

dr hab. Janusz Mizera
Instytut Filozofii UJ
Zakład Historii Filozofii

RECENZJA

rozprawy doktorskiej Pana mgra Andrzeja Serafina pt. *Pojęcie prawdy w Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa*, napisanej pod kierunkiem dra hab. Pawła Kłoczowskiego

Literatura sekundarna dotycząca myśli Martina Heideggera jest ogromna i każdego roku znacząco się powiększa. Jest niemożliwością ogarnięcie jej, choćby w przybliżeniu i w niewielkim stopniu, przez kolejnego badacza. Powstające opracowania często dotyczą albo najbardziej kluczowego, zdaniem interpretatora, terminu filozofii Heideggera, albo dialogu, w jakim ta filozofia pozostawała z tradycją filozoficzną. Tradycja ta obejmuje niemal całe dzieje filozofii, przeto poszczególne opracowania dotyczą zazwyczaj jednej z nich: antyku, myśli średniowiecznej, nowożytności, stosunku do idealizmu niemieckiego bądź do Husserlowskiej fenomenologii itd.

Odczytując tytuł rozprawy doktorskiej Pana mgra Andrzeja Serafina, można odnieść wrażenie, że czeka nas lektura kolejnej akademickiej dysertacji, poświęconej tym razem kwestii prawdy i jej roli w dokonanej przez Heideggera wykładni podstaw metafizyki Arystotelesa. To pierwsze wrażenie nie znika, lecz potwierdza się podczas uważnego wczytywania się w spis treści. Znika ono jednak zupełnie już podczas lektury pierwszych stron zaprezentowanego tekstu.

Dysertacja mgra Serafina liczy 159 stron i składa się z trzech głównych rozdziałów, z których każdy podzielony został dodatkowo na kilka bardziej szczegółowych podrozdziałów. Poprzedzona została krótkim, ale wyczerpującym Wstępem, a dopełniona użytecznym wokabularzem kluczowych terminów greckich i dodatkami, o których napomknę w dalszej części recenzji. We Wstępie Autor zarysowuje metodę i cel pracy. Zastosowana metoda to głównie opis fenomenologiczny, za sprawą którego analizowane zagadnienia splatają się ze sobą i w jakimś sensie prowadzą z sobą dialog. To właściwa i nieprzypadkowa strategia, Heidegger bowiem, co Autor wielokrotnie

podkreśla, nie tylko wyrasta z tradycji fenomenologicznej, lecz do końca się z nią nie rozstaje, choć od początku poszerza ją o wymiar hermeneutyczny. A skoro analiza kwestii prawdy u Heideggera sięga do samych początków greckiej filozofii, przeto interpretacja Autora rozprawy toczy się w granicach wyznaczonych z jednej strony przez tradycyjne rozumienie prawdy jako zgodności, z drugiej natomiast – przez Heideggerowskie pojmowanie jej jako nieskrytości. Lub inaczej: analiza rozgrywa się w przestrzeni wyznaczonej dwiema koncepcjami prawdy: epistemologiczną i ontologiczną. Dlatego celem przedstawionej rozprawy jest próba dotarcia do warunków umożliwiających Heideggerowski projekt przezwyciężenia poznawczej koncepcji prawdy oraz zwrócenie uwagi na jego konsekwencje dla rozwoju nie tylko drogi myślowej Heideggera, lecz filozofii w ogóle. W kwestii założeń lub postulatów metodologicznych dodam jeszcze, że to, co Autor mówi na początku pierwszego rozdziału swej rozprawy o strategii interpretacyjnej Heideggera, że mianowicie należy nieustannie podejmować próby zgłębiania „tego, co niewypowiedziane w tym, co wypowiedziane”, można także odnieść do dysertacji doktorskiej Andrzeja Serafina. Jego prezentacje omawianych tekstów niemal nigdy nie są samym tylko streszczeniem, lecz stanowią swego rodzaju *interpretującą* prezentację, zazwyczaj sięgającą lub prowadzącą ku temu, co w tekście nie zostało powiedziane wprost. Autor sam mówi o tym dobitnie w ostatnim zdaniu pierwszego paragrafu: „Zadaniem niniejszej interpretacji musi więc być ukazanie tego, co niewypowiedziane w interpretacji Heideggera, jej ukrytych uwarunkowań, to znaczy jego teologicznej, chrześcijańskiej proveniencji.” Sądzę, że ta ważna konstatacja, postulująca konieczność uwzględnienia tzw. koła hermeneutycznego, powinna znaleźć się już we Wstępie.

„Niektóre tezy tej rozprawy mogą budzić zdziwienie”, pisze Autor we Wstępie. I rzeczywiście: zdziwienie może budzić już sam tytuł pierwszego rozdziału: „Teologiczne uwarunkowania Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa”. Czy to aby nie arbitralne założenie, przesądzające o przebiegu dalszej wykładni? O teologicznym rodowodzie Heideggera wie wprowadzić każdy, zwykle jednak traktując tę informację jako biograficzną zaszłość. Rzadziej przytacza się i przypomina słowa Heideggera, które padły w jednym z tekstów zamieszczonych w tomie *W drodze do języka*, a zatytułowanym „Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym”. Słowa te są przytoczeniem fragmentu hymnu Hölderlina „Ren” i brzmią: „(...) Bowiem / Jak rozpoczniesz, tak pozostaniesz”. Nie za często poddaje się interpretacji wykład

Heideggera „Fenomenologia i teologia” z 1927 roku, a jeśli nawet zwróci się na niego uwagę, nie dostrzega się, że Heidegger w późniejszych wydaniach dołączył do niego dodatek w postaci listu napisanego z okazji debaty teologicznej w jednym z amerykańskich uniwersytetów. Z powodów zdrowotnych Heidegger nie zdołał pojawić się osobiście na tym spotkaniu. List nosił tytuł: „Kilka uwag do głównego stanowiska debaty teologicznej na temat ‘Problemu nieobiektywizującego myślenia i mówienia w dzisiejszej teologii’”. Oba teksty zostały później wydane jako osobna publikacja, opatrzona dedykacją dla słynnego teologa Rudolfa Bultmanna, z którym w latach marburskich łączyły Heideggera więzy przyjaźni. Nietrudno znaleźć inne jeszcze fragmenty z obszernego dzieła Heideggera, które zawierają zbliżoną treść, a które w swojej dysertacji przywołuje Andrzej Serafin. Stanowią one wystarczającą podstawę dla pojawienia się dobrze ugruntowanego impulsu skłaniającego do postawienia tezy sformułowanej w tytule pierwszego rozdziału. Rozdział ten wprowadza elementy biograficzne, przede wszystkim jednak daje szeroką panoramę zmieniającego się stosunku Heideggera do chrześcijaństwa. Panorama jest szeroka, obejmuje bowiem nie tylko wczesne i późne teksty Heideggera, ale uwzględnia również zapisywane niekiedy przez Heideggera próby poetyckie, a także opinie przyjaciół-filozofów i uczniów (Löwitha, Jaspersa, Weltego).

Argumentacja Autora jest zasadniczo przekonująca, aczkolwiek niektóre jej elementy mogą budzić kontrowersje, a inne niedosyt. Kiedy na s. 16 Autor przywołuje kwestię Husserlowskiej naoczności kategorialnej, robi to zbyt skrótowo i pobieżnie. Już w latach 20-tych Heidegger uznał naoczność kategorialną za jedno z największych odkryć Husserla (obok stanowiącej istotową strukturę przeżyć intencjonalności oraz pierwotności tego, co aprioryczne, które u Heideggera nie dotyczy już, jak u Husserla, czystej świadomości, lecz bycia). Szersze omówienie tej kwestii pozwalałoby lepiej zrozumieć Heideggerowską tezę o fenomenologii jako metodzie ontologii, *notabene* przywoływaną w dysertacji. Skrótowością traci ostatnie zdanie siódmego paragrafu, a dokładniej – samo jego zakończenie, w którym czytamy, że samoobjawianie się świata implikuje jego przebóstwienie (w pracy padają słowa: „a zatem” (s.18)). Komentarza wymagałby mocno kontrowersyjny przekład frazy „die Welt weltet” jako świecenia świata, zwłaszcza że taki właśnie przekład pojawia się w rozprawie co najmniej kilka razy. U Heideggera świat światuje tak samo, jak czas czasuje, Nic nicuje, a byt bytuje. W słowie „Welten” nic nie świeci. Rozumiem, że dla polszczyzny wprowadzenie „świecenia

świata” stanowi sporą pokusę, jest to jednak przekład niepoprawny, a Autor, skądinąd wytrawny tłumacz ze sporym dorobkiem, doskonale o tym wiedząc, powinien swoją decyzję translatorską bliżej uzasadnić... Rozumiem, że dogłębny namysł nad odczytem „Czym jest metafizyka?” wykracza poza zamysł prezentowanej rozprawy. Pewne ustalenia tego odczytu zostały jednak przez Autora wykorzystane w dłuższym wywodzie dotyczącym nihilizmu i apofatyki. Wywód ten winien zostać poprzedzony ustaleniami terminologicznymi, które następnie mogłyby być konsekwentnie stosowane. Sądzę, że w kontekście tego wszystkiego, co o nihilizmie powiedział Nietzsche, a co później rozwinęli kolejni myśliciele i interpretatorzy, dobrze byłoby rozróżniać między nicością a Niczym/niczym. Heideggerowi, jeśli go dobrze rozumiem, nie o nicość chodzi (w sensie na przykład Sartre’owskim), ale o Nic właśnie. O to samo więc, o co szło cytowanemu przez Autora Eckhartowi, a być może również Braigowi w motcie do zarysu ontologii. Wprowadzając proponowane rozróżnienie, nie można by już mówić, jak Autor, o Eckharta „nihilistycznej wykładni widzenia Pawła”, „teologii nihilistycznej” lub „tradycji teologicznego nihilizmu” (s. 19). Odnoszę jednak wrażenie, że moje uwagi mają charakter raczej terminologiczny. Kiedy bowiem Autor pisze o sporze Heideggera z tradycją scholastyczną jako o „sporze apofatyki z katafatyką” (s.20), nie sposób nie przyznać racji temu ustaleniu. Nieprecyzyjność wysłowienia i skrót myślowy dostrzegam także na s. 22, gdy Autor powiada, że dla Heideggera „[ś]wiat nie jest więc, jak w panteizmie, tożsamy z Bogiem. Nie jest też czymś radykalnie od Boga różnym. Tę osobliwą relację Heidegger nazywa takózsamością (*Selbigkeit*) i wiąże z Heraklitejskim *anchibasien*” (s. 22, cytuję nieznacznie zmieniając pisownię i interpunkcję). Z pewnością nie jest to koncepcja ani panteistyczna, ani nawet panenteistyczna. Z drugiej strony, „*Selbigkeit*” to przecież „tożsamość” lub, ewentualnie „tosamość”. Takózsamość to raczej „*Gleichheit*”. Problem znika, kiedy oprzemy się na pochodzącej z lat 50-tych „Zasadzie identyczności (*Identität*)”. Heidegger, mówiąc o „*Selbigkeit*”, tożsamości, wyklada ją jako współprzynależność w dwóch znaczeniach: jako współprzynależność (z akcentem na „współ”) i jako współprzynależność (z zaakcentowaniem „przynależności”). Zinterpretowana w powyższy sposób zasada tożsamości uchyla problematyczność przytoczonego przeze mnie fragmentu dysertacji. Ponadto tożsamość jako współprzynależność dobrze chyba koresponduje z Heraklitejskim *anchibasien*.

Oscylujące między koncepcją prawdy uchwytnej na poziomie sądu, a koncepcją prawdy odsłanianej na poziomie bycia, rozważania Autora pozwalają mu teraz płynnie przejść do rozdziału drugiego, którego tytuł brzmi: „Aletheia jako centralne pojęcie filozofii Heideggera”. W rozdziale tym, podobnie jak w następnym, sięgającym najgłębiej jak tylko na to pozwala podmiotowo-orzeczeniowy język, Autor dysertacji odsłania się jako precyzyjny, dogłębny i nieuciekający od największych nawet trudności interpretator. Nicią przewodnią staje się antyscholastyczna wykładnia Arystotelesa, mimo tego, że pierwotnym impulsem i bodźcem uruchamiającym Heideggerowskie pytanie o bycie, a przeto i o aletheię, jest tomistyczna w duchu rozprawa Brentany *O różnym pojęciu bytu u Arystotelesa*. Pan mgr Andrzej Serafin samodzielnie przekłada terminologię oraz poddawane interpretacji fragmenty dzieła Arystotelesa. Zwraca zarazem uwagę na ewidentne błędy dotychczasowych przekładów (znamiennym przykładem może być *phanein*, które Leśniak tłumaczy jako „twierdzenie”, a które w rzeczywistości oznacza „jawienie”. Słynny, kilkakrotnie przywoływany przez Heideggera fragment z *thigein*, zetknięciem się z czymś, dotknięciem czegoś, w którym – w wersji Leśniaka – pojawia się fraza „twierdzenie to nie to samo, co wypowiedź”, dopiero teraz nabiera swego właściwego sensu i staje się zrozumiałe). Pan Serafin dokonuje w tym rozdziale dość osobliwego zabiegu: prezentując i pokrótce interpretując teksty Heideggera dotyczące *alethei*, „traktaty aletejologiczne” – jak je nazywa Autor, zaczyna od rozpraw i wykładów najpóźniejszych i, cofając się, dochodzi do Heideggera wczesnego, tego z lat dwudziestych. Skąd taki pomysł? Być może Autor nawiązuje do znanej Heideggerowskiej strategii „ruchu wstecz”, dopiero bowiem cofając się, dochodzimy do źródeł. Niezależnie jednak od genezy tego pomysłu, trzeba przyznać, że pomysł okazał się udany. Heidegger późny formułuje ustalenia wieloletnich studiów jednoznacznie i w sposób względnie prosty dające się zrozumieć i zinterpretować. Praca nad tekstami zaowocowała tu jasnością wypowiedzi. Teksty wczesne natomiast są tymi, z których najważniejsze tezy można dostrzec i wydobyć dopiero przy założeniu znajomości tych ostatnich. Rekonstrukcja zasadniczo nie budzi zastrzeżeń, chociaż nie bardzo wiem, dlaczego Autor sporadycznie tylko mówi o „nieskrytości” jako polskim odpowiedniku oryginalnego „*Unverborgenheit*”, częściej natomiast posługuje się terminem „odkrytość” i „otwartość” (domyślam się, że to odpowiedniki „*Entbergung*” i „*Offenheit*”). Jak wtedy należałoby przekładać Heideggerowskie „*Entdecktheit*”? Ponadto, w wykładach poprzedzających publikację *Bycia i czasu*, *Entdecktheit* jest

egzystencjałem, a więc określeniem *Dasein*, a *Erschlossenheit* (otwartość) – kategorią, czyli określeniem przysługującym byciu bytu o charakterze innym niż *Dasein*. W *Byciu i czasie* jest już na odwrót: *Entdecktheit* staje się kategorią, a *Erschlossenheit* – egzystencjałem. Rodzi to dosyć poważne problemy, obok których nie można przejść obojętnie. Czy nie lepiej byłoby poprzestać na dobrze już w polszczyźnie zadomowionej „nieskrytości” jako odpowiedniku „*Unverborgenheit*”, z podkreśleniem, w zależności od interpretacyjnego kontekstu, odkrywająco-zakrywającego charakteru owej nieskrytości? Quasi-dialektyczne sprzężenie odkrywania i zakrywania stanowi przecież istotę *alethei* jako nieskrytości. Na s. 47 czytamy: „Ontologia ta jest zarazem ontologią *Dasein*, gdyż tym, co otwarte, miejscem otwarcia, czyli miejscem jawienia, jest właśnie *Dasein* (czyli człowiek).” Wszystko w porządku, poza zadziwiającymi słowami ujętymi w nawiasy. Autor, który wielokrotnie daje świadectwo wnikliwej lektury dzieł Heideggera, tutaj nagle „zapomniał” o sporej ilości fragmentów, w których Heidegger *explicite* mówi, że *Dasein* to nie człowiek. W rozprawie *Kant a problem metafizyki* pojawia się fraza „*Dasein im Menschen*” (którą Autor, konsekwentnie, musiałby przełożyć jako „człowiek w człowieku”, popadając tym samym w niedorzeczność), stosowne fragmenty bez trudu można znaleźć w wielu wykładach, jest o tym też mowa w *Przyczynkach do filozofii* i następujących po nich manuskryptach, cytowanych zresztą przez Autora. Nie wiem, nie umiem zrozumieć... Zwłaszcza że nie jest to przypadkowa niezręczność, bo postawienie znaku równości między *Dasein* a człowiekiem pojawia się wielokrotnie w dalszej części rozprawy, zwłaszcza w rozdziale trzecim.

W starannie opracowanym podsumowaniu tego rozdziału Autor spleta ze sobą analizowane i wypracowane wcześniej motywy, zwracając szczególną uwagę na związek *alethei* z *lethe*, nieskrytości (czy odkrytości) ze skryciem, relację Arystotelesowskiej *Fizyki* do rozpraw znanych pod nadanym przez Andronikosa z Rodos tytułem *Metafizyka*, przekonująco argumentuje na rzecz zasadności zaproponowanej przez siebie nazwy „fenomenologia niewidzialnego”, odnoszącej się do „tego, co stanowi istotę filozofii Heideggera, ‘tego, co niewypowiedziane’ we wszystkim, co wypowiada.” (s. 57) Fenomenologia niewidzialnego stanowi próbę odsłonięcia i wyjawienia *lethe*, tego, co skryte, tego, co odmawia ujawnienia się, jak gdyby chcąc pozostać w ukryciu. Wcale zatem nie dziwi ostatnie zdanie podsumowania, które pozwolę sobie przytoczyć: „(...) Heidegger nigdy nie porzucił wiary przodków, lecz skrycie ją pielęgnował, gdyż całą jego aletejologię można uznać za próbę eksplikacji tajemniczych słów Ewangelii św. Jana,

wedle której Boga 'nikt nigdy nie widział', a tylko pouczył o nim ten, który jest 'Drogą, Prawdą i Życiem' i który pozostawił po sobie 'Ducha Prawdy, którego świat [...] nie widzi.'

Sformułowana powyżej konstatacja stanowić będzie nieć przewodnią interpretacji Heideggera interpretującego Arystotelesa, interpretacji, której autor poświęca trzeci, najdłuższy, ponad 60-stronicowy rozdział swojej rozprawy zatytułowany „Heideggerowska interpretacja prawdy u Arystotelesa”.

Heidegger, jak wiadomo, zamierzał napisać książkę poświęconą fenomenologicznej interpretacji Arystotelesa. Zamiar nie doszedł do skutku, pozostały jednak wystarczająco obfite źródła w postaci wykładów, notatek i zapisków, a także protokołów seminaryjnych. Pan Andrzej Serafin uwzględnia nie tylko wszystkie dostępne źródła, lecz sięga również do udostępnionych mu, nieopublikowanych jeszcze w ramach *Gesamtausgabe* tekstów. Część z tych niezwykle cennych materiałów została umieszczona w dodatkach do rozprawy. Szczególnie wartościowa wydaje się stronica, na której po raz pierwszy pojawia się *aletheia* rozumiana jako nieskrytość, stronica opatrzona osobliwym komentarzem („*Erhellung*, iluminacja, *photismos*”), świadczącym być może o szczególnym przełomie, kto wie, czy nie także duchowym. Nie popadając w przesadę dałoby się chyba tę stronicę porównać do znanej dobrze „Pamiętki” Pascala, świadectwa jego z kolei przemiany duchowej, niewielkiego, starannie złożonego pergaminu z zapisem doznań pamiętnej dlań nocy, zaszytego pod podszewką kaftana Pascala, a odnalezionego przypadkowo lub nieprzypadkowo kilka dni po jego śmierci. Mgr Serafin dokładnie wymienia wszystkie wykorzystane teksty, odnosi się również do niewielkiej wprowadzie, ale jednak istniejącej literatury sekundarnej, podając wyczerpujące dane bibliograficzne (s. 69-72). W pewnej mierze może to usprawiedliwiać brak osobnej bibliografii, jaką zwykło się dołączać do publikacji o charakterze naukowym. Co do wymienionej literatury natomiast, zabrakło mi w niej może tylko związanego z uniwersytetem we Freiburgu Wenera Marxa, autora rozpraw o Arystotelesie, a także o Arystotelesie i Heideggerze.

Interpretacja Andrzeja Serafina jest wyjątkowa dlatego, że w samym punkcie wyjścia uwzględnia fundamentalny wymiar fenomenologiczny właściwej wykładni: chodzi o to, aby dotrzeć do rzeczy samych i dotrzeć do nich tak, jak się one jawią i w tych granicach, w jakich nam się jawią, zgodnie przeto z Husserlowską zasadą wszystkich zasad. Ponadto, a może przede wszystkim, interpretacja nie jest samą tylko rekonstrukcją toku

myślowego, lecz stanowi, czy wręcz musi stanowić samointerpretacją *Dasein* jako bycia-w-świecie. Jest to zasadnicza przesłanka wszystkich interpretacji dokonywanych przez samego Heideggera. Tak było w przypadku Anaksymandra, Parmenidesa, Heraklita, Arystotelesa, Leibniza, Kanta, Schellinga, Hegla i innych myślicieli, których teksty Heidegger nie tyle z zewnątrz wykladał, co raczej wmyślał je w siebie, myślał je swoim własnym myśleniem, posłuszny tym samym greckiej dewizie „poznaj samego siebie”.

Ontologiczno-teologiczno-egzystencyjna interpretacja Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa, silnie zakorzeniona w meontologii Parmenidesa, okazuje się interpretacją drogi myślowej samego Heideggera, dla którego Hölderlinowskie dojście do gwiazdy okazuje się torowaniem drogi ku Bogu, fenomenologizowaniem nieuchwytnego, nienazywalnego, niewidzialnego i niewidocznego. A jednak jakoś się jawiącego, przejawiającego się poprzez świat w jego światowości, poprzez *physis*. Miejscem jawienia jest *Dasein*, a zbliżanie bycia (czy Boga) do *Dasein* i *Dasein* do bycia (lub Boga) jest uspojęne mocą prześwitu odkrywająco-zakrywającej *alethei*. Powtórzenie Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa nie jest jej powieleniem, nie jest kopią, lecz prowadzi do samowykładni *Dasein*, a co za tym idzie, do przemiany bycia, do *metanoi*, do zwrotu (*Kehre*).

Rozprawa doktorska Pana mgra Andrzeja Serafina jest nie tylko znaczącym dokonaniem naukowo-badawczym w sensie zdania sprawy z przeczytanych i przemyślanych tekstów, wykazania umiejętności interpretacyjnych i odsłonięcia swej erudycji. Jest nade wszystko fenomenologią w działaniu, w praktyce, fenomenologią przemieniającego doświadczenia duchowego, mającego swoje źródło w dogłębnym wnikięciu nie tylko w literę, ale i w ducha interpretowanych tekstów i na nich opartego, w nich ugruntowanego. Jest wcieleniem w życie antycznej, greckiej myśli o nierozdzielności *theoria* i *praxis*. Może nawet prowadzi do wyzwolenia w sobie pozytywnie pojętej pustki *Gelassenheit*, owej czystej pustki, o której Eckhart powiedział był, że Bóg musi w nią wniknąć, niezależnie od tego, czy tego chce, czy też nie.

Dysertacja zdecydowanie pozytywnie wyróżnia się spośród wielu innych, znanych mi standardowych rozpraw doktorskich o charakterze akademicko-przyczynkarskim. Jestem więc przekonany, że zasługuje nie tylko na wyróżnienie, lecz powinna być możliwie szybko opublikowana (oczywiście po usunięciu sporej ilości literówek, przeredagowaniu niektórych, niezbyt jasno sformułowanych zdań i wyeliminowaniu niedociągnięć stylistycznych, które szczególnie rażą w pracy, która, biorąc całościowo,

napisana jest jasnym, precyzyjnym i dobrze unaoczniającym analizowane problemy językiem. Wskazane byłoby również dołączenie osobnej bibliografii.) Dodam, że sformułowane przeze mnie wcześniej uwagi mają charakter nie tyle krytyczny, co raczej skłaniający do przemyślenia wskazanych kwestii i nie mają wpływu na ogólną ocenę rozprawy.

Podsumowując, stwierdzam zatem, iż dysertacja doktorska Pana mgra Andrzeja Serafina w pełni i bez najmniejszych zastrzeżeń spełnia wymagania stawiane pracom doktorskim i wnoszę o jej dopuszczenie do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Kraków, 30 marca 2016 r.



Janusz Mizera