmut Scharfe, *Grammatical Literature* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1997), and George Cardona, *Pāṇini: A Survey of Research* (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1997).

of the foundation of the system of traditional Sanskrit grammar, the technical system of language description devised by Pāṇini, the author of the *Aṣṭādhyāyī* (c. fourth century BCE). This purely grammatical background is extremely important because it determines the subjects the *vaiyākaraṇas* (philosophers-grammarians) covered, which included general ontological and epistemological considerations⁵ but also discussed examples of real linguistic usage through the metalanguage and categorization employed by Pāṇini.

This article will discuss certain semantic and pragmatic issues regarding negation in Sanskrit linguistic description. It will concentrate on prefixed, mostly nominal, constructions that are described as compounds by Indian grammarians. Having in mind the theoretical framework in which Indian philosophers-grammarians operated will help us to understand why a vast part of the discussion on Sanskrit negation refers precisely to compounds. It should be noted that when we talk about "philosophy of language" in the present article, we mean the views of philosophers-grammarians unless specified otherwise.

This emphasis on the specific character of Sanskrit thought on language and linguistics is important because it shows certain discrepancies between the Western and Indian linguistic traditions. These discrepancies regard the foundations of language description, which consequently influence both the morphosyntactic as well as the semantic levels of the analysis. First, when we analyze the semantics of negation in Sanskrit, we need to point to the fact that Pāṇini's formal description allows for the creation of negative compounds.

⁵ Patnaik, *Śabda*, 28ff.

These are formations created with the prefix *a-/an-* (the privative *a*), yet there is no negative prefix *a-/an-* according to Indian grammarians.⁶ Pāṇini does not make a formal distinction between nonimplicative negation, appearing independently in the form of a particle, *na*, and implicative negation, which assumes the form of a prefix. He uses the term *nañ* (*ñ* being a marker) to cover both forms of negation, *nañ* being a particle and, consequently, classified as indeclinable.⁷ This classification is significant because it is precisely due to this formal approach that Pāṇini is able to discuss negative compounds. What does Pāṇini achieve by employing one term for both a particle and a prefix? What are the consequences for linguistic description and philosophical analysis?

The basis of a compound is a word, or, to be more precise, two or more complete words. While the definition of a word and a compound might be subject to disagreement in Western linguistics, there seems to be unanimity among scholars that items entering a compound have to be independent.⁸ Indian linguistics is not different in this

⁶ We begin in Pāṇini's grammar from the stage *nañ* (negative particle). After the marker *ñ* is deleted, we get the form *na*, which is used as a predicate negation. This is also a starting point for the privative *a*. In order to get the form *a-*, which serves as a prefix, the final *n* has to be deleted. This is prescribed by the rule A. 6.3.73 *nalopo nañah* || ("[Before a final member] there is *lopa* [deletion] of [the sound] *n* being a part of [the particle] *nañ*"). If a word before which the prefix is supposed to occur begins with a vowel, the infix *nuḥ* is added by the following rule: A. 6.3.74 *tasmān nuḥ aci* || ("After that [i.e., the *n*-deletion], [the infix] *nuḥ* is added before a vowel"). This formal approach can be described thus: *nañ* > nominal negation *a* (by *n*-deletion) / *an* (by adding *nuḥ*).

⁷ A. 1.1.37 *svarādinipātam avyayam* || ("[The technical term] *avyaya* denotes members of the class headed by *svar* ["sun"] as well as particles").

⁸ "The precise borderline of what counts as a compound might be fuzzy, as we shall see, but central to the notion is that it is possible to make lexical entities out of words, which are themselves lexical entities." Laurie Bauer,

aspect. Additionally, it precisely defines that a compound is composed of linguistic units called *padas*,⁹ which are independent from both a morphosyntactic as well as a semantic perspective. A prefix is not such a unit, which means that, in order to form a negative compound, the initial element *a-/an-* cannot be considered a prefix from a formal point of view. For Pāṇini, as will be discussed in detail later in this article, the privative *a* is a particle, a member of an independent word class being able to express (at least to some extent) its own meaning. This approach forms the foundation for the entire discussion in the centuries that followed within the school of Sanskrit philosophers-grammarians regarding the meaning of the negative particle and its influence on the semantics of an entire compound.

2. Foundations: Yāska’s *Nirukta*

The first work in which we find any reference to the semantic value of particles is Yāska’s *Nirukta* (c. fifth century BCE),

Compounds and Compounding (Cambridge: Cambridge Studies in Linguistics, Cambridge University Press, 2017), 1.

⁹ The term *pada* is defined by Pāṇini in the following *sūtras*: A. 1.4.14 *suptiñantaṃ padam* || (“[The technical term] *pada* denotes [an item] ending in nominal [*sup*] or verbal [*tiñ*] endings”), A. 1.4.15 *naḥ kye* || (“[The technical term *pada* denotes an item ending in the sound] *n* before [the affix] *kya* [= *kyañ*, *kyac*, *kyas*]”), A. 1.4.16 *siti ca* || (“[The technical term *pada*] also [denotes an item] before [an affix] with the marker *s*”), A. 1.4.17 *svādiṣvasarvanāmasthāne* || (“[The technical term *pada* denotes an item] before [the class of affixes] whose first member is *sup* [A. 4.1.2] excluding those denoted by [the technical term] *sarvanāmasthāna*”).

the first Indian etymological¹⁰ treatise, which provides us with two important pieces of information. First, Yāska seems to be the first Indian linguist who enlists word classes¹¹ and discusses (or at least points out) their capability of being meaning carriers. According to Sanskrit grammarians, there are only four basic word classes: noun (*nāma*) and verb (*akhyāta*), which are obviously independently meaningful; and preverb (*upasarga*) and particle (*nipāta*), whose expressiveness is ambiguous. The former two classes are considered expressive (*vācaka*) by Yāska, a view later adopted by other grammarians and philosophers of this school. Preverbs and particles, on the other hand, are more often considered suggestive or illuminating (*dyotaka*), thus devoid of their own independent significance and serving as auxiliary to other words – that is, they only help to illuminate the meaning that is already present in the word they accompany. Despite the fact that the status of the latter two word classes was by no means agreed upon in various philosophical

¹⁰ The term “etymological” is commonly used with reference to Yāska’s work, but it should not be understood the way etymology is in Western linguistics. Yāska’s analysis of the origin of words is not based on historical facts, as a diachronic approach was clearly not available to ancient Indians. The *Nirukta* explains how words found in the *Vedas*, the oldest Sanskrit texts, should be interpreted; this analysis is preceded by more general considerations regarding the nature and meaning of various word classes.

¹¹ The term used by Yāska in the *Nirukta* is *padajāta*, which can be literally translated as “word class” or “type of word.” Given Indian grammarians’ extremely thorough analysis of linguistic phenomena, it seems to be a far better suited term than “part of speech” in common use until recently. For a brief summary on terminological issues regarding word classes, see also Martin Haspelmath, “How to compare major word-classes across the world’s languages,” in *UCLA Working Papers in Linguistics, Theories of Everything* 17 (2012), art. 16: 110 ff, http://phonetics.linguistics.ucla.edu/wpl/issues/wpl17/papers/16_haspelmath.pdf.

schools¹² and the grammarians were of the opinion that neither of the two could express its own meaning, the second important piece of information that Yāska provides us with is his summary of individual meanings of particles and preverbs. This position on the potential expressive capacity of particles in particular will be crucial in the later discussion on Sanskrit negative compounds.

Already in Yāska's time, at the very early stage of Indian linguistic analysis, we can see that the meaning attributed to the negative particle (*nañ*) was not devoid of ambiguity. Yāska mentions the distinction in its semantic value in Vedic and common speech. In his opinion, in Vedic it can express both negation and comparison, while it expresses solely negation when used commonly.

*neti pratiṣedhārthīyo bhāṣāyām | ubhayam
anvadyāyām | nendram devam amaṃsate |
iti pratiṣedhārthīyaḥ | purastād upācāras ta-
sya yat pratiṣedhati | durmadāso na surāyām
| ityupamārthīyaḥ | upariṣṭād upācāras tasya
yenopamimīte |*

¹² In later works of philosophers-grammarians, we find polemics with other philosophical schools such as Nāiyāyikas and Mīmāṃsakas regarding the meaningfulness of individual word classes. See Ashok Aklujkar, *The Theory of Nipātas (Particles) in Yāska's Nirukta* (Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1999); Eivind Kahrs, "Bhartrhari and the Tradition: *karmapravacanīya*," in *Devadattīyam: Johannes Bronkhorst Felicitation Volume* (Bern: Peter Lang, 2012); and Sandhya Rathore, *Kauṇḍa Bhaṭṭa's Vaiyākaraṇabhūṣaṇasāra: An Analytical Study* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1998).

The word *na* has the sense of negation in classical and both [i.e., the sense of negation and comparison] in Vedic Sanskrit: thus in the passage “They did not recognize Indra as a god,” it has the sense of negation. The established use is [to place it immediately] before that which it makes negative. In the passage “Like hard drinkers of wine,” it has the sense of comparison. The established use is [to place it immediately] after that which it compares.¹³

These two meanings that Yāska gives – namely, negation (*pratiṣedha*) and comparison (*upamā*) – will appear in the philosophical discussion on negative compounds in the subsequent centuries. Here Yāska gives examples where negation is clearly linked to an action, whether it is explicitly stated (*amamsate* from the verb *man*, “to know, recognize”) or implied (in the second example the implied verb would be *as*, “to be”). These are different from the negative compounds that we will analyze in the next part of this article, yet the meanings of negation and comparison still remain valid.

3. Negative Compounds

The formal system of Sanskrit grammar that Pāṇini created allows for the constructions of negative compounds. As

¹³ Yāska, *The Nighaṇṭu and the Nirukta: The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology and Semantics*, trans. Lakshman Sarup (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1998), pt. 3, 30.7–11, pt. 2, 7.21–8.4.

mentioned above, this is possible because the prefix *a-/an-*, which forms the initial unit, is classified as a particle; from the formal perspective, it is a variant that the particle *nañ* can assume (*na* in sentences, *a-/an-* in nominal constructions). The constructions in question include words such as *abrāhmaṇa* (“a non-Brahmin”), *aneka* (“not one”), or *adṛṣṭa* (“not seen”), and they are mostly nominal formations.¹⁴ This classification of *a-/an-* as a particle – that is, a member of an independent word class – allows Pāṇini to categorize these constructions as compounds, which has both its morphosyntactic as well as its semantic consequences. Sanskrit grammarians distinguish four main types of compounds: *dvandva* (coordinate), *avyayībhāva* (indeclinable), *tatpuruṣa* (endocentric), and *bahuvrīhi* (possessive exocentric),¹⁵ and for Pāṇini negative compounds are of the endocentric type. This is not a controversial issue that can be subject to interpretation; it is explicitly stated in the *Aṣṭādhyāyī*:

¹⁴ The privative *a* can also appear in other formations in Sanskrit – for example, before infinitives or even finite verb forms. This latter case is very interesting, and it is not entirely certain whether Pāṇini actually considered such forms correct, as they are definitely not common in various Indo-European languages. They are forms such as *apacasi* (*a* + 2 sg. praes. indic. of *pac*, “to cook”), which are used in the meaning of performing an action insufficiently, wrongly. They are first mentioned in the commentary to the *Aṣṭādhyāyī* (Kātyāyana’s *vārtikas*). In *Grammatical Literature*, 139, referring to Jules Bloch’s *The Grammatical Structure of Dravidian Languages* (Pune: Deccan College, 1961), 65, Scharfe claims that such constructions are characteristic of Dravidian languages, which might indicate from where they were borrowed.

¹⁵ The terminological equivalents in the brackets should be treated as approximates. Pāṇini’s criteria for such a classification were formal, syntactic, and semantic, and they differed in individual types of compounds. Later commentators limited these criteria to semantics, as will be discussed further. Dominic Wujastyk, “Bloomfield and the Sanskrit Origin in the Terms ‘Exocentric’ and ‘Endocentric,’” in *Historiographia Linguistica* 9, no. 1/2 (1982): 181, and William Dwight Whitney, *Sanskrit Grammar* (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1924), 480 ff.

A. 2.2.6 *nañ*

[The negative particle] *nañ* [combines with a syntactically connected nominal *pada* to form a *tatpuruṣa* compound].¹⁶

The entire discussion that we find in much later commentarial literature, both linguistic and philosophical, is based on this initial classification. The first grammarian who noticed the problematic character of negative compounds was Patañjali (second century BCE), the author of the *Mahābhāṣya* and commentator on the *Aṣṭādhyāyī*. The relation between the initial and the last element in a *tatpuruṣa* compound is that of the qualifier and the qualified; the last element is always the main one and is specified by the preceding member of a compound. While generally there are no issues with endocentric compounds and the qualifier-qualified relationship, the case of negative compounds is different and far from unambiguous. Even though Pāṇini did not leave room for interpretation, his followers discussed other options of the classification of negative compounds based on semantic factors and the meaning of an entire form. The question that bothered them was whether it is the negative particle that qualifies the object or vice versa. How is it possible to specify the object if the word that is supposed to specify it denies the very existence of the qualified element? Consequently, starting with Patañjali, three options of interpretation were discussed in the

¹⁶ All the *sūtras* are given in the translation of S. Katre (Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, trans. Sumitra M. Katre [New Delhi: Motilal Banarsidass, 1989]), with occasional modifications.

Sanskrit grammatical tradition, which were referred to as *pūrvapadārthaprādhānya*, *uttarapadārthaprādhānya*, and *anyapadārthaprādhānya* (the primacy of the initial, the latter, or another element, respectively).¹⁷ Indian linguists describe compounds through the notion of primacy, which determines not only meaning but also morphological features. These three views correspond to the *avyayībhāva*, *tatpuruṣa*, and *bahuvrīhi* types of compounds, respectively.¹⁸ When we analyze negative compounds, we will see that despite Pāṇini's clear classification, the relation between two elements in a formation was not left unquestioned. The example that is most thoroughly discussed by Patañjali is *abrāhmaṇa* ("a non-Brahmin") to determine whether the primacy should be awarded to *brāhmaṇa* (according to Pāṇini's description), to *nañ* (=a, because negation comes to the front), or to *kṣatriya* ("a warrior," which is the actual meaning in which this compound is used). It should be pointed out that all this discussion within the school of Sanskrit philosophers-grammarians leads, naturally, to the conclusion that negative compounds are endocentric (*tatpuruṣa*), and the presented analysis serves to justify Pāṇini's categorization. Yet the problems Indian linguists and philosophers point to are valid and indicate that negative constructions might

¹⁷ Patañjali, *Vyākaraṇa-mahābhāṣya of Patañjali with the Commentary Bhāṣya-pradīpa of Kaiyaṭa and the Super Commentary Bhāṣya-pradīpodyota of Nāgoji Bhāṭṭa*, vol. 2 (Gurukula Jhajjar: Haryāṇā Sāhitya Saṁsthāna, 1962–63), 666.3 ff.

¹⁸ The *dvandva* compounds are different because both (or more) members have an equal status, so both are primary in a sense. There is no relation of subordination of any kind.

form a separate subcategory of *tatpuruṣa*. Patañjali summarizes possible options in the following manner:

(1) *pūrvapādārthaprādhānya* – The main meaning is conveyed by the particle *nañ* (=a), which is further specified by the following *brāhmaṇa*. The particle is said to express general nonexistence, the absence of something, and this “something” is a Brahmin. The primacy of the initial member of a compound is characteristic of indeclinable compounds (*avyayībhāva*), whose initial member is not subject to inflection,¹⁹ and *nañ*, being a particle, is also a member of a grammatical class called *avyaya* (indeclinable), which would make the construction of an *avyayībhāva* possible. This solution, however, poses some morphological problems: it requires the compound to be an indeclinable, which does not correspond to its actual usage in Sanskrit.²⁰

¹⁹ Although this is not technically true in Pāṇini’s grammar because forming a compound requires both members to terminate in a case ending, which might be subsequently deleted. Indeclinables (*avyaya*) in Sanskrit grammatical description also accept endings, which either are fixed (like accusative, ablative, or instrumental) or are deleted, leaving the bare root, but the process of ending addition has to take place formally.

²⁰ Patañjali, *Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, vol. 2, 667.4–668.4: *pūrvapādaprādhāna tarhi bhaviṣyati | yadi pūrvapādaprādhāno ’vyayasamjñā prāpnoti | avyayaṃ hy asya pūrvapadam iti | naiṣa doṣaḥ | pāṭhenāvyayasamjñā kriyate na ca nañsamāsaḥ tatra paṭhyate | yadyapi nañsamāso na paṭhyate nañ tu paṭhyate | pāṭhenāpy avyayasamjñāyāṃ satyāṃ abhidheyaval līṅgavacanāni bhavanti yaścehartho ’abhidhīyate na tasya līṅgasamkhyābhyāṃ yogo ’sti |* (“It will be then the initial [member of a compound] that is primary.” – “If the initial [member] is primary, the technical term *avyaya* [indeclinable] would apply, because the initial word is an indeclinable one.” – “This is not a fault. The term *avyaya* is assigned because [the elements] are enlisted, and a negative compound is not enlisted there.” – “Even if a negative compound is not enlisted, [the particle] *nañ* is enlisted. Because of enlisting it and when the term *avyaya* applies, there will be [i.e., in a compound] gender and number

(2) *uttarapadārthaprādhānya* – The main meaning is conveyed by *brāhmaṇa*, which is further specified by the preceding *a*. The primacy of the final member of a compound is characteristic of endocentric compounds (*tatpuruṣa*). The Brahmin possesses certain features, which in this case happens to be nonexistence. What morphologically follows from adopting such a view is that the formation behaves as does its final member, so, because the word *brāhmaṇa* is masculine, *abrāhmaṇa* will be as well. The reason why Pāṇini proposes such an interpretation of negative compounds is that they behave precisely in such a way in actual usage.

(3) *anyapadārthaprādhānya* – The main meaning lies outside of the compound, which means that it is another object that *abrāhmaṇa* refers to. The primacy of an outside referent is characteristic of exocentric (*bahuvrīhi*) compounds, which in Sanskrit are possessive in nature. What *abrāhmaṇa* would mean then is “someone who does not possess the qualities of a Brahmin.” The problem we face when we accept this view is that the compound adopts the morphological features of a word it refers to; the difference is irrelevant in our case because *abrāhmaṇa* denotes *kṣatriya* (“a warrior”), which is also a masculine noun.²¹

the same as in the case of the qualified word. The word that is qualified does not get gender and number assigned based on it [i.e., primary member]; this is not accepted usage”).

²¹ Patañjali, *Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, vol. 2, 667.1–3: *anyapadārthapradhānaḥ tarhi bhaviṣyati | yady anyapadārthapradhānaḥ ‘avarṣā hemantaḥ’ iti hemantasya yalliṅgaṃ vacanaṃ ca tatsamāsasyāpi prāpnoti |* (“It will be then that the external [referent] is primary. – If the external [referent] is primary, [in the expression] *avarṣā hemantaḥ* [‘dry winter’] the compound would get the same gender and number [i.e., masculine] as [the word] *hemanta*”).

The reason why negative compounds were so problematic for Sanskrit grammarians is that one can notice their cross-categorial character when determining their use and meaning. Even though on the morphosyntactic level they do behave like endocentric compounds, in most cases they clearly possess an outside referent, which makes them exocentric to an extent. The particular character of the qualifying negative particle, which denies the very existence of the object it is supposed to qualify, makes the semantic aspect even more complex. Negative compounds are both negative and positive in their meaning, and it is partly through the meaning, other than “absence,” associated with the particle *nañ* that this positive aspect is revealed.²²

4. So Who Is a Non-Brahmin if Not a Brahmin Who Isn't?

So why are negative compounds so peculiar? How do Sanskrit philosophers-grammarians explain their two-sided character of negating and affirming at the same time? I will not present all the options and problems resulting from their adoption but will rather focus on what Indian

²² This negative-positive significance cannot be referred to all types of negative compounds because they can be formed with nouns/adjectives but also infinitives and participles. While we could find a positive referent in the case of participles, such as *adr̥ṣṭa* (“not-seen”), it is impossible when we create forms such as *akartum* (“not to do”). So *adr̥ṣṭa* could, and often does in philosophical literature, refer to the unseen fruit of certain actions. The form *akartum*, on the other hand, merely states the lack of the action of doing; it does not imply in any way that any other action is to be performed instead.

linguists say about the view they finally agree with – namely, *uttarapadārthapradhānya*, the primacy of the latter member of a compound. Patañjali notices the main problem with such an approach:

*kiṃ pradhāno 'yaṃ samāsaḥ | uttarapadārtha-
pradhānaḥ | yadyuttarapadārthapradhānaḥ,
abrāhmaṇam ānayaetyukte brāhmaṇamātrasya-
ānayaṇaṃ prāpnoti ||*

Which is the primary in this compound? It is [the compound] that has the meaning of the final member as the primary. But if it is [the compound] that has the meaning of the final member as the primary, when “Bring a non-Brahmin” is spoken, only a Brahmin would be brought.²³

If we award the primacy to *brāhmaṇa* in the negative compound, we face the problem of the negative particle being untraceable. If *brāhmaṇa* determines the meaning of the entire formation and we hear the sentence *abrāhmaṇam ānaya* (“Bring [me] a non-Brahmin”), we would have to bring a Brahmin, and the meaning of negation would be lost. Sanskrit commentators make it clear that there are two matters to investigate in the case of *abrāhmaṇa*: what *a-* expresses, and how the referent of the compound is determined. By saying *abrāhmaṇa* in *abrāhmaṇam ānaya*, a very particular concept is meant. The compound does not serve

²³ Patañjali, *Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, vol. 2, 666.3–667.1.

as a pure exclusion. It does not merely state that *abrāhmaṇa* lacks the qualities of a Brahmin; it is not merely a statement that someone does not belong to this social group. What is asked of us in *abrāhmaṇam ānaya* is to fetch someone who just happens to lack the characteristics of a Brahmin. Yet, we are still bringing someone, which means that the compound *abrāhmaṇa* must refer to an existing entity.²⁴ We are not, however, free to bring anyone or anything we want. What this compound does is specify that a brought entity lacks certain features, and yet it is supposed to be very similar to the original *brāhmaṇa*, as all the commentators tell us. Patañjali in his *Mahābhāṣya* states it openly, and the issue is discussed further by Bhartṛhari in the *Vākyapadīya* (fifth century CE), the first comprehensive text of the philosophy of language in the school of grammarians. They all agree that the only meaning of *abrāhmaṇa* is *kṣatriya*, a warrior. So a non-Brahmin means a warrior who is not a priest but who shares enough qualities with one to grant the similarity.²⁵ This is where we face the problem of various meanings expressed, or at least implied, by the negative particle *nañ*. How is the transfer possible from the original absence, non-existence, or denial onto similarity? Where do these various semantic aspects reside: in the individual linguistic items, or in the process of compounding? These were the questions that Bhartṛhari tried to answer in the *Vākyapadīya* by analyzing the object of negation but also by referring to the

²⁴ The actual ontological status of the referent is irrelevant for the present discussion because we are operating on a purely linguistic level here.

²⁵ Patañjali, *Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, vol. 2, 674–75.

issue of the meaningfulness of particles in general, which was taken up by Yāska a millennium earlier.

5. The Meaning of Negation

The basis for analyzing the semantics of the particle *nañ* is the aforementioned division into expressive (*vācaka*) and suggestive (*dyotaka*) word classes, the division indicated already by Yāska in his *Nirukta* with respect to preverbs:

na nirbaddhā upasargā arthān nirāhur iti śākaṭayanaḥ | nāmākhyātayos tu karmopasam̐yogadyotakā bhavanti | uccāvacaḥ padārthā bhavanīti gārgyāḥ | tad ya eṣu padārthaḥ prāhur ime taṃ nāmākhyātayor arthavikaraṇam |

“Unconnected²⁶ prepositions,” says Śākaṭāyana, “have no meaning but only express a subordinate sense of nouns and verbs.” “They have various

²⁶ In his article (“Bhartṛhari and the Tradition,” 116–20), Kahrs analyzes the term *nirbaddha* used by Yāska, which was translated by many researchers and commentators as “unconnected” and shows the problems arising from such a translation. Given that the *Nirukta* focuses on Vedic Sanskrit, the separate character of *upasargas* can be explained. Kahrs proposes translating *na nirbaddhā upasargā arthān nirāhur iti śākaṭayanaḥ* in the following manner: “*upasargas*, which are unconnected [to nouns and verbs] do not express meanings, according to Śākaṭāyana.” Kahrs translates the following verse – namely, *nāmākhyātayos tu karmopasam̐yogadyotakā bhavanti* – as “But they indicate [*dyotakā bhavanti*] that a noun or a verb has a specific connection with an action.” This leads him to the interesting conclusion that Yāska and Śākaṭāyana actually had in mind the category called by Pāṇini *karmapravacanīya*.

meanings,” says Gārgya, “hence whatever their meaning may be, they express that meaning [which brings about] a modification in the sense of the noun and the verb.”²⁷

Although this quote refers to preverbs, the notion of the lack of independent significance was extended onto particles as well and gave rise to heated debates among various philosophical schools.²⁸ As I mentioned in another article,²⁹ the concept of particles not carrying their own meanings might have originated with Patañjali because Yāska still mentions three³⁰ semantic aspects in which particles occur:

*atha nipātā uccāvaceṣvartheṣu nipatanti | apy-
upamārthe | api karmopasaṃgrhārthe | api pada-
pūraṇāḥ |*

Now the particles occur in various senses: in a comparative sense, in a conjunctive sense, and as expletives.³¹

²⁷ Yāska, *The Nighaṇṭu and the Nirukta*, pt. 3, 29.14–16, pt. 2, 7.6-10.

²⁸ For example, the school of Naiyāyikas, which claimed that particles are directly denotative.

²⁹ Małgorzata Sulich-Cowley, “How a Brahmin Becomes a Kshatriya: Patañjali’s Remarks on Negative Compounds,” in *Revue romaine de philosophie* 62, no. 2 (2018): 148.

³⁰ There is a difference of opinion about whether there are actually three of these categories. See Johannes Bronkhorst, “Yāska’s Classification of Nipātas” (Pune: Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute 60, 1979), and Ashok Aklujkar, *The Theory of Nipātas (Particles) in Yāska’s Nirukta* (Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1999).

³¹ Yāska, *The Nighaṇṭu and the Nirukta*, pt. 3, 30.3–4, pt. 2, 7.18-19.

Sanskrit philosophers-grammarians, beginning with Bhartṛhari in the *Vākyapadīya*, accept that particles are suggestive (*dyotaka*) and can only serve to illuminate the meaning of words they accompany. In the case of negation, and especially negative compounds, this process becomes very interesting because the relation between the two parts of a compound is of the *viśeṣaṇa-viśeṣya* (qualifier-qualified) type, where *nañ* serves as a qualifier:

prāk samāsāt padārthānaṃ nivṛttir dyotyate nañā |
svabhāvato nivṛttānām rūpābhedād alakṣitā ||

Before entering into the compound, the negative particle indicates (*dyotyate*) the nonexistence of things that had naturally ceased to be but that had not been noticed because of identity of form.³²

Not only does this verse explicitly state that *nañ* merely suggests rather than expresses nonexistence, but it also tells us that existence and nonexistence are inherently combined in an object, an object to which negation is subsequently attached. Negation cannot be self-sufficient because it always needs its object. What Bhartṛhari discusses is that a thing does not stop existing when we just use *nañ*.³³ So the negative particle does not have the power to destroy the existence

³² VP 3.14.250 = Bhartṛhari, *The Vākyapadīya of Bhartṛhari, chapter III, pt. ii*, ed. and trans. K. A. Subramania Iyer (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1974), 237.

³³ VP 3.14.250 commentary: *tatra san padārtho nañprayogamātrān nivartitum notsahate* | (“A thing that actually exists cannot disappear merely from the use of *nañ*”).

of an object it occurs with but merely shows one aspect of that object, which allows it to be a qualifier.³⁴ Bhartṛhari claims that *nañ* refers to nonexistence in general, and absence is explained through the substrates:

kriyayāḥ sādhanādhārasāmānye nañ vyava-
sthitaḥ |
tato viśiṣṭair ādhārair yujyate brāhmaṇādibhiḥ ||

The negative particle relates to [that is, expresses] the negation of the substratum in general of the action [of existence]. Therefore, it is connected with particular substrata like *brāhmaṇa*.³⁵

This verse summarizes the position of early Sanskrit grammarians on the relation between a qualifier and a qualified in negative compounds. The meaning of the particle is that of general nonexistence (*asatsāmānya*); its verbal equivalence would be simple: *na asti* (“it does not exist”). Yet, it cannot be used independently because this nonexistence needs a particular substratum, which is provided by the second member of a compound; the second member of a compound specifies *what nonexistence* is meant. In our example, therefore, the stem *brāhmaṇa* is used to denote both the existence and non-existence of *brāhmaṇya/brāhmaṇatva* (“brahminhood”). This is one of the solutions to the problem of negative compounds:

³⁴ Sthaneshwar Timalina, “Semantics of Nothingness. Bhartṛhari’s Philosophy of Negation,” in *Nothingness in Asian Philosophy*, ed. JeeLoo Liu and Douglas L. Berger (New York: Routledge, 2014), 32.

³⁵ VP 3.14.255.

the stems contain opposing meanings – *brāhmaṇa* can refer to someone who possesses “brahminhood” and to someone who does not have it. In this latter case, it is the negative particle that reveals the true meaning in which the stem is used. We employ *nañ* in the same way as we can use adjectives to describe a Brahmin. If we say *gaurah brāhmaṇah* (“a fair Brahmin”), where the adjective *gaura* is clearly a qualifier, we decide to manifest a certain feature that was implicit in the stem *brāhmaṇa* already – namely, fairness. The statement does not *make* a Brahmin fair, it shows their inherent state.

6. The Final Meaning of a Compound

The above paragraph summarizes how Bhartṛhari explains what the relation between two parts of a compound is and how nonexistence is specified, but it still remains to be explained how the final meaning of a compound is determined. When we recall the sentence quoted earlier, *abrāhmaṇam ānaya* (“Bring [me] a non-Brahmin.”), we will remember that it indicates fetching someone. As mentioned, this sentence is positive; it is not a prohibition, and there is no negation of predication. Given the qualifying function of the negative particle, however, we face the problem of fetching a Brahmin who is supposed to be not a Brahmin/nonexistent; basically, we do not want a Brahmin to be brought. What can be found in commentaries,³⁶ based on usage, is that the

³⁶ See Jayāditya and Vāmana, *Kāśikā-vṛtti of Jayāditya-Vāmana along with Commentaries Vivaraṇa-pañcikā – Nyāsa of Jinendrabuddhi and Padamañjarī*

word *abrāhmaṇa* denotes *kṣatriya*, but the question is how this transfer of meaning takes place. Is it random? And why can something/someone that is not a Brahmin not be an animal or an inanimate object? The following verse from the *Vākyapadīya* answers the first question:

asamyagupadeśād va nimittāt saṃśayasya vā |
śabdapravṛttir na tv asti loṣṭādiṣu viparyayāt ||

Either through faulty instruction or through some cause of doubt, a word is applied to a wrong object. It is not applied to a clod of earth and the like because of the nonexistence (of the above two circumstances).³⁷

It is all based on mistakes! What happens is that we wrongly apply the idea of a priest (*brāhmaṇa*) to someone who is, in fact, a warrior (*kṣatriya*), and it is the addition of the negative particle that gives us the correct meaning. Bhartṛhari points out in this context that the whole process of assigning the meaning to a negative compound is based on *upacārasattā* – that is, secondary or metaphorical existence. So, by using the expression *abrāhmaṇam ānaya*, not only do we exclude certain people from being brought, but we also define – albeit by negation – the ones that should be included in the process of bringing. The meaning of the particle that we achieve in this context is that of similarity

of Haradatta Mīśra, vol. 2 (Varanasi: Ratna Publications, 1985), 104.5–6, and Patañjali, *Vyākaraṇa-mahābhāṣya*, vol. 2, 673.1–2.

³⁷ VP 3.14.280.

(*sādrśya*). The compound *abrāhmaṇa* would not only signify "a non-Brahmin" but would also mean someone "similar to a Brahmin." As Brahmins and Kshatriyas share a number of characteristics, the similarity is close enough to validate such a semantic transfer. For this transfer of meaning to work, two words (the one being superimposed and the one being subject to superimposition) have to differ only slightly.³⁸ The particle *nañ*, which signifies general nonexistence, allows for the superimposition (*āropitvatva*) of Brahminhood onto the *kṣatriya*. Only by using *nañ* is one able to refer to a warrior with the word *brāhmaṇa*; the particle is used as a revealer (*dyotaka*) of the meaning *brāhmaṇasadrśa* ("similar to a Brahmin").

The following verse points to one more aspect in establishing the compound meaning. First, it again indicates the process of superimposition thanks to which we can get the meaning of a warrior (*kṣatriya*) from a priest (*brāhmaṇa*). Second, it explains the morphological aspects of the result-formation, which might not be so controversial in the case of the example *abrāhmaṇa* discussed in the present article but which nonetheless require the attention of Sanskrit linguists.³⁹

³⁸ Again, that might not always be the case with all the types of negative compounds. We must remember though that "similarity" was one of the meanings attributed to the negative particles by Indian philosophers-grammarians.

³⁹ The example discussed in the passage from which this verse is taken is *aneka* ("not one"), which is always used with the meaning of "many." It does not merely point to the fact that the number "one" is excluded or negated. The reason why this is a controversial case, or one in need of further explanation, is that it is used in its original singular form despite the change in meaning.

*brāhmaṇatvaṃ yathāpannā nañyuktāḥ kṣatri-
yādayaḥ |
dviṭvādiṣu tathāikatvaṃ nañyogād upacaryate ||*

Just as a *kṣatriya* and the like are identified with a *brāhmaṇa* when the latter is associated with the negative particle, in the same way unity (*ekatvam*) is superimposed on two etc. because of association with the negative particle.⁴⁰

We think of a warrior but, by mistake or someone's misleading instruction, we mention a priest, and all the grammatical qualities the word (priest – *brāhmaṇa*) possesses get transferred onto the negative compound, which expresses the meaning we originally intended. This is how we turn back to Pāṇini's classification of negative compounds as endocentric (*tatpuruṣa*) formations.

Another explanation, which the author of the *Vākyapadīya* does not necessarily agree with but which was accepted by Patañjali in the *Mahābhāṣya*, regarding the absence of what the particle *nañ* reveals is based on the notion that a whole is a collection of parts. Bhartṛhari says that words that stand for many attributes, so they denote a collection, can also be applied, using the same form, to only a part of them.⁴¹

⁴⁰ VP 3.14.284.

⁴¹ See also Timalsina, "Semantics of Nothingness," 36.

*anekadharmavacanaiḥ śabdaiḥ saṃghābhīdhā-
yibhiḥ |
ekadēśeṣu vartante tulyarūpāḥ svabhāvataḥ ||*

Words which express many (*aneka*) qualities and denote their collection are naturally (*svabhāvataḥ*) and in the same form used to refer to a part of them.⁴²

Whatever the name refers to, the whole can also refer to this whole missing some parts.⁴³ Brahmins and Kshatriyas do share some qualities but differ in others. And the existence of these other qualities is revealed by the negative particle. Or to put it differently, *nañ* reveals the absence of those qualities of a Brahmin that are naturally absent in a warrior. The reference here is to the secondary, or metaphorical, meaning again. When we use the word *brāhmaṇa* with reference to someone who shares only some of a Brahmin's qualities, we do not use it in its primary meaning; it might be considered a mistake. The use of the negative particle makes the intentions of the speaker clear: it is the comparison of some qualities that is intended, not identical character. Hence, the metaphorical usage.

⁴² VP 3.14.264.

⁴³ This idea that observing changes in one part of a word does not mean that we consider a changed form different from the original is commonly present in the school of Sanskrit grammarians.

7. Conclusion

The present article aimed to present one aspect of the semantics of negation in Sanskrit discussed by Indian grammarians, etymologists, and philosophers across the centuries. It focused on the analysis of negative compounds as constructions that seem to be particular to Sanskrit language description and that reveal the combination of a purely technical, syntactic approach with a more cognitive, metaphorical perspective. Based on the earliest (even though spread in time) philosophical account on negative compounds and acknowledging the fact that such constructions are compounds, we can draw the following preliminary conclusions:

(1) Negative compounds are classified as *tatpuruṣa*, which establishes the primacy of the latter member of a compound and sets the negative particle as a qualifier. This qualifier is then said to express general nonexistence (*asatsāmānya*) and be revealing (*dyotaka*) in nature;

(2) the second member of a compound contains both existence and nonexistence in its meaning, the latter of which is revealed by the accompanying particle *nañ*; this double nature of words is natural (*svabhāva*);

(3) negative compounds perform a double function: they define the nonexistence of certain features or parts of them and simultaneously denote an entirely different, albeit similar, entity; this is how negation and comparison are both achieved; the comparison is not random but based on shared features between two words;

(4) the process of establishing the meaning of a negative compound is based on superimposition (*āropitvatva*) and *upacāra*, that is, metaphor, and the resulting *upacārasattā* (metaphorical/secondary existence); the word *brāhmaṇa* is not used in its primary meaning of a Brahmin but in its secondary meaning of a warrior; this secondary, or superimposed, usage is shown by the particle *nañ*.

Summary

Janusz Dobieszewski

A Few Remarks on My Philosophical Issues with Nothingness

In most cases in philosophical theories, Nothingness is omitted, pushed back, shifted, or mystified into some form of being, usually a being of superior quality, and thus in a particularly clever, perfidious way that is “liquidating” for Nothingness and accomplished under the slogan or under a cover of Nothingness. On the other hand, will we find in the history of philosophy an approach to Nothingness that would not reduce it to a more or less subtle being and would therefore not in fact deny it and lose it? Does Nothingness appear somewhere directly, fully, not as a pseudonym for something hidden behind it and without protective colors, hiding its completely different, ontic nature or essence? And what are the conditions for such an occurrence? This is the topic of the article.

Jacek Dobrowolski

Nothingness and Modern Philosophy

The paper explores the history of the philosophical use of the concept of nothingness from ancient times and its Parmenidean-Platonic invention up to mature modernity, represented here by Nietzsche. The introduction concentrates on the paradoxes of the notion of and thinking about nothingness (or nonbeing), on its rather unique status among philosophical terms. The paper then turns to a discussion of the function of nothingness in the ancient ontological hierarchy of beings, as well as in theology. It next focuses on the modern fate and functions of this concept (broadly understood as nothingness or negativity). In the early phase of modern thought, which is marked by ontological positivism (such as in Spinoza or Leibniz), nothingness as such is not present, yielding to the substantial fullness of being, not undermined until Hume. A full and explicitly expressed reinauguration of nothingness in modern philosophy was accomplished by Hegel, who inspired so many philosophers after him to use dialectics as the foundation of thinking and being. Nothingness, however, also excited such self-declared anti-Hegelian thinkers as Schopenhauer and Nietzsche. As concerns the former, the concept of “bonism” and “malism” is then developed in the paper, which concludes with a discussion of Nietzsche’s notions of “nihilism” and “will to nothing.”

Jakub Wolak

Nihilation of Existents and the Essence of Nihil: On the Nihilatory Force of Metaphysics in Heidegger, Badiou, and Plato

The article aims at exposing the influence that metaphysics and metaphysical concepts – such as the good, the truth, the subject – exert on φύσις, understood as the natural, the here-present, the

usual, or the everyday. I suggest that this influence be defined as *nihilation* (*nicesztwienie*, *Nichtung*). I begin by reassessing Heidegger's critique of metaphysics, focusing on his lecture *Plato's Doctrine of Truth*. Then I discuss a contemporary form of Platonism represented by Alain Badiou, who is attempting to overcome the antimetaphysical stance taken by continental philosophy after Heidegger. The Badiouan project is analyzed as possibly non-nihilatory metaphysical proposition. Particular attention is given to the differences between Badiou and Plato, which are exposed by analyzing, on the basis of Badiou's mathematical ontology, the connections between ontotheology and Plato's theory of principles. The Badiouan project, striving for a continuance of the metaphysical tradition, is then subject to the same Heideggerian critique that was originally launched to deconstruct the Platonic foundations of metaphysics. Finally, the relation of Heidegger's philosophy to Platonism is examined. An analogy is drawn between the attitude of Heidegger to metaphysics and the complex relations of the theoretical aspect of Plato's work with the imaginary of the myths contained in his dialogues.

Konrad Wyzkowski

Concepts of Nothingness and Relations between Them: An Insight into the Concept of Negation through the Concept of Nothingness

I distinguish two kinds of notions: concepts (*pojęcia*) and ideas (*konceptje*). Concepts are more general and objective; ideas, more particular and subjective (nevertheless still intersubjective). The ideal, pure type of concept is a truth about the universe (cf. Hegel's *Begriff*), and the pure type of idea is a specific, or even idiosyncratic, position of thought, grasping a small aspect of the truth.

Ideas are like spectacles, to be looked into so as to see concepts through them.

I propose (analogously to Kaufmann's proposal for English) to translate the term *Aufheben* as sublimation (*sublimacja*). The fact that English also has the word *sublation*, which Polish lacks, is a specific argument for the proposal.

The main part of the text presents four concepts of nothingness, nothing (*nic*), which are logically ordered and most substantially represented in the proper concept of nothingness (*nicość*). The first is the concept of *minuteness*, the relative concept of nothingness as manifold: ontological (insignificance, *znikomość*) and ethical (baseness, *nikczemność*). Minuteness is divided into quantitative and qualitative and, independently, into subjective and objective. As its historical background, Kant's idea of nothingness (*Nichts*) is interpreted. The second concept is (de)privation (lack, *brak*; emptiness, *pustka*), the absolute (and therefore onefold, sole) lack of anything positive; it is compared with Kant's idea of purification (*Läuterung*), the *ideal of pure reason*. The third is *nonentity* (*niebyt*), abstract and manifold, yet intrinsically essential for any entity as an ontological negative aspect of its existence; with it, Hegel's idea of nothingness (*Nichts*) is featured. The fourth concept is *proper nothingness*, the total negation of the System (resembling to some extent Kant's transcendental negation) and hence the onefold, single, concrete, and absolute concept of nothing. *Thesis*: this negation is a necessary condition of the possibility of changing the System's identity by itself.

In a *corollary*, I discuss Meillassoux's idea of Chaos, compare it with Böhme's *Ungrund*, and equalize the former with the minuteness (in the sense referred to above) of the System.

Alicja Bielak**The Faces of Early-Modern Nihilism: Lectures of the Academy of the Unknown**

The article focuses on the discussion *de nihilo* inside an Italian group of intellectuals: the Academy of the Unknown (Accademia degli Incogniti) and their predecessors and acolytes, the Academy of the Incautious (Accademia degli Incauti) among others. The debate took on the form of a series of lectures devoted to praising Nothing, delivered between 1632 and 1634. The paper presents an analysis of the main philosophical and theological problems in these lectures. The traditional problems connected with Nothingness (*creatio ex nihilo*, *horror vacui*, apophatic theology) present in earlier philosophical treatises are recalled as a context for the Italian lectures. Additionally, the author shows the activity of the Italian academies as part of a wider phenomenon of early-modern nihilism, the development and duration of which she dates between 1510 and 1730.

Tomasz Jativa**The Social Logic of Hegel's Notion of Negation**

The paper aims to analyze three dimensions of Hegel's notion of negation: its logical aspect, its connection to the constitution of subjectivity, and as an instrument of social philosophy. The analysis of the logical aspect of Hegel's notion of negation is focused on its historical sources, which can be localized in Plato's *Sophist* and in Spinoza's principle *omnis negatio est determinatio*, and on the dialectics of pure being and pure nothing from *The Science of Logic*. The meaning of negation for Hegel's theory of subjectivity is reconstructed based on an interpretation of *The Phenomenology of Spirit* proposed by Alexandre Kojève. The last part of the paper reconstructs the vision of the culture of French

Enlightenment included in *The Phenomenology of Spirit* with the purpose of capturing how Hegel's notion of negation functioned as an instrument for the analysis of social reality.

Adrianna Karbowskiak

The Role of Language in Descriptions of the Metaphysical Experience of Nothingness in Stefan Żeromski's Prose: An Analysis of Selections from the Trilogy *Struggles with Satan*

The topic of this article is the experience of nothingness in literature and the strategies of adapting to it through language. This problem is presented on the example of the trilogy *Struggles with Satan*, a work by Stefan Żeromski, whose perception of the world (Gnostic inspirations and fascination with topics important to existentialists, such as boredom and nihilism) can be considered as modern and current today. The theme of nothingness and the strategy of dealing with it is visible in the plots of his novels: the constructions of heroes experiencing a strong existential fear, trying to "nail" their fluid subjectivity. Such attempts can also be seen in the language of his books, a language that is full of images of "the decay of the world" that affect the senses. Important from the perspective of this article are descriptions of the illumination experienced by the characters in his novels, in which they undergo a separation from their "self," the illusion of reality, and abandon themselves to the epiphanic acceptance of nothingness. All these experiences, important for modernity, are connected with the adoption of a certain language strategy, which in the case of Stefan Żeromski seems particularly interesting. His language is an attempt to go beyond the subject, to familiarize himself with the experience of the horror of nothingness; it can also be a tool for liberation and for the striving toward illumination.

Agata Janiak

Overcoming Nihilism: The Problem of Nothingness in the Work of Józef Czapski

In this article, Czapski's writing has been presented through the prism of his personal grappling with the problem of nothingness. Czapski's essays, journals, and wartime memoirs have a biographical and intimist character. The writer's reflections are based on a rich experience of the literature and are an expression of a deep awareness of and insight into European intellectual currents popular in the nineteenth and twentieth centuries. A discussion of Czapski's attitude toward Russian nihilism constitutes an essential part of the article because the consequences of this philosophy affected the writer-painter personally during the First and Second World Wars. Using the example of the works of such authors as Marcel Proust, Albert Camus, or Fyodor Dostoyevsky, Czapski is presented as an interpreter who is sensitive to the great existential questions of the goal and meaning of life but who at the same time condemns "nihilism that does not bear responsibility for anything." The thesis of Czapski's overcoming of nothingness is supported by the assumptions of Christian existentialism, for it is in Christian religion that Czapski seeks support and answers to the questions that torment him.

Konrad Dydak Rycyk

Why Not-Being Cannot Be Expressed: An Analysis of the Proposition τὸ μὴ ὄν εἶναι πρὸς from Plato's *Sophist*

Does Plato discuss the problem of not-being (μὴ ὄν) in order to equate one with the other by negating being (τὸ ὄν)? And, if so, then does equating μὴ ὄν and τὸ ὄν suggest the possibility of an another mode of being other than the being of that which

is? To answer these questions properly, it is necessary to study the analyses conducted by Plato in the *Sophist*, most importantly the reasons for which he expresses the famous proposition that “not-being somehow is” (τὸ μὴ ὄν εἶναι πως). Are we therefore justified in claiming that μὴ ὄν, in its own way, also is? And if so, how should we understand this perplexing – and possibly even contradictory – proposition? How should we understand not-being (μὴ ὄν) itself in light of Plato’s proposition? And why is not-being also impossible to be expressed (ἀδύνατον λέγειν)? It seems that the proper reading of Plato’s intent will lead to a correct interpretation of the proposition that “not-being somehow is” and, furthermore, to the correct answer to the question: What does the negation μὴ ὄν mean for Plato, and for what purpose does he discuss it?

Malgorzata Sulich-Cowley

Does “Absence” Really Mean Absence? The Position of Sanskrit Philosophers-Grammarians

Negation was a widely discussed subject in both the linguistic and the philosophical traditions in India. The present article focuses on the semantics of the negative particle (*nañ*) as discussed within the school of Sanskrit philosophers-grammarians (*vaiyākaraṇa*) in constructions defined as compounds. Discussed first are the discrepancies between the formal descriptions of compound structures in Western and Indian linguistics, which result in different semantic approaches to negation. This article examines how the notion of negation entwined with the concept and classification of compounds developed in Sanskrit linguistics over the centuries. It shows how the understanding of negation was influenced by the concept according to which the compound meaning is

determined by assigning semantic primacy to one of its members or, occasionally, to an external referent. It is pointed out that, although the negative particle expresses/indicates the notion of “absence” or “exclusion,” it also specifies an existing, positive entity to which the whole compound refers. Consequently, unlike other compounds of similar character, negative formations possess the negative and positive aspect simultaneously.

Noty o autorach

Alicja Bielak (1991)

Historyczka literatury i kulturoznawczyni, doktor, pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, wykłada na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego. Członkini międzynarodowych zespołów badawczych RETO-PEA i ReIReS. Do jej zainteresowań badawczych należy szeroko pojęta historia intelektualna doby nowożytnej ze szczególnym uwzględnieniem emblematyki, nihilizmu oraz radykalnej reformacji. Autorka opracowań krytycznych dzieł nowożytnych (m.in. *Pochwały Niczego. Pochwały Czegoś* J.E. Minasowicza, Warszawa–Kraków 2015, i zbioru medytacji jezuickich M. Hińczy pt. *Płęsy Aniołów*, Warszawa 2019) oraz przekładu książki *O życiu rzeczy* Rema Bodei (2016).

Janusz Dobieszewski (1955)

Profesor, doktor habilitowany, pracownik Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią filozofii, filozofią społeczną, filozofią religii, a specjalizuje w filozofii rosyjskiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wokół słowianofilstwa*, red., 1998; *Wokół Tolstoja i Dostojewskiego*, red., 2000; *Wokół Leontjewa i Bierdiajewa*, red., 2001; *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, 2002; *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, red., 2007; *Wokół Andrzeja Walickiego*, red. (wraz z J. Skoczyńskim i M. Bohunem), 2009; *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, 2012; *Idee w Rosji*, t. 8, red., 2014, t. 9, red., 2015; *Wokół Fiodora Dostojewskiego*, red., 2017; *Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej*, red. (wraz z S. Krajewskim i J. Machem), 2018; *Syntezy i niuanse. Studia i szkice z filozofii rosyjskiej*, 2019; *Inność jako wartość. Studia i szkice z filozofii kultury i okolic*, 2020.

Jacek Dobrowolski (1976)

Adiunkt na Wydziale Dziennikarstwa Informacji i Bibliologii UW, doktor habilitowany filozofii, absolwent MISH UW; współredaktor filozoficzno-literackiego magazynu online „Nowa Orgia Myśli”; jednokrotny zwycięzca i wielokrotny finalistą konkursu na esej filozoficzny Fundacji na Rzecz Myślenia im. Barbary Skarżgi; autor takich książek, jak *Filozofia głupoty* (PWN 2007), *Sztuka człowieka nowoczesnego* (NCK 2016), *Niewolnicy i panowie* (PWN 2017), a także wielu artykułów i esejów filozoficznych, publikowanych w różnych czasopismach i zbiorach. Obecnie pracuje nad zagadnieniami wolnej woli, samotności oraz historii duchowej świata nowoczesnego.

Tomasz Jativa (1992)

Doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Absolwent MISH UW na kierunkach filozofia i kulturoznawstwo. Jego zainteresowania naukowe skupiają się wokół niemieckiej

filozofii klasycznej ze szczególnym uwzględnieniem myśli Kanta i Hegla, marksizmu oraz antropologii literatury.

Agata Janiak (1986)

Kustosz Działu Rękopisów w Zakładzie Narodowym im. Ossolińskich. Stypendystka Fundacji Augusta hr. Cieszkowskiego (edycja 2019, projekt badawczy: *Między personalizmem, egzystencjalizmem a prawosławnym modernizmem. Duchowość w pisarstwie Józefa Czapskiego*). Doktorat pt. *Eseistyka Józefa Czapskiego. Poetyka i metafizyka* obroniła w 2017 roku na Uniwersytecie Wrocławskim, praca została wyróżniona w Konkursie o Nagrodę „Archiwum Emigracji”. Redaktorka tomu *Czytając Czapskiego* (2015), autorka m.in. artykułów: *Józef Czapski w korespondencji i w tekstach Konstantego A. Jeleńskiego* (2014); *O wpływie myśli Simone Weil na Józefa Czapskiego* (2015); *Korespondencja Józefa Czapskiego ze Stanisławem Vincenzem* (2019).

Adrianna Karbowskiak (1995)

Doktorantka drugiego roku Szkoły Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego. Do jej zainteresowań należą literatura i kultura polskiego modernizmu ze szczególnym uwzględnieniem takich zagadnień, jak gnostycyzm, anarchizm, rewolucja, religijność i poznanie w dziełach polskich modernistów. W 2019 roku na Wydziale Polonistyki UW obroniła pracę magisterską poświęconą obecności motywów gnostyckich i anarchistycznych w *Walce z szatanem* Stefana Żeromskiego. Jej obecne badania oscylują wokół tematu obecności w literaturze polskiego modernizmu synkretycznej konstrukcji filozoficznej i religijnej, określanej przez nią za Edwardem Schuré jako „wielkie wtajemniczenie”.

Konrad Dydak Rycyk (1982)

Doktor filozofii (UPJPII w Krakowie), w Zakonie Braci Mniejszych (OFM) od 2001 roku, pracownik Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej WF UPJPII, wykładowca w WSD OFM w Katowicach-Panewnikach, członek Towarzystwa Metafizycznego im. A.N. Whiteheada.

Małgorzata Sulich-Cowley (1980)

Indolożka, sanskrytolożka, doktor nauk humanistycznych (2013) w zakresie językoznawstwa, starszy asystent na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania badawcze obejmują tradycję językoznawstwa sanskryckiego oraz indyjskiej filozofii języka. Obecnie pracuje nad zagadnieniem koncepcji negacji oraz złożań przeczących w szkole gramatyków indyjskich w okresie między V a XVIII wiekiem n.e.

Jakub Wolak (1995)

Doktorant w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, student Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Wrocławskiego, absolwent MISH UW i MISH UJ, stypendysta GFPS e.V. na Uniwersytecie Eberharda Karla w Tybindze. Interesuje się filozofią starożytnych Greków, szczególnie filozofią Platónską oraz dialogiem, który toczy z nią późniejsza tradycja – nade wszystko renesansowy humanizm i XX-wieczne tradycje niemieckojęzycznej fenomenologii i hermeneutyki. Pracuje nad doktorem obejmującym zagadnienia apokaliptyki i dionizjanizmu w myśli politycznej Stanisława Orzechowskiego i w *Pseudo-Orichovianach*, szczególnie zaś w piśmie *Idea Apocaliptica*. Członek redakcji „Kronos Philosophical Journal”.

Konrad Wyszkowski (1995)

Doktorant filozofii w UW. Najnowsze teksty: *Tajemniczy władca nicości i tożsamości* („Kronos” 2018 nr 2), *Przeistaczanie się podmiotu konstytuującego w dziejach państwa południowoafrykańskiego* (*Konstytucyjne interregnum*, Warszawa 2019); dostępne w Internecie. Pisze rozprawę doktorską na temat metody filozofii spekulatywnej (na tle Trentowskiego krytyki Hegla).

Spis treści

Eseje

Janusz Dobieszewski, <i>Kilka uwag w sprawie moich spraw filozoficznych z nicością</i>	5
Jacek Dobrowolski, <i>Nicość i filozofia nowożytna</i>	19
Jakub Wołak, <i>Nicestwienie istnień, istota Nicości. O niszczytelstwie metafizyki u Heideggera, Badiou i Platona</i>	59
Konrad Wyszkowski, <i>Pojęcia nicości i stosunki między nimi. Wgląd w pojęcie negacji poprzez pojęcie nicości</i>	119

Studia

Alicja Bielak, <i>Oblicza nowożytnego nihilizmu: wykłady Akademii Nieznanych</i>	159
Tomasz Jativa, <i>Spoleczna logika Hegłowskiego pojęcia negacji</i>	193

Adrianna Karbowskiak, <i>Rola języka w zapisach metafizycznego doświadczenia nicości w prozie Stefana Żeromskiego. Analiza fragmentów trylogii Walka z szatanem</i>	219
Agata Janiak, <i>Przewyciężanie nihilizmu, czyli o problemie nicości w pisarstwie Józefa Czapkiego</i>	239
Konrad Dydak Rycyk, <i>Dlaczego niebytu nie można wyrazić? Analiza tezy τὸ μὴ ὄν εἶναι πῶς z dialogu Sofista Platona</i>	277
Małgorzata Sulich-Cowley, <i>Does "Absence" Really Mean Absence? The Position of Sanskrit Philosophers-Grammarians</i>	311
Summary	339
Noty o autorach	349

Czy nie wydaje się Państwu, że Opatrzność użyczyła Niczemu, niby czcigodnego tronu, empireum, do którego wstępuje się po tylu stopniach, ile jest sfer niebieskich i elementarnych? Gorszy mnie również kolejna szkolarska maksyma, jakoby natura nie znosiła próżni. Nie jest tak, że natura nie znosi Nicości, lecz zgoła na odwrót – ona czci Nicość. Prawdą jest, że jeśli z powodu boskiej mocy natura stałaby się próżna, a więc pozbawiona czy to powietrza, czy to innego wypełnienia, cały ten teatr – ściany i sklepienie, jak również sama posadzka – runąłby pospiesznie, by ją wypełnić. Jednakże nie dlatego, że natura nie znosi próżni albo Nicości, ale dlatego, że Ją czci, widząc w Niej jakby zdrożonego wędrowca, przybywającego z odległych przestrzeni wyobrażonych, w opatrnościowym odruchu nakazałaby każdemu ciału, aby uczyniło z siebie samego oparcie dla Niej i schody aż do właściwej Jej sfery.