

**Recenzja rozprawy doktorskiej mgra Andrzeja Serafina
pt. „Pojęcie prawdy w Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa”
napisanej pod kierunkiem dr hab. Pawła Kłoczowskiego**

1. Temat i teza rozprawy

Mgr Andrzej Serafin, znakomity tłumacz i komentator wielu wybitnych dzieł zachodniej tradycji filozoficznej, związany ze środowiskiem filozoficznym, skupiającym się wokół kwartalnika *Kronos*, swoją rozprawę doktorską poświęcił myśli Martina Heideggera. Zadanie postawił sobie ambitne. Jest nim zdanie sprawy z Heideggerowskich odczytań myśli Arystotelesa, przede wszystkim *Fizyki* i *Metafizyki*, szczególnie zaś 10 rozdziału księgi Θ *Metafizyki*, oraz z roli, jaką te odczytania miały dla kształtowania się oryginalnego projektu myślowego filozofa z Todtnaubergu. Serafin przeprowadza swoje analizy koncentrując się na pojęciu *aletheia*. Zamierza wykazać, że specyficznie Heideggerowskie rozumienie tej kategorii bierze się właśnie z wytrwałego obcowania z dziełem Arystotelesa. Należy podkreślić, że takie sformułowanie tematu rozprawy nie oznacza, iż mgr Serafin chciałby ograniczyć się do rozważenia jednego tylko z aspektów myśli Heideggera, dać wykładnię jednej z wielu szczegółowych kwestii, które składają się na jego intelektualny projekt. Rozprawa jest tak pomyślana, aby poprzez rozważenie sformułowanego w jej tytule zagadnienia rzucić światło na całość, to znaczy na istotny i zasadniczy problem, z którym Heidegger zmagał się od początku, aż po kres drogi swego myślenia, jak również otworzyć sobie drogę do samodzielnego zmierzenia się z tym samym problemem.

Jak wiadomo, sam Heidegger problem ten określił jako kwestię *Sein*, którą na kolejnych etapach swojej intelektualnej drogi formułował najpierw jako pytanie o sens bycia, a potem o prawdę bycia. Mgr Serafin, decydując się na rozważenie wczesnych interpretacji Arystotelesa, zamierzył wykazać, że pomiędzy tymi etapami drogi myślowej filozofa ze Schwarzwaldy nie ma żadnego zerwania; że rozróżnienie na tzw. „wczesnego” i „późnego” Heideggera jest wątpliwe, jeśli miałyby ono oznaczać radykalne przeformułowania jego myślowego projektu; że problematyka zwrotu (*Kehre*), to nie kwestia dokonanej w pewnym

momencie przez Heideggera korekty swojego projektu, ale to stale obecny, immanentny cel i zasadnicza stawka jego myślenia. Tak postawiona teza jest oczywiście zasadna i choć już niejednokrotnie uzasadniana, wciąż wymaga nowych uzasadnień i eksplikacji, wciąż bowiem jest dyskutowana, a więc pozostaje do dziś dyskusyjna. Mgr Serafin idzie jednak jeszcze dalej, radykalizuje tę tezę i to w dwu kierunkach. Pierwszy jest aletejologiczny, drugi zaś teologiczny. Aletejologiczna radykalizacja polega na tym, że pytanie o prawdę bycia miałoby sprowadzać się do pytania o bycie (istoczenie) prawdy (*aletheia*). Radykalizacja ta jest znana badaczom „późnego” Heideggera, mgr Serafin pokazuje jednak, że od samego początku jego drogi myślowej wypracowuje ją i przygotowuje, interpretując dzieło Arystotelesa. Drugi kierunek radykalizacji czyni tezę Serafina jeszcze bardziej oryginalną i badawczo intrygującą, zarazem prawdopodobną i dyskusyjną. Otóż, stara się on wykazać, że centralne Heideggerowskie zagadnienie, jakim jest kwestia bycia (czyli de facto kwestia *aletheia*), wyrasta z i sprowadza się do pytania jeszcze bardziej zasadniczego i pierwotnego. Pytaniem tym jest pytanie o Boga oraz o jego nieobecność w zsekularyzowanym świecie. A ponieważ Bóg, o którego Heidegger pytał, był dla niego za młodu Bogiem chrześcijańskim, mgr Serafin formułuje swą (hipo)tezę w formie tyleż zaskakującej co prowokacyjnej: Filozof z Todtnaubergu, rozważając kwestię arystotelesowskiego ujęcia *aletheia*, miałby zmierzać de facto do eksplikacji słów Ewangelii Janowej, w których Chrystus mówi o sobie, że jest życiem, drogą i prawdą, czyli właśnie *aletheia*. W formie mniej prowokacyjnej teza ta oznacza, że grecki sens tego terminu, który Heidegger odkrywa dzięki interpretacji Arystotelesa (ale też innych greckich filozofów, przede wszystkim Parmenidesa i Platona), pozwala zbliżyć się mu do źródłowego sensu boskości i jej intymnego związku ze światem.

Uprzedzając omówienie kolejnych aspektów rozprawy oraz ostateczną konkluzję mojej recenzji, już teraz chciałbym podkreślić, że teza, którą Andrzej Serafin broni w swojej rozprawie jest doniosła i warta, by nie rzec, konieczna do rozważenia. A jej postawienie świadczy o intelektualnej i badawczej dojrzałości doktoranta, a w szczególności o tym, że mamy do czynienia z badaczem, który przejawia pasję i talent ściśle filozoficzny, który nie zadowala się samymi tylko, mniej lub bardziej szczegółowymi i przyczynkarskimi, analizami (choć z potrzeby ich przeprowadzenia wywiązuje się w sposób w pełni zadowalający), ale zmierza do syntetycznego ujęcia rozważanego przez siebie problemu. A zagadnienie o naturze historyczno-filozoficznej prowadzi go do podjęcia istotnego namysłu filozoficznego, którego stawką jest własna egzystencja i jej zwrot (*Kehre*) ku temu, co najbardziej źródłowe (*aletheia*). Należy podkreślić też oryginalność podjętych przez niego badań, które podejmują wciąż słabo poznany i opracowany, a przecież bardzo istotny aspekt myśli Heideggera.

2. Struktura i tok rozprawy

Rozprawa liczy 158 stron, nie uwzględniając dodanych na końcu materiałów archiwalnych. Na rozprawę składają się wstęp, trzy rozdziały, wykaz cytowanych źródeł, wokabularz, oraz przekłady Heideggerowskich przekładów Met. Θ 10, Met. A 1 oraz niepublikowanej dotąd rozprawy Heideggera *Dasein und Wahrsein*. Odnotować należy, że praca nie jest wyposażona w bibliografię. Jest to jak sądzę świadoma decyzja autora, wynikająca z przyjętej przez niego metodologii (por. niżej). Myślę jednak, że jest to decyzja nietrafna, i sugerowałbym dodanie bibliografii w książkowym wydaniu rozprawy.

We wstępie dowiadujemy się, jaki jest cel rozprawy. Jest nim „zrozumienie, dlaczego właśnie prawda stanowi centralną kategorię dla Heideggera oraz, jak twierdzi, dla Arystotelesa, którym Heidegger zajmował się przez kilkanaście lat swojego filozoficznego rozwoju.” W szczególności dowiadujemy się, że rozprawa będzie poświęcona przypomnianemu przez Heideggera ontologicznemu znaczeniu prawdy, które już u zarania tradycji metafizycznej zostało przesłonięte przez jej znaczenie epistemologiczne. Autor rozprawy we wstępie tłumaczy również jaka jest jej struktura, a także zarysowuje przyjętą przez siebie metodologię. Zarys ten jest raczej lakoniczny, bardziej rozbudowane rozważania metodologiczne znajdziemy w kolejnych rozdziałach, najwięcej za na początku rozdziału trzeciego. Jest to o tyle zrozumiałe, że dwa pierwsze rozdziały mają charakter przygotowawczy.

We wstępie autor czyni również kilka uwag o naturze bardziej osobistej, co pozwala lepiej zrozumieć przyjętą przez niego perspektywę badawczą, zdradzającą wspomnianą już przeze mnie, źródłowo filozoficzną umysłowość Andrzeja Serafina. Czytamy: „Każda interpretacja jest samointerpretacją jak powiada Heidegger. Nigdy nie doświadczyłem tego bardziej niż właśnie podczas pracy nad niniejszą rozprawą”. Autor od pierwszych stron nie pozostawia czytelnikowi wątpliwości. Praca nad myślą Heideggera przechodzi płynnie we własną pracę myślową przy pomocy Heideggerowskich i Arystotelesowskich „znaków drogi”. Zasadnie można byłoby więc opatrzyć rozprawę mgra Serafina mottem z „Przyczynków do filozofii”: „Ten jednak, kto wszystko to kiedyś pojmie, nie potrzebuje „mojej” próby, musi bowiem sam torować sobie drogę. Musi posiadać taką umiejętność myślenia tej próby, aby uważał, że przybywa ona doń z daleka, a jednak jest czymś jego najbardziej własnym”.

Dowiadujemy się we wstępie również tego, że dwa pierwsze rozdziały mają charakter przygotowawczy, a dopiero część trzecia jest właściwą częścią interpretacyjną, w której autor podejmuje się analizy i wykładni pojęcia prawdy w Heideggerowskich interpretacjach Stagiryty. Jeśli chodzi o pierwszy rozdział, jego tematyka na pierwszy rzut oka mało łączy się z tematem rozprawy. Nosi on tytuł: „Teologiczne uwarunkowania Heideggerowskiej wykładni Arystotelesa”. Rozdział ten ma na celu wyartykułowanie w oparciu o biografię intelektualną myśliciela ze Schwarzwaldy „tego, co niewypowiedziane [w jego – P.A.] interpretacji [...], jej ukrytych uwarunkowań, to znaczy jego teologicznej, chrześcijańskiej proveniencji”. Mgr Serafin argumentuje, że młodzieńcze zainteresowania teologiczne są wciąż żywe w Heideggerze również wtedy, kiedy zwraca się on ku filozofii i konsekwentnie milczy na temat Boga. „Ateizm – czytamy – nie jest bowiem dla Heideggera uznaniem nieistnienia Boga. Jest raczej wzięciem pojęcia Boga w nawias”, po to, aby jego poszukiwanie rozpocząć od początku, tj. od analizy egzystencji zanurzonej w świat, od jej faktyczności. Celem Heideggera ma być jednak, jak przekonuje Serafin, „nieuwarunkowany, fenomenologiczny jego [czyli Boga – P.A.] opis”. Ma to być taki opis fenomenu Boga, który jawi się jako świat i sam w sobie jest co najwyżej świata „asymptotycznym limesem”. W ten sposób zdaniem autora dysertacji projekt Heideggera to nic innego niż „fenomenologiczna teologia”, która „okazuje się ostatecznie panteizmem”.

Aby wstępnie uzasadnić tak pojętą teologiczność myślenia Heideggera na gruncie jego biografii intelektualnej (właściwym uzasadnieniem będzie bowiem wykładnia Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa w rozdziale trzecim), Serafin podaje przykłady mistycznych wierszy Heideggera, jego religijnego dzieciństwa i takież wczesnej młodości, jego stosunku do chrześcijańskiego modernizmu, do tradycji mistyczno-apofatycznej (m.in. Mistra Eckerta), czy też do poezji Hoelderlina. Do tego wszystkiego stosuje Serafin zasadę Heideggerowskiego myślenia, mówiącą, że punkt wyjścia (*Herkunft*) jest zarazem punktem dojścia (*Zukunft*). „Punktem wyjścia jest chrześcijaństwo. Punktem dojścia – wołanie de profundis, de abyssu: nur noch ein Gott kann uns retten”. To z chrześcijańskiego źródła ma wpływać filozofia Heideggera nawet wtedy, gdy na poziomie praktyk i deklaracji odwraca się on od niego, i nawet wtedy gdy czyta greckich, przedchrześcijańskich filozofów, m.in. Arystotelesa. To wszystko ma nie wyprowadzać go z chrześcijaństwa, ale pozwalać odkryć (powrócić do, wejść w) jego głębszy, istotny wymiar. Czyżby więc *ein Gott* ze słynnej wypowiedzi Heideggera miałby być dobrze znanym nam wszystkim od dzieciństwa, również Heideggerowi, arcychrześcijańskim *Herr Gott*? Do kwestii tej powrócę pod koniec niniejszej

recenzji, teraz chciałbym tylko przypomnieć, że mgr Serafin już na wstępie przesuwa chrześcijańskie rozumienie Boga w kierunku panteizmu, co powyżej już odnotowałem.

Drugi rozdział nosi tytuł „Aletheia jako centralne pojęcie filozofii Heideggera”. W rozdziale tym, który omówię tu skrótowo, autor podejmuje ogólne rozważania na temat pojęcia prawdy i jego miejsca w myśleniu Heideggera, a skupia się na rekonstrukcji rozwoju refleksji nad *aletheia* w jego twórczości. Mgr Serafin stosuje tu bardzo ciekawy zabieg, polegający na tym, że rozpoczyna od najpóźniejszych tekstów Heideggera, aby stopniowo cofać się do coraz wcześniejszych. Przypomina to do złudzenia procedurę, którą sam Heidegger stosuje względem tradycji metafizycznej, zwijając ją do jej postaci pierwotnej. Tym co najpierwotniejsze (wyjściowe) w Heideggerowskiej refleksji nad prawdą to aletejologiczna interpretacja Arystotelesa z lat 20tych, czyli właściwy przedmiot zainteresowania omawianej rozprawy. Zabieg „zwijania” ma ten walor, że pozwala zobaczyć, iż ewolucja rozumienia prawdy w myśli Heideggera jest stopniową eksplikacją tego, co ukazało mu się u zarania w pierwszych interpretacjach dzieła Stagiryty. To zaś uzasadnia tezę o ciągłości Heideggerowskiego myślenia. „Prawda rozumiana jako odkrytość, zasada jawności świata, stanowi wątek przewodni spajający wczesne jego rozważania z późnymi”. Mgr Serafin niektórym omawianym przez siebie tekstom poświęcił jednak zbyt mało uwagi. Na przykład aleteologię „Przyczynków do filozofii” streszcza zaledwie w 11 wierszach. Zasadniczo jednak, biorąc pod uwagę przygotowawczy charakter tej rekonstrukcji, wywiązuje się z niej w sposób zadowalający. Docenić należy erudycję i umiejętność syntetycznego ujęcia najważniejszych rysów ogromnego przecież materiału badawczego.

Trzeci rozdział stanowi moment szczytowy rozprawy. Autor przeprowadza w niej analizę aletejologicznych wątków omawianych przez Heideggera dzieł Arystotelesa oraz przede wszystkim samych Heideggerowskich omówień. Traktując jedne i drugie jako fenomenologiczne próby opisu fenomenu prawdy, próbuje przy ich pomocy samodzielnie przeprowadzić takie fenomenologiczne badanie. Rozdział ten ma bardzo przejrzystą strukturę, wręcz wzorcową dla tego typu badania. W pierwszym paragrafie autor zarysowuje problem prawdy w *Fizyce* i *Metafizyce* Arystotelesa – tekstach, które są obiektem Heideggerowskich interpretacji. Zanim przejdzie do wykładni tych ostatnich, w kolejnych trzech paragrafach rekapitułuje analizy przeprowadzone w dwu pierwszych rozdziałach rozprawy i odnosi je do jej właściwego tematu. W kolejnym paragrafie zajmuje się tekstualną podstawą swojej interpretacji, czyli ustala zbiór tekstów Heideggera oraz jego uczniów, które interpretują myśl Arystotelesa, a więc należy uwzględnić je w badaniu. W kolejnym odnosi się do dotychczasowego stanu badań nad Heideggerowskimi interpretacjami Arystotelesa, aby w

następnym paragrafie uzasadnić potrzebę ich powtórzenia. Kolejny paragraf („Punkt wyjścia interpretacji”) określiłbym jako omówienie metodologicznego zaplecza badań właściwych, ukazujące zarówno specyfikę Heideggerowskiego sposobu interpretacji, jak i zasady interpretowania jego interpretacji. Właściwe badanie przeprowadzone jest w trzech kolejnych akapitach poświęconych kolejno logicznemu, ontologicznemu i antropologicznemu sensowi prawdy. Rozdział ten, jak i zasadniczą część rozprawy zamykają „Wnioski końcowe”.

Przyjrzyjmy się pokrótce przebiegowi właściwych badań mgra Serafina, uchwytując ich zasadniczy tok. Piszac o logicznym sensie prawdy, autor dysertacji ma na myśli związek kategorii prawdy i logosu. Aby zrozumieć sens tego związku, autor dysertacji eksplikuje kluczowy tak dla Arystotelesa, jak i Heideggera „istotowy związek bytu z logosem, czyli współzróżnowość logiki z ontologią”, który to związek Arystoteles określił jako logosową wielowość bytu. Z drugiej strony, skoro dla Heideggera logos ma być każdorazowo logosem ludzkim, Serafin w ślad za oboma autorami pochyła się także nad człowiekiem jako istotą logosową (*zoon logon echon*). Przeanalizowanie obu tych aspektów logosu prowadzi do wniosku, że logos ma sens ściśle ontologiczny i jest on sposobem ujawniania się jedynowości bytu (bycia) jako wielowości bytów, a człowiek jest tego ujawniania medium, względnie jego „miejsce”. Jeżeli jednak jedyne bycie jawi się za sprawą „ludzkiego” logosu wielorako, powstaje pytanie, jakie jest podstawowe określenie bycia? Mgr Serafin pokazuje, że jest nim właśnie proces wielorakiego ujawniania się tego, co źródłowo jedno. Proces ten jest istotą *aletheia*. Wynika z tego, że to, co jako jedno leży u podstaw, jest *arche*. A jako podstawa tego, co jest, jest ono *ousia*. Jej sens pozostaje jednak w ukryciu, jest skrytością (*lethe*), która jest warunkiem możliwości zjawiania się bytów, o której to skrytości nic jednak powiedzieć nie sposób, dlatego jest ujmowana przez Heideggera jako Nic. To, co jest dostępne, to *aletheia*, czyli proces jawienia, w którym zarazem skrywa się i ukazuje (nie przechodząc wszelako w jawność) owa źródłowa zagadkowość. Tak pojęta *aletheia*, ze względu na swój związek z logosem jako żywiołem „ludzkim”, okazuje się z kolei tożsama z Dasein – jest byciem-skrytością w Da (tu oto) odsłaniającym się jako skryte. Innymi słowy Dasein=Wahrsein.

Mgr Serafin, interpretując w ślad za Heideggerem i Arystotelesem, kwestię związku *aletheia* z logosem dociera do źródłowego znaczenia fenomenu prawdy: jest ona procesem ujawniania się tego, co pozostaje na zawsze skryte; procesem fundującym jawność świata. Dokonuje się on jednak każdorazowo jako logos „ludzki” (lub może lepiej psychiczny, tj. istotnie związany z *psyche*, czyli Dasein). Co pozwala stwierdzić Serafinowi paradoksalnie, że „człowiek jest światem” – co należałoby doprecyzować: człowiek jako *psyche* vel Dasein.

Wnioski te są w rozprawie uzupełnione analizami jawnościowej czyli apofantycznej, związanej z metaforą światła i widzenia, struktury bytu, a także niezwykle ciekawym przybliżeniem sensu Dasein jako Tagsein. Prowadzi to Serafina do kolejnego wniosku: filozofia Heideggera to „fenomenologia niewidzialnego”, to próba fenomenologicznego opisu źródłowego zakrycia (*lethe*), które zjawia się jako świat, a mimo to pozostaje skryte. Fenomenologia niedzielnego jest więc fenomenologią procesu *a-letheia*. Co Serafin przekłada na język teologicznej apofatyki, zmierzając w ten sposób do uzasadnienia swej naczelnej tezy, o teologicznym charakterze projektu Heideggera.

Omawiając logiczny sens prawdy, mgr Serafin objął więc całość interesującego go fenomenu, a więc również jego sens ontologiczny, antropologiczny oraz teologiczny. Choć sensem ontologicznym i antropologicznym miał zająć się dopiero w następnych rozdziałach, nie należy upatrywać w tym jakiegoś konstrukcyjnego błędu rozprawy. Przeciwnie, wynika to z samej natury omawianego fenomenu, w którym wszystkie wymienione sensy łączą się w sposób istotny i wzajemnie w siebie przechodzą. Tak, że ukazanie jednego z nich wymaga przywołania pozostałych. W kolejnych dwu paragrafach pojawią się więc ponownie wszystkie te sensy, opisany zostanie bowiem ten sam fenomen. Każdorazowo jednak droga do jego całościowego ujęcia wychodzić będzie od innego z nich. De facto więc Serafin przeprowadza trzy osobne badania fenomenu prawdy, które układają się w trzy fugi (w Heideggerowskich tego słowa sensie) źródłowej nie-skrytości. Każda z nich jest przy tym potrzebna, bowiem obejmuje inne teksty Arystotelesa oraz inne, odnoszące się do nich, interpretacje Heideggera.

W omówionym powyżej paragrafie tekstem tym jest przede wszystkim traktat *De interpretatione*. W kolejnym zaś, poświęconym ontologicznemu sensowi prawdy, jest to głównie 10 rozdział księgi Θ *Metafizyki*, w ostatnim zaś – skupiającym się nad sensem antropologicznym prawdy – fragmenty *Etyki nikomachejskiej*, *Fizyki A-B* i *Metafizyki A 1-2*. Aby zmieścić swe rozważania w ograniczonych objętościowo ramach recenzji, nie będę streszczał tych paragrafów. Powrócę jednak do najbardziej kontrowersyjnych spośród zawartych w nim ustaleń, gdy przejdę do formułowania pytań i wątpliwości.

3. Metodologia

Najpierw jednak chciałbym poświęcić kilka uwag metodologii badań przeprowadzonych przez mgra Andrzeja Serafina. Jego rozprawa wyłamuje się z powszechnie powielanego „szablonu” pisania prac doktorskich, który sprowadza się do przyczynkarskich analiz mniej

lub bardziej doniosłych aspektów różnych koncepcji filozoficznych. Praca Serafina tylko na pierwszy rzut oka może się wydać właśnie taka. Jednak już po kilku chwilach uważnej lektury widać, że w tym „szablonie” się nie mieści. Okazuje się, że łączy w sobie interpretację określonych koncepcji filozoficznych z próbą samodzielnego badania „rzeczy samych”, a zarazem jest zapisem zmierzania piszącego do egzystencjalnej przemiany (*Kehre*), która jest nie tylko warunkiem możliwości takiego badania, ale wejścia w doświadczenie źródłowej skrytości bycia. Jest to w moim przekonaniu niewątpliwy walor dysertacji. Myślę jednak, że w niejednym czytelniku może to zrodzić wątpliwości.

O co chodzi Serafinowi, o prawdę jako taką, o to jak prawdę rozumiał Heidegger, Arystoteles, a może o to, jak Heidegger rozumiał Arystotelesowską koncepcję prawdy, itp. itd. (sformułowania takie można by mnożyć)? Czy przy pomocy Heideggera wyjaśnia on Arystotelesa, czy na odwrót? A może przy pomocy obu opisuje fenomen prawdy jako takiej? A może prowadzi własną refleksję nad prawdą (refleksję inspirowaną myśleniem teologicznym), aby wyjaśnić myśl obu filozofów? A może autor dysertacji robi to wszystko naraz, łącząc i mieszając wszystkie te perspektywy? A zarazem w tym wszystkim szuka własnego „mistyczno”-filozoficznego doświadczenia? A skoro tak (bo w moim przekonaniu właśnie tak robi), to czy wie, co tak naprawdę bada, a więc, czy panuje nad metodologią swoich rozważań?

Otóż, nie tylko wie i panuje, ale też w sposób wyjątkowo konsekwentny trzyma się obranej przez siebie metody pracy, którą w kilku miejscach rozprawy w sposób bardzo klarowny, zarazem błyskotliwy i gruntowny wyjaśnia. Mgr Serafin, jako wytrawny tłumacz, posiada warsztat hermeneutyczny, którego nauczył się właśnie od Heideggera. Zacytuję nieco dłuższy fragment:

„Jak powiada Heidegger, sam przekład jest już interpretacją, wykładnią. Nie ma niewinnych, neutralnych, obiektywnych przekładów. Przekłady rzekomo bezstronne, posługujące się obiegową, słownikową terminologią, są jedynie nieświadome swego zapośredniczenia w nieautentycznie przejętym słownictwie. [...] Źródłowy przekład to przekład fenomenologiczny, to znaczy taki, który nie tylko tłumaczy tekst *verbum pro verbo*, lecz który na kanwie tekstu wyjściowego uprawia analizę fenomenologiczną, a więc *de facto* tłumaczy księgę świata (księgę natury), a w tym przekładzie korzysta z nici przewodniej tekstu, który zarazem tłumaczy. [...] Powyższe zastrzeżenia skazują [...] każdą interpretację na niedostateczność, to znaczy na nieostateczność. Każda interpretacja – z perspektywy Heideggera – jest bowiem jedynie zapisem własnej drogi myśli, która po to, aby mogła być właściwie i autentycznie przyswojona, musi być samodzielnie powtórzona.”

Metoda hermeneutyczna, wyłożona w sposób świadczący o jej gruntownym zrozumieniu i przyswojeniu, jest w rozprawie Serafina, wraz z kilkoma dodatkowymi zasadami interpretacji, konsekwentnie stosowana. Czytelnik, który będzie tego przytomny – autor w toku rozprawy kilkakrotnie powraca do tej kwestii – dostrzeże w jego rozważaniach badawczą dyscyplinę i konsekwencję. Chcąc wyjaśnić myśl Heideggera i Arystotelesa trzeba ją włączyć we własne badanie fenomenologiczne, powtarzając w ten sposób ich badania. Wszelako nie bezmyślnie je przepisując, lecz zmierzając do ukształtowania własnego rozumienia. Własne rozumienie interpretowanego stanowiska idzie więc w parze i jest nieoddzielne od interpretacji „rzeczy samej”, z którą to stanowisko się zмага. I na odwrót: tylko własne zmaganie się z „rzeczą myślenia”, towarzyszące interpretacji pewnej jej wykładni, jest w stanie tę ostatnią oświecić i uczynić zrozumiałą. Prawidłowe stosowanie metody hermeneutycznej nie tylko dopuszcza, ale domaga się łączenia wymienionych powyżej perspektyw. A Serafin robi to z wielką sprawnością i konsekwencją.

4. Pytania i uwagi krytyczne

Zanim przejdę do konkluzji, która, wnosząc z powyższych ustaleń, może być tylko jednoznacznie pozytywna, chciałbym sformułować kilka uwag krytycznych oraz rodzących się wraz z nimi pytań. Z góry chciałbym zastrzec, że nie stanowią one zarzutów, nie wskazują bowiem na błędy, a tylko na niejednoznaczności, które istnieć muszą w każdej interpretacji, która, jak słusznie zauważa mgr Serafin, nigdy nie jest ostateczna, a więc musi zawierać w sobie elementy wciąż otwarte, prowokujące do dalszego poszukiwania i domagające się dalszej pracy interpretacyjnej, a w jej toku zapewne również niejednego rozwinięcia i doprecyzowania, a czasem też korekty.

Pierwszy problem, na który chciałbym zwrócić uwagę, to problem Heideggerowskiego ujęcia przewyciężenia metafizyki. Drugi – to problem teologicznego sensu myśli Heideggera, rozbijający się na dwie kwestie. Pierwsza to kwestia postulowanej chrześcijańskości jego projektu. Druga to kwestia Boga i jego ontologicznego statusu.

Jeśli chodzi o pierwszy problem, ograniczę się do krótkiej uwagi. Mgr Serafin poświęca Heideggerowskiemu ujęciu metafizyki i jej przewyciężeniu sporo miejsca, są to jednak analizy rozproszone. Myślę, że ich syntetyczne zebranie w zakończeniu pracy pomogłoby uniknąć wrażenia, że kwestia ta pozostaje w dysertacji „niedomyślna”. Jak wiadomo Heidegger widział w powstaniu i dziejach zachodniej metafizyki zasadniczą postać

nasilającego się zapomnienia bycia, a więc też zakrycia źródłowego sensu *aletheia*. W związku z tym podjęcie kwestii bycia domaga się przewyciężenia metafizyki. Serafin jest świadom tej konieczności. Doskonale się też orientuje, że Heidegger początkowo nie pisał o przewyciężeniu, ale destrukcji metafizyki, czyli o archeo-logicznym przedzieraniu się do jej głębszych i dziejowo pierwotniejszych pokładów, po to, aby mieć dostęp do źródłowego pytania o bycie, które w tradycji metafizycznej zostało źle postawione i w ten sposób zapoznane. Jeżeli zgodzić się, że próba przewyciężenia jest przedłużeniem i rozwinięciem destrukcji metafizyki, należy, jak sędzę, unikać dwu skrajnych jej wykładni. Z jednej strony tego, że przewyciężenie jest przekroczeniem metafizyki (w sensie jej porzucenia i pozostawienia za sobą), z drugiej, że ma być jej odnowieniem i powrotem do niej. Obie te perspektywy pojawiają się w omawianej dysertacji (por. np. odpowiednio s. 63, gdzie Serafin pisze o „Heideggerowskim przekroczeniu metafizyki” i s. 26, gdzie dowiadujemy się, że Heidegger zmierzał „do wytworzenia metafizyki alternatywnej”). Rozumiem, że stwierdzenia tego rodzaju są u mgra Serafina tylko wnioskami cząstkowymi i wpisują się w pewną dialektyczną niejednoznaczność metafizyki. Właśnie dlatego jednak warto by było kwestię tę doprecyzować w syntetycznym podsumowaniu owych, rozproszonych w pracy, cząstkowych wniosków.

Drugi problem domaga się nieco więcej uwagi. Zacznę od pierwszej kwestii, czyli chrześcijańskości myśli Heideggera. Mgr Serafin ma rację, że jest to myśl o chrześcijańskiej proveniencji. Czy jednak jest ona chrześcijańska w punkcie dojścia? To, że Heidegger utożsamia *Zukunft* z *Herkunft*, może w tym wypadku oznaczać wiele rzeczy. Na przykład, że to, czego Heidegger szukał zrazu w chrześcijaństwie, odnalazł nie w nim, ale poza nim. Sam Serafin pokazuje, że Heidegger odnalazł to u Arystotelesa, greckiego a nie chrześcijańskiego filozofa. Być może więc to, czego od początku szukał, albo w ogóle jest w chrześcijaństwie nieobecne, albo jest obecne, ale nie jako chrześcijańskie, ale jako ślad czegoś niechrześcijańskiego. Względnie, że jest to coś zrazu chrześcijańskiego, co z czasem przez chrześcijaństwo zostało zatraczone. Wszystkie te możliwości trzeba przynajmniej wstępnie dopuścić. Tym bardziej, że wcale nie wykluczają one ewentualnego, „teologicznego” sensu Heideggerowskich dociekań. Tymczasem wydaje mi się, że mgr Serafin zbyt pośpiesznie utożsamia postulowaną przez siebie teo-logiczność z domniemywaną przez siebie chrześcijańskością tej myśli. A w konsekwencji – praca mgra Serafina jest bowiem nie tylko rekonstrukcją, ale też samodzielnym powtórzeniem Heideggerowskiej „teologicznej fenomenologii” vel „fenomenologii niewidzialnego” – zbyt pośpiesznie utożsamia on źródłową boskość z ujętym po chrześcijańsku Bogiem.

Przeszedłem w ten sposób płynnie do drugiej kwestii, czyli kwestii Boga. Czytając pracę odniosłem wrażenie, że pojęcie to jest przez autora faworyzowane, że ma w jego myśleniu jakiś specjalny status nienaruszalności. Jego znakomite uwagi o tym, jak Heidegger pracował z pojęciami (wychodząc i odchodząc od ich obiegowych ujęć i docierając do ich źródłowych znaczeń, które odczytać można tylko w perspektywie całościowej, apofantycznej struktury logosu), do pojęcia „Boga” nie są stosowane w sposób konsekwentny. Chwilami można odnieść wrażenie, że na pojęciu tym ogromnie doktorantowi zależy. Chwilami bardziej niż na „rzeczy samej”. Zostawmy jednak kwestię słowa i zwróćmy uwagę na to, co mgr Serafin przy jego pomocy chce nazwać. Jaki fenomen i zarazem jaki aspekt myśli Heideggera? Po przeczytaniu dysertacji nie mam wątpliwości, że chodzi tu o *lethe* – czyli o pierwotną skrytość, owo źródłowe Nic, Abgrund, który jest warunkiem możliwości świata jako jawności, wszelako sam pozostaje skryty – jawi się, ale jako skrytość.

Czy Heidegger myśląc to „coś”, myśli to jako Boga? Są co do tego poważne wątpliwości. Weźmy tradycję, w którą Serafin – skądinąd bardzo słusznie – wpisuje myśl Heideggera, tradycję mistyki nadreńskiej i niemieckiej teozofii od Mistrza Eckharta poczynając, poprzez Boehmego, aż po Schellinga. W tradycji tej odróżnia się Boga od Boskości (nazywanej też Ponadboskością), uważając Boga za wtórny i pochodny względem niej. To właśnie ona jest tutaj, a nie osobowy, chrześcijański Bóg, owym Nic, owym pierwotnym Abgrundem. Jeśli tak spojrzeć na myśl Heideggera, trudno uznać go za kogoś, kto szuka Boga. Tak jak Eckhart szuka on raczej czegoś pierwotniejszego niż Bóg. Boskości bez nazwy. Boskości tożsamej z byciem. Oczywiście możemy tę Boskość (bycie) nazwać Bogiem – robi to zresztą sam Eckhart twierdząc np., że *esse est deus* – trzeba jednak odnotować, że trudno takiego Boga nazwać chrześcijańskim *Herr Gott*. Oczywiście jest to możliwe, ale z pewnością domagałoby się to istotnej redefinicji sensu chrześcijaństwa, a więc też jego relatywizacji, kontekstualizacji, uhistorycznienia, itd. I znów mgr Serafin tego nie robi. Również to pojęcie ocala przed destrukcyjną procedurą Heideggerowskiej hermeneutyki.

Mgr Serafin jest jednak świadom wątpliwie chrześcijańskiego oblicza „swego” Boga, konsekwentnie w swoim myśleniu teo-logicznym zmierzając w stronę panteizmu (w duchu Schellingiańskim, a nie Spinozjańskim). Bóg Heideggera w wykładni Serafina i Bóg samego Serafina to nie ponadświatowa transcendencja, ale to immanentna skrytość, która istoczy się jako świat i jest tożsama z grecką *physis*. Nasuwa się jednak w związku z tym pytanie, czy *Zukunft* ukryty w chrześcijańskim *Herkunft* Heideggera nie jest po prostu grecką religią początkową? Religią boskości *zoe* i *physis*, której nauczył się od Arystotelesa i która obecna jest również w zmienionej, ufilozoficznej formie w tradycji neoplatońskiej, a potem w

mistyce i teozofii niemieckiej. Możemy tę boskość nazwać Bogiem, możemy też nazwać ją chrześcijańską. Pytanie jednak po co? Czy to, że przetrwała ona w chrześcijańskim przekazie, w Prologu Janowej Ewangelii, w pismach niektórych chrześcijańskich neoplatoników, mistyków i teozofów, rzeczywiście pozwala nazwać ją istotą chrześcijaństwa i chrześcijańskiej teologii? Ogromnym walorem rozprawy mgra Andrzeja Serafina jest to, że doprowadza do tego rodzaju pytań i jest punktem wyjścia do szukania na nie odpowiedzi.

5. Konkluzja

Rozprawa doktorska mgra Andrzeja Serafina jest pracą intelektualnie dojrzałą. Rozważany w niej problem jest zagadnieniem filozoficznie bardzo istotnym. Zapisane w niej badania są przeprowadzone w oparciu o rzetelną i konsekwentnie stosowaną metodę badawczą. Prowadzą do twórczych i ważkich wniosków, które powinny stać się punktem wyjścia filozoficznej debaty i w ten sposób przyczynić się do poszerzenia aktualnego stanu wiedzy. Praca jest napisana wartkim i jasnym językiem, który pozostaje takim również w partiach najbardziej spekulatywnych. Mam nadzieję, że zostanie ona rychło opublikowana. Rozprawa mgra Andrzeja Serafina z nawiązką spełnia wymagania stawiane pracom doktorskim, dlatego z pełnym przekonaniem wnoszę o jej dopuszczenie do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Kraków, 2.04.2016

Piotr Augustyniak

