

Karol Tarnowski
Idea Dobra

I

Platon stoi u zbiegu nurtu wywodzącego się ze wspaniałej filozofii „presokratyków”: Parmenidesa, Heraklita, Anaksymandra, oraz nurtu pitagoreizmu i związanej z nim tradycji myśli matematycznej i przede wszystkim religijnej. Myśl Platona jest przeniknięta z jednej strony kultem ścisłej wiedzy zmierzającej do prawdy, z drugiej dążeniem do zbawienia duszy, dążeniem zaszczepionym w nim przez Sokratesa, który w dialogach jest niemal zawsze *porte-parole* samego Platona. To powoduje, że myśli platońskiej nie można nigdy traktować jako czystej teorii oderwanej od poszukiwania sensu życia. Myśl ta jest przeniknięta – jak to podkreślali ostatnio Foucault i Patočka – „troską o duszę”, zarówno duszę indywidualną, jak duszę polis, czyli życia publicznego. Troska ta jest nieodłączna od pracy zarówno myśli filozoficznej, jak charakteru, czyli wychowania, „*paidei*”, tak wspaniale analizowanej w myśli greckiej przez Wernera

Jaegera oraz Pierre'a Hadota. To powoduje, że myśl Platona jest przeniknięta dynamizmem, a więc ruchem charakteryzującym to, co skończone, ale zarazem zorientowanym na to, co niezmienne, gdyż doskonałe, na pełnię. Dla myśli Platona, ale także Arystotelesa, charakterystyczny jest wektor teleologiczny, celowościowy, nakierowany na doskonałość zarówno – mówiąc językiem nowożytnym – przedmiotu, jak podmiotu. Ma to swoje odzwierciedlenia w napięciu między tym, co *jest* – faktycznym bytem – a tym, co być *powinno* – bytem wzbogaconym o dobro.

Platon jest twórcą jednego z dwóch wielkich systemów metafizycznych, spokrewnionych ze sobą, lecz różnych. Oba systemy: platoński i arystotelesowski, zakładają hierarchię rzeczywistości, bytów. Lecz tylko u Platona hierarchia obejmuje zdwojenie na świat zmysłowy i świat idealny. Świat zmysłowy to nie tylko świat rzeczy naturalnych, ale także ludzkich wytworów; i nie tylko samych tych rzeczy, ale także ich cieni, odbić, pozorów – to nasza codzienność. Świat idealny to byty matematyczne i idee. W przeciwieństwie do tego co zmysłowe i w ruchu, a więc zmienne, skończone i podatne na złudzenia, świat idealny jest zasadniczo niezmienny, a w związku z tym możliwy do prawdziwego poznania: prawda to to, co jest raz na zawsze takie samo. Choć między tymi światami panuje nieciągłość, to zachodzi możliwość uporządkowania ich w jednej linii, która dla ludzkiego podmiotu jest możliwa do przebycia. Rzecz w tym, żeby podmiot *chciał* tę linię przebyć, żeby chciał nie zadawałać się światem pozorów – tego, co w języku Heideggera dałoby się określić jako sferę „się”: opinii (δόξα), niesprawdzonej wiary (πίστις) i wyjść ku słońcu prawdy.

Droga ludzkiego podmiotu jest na wskroś aksjologiczna i taki jest sens metafizyki i antropologii Platona. U szczytu platońskiej drabiny nie stoi Najwyższy Byt, lecz Dobro – nie jest to onto-teologia, lecz agato-teologia. Ten punkt jest w moim przekonaniu kluczowy i ma zasadnicze znaczenie zarówno dla metafizyki, jak i dla myśli religijnej.

U szczytu platońskiej drabiny stoi, jak wiadomo, idea Dobra, która jest, jak Platon wyraźnie pisze, „ponad bytem”, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Jest ona zarazem tym przez co „to, co sprawiedliwe i tam dalej, staje się tym, co przydatne i co pożyteczne. (...) A jeśli jej nie znamy, to choćbyśmy wszystko inne i najlepiej znali, wiesz, że na nic nam się to nie przyda, zupełnie tak samo, jak byśmy posiadli cokolwiek, a Dobra by w tym nie było. Czy ty uważasz, że warto posiadać wszystko, co tylko posiadać można, nie posiadłszy tego co dobre? Albo myśleć sobie wszystko, co pomyśleć można, tylko nie to, co dobre i w ten sposób nie myśleć sobie niczego pięknego ani dobrego?”¹ Dobro jest wyższe nawet niż Piękno, bo, jak pisze Platon, „jeśli chodzi o to, co sprawiedliwe i piękne, to niejeden gotów wybrać i to, co się tylko takim wydaje, choćby ono i nie było takie; (...) a jeśli o dobro idzie, to już nikomu nie wystarczy zdobyć dobro rzekome, tylko każdy szuka istotnego, a samą tylko opinię na tym punkcie każdy ma w pogardzie?”. Jest to „więc to, za czym biegnie każda dusza i dla czego robi wszystko co robi, przeczuwając, że istnieje coś takiego...”². Ale warunkiem możliwości dążenia do dobra jest odczuwalny jego *brak*;

¹ Platon, *Państwo* 505a-b (przeł. W. Witwicki).

² Platon, *Państwo* 505d-e.

między nami a jakimkolwiek upragnionym, a zwłaszcza Dobrem Absolutnym, jest nieciągłość, niebyt; właśnie dlatego nie jest ono nigdy tożsame z faktycznością jakiegokolwiek bytu: „musi tak być, że się pragnie tego, czego się nie ma, a gdzie nie ma braku, tam i pragnienia nie ma”³. Dobro jest absolutnym Transcendensem.

Droga do Dobra jest tożsama z drogą do Prawdy o nim i o jego idealnych uczestnikach, ale także z drogą do Piękną, do tworzenia w pięknie i tym sposobem unieśmiertelniania się – gdyż „przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra”⁴. Są to różne drogi, a jednak w swoim zasadniczym sensie bliskie. Wszystkie są drogami do Absolutu wartości, którego tutaj jako Absolutu *brak*. Dlatego cechą wspólną tych różnych dróg jest *przekraczanie*, transcendowanie, czyli sam ruch budowania meta-fizyki. Droga do Dobra w jej różnych – mówiąc po husserlowsku – wyglądach jest odsłaniającym tworzeniem metafizyki w ścisłym sensie. Jest bowiem drogą do Dobra, Prawdy i Piękną, których jedynie śladów dotykamy w codzienności, śladów, które nas zniewalają i chcą nas sobą zadowolić, podczas gdy naszym powołaniem jest je przekroczyć w drodze ku samemu Absolutowi. Motywem tego przekraczania jest zatem *metafizyczne pragnienie*, które może być mniej czy bardziej całościowe, mniej czy bardziej nasycone – mówiąc językiem Tischnera – *głodem aksjologicznym*.

Takim podstawowym głodem aksjologicznym jest według Platona głód piękna, Eros, całościowy poryw ku

³ Platon, *Uczta* 200b.

⁴ Platon, *Uczta* 206a.

pięknemu, wychodzący z pożądania erotycznego, ale zdolny do sublimacji, do drogi wzwyż. Pragnienie Pięknemu zawiera w sobie potencjał uniwersalizujący w tym sensie, że otwiera oczy na piękno wszędzie gdzie jest, nie tylko w jednostkowych ciałach ludzkich, ale także w przyrodzie, sztuce, rzeczach, a nawet w abstrakcyjnych naukach. Ale jako pragnienie Absolutu przekracza on całą rzeczywistość jako taką w stronę *idealu*, który jest określony jedynie pod względem aksjologicznym, ale pod żadnym innym. Jego *terminus ad quem* jest Samo Piękno, które nie daje się opisać żadnym słowem a jedynie wypatrzyć poprzez swoje ślady jako niewyczerpana tęsknota jakiegoś „więcej”. Owo „więcej” ostatecznie daje się jednak tęskniącemu równocześnie jako nagroda za trud drogi i jako niespodziewany dar: Piękno ukazuje się „nagle”, ἔξαίφνης z wnętrza swojej tajemniczej wolności, wolności tego, co samoistne i samowystarczalne.

Ale pragnienie piękna jest równocześnie pragnieniem pełnej mądrości, pragnieniem filozoficznym, a więc także pełnej *Prawdy*. Cóż jednak jeśli żyjemy w półmroku jaskini, zadowolamy się „poświatą”, która płynie zza naszych pleców i która pozwala jedynie na tworzenie – nie wiadomo przez kogo, przez heideggerowskiego „się” – opinii, mniemań, różnych wierzeń. Potrzeba tu innego „nagle”, wydarzenia ludzkiego pośrednictwa, które zdolne jest nas wyzwolić z zadowalania się złudzeniami i wyzwolić w nas pragnienie dążenia do Prawdy, która w metaforze jaskini jest oświetleniem przez słońce, będące obrazem Dobra. Prowadzi nas ono do wykrywania różnych pięt złudzeń – od cieni, odbić (jak odbicia w wodzie), wytworów, a następnie rzeczy z tego świata jako ostatecznych wyrazów

prawdy, po modele matematyczne i twory pojęciowe. Tylko dlatego, że pojawia się w ten sposób możliwość *paidei*, czyli wychowania do pełnego człowieczeństwa, pojawia się też w dążeniu do Prawdy myślenie „preferencyjne”: podmiot jest w stanie ocenić, co jest *jedynie* cieniem, imitacją, a co rzeczą i co w niej istotne. Przechodzi w ten sposób przez kolejne etapy wiedzy i poziomy ontologiczne, gnany głodem Prawdy, która jest ideałem. Prawda jest jedną z „twarzy” Dobra, której inną „twarzą” jest Piękno. Dobro – synonim Absolutu – nie może się zadowolić niczym, co jest na poziomie skończonego bytu, musi go przekraczać ku sferze idealnych wartości. Sfera ta jest czymś „więcej”. Z tego powodu nikną, „rozpływają się” jakby w niej podstawowe prawa bytu, które rządzą światem *faktów*, jak zasada tożsamości czy niesprzeczności, które dyktuje dyskurs pojęciowy i język. Dobro jest dziedziną polifonicznej jedności, w której Prawda, Dobro i Piękno są i nie są tym samym, ponieważ są aksjologicznym Życiem, karmiącym się swoją własną pełnią, swoim, jakby powiedział Jean-Luc Marion, przesyceniem, absolutną Pleromą. Pleroma ta jest może bliższa wizji Heraklita, niż Parmenidesa: to raczej jedność uzupełniających się „przeciwieństw”, *coincidentia oppositorum*, jak u Mikołaja z Kuzy.

Jedność ta jest dana myślącemu podmiotowi pod warunkiem, że nie będzie się upierał przy myśli dyskursywnej i przy pojęciach, które tutaj nie wystarczają. Ale myśl *widzi* i to jest kluczowe; tam, gdzie jest intelektualne widzenie, pojęcia nie są potrzebne ani możliwe – jak świadczy o tym *List VII*. Z tego nie wynika, że ma się tu do czynienia z mglistą nieokreślonością w stylu *ἄπειρον* Anaksymandra,

a raczej z *materia prima* Arystotelesa. Być może dałoby się to określić jako „tkwienie w świetle”, które nie wymaga ani uzupełnień ani komentarzy. Czy na pewno?

Teraz rzecz kluczowa: królestwo „transcendentaliów” jest zarazem królestwem boskości i Boga. Skąd to wiemy? Najpierw stąd, że idea Dobra „nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania” i że „ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak jeśli *Dobro* będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie”⁵. I dalej analogicznie do słońca, które w opowieści o jaskini służy jako metafora Dobra, „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”⁶ (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). Ten sławny ustęp trzeba brać całkiem na serio. *Dobro* jest „ponad byciem” – to znaczy, pisze wyraźnie Platon, paradoksalnie nawet przed i ponad Pięknem i Prawdą – ponieważ jest ich *źródłem* (αἰτία). Jakkolwiek to rozumieć, nie ma chyba wątpliwości, że chodzi tu o tworzenie wszystkiego, co w jakikolwiek sposób poznawalne. *Dobro* okazuje się na miarę (czy bezmiar) swojej transcendencji metafizycznym źródłem rzeczywistości branej w aspekcie

⁵ Platon, *Państwo* 508e–509a.

⁶ Platon, *Państwo* 509b.

wartości. Oznacza to, że to, co możemy tu nazwać boskością jest jakoś *dane* kontemplującemu podmiotowi jako twórczy Umysł – naprzeciwko naszego odbiorczego – który daje życie światu prawdy, dobra i piękna. Nie ma tu potrzeby Boga *nazywać*, ponieważ także nazwa jest bytem poniżej Dobra. Ale zespolenie Dobra i twórczego umysłu możemy mimo wszystko – także w oparciu o inne dialogi – nazwać teologią, ale jedynie *agato-teologią*, a nie *onto-teologią*. Prawdziwa teologia jest bowiem *agato-teologią*, a nie *onto-teologią*. Ta kluczowa myśl umknęła Heideggerowi, ponieważ uważał on, że hierarchizacja rzeczywistości i pytanie o ἀρχή musi dokonywać się w obrębie bycia, to znaczy prowadzić do Najwyższego Bytu, do którego „nie możemy się modlić ani przed nim tańczyć”. Tymczasem samo pojęcie hierarchii jest z innego porządku, z porządku wartości: dla bycia jako takiego hierarchia jest obojętna. Tylko droga ku Absolutowi wartości transcendentalnych jest w stanie wszystko przekraczać i uwalniać podmiot od nacisku faktycznych określoności. Platońska droga opisana w metaforze jaskini i w *Uzcie* jest – jak to pokazał Jan Patočka – drogą do wolności, wyzwania się od nacisku konieczności i tego, co definitywne, określone, a przez to skończone. W tym sensie Dobro jest zarazem Nieskończonością, o której pisał Levinas.

Pytanie o *istnienie* absolutnego Dobra, o związek między Dobrem i Bogiem a byciem dręczyło Simone Weil. „Ale czy to dobro, spyta mnie ktoś, istnieje? Czy to istotne? Rzeczy ziemskie istnieją, ale nie są dobrem. Niezależnie od tego czy dobro istnieje czy nie, nie ma poza dobrem innego dobra. (...) Ale dlaczego mówić: to czego być może nie ma? Dobro nie posiada na pewno takiej rzeczywistości, do której

można by dodać cechę dobra. Poza tą cechą nie ma ono innego bytu. Nie ma ono innego sposobu bycia poza tym, że jest dobrem. Ale ta realność jest w nim w całej pełni. Nie ma żadnego sensu mówić: dobro jest albo dobra nie ma, ale tylko to jedno: dobro⁷. I dalej: „Rzeczywistość i istnienie to nie to samo. To także podstawowa myśl Platona. I także w niewielkim stopniu rozumiana. (Justyn, św. Augustyn i inni utrzymywali, że Platon przejął od Mojżesza myśl, że Bóg jest bytem. Ale od kogo przejął myśl, że Bóg jest dobrem i że dobro jest ponad bytem? Nie od Mojżesza)⁸. Wreszcie: „Istnieje poza mną dobro przewyższające mnie i za każdym razem, gdy pragnę dobra, ono mnie do dobra popycha. A ponieważ działanie to nie może mieć żadnych granic, więc istniejące poza mną dobro jest nieskończone; to właśnie Bóg⁹”.

Myśl o tym, że Dobro jest nieskończone i że jest ponad bytem – to także myśl Emmanuela Lévinasa. Dla Lévinasa zasadnicza jest idea Nieskończoności. W eseju *Bóg i filozofia* pisze on: „co w transcendencji Nieskończoności każe nam używać słowa <Dobro>? Aby w pragnieniu Nieskończoności możliwa była bezinteresowność, aby Pragnienie wykraczające poza byt, czyli transcendencja, nie pogrążyła się na powrót w immanencji, Pożądane czyli Bóg, musi być w Pragnieniu *oddzielone* – jako upragniona, bliska, lecz różna świętość. To zaś możliwe jest tylko wtedy, gdy Pożądane odsyła mnie do tego, co par excellence niepożądane,

⁷ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona (wybór myśli)*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1965, s. 58

⁸ Tamże, s. 56.

⁹ Tamże, s. 54.

czego z natury nie pragnę: do Innego. (...) Pożądane wymyka się Pragnieniu. Dobroć Dobra – Dobra, które nie śpi ani nie drzemie – skłania ruch, który przyzywa, odsuwając go od Dobra i kierując w stronę Innego – i dopiero tą drogą w stronę Dobra. Krzywa, która wznosi się wyżej niż prosta. Pożądanie jako nieosiągalne, oddziela się od relacji Pragnienia, które wywołuje, i z powodu tego odłączenia się czyli świętości, staje się trzecią osobą: Onym w głębi Ty¹⁰. Lévinas jest odległym potomkiem Platona, ale także naturalnie „słuchaczem biblijnego Słowa”. Mówi on o kilku istotnych sprawach. Po pierwsze nie ma wątpliwości, że, jak chce Platon, Dobro nie jest w porządku bytu, jest właśnie ponad nim. Lektura Lévinasa jest lekturą biblijną, dla której ważny jest drugi, Inny, a nie tylko ja sam i moje mistyczne „dno”. Dla niego jednak Platon definitywnie rozbija monistyczną ontologię Parmenidesa, która będzie prześladować metafizykę do końca, nawet w wydaniu transcendentalnej filozofii bycia Heideggera. Po drugie Dobro jest ostateczną, absolutną *Miarą*: „co nie jest doskonałe, nie jest żadną miarą dla niczego” – w tym wypadku dla etyki, która nakłada na mnie odpowiedzialność za bliźniego, za Innego. Po trzecie Dobro osiada w swoim „śladzie”, jakim jest twarz Innego. Ślad jest skończonym znakiem, który uniemożliwia utonięcie w mistycznej jedności z Dobrem-Jednym, lecz domaga się nieustannego *świadczenia* o Dobru – w postaci dobroci. Dobroć względem bliźniego jest sposobem w jaki transcendentne

¹⁰ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 130–131.

Dobro *uczestniczy* w ludzkim świecie, w porządku, który jest praktyczny, ale na wskroś rozumny.

Ten moment „praktyczności” Dobra, to znaczy tego, że jest ono Miarą dla działania, które powinno o nim świadczyć – to także kluczowa myśl Platona. Dobro jest synonimem tego, co idealne i z tego powodu sakralne, tego, co stanowi o wartości życia i człowieczeństwa. Dlatego więzień jaskini, który z niej się wydostał i dotarł do słońca i prawdy o Dobru, czuje się zobowiązany do świadczenia o Dobru, to znaczy w tym wypadku wyzwalania pozostałych więźniów jaskini i ukazywania im prawdy o Dobru. To jest z kolei możliwe poprzez świadczenie o wartości Prawdy w ogóle, która „świeci” przede wszystkim poprzez miłość do drugich, a także – jak wiedziała dobrze Simone Weil – poprzez Piękno.

II

Idea (czy pojęcie) dobra tkwi w naszych umysłach jako coś oczywistego – nie pytamy o jego genezę ani status. Jest zakodowana zarówno w naszej osobistej wrażliwości, jak w słowniku naszej cywilizacji. Nie pytamy czy przyszła w tej postaci z innej cywilizacji czy po prostu ze stanu świata i naszej natury. Ale nie ma wątpliwości, że jest ona od razu biegunem w stosunku do zła, że występuje zawsze w napięciu i w kontraście. Para dobro-zło to najważniejszy składnik naszego świata, ponieważ w swojej ogólności wydaje się zagarniać inne klasyczne przeciwieństwa: prawda-falsz, piękno-brzydota. Jak widać staje się w ten

sposób synonimem przeciwieństwa pozytywne-negatywne w stopniu, w jakim nas dotykają, mają dla nas znaczenie. Gdyż między tym, co pozytywne i tym, co negatywne panuje szczególne napięcie, które wyraża się w tym, że dobra pragniemy, a zła nie chcemy, a nawet więcej; dobra się domagamy: dobro powinno być, a zła nie powinno być. Ale zło *jest* – to, wydawałoby się oczywiste stwierdzenie wcale takie nie jest w świetle wielkiej tradycji metafizyki chrześcijańskiej i tzw. teorii transcendentaliów, która głosi, że byt, a więc to co *jest*, jest „zamiennie” z najwyższymi „wartościami”: prawdą, dobrem i pięknem. Teza ta prowadzi prostą drogą do wniosku, że zło, a także fałsz i brzydota są niebytem, czyli w jakimś zasadniczym sensie ich nie ma. Lecz to oczywiście przeczy doświadczeniu, które wyraził dobitnie Tischner w swoim ważnym tekście *Myślenie według wartości*: „jest coś czego nie powinno być”. To zdanie jest, według mnie, kluczowe dla oceny relacji między bytem a dobrem, chociaż domaga się dopowiedzeń.

Ale gdybyśmy mieli powiedzieć *co* to jest dobro, byliśmy w wielkim kłopotcie. A może raczej wiemy co to jest *dobro*, ale nie zawsze wiemy co jest *dobrem*, tak jak nie zawsze wiemy co jest złem. Wiemy, że tak jak jest coś, czego nie powinno być, tak bywa coś, co być powinno. Te dobre rzeczy wylicza św. Augustyn w *Wyznaniach*¹¹, ale wiemy, że w tym, co dobre jest jakaś nadwyżka, której nie da się wyczerpać i która rysuje przed nami nieograniczony pułap „tego, co być powinno”; przyrostu dobra, które wymazałoby w końcu wszelkie zło, a nawet wszelką

¹¹ Augustyn, *Wyznania* I.20.

niedoskonałość – choć zdajemy sobie sprawę, że nie ma żadnego skończonego dobra bez przymieszki niedoskonałości, która paradoksalnie składa się nieraz harmonijnie na dobro tej konkretnej rzeczy czy osoby: kochana przez nas osoba może mieć krzywy nos i kochamy ją nie pomimo ale razem z tym nosem. Jednakże – i to wydaje się kluczowe – dobro wciela się w hierarchię dóbr i hierarchię wartości, która wskazuje na nieosiągalne, ale wektorowo się rysujące maksimum i ostatecznie na absolut dobra, które już nie jest „tym, co dobre”, ale jest samym absolutnym Dobrem. Ale co to „jest” absolutne Dobro? Wiemy, że tego absolutnego „Dobra tutaj nie ma”, jest nieobecne, jak z mocą podkreślała Simone Weil. Jednak jest ono – jak pisał św. Anzelm – „tym, nad co nic większego nie można pomyśleć”; jak wiemy św. Anzelm zbudował na tej idei swój „dowód ontologiczny na istnienie Boga”, który Tischner tak zinterpretował: „tym, nad co nic większego nie można pomyśleć jest absolutne Dobro. Czy absolutne Dobro może nie istnieć? Dobro niejako samo przez się <domaga się> zaistnienia. Absolutne Dobro domaga się zaistnienia w sposób absolutny. To, co domaga się zaistnienia w sposób absolutny, nie może nie istnieć. Jego istnienie musi być takie, jakie jest jego wymaganie istnienia. Bóg – jako dobro absolutne – istnieje. Skąd jednak wiemy, że Dobro domaga się istnienia? Wiemy to z naszego własnego wewnętrznego doświadczenia. Chcę dobra, nie chcę zła. Mam udział w tym czego chcę i chcę tego, w czym mam udział (...) Chcę istnieć na miarę dobra, w którym mam lub mogę mieć udział”¹². Podobnie myśli Simone Weil: „Choćby

¹² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków, 1998, s. 270–271.

Bóg był złudzeniem, jeśli chodzi o istnienie, pozostaje on jedyną rzeczywistością, jeśli chodzi o dobro. Tu mogę mieć pewność, bo to jest definicja. <Bóg jest dobrem> jest równie pewne jak <jestem>(…) Bóg zatem jest, skoro ja Go pragnę; jest to równie pewne, jak moje istnienie.”¹³

Jakkolwiek zamiennosc Boga z absolutnym Dobrem i absolutnego Dobra z Bogiem wydaje się tautologią, to nie zwalnia nas to od dalszego myślenia. Przede wszystkim absolutne Dobro treściowo *nie* pokrywa się z Bogiem; między Dobrem a Bogiem zarysowuje się coś, co można by nazwać „różnicą agatologiczną”. Dobro jest najpierw warunkiem możliwości rozumienia zła – to w ukrytym świetle Dobra zło jawi się jako zło; dopiero wtórnie samo Dobro poświadcza się w dobrych rzeczach nie jako ich uogólnienie, ale jako ich warunek. Ale nie tylko zło w mocnym sensie moralnym, a także naturalnym – jako nieszczęście – jawi się w świetle samego Dobra jako to, czego nie powinno być. Wydaje się, że wszystko co jakoś „wybrakowane”, nie dość dobre, wszystko, co zawodzi, co rozczarowuje, to, co Adorno wyraził dobitnie: „ach, więc to tylko tyle...” – to wszystko woła o dobro, które jawi się jako absolutne, gdyż wszystko, z czym mamy do czynienia, jest nieabsolutne, niedoskonałe, skończone. W tym sensie *absolutne Dobro jest przede wszystkim czymś metafizycznym*, jest w ścisłym sensie ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, tak właśnie, jak jest u Platona. Będzie o tym zaraz mowa.

¹³ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona (wybór myśli)*, Warszawa 1965, s. 47–48.

To, że tak rozumiane Dobro nie jest równoznaczne z osobowym Bogiem, nie jest bynajmniej czymś negatywnym, wyrazem jakiejś pogańskości. Absolutne Dobro jest *ideałem*, ale nie ideałem fikcyjnym, „pobożnym życzeniem”. Podobnie nieskończoność jest – *mutatis mutandis* – ideałem w stosunku do skończoności, przy czym nieskończoność wcale nie musi być – w przeciwieństwie do Dobra – czymś z konieczności pozytywnym: nieskończoność dopowiada jedynie to, co zawarte jest w Absolutie: niezrozumiałość, wymykanie się poznaniu, jakiegokolwiek poznawczej kontroli. Lecz ideał Dobra w stosunku do idei Boga jest *imperyatywny*. Dlatego pozostaje, jak sądzę, w mocy to, co Jean Nabert nazwał „kryteriologią boskości”, która określa warunek, pod którym Bóg może być uznany jako Bóg: jest to właśnie Dobro. Ideał nie oznacza jedynie czegoś, co jest dopiero do osiągnięcia i co ma walor pragmatyczny. Ideał Dobra, podobnie jak idea Nieskończoności, to *a priori*, to klucz do rozumienia naszej przemieszanej i skończonej rzeczywistości. W tym sensie, jak pisali i Tischner i Simone Weil, można powiedzieć o absolutnym Dobru, że po prostu *jest* i jest nieusuwalne. Czy nie musimy jednak zapytać o to, czy absolut Dobra nie jest wyrazem woli mocy albo też, odwrotnie, tchórzliwej słabości, albo jeszcze inaczej pryncypium przyjemności? Wydaje mi się, że pytanie to jest spóźnione: po prostu absolut Dobra jako ideę w sobie *zastajemy*, tak jak zastajemy ideę nieskończoności – czy wiemy o tym czy nie. Gdyż absolutne Dobro nie jest po prostu wynikiem podnoszenia do n-tej potęgi tego, co chcielibyśmy posiadać czy jak żyć ze sfery tego, co skończone. Nabert uważał, że jest ono ekwiwalentem „absolutnego ja”, które

w sobie odkrywamy w akcie refleksji jako *miarę* dla mojego skończonego, empirycznego ja: *cogito* nie jest bierną konstatacją świadomości, ale od razu aktem napięcia ku rysującemu się w mojej świadomości Absolutowi, czyli ku absolutnemu Dobru.

Spytajmy jednak raz jeszcze: co z utożsamieniem absolutnego Dobra jako pojęcia z Bogiem? Może tu bowiem powstać wątpliwość, czy absolutne Dobro nie jawi się jako *idol* w rozumieniu Jean-Luca Mariona, to znaczy coś, co wypływając z naszej perspektywy ogranicza suwerenność Boga, wciska Go w naszą ludzką interpretację? Pytanie to nie jest wcale błahе, jeśli wziąć pod uwagę inne kluczowe pojęcie dotyczące Boga, mianowicie *wolność*; gdyż jeżeli Bóg jest wolny, to czy nie jest także wolny od przeciwieństwa dobra i zła? Jakkolwiek by było, oznacza to w każdym razie, że absolutne Dobro i Bóg to nie są – bez dalszych dopowiedzeń – te same treści.

W moim przekonaniu *absolutne Dobro jest tym, co metafizyczne par excellence*. To znaczy 1) nie jest żadnym bytem, 2) nie jest także żadnym przedmiotem – chyba w najszerszym sensie, który dotyczy każdej w ogóle treści; inaczej mówiąc idea Dobra nie jest pusta, gdyż kiedy mówimy o przeciwieństwie dobra i zła, wiemy o czym mówimy, chociaż nie zawsze wiemy *co* jest dobre, a co złe. 3) Jest zatem nie tylko ponad bytem, ale także ponad byciem, o ile przez bycie rozumieć całość zarówno możliwości, jak i faktyczności, które jako takie są obojętne na wartości. Dobro nie podlega ontologii – pod tym względem zarówno Platon, jak Levinas i Tischner (a także Simone Weil) mają rację. Ontologia to po prostu to, co jest, to całość faktyczności, która

obejmuje w jednakowo obojętny sposób kamień i Boga, równanie matematyczne i kolibra, śmierć i życie. Bycie jest horyzontalne, natomiast Dobro jest wertykalne, jest zasadą hierarchizacji, jest μετὰ τὰ φυσικά, ponad jakakolwiek faktycznością i ponad możliwościami, o ile nie mają one wyrażnie teleologicznego charakteru. Dobro jest nieskończonym horyzontem pragnienia i powinności które częściowo się realizują, wchodząc w ten sposób w reżim ontologii. Ale zasadą tych realizacji nie jest po prostu bycie, lecz właśnie Dobro, to co idealne, to, co poniekąd usprawiedliwia to, co realne, czyli to, co jest. Co więcej *metafizyczne – a nie ontologiczne – są wszystkie aksjologiczne transcendentalia, także Prawda i Piękno*. Między byciem a transcendentaliami rozwiera się to, co nazwałbym *różnicą metafizyczną*: bycie nie jest tożsame z transcendentaliami; oznacza to w każdym razie fundamentalną nietożsamość ontologii i metafizyki.

Czy jednak Dobro jest z tej racji obojętne na faktyczność? Wydaje się, że nie, gdyż cóż oznacza powinność i pragnienie? Zarówno powinność, jak pragnienie „ciążą” ku realizacji, chcą wejść w styczność z rzeczywistością – chodzi bowiem o to, by rzeczywistość, *bycie*, stało się dobre. Może więc jest tak, że między byciem a dobrem panuje napięcie, może bycie *chciałoby* – mówiąc antropomorficznie – być dobre, a dobro jako Dobro Absolutne *chciałoby* wejść w rzeczywistość, zapłodnić zarówno możliwości, jak faktyczności? To napięcie wydaje mi się bliższe prawdy, niż metafizyczna pod dyktando ontologii teoria transcendentaliów. Oznacza to raczej, że ontologia *domaga* się metafizyki Dobra i pozostałych transcendentaliów, a metafizyka *domaga* się ontologii, ale nie jest z nią na pewno tożsama.

Platonizm twierdził, że absolutne Dobro *promieniuje*; ta metafora mówi, że Dobro się udziela, że się darowuje – jesteśmy w pobliżu drogiej Marionowi idei *donacji*. Ale idea donacji nabiera sensu dopiero w rejestrze religijnym. Jest tak może dlatego, że przyciąganie Dobra, wezwanie z jego strony jest równocześnie jego objawianiem, właśnie *dawaniem się*, które oświetlając podległą złu rzeczywistość zarysowuje wizję definitywnego wyzwolenia od zła. W ten sposób metafizyka wkracza w rejestr ontologiczny poprzez pragmatykę, *nadzieję* na faktyczne przemienienie bycia, na odrodzenie. Ta nadzieja miała swoich posłańców – byli nimi wielcy ludzie religii, których zapowiedzią jest może ów oświecony z platońskiej metafory jaskini, który powraca do tej jaskini, by zamkniętych w niej niewolników wyprowadzać na wolność. Są oni *świadkami* rzeczywistości metafizycznej; w ten sposób metafizyka Dobra przekształca sens rzeczywistości w sposób fundamentalny ją dynamizując, ukazując ją jako rodzaj przejścia, paschy.

W pewnym sensie metafizyka Dobra i wraz z nim pozostałych transcendentaliów aksjologicznych wprowadza w ontologię element historyczności, przekształcając jej statyczność w teleologiczne napięcie, w sferę *metaxy*, jak nazywał to za Platonem Eric Voegelin. W ten sposób metafizyka zdaje sprawę – wbrew pozorom – z historyczności rzeczywistości; przeczuwał to Arystoteles w swojej koncepcji Boga jako najwyższego Dobra, który powoduje, że byty ze względu na Dobro *poruszają* się, pociągane przez Nie. *Metaxa* to czasowa egzystencja, zarówno indywidualna, jak zbiorowa, która zmierza nie tylko ku śmierci, ale poprzez nadzieję – ku transcendentnemu Dobru. Tylko że samo

Dobro – platońska idea Dobra – nie jest żadnym przedmiotem i nie zamyka rzeczywistości w kręgu najszerzej nawet pojmowanego Kosmosu. Na tym właśnie *polega* metafizyka, która porzuca sferę przedmiotową, obowiązującą jedynie w immanencji zewnętrznego świata i dostosowanej do niej epistemologii. Zaludnianie sfery metafizycznej jakimikolwiek przedmiotami jest całkowitym nieporozumieniem. Dobro jest *otwarte* i niedookreślone, jest przede wszystkim wyzwalające, dlatego jednak, że ma w sobie teleologię nadziei – tego momentu nadziei nie docenił chyba tak mądry platonik jakim był Jan Patočka.

Sądzę że rozumienie metafizyki w perspektywie idei Dobra jako ideału jest kluczowe, ponieważ domaga się transcendencji, czyli przekroczenia faktyczności, którego ontologia bynajmniej nie gwarantuje. Metafizycznej transcendencji nie można naturalnie rozumieć przestrzennie i dlatego nie wyklucza się ona z immanencją ducha, który przebija się do swojego wewnętrznego „ponad”, tak jak jest u św. Augustyna i Naberta. Ale bez owego „ponad” nie ma prawdziwego dynamizmu życia, które dlatego nie redukuje się do przepływu przeżyć, do „samopobudzenia”, jak to nazywa Michel Henry. Jeżeli życie się nie wznosi, nie jest jakąś transgresją, to nie jest życiem, ale beznadziejną nudą samopowielania. Tylko że nie byłoby metafizycznej transgresji, gdyby nie była ona *odpowiedzią* na „inicjatywę” ze strony objawiającego się Absolutu. Promieniowanie, objawianie się, donacja muszą być pierwotne. Ale może jest tak, jak u Mariona, a także Voegelina, że owa odpowiedź, pragnienie Dobra i transcendowania ku niemu ze swej strony

wyjawia i artykułuje to, co wewnątrz pulsuje, co – jak mówi Levinas – od zawsze *drąży* nas w skrytości.

Ale to nie wystarcza: wydaje się, że transcendowanie ku Absolutowi domaga się *wydarzeń*, doświadczeń, świadectw, spotkań; nie ma metafizyki bez doświadczeń: cudu dobrych narodzin, spotkania twarzy drugiego, pięknego uczynku – tego wszystkiego, co Jaspers mógłby nazwać szyframi Transcendencji. Sam ideał też musi się objawić – czyż nie mówi o tym Diotyma w *Uczcie* Platona, że Piękno *samo* odslania się *nagle*, ἐξαίφνης? Tym bardziej wówczas, gdy wchodzi w grę teofanie, prawdziwe świadectwa Absolutu jako boskości, objawienia się Boga jak w zmartwychwstaniu Jezusa.

III

W zapytaniu – raz jeszcze – o możliwość metafizyki nie możemy z oczywistych względów pominąć filozofii Heideggera. Jako klucz do tego pytania potraktujmy pojęcie (czy ideę) *transcendencji*. Spróbujemy od razu starać się dotknąć idei transcendencji tak, jak wydaje się nam ona rysować na przestrzeni jego dzieła.

Transcendencja bycia

Dekonstrukcja metafizyki przez Heideggera dokonuje się pod znakiem naczelnego pojęcia metafizyki, jakim jest pojęcie bytu, którego źródłem jest najpierw genialna myśl

Parmenidesa, następnie Arystotelesa. Pojęcie to zostało przez tradycyjną metafizykę uznane za pojęcie *transcendentalne*, to znaczy obejmujące wszystkie rodzaje i gatunki, a także oczywiście wszystkie podpadające pod nie indywidua: dla Arystotelesa byt to pewne *tode ti*, jakiś konkret. Lecz konkret ten ‘znika’ w ogólności pojęcia bytu, które dotyczy wszystkiego. Byt jest pojęciem najogólniejszym, które wypowiada od razu nie tylko jednostkę, ale także *całość*. Dlatego u Parmenidesa w ogóle nie ma *jednostek*; pojęcie bytu oznacza niepodzielną *jedność*, która wyklucza jakąkolwiek inność, która musiałaby być od razu nie-bytem. Byt definiuje się przez swoją tożsamość, która ma walor zarówno egzystencjalny: „byt jest, a niebytu nie ma”, jak logiczny i strukturalny; byt musi być jeden, niezróżnicowany, w przeciwnym razie byłby syntezą bytu i niebytu. Tymczasem niebytu nie da się pomyśleć, gdyż cokolwiek myślimy, jako myślane *jest*, jest *przedmiotem myśli* – dlatego dla Parmenidesa „myśleć i być to jedno”. Nie musi nas tu chwilowo interesować ani problematyka wielości ani problematyka niebytu; istotna jest absolutna ogólność pojęcia bytu, która rozciąga się na *wszystko*.

Ale Heidegger, jak wiadomo, odkrył „różnicę ontologiczną” między bytem a byciem: bycie to nie to samo co byt. Bycie jest „ponad bytami”, ale w szczególny sposób, który nie jest łatwo określić, ponieważ cokolwiek myślimy, zamieniamy to na *przedmiot* myśli, czyli – na byt. Bycie to raczej „warunek możliwości”, „rezerwuar”, z którego wyłaniają się – niewątpliwie od razu wielorakie byty; a dla Heideggera przede wszystkim dziejowo zmienne „sensy”: interpretacje tego, „co znaczy być”, w szczególności być w najwyższym

stopniu. W tym punkcie metafizyka bytu przekształca się z filozofii dotyczącej *de iure* konkretów w filozofię *działów* metafizyki. Dzieje te odnoszą się w gruncie rzeczy do podstawowego rysu różnicy ontologicznej: wzajemnego *gruntowania* (fundowania) bycia i bytu: byt „potrzebuje” bycia jako swojego fundamentu, ale i odwrotnie: bycie „potrzebuje” bytu – ale tylko Bytu Najwyższego jako swojej „przyczyny”. Skąd to wyróżnienie? Z doświadczenia skończoności i przygodności bytu, a więc także skończoności samego bycia bytów. Pytanie metafizyczne to pytanie o ἀρχή, która ma „zdać sprawę” z przygodnej, skończonej rzeczywistości. Tak zrodziło się pytanie o „rację dostateczną”, to znaczy fundament, grunt: „Bycie ujawnia się jako myśl. Znaczy to: bycie bytu odkrywa się jako samozgruntowujący i samougruntowujący się grunt. Grunt, ratio, to zgodnie z istotowym pochodzeniem λόγος w sensie skupiającego przedkładania: Ἐν Πάντα. Naprawdę tedy >>nauka<<, tzn. metafizyka nie dlatego jest dla Hegla >>logiką<<, że tematem logiki jest myślenie, lecz dlatego, że rzeczą myślenia pozostaje *bycie*, które jednakowoż od początku swego odkrycia się w postaci λόγος, gruntującego gruntu, rości sobie prawo do myślenia jako ugruntowywania. Metafizyka myśli byt jako taki, tzn. w ogólności. Metafizyka myśli byt jako taki, tzn. w całości. Metafizyka myśli bycie bytu nie tylko w zgruntowującej jedności tego, co najbardziej ogólne, tzn. wszędzie równo-ważne, lecz także w ugruntowującej jedności wszystkości (*Allheit*), tzn. tego, co najwyższe ponad wszystkim. Dlatego bycie bytu z góry już będzie myślane jako gruntujący grunt. Dlatego również wszelka metafizyka jest w gruncie rzeczy

z gruntu gruntowaniem (...), która zdaje relacje o gruncie, mówi o nimi ostatecznie żąda od niego wytłumaczenia.”¹⁴

W metafizyce byty mają hierarchię i swoje maksimum: *Summum Ens*, który spełnia funkcję *przyczyny* nie tylko bytów, ale także samego bycia. Byty są *dzięki* byciu, jawią się jako „zanurzone” od zawsze w byciu; także Byt Najwyższy jest ‘dzięki’ byciu – ale co to znaczy? Metafizyka zazwyczaj utożsamiała zarówno Byt Najwyższy, jak i bycie z Bogiem; św. Tomasz mówił o „Samym Samoistnym Byciu” (*Ipsum Esse subsistens*), a więc o pewnym *szczególnym* byciu; ale np. Mistrz Eckhart utożsamiał Boga z byciem po prostu – dlatego dla niego byty nie mają żadnej samoistości, są same z siebie nicością. Ale jeżeli Byt Najwyższy istnieje „dzięki” byciu, to dzięki czemu „jest” bycie? Byt ten musi sam siebie stwarzać, ale na to musi przecież być! Pierwsze pytanie metafizyki to nie było pytanie o bycie, lecz pytanie o to, co *pierwsze*, o Ἀρχή. Może więc bycie nie jest pierwsze i trzeba w zapytywaniu iść dalej? Jeżeli jednak, jak sugerował Heidegger, bycie jest pierwsze, jest najwyższym *transcendensem*, to w tej perspektywie nie ma różnicy między Bogiem a pozostałymi bytami i jeżeli szukać jakiejś zasady *hierarchii* bytów, to trzeba jej szukać nie w byciu, a poza nim. Bycie, owszem, jest *transcendentalne*, to znaczy jest warunkiem tego, żeby byty (i ich rodzaje) mogły nimi być i tak się nazywać, ale nie jest *transcendentne*, gdyż nie zaspokaja pytania o to, co bezwzględnie pierwsze, co zakłada hierarchię. Jest ostatecznym *warunkiem możliwości* bytów,

¹⁴ M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, przeł. J. Mizera, Principia 1998 t. 20 (*Drogi Heideggera*), s. 174.

ale (1) ani ich rzeczywistości, ani (2) hierarchizacji. Pytanie o bycie nie odpowiada na inne pytania: o relacje jedności do wielości i o zasadę (jeśli taka jest) hierarchizacji pod względem aksjologicznym. U wczesnego Heideggera bycie jest dla podmiotu jako śmiertelnej „egzystencji” (*Dasein*) obiektem „troski” i w tym sensie wydaje się samo wartością zagrożoną przez nicość. Ale czy można powiedzieć, że bycie to dobro, a nicość to zło? Wydaje się że pojęcia te są nieprzekładalne. Wprawdzie Heidegger językowo wypowiada od pewnego momentu bycie jako *Es gibt*, co znaczy zarówno „jest”, jak i „to daje” – jak gdyby bycie wyłaniało się z pierwotnej donacji (mówiąc językiem Jean-Luc Mariona) czy też było samą tą donacją. Tak czy owak oznacza to w każdym razie, że świadomość *zastaje* już siebie jako „rzuconą” w bycie, albo przez bycie sobie darowaną.

Dla Heideggera bycie adresuje się do ludzkiego podmiotu jako jedyne „świadka”, którego *istotą* jest otwartość na jawność bycia i rozumienie go w jego dziejowych odsłonach. Ale rozumieć można albo „bezinteresownie”, to znaczy z niezaangażowanym dystansem, albo wraz z emocjami i poczuciem uczestnictwa. Heideggerowskie rozumienie dziejowego „ducha” bycia wydaje się nie być nastawione na rozumiejące uczestnictwo w walce dobra ze złem, między którymi opozycja jest – co do swego sensu – fundamentalna, zakłada ona także wrażliwość na konkretne postacie tej walki. Jeżeli jednak dla Heideggera bycie to dzieje każdorazowo nieco odmiennych *sensów* bycia określających ducha czasu, to tak pojęte bycie jest każdorazowo pewną całościową, filozoficznie wyartykułowaną *wizją* świata, kształtującą daną epokę; np. nowożytność jest pod znakiem rozumienia

bycia bytu jako *przedmiotu*: myślenia, działania, kształtowania, odniesionego każdorazowo do pewnego zaborczego podmiotu. „Różnica ontologiczna” jest więc różnicą *nie* między tym, co konkretne (tym konkretnym dębem), a tym, co ogólne, ale między dwoma ogólnymi sensami; jest „grą”, dokonującą się dla podmiotowości, która jej się „wydarza”; jest „darem” pewnej, dziejowo zmiennej, „epistemy” obojętnej na jakąkolwiek hierarchizację, zróżnicowanie między indywiduami, ale także wartościami, ostatecznie dobrem i złem – bo przecież zło także „jest”! Heideggerowskie bycie łatwo pomylić ze światowością świata i ontologią dziejowo otwartej całości. W gruncie rzeczy bycie *jest* tą całością jako rezerwar wyłaniających się w czasie możliwości kolejnych figur świata, która mają każdorazowo *przesądzać* o tym, co „prawdziwe, dobre i piękne”.

Trzeba chyba powiedzieć, że heideggerowskie bycie nie jest ani pod znakiem konieczności, ani pod znakiem wolności, lecz – *faktyczności*, jest wydarzeniowo-przypadkowe. Heidegger używa terminu *Geschick des Seins*, co można przetłumaczyć jako „zrządzenie bycia” czy „los bycia”; jest to bliskie greckiej „mojra” lub „fatum”. Nawet jeśli w *Es gibt* majączy bardziej pierwotne źródło bycia, to źródło to nie jest ani osobowe, ani „logiczne”; *λόγος* wydaje się tu czymś wtórnym, pochodnym od – być może – nieokreślonej mocy wyłaniającej bycie wraz z logosem. Bycie jest jakie jest, ale nie domaga się nie tylko racji, ale także *usprawiedliwienia* przez wysokie wartości, które by byciu nadawały głębszy sens w tym znaczeniu, w jakim zadajemy pytania o ‘sens egzystencji’. W tym świetle nie można wykluczyć, że bycie jest „absurdalne”. Jest ono więc

transcendentalne, ale nie transcendentne, o ile rozumieć pod tym źródło sensowności świata, które płynie skądinąd i nie redukuje się do faktyczności, do owego „jest, jak jest”, które zamyka jakąkolwiek dyskusję, gasi wszelkie pytania pod adresem prawomocności. Dlatego pytanie o transcendencję uparcie wychodzi poza faktyczność i domaga się najpierw pytania o możliwość usprawiedliwienia bycia przez szeroko rozumiane dobro.

Podsumujmy. Filozofia Heideggera z jego twórczą ideą różnicy ontologicznej między byciem a bytem obraca się stale wokół pojęcia Bycia (*Sein*), które stanowi dla niego klucz do tajemnicy: jawności świata i gry zasłonięć/odsłonięć historycznych postaci tego świata, w której odsłania się, „daje się” i zadaje się do myślenia człowiekowi. Otóż tak rozumiane bycie dotyczy nie tyle poszczególnych bytów, które zostają jakby w swej konkretności unieważnione, ile *całości* ogólnych, „epochalnych” *sensów* świata, jego – jak pisał w innej perspektywie Michel Foucault – „epistem”. W całości tej wydają się niknąć nie tylko konkretne jednostki jako takie, ale przede wszystkim *różnice aksjologiczne* między sferami wartości – inaczej mówiąc różnice między tym, co ważne, i tym, co nieważne albo mniej ważne, ostatecznie między dobrem a złem. Zakłada to oczywiście, że „byt” to nie monolit tożsamości i jedności – jak w myśli Parmenidesa, *de iure* spełniony jedynie w ponadczasowym Bogu, w wieczności. Ale to także nie dynamizm wciąż urzeczywistniającego się w każdorazowym „akcie”, wyłaniającego się z jakiejś „możności” – albo nicości – konkretnego bytu; dla Tomasza z Akwinu akt bycia jest przede wszystkim aktem *istnienia*, które nie jest korelatem pojęcia, lecz konkretnego

sądu egzystencjalnego, w którym jest dany; mimo to różnica możność/akt jest strukturą pojęciową dotyczącą każdego bytu. Ale choć „byt” jest pojęciem najogólniejszym z możliwych, i w tym sensie „ponad” poszczególnymi bytami, to dla Tomasza odnosi się zawsze do jakiejś *konkretnej* treści: indywidualnej rzeczy, rodzaju, gatunku, ale także myślenia (dla Parmenidesa „być i myśleć to jedno”). Natomiast dla Heideggera bycie jawi się raczej jak u Heraklita, jako *coincidentia oppositorum*, dialektyczna jedność przeciwieństw, jedność ujawniania i zasłaniania – ‘bycia i nicości’ – tak wygląda utożsamiona przez Heideggera z byciem *prawda*: prawda to ἀ-λήθεια (gra odsłonięć i zasłonięć). Ta jedność przeciwieństw bywa w historii filozofii utożsamiana z Bogiem tak, że jak pisał komentując Heraklita Porfiriusz (fr.102) „Dla boga wszystko jest piękne, dobre i sprawiedliwe, ludzie natomiast jedne rzeczy wzięli za niesprawiedliwe, inne za słuszne”. Podobnie myśli Mikołaj z Kuzy, dla którego wszystkie przeciwieństwa są „zwinięte” w Bogu, a dopiero „rozwinięte” w świecie. Wydaje się, że tutaj raz jeszcze transcendentalność – warunek możliwości – zostaje utożsamiona z transcendencją która jest w tej wersji jednością, a zarazem rezerwuarem przeciwieństw. Ale metafizyka bytu wypracowała też całkiem inne rozumienie transcendentalności, zrównujące bycie z najwyższymi wartościami: prawdą (jako pełnią), dobrem i pięknem. W tym świetle Bóg jako Najwyższy Byt jest *Summum Bonum*, jest bytem transcendentnym, a nie tylko transcendentalnym. Lecz zgodnie z koncepcją Heideggera między Bytem Najwyższym a byciem rozwiera się różnica ontologiczna, w której bycie ma pierwszeństwo jako najwyższa zasada jawności i rezerwar

możliwości wszystkich bytów jako takich. Gdzie więc poszukiwać transcendencji?

Transcendencja dobra

To, co czyni problematykę dobra paląco ważną to z jednej strony przemiana wrażliwości – chciałoby się powiedzieć katastrofa naszej wrażliwości – po doświadczeniach ogromu zła w XX wieku. Ten ogrom zła każe niektórym myślicielom (Camusowi, Cioranowi, ale także od innej strony Simone Weil) zbliżyć się do poglądu, że „świat w złem leży”, że dobra po prostu tutaj nie ma, że to ono właśnie jest „niebytem”, że jest radykalnie nieobecne – dla Simone Weil Dobro jest absolutne i tożsame z wycofanym ze świata Bogiem. Z drugiej strony i częściowo w związku z tymi doświadczeniami Dobro stało się na nowo stawką w grze o ewentualne przetrwanie zreinterpretowanej metafizyki w zetknięciu z ontologią Martina Heideggera i z dziejami stopniowego burzenia metafizyki.

Ale gdybyśmy mieli powiedzieć, *co* to jest dobro, byliśmy w wielkim kłopotcie. A może raczej niejasno wiemy, co to jest *dobro*, ale nie zawsze wiemy, co jest *dobrem*, tak jak nie zawsze wiemy, co jest złem, nie wiemy, co zasługuje na przymiotnik „dobry” i na czym to dobro (lub zło) „polega”. Wiemy, że tak jak jest coś, czego nie powinno być, tak bywa coś, o czym można powiedzieć „dobrze, że jest”, a także, że być powinno – te dobre rzeczy wylicza św. Augustyn w *Wyznaniach*. Ale czujemy, że w tym, co dobre, jest jakaś nadwyżka, której nie da się wyczerpać i która nie redukuje

się do tego, co po prostu jest, lecz wypływa z tajemniczej głębi dobra i rysuje przed nami nieograniczony pułap „tego, co być powinno”: przyrostu dobra, które wymazałoby w końcu wszelkie zło, a nawet wszelką niedoskonałość. Choć zdajemy sobie sprawę, że nie ma żadnego skończonego dobra bez przymieszki tego, co nie dość dobre, „niedoskonałe”, a co paradoksalnie składa się nieraz harmonijnie na dobro tej konkretnej rzeczy czy osoby: kochana przez nas osoba może mieć krzywy nos, a nawet pewne przywary charakteru i kochamy ją nie pomimo ale razem z tymi przywarami. Rysuje to przed nami natychmiast problem dobra osoby jako takiej i związku tego dobra z miłością. Nie chcemy tu tego problemu poruszać, gdyż chodzi nam chwilowo o co innego. Dobro – i to wydaje się kluczowe – zakłada *hierarchię* dóbr i hierarchię wartości. Hierarchizacja jako taka jest niewątpliwa i dana w doświadczeniu: coś *preferujemy* nad coś innego, to znaczy coś wydaje nam się *ważniejsze* od czegoś; hierarchizacja rządzi naszymi wyborami, które czasami są obojętne (iść lewą czy prawą stroną ulicy), a czasem mają istotne znaczenie: odwiedzić chorego przyjaciela czy iść do kina. Problemem hierarchizacji wartości zajmował się, jak wiadomo, Max Scheler. Bez względu na trafność charakterystyki tych poziomów sama hierarchizacja nie ulega wątpliwości, ponieważ rządzi naszym życiem. W centrum tej hierarchii stoi człowiek, którego centralna rola jest podwójna: sam wydaje się być najwyższą obiektywnie wartością, ponieważ wartości wydają się ważne ze względu na człowieka: ale zarazem jest on podmiotowym warunkiem percepcji wartości w ogóle. Ale wartość osoby jest wartością indywidualną i nieprzekazywalną, a zarazem centralną w ogóle;

oznacza to, że między poszczególnymi osobami jako takimi nie sposób ustalać hierarchii pod względem *poziomu* wartości, co nie przeszkadza możliwości ich porównywania pod jakimiś względami. Chodzi jednak o to, że sytuacja ta nie wpływa na samą hierarchizację, gdyż zasadą hierarchiczności jest nie tyle wartość, co dobro: to dzięki *dobru* jedne wartości są wyższe niż inne. Dobro jest nie tylko pewnym pozytywnym pułapem, ale także zasadą *wzrostu*; dlatego idea dobra wskazuje na nieosiągalne, ale wektorowo się rysujące maksimum i ostatecznie na absolut dobra.

Ale co to „jest” absolutne Dobro? Wiemy, że tego absolutnego Dobra „tutaj nie ma”, jest nieobecne, jak z mocą podkreślała Simone Weil. W tym punkcie trzeba powiedzieć: nie wolno pospiesznie sugerować, że Absolutne Dobro to Bóg, który mógłby być utożsamiony z Absolutnym Bytem onto-teologii. Co prawda utożsamienie to ma *de facto* miejsce i być może jest nieuniknione. Ale wsłuchajmy się w głos uczciwych i ostrożnych filozofów. Kiedy św. Anzelm pisał o „tym, nad co nic większego nie można pomyśleć”, to miał na myśli Boga i swój „dowód ontologiczny na istnienie Boga”. Dowód ontologiczny przebiega tak, że gdyby „to, nad co nic większego nie można pomyśleć” było *jedynie* ideą w moim umyśle, to można pomyśleć coś większego, mianowicie *rzeczywistość* korelatu tej idei, i w ten sposób idea ta byłaby śladem czy świadectwem samej rzeczywistości utożsamionej z Bogiem; Ale Tischner zinterpretował dowód rzeczywistości Absolutnego Dobra inaczej: „tym, nad co nic większego nie można pomyśleć jest absolutne Dobro. Czy absolutne Dobro może nie istnieć? Dobro niejako samo przez się <domaga się> zaistnienia. Absolutne Dobro

domaga się zaistnienia w sposób absolutny. To, co domaga się zaistnienia w sposób absolutny, nie może nie istnieć. Jego istnienie musi być takie, jakie jest jego wymaganie istnienia. Bóg – jako dobro absolutne – istnieje. Skąd jednak wiemy, że Dobro domaga się istnienia? Wiemy to z naszego własnego wewnętrznego doświadczenia. Chcę dobra, nie chcę zła. Mam udział w tym czego chcę i chcę tego, w czym mam udział (...) Chcę istnieć na miarę dobra, w którym mam lub mogę mieć udział.¹⁵ Podobnie myśli Simone Weil: „Choćby Bóg był złudzeniem, jeśli chodzi o istnienie, pozostaje on jedyną rzeczywistością, jeśli chodzi o dobro. Tu mogę mieć pewność, bo to jest definicja. <Bóg jest dobrem> jest równie pewne jak <jestem> (...) Bóg zatem jest, skoro ja Go pragnę; jest to równie pewne, jak moje istnienie.”¹⁶ Jakkolwiek zamiennosc Boga z absolutnym Dobrem i absolutnego Dobra z Bogiem wydaje się tautologią, to nie zwalnia nas to od dalszego myślenia. Gdyż cokolwiek by mówić, Bóg Tischnera i Simone Weil, a tym bardziej Levinasa – o którym jeszcze powiemy – niewiele ma wspólnego z bogiem ontoteologii, o którym pisał Heidegger.

Przede wszystkim absolutne Dobro treściowo, „materialnie”, *nie* pokrywa się z Bogiem; między Dobrem a Bogiem zarysowuje się coś, co można by nazwać „różnicą agatologiczną”. Dobro jest najpierw warunkiem możliwości rozumienia zła – to w ukrytym świetle Dobra zło jawi się jako zło; dopiero wtórnie samo Dobro poświadcza się

¹⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 270–271.

¹⁶ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona (wybór myśli)*, Warszawa 1965, s. 47–48.

w dobrych rzeczach nie jako ich uogólnienie, ale jako ich (transcendentalny?) warunek. Ale nie tylko zło w mocnym sensie moralnym, a także naturalnym – jako nieszczęście – jawi się w świetle samego Dobra jako to czego nie powinno być. Wydaje się, że wszystko co jakoś „wybrakowane”, niedość dobre, wszystko, co zawodzi, co rozczarowuje, to co Adorno wyraził dobitnie: „ach, więc to tylko tyle...” – to wszystko woła o dobro, które jawi się jako absolutne, gdyż wszystko, z czym mamy do czynienia, jest nieabsolutne, niedoskonałe, skończone. W tym sensie *absolutne Dobro jest przede wszystkim czymś metafizycznym*, jest w ścisłym sensie ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, tak właśnie, jak jest u Platona. Będzie o tym zaraz mowa.

To, że tak rozumiane Dobro nie jest równoznaczne z osobowym Bogiem, nie jest bynajmniej z punktu widzenia religii czymś negatywnym, wyrazem jakiejś pogańskości. Absolutne Dobro jest *ideałem*, ale nie ideałem fikcyjnym, „pobożnym życzeniem”, ponieważ stanowi dla podmiotu najgłębszą – co nie znaczy, że jasno uświadomioną – motywację. „Idea Dobra” *nie jest też jakąś esencją*, czymś „obrysowanym”, co stanowiłoby w tym sensie hamulec dla wolności; jako ideał „idea Dobra” właśnie wyzwala, gdyż wszystko co treściowo określone jest poniżej ideału – na związek idei z wolnością kładzie nacisk Patočka. „Idea Dobra” jest wektorem kierunkowym na Absolut albo lepiej jednym z „wyglądów” Absolutu rozumianego jako absolut tego, co pozytywne. Podobnie nieskończoność może być rozumiana – mutatis mutandis – jako ideał w stosunku do skończoności, przy czym nieskończoność wcale nie musi być – w przeciwieństwie do Dobra – czymś z konieczności

pozytywnym, ponieważ pojęcia te nie mają w swej materii niczego aksjologicznego, są raczej jednymi ze sposobów istnienia. Lecz ideał Dobra w stosunku do idei Boga jest *imperatywny*, jest *wymogiem* dobra. Dlatego pozostaje, jak sądzę, w mocy to, co Jean Nabert nazwał „kryteriologią boskości”, która określa warunek, pod którym Bóg nie może być „poniżej” absolutności dobra. Ideał nie oznacza jedynie czegoś, co jest dopiero do osiągnięcia i co ma walor pragmatyczny w sensie „idej regulatywnych” Kanta; ideał Dobra, podobnie jak idea Nieskończoności to *a priori*, to klucz do rozumienia naszej przemieszanej i skończonej rzeczywistości. W tym sensie, jak pisali i Tischner i Simone Weil, można powiedzieć o absolutnym Dobru, że po prostu *jest* i jest nieusuwalne.

Czy nie musimy jednak zapytać o to czy absolut Dobra nie jest wyrazem woli mocy albo też, odwrotnie, tchórzliwej słabości, albo jeszcze inaczej pryncypium przyjemności? Wydaje mi się, że pytanie to jest spóźnione: po prostu absolut Dobra jako ideę w sobie *zastajemy jako miarę*, tak jak zastajemy ideę nieskończoności – czy wiemy o tym czy nie. Idea jako ideał nie musi być uświadamiana „jasno i wyraźnie”, ponieważ (1) po pierwsze będąc „warunkiem możliwości” jako absolutna z istoty przekracza jakąkolwiek uchwytą treść z konieczności skończoną; (2) po drugie lokuje się pierwotnie w aksjologicznej emocjonalności, która może uobecniać poniżej progu refleksyjnej świadomości. Gdyż absolutne Dobro nie jest po prostu wynikiem podnoszenia do n-tej potęgi tego, co chcielibyśmy posiadać, czy jak żyć ze sfery tego, co skończone. Nabert uważał, że jest ono ekwiwalentem „absolutnego ja”, które w sobie

odkrywamy w akcie refleksji jako *miarę* dla mojego skończonego, empirycznego ja: *cogito* nie jest bierną konstatacją świadomości, ale od razu zdwojeniem na ja faktyczne i akt napięcia ku rysującemu się w mojej przedrefleksyjnej świadomości „czystemu ja” czyli Absolutowi, z którym chciałbym i powinienem się utożsamić. Nie jest to jednak wola mocy, gdyż to, co się w ten sposób sekretnie rysuje nie jest siłą, lecz doskonałością.

Spytajmy jednak raz jeszcze: co z utożsamieniem Boga z absolutnym Dobrem? Może tu bowiem powstać wątpliwość, czy absolutne Dobro nie jawi się jako *idol* w rozumieniu Jean-Luca Marion, to znaczy coś, co wypływając z naszej perspektywy ogranicza suwerenność Boga, wciska Go w naszą ludzką interpretację? Pytanie to nie jest wcale – z punktu widzenia teologicznego – błahe, jeśli wziąć pod uwagę inne kluczowe pojęcie dotyczące Boga, mianowicie *wolność*; gdyż jeżeli Bóg jest wolny, to czy nie jest także wolny od przeciwieństwa dobra i zła? Rudolf Otto uważał, że powiązanie Boga z Dobrem jest już racjonalizacją pierwotnego irracjonalnego Sacrum. Jakkolwiek by było, oznacza to w każdym razie, że absolutne Dobro i Bóg to *nie są* – bez dalszych dopowiedzeń – te same treści.

W moim przekonaniu *absolutne Dobro jest tym, co metafizyczne par excellence*. To znaczy 1) nie jest żadnym bytem, 2) nie jest także żadnym przedmiotem – chyba w najszerszym sensie, który dotyczy każdej w ogóle treści; inaczej mówiąc idea Dobra nie jest pusta, gdyż kiedy mówimy o przeciwieństwie dobra i zła, wiemy o czym mówimy, chociaż nie zawsze wiemy *co* jest dobre, a *co* złe. 3) Jest zatem nie tylko ponad bytem, ale także ponad byciem, o ile

przez bycie rozumieć całość zarówno możliwości jak faktyczności, które jako takie są obojętne na wartości – będzie o tym za chwilę mowa. Dobro nie podlega ontologii – pod tym względem zarówno Platon, jak Levinas i Tischner (a także Simone Weil) mają rację. Trudno w tym miejscu w sposób wyczerpujący analizować w całym zakresie relację metafizyki do ontologii – to temat na osobną rozprawę. Powiedzmy jednak wstępnie: ontologia dotyczy bycia jako horyzontu wszystkiego, co faktycznie jest – w sensie zarówno możliwości, jak aktualności; to po prostu całość *faktyczności*, która obejmuje w jednakowo *obojętny* sposób kamień i Boga, równanie matematyczne i kolibra, śmierć i życie.

Sądzę że rozumienie metafizyki w perspektywie idei Dobra jako ideału Pełni, pleromy, jest kluczowe, ponieważ domaga się *transcendencji* jako przekroczenia faktyczności, którego ontologia bynajmniej nie gwarantuje.

Sens metafizycznych transcendentaliów

Ponieważ w klasycznej metafizyce pojawiła się idea „transcendentalnej” tożsamości „bytu” i „dobra”, przyjrzyjmy się jeszcze raz różnicy między pojęciem transcendentalności, a pojęciem transcendencji. Przede wszystkim transcendentalność zarówno w wersji klasycznej metafizyki, jak idealizmu transcendentalnego odnosi się do *całości*, wszystkości.

(1) w metafizyce klasycznej odnosi się do całości *rzeczywistości*, a więc tego, co obejmuje wszystkie rodzaje i gatunki „bytów”. Naczelnym *transcendentale* klasycznej metafizyki jest oczywiście pojęcie *bytu* (*bycia*), które jest

najbardziej ogólne, ponieważ wszystko jest „bytem” (byciem?); w ten sposób „byt” jako pojęcie jest poniekąd „ponad” wszystkim. Jednakże to, co dla metafizyki klasycznej charakterystyczne, to zrównanie zakresowe „bytu” z jednością, prawdą, dobrem i pięknem czyli z najwyższymi wartościami; oznacza to, że każdy byt – w ramach nadrzędnego pojęcia bytu – jest prawdziwy, dobry i piękny, co równa się temu, że całość rzeczywistości jest taka. Lecz utożsamienie bytu z tymi „transcendentaliami” jest apriorycznym założeniem pewnej wizji świata, a ostatecznie pewnej konstrukcji teologicznej w duchu biblijnym, ale zgodnym częściowo z myślą grecką. Teza ta w myśli chrześcijańskiej ma swoje umocowanie w idei stworzoności świata przez Boga, która prowadzi prostą drogą do wniosku, że zło, a także fałsz i brzydota są niebytem, czyli w jakimś zasadniczym sensie ich nie ma. Lecz to w sposób oczywisty przeczy doświadczeniu, które wyraził dobitnie Tischner w swoim ważnym tekście „Myślenie według wartości”: „jest coś czego nie powinno być”. To zdanie jest, moim zdaniem, kluczowe dla oceny relacji między „bytem” a „dobrem” (choć domaga się licznych dopowiedzeń). Gdyż przecież byt – a więc i bycie – czasami zawodzi, jest ułomne, jest złapane w potrzask nicności w wielorakim tego słowa znaczeniu. To prawda, że bycie jest tym co podstawowe – jeżeli rozumiemy pod tym wszystko co się jawi (czy jest myślane) w jakiegokolwiek postaci. Ale czujemy że pod zasadniczym względem to nie wystarcza; bycie domaga się „usprawiedliwienia” – jak pisał Tischner – przez wysokie wartości czy nawet „nadwartości”. W metafizyce klasycznej transcendentálny „byt” został ostatecznie utożsamiony z Bogiem metafizyki, *Summum Ens*

(ale w historii myśli nie można zapomnieć o dwuznaczności pojęcia bytu, który raz oznacza „to, co jest”, a raz samo „jest”, czyli – bycie).

(2) W myśli nowożytnej transcendentalność dotyczy ostatecznego *warunku możliwości* poznawania czegokolwiek czyli „podmiotu transcendentalnego”, który nie jest indywidualnym „ja” – o ile można tu jeszcze o „ja” mówić -, lecz „świadomością w ogóle”, przekraczającą całość tego, co temu transcendentalnemu podmiotowi jawi się jako możliwy *przedmiot* poznania. Tutaj także chodzi o *zasadę* przekraczającą indywidua, a więc *ogólną*. A zatem świadomość transcendentalna „przekracza” wszystkie możliwe przedmioty poznania jako ich leżący u podstaw warunków możliwości, który zgodnie z filozofią transcendentalną „konstytuuje” ich sens, ale go nie tworzy, a tym bardziej nie tworzy rzeczywistości realnej, jak zarzucał to transcendentalizmowi Roman Ingarden. Lecz Martin Heidegger pokazał wyraźnie, że świadomość transcendentalna nie jest ostatecznym warunkiem możliwości, gdyż *zastaje* ona już siebie pierwotnie jako umieszczoną w „przestrzeni jawności”, którą Heidegger utożsamiał z „byciem”, a zarazem z „prawdą”. Prawda nie jest u Heideggera tym, co trzeba żmudnie zdobywać i do czego dążyć, lecz płynnym działaniem się ujawniania i skrywania – Ἀλήθεια. Dlatego granice zarówno między prawdą i fałszem, jak między dobrem a złem są płynne i nieostre.

Wolno jednak powiedzieć: nawet gdyby figury tych najwyższych wartości były historycznie całkowicie zmienne, to ich „idealność”, imperatywność i zobowiązawalność świadczy o innym porządku. Dobro, Prawda i Piękno

są „ponadfaktyczne”, coś *dodają* do bycia, co leży w innej sferze. Są one w stosunku do bytowości „transcendentne”. Inna rzecz, czy są one jednak wystarczająco otwarte, czy nie można ich nawet jako ideałów uczynić przedmiotami i idolami? Jakkolwiek by było, Bycie – które piszę z wielkiej litery jako najczcigodniejsze pojęcie zachodniej cywilizacji – jest „horyzontalne”, natomiast Dobro jest „wertikalne”, jest zasadą hierarchizacji, jest μετὰ τὰ φυσικά, ponad jakakolwiek faktycznością, także możliwościami, o ile nie mają one wyraźnie teleologicznego charakteru – gdyż cel (τέλος) możliwości jako dążeń może chyba być odczuwany jedynie jako dobro. Dobro (z wielkiej litery) jest nieskończonym horyzontem zarazem pragnienia i powinności które częściowo się realizują, wchodząc w ten sposób w reżym ontologii. Ale *zasadą* tych realizacji nie jest po prostu bycie, lecz właśnie Dobro, to co idealne, to, co poniekąd właśnie „usprawiedliwia” to, co realne, czyli to, co jest. W tym sensie *metafizyczne – a nie ontologiczne – są wszystkie aksjologiczne transcendentalia, także Prawda i Piękno*. Między byciem a transcendentaliąmi rozwiera się to, co nazwałbym *różnicą metafizyczną*: bycie nie jest tożsame z transcendentaliąmi, co oznacza fundamentalną nietożsamość ontologii i metafizyki.

Czy jednak Dobro jest z tej racji obojętne na faktyczność? Wydaje się, że nie, gdyż cóż oznacza powinność i pragnienie? Zarówno powinność jak pragnienie „ciąży” ku realizacji, chcą wejść w styczność z rzeczywistością – chodzi bowiem o to, by rzeczywistość, *bycie* stało się dobre. Może więc jest tak, że między byciem a dobrem panuje napięcie, może bycie *chciałoby* – mówiąc antropomorficznie – być

dobrze, a dobro *chciałoby* wejść w rzeczywistość, zapłodnić zarówno możliwości, jak faktyczności? To napięcie wydaje mi się bliższe prawdy, niż metafizyczna pod dyktando ontologii teoria transcendentaliów. Absolutne Dobro odsłania, że *jest* coś czego nie powinno być, to znaczy, że powinno *być* inaczej. Oznacza to raczej, że ontologia *domaga* się metafizyki Dobra i pozostałych transcendentaliów, a metafizyka *domaga* się ontologii, ale nie jest z nią na pewno tożsama. Neoplatonizm twierdził, że absolutne Dobro *promieniuje*; ta metafora mówi, że Dobro się udziela, że się darowuje – jesteśmy w pobliżu drogiej Marionowi idei *donacji*, której prefiguracją jest być może heideggerowskie *Es gibt*. Ale idea donacji wydaje się nabierać sensu dopiero w rejestrze religijnym. Jest tak może dlatego, że przyciąganie Dobra, wezwanie z jego strony jest równocześnie jego *objawianiem*, właśnie daniem się, które oświetlając podległą złą rzeczywistość zarysowuje wizję możliwości (możliwości niemożliwości) definitywnego wyzwolenia od zła. W ten sposób metafizyka wkracza w rejestr ontologiczny poprzez pragmatykę, *nadzieję* na faktyczne przemienienie bycia, odrodzenie. Ta nadzieja miała swoich posłańców – byli nimi m.in. wielcy ludzie religii, których zapowiedzią jest może ów oświecony z platońskiej metafory jaskini, który powraca do tej jaskini, by zamkniętych w niej niewolników wyprowadzać na wolność, uwalniać z kajdan nieprawdy, ale też ukazywać wyższy porządek, porządek „wysokości”, w którym rzeczywistość i najwyższe wartości byłyby nierozłączne. Są oni *świadkami* rzeczywistości metafizycznej.

W ten sposób metafizyka Dobra przekształca sens rzeczywistości w sposób fundamentalny ją dynamizując,

ukazując ją jako nakierowaną na..... jako rodzaj przejścia, paschy. W tym sensie metafizyka Dobra (i wraz z nim pozostałych transcendentaliów aksjologicznych) wprowadza w ontologię element „historyczności”, przekształcając jej statyczność w teleologiczne napięcie, w sferę *metaxy*, jak nazywał to za Platonem Eric Voegelin. Metafizyka zdaje sprawę – wbrew pozorom – z historyczności rzeczywistości, która nie utożsamia się ze zwykłym dzianiem się.; przeczuwał to Arystoteles w swojej koncepcji Boga jako najwyższego Dobra, które powoduje, że byty ze względu na Dobro *poruszają* się, są przez Dobro przyciągane. *Metaxa* – to czasowa egzystencja, zarówno indywidualna, jak zbiorowa, która zmierza nie tylko ku śmierci, ale być może poprzez nadzieję – ku ideałom i transcendentnemu Dobru rozumianemu jako πλήρωμα, pełnia. Tylko że samo Dobro – platońska idea Dobra – *nie jest żadnym przedmiotem* i nie zamyka rzeczywistości w kręgu najszerszej nawet pojmowanego Kosmosu. Na tym właśnie *polega* metafizyka, która porzuca sferę przedmiotową, obowiązującą jedynie w sferze zewnętrznego świata i dostosowanej do niego epistemologii. Zaludnianie sfery metafizycznej jakimikolwiek przedmiotami jest całkowitym nieporozumieniem. Dobro jest *otwarte* i niedookreślone, jest przede wszystkim wyzwajające, dlatego jednak, że ma w sobie teleologię nadziei¹⁷. Ale Dobro, Piękno i Prawda przynoszą także intuicje – nieidolatryczne – spełnienia poprzez swoje kruche wcielenia, które bywają dla nas wiatykiem na drodze.

¹⁷ Tego momentu nadziei nie docenił tak mądry platonik, jakim był Jan Patočka.

Pojęcie transcendencji

Na zakończenie przyjrzyjmy się pojęciu transcendencji. Co pojęcie transcendencji zakłada?

(1) *różnicę*.¹⁸

(2) *hierarchię*; to, co transcendentne jest „ponad” tym, co transcendowane. To „ponad” ma od razu sens aksjologiczny. Wyływa z fundamentalnej intuicji, że nie wszystko jest na tym samym poziomie, że coś jest ważniejsze od czegoś innego i to nie tylko w określonej sytuacji, ale bezwzględnie; nie można postawić na tym samym poziomie przyjemności ze smacznego jedzenia i wierności w przyjaźni. Wartości te są z jednej strony nieporównywalne, z drugiej jednak strony niewątpliwie podlegają hierarchizacji. We wszystkich wartościach chodzi o jakieś dobro, ale jedyności „dobra jako takiego” (Dobra) i jego szczególna wysokość jawi się naprawdę wyraźnie w zetknięciu ze złem – czy to tragedii czy zbrodni, czy zwykłej niedoli. Dobro jest tym, co z jednej strony „zglasza pretensję do zaistnienia” (*Sein-sollen*), z drugiej jest ideałem pełni, to znaczy tym czego się pragnie, ale co zarazem nie może zaistnieć w ramach skończoności. Jest szczególną jakością, otwartą na pewną nieskończoność, nieskończoność dobra – możemy ją nazwać absolutnym dobrem czy może Absolutnym Dobrem. Tak rozumiane Dobro Absolutne, odnosi się do wszystkich

¹⁸ Pojęcie różnicy jest jednym z kluczowych pojęć współczesnej filozofii. Najbardziej znaną wersją filozofii różnicy jest ‘różnica ontologiczna’ Heideggera. Ale pojęcia tego używa także zarówno Derrida jak Deleuze, u nas pojęciem różnicy zajmuje się Krzysztof Mech.

wymiarów rzeczywistości w stopniu, w jakim podlegają brakom, a przede wszystkim złu zarówno moralnemu jak złu nieszczęścia – złu w rozumieniu Jean Naberta: tego co „nieusprawiedliwialne”. W tym sensie Dobro jest niedosiężne, jest absolutnie transcendentne. Nie wyklucza to uczestnictwa w Dobru Absolutnym „rzeczy dobrych”, dobra skończonego., „Rzeczy są dobre”, „świat jest dobry (piękny?)”, a przede wszystkim „człowiek jest dobry” gdyż, jak pisał Kant „Nigdzie w świecie, ani nawet poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli.”¹⁹ Ale – może wolno tak powiedzieć – dobro to jest „kruche” zarówno co do trwałości jak co do jakości. Dobitnie wyraża to wypowiedziany przez Gabriela Marcela okrzyk do ukochanej osoby: „ty nie umrzesz!” Z pewnością największym i zarazem najbardziej zagrożonym wcielonym dobrem jest drugi człowiek.

Pojęcie transcendencji przeciwstawia się pojęciu immanencji, „to, co poza” contra „to, co w”. Immanencja jest jednak nie tylko tym, co przekraczane, ale czymś „wewnątrz” czego coś się znajduje: np. część wewnątrz całości, myśli wewnątrz podmiotu, ale także wszystko, co podmiot może w swoim „duchu” napotkać.

Jak pisał św. Augustyn w duszy napotykaemy prawdę, która jest „ponad” naszym rozumem, ponieważ ten rozum osądza; jest światłem dzięki któremu poznajemy rzeczy takie jakie są. W duchu, a dokładniej mówiąc w duchowej pamięci

¹⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 11.

możemy napotkać obecność Boga, który jest „ponad” nami, jawi się więc jako transcendentny. O takiej „transcendencji w immanencji” mówią mistycy wszystkich czasów; ku tej Transcendencji duch może się zwracać i dążyć do zjednoczenia się z Nią. Dlatego nie jest sprzecznością, a tylko paradoksem, mówienie o transcendencji w immanencji. Transcendencja tkwi wewnątrz czegoś takiego, jak tajemnica rzeczywistości, o której pisali Marcel czy Heschel. W tym sensie pojęcie transcendencji wydaje się pokrywać z pojęciem głębi rzeczywistości, która nas przerasta co najmniej w tym sensie, że nie da się jej nigdy do końca poznać. Dlatego

(3) Transcendencja ma także od razu konotacje *epistemologiczne*: jako to, co dane w spostrzeżeniu zewnętrznym (przedmiot u Husserla), ale także jako coś, co przekracza mniej lub bardziej nasze zdolności poznawcze, a w szczególności dyskurs językowy. U Kanta „rzecz sama w sobie” jest całkowicie niepoznawalna; u Heideggera to, co ostateczne – bycie, Bóg – usuwa się, odmawia siebie, ale w ten sposób pozwala paradoksalnie doświadczyć siebie *jako* wymykającego się. Dlatego chciałoby się Heideggera zapytać czy jego *Es gibt* (jako ekwiwalent bycia) nie sugeruje i nie pozwala jakoś doświadczyć po stronie *geben* tego, co owo *geben* – „daro wywanie” – sugeruje: gest „boskiego” podmiotu. U Levinasa i Tischnera transcendencja Innego – drugiego człowieka, Boga – jest zasadniczo poza relacją poznawczą jeśli rozumieć pod tym intencjonalność, a więc jakąś postać uprzedmiotowienia. Dla Levinasa relacja ta oznacza wyłącznie etyczną odpowiedzialność za drugiego, dla Tischnera relacja z drugim wprowadza nieuchronność wątku dramatycznego, dramatu dwóch wolności, w którym może pojawić się trzeci, „On”,

który przebłyskuje w tle wszystkich indywidualnych relacji dialogicznych. To, co transcendentne: drugi człowiek, Bóg, musi się odsłonić *samo ze siebie*, musi przestać być – jak u Heideggera – odmową, stać się wolnym, wydarzeniem spotkania; tak jest wówczas, gdy drugi człowiek porzuci na moment swoją „sferę intymności”, by siebie wyrazić, *objawić*. Lecz nie wyklucza to, a nawet domaga się ze strony „ja”, pracy nad oczyszczeniem duchowego spojrzenia, gdyż objawienie domaga się odpowiedzi, do której trzeba móc być zdolnym.

(4) Wehikulem tego oczyszczenia jest być może to, co Jean Wahl nazwał „transascendencją”, a co jest *procesem transcendowania* danym we „wzniesieniu się ducha” (Hegel), w wysiłku, a także – może przede wszystkim – w *pragnieniu*, które jest albo pragnieniem metafizycznym, pragnieniem Absolutnego Dobra, albo pragnieniem boskości czy Boga sensu stricto. W obu wypadkach pragnienie dotyczy tego, co jest „najbardziej”, co jest absolutne. To, co transcendentne w ścisłym sensie, jest właśnie „najbardziej” i „najlepiej”. Transcendencja jest, jak mówił Levinas, „wysokością”, wysokością Dobra. I ta wysokość jest w pewien sposób dana w fenomenie wznoszenia się jako *terminus ad quem*, ale z całą konieczną nieokreślonością tego, co absolutne. Wznoszenie się jest wznoszeniem się ponad „światowość”, ale nie jest czystym „poza”, lecz *drogą* ku Pleromie, ku pełni. Droga ta, ten ruch transcendowania zakłada przestrzeń relacji, jakiejś „Pomiędzy”, które Eric Voegelin określił po platońsku jako *Metaxy*.

Tam gdzie wchodzi w grę Absolut, ujawnia się jednak cała paradoksalność tej strefy „Pomiędzy”. Wydaje się bowiem, że każda relacja czyni z Absolutu coś relatywnego,

to znaczy zaprzecza „samowystarczalności” i w tym sensie oderwaniu tak rozumianego Absolutu. Sfera „Pomiędzy” zakłada *dystans* – pojęcie wprowadzone filozoficznie przez Jean-Luc Mariona. To bardzo ważne pojęcie wyznacza całą sferę zagadnień, których tu nie omówię. Ograniczę się tu do banalnej uwagi: absolutna Transcendencja *jako myślana* jest i tak nieuchronnie „transcendencją dla mnie”, taką, która wkracza w pole transcendentalnej immanencji podmiotowej. Ale to nie unieważnia pytania, *jak* myśleć dystans i absolutną transcendencję jako taką i czy może być ona w jakimkolwiek sensie dana. W tym punkcie trzeba porzucić całkowitą nieokreśloność Absolutu i powrócić do absolutności Dobra. Czy nie jest tak, że pragnąc absolutnego Dobra już w nim jakoś uczestniczymy, ponieważ to, co absolutnie upragnione wysyła ku mnie promienie, które mnie właśnie *pociągają* wzwyż? Aby to było możliwe potrzeba by podmiot był „porowaty”, przenikalny, *otwarty*. podmiot jest – jakby powiedział Tillich – „ekstatyczny”, intencjonalnie – w szerokim sensie – zwrócony poza siebie, jest „byciem-w-świecie”, jest otwartością. Ale ponadto w stopniu, w jakim podmiot jest świadomy skończoności, owego Adornowskiego „ach, więc to tylko tyle”, otwiera się przed nim wymiar „więcej” i „lepiej” wraz z możliwym optimum czyli absolutnym Dobrem jako Nie-skończonym do którego może tęsknimy.

To otwarcie na absolut Dobra wkracza wprędce w rejestr religijny, to znaczy w język symboli, który artykułuje pierwotnie naszą egzystencję w świecie. Język symboli czy, jak pisał trafnie Jaspers, „szyfrów Transcendencji” odsłania to, że jesteśmy nie przez nas „wrzuceni” w istnienie z poczuciem – jak to wyraził Schleiermacher – „absolutnej

zależności”. Zależność ta jest zależnością względem wszechświata, ale ostatecznie względem Czegoś czy Kogoś, który – niewidzialny – nie jest opresywny, lecz otwiera przed nami przestrzeń możliwości i wolności, dzięki której przekraczamy do pewnego stopnia determinizmy skończonej rzeczywistości. Może jawić się jako Sacrum, które stopniowo – poprzez hermeneutykę boskości krystalizuje się jako partner naszej wolności, czyli jako Absolut, którego możemy pragnąć. Absolut ten jawi się jako pierwotny nie tylko w porządku rzeczywistości, ale także – jak pokazał to Kartezjusz w swojej analizie idei Nieskończoności – *rozumienia*: jesteśmy skończeni i rozumiemy siebie od razu „na tle” Nieskończoności, ku której jesteśmy stale podświadomie zwróceni i jej pragniemy w stopniu, w jakim nasza skończoność pociąga za sobą śmierć i zło. W ten sposób chcąc niechcąc znajdujemy się od razu w owej strefie „Pomiędzy”, odniesieni z głębi naszej niedoli, do agatologicznego maximum. Wobec tego „transcendencja dla nas” oznacza „ruch ku” czy – jak pisze Voegelin – napięcie ku samej Transcendencji, która jednak nie może być pierwotnie dana inaczej niż w samym pragnieniu! Paradoks transcendencji polega jednak na tym, że - jako transcendencja agatologiczna – *provokuje* chęć zbliżenia czy nawet niemożliwego posiadania, niwelując tym samym dystans, który Transcendencja jako taka zakłada. Pokazuje to bardzo dobrze platońska „Uczta”, gdzie nieobecność Dobra i obecność skończonego piękna wyzwala pragnienie, które organizuje drogę nieustannego przekraczania poszczególnych pięt bytu.²⁰

²⁰ Po Platonie pokazał to najgłębiej Maurice Blondel w „L’Action” z 1893 r.

Na tym polega platoński eros, który odsłania nam najgłębiej etos zdążania do aksjologicznych „idej regulatywnych”: Prawdy, Dobra, Piękna.

Metaforyka „Uczty”, ale także metaforyka jaskini z „Państwa” pokazuje jednak, że „Pomiędzy” byłoby ostatecznie niemożliwe bez jakiegoś *objawienia się* Transcendencji, a także bez pośrednictwa „wtajemniczonych”. „Uczta” pokazuje, że samo Piękno ukazuje się „nagle” na końcu drogi jako nagroda za wysiłek zdążania ku niemu i wyrzekania się tego, co skończone. ale jest oczywiste, że ten wysiłek nie byłby możliwy, gdyby nie skryte przyciąganie samego Piękna poprzez wszystkie swoje wcielenia, partycypacje. W „Państwie” inicjatywa tej drogi znajduje się po stronie pośredników, którzy „siłą” wyciągają ludzi z jaskini na otwartość. Pokazuje to, że droga ku Transcendencji może być ciemista, co jednak nie byłoby możliwe gdyby impulsy do tej drogi nie pochodziły w pewien sposób od samej Transcendencji.

Ponieważ metafizycznej transcendencji nie można naturalnie rozumieć przestrzennie, dlatego nie wyklucza się ona – jak była mowa – z immanencją ducha, który przebija się do swojego wewnętrznego „ponad”, tak jak jest u św. Augustyna czy Naberta. Ale bez owego „ponad” nie ma prawdziwego *dynamizmu życia*, które dlatego nie redukuje się do przepływu przeżyć, do „samopobudzenia”, jak to nazywa Michel Henry. Jeżeli życie się nie wznosi, nie jest jakąś transgresją, to nie jest życiem, ale beznadziejną nudą samopowielania. Tylko że nie byłoby metafizycznej transgresji, gdyby nie była ona *odpowiedzią* na „inicjatywę” ze strony objawiającego się transcendentnego Absolutu.

Ta inicjatywa może się ujawnić jedynie w sferze nieabsolutnej, Nieskończoność może objawiać się tylko w sferze skończonej. Transcendencja może pojawiać się jedynie w postaci – jak pisał trafnie Jaspers – szyfrów Transcendencji. Promieniowanie, objawianie się, donacja muszą być pierwotne. Może jest więc tak, jak u Mariona, a także chyba Voegelina, że pragnienie Dobra i transcendowania ku niemu ze swej strony jest samo odpowiedzią tego co wewnątrz pulsuje, co – jak mówi Levinas – od zawsze *drąży* nas w skrytości. To powoduje, że otwartość podmiotu nie jest jedynie „współczasowaniem” bycia, niezobowiązująca grą Ἀλήθεια, lecz czekaniem na wydarzenia i odpowiedzią na nie, ciągiem metafizycznych i religijnych doświadczeń. Być może rdzeniem tych doświadczeń jest właśnie doświadczenie dobra jako zagrożonego tragedią albo przeciwnie – dobra jako rozkwitającego. Powracamy tu do języka Tischnera o czymś czego nie powinno być, ale także: czegoś co *być powinno* i co czasem *jest* jako świadectwo metafizycznego i – czasem – religijnego porządku. W każdym razie metafizyka jest korelatem pragnienia czy tęsknoty, pragnienia Inności, ale tylko dlatego, że ta inność zarysowuje wizję optimum Dobra jako tego, nad co nic większego nie można pomyśleć. Dlatego możemy przeczuć jakość Dobra wychodząc z naszego pułapu niedostatku, gdyż tylko wtedy możemy zrozumieć różnicę metafizyczną między nami a Absolutem.

Ale nie ma także metafizyki bez *pozytywnych* doświadczeń: cudu dobrych narodzin, spotkania twarzy drugiego, pięknego uczynku – tego wszystkiego, co Jaspers nazwałby szyframi Transcendencji. Ale dla Jaspersa, podobnie jak dla Adorna metafizyka czai się na dnie doświadczeń

negatywnych: sytuacji granicznych, w końcu sytuacji zgeneralizowanej klęski; szyfry są raczej trampoliną ucieczki. Tymczasem to, co w metafizyce idealne, wskazujące na Absolut, też musi się objawić – czyż nie mówi o tym Diotyma w Uczcie Platona, że Piękno *samo* odsłania się *nagle*, ἐξαίφνης? Platon pisze, że pragniemy Dobra, ponieważ go nie posiadamy, ale dlatego dążymy do niego pod postacią Piękna, które jest ideałem, ponieważ uosabia to, co *możemy* kochać w sposób naturalny. Ta miłość Piękna może też prowadzić do idolatrii – i jest to prawdopodobnie jedna z największych naszych pokus, gdyż piękno wcielone – w pięknego człowieka, w krajobraz, w dzieło sztuki – wprawdzie nas pociąga wzwyż, ale zarazem satysfakcjonuje, ponieważ jest swoistym doświadczeniem pełni, „wcielonego Absolutu”. Marionowska filozofia idola przenikliwie odsłania naturę idola jako skończonego substytutu Absolutu, który zaspokajając pozornie nasze pragnienia zafałszowuje ostatecznie naszą metafizyczną nędzę.

Ale poszukiwane Dobro-Piękno (καλοκάγαθία) może przybrać postać niezafałszowanych wcieleń w pokorne formy blasku ludzkiej dobroci, a także zachwycającego piękna świata. A ostatecznie także niepojętych teofanii – świadectw, które przynoszą wieść, że *samo* wyzwalające Dobro może się stać naszym udziałem w przemienionym świecie.