



## Pojęcie *Gelassenheit* w filozofii Martina Heideggera i Johna D. Caputo<sup>1</sup>

The Concept of *Gelassenheit* in the Philosophy of Martin Heidegger  
and John D. Caputo

**Abstract:** The article analyses the notion of *Gelassenheit* in the philosophy of Martin Heidegger and John David Caputo. First, the genesis of the notion is discussed, namely, the writings of Master Eckhart belonging to the so-called apophatic theology. In the next step, the coalescence of *Gelassenheit* in the works of Heidegger and Caputo is analysed. Each time, the author particularly emphasised the ethical connotations of this notion. In conclusion, I would like to emphasise that, despite their significant differences, both authors use the *Gelassenheit* concept to create a kind of apophatic ethics. This would be a project of a morality that responds to unique experiences that elude the possibility of linguistic conceptualisation.

**Keywords:** *Gelassenheit*, releasement, letting-be, ethics

Celem artykułu jest analiza pojęcia *Gelassenheit* w dziełach Martina Heideggera i Johna D. Caputo. Niemiecki termin wywodzi się z pism Mistra Eckharta (warto jednak zaznaczyć, że mistyk znacznie częściej posługiwał się synonimicznym pojęciem *Abgeschiedenheit*) i w przypadku jego prac jest zwykle tłumaczony jako odosobnienie lub porzucenie. Pojęcie odrodziło się w filozofii współczesnej: w pracach Martina Heideggera oraz Johna D. Caputo. Dokonują oni rekontekstualizacji pierwotnie teologicznego terminu, przenoszą go do refleksji na temat natury namysłu (Heidegger) lub relacji z drugim człowiekiem (Caputo). Obaj autorzy przywołują pojęcie *Gelassenheit* w kontekście doświadczeń apofatycznych: przeżyć, które wymykają się możliwościom konceptualizacji oraz rozumienia. W artykule skupię się na etycznych konsekwencjach załamania się znaczeń, które u wymienionych autorów łączą się bezpośrednio z zagadnieniem *Gelassenheit*. W pierwszym kroku krótko przedstawię koncepcję odosobnienia Eckharta. Następnie na tym tle pokażę zmiany, jakich w rozumieniu tego terminu dokonują

---

1. Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2020–2024 jako projekt badawczy w ramach programu Diamentowy Grant.

kolejno Heidegger i Caputo. Ostatnia część zostanie poświęcona możliwości tworzenia etyki w obliczu tajemnicy.

Wszelkie cytaty są w pracy podawane w języku polskim, by ułatwić odbiór polskiemu czytelnikowi. Korzystam tutaj ze dorobku znakomitych tłumaczy Mistra Eckharta oraz Heideggera. W przypadku prac Caputo, które wciąż nie zostały wydane w Polsce, samodzielnie przełożyłam podawane fragmenty.

Problematyczne są losy translatorskie tytułowego pojęcia. Termin wywodzi się od wieloznacznego czasownika *lassen*, oznaczającego opuszczanie, odchodzenie, a także porzucenie, pozwolenie. W polskich przekładach prac Eckharta jest ono oddawane przez “odosobnienie” (propozycja w przeł. W. Szymony) lub “porzucenie” (przeł. J. Prokopiuk). Wymienione tłumaczenia akcentują decydujący dla średnio-wiecznego autora motyw odwrotu od rzeczywistości zewnętrznej. W przypadku Eckharta zdecydowałam się stosować termin Szymony, który podkreśla aspekt porzucenia własnej, jednostkowej tożsamości osobowej (od-osob-nienie). W tłumaczeniach Heideggera, dokonanych przez Janusza Mizerę, *Gelassenheit* zostało natomiast oddane jako “wyzwolenie”. W ten sposób tłumacz uwypuklił postulat pełnego wyzbycia się chcenia, wy-z-wolenia.

W przypadku prac Caputo trudno byłoby opisywać polskie tradycje translatorskie. Warto jednak rozważyć sposób, w jaki sam Caputo, jako filozof anglojęzyczny, przenosi do swoich prac termin niemiecki. Autor oddaje termin *Gelassenheit* poprzez zwrot *letting be*, który nawiązuje do źródłosłowu *lassen*. W ten sposób Caputo podkreśla zarówno aspekt negatywny – odcięcia się od rzeczy zewnętrznych, jak i pozytywny – oczekiwanie na to, co nadchodzi. W niniejszej pracy najczęściej będę się posługiwała terminem oryginalnym. Chciałabym w ten sposób podkreślić wspólnotę myśli zachodzącą między niniejszymi autorami.

### Inspiracje: Eckhart

*Gelassenheit* to centralne pojęcie soteriologii Eckharta. Dominikanin w *Kazaniach* i *Traktatach* wskazywał drogę prowadzącą do wyzwolenia człowieka z codziennego, ziemskiego życia. Opisywał możliwość transformacji człowieka w sposób, który umożliwi zjednoczenie się z Boskością. To wymaga jednak przemiany naszego sposobu myślenia. Niedoskonałe kategorie języka prowadzą do zafałszowania transcendencji, gdyż sprowadzają ją do porządku tego, co stworzone<sup>2</sup>. Człowiek określa Boga za pomocą pojęć wytworzonych w odniesieniu

---

2. Zob. Piotr Augustyniak, *Inna boskość: Mistrz Eckhart, Zaratustra i przewyciężenie metafizyki* (Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2009), 158.

do dostępnej mu rzeczywistości materialnej i czasoprzestrzennej<sup>3</sup>. Sprowadzając transcendencje do ludzkich kategorii, wprowadzając je do zrozumienia, ale tracąc element tajemnicy. Eckhart pragnie uniknąć osławiania Absolutu na drodze antropomorfizacji.

Pytanie o możliwość adekwatnego poznania Boga pozostaje w pismach Eckharta związane z zagadnieniem relacji człowieka z transcendencją. Pojęcia, jakimi opisujemy Boga, włączając Go w obręb ziemskiej logiki, opartej na naiwnym pytaniu „dlaczego?”. Prowadzi to do ustanowienia quasi-ekonomicznego stosunku do Absolutu, w którym wypełnianie woli bożej przestaje być celem autotelnym, lecz staje się wyłącznie koniecznym krokiem na drodze do zysku – życia wiecznego<sup>4</sup>. Eckhart pragnie wyzwolić swoich słuchaczy od fałszywego obrazu Absolutu ku autentycznemu poznaniu, opartemu na bezpośrednim doświadczeniu. Oznacza to przede wszystkim zerwanie z optyką podmiotowo-przedmiotową<sup>5</sup>, która prowadzi do uprzywilejowania perspektywy sprawczego podmiotu, skonstruowanego z biernym przedmiotem. Autor dostrzega zagrożenie polegające na uprzywilejowaniu ludzkiej perspektywy. Bóg został sprowadzony do roli przedmiotu ludzkiej wiedzy lub woli, zaś pozostałe stworzenia stały się przedmiotem jego posiadania. Podobny model relacji przyczynia się do wyobcowania człowieka, który traci umiejętność bezpośredniego obcowania z Absolutem. Eckhart namawia swoich słuchaczy do przyjęcia postawy przeciwstawnej – ubóstwa wewnętrznego, które pozwoli na zwalczenie egoizmu. Jak pisze: „ubogi to taki, który nic nie chce, nic nie wie i nic nie ma”<sup>6</sup>. Pierwsza z wymienionych charakterystyk oznacza porzucenie woli, osiągnięcie egzystencji bez celów, pragnień, potrzeb. To stan bierności, oczekiwania na to, co nadejdzie<sup>7</sup>. Drugi atrybut (niewiedza) oznacza wyzbycie się nastawienia teoriopoznawczego na rzecz poznania poprzez zjednoczenie się z Absolutem<sup>8</sup>. Po trzecie człowiek ubogi nic nie ma, gdyż pozostaje obojętny wobec stworzeń. Eckhart nie zaleca porzucenia dóbr ziemskich, lecz zajęcie wobec nich postawy apatii<sup>9</sup>. Niechcenie, niewiedza i nieposiadanie, trzy aspekty konstytuujące ubóstwo, wyznaczają nową relację jednostki do Absolutu. Człowiek autentycznie ubogi przyjmuje postawę oczeki-

---

3. Eckhart, *Die deutschen Werke. Predigten*, red. Josef Quint (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1971), t. II, 454–457.

4. Eckhart, *Die deutschen...*, t. II, 251–256.

5. Kategoria podmiotu nie pojawia się bezpośrednio u Eckharta. Termin wywodzi się z tradycji nowożytnej, z pism Kartezjusza. Jego genezę można jednak wyprowadzić od starożytności. W tekście zdecydowałam się przyłożyć późniejszą siatkę pojęciową na myśli Eckharta, gdyż pomaga ona rozjaśnić główne wątki jego prac.

6. Eckhart, *Dzieła wszystkie*, tłum. Wiesław Szymona (Poznań: W drodze, 2020), t. II, 169.

7. Eckhart, *Die deutschen...*, t. II, 489–492.

8. Eckhart, *Die deutschen...*, t. II, 494–496.

9. Eckhart, *Die deutschen...*, t. II, 498–499.

wania na zjednoczenie z transcendencją w unii mistycznej<sup>10</sup>. Zanim to nastąpi, musi jednak oczyścić samego siebie z ziemskich pragnień, pojęć oraz przedmiotów. Należy przemienić się w absolutną pustkę, przygotować miejsce, które może zostać napełnione Boskością<sup>11</sup>.

Odosobnienie (*Gelassenheit*) to dla Eckharta stan oderwania od stworzeń, niedziałania oraz radykalnego wyzbycia się egoizmu i subiektywizmu:

odosobnienie nie jest niczym innym jak nieporuszonym trwaniem ducha w doli i niedoli, w czci, hańbie i wstydzie [...] To nieporuszone odosobnienie najbardziej upodabnia człowieka do Boga. Ono właśnie sprawia, że Bóg jest Bogiem, ono też stanowi źródło Jego czystości, prostoty i niezmienności<sup>12</sup>.

Droga do odosobnienia obejmuje dwa etapy: negatywny oraz pozytywny<sup>13</sup>. Początkowo człowiek musi wyzwolić się od stworzeń i przyjąć postawę obojętności. Ma upodobnić się do Boga nieporuszonego oraz niezmiennego. Osiągnięcie *Gelassenheit* wymaga gestu autoodczłowieczenia<sup>14</sup>. Zerwanie stosunków łączących człowieka ze światem – odrzucenie wiedzy, woli, posiadania – stanowi warunek konieczny, jednak w świetle mistyki Eckharta okazuje się on niewystarczający. Ostatecznie należy porzucić nawet samego siebie. Ideał życia nieegoistycznego wymaga odrzucenia własnego “ja”, zawieszenia “bycia-czymś”.

Poszukiwanie alternatywnego sposobu życia prowadzi Eckharta do refleksji etycznej opartej na kategorii cnót (postaw wewnętrznych, trwałego nastawienia woli) z których najwyższą ma być właśnie *Gelassenheit*. Mistrz z Hochheim różni uczynki zewnętrzne od wewnętrznych<sup>15</sup>. Pierwsze oznaczają konkretne działania podjęte w czasoprzestrzeni. Uczynek wewnętrzny (cnota) jest natomiast wszechobecny i wieczny. Dla Eckharta podstawą dla kształtowania cnót jest oderwanie się od stworzeń i zgłębianie własnej duszy. Skupienie na życiu duchowym nie oznacza jednak, że nasze postępowanie traci znaczenie. Zdaniem mistyka nie należy lekceważyć uczynków zewnętrznych, gdyż stanowią one owoc wewnętrznej postawy człowieka<sup>16</sup>. Codzienne dylematy dają okazję do sprawdzenia swojej postawy oraz pozwalają kształcić nawyki dobrego postępowania. Do pewnego stopnia następuje tu sprzężenie zwrotne: cnota jest wprawdzie fundamentem

---

10. Eckhart, *Die deutschen...*, t. II, 499–501.

11. Eckhart, *Die deutschen...*, t. II, 502–504.

12. Eckhart, *Dzieła...*, t. V, 190.

13. Zob. John Caputo, *The Mystical Element of Heidegger's Thought* (New York: Fordham University Press 1986), 119.

14. Eckhart, *Die deutschen Werke. Traktate*, red. Josef Quint (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1963), t. V, 427–428.

15. Eckhart, *Die deutschen...*, t. V, 38.

16. Eckhart, *Die deutschen...*, t. V, 281–282.

działania moralnego, jednak musi być utwierdzona w życiu zewnętrznym. Mistyk odnajduje potwierdzenie tej tezy w relekturze biblijnej historii Marii i Marty<sup>17</sup>. Według tradycji teologicznej Maria miała odzwierciedlać ideał życia duchowego, oderwania od ziemskich problemów. Tymczasem dla Eckharta to Marta stanowi wzór cnoty oraz autentycznego odosobnienia<sup>18</sup>. Jego zdaniem prawdziwa obojętność wobec stworzeń nie oznacza odmowy działania. *Gelassenheit* to wyłączne postawa obojętności. Osoba, która osiągnęła odosobnienie, może wypełniać swoje ziemskie obowiązki, gdyż te nie zaburzają jej cnoty.

Odosobnienie pozwala przekształcić ludzką egzystencję. Jak pisze Eckhart: „Nie próbujmy opierać świętości na działaniu, budujmy ją raczej na bytowaniu, bo nie uczynki nas uświęcają, ale to my mamy je uświęcać”<sup>19</sup>. Zwieńczeniem odosobnienia jest wyjście poza wszelką chronologię zdarzeń oraz zjednoczenie się z Bogiem. Mistrz z Hochheim wielokrotnie zrównuje drogę do unii mistycznej z dążeniem do samego dobra, a tym samym wskazuje na tożsamość Boga i Dobra.

## Heidegger

W kolejnym kroku przeanalizuje zmiany jakie w rozumieniu pojęcia *Gelassenheit* wprowadził Martin Heidegger. Autor – będący pod wyraźną inspiracją Eckharta – w latach 30. XX wieku powrócił do pojęcia *Gelassenheit* (Janusz Mizera przełożył to pojęcie jako wyzwolenie) oraz przeniósł je na grunt własnej krytyki filozofii transcendentalnej. Właśnie w reinterpretacji pojęć średniowiecznego mistyka Heidegger odnalazł rozwiązanie problemów, które dostrzegł we współczesnej mu filozofii. W poniższym rozdziale najpierw pokażę diagnozę, którą późny Heidegger postawił tradycji transcendentalnej. Następnie naświetlę jego rozumienie terminu *Gelassenheit*. W ostatnim kroku zwrócę uwagę na etyczne aspekty tego projektu.

## Krytyka transcendentalizmu

Kategoria transcendentalności wiąże się przede wszystkim z myślą Kanta, jednak autor *Bycia i czasu* swoje zastrzeżenia skierował już wobec wcześniejszych prac Kartezjusza<sup>20</sup>. Zgodnie ze słynnym twierdzeniem *ergo cogito (ergo) sum*, „ja”

---

17. Zgodnie z Ewangelią Łukasza, Jezus odwiedził dom Marty i Marii. Pierwsza z nich krzątała się po izbie, chcąc mu usłużyć. Druga usiadła u stóp Chrystusa i słuchała jego słów (Łk, 10, 38–42).

18. Eckhart, *Die deutschen Werke. Predigten*, red. Josef Quint (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1976), t. III, 485.

19. Eckhart, *Die Deutschen...*, t. V, 197–198.

20. Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1997), 147–199.

staje się jedynym gwarantem istnienia świata zewnętrznego. Zdaniem Heideggera Descartes otworzył drogę myśli transcendentalnej: umożliwił bowiem wyprowadzenie opozycji podmiotu i przedmiotu oraz uczynił *ego* warunkiem możliwości jawienia się przedmiotu. Człowiek rozumiany jako podmiot przedstawień stał się źródłem wszelkiej pewności<sup>21</sup>. Relacja podmiotowo-przedmiotowa pociąga za sobą subiektywizm. Byty zostały uzależnione od człowieka, sprowadzone do roli przedmiotu postrzeżeń. Ponadto człowiek oddalił się od świata, gdyż dostęp do niego został zapośredniczony przez przedstawienie.

Upprzedmiotowienie bytu dokonuje się w przedstawianiu, w którym zmierza się do tego, by wszelki byt ustawić przed sobą w taki sposób, aby rachujący człowiek mógł mieć pewność bytu, to znaczy być pewnym<sup>22</sup>.

Głównym zagrożeniem optyki transcendentalnej jest to, że człowiek zaczyna traktować upprzedmiotowione otoczenie w kategoriach zasobu (*Bestand*). Przedstawienie przechodzi tym samym w myślenie rachujące, jedno z dwóch rodzajów myślenia wyróżnionych w *Wyzwoleniu*. W tej perspektywie podmiot skupia się na obliczaniu szans powodzenia danego projektu oraz poszukuje sposobów realizacji obranych celów<sup>23</sup>. Umysł owładnięty kalkulacją nie ma czasu rozważyć sensu podejmowanych działań. Napotkane przedmioty są interesujące wyłącznie jako narzędzie, którym możemy się posłużyć. Człowiek może niemal dowolnie dostosować je do własnych potrzeb (zgodnie z wolą), ująć w pojęcia (w akcie poznawania) oraz zawładnąć nimi (posiąść je). Wola, poznanie i posiadanie ustanawiają relację człowieka do świata, która polega na zawłaszczaniu i opanowywaniu bytów.

Drugim rodzajem myślenia wyróżnionym przez niemieckiego autora jest namysł, czyli kontemplacja pozbawiona aspektów praktycznych<sup>24</sup>. Namysł nie ma żadnego celu, interesuje się jedynie swobodnym wnikaniem w sens tego, co jest. Oznacza on przyjęcie postawy wyczekującego otwarcia się na to, co nadejdzie – na stale istoczącą się istotę prawdy rozumianej jako *aletheia* (nieskrytość). Heidegger uznaje, że ucieczka od kontemplacji, charakterystyczna dla współczesnej cywilizacji technicznej, prowadzi do zamknięcia się na istotę prawdy. Osoba myśląca na sposób kalkulacji porusza się wyłącznie w perspektywie użyteczności, a nie prawdziwości. Stanie się również niezdolna do doświadczenia bliskości bytów, traktowanych wyłącznie w kategoriach zasobu<sup>25</sup>. Paradygmat użyteczności zamyka

---

21. Heidegger, *Nietzsche...*, 158.

22. Martin Heidegger, "Czas światooobrazu", przeł. Krzysztof Wolicki, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. Krzysztof Michalski (Warszawa: Czytelnik, 1977), 128–167.

23. Martin Heidegger, *Gelassenheit* (Tübingen: Neske, 1960), 14–15.

24. Heidegger, *Gelassenheit...*, 15.

25. Heidegger, *Gelassenheit...*, 19–20.

nas na istotę prawdy, prowadzi do utraty zakorzenienia w świecie oraz zgubienia własnej istoty. Człowiek odwraca się od wezwania prawdy, rezygnuje z roli pasterza bycia na rzecz postawy pana bytów.

### Wyzwolenie ku rzeczom – *Gelassenheit* w myśli Heideggera

Heideggerowski postulat wyzwolenia ku rzeczom (*Gelassenheit zu den Dingen*) oznacza odnowę naszej relacji z rzeczami. Przyimek “zu” wskazuje na postawę otwartości: człowiek otwiera się na rzeczy, pozwala im być, a jednocześnie unika uzależnienia się od nich. Główne wyzwanie współczesności zdaniem niemieckiego autora polega na wykształceniu odmiennego stosunku do techniki. Odrzuciwszy prymat techniki, możemy postrzegać byty nie jako przedmioty kalkulacji, ale jako rzeczy (*Dinge*):

Możemy powiedzieć “tak” nieustannemu korzystaniu z przedmiotów techniki i możemy zarazem powiedzieć “nie” ich pretensji do wyłączności, a tym samym zniekształcania, gmatwania i w końcu pustoszenia naszej istoty. [...] Tę postawę jednoczesnego Tak i Nie światu techniki chciałbym nazwać pewnym starym słowem: *wyzwolenie ku rzeczom (Gelassenheit zu den Dingen)*<sup>26</sup>.

Nowy stosunek do rzeczy wymaga odejścia od optyki transcendentальной oraz wyzbycia się subiektywizmu. To pozwoliłoby na wykształcenie harmonijnego sposobu istnienia wśród rzeczy oraz umożliwiłoby odsłonięcie istoty człowieka. W dialogu *Z rozmowy na polnej drodze o myśleniu* autor rozważa naturę namysłu. Jego zdaniem filozofia nowożytna poprzez subiektywizm uzależniła myślenie od woli pomiotu i doprowadziła do utożsamienia myślenia z chceniem. Tym samym zakryła istotę myślenia.

Uczony: Myślenie jednak, pojęte w tradycyjny sposób jako przedstawianie, jest chceniem; także Kant pojmował w ten sposób myślenie, gdy scharakteryzował je jako samorzutność. Myślenie jest chceniem, a chcenie myśleniem.

Badacz: Stwierdzenie, że istota myślenia jest czymś innym niż myślenie, oznacza dalej, iż myślenie jest czymś innym niż chcenie.

Nauczyciel: Dlatego właśnie na pytanie, czego właściwie chcę od naszego namysłu nad istotą myślenia, tak oto panom odpowiedziałem: chcę nie-chcienia<sup>27</sup>.

---

26. Heidegger, *Wyzwolenie*, przeł. Janusz Mizera (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszyński, 2001), 16–17.

27. Heidegger, *Wyzwolenie...*, 21–22.



Zdaniem Heideggera do istoty myślenia można dojść wyłącznie poprzez odrzucenie woli. Autor zwraca uwagę na paradoksalność tego postulatu. Jeżeli dążę do wyzbycia się chcenia, to jednak na bardziej elementarnym poziomie, czegoś chcę – chcę nie-chenia. Jak zauważa nauczyciel, jedna z postaci dialogu, do absolutnego niechcenia możemy zbliżyć się “poprzez chcenie, o charakterze wspomnianego nie-chenia w pierwszym sensie [tj. chcenie niechcenia – przyp. A.J.M.]”<sup>28</sup>. Stopniowe odzwyczajanie się od chcenia ma zatem prowadzić do wy-z-wolenia, pełnego wyrzeczenia się woli. Dopiero wówczas możliwe jest uwolnienie istoty myślenia, która w *Rozmowie...* zostaje określona jako wyzwolenie do okołu, czyli wolnego przestworu, w którym wszystko powraca do siebie<sup>29</sup>. Możemy rozjaśnić tę dość enigmatyczną charakterystykę, odwołując się do *Listu o humanizmie*. Heidegger uznaje tu za istotę myślenia pozwolenie, “by bycie ugodziło je wezwaniem do wypowiedzenia swojej prawdy”<sup>30</sup>. Właściwy namysł otwiera zatem przestrzeń i chwilę (okół), w której może wydarzyć się prawda bycia. Ta nie jest już definiowana jako zgodność myśli z rzeczywistością. Autor przywraca jej pierwotne rozumienie jako nieskrytości, *aletheii* – prawdy, która nieustannie wydarza się w akcie jednoczesnego odkrywania i skrywania. Dla późnych pism Heideggera charakterystyczne jest także pojęcie wydarzenia (*Ereignis*), będące tym, co obdarza<sup>31</sup>. Związek myślenia z darzeniem pozwala spojrzeć na prawdę jak na dar ofiarowany człowiekowi przez bycie. Heidegger postuluje nowy sposób myślenia, który nie poszukuje racji, nie pyta “dlaczego?”, a jedynie pozwala byciu być<sup>32</sup>. Istotą myślenia, do której prowadzi wyzwolenie, jest zatem otwieranie przestrzeni oraz chwili, w której bycie może odsłonić swoją prawdę. Człowiek nie może jednak wywołać wydarzenia prawdy. Może jedynie przyjąć postawę wyczekującą. Wyzwolenie pozwala przywrócić właściwą relację do bycia oraz odsłonić właściwą istotę człowieka, który staje się pasterzem bycia.

B: W takiej sytuacji na istotę człowieka możemy tylko czekać.

N: W wyzwoleniu, dzięki któremu należymy do okołu, skrywającego jeszcze swoją własną istotę. [...]

---

28. Heidegger, *Wyzwolenie...*, 22.

29. Heidegger, *Gelassenheit...*, 39–41.

30. Martin Heidegger, “List o humanizmie”, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. Krzysztof Michalski (Warszawa: Czytelnik, 1977), 76–77.

31. Woźniak definiuje *Ereignis* jako “darzące wydarzenie, które wszystko obdarza tym, co jest temu wszystkiemu własne, właściwe”. [...] [c]hodziłoby tu o obdarzanie wszystkiego własną istotą”. Cezary Woźniak *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granica filozofii* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2007), 271–272.

32. Martin Heidegger, *Zasada racji*, przeł. Janusz Mizera (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001), 170–172.



B: Wyzwolenie jest w istocie uwalnianiem się od transcendentnego przedstawiania, a w ten sposób rezygnacją z chcenia horyzontu. Rezygnacja ta nie pochodzi już z chcenia, chyba żeby sposobność do wdania się w przynależność dookoła potrzebowała odrobiny chcenia, która jednak zanika we wdawaniu się, w wyzwoleniu zaś zupełnie wygasa<sup>33</sup>.

## Etyczne aspekty projektu Heideggera

Pytanie o etyczne aspekty projektu Heideggera prowadzi do poważnych trudności. Należy zaznaczyć, że filozof nigdy nie stworzył osobnego traktatu poświęconego etyce. Wszelkie próby odtworzenia jego myśli etycznej mogą opierać się jedynie na wyłuskiwaniu pojedynczych wypowiedzi czy pojęć z dzieł Heideggera. Autor pozostawał krytyczny wobec tradycji filozofii moralności<sup>34</sup>. Wydaje się, że odrzucenie etyki w formach, jakie przyjmowała ona od nowożytności po czasy współczesne, pozostaje uwarunkowane uprzednią krytyką myślenia transcendentnego. Myślenie etyczności zdaniem Heideggera zostało naznaczone subiektywizmem oraz przybrało postać myślenia według wartości. Ten zwrot aksjologiczny miał miejsce w oświeceniu, za sprawą filozofii Kanta. Wcześniej pojęcie wartości stosowano przede wszystkim w kontekście ekonomicznym, jako szacowania<sup>35</sup>.

[N]aznaczenie czegoś piętnem “wartości” pozbawia to, co w ten sposób jest wartościowane, wszelkiej godności. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny. [...] Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację. Nie pozwala ono bytowi – być<sup>36</sup>.

Aksjologia przypomina kalkulację, w której podmiot dokonuje oceny tego, co podlega wartościowaniu. Tym samym to człowiek staje się ostateczną instancją orzekającą o wartości czegoś.

Projekt pozytywny Heideggera obejmuje powrót do rozumienia etosu (ἦθος) jako zamieszkiwania, które autor odnajduje w pismach Heraklita<sup>37</sup>. Etyka staje się tym samym refleksją nad byciem człowieka. Zamieszkiwanie oznacza dla Heideggera sposób bycia człowieka, polegający na posiadaniu własnego kąta,

---

33. Heidegger, *Wyzwolenie...*, 48.

34. Zob. Piotr Augustyniak, “Krytyka wartości w ujęciu Martina Heideggera i Fryderyka Nietzschego”, *Zarządzanie publiczne*, nr 1(39) (2017), 30–35; Radosław Strzelecki, “Pułapka wartościowania – pułapka silnej wartości”, *Zarządzanie publiczne*, nr 1(39) (2017), 23–29.

35. Por. Strzelecki, *Pułapka...*, 25.

36. Heidegger, “List...”, 111.

37. Heidegger, “List...”, 117.

schronienia, ale również na otaczaniu opieką<sup>38</sup>. Zamieszkiwanie pociąga za sobą budowanie, rozumiane na sposób metaforyczny – jako opiekę, ochronę istoczącej się istoty<sup>39</sup>. Pierwotny sens zamieszkiwania miał być widoczny w staroniemieckich pojęciach. Filozof analizuje termin *buan*, który odnosił się zarówno do budowania, jaki i mieszkania, przebywania. Właściwym sensem zamieszkiwania było ostatecznie bycie wprowadzonym w wolną przestrzeń, która zachowuje wszystko w swojej istocie<sup>40</sup>.

Zdaniem Heideggera pierwotny sens zamieszkiwania został dziś utracony. Kondycja współczesnego człowieka przypomina los bezdomnego, pozbawionego schronienia. Etyka jako refleksja nad zamieszkiwaniem ma zmierzać do odnalezienia nowego zakorzenienia.

Wyzwolenie ku rzeczom i otwarcie na tajemnicę przynależą do siebie nawzajem. Dają nam one możliwość przebywania w świecie na zupełnie inny sposób. Obiecują nam nowy grunt i nowe podłoże, na którym w obrębie świata techniki będziemy mogli trwać i przebywać nie zagrożeni przezeń. Wyzwolenie ku rzeczom i otwartość na tajemnicę otwierają widok na nowe zakorzenienie<sup>41</sup>.

Heidegger dostrzega ratunek w głębi zagrożenia. Człowiek wezwany przez bycie może uświadomić sobie swoją sytuację. Wyzwolenie ku własnej istocie jest możliwe dzięki namysłowi nad własną bezdomnością, wsłuchaniu się w wezwanie do utraconego zamieszkiwania. Dopiero wówczas człowiek może zmienić swój sposób bycia tak, by otworzyć się na darzącą się prawdę.

Pojmowanie etosu jako zamieszkiwania pociąga za sobą reinterpretację dwóch klasycznych pojęć etyki: działania i wolności. W potocznym rozumieniu działanie wiąże się z podejmowaniem przed podmiot aktywności, która pociąga określone skutki<sup>42</sup>. Tak rozumiane działanie nie mieści się w projekcie Heideggera, który zaleca postawę wyczekiwania oraz odrzuca kategorie przyczynowo-skutkowe. Zachowanie terminu działania wymaga więc przemiany jego rozumienia. Heidegger uznaje, że istotą działania jest dokonywanie, czyli doprowadzanie czegoś do jego istoty<sup>43</sup>. Tak rozumiane działanie ani nic nie stwarza, ani do niczego nie prowadzi. Umożliwia jedynie odsłonięcie czegoś, co zostało mu uprzednio ofiarowane przez samo bycie. Właściwe działanie pozostaje właściwe myśleniu.

---

38. Martin Heidegger, "Budować, mieszkać myśleć", przeł. Krzysztof Michalski, w: *Budować...*, 317.

39. Heidegger, "Budować...", 331–332.

40. Heidegger, "Budować...", 320–321.

41. Heidegger, *Wyzwolenie...*, 18.

42. Heidegger, "List...", 76.

43. Heidegger, "List...", 76.

Heideggerowska, niepodmiotowa wolność oznacza natomiast pozwalanie byciu być<sup>44</sup>. Jej istotą jest wdawanie się w byt – ustąpienie przed bytem tak, by ten mógł odsłonić to, czym jest i jak jest. Wolność wiąże się z istotą prawdy jako nieskrytości, gdyż pozwala odkryć i ujawnić byt.

## Caputo

John D. Caputo jest współczesnym filozofem hermeneutycznym, pozostającym pod silną inspiracją Heideggerowską. W swoich wczesnych pracach (zwłaszcza w *Radical Hermeneutics*) autor powrócił do terminu *Gelassenheit*. Krytyczno-afirmacyjna recepcja prac Heideggera pozwoliła mu na wykształcenie własnego sposobu myślenia o pojęciu wyzwolenia, które tym razem zostanie przeniesione bezpośrednio na grunt etyczny. W niniejszym podrozdziale najpierw zrelacjonuję zarzuty, jakie Caputo postawił Heideggerowi. Następnie przejdę do opisu samodzielnego projektu hermeneutyki radykalnej Caputo, w szczególności skupiając się na jego tezach etycznych. W tym artykule ograniczę się do analizy wczesnych prac amerykańskiego autora.

## Krytyka Heideggera

Caputo w swoich pracach przedstawia trzy zarzuty. Po pierwsze, Heideggerowska figura mistyka-poety wydaje się odcięta od działania jako aktywności. Niemiecki filozof wprawdzie kreuje ten model w odpowiedzi na technicyzację świata, jednak zdaniem Caputo właśnie technika stawia przed nami dylematy, które wymagają konkretnej odpowiedzi (np. *in vitro*, broń biologiczna). Autor nie twierdzi, że Heideggerowskie rozumienie etosu jest błędne – potrzebuje jednak uzupełnienia, tak by można było przejść od kontemplacji do działania<sup>45</sup>. Heidegger stawia przed nami fałszywą opozycję – albo pogrążymy się w świecie techniki, albo przyjmimy postawę biernego wyczekiwania:

Heidegger odrzuca możliwość filozofii jako *tertium quid*, jako myślenia, które nie jest ani “medytacją” (*Besinnung*), pozbawioną woli i przedstawień, ani kalkulacyjną, matematyczną nauką. Taka trzecia możliwość jest dla niego niestabilną materią, która albo zostanie przejęta przez myśl, albo ulegnie dekompozycji w naukach szczegółowych. I to jest właśnie punkt filozofii Heideggera, z którym się nie zgadzam. Istnieje bowiem, jak sądzę, cały szereg problemów, do rozwiązania których metody nauk technicznych po prostu się nie nadają<sup>46</sup>.

---

44. Heidegger, *O istocie...*, 166.

45. Caputo, *The Mystical...*, 257.

46. Caputo, *The Mystical...*, 266, tłum. własne.

Drugim zarzutem jest apolityczność myśli Heideggera<sup>47</sup>. Zdaniem Caputo polityka to sfera zbyt istotna, by ją pominąć, gdyż właśnie tutaj wyraźnie widać potrzebę obrony Innego.

Trzecim problemem jest eschatologiczny charakter pism późnego Heideggera<sup>48</sup>. *Eschaton* oznacza dla Caputo punkt przejścia, nagły rozbłysk pioruna, który wprowadza nas do innego porządku<sup>49</sup>. Myślenie eschatologiczne charakteryzuje zdolność dostrzegania w teraźniejszości oznak ponownego nadejścia tego, co było wcześniej (jak chociażby w chrześcijańskim oczekiwaniu na paruzję). Autor dostrzega podobną strukturę u Heideggera, który w obliczu zagrożenia, oczekiwał na wydarzenie się prawdy bycia, niegdyś danej presokratykom<sup>50</sup>.

Caputo postuluje oderwanie Heideggera od eschatologii. W tym celu odwołuje się do krytyki zasady pocztowej, opracowanej przez Derridę<sup>51</sup>. Zarzuty francuskiego autora uderzają w samą ideę korespondencji<sup>52</sup>. Przekazywanie listów bazuje na marzeniu o identyfikowalności źródła (nadawcy) i odbiorcy, a także o jedności transmitowanego sensu (treść listu)<sup>53</sup>. Równie istotny jest czwarty czynnik – osoba odpowiedzialna za dostarczenie przesyłki, mityczny Hermes. Dialog hermeneutyczny odbywa się właśnie w przestrzeni wymiany listów: w odczytywaniu sensu wiadomości oraz próbie odpowiedzi. System pocztowy ma jednak wiele luk. Hermes był przecież zarówno pośrednikiem między światem ludzi a Olimpem, jak i bogiem oszustów<sup>54</sup>. Właśnie na etapie dostarczania przesyłki mogą zajść okoliczności, które zaburzają komunikację. Hermes może przykładowo podmienić przesyłki, skreślić kluczowe treści lub dopisać własne. Anegdota o greckim bóstwie prowadzi do rozważań kluczowych dla hermeneutyki. Możemy rozpatrywać tradycję jako przestrzeń dialogu, ale nie jest to sytuacja bezpośredniej rozmowy. Tradycja okazuje się fenomenem niezwykle skomplikowanym: zróżnicowanym wewnątrznie zlepkiem wielu subtradycji o niepewnej genezie. W przypadku dzieł kultury nie jesteśmy w stanie jednoznacznie określić, kto do kogo mówi, ani co próbuje przekazać. Mamy do czynienia raczej z nieskończonym odsyłaniem, pozbawionym określonego źródła czy celu<sup>55</sup>. Oznacza to załamanie klasycznej hermeneutyki, nastawionej na odkrywanie sensu w dialogu z tradycją. Zarzut dotyczy także Heideggera, który dążył do wsłuchiwania się w prawdę bycia:

---

47. Caputo, *Radical...*, 192.

48. Caputo, *Radical...*, 160.

49. Caputo, *Radical...*, 161.

50. Caputo, *Radical...*, 164.

51. Caputo, *Radical...*, 165–171.

52. Zob. Jacques Derrida, *O Apokalipsie* (Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2018), 94–128.

53. Caputo, *Radical...*, 160.

54. Caputo, *Radical...*, 206.

55. Caputo, *Radical...*, 185.

[...] „prawda bycia” podaje jeszcze dosadniej kłamstwo ontohermeneutyczne, nawet jeśli czyni to w sposób pozbawiony subiektywizmu. Wydaje się bowiem, że istnieje (lub istniało) jedno pewne, świetliste otwarcie bycia, które zstąpiło do wczesnych Greków, lecz od tamtego czasu wypadło z pola widzenia, pozostawiając nas w oczekiwaniu na jego powtórne przyjście w ontohermeneutycznej rewizycie. Prawda bycia sugeruje, że inne poglądy [...] nie posiadały „prawdy”, a jedynie coś pomniejszego („poprawność”); że nie znały sekretu, zajmowały się skrywaniem i zasłanianiem innych, podczas gdy Heidegger, ze swoją gorącą linią z Todnauberg do wczesnych Greków [...] wiedział coś, czego nie wiedział nikt inny<sup>56</sup>.

Caputo dostrzega dwa niebezpieczeństwa. Pierwsze polega na uprzywilejowaniu perspektywy greckiej kosztem innych kręgów kulturowych<sup>57</sup>. Naturalnie nie chodzi o samo nawiązywanie do korzeni kultury europejskiej. Heidegger, w odczytaniu Caputo, nie zatrzymuje się bowiem na czerpaniu z pism antycznych, ale traktuje ten okres jako szczególnie wyróżniony.

Niebezpieczeństwo tkwi również w przekonaniu o możliwości usłyszenia prawdy bycia. Nawet jeśli będzie to prawda danej epoki (cywilizacja techniczna również jest pewnym odsłonięciem się prawdy), wciąż będzie ona jednym, zbawczym odsłonięciem, przekazanym myślicielowi w quasi-mistycznym akcie wydarzenia. Derridiańska krytyka wskazuje jednak na wady systemu pocztowego. Możemy wsłuchiwać się w bycie, ale nigdy nie zyskamy pewności, że nasze rozumienie jego wezwania zbliża nas do prawdy<sup>58</sup>.

Caputo dostrzega możliwość innego odczytania prac Heideggera. Autor zwraca uwagę na rozumienie prawdy jako *a-lethei* oraz kładzie nacisk na kategorię skrytości.<sup>59</sup> Nigdy nie mamy do czynienia z objawieniem się prawdy, ale raczej z dziejowym procesem, w którym rzeczy przechodzą ze skrytości w nie-skrytość.

[A-letheia – A.J.M.] nie jest niczym swoistym, nie jest możliwa do zlokalizowania, nie jest jedną z epok. To nie miałyby żadnego sensu. Raczej epoki są jej skutkami, a ona może być rozumiana jako proces, dzięki któremu epoki powstają lub wydarzają się. [...] „Prawda bycia” brzmi jak jakiś hermeneutyczny sekret, jak ukryta prawda, na którą wszyscy czekamy. Jednak *a-letheia* oznacza wyjście poza wszystkie ukryte tajemnice i długo oczekiwane święte imiona [...]<sup>60</sup>.

---

56. Caputo, *Radical...*, 176, tłum. własne.

57. Caputo, *Radical...*, 183.

58. Caputo, *Radical...*, 181.

59. Caputo, *Radical...*, 176.

60. Caputo, *Radical...*, 177.

Caputo przejmując myślenie o (nie)skrytości, ale rezygnuje z oczekiwania na nowy świat, na ocalający *eschaton*. Prowadzi to do afirmacji tajemnicy oraz do postawy otwarcia się na to, co niedostępne poznaniu.

## Hermeneutyka radykalna – główne założenia Caputo

Ów sceptycyzm prowadzi Caputo do opracowania oryginalnej propozycji hermeneutyki radykalnej, czyli nurtu łączącego założenia hermeneutyki oraz postmodernizmu (zwłaszcza dekonstrukcji). Autor przyjmuje hasło Nietzschego: „wszystko jest interpretacją”. Oznacza ono, że mamy dostęp do rzeczywistości jedynie poprzez pojęcia, kategorie czy schematy interpretacyjne, które jednocześnie warunkują i umożliwiają nasze rozumienie. Caputo z hermeneutyki czerpie przekonanie, że rozumienie stanowi nasze podstawowe odniesienie do świata. Z postmodernizmu wywodzi natomiast tezę o przygodnym charakterze form interpretacyjnych, sceptycyzm wobec metanarracji, niechęć do binarnych opozycji oraz afirmację pluralizmu<sup>61</sup>.

Caputo przywołuje także heraklitejską metaforę upływu (*flux*)<sup>62</sup>. Świat przypomina strumień, w którym wszelka stabilność może być jedynie iluzją. W tej sytuacji radykalna hermeneutyka zostaje postawiona przed zadaniem obnażania fałszu metanarracji, które próbują budować pozory niezmienności i pewności. Nieco prowokacyjne hasło: „przywrócić życiu pierwotną trudność” oznacza właśnie niezgodę na zakrywanie upływu przez pozory stabilizacji<sup>63</sup>. Dla autora oznacza to radykalizację hermeneutyki: pojęcie dziejów sugeruje przecież zmienność oraz otwartość. Dzieje nie są zamkniętą strukturą, opisem minionych wydarzeń. Dzieje dzieją się – wychodzą do przeszłości, by w odpowiedzi na aktualne pytania, stale otwierać się na to, co nadejdzie.

Sprzymierzeńcem tego projektu okazuje się dekonstrukcja. Zdaniem Caputo Derrida nie obalił hermeneutyki, ale pozwolił uczynić ją świadomą swojego politycznego uwikłania<sup>64</sup>. Przemyślenie jego zarzutów umożliwiło uwolnienie krytycznego potencjału hermeneutyki oraz wyzwoliło ją od myślenia systemowego. Również dekonstrukcja potrzebuje jednak hermeneutyki, gdyż w przeciwnym razie może zatopić się w czystej negacji oraz utracić kontakt z rzeczywistością<sup>65</sup>.

---

61. Zob. Łukasz Czajka, *Święta anarchia. Wprowadzenie do hermeneutyki radykalnej Johna Caputo* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 2014), 25.

62. Caputo, *Radical...*, 2.

63. Caputo, *Radical...*, 1.

64. Caputo, *Radical...*, 118–119.

65. Caputo, *Radical...*, 190.

## Etyka wobec rozproszenia zasad

Etyka Caputo wyrasta z uznania niestabilności świata. Dziejowość pociąga za sobą przygodność, niestałość i przemijalność wyznaczników moralnych, kodeksów i norm<sup>66</sup>. Caputo odrzuca wszelkie wizje ponadczasowego, powszechnego dobra. Etyka musi wyrastać z aktualnych potrzeb epoki<sup>67</sup>: z kondycji człowieka postmodernistycznego, wrzuconego w płynną rzeczywistość, niepewnego własnych poglądów. Ma być filozofią zaangażowaną, nastawioną na oddawanie głosu wykluczonym oraz dekonstruowanie przemocowych układów władzy. Autor nazywa ją etyką rozproszenia (*ethics of dissemination*). Właściwym miejscem wezwania moralnego staje się przestrzeń agory, gdzie przedstawiciele różnych grup społecznych mogą proponować konkurencyjne wizje moralności. Głównym celem staje się wypracowanie takiej formuły współbycia, która zapewni swobodną debatę<sup>68</sup>.

Caputo wymienia dwie cnoty, które w jego odczuciu leżą u podstaw hermeneutyki radykalnej: pokorę oraz współczucie<sup>69</sup>. Mariaż hermeneutyki i dekonstrukcji prowadzi do uznania naszych poglądów za jedną z wielu społeczno-dziejowych opcji alternatywnych. Pokora (*humility*) jest cnotą człowieka, który rezygnuje z narzucania własnego modelu życia Innym. Ilustruje ją Sokrates – mącieli i prowokator, którego przesłanie wyraża się w paradoksalnym stwierdzeniu “wiem, że nic nie wiem”. Warto zauważyć, że pokora nie jest tu rozumiana jako niemoc czy uniżenie. Przeciwnie: staje się siłą umożliwiającą sprzeniewierzenie się opresyjnym strukturom. Pasją Sokratesa było przecież pozbawianie rozmówców pewności, ukazywanie złożoności diskutowanych problemów.

Współczucie (*compassion*) polega natomiast na uznaniu, że wszyscy jesteśmy braćmi i siostrami wrzuconymi w upływ<sup>70</sup>, w świat przepelniony niepewnością. Autor pokazuje, że słowo *com-passion* składa się z dwóch członów: *com* wskazujące na to, co wspólne, oraz *passion* oznaczające cierpienie. Nie ma ono nic wspólnego z litością, rozumianą jako niesymetryczna relacja zachodząca między podmiotem a przedmiotem litości. To doznanie równości, współdzielenia kondycji istoty skończonej i śmiertelnej. Warto zauważyć, że pokora i cierpienie stanowią kluczowe cnoty moralności chrześcijańskiej. Caputo oczyszcza jednak te pojęcia z ich teologicznych konotacji.

---

66. Caputo, *Radical...*, 256.

67. Caputo, *Radical...*, 260.

68. Caputo, *Radical...*, 261.

69. Caputo, *Radical...*, 258.

70. Caputo, *Radical...*, 259.



Etyka Caputo nie prowadzi do wypracowania konkretnych reguł. Wydaje się, że nie może do nich prowadzić – przecież każdy zbiór zasad byłby jedynie konstruktem dziejowym, podatnym na niekończącą się pracę dekonstrukcji.

Co osiągnęliśmy przez wskazanie ograniczeń bycia i prawdy? Derrida musi odpowiedzieć: nic, a co chcieliście osiągnąć? Co mamy czynić teraz, po końcu nie tylko metafizyki, lecz także heideggerowskiej eschatologii? Nic – cokolwiek zechcesz. To nie jest ani nihilizm, ani coś zupełnie nieznanego. Słyszeliśmy to samo z ust biskupa. Św. Augustyn wypowiedział to po raz pierwszy: “Dilige, et quod vis fac”. Jest to ostrzeżenie, by nie wyobrażać sobie dekonstrukcji jako filozoficznego projektu nastawionego na produkcję określonych rezultatów poprzez serię wykonywanych kroków, jak gdyby był to nowy światopogląd. To ostrzeżenie o niebezpieczeństwie wszelkich takich projektów<sup>71</sup>.

Caputo powtarza słowa Augustyna (“Kochaj i rób co chcesz”) w rzeczywistości postmodernistycznej<sup>72</sup>. Miłość będzie tu rozumiana jako postawa otwartości oraz bezwarunkowego szacunku dla Innego w jego odrębności. To warunek konieczny i wystarczający dla etyki. “*Quod vis fac*” nie oznacza jednak, że wszystko wolno. Nawet jeżeli wszystko jest interpretacją, możemy wyróżnić interpretacje lepsze i gorsze, spójne i nielogiczne, uargumentowane i pozbawione uzasadnienia. Człowiek potrafi dokonać racjonalnego wyboru, choć ten będzie związany z wizją rozumu krytycznego, świadomego własnych ograniczeń, pozbawionego możliwości pytania o rację dostateczną. Człowiek w tej sytuacji musi dokonywać wyborów na podstawie dyskusji prowadzonej na agorze.

### Etyka *Gelassenheit*

Etyka rozproszenia dąży do ulokowania etyki w namacalnej rzeczywistości społeczno-politycznej. Caputo idzie jednak o krok dalej: myśliciel musi zostać włączony w przestrzeń agory, lecz także Sokrates powinien wyjść na pełną drogę<sup>73</sup>. Etyka rozproszenia może być stosowana w życiu codziennym, gdy musimy zmagać się ze zwyczajnymi dylematami globalnej wioski. Jej postulaty należy jednak uzupełnić o moralność innego typu, która odnajdzie swoje zastosowanie w mo-

---

71. Caputo, *Radical...*, 187, tłum. własne.

72. Caputo ponieważ wyrywa słynny cytat z ogólnego kontekstu myśli Augustyna z Hippony i przenosi go do własnych rozważań nad możliwością postmodernistycznej etyki. W tekście ograniczam się więc do omówienia znaczenia tych słów w *Radical Hermeneutics*, pomijam natomiast jego pierwotne znaczenie. Mam świadomość, że problematyka woli oraz etyki Augustyna stanowi niezwykle złożony problem, jednak wydaje mi się on wykraczać poza tematykę niniejszej pracy. Stosunek Caputo do tego filozofa domaga się osobnego omówienia i może stanowić podstawę dla osobnego artykułu.

73. Caputo, *Radical...*, 198.

mencie już nie rozproszenia, ale zupełnego załamania się znaczeń. Potrzebujemy etyki działającej wtedy, gdy komunikacja nie jest już możliwa – etyki apofatycznej, odpowiadającej na to, co niepojmowalne, niemożliwe do wysłowienia.

Caputo przeformułował postulat wyzwolenia ku rzeczom w *Gelassenheit* ku Innemu<sup>74</sup>. Postawa otwarcia zostaje przekierowana z abstrakcyjnego Bycia na tajemnicę tkwiącą w Innym. Zdaniem amerykańskiego filozofa w każdym człowieku skrywa się coś niedostępnego ani racjonalnemu poznaniu czy rozumieniu<sup>75</sup>. Inny nigdy nie zmieści się w żadnym z totalizujących schematów, zawsze będzie przeniknięty tajemnicą *lethe*. Próba zrozumienia Innego jest skazana na porażkę, gdyż to wymagałoby wypracowania hermeneutyki apofatycznej, a zatem hermeneutyki niemożliwej. *Gelassenheit* będzie tu oznaczało radykalne otwarcie się na Innego w jego nieuchwytności<sup>76</sup> – postawę, która nie wymaga od niego żadnego usprawiedliwienia, nie stara się nikogo zawłaszczyć. Człowiek – tak jak Bóg u Eckharta czy Bycie u Heideggera – nie może być sprowadzony do logiki racji dostatecznej. Caputo chce myśleć o nim w sposób oczyszczony z pytań “dlaczego”. Nie możemy w pełni zrozumieć Innego – możemy wyłącznie pozwolić mu być.

Etyka *Gelassenheit* odpowiada na doświadczenie rozpadu iluzji o możliwości ujęcia świata w schematy pojęciowe, które budują nasze poczucie zadomowienia w świecie. Paradygmatycznym przykładem załamania komunikacji jest spotkanie osoby poddanej cierpieniu<sup>77</sup>. Ból stanowi powszechny i nieusuwalny aspekt naszego bycia-w-świecie. Pojawia się nagle, by zupełnie zatrząść całym naszym światem. Cierpienie odrywa człowieka od jego codziennej egzystencji, uniemożliwia postrzeganie świata jako spójnej, harmonijnej przestrzeni. Obala nasze złudne poczucie bezpieczeństwa, gdyż jest dla nas w pierwszej kolejności czymś niezrozumiałym<sup>78</sup>. Wprawdzie możemy afirmować życie w całości, przyjmując postawę *amor fati* – jednak akceptacja nie jest przecież tym samym, co usprawiedliwienie. Ból uniemożliwia prowadzenie dialogu, ponieważ jest to przeżycie, które każdy z nas przeżywa w samotności i którego nie może przekazać Innemu. Ostatecznie Caputo znajduje zatem coś w rodzaju nieugruntowanego fundamentu dla etyki – jest nim spotkanie z cierpieniem, które wzywa do odpowiedzi. Etyka *Gelassenheit* nakazuje wsłuchiwać się w głos cierpiącego ciała, które nawołuje do przyjęcia odpowiedzialności oraz do podjęcia działań.

---

74. Caputo, *Radical...*, 266–267.

75. Caputo, *Radical...*, 269.

76. Caputo, *Radical...*, 271.

77. Caputo, *Radical...*, 278.

78. Caputo, *Radical...*, 278.

## Ku możliwości etyki apofatycznej

W artykule pokazałam przekształcenia, jakie dokonały się w rozumieniu pojęcia *Gelassenheit* w pracach trzech omawianych autorów. Koncepcje Eckharta, Heideggera i Caputo układają się w dialog prowadzony w obliczu zagadnienia transcendencji. Heidegger i Caputo, choć odnoszą się do siebie nawzajem, prezentują odmienne sposoby myślenia, wychodzą z innych założeń oraz sytuują swoje prace w bardzo różnych kontekstach. Mimo to można dostrzec między nimi podobieństwo, które prowadzi do wniosków nieco ciekawszych niż zwykle wskazanie historycznych inspiracji czy podobieństw terminologicznych. Przedstawione koncepcje łączy próba otwarcia się na sytuację załamania porządku codzienności. Heidegger i Caputo wskazują ograniczenia ludzkiej logiki, opartej na pojęciach przyczyny, skutku, racji, celów, uzasadnień... Rezygnują z perspektywy podmiotowej, gdyż ten sposób odniesienia do rzeczywistości grozi zamknięciem się na bezpośrednie doświadczenie tego, co nas przekracza oraz zredukowaniem transcendencji do sfery przedmiotowej. To prowadzi do odrzucenia prób ugruntowania moralności w podmiocie – etyka podmiotowa nie radzi sobie bowiem z doświadczeniami natury apofatycznej: konfrontacją z niepojmowalną i niemożliwą do wyrażenia tajemnicą. Pojęcie *Gelassenheit* dla opisywanych autorów jest bowiem odpowiedzią na przeżycie wymykające się możliwościom ludzkiego poznania bądź rozumienia. Termin może być najogólniej rozumiany jako postawa człowieka, który zrezygnował z myślenia zorientowanego wokół pytania “dlaczego?” na rzecz otwartości. Dla Eckharta oznacza ono mistyczne przeżycie zjednoczenia się z Boskością, które odrywa człowieka od ziemskiej rzeczywistości stworzeń ku pełni istnienia. W przypadku Heideggera, doświadczenie transcendencji będzie polegało na wsłuchiwaniu się w wydarzającą się prawdę bycia, która pozwala na przełamanie myślenia transcendentalnego i kalkulacyjnego. Caputo przeniesie natomiast *Gelassenheit* na grunt etyczny: transcendencja będzie dla niego oznaczać przede wszystkim drugiego człowieka oraz tkwiącą w nim, nieredukowalną tajemnicę.

Autorzy opisują sytuacje wyjątkowe: momenty, które uzmysławiają nam naszą nicość i bezradność, związaną między innymi z niemożnością pojęcia transcendencji. Spotkanie z tym, co nas przekracza, podważa schematy nieudolnie konstruowane przez człowieka w jego przygodnym, śmiertelnym życiu. Rozpad dotychczasowych fundamentów staje się istotnym wyzwaniem również dla etyki. Czy jest możliwy namysł nad moralnością, skoro nie możemy ugruntować jej źródła w podmiocie lub w tworzonych przez niego prawach i zasadach? Byłaby to przecież etyka, prowadzona bez przykazań, kodeksów, fundamentów, która nigdy nie może jednoznacznie określić tego, co powinniśmy czynić. Byłaby więc

etyką niemożliwą. *Gelassenheit* wskazuje potrzebę wytworzenia etyki apofatycznej, której jedynym nakazem jest nieustanne otwieranie się na tajemnicę, pozwalanie transcendencji być oraz wsłuchiwanie się w wezwanie płynące od Innego (niezależnie od tego, czy będzie nim Bóg, bycie czy drugi człowiek).

## Bibliografia

- Aertsen, Jan Adrianus. "Meister Eckhart". W: *Companion to Philosophy in the Middle Ages*, red. Jorge J. E. Gracia, Timothy N. Noone, 434–443. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- Augustyniak, Piotr. *Inna boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przewyciężenie metafizyki*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2009.
- Augustyniak, Piotr. "Krytyka wartości w ujęciu Martina Heideggera i Fryderyka Nietzschego". *Zarządzanie publiczne*, nr 1(39) (2017), 30–35.
- Augustyniak, Piotr. "Theologia Deutsch – między Eckhartem i Lutrem". *Kronos: metafizyka, kultura, religia*, nr 4 (23) (2012), 21–34.
- Caputo, John David. *Radical hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- Caputo, John David. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986.
- Czajka, Łukasz. *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS Uniwersytetu Adama Mickiewicza, 2014.
- Derrida, Jacques. *O Apokalipsie*. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2018.
- Heidegger, Martin. *Gelassenheit*. Tübingen: Neske, 1960.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, t. II. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *O istocie prawdy*, przeł. Jacek Filek, 157–178. W: *Znaki drogi*. Warszawa: Aletheia, 1999.
- Heidegger, Martin. *Gelassenheit*. Tübingen: Neske, 1960.
- Heidegger, Martin. *Wyzwolenie*, przeł. Janusz Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1998.
- Heidegger, Martin. *Zasada racji*, przeł. Janusz Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001.
- Heidegger, Martin. "Czas światooobrazu", przeł. Krzysztof Wolicki. W: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. Krzysztof Michalski, 128–167. Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Heidegger, Martin. "Budować, mieszkać, myśleć", przeł. Krzysztof Michalski. W: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. Krzysztof Michalski, 137–152. Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Mistrz Eckhart. *Die deutschen Werke. Predigten*, red. J. Quint. Stuttgart: V. Klostermann. Wydawane w następujących latach i tomach: T. II – 1971; T. III – 1976; T. V – 1963.
- Mistrz Eckhart. *Dzieła wszystkie*, przeł. Wiesław Szymona, wydanie II, tomy 1–5. Poznań: Wydawnictwo W Drodze, 2020.
- Mistrz Eckhart. "Prolog do dzieła tez", przeł. Piotr Augustyniak. *Logos i Ethos*, nr 1(20) (2006), 3–12.
- Mizera, Janusz. *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.
- Piórczyński, Józef. *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*. Wrocław: Leopoldinum, 1997.

- Strzelecki, Radosław. "Pułapka wartościowania – pułapka silnej wartości: kontrreferat do wystąpienia Piotra Augustyniaka". *Zarządzanie publiczne*, nr 1 (39) (2017), 23–29.
- Workowski, Andrzej. "Pojęcie 'Gelassenheit' u Mistrza Eckharta i Heideggera". *Logos i Ethos*, nr 2 (15) (2003), 50–65.
- Woźniak, Cezary. *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe a granice filozofii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013.

