

T.H.

## VI. MIT, ISTNIENIE, WOLNOŚĆ

1. Wypada jednak nazwać wspólną rację, na mocy której spotkanie, zawierające wysiłek wzajemnego udzielania egzystencji, jest spotkaniem w micie.

Kultura filozoficzna żyła pragnieniem odkrycia słów, które opiszą bez dwuznaczności warunkowość świata doświadczenia — inaczej: pragnieniem słownego rozświetlenia bytu, o którym wiadomo, że nie jest uchwytny jako przedmiot i że obecność jego nie składa się z obecności przedmiotów.

Trojako możemy się odnieść do tego pragnienia.

Możemy postanowić, po pierwsze, że jest niezszywalne, wywodzi się bowiem ze zbłąkania, w jakie popada samo słowo, z nadużycia mowy, z artefaktów werbalnych zwróconych ku próżni; sam tedy namysł nad pochodzeniem pragnienia odsłania jego daremność i wystarcza, by narzucić sobie spokój wyrzeczenia. Postanowienie takie współtworzy programy scjentystyczne, filozofie empirystyczne, filozofie życia. Z tego stanowiska rzeczywistość warunkowa nie jest wytłumaczalna, lecz nie wymaga wytłumaczenia, jako że sama jej warunkowość nie jest objęta słowem, lecz pozorem słowa.

Możemy postanowić, po wtóre, że pragnienie daje się zaspokoić, albowiem między realnościami warunkowymi i bytem zachodzi więź, którą słowem można trafić, o tyle przeto, o ile w warunkowych realnościach ujawnia się byt, daje on słowu dostęp. Istnieją media, umysłowi dostępne, między obiema dziedzinami rzeczywistości. W takim postanowieniu zawiera się między innymi, wszelka filozofia, której miejsce

rozruchu leży poza nią sama, w mitologiach pozytywnych religii; wszelka filozofia, która spodziewa się, iż będzie rozumiejącą interpretacją zastanego objawienia; zresztą wszelka filozofia, niezależna od mitologii zastanych, która wierzy, że byt daje się nazwać (Parmenides, Spinoza, Hegel). Z tego stanowiska świat warunkowy wymaga tłumaczenia i jest wytłumaczalny.

Możemy wreszcie postanowić, że pragnienie, o którym mówimy, odsłania imperatyw ducha refleksyjnego, kiedy jego realne intuicje odkrywają mu niesamowystarczalność przedmiotu, nie-samo-zrozumiałość doświadczenia, że jednak każde nazwanie owej niesamowystarczalności, nie-samo-zrozumiałości, relatywności — a tym bardziej każde nazwanie tego, co samowystarczalne i nierelatywne jest błędem, jako że słowo wiąże rzecz w warunkowości. Nagardżuna, Plotyn, pseudo-Dyonizy, Pascal, Kant, Jaspers, Wittgenstein, Merleau-Ponty opisują to postanowienie na różny sposób. W tym postanowieniu świat warunkowy natarczywie wymaga tłumaczenia i jest niewytłumaczalny, albowiem operacja tłumaczenia nie wykracza poza to, co warunkowe.

W oszalałych spekulacjach Nagardżuny, który, komentując słowa Buddy, oznajmia, iż o świecie nie da się powiedzieć, by był albo nie był, ani by był i nie był zarazem, ani by ani był ani nie był;

W trudzie Plotyna, kiedy opisuje Jedno i Byt i zaprzecza co chwila każdemu nazwaniu, które mu nadał — choćby Jedno i choćby Byt;

W negatywnej teologii pseudo-Dyonizego;

W chwiejnościach Pascala, kiedy powiada, iż niezrozumiałe jest, by Bóg był, i niezrozumiałe, aby go miało nie być; aby dusza była zespolona i abyśmy nie mieli duszy; aby świat był stworzony i nie był;

W oschłych negacjach Kantowskiej dialektyki czystego rozumu;

W rozmyślaniu Jaspersa nad organiczną niemożnością pozytywnego opisu, który by trafiał w to, co wszechobejmujące;

W rezygnacji Wittgensteina z prób słownego przeskakiwania poza przypadkowość konkretności;

W refleksji Merleau-Ponty'ego nad nieodwoływalnym charakterem percepcji

— wszędzie odnajdujemy ten sam wysiłek, to samo pragnienie, by wyrazić choćby niezaspokojone poczucie sekretu, skoro sekretności jego uleczyć się nie da.

W rzeczy samej, początek owej decyzji, mocą której świat wymaga tłumaczenia i jest niewytłumaczalny, wydaje się prosty. Wyrasta z zastanowienia nad innym użyciem wyrazu „jest” aniżeli to, które odsyła rzecz do klasy abstrakcyjnej. Skoro — by wrócić do obserwacji już zapisanej — sens empirycznie używanego słowa „jest” utożsamia się zawsze ze znaczeniem „jest taki”, „należy do takiego zbioru”, to empiryczny użytek nigdy nie zdaje sprawy z tego, czym jest „być”, lecz zawsze z tego, co należy do jakiego zbioru. Więcej też nie potrzeba w manipulacji rzeczami ani w ich technologicznie przydatnej znajomości. Wszelako pytanie: co to jest „być” w niewarunkowym znaczeniu? — kiedy się rodzi, nie może być odwołane. Nie mamy intuicji istnienia w niewarunkowym sensie słowa, lecz tylko pragnienie tej intuicji. Pytanie mnoży tedy liczne odpowiedzi negatywne. Jasne jest bowiem, iż o przedmiocie niepodobna powiedzieć, że „jest” w niewarunkowym znaczeniu, lecz tylko, że jest elementem pewnego zbioru, tj. że jest jakiś.

Filozofowie byli więc przekonani, że jeśli słowo „jest” może być zrozumiałe w niewarunkowym znaczeniu, to również to, co jest, nie może być odniesione do niczego jako do swego warunku, i to pod żadnym względem. To, co jest, wnosili stąd, jest absolutem; skoro jest, nie staje się, albowiem w intuicji stawania się to, co się staje, jest zrozumiałe przez porównanie takiego, jakim było, z takim, jakim jest; cokolwiek się staje, nie jest, bo jest tylko w tym znaczeniu, że jest jakieś (mianowicie należy do zbioru własnych faz). Być zatem, to być wyłączonym z czasu i zmiany. W znieruchomiałej samorówności istnienie dostępne jest tylko monotonnej formule „był jest”, tę zaś ściga podejrzenie, iż jest tautologią.

Lecz również Parmenides, inicjator owego pola rozmyślań, nie poprzestał na tej formule. Sądził, że to, co jest, musi być myślą, skoro nie może być częścią świata fizycznego ani sumą tych części. Spinoza i Hegel wyjaśniali, każdy inaczej, dlaczego tak być musi. Żadnemu wszakże nie udało się powiedzieć co mianowicie rozumie przez „myśl” w tym utożsamieniu.

Zagadkowość wyrażen odnoszących się do istnienia po prostu może być, oczywiście, ogłoszona za urojenie, a leibnizjańsko-heideggerowskie pytanie „Czemu coś istnieje, zamiast by raczej nic nie istniało?” — za fikcyjne. Wyrok taki będzie jednak zawsze jałową ucieczką, arbitralną rezygnacją dla wszystkich, którzy wiedzą, że samo bycie świata, jeśli tak wolno powiedzieć, może być przedmiotem zdziwienia, że istnienie może nie odznaczać się wcale ową samo-zrozumiałą swojskością, lecz domagać się osobnego aktu rozumienia, który ewokuje z konieczności jego zaprzeczenie, nicność. Jednocześnie próby słownych konstrukcji, które mają obudzić przejrzystą intuicję aktu istnienia, nigdy nie uśmierzają niepokoju. Jeśli Gilson mniema, iż dość w tym celu powiedzieć, że co innego „mieć istnienie”, a co innego „być istnieniem”, to powtarza zwyczajnie chrześcijańskie odróżnienie bytu koniecznego i przypadkowego, nie rozświetlając w żaden sposób naszego rozumienia aktu egzystencji. Z drugiej strony, ktokolwiek zapewnia, że ośwładnął tym rozumieniem, lecz nie potrafi go słowem przekazać, daje tylko wyraz własnemu przeżyciu satysfakcji, o tym przeżyciu zaś wolno każdemu przypuszczać, że zrodziła je imaginacja.

W dziejach filozofii nadzieja umysłowego panowania nad absolutem kolejno wraca w euforiach nieulekłego rozumu i obumiera w melancholijnych sceptycyzmach. Sytuacja pytajna nie gaśnie jednak. Mamy przeświadczenie, że słowo „być” w znaczeniu niewarunkowym odnosi się do czegoś i że zarazem próby bliższej i nietautologicznej eksplikacji sensu tego słowa wracają nieuchronnie do różnych jakościowo określeń, które właśnie opisują przynależność do zbioru i nie trafiają nigdy w realność poszukiwaną.

Innymi słowy, mamy przeświadczenie, że słowa mają możliwości znaczeniowe ograniczone do realności warunkowych i że zrozumienie owej warunkowości nie może zainicjować wysiłku, który spełniłby się w słownym jej nazwaniu. To, co niewarunkowe, odmawia mowie władzy nad sobą. To, co transcenduje świat przedmiotów, przekracza również potencje mowy, nie może tedy wkroczyć w horyzont prawomocnej naukowo komunikacji, leży w posiadłościach mitu. W obliczu przekonania, iż zakres doświadczenia przekazywalnego nie tłumaczy się sam i nie daje żadnej racji dla swojej samowystarczalności, mit niewypowiedzianego bytu niewarunkowego nie daje się ominąć.

2. Otóż tę „jakość absolutu” (jeśli wyrażenie to nie jest już nadużyciem) objawia także egzystencja ludzka, o ile odnosimy się do niej — inaczej niż do przedmiotu empirycznego — jako do wolnej. Odnosimy się zaś, choćby *implicite*, do drugiego człowieka jako do bytu wolnego we wszelkich sytuacjach osobowych: w zaufaniu, w miłości, w nienawiści, w goryczy odmowy i w klęsce rozstania, w ryzyku fascynacji, w uległości zachwyty i w skurczu rozczarowania. Wszędzie tam bowiem ściga nas nie dopuszczające zwątpienia przekonanie, iż drugi człowiek jest właściwym źródłem tego, iż jest taki właśnie, jakim się ujawnia, i że jest nim w takim samym dokładnie znaczeniu, w jakim każdy doświadcza, iż jest źródłem swoich jakości.

Otóż to doświadczenie siebie nie jest przekazywalne jako opis prawomocny. Również wolność drugiego nie jest faktem konkluzywnie wywodliwym z jakiegokolwiek prawomocnego opisu. Każde poszukiwanie wolności w granicach doświadczenia uznanego za wartościowe dla opisu świata, musi wolności zaprzeczyć (Jaspers), a to, co się wolnością wyda, musi przyjąć jako negatywną cząstkę wiedzy, ogłosić za tymczasową lukę w tłumaczeniu; skoro luki w tym, co uważamy za tłumaczenie zachowań ludzkich, nasycają się stopniowo, nie ma w rzeczy samej żadnych powodów do twierdzenia, że jest wśród nich jakaś luka, której zasadniczo nasycić niepodobna,

albo jakaś „resztką” nieredukowalna. W każdym razie w myśleniu sterowanym naukowymi rygorami trudno przyjąć do wiadomości, jako hipotezę, wyobrażenie luki tak wyróżnionej. Dlatego wolność drugiego nie może się stać hipotezą, a tym mniej twierdzeniem. Jest składnikiem mitu, nieuchronnie zawartego w naszych odniesieniach do drugiego jako osoby.

Otóż byt wolny jest absolutem. Znaczy to, że rozporządza początkowością, nie dopuszczającą pytań ani tłumaczeń, przynajmniej wobec pewnych swoich objawień, dostępnych doświadczeniu innych. (Tyleż jest absolutów, co egzystencji osobowych; dlatego monistyczne doktryny filozoficzne nie tolerują wolności jeśli nie chcą spójności wewnętrznej poświęcić, a doświadczenie wolności unieważniają lub obezwładniają). Początkowość ta jest nieskończenie pełna, wolność — w zakresie, w którym jest obecna (bo nikt nie sądzi, by była obecna w całości naszych ujawnionych zachowań) — nie ma stopni; jest tedy bezgraniczna lub nie ma jej wcale. Jeśli jest — nie różni się niczym od tej wolności, z jaką, wedle wyznawców mitologii chrześcijańskich, Bóg mocą *fiat* swobodnego świata powołał do życia. Różnica między *fiat* boskim i ludzkim sprowadzałaby się do stopnia władzy nad rzeczami, byłaby tedy różnicą między wszechmocnym i małomocnym, lecz nie — między bardziej i mniej wolnym, ponieważ w źródłowości bezwzględnej nie ma gradacji. Wolność nie pomnaża mojej władzy nad sytuacjami, nie zmniejsza się także w sytuacjach, w których niemoc moja wobec sytuacji jest, na przykład z racji fizycznych, całkowita. Dlatego obecność wolności, jak jest poza horyzontem myśli naukowej, jest również nieznacząca z punktu widzenia technologicznego stosunku do świata. Jest niezbywalną częścią obcowania naszego jako osób.

Tak tedy w byciu naszym między rzeczami i ludźmi dwójako objawia się potrzeba wykroczenia ku absolutowi, potrzeba obustronnie zablokowana możliwościami mowy; intuicja warunkowości doświadczenia rozbudza intuicję granicy, której niemożliwe przekroczenie wyprowadziłoby nas ku niewarunkowej rzeczywistości; intuicja Drugiego otwiera przejście — niedostępne racjonalizacji — ku absolutowi wolności cudzej, obe-

cnemu w empirycznym podmiocie ludzkim, lecz różnemu od niego.

Kiedy sytuujemy siebie w tym podwójnym dotknięciu mitycznych połączy bytu — rzeczywistości niewarunkowej przekraczającej przedmiot oraz wolności przekraczającej podmiot empiryczny — akt tego usytuowania nie ma racji, które by wniosły prawdopodobieństwo (w naukowym znaczeniu słowa) obu tych połączy ponad poziom zerowy. Projekt mityczny jest kłamstwem, jeśli szuka narzędzi, które uczynią zeń konkluzję z rejestru doświadczanych zdarzeń, rejestru dopuszczonego do intelektualnej wspólnoty ludzkiej w naszej kulturze. Projekt mityczny nie może mieć racji, ma tylko motywy. Była o nich po części mowa. Można uwyraźnić te, które odnoszą się swoiście do mitycznych bezwarunkowości właśnie rozważanych.

3. W rzeczy samej, jeśli nasze empiryczne otoczenie, potok powstawania i zanikania jakości, jest samowystarczalny i nie związany relatywizacją do bytu, w którym przechowuje się bezczasowy fundament czasowości, rozumienie świata jako powstawania lub obumierania wartości jest niepodobieństwem. Niepodobieństwem jest tedy również, by konstytuowała się w nas samowiedza człowieczeństwa w jego nieciągłości względem swoich przedludzkich korzeni, samowiedza człowieczeństwa jako wartości. Wartość konkretna jest bowiem do przyjęcia tylko wtedy, gdy wartość wyprzedza wszelki konkretny, gdy jest, zanim jest wcielona. Ale byt wykraczający poza przedmiot jest warunkiem istnienia wartości, które wyprzedzają swoje wcielenia. Jednak kultura ludzka wymaga solidarności w wartościach, które jawią się jako niewywodliwe z przedludzkich warunków człowieka, z jego cielesności, z jego miejsca w drzewie genealogicznym ożywionej przyrody. Znajomość przedkulturalnej genezy kultury nie może wystarczyć dla uczestnictwa naszego we wspólnocie kultury; wspólnota ta żąda, by ją odsyłać do wartości niewarunkowych jako miejsca konfrontacji i pod tym warunkiem się przechowuje.

Człowieczeństwo jako wspólnota zaczepione jest intencjonalnie o transcendentne warunki doświadczenia.

Ale również człowieczeństwo jako osoba. Jeśli osobowość ludzka nadaje się do integracji kompletnej w byt gatunkowy, jeśli tedy osobnik jest pudełkiem służącym do przechowywania plazmy zarodkowej, jeśli jest tak samo przypadkowy względem gatunku, jak gatunek jest przypadkowy względem przyrody (a również sama przyroda nosi w sobie tę samą przypadkowość, co jakikolwiek fakt egzystencjalny) — to nie wolno nam twierdzić, by samocelowy sens osobowości, zanotowany w Kantowskim imperatywie, był czym innym niż kaprysem przypadkowej kultury albo nie mógł, mocą równie prawomocnego kaprysu, ustąpić miejsca swojej antytezie. Jeśli osobowość nie jest absolutem, tj. wolnością, roszczenie jej do wartości autotelicznej nie doznaje przez to ograniczenia, lecz unieważnia się bez reszty.

Są to, powtarzam, motywy, nie racje. Mit nie ma racji; nie potrzebuje ich — lecz nie dlatego, że mieć nie może; przeciwnie: nie może ich mieć, bo nie potrzebuje. Odniesienie nasze do mitu nie jest bowiem poszukiwaniem informacji, ale samo umiejscowieniem w stosunku do obszaru, który doświadczany jest tak, iż jest warunkiem (nie logicznym, lecz egzystencjalnym) naszego przywierania do świata i do wspólnoty ludzkiej jako pola rośnięcia i wędnięcia wartości.

4. Można jednakowoż powiedzieć: wywód taki zdolny jest usprawiedliwić wszelką metafizykę kompensacyjną, która właśnie odbiera człowieczeństwu godność, żywi go bowiem łudzącym uspokojeniem, miast sprawić, by dźwigał życie w obliczu świata nierozumnego.

Na to odpowiem: nie ma w tym wywodzie ani faktycznego, ani wirtualnego usprawiedliwienia jakiegokolwiek metafizyki, lecz założenie beznadziejnej niemożliwości metafizyki (ta bowiem jest szukaniem racji dla mitu, otóż założeniem jest organiczna niezdolność mitu do tego, by wyrastał z racji; sama potrzeba racji zrodzona jest i stosowalna w granicach doświadczenia). Z kolei, samo postanowienie, iż godność czło-

wieczeństwa zawiera umiejętność dźwignania życia zanurzonego w Nierozumie świata, jest decyzją szlachetną, lecz decyzją w porządku mitu. Godność człowieczeństwa, jakkolwiek byłaby treściowo wyznaczona, z chwilą gdy zostaje uznana, staje się nieuchronnie przekroczeniem doświadczenia. Jeśli oznajmia ktoś, że godność jest życiem w prawdzie, a prawdą jest Nierozum świata, podwójnie sięga do mitycznego zła własnego istnienia. Wie bowiem, co jest godnością i wie, co jest prawdą. Lecz ani jednego, ani drugiego nie wie, jeśli nie opuszcza doświadczenia. Idea godności człowieczeństwa, o czym mówiliśmy, wykracza poza całość człowieczeństwa faktycznego i historycznego. Idea Nierozumu jako prawdy o świecie jest niewyraźna w sensie, który nadają jej cytowane powiedzenia, bez uprzedniego założenia prawdy gwałcącej doświadczenie, albowiem interpretacja wyników doświadczenia jako prawdy nie może wytrysnąć z kumulacji doświadczeń.

Wszecchobecność mitu odśłania się przeto w nieuchronnym czerpaniu z jego zasobów również w aktach, które z odtrącenia mitu czynią wartość.

Ale powie kto: jeśli nawet tak jest, jeśli więc związanie godności ludzkiej ze zgodą na Nierozum bytu nie może się obejść bez mitotwórczej decyzji, to i tak duch odwagi żyje po stronie tego, który odtrąca mit Logodycei na rzecz mitu absurdu. Jest tak również wtedy, kiedy uznamy, że jeden i drugi mit nie mogą przerodzić się w dobroczynną prawdę metafizyczną, ale oba — w przyjęciu i w odtrąceniu — zostają poza obszarem tego, co wiedziane, poza obszarem, gdzie można wybierać między prawdą a fałszem. Również wtedy — wedle tej samej obiekcji — pozostanie geniusz męstwa przy micie Nierozumu, a w micie Rozumu czaić się będzie strach przez rozpacz, ucieczka od zwątpienia, szukanie opieki w obliczu absurdu, przypadkowości, śmierci, cierpienia.

Na co odpowiem: tak być może i tak bywa, a nawet bywa najczęściej. Tak być może i tak być nie musi. Mit Rozumu, mit nieprzypadkowości świata może również zapuszczać korzeń w potrzebie solidarności ludzkiej, w doświadczeniu

wspólnoty i w możliwości braterstwa ludzi; bo także dla rozumienia tego doświadczenia, dla nasycenia tej potrzeby i dla wiary w tę możliwość mit Rozumu jest nieodzowny. Czy wyrasta z tego złoza właśnie, czy raczej ze strachu i potrzeby bezpieczeństwa własnego — tego w żadnym poszczególnym przypadku, gdzie akt mitotwórczy się spełnia, dowieść prawie nie sposób. Czy więc ukrywa się za nim małoduszność ucieczki przed rozpaczą, zła wiara zależnionych, czy raczej pragnienie wspólnoty i nadzieja spełnionego człowieczeństwa, zależy to każdorazowo od jednostkowej świadomości, sprawcy aktu mitotwórczego. Każdy jedynie sam przed sobą potrafi ustalić z pewnością, czy mity jego zrodzone są z energii strachu, czy raczej z dyfuzji miłości. Potrzebny jest tedy nieulekły radykalizm samowiedzy docierającej do samoprzejrzystości, potrzebna jest odwaga odsłaniania, bez końca przed sobą własnego motywu, jakości własnego ośrodka rozruchowego, aby wiedzieć, czy mit Rozumu, skoro został przyjęty, niesie w sobie marność źródłowego przerażenia absurdem, czy rozmach poczucia wspólnoty ludzkiej, czy może jedno i drugie.

Ale powie kto teraz: jeśli i tak jest, to mit Nierozumu przez to choćby jest bardziej godny, że takiej dwuznaczności nie zawiera właśnie, że nie może być dziełem strachu, lecz zawsze będzie zerwaniem zasłony, która odgradza nas od ciemnej przypadkowości bytu. Lepszy jest tedy, bo duch odwagi żyje w nim zawsze.

Na to odpowiem z kolei, iż tak zgoła nie jest. Mit Nierozumu może wynurzać się w odwadze z próby stawienia czoła bytowi przypadkowemu, ale może być poczęty w tej samej ociężałości strachu przed pytaniem ostatecznym, w tej samej, nigdy do końca nie uświadomionej, nigdy nie zradykalizowanej i na pół bezwiednej intencji uciekowej, która rodzi mit Rozumu w jego odmianach lękowych. Może być zwyczajnie — i również bywa najpospoliciej — próbą zanurzenia się z bezpośredniości faktycznej życia codziennego, którego nie pragniemy zrozumieć w jego warunkowości i przyjmujemy bez namysłu jako realność samowystarczalną, nie wskazującą

na nic poza sobą samą, nie zastanawiając się wcale nad następstwami swojej spontanicznej, przedrefleksywnej decyzji. Może być ochotą do identyfikacji z każdorazową sytuacją właśnie daną, z każdą okolicznością spotkaną, może być ucieczką od wykroczenia poza bezpośredniość. Jak więc na micie Rozumu uwieszona bywa trwoga przed absurdem, tak na micie Nierozumu — trwoga przed samą sytuacją pytaną, która nas stawia w obliczu świata przypadkowego.

Dlatego każde z postanowień mitotwórczych może mieć próchniejący korzeń strachu, ale każde może być także zaszczerpione na owocującym pniu świadomości radykalnej wobec siebie. Dlatego duch odwagi nie jest jednostronnym sojusznikiem żadnego z dwóch skłóconych mitów, ale bywa sojusznikiem obu.