

WOJCIECH BERNASIEWICZ

Sosnowiec

OSOBA, PRAWDA I OBJAWIENIE W FILOZOFII LUIGIEGO PAREYSONA

Człowiek nie pokazuje swej wielkości przez to, iż pozostaje na jednym krańcu, ale przez to, że dotyka dwóch naraz i wypełnia przestrzeń między nimi.

Blaise Pascal, *Myśli*

Przedmiotem artykułu jest personalistyczna i hermeneutyczna myśl Luigiego Pareysona (1918–1991). Za wstęp do niego niech posłuży krótka, niemal encyklopedyczna prezentacja osoby i intelektualnego *itinerarium* tego, prawie zupełnie w Polsce nieznanego, włoskiego filozofa.

Studia filozoficzne, prowadzone pod kierunkiem przede wszystkim Augusta Guzzo, Pareyson ukończył na uniwersytecie w Turynie, broniąc w 1939 r. pracy na temat filozofii K. Jaspersa (wyd. w 1940 r.). Z tym też uniwersytetem związana jest właściwie cała jego działalność akademicka. Tu, począwszy od 1946 r., wykładał estetykę i filozofię wychowania, a następnie filozofię teoretyczną oraz moralną¹.

¹ Był członkiem takich stowarzyszeń, jak: Akademia dei Lincei, Société académique St. Anselme di Aosta, Comité international pour les études d'esthétique, Fichte-Kommission i Schelling-Kommission przy Bayerische Akademie der Wissenschaften dla krytycznych wydań dzieł Fichtego i Schellinga. W latach 1956–84 pełnił funkcję redaktora naczelnego „Rivista di estetica”, na łamach którego publikowali m. in. Gadamer i Ingarden. Był też współzałożycielem czasopisma „Filosofia”. W gronie jego uczniów znaleźli się: Gianni Vattimo, Giuseppe Riconda, Sergio Givone i Umberto Eco.

Twórczość Pareysona obejmuje kilkadziesiąt pozycji książkowych, których wykaz znaleźć można w następujących źródłach: A. R o s s o, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Milano 1980, s. 141–165; L. P a r e y s o n, *Filosofia dell'interpretazione. Antologia degli scritti a cura di M. Ravera*, Torino 1988, s. 18–26; F. R u s s o, *Esistenza e libertà. Pensiero di Luigi Pareyson*, Roma 1993, s. 237–255; F. T o m a t i s, *Ontologia del male, l'ermeneutica di Pareyson*, Roma 1995, s. 173–187. W języku polskim, obok kilku fragmentów tekstów przetłumaczonych przez Andrzeja Nowickiego (*Współczesna filozofia włoska*, Warszawa 1977), ukazała się w 5. tomie *Przewodnika po literaturze filozoficznej XX wieku* pod redakcją Barbary Skargi recenzja dzieła *Verità e interpretazione* pióra G. Ricondy (Warszawa 1997) oraz artykuł Mikołaja Sokołowskiego pod tytułem *Nihil ex machina w myśli Luigiego Pareysona* („Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 2000, t. 45, s. 59–69). Trzeba jednak stwierdzić, iż interpretacji filozofii Pareysona, dokonanej w tym artykule, umknęła prawda. Nieścisłości translatorskie i dość powierzchowne studia nad hermeneutyką i ontologią wolności włoskiego filozofa zawoocowały tu głębokim niezrozumieniem jego tezy. Sprzeciw budzi chociażby takie sformułowanie, jak „nihilizm Pareysona” (jakkolwiek ten nihilizm byłby pojmovany) czy twierdzenie jakoby dla tego filozofa prawda była mnoga. Próba rekonstrukcji myśli Pareysona jest tutaj nie tyle cząstkowa – jakby chciał tego autor artykułu – ile po prostu chybiona, a stawiane wobec niezrozumiałych treści pytania są bezzasadne.

Spekulatywny profil myśli Pareysona w najistotniejszy sposób kształtowany był przez egzystencjalizm. Mówi się więc o „matrycy egzystencjalistycznej” jego filozofii², a Gianni Vattimo uważa swojego nauczyciela wręcz za jednego z „włoskich mistrzów egzystencjalizmu”³.

Historyczno-filozoficzne studia, głównie nad myślą Heideggera, Jaspersa, Kierkegaarda i Bartha, ale również nad egzystencjalizmem rosyjskim i francuskim, podjął Pareyson pod koniec lat trzydziestych. Rezultaty tych studiów, pierwszych tak rozległych we Włoszech⁴, zostały obszernie przedstawione w książkach *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers* (Napoli 1940) i *Studi sull'esistenzialismo* (Firenze 1943). Autor w późniejszym okresie interpretuje egzystencjalizm – podobnie jak czynili to kilka lat wcześniej Karl Löwith⁵ czy Cesare Luporini⁶ – jako ściśle związany z procesem rozkładu heglizmu i szuka możliwości rozwinięcia go w wersji personalistycznej, by móc przewyciężyć poheglowski kryzys kultury. Egzystencjalizm personalistyczny Pareysona znajduje swój najpełniejszy wyraz w pracy *Esistenza e persona* (Torino 1950). Osoba jest tu określona jako pozytywna relacja z wiecznością i nieskończonością. Religijnie inspirowany obraz osoby eliminuje negatywny charakter tego, co skończone, nie przekreślając jednocześnie problematyczności człowieka. Przeniesienie refleksji personalistycznej w horyzont ontologii (koncepcja personalizmu ontologicznego) pozwala włoskiemu filozofowi, w tekście z 1962 r. zatytułowanym: *Situazione e libertà*⁷, pokazać sytuację człowieka jako perspektywę prawdy, a jego wolność, która jest podarowana sobie samej, jako miejsce obecności nieobiektywizowalnego bytu. Wyrazem tej obecności jest przenikająca każde ludzkie działanie dialektyka receptywności i aktywności.

Na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych uwaga autora skupiała się w sposób szczególny na zagadnieniach estetycznych. Zgłębiając te właśnie zagadnienia, opracowuje on oryginalną teorię interpretacji, chociaż jego zainteresowania problematyką hermeneutyczną rodziły się już podczas badań prowadzonych nad egzystencjalizmem⁸, a ważność idei interpretacji została zaakcentowana

² Zob. G. Riconda, G. Vattimo, *Prefazione*, [w:] L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, s. XI.

³ *Tacnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, Torino 1997, s. 67. Zob. wypowiedź samego Pareysona na temat jego tożsamości egzystencjalistycznej w tegoż, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, [w:] *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, vol. 1, Milano 1975, s. 246, 247.

⁴ W tym okresie żywe zainteresowanie egzystencjalizmem wykazują też: N. Abbagnano, E. Paci, C. Fabro, L. Stefanini oraz niektórzy aktualiści. Postawę krytyczną zajmują: A. Banfi, G. Della Volpe, N. Bobbio, B. Croce i neoscholastycy (wobec ateistycznego egzystencjalizmu niemieckiego). Zob. N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. IV, p. 2, Torino 1994, s. 621–627.

⁵ W pracy *Von Hegel zu Nietzsche* (Zürich 1941) [*Od Hegla do Nietzschego*, Warszawa 2001].

⁶ W artykule z 1943 r. zamieszczonym na łamach czasopisma „Primo”; por. N. Abbagnano, *Storia della filosofia...*, s. 640, 641.

⁷ Zob. L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Torino 1966³, s. 165–184.

⁸ Pisze on: „Z jednej strony studia nad Heideggerem sprawiły, że podjąłem lekturę Diltheya, której już potem nigdy nie porzuciłem, z drugiej podkreślałem u Jaspersa jako szczególnie ważną i znaczącą teorię punktów widzenia zawartą w *Psychologie der Weltanschauungen* czy koncepcję pluralizmu antyperspektywistycznego obecną w *Philosophische Logik*”. (L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano 1971, s. 238).

przy okazji refleksji dotyczącej natury filozofii⁹ (Pareyson zaproponował wówczas personalistyczną i hermeneutyczną koncepcję myśli filozoficznej). Pojęcie interpretacji filozof pogłębiał również w ramach swojej teorii osoby – rozszerzył je na stosunek między uniwersalnością i jednostkowością oraz na relacje międzyosobowe¹⁰, by wreszcie dać jego najpełniejszy wykład w książce *Estetica. Teoria della formatività* (Bologna 1954). Interpretacja jest tam ukazana jako proces formowania, czyli dialektyczno-wytwórczy, inwencyjny i osobowy proces kształtowania form poznawczych.

Ze względu na swoje duże zainteresowanie problematyką interpretacji, L. Pareyson jest uważany za jednego z „inicjatorów współczesnej hermeneutyki filozoficznej, [który] w pewnej mierze antycypował jej główne tematy [...] niezależnie od Gadamera i Ricoeura”¹¹. Jest on również – zdaniem G. Vattimo – „może jedynym [...], który sformułował *explicite* teorię aktu interpretacyjnego, nie ograniczając się do diltheyowskiego «rozumienia»”¹².

Pareyson wykorzystuje tę teorię i ją rozwija w latach sześćdziesiątych, kiedy zastanawia się nad możliwością i znaczeniem filozofii, naturą prawdy oraz myśli, która ją ujmuje i tej, która jest jej pozbawiona. Swoje rezultaty prezentuje w postaci koncepcji ontologii tego, co niewyczerpalne, w dziele zatytułowanym *Verità e interpretazione* (Milano 1971).

Późna twórczość włoskiego egzystencjalisty koncentruje się wokół zainteresowań etyczno-religijnych. Przenika ją pragnienie zrozumienia rzeczywistości wolności i zła oraz mówienia o Niewyraźalnym, o Bogu, przez interpretacyjne odwołanie się do treści doświadczenia religijnego, do chrześcijańskich mitów rozumianych jako pierwotna forma źródłowej myśli i objawienia bytu, pierwsza i podstawowa interpretacja prawdy, owoc doświadczenia transcendencji. Autor prowadzi tu także intensywny dialog z myślą przede wszystkim Schellinga i Dostojewskiego. Najobszerniejszy zbiór pism dotyczących ontologii wolności i „myśli tragicznej” („pensiero tragico”) i realizujących hermeneutykę mitu wydany został pośmiertnie w 1995 r. (Torino) pod tytułem *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*.

1. Afirmacja osoby w świetle zasady niewspółmierności skończoności i nieskończoności

Klimat intelektualny, w którym wzrastał L. Pareyson, to znaczy idealizm B. Crocego i G. Gentilego, oraz myśl A. Guzzo, a także zadanie, jakie wyznaczył

⁹ Zob. *Il compito della filosofia oggi*, [w:] *Esistenza e persona*, Torino 1950; Wprowadzenie do Fichte, Torino 1950; *Unità della filosofia*, Torino 1952; Wstęp i Zakończenie do G. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, Bari 1953.

¹⁰ Zob. *La conoscenza degli altri*, [w:] *Esistenza e persona*, Torino 1966³, s. 147–155.

¹¹ F. d'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milano 1997, s. 316; zob. F. Tomatis, *Ontologia del male, l'ermeneutica di Pareyson*, Roma 1995, s. 9; G. Riconda, G. Vattimo, *Prefazione...*, s. XI.

¹² *Credere di credere*, Milano 1996, s. 67.

on sobie wobec egzystencjalizmu (chciał „zaakceptować jego wymagania, aby przemyśleć jego rozwiązania”¹³), sprawiły, że w centrum jego uwagi znalazł się problem ludzkiej osoby. Zauważył on, że podejmowane przez Kierkegaarda, Feuerbacha i współczesny egzystencjalizm próby naświetlenia kwestii rzeczywistości tego, co skończone, w zamiarze afirmowania człowieka z jego autonomicznością, nieredukowalnością, niepowtarzalnym charakterem, skonkretyzowały dwa możliwe stanowiska krytyczne wobec filozofii Hegla¹⁴, ale pozostały również związane z racjonalistyczno-metafizycznym sposobem myślenia. Filozofia skończoności, mająca być przewyżczeniem heglizmu, okazała się być jedynie wyrazem jego rozkładu, ponieważ, zachowując *implicite* racjonalistyczną zasadę komplementarności tego, co skończone i tego, co nieskończone, utrzymała w mocy koncepcję, domagającej się dopełnienia, negatywnej skończoności. Mimo to Pareyson uważa, że egzystencjalizm jest filozofią, która nie wyczerpała jeszcze swojego cyklu spekulatywnego. Podziela on autentyczne przesłanki tej filozofii i podejmuje terminy, w których formułuje ona swoje problematyczne węzły i w których dochodzi do głosu jej świadomość kryzysu poheglowskiego, po to, by krytycznie przemyśleć jej rezultaty i wskazać drogę „odzyskania” osoby z jej pozytywnością.

Wobec konieczności przemyślenia na nowo problemu tego, co skończone i jego stosunku do nieskończoności bardzo ważne okazało się sformułowanie przez egzystencjalistów pojęcia egzystencji jako zbieżności relacji z sobą i relacji z innym czy też – jak to ujmuje Pareyson – „koincydencji autorelacji i heterorelacji”¹⁵. W jednym ze swoich wykładów włoski filozof powiada: „Heidegger w definicjach jestestwa używa zawsze dwa razy słowa «bycie» [*«essere»*]: raz, w sposób właściwy, odnośnie do bycia, a drugi raz, wskazując na własne bycie jestestwa. Według mnie, odnosił się on bezpośrednio do Kierkegaarda, który na początku *Choroby na śmierć* mówi o stosunku ustosunkowującym się do samego siebie. Był w tym Heidegger zbieżny z Jaspersowskim pojęciem nierozłączności egzystencji i transcendencji, czyli z pojęciem, w związku z którym o transcendencji można mówić tylko jako o «mojej» transcendencji, a więc ściśle związanej z egzystencją. Mając na uwadze analogiczne pojęcie, Gabriel Marcel rozróżnił «problem» i «tajemnicę». «Problem» to to, wobec czego przedmiot jest na zewnątrz i kształtuje się nie-

¹³ L. Pareyson, *Studi sull'«esistenza»*, Firenze 1950², s. 25; zob. też s. 22.

¹⁴ Sformułowano bowiem dwie przeciwstawne doktryny: skończoności naprzeciw nieskończoności oraz skończoności jako nieskończoności; człowieka wobec Boga i człowieka-Boga; teizmu i ateizmu. Zob. tenże, *Esistenza e persona*, Torino 1950, s. 9–52, 179–189, 191–211.

¹⁵ Obecność takiego rozumienia egzystencji dostrzegał Pareyson u Heideggera i Jaspersa już w pierwszym swoim artykule zatytułowanym *Note sulla filosofia dell'«esistenza»* („Giornale critico della filosofia italiana” 1938, nr 6; z tytułem *Esistenziale ed esistitivo nel pensiero di M. Heidegger e K. Jaspers*, [w:] *Studi sull'«esistenza»*, Firenze 1950²). W książce o Jaspersie (1940) pisał: „Relacja do innego, która u Kierkegaarda jest relacją do Boga, u Heideggera relacją do bycia, u Jaspersa relacją do transcendencji, u Lavella partycypacją w Akcie, a u Marcela tajemnicą ontologiczną, zbiega się bez reszty ze stosunkiem podmiotu do samego siebie, stosunkiem, który kształtuje się na różne sposoby w zależności od doktryny” (cyt. za A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'«interpretazione» di Luigi Pareyson*, Milano 1980, s. 13, przyp. 9). Zob. też L. Pareyson, *Studi sull'«esistenza»*, Firenze 1950², s. 23–43.

zależnie od nas, którzy o niego pytamy. «Tajemnica» natomiast to to, w czym nie jest możliwe sproblematyzowanie bytu bez zaangażowania siebie»¹⁶.

Tym, co wyznacza kierunek badaniom Pareysona, dotyczącym myśli Kierkegaarda i egzystencjalistów niemieckich, jest pytanie o możliwość pozytywnego związku doczesności i wieczności w egzystencji, dokonującej się w wolności relacji skończoności i nieskończoności. W swoich *Studiach nad egzystencjalizmem* notuje: „Napięcie dialektyczne, ustanowione przez Kierkegaarda, między doczesnością i wiecznością, skończonością i nieskończonością w «subiektywności», która ustosunkowuje się do siebie, o ile ustosunkowuje się do Boga, znika u epigonów duńskiego filozofa. Z jednej strony Barth zawiesza czas w wieczności i eliminuje skończoność w nieskończoności, z drugiej Heidegger anuluje wieczność w czasowości i oddziela skończoność od nieskończoności, podczas gdy Jaspers godzi opozycyjne terminy w historyczności jako obecności transcendencji»¹⁷.

Pareyson uważa wobec tego, że koncepcje tożsamości w nieskończoności Bartha (skończoność zniesiona w Bogu), tożsamości w skończoności Jaspersa (opozycja egzystencji i transcendencji anulowana w historyczności) i różnicy w skończoności wczesnego Heideggera (bycie zredukowane do czasowości przy zachowanej różnicy ontologicznej) nie spełniają wymogu pozytywnego określenia człowieka z jego jednoczesną przygodnością i otwartością na inność, nie „odzyskują” egzystencji z jej wolnością wobec transcendencji. Takie uznanie negatywności tego, co skończone, wiąże się, zdaniem włoskiego filozofa, z przyjęciem przez egzystencjalizm racjonalistycznego założenia o opozycyjnym i komplementarnym charakterze stosunku pomiędzy tym, co skończone i tym, co nieskończone.

Wyniki powyższej analizy prowadzą Pareysona do stwierdzenia, iż skończoność i nieskończoność, wieczność i doczesność nie są przeciwstawne czy przeciwne, ale niewspółmierne [*incommensurabili*]¹⁸. Nie istnieje miara określająca różnicę i dystans wieczności. Jest ona poza czasem, ale też nie można jej umieścić w opozycji względem czasu. Jest rzeczywistością, z którą niemożliwa jest żadna relacja, także negatywna. Nieskończoność jest z natury irrelatywna. Pomimo to, paradoksalnie, między nią a skończonością (relatywnością) zachodzi pewna pozytywna relacja. Nie jest to jednak relacja między dwoma terminami już istniejącymi czy też istniejącymi tylko w tej relacji, lecz zachodzi ona pomiędzy terminem (irrelatywnym), który ustanawia tę relację i znajduje się w niej tylko o tyle, o ile ją ustanawia, oraz terminem (relatywnym), który istnieje jedynie w tej relacji, czyli znajduje się w niej tylko o tyle, o ile jest samą tą relacją.

Początkowo autor *Esistenza e persona* wskazuje na naturę religijną tego paradoksalnego związku i mówi o nim jako o „stosunku teandrycznym”: Bóg zakłada niemożliwą relację z człowiekiem, dzięki czemu istota owej relacji ukazuje się ja-

¹⁶ L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, s. 12.

¹⁷ Tenże, *Studi sull'esistenzialismo...*, s. 74.

¹⁸ Zob. tenże, *Esistenza e persona*, Torino 1966³, s. 102 nn., 182, 183, 186; tenże, *Studi sull'esistenzialismo...*, s. 21, 200–203; tenże, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, [w:] *Esistenza e persona*, Genova 1985⁴, s. 13.

ko dar. „[Bóg] to całkowicie darmowa obfitość [bytu], która się daje, i dając się, konstytuuje drugi termin i stawia siebie w relacji”¹⁹. Boska irrelatywność, absolutność, pełnia stanowi podstawę boskiej relatywności, która jest wylewaniem się tej pełni i obfitości. Nie chodzi tu o konieczne wyłanianie się świata z Boga. To raczej coś, co jako całkowicie niemożliwe jest zupełnie darmowe.

Pareyson, dbając o absolutną czystość Transcendencji, unika zatem pojmowania człowieka i świata jako pozbawionych pozytywnej wartości.

W tej przestrzeni spotkania nieskończoności i skończoności, przestrzeni bez miary, niedostępnej dla koniecznego zapośredniczenia, znajduje swe miejsce egzystencja, wolność, osoba. Dialektyka niewspółmierności jest personalistycznym rozwinięciem egzystencjalizmu, skoncentrowanym nie tylko na egzystencji, ale i na jej pozytywności. Innymi słowy: dla Pareysona uznanie ewidentnej niewystarczalności osoby nie przekreśla jej autonomiczności czy zdolności do absolutnej prawdy, jeżeli odrzuci się racjonalistyczną zasadę komplementarności skończoności i nieskończoności na korzyść personalistycznej zasady niewspółmierności. W świetle tej nowej zasady człowiek nie jest przeciwstawiony nieskończoności, ponieważ ta jest nieporównywalna z niczym, co skończone. Naturą człowieka jest skończoność, a więc niewystarczalność, ale jest on też w swojej jednostkowości i określoności niepowtarzalny i obdarzony powszechną ważnością²⁰. Jest „jedyny i cały”, nie wymaga więc uzupełnienia przekształcającego w całość czy też, mówiąc inaczej, nieskończoność jest dopełnieniem niewystarczalności osoby, ale nie jako części, która miałaby w ten sposób uzyskać całość, lecz takim, które będąc podarowanym, gwarantuje jej autonomiczność nieustannego nadawania sobie całości.

2. Osoba jako stosunek dialektyczno-ontologiczny

Relację między człowiekiem i tym, co nieskończone, L. Pareyson pokazuje następnie jako związek ontologiczny: „Z jednej strony byt jest irrelatywny, to znaczy nieobiektywizowalny. Nie jest ani redukowalny czy możliwy do wyczerpania [*risolvibile*] w relacji, ani ustanawialny jako zewnętrzna przyczyna lub zasada relacji, a mimo to *obecny* w relacji, ponieważ właśnie ze względu na swoją nieobiektywizowalność jedynie on może *konstytuować* relację, którą można z nim utworzyć. Z drugiej strony człowiek jest w relacji z bytem, o ile *jest* on konstytutywnie samą tą relacją. Człowiek nie *ma*, lecz *jest* relacją. Słowem, byt jest w relacji z człowiekiem tylko o ile człowiek *jest* relacją z bytem, albo inaczej, byt daje się człowiekowi jedynie wewnątrz tej relacji z bytem, którą człowiek jest. Nieobiektywizowalność bytu nie tylko nie stoi na przeszkodzie ontologiczności człowieka, ale się z nią zbiega. W ten sposób zostaje osiągnięte i rozwinięte egzy-

¹⁹ Tenże, *Tempo ed eternità*, [w:] *Esistenza e persona*, Torino 1966³, s. 116.

²⁰ Zob. tenże, *Persona e società*, [w:] tamże, s. 119–146.

stencjalistyczne pojęcie nierozłączności egzystencji i transcendencji oraz koincydencji autorelacji i heterorelacji”²¹.

Osoba jest miejscem obecności i objawiania się bytu. W konkretności jej egzystencji dokonuje się relacja z bytem, a ściślej jest ona samą tą relacją – jest „stosunkiem ontologicznym”. To paradoksalne zbieganie się w osobie relacji z sobą i relacji z absolutem sprawia, że przedstawia się ona jako „historyczna droga dostępu do prawdy”²². Zarazem jej związek z bytem (i prawdą) jest problematyczny, jest bowiem związkiem z czymś, co uchyla się wszelkim próbom uprzedmiotowienia.

Dla Pareysona człowiek „jest pozytywny, ale nie na tle, by być wystarczającym, jest niewystarczający, ale nie tak, by być negatywnym”²³. Jego niewystarczalność nie jest więc – powtórzmy to jeszcze raz – negatywnością, która pociąga za sobą dopełniającą ją pozytywność. Nie chodzi tu o odnalezienie jakiejś brakującej części, o jakąś całość do odzyskania. Dlatego również jego stosunku z bytem nie można rozumieć jako metafizycznej relacji między częścią i całością, w terminach uzupełniania odzyskującego całość, lecz należy go interpretować jako intencjonalność ontologiczną, która jest nie tylko ludzką własnością, ale określa naturę i wyczerpuje istotę człowieka – jest jego „źródłową solidarnością” z bytem²⁴. Relację między wielkością i nędzą człowieka, niedostatkiem, w jakim żyje, i źródłowym ontologicznym jego uposażeniem, jego pozytywnością i problematycznością cechuje dialektyczne napięcie.

Pareyson przenosi dialektykę (diadyczną) do wewnątrz skończoności: osoba jest „stosunkiem”; nierozdzielność egzystencji i transcendencji jest związkiem dialektycznie ontologicznym; dialektyka jest sposobem bycia i działania człowieka, jako że jest on konstytutywnie odniesiony do tego, co nieskończone, co jest w istocie irrelatywne, z czym nie można ustanowić żadnego stosunku i co mimo to znajduje się w relacji, a w otwartości ontologicznej i aktywności osoby prezentuje się jako nieobiektywizowalne i niewyczerpalne.

²¹ Tenże, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà...*, s. 16; zob. tenże, *Esistenza e persona*, Torino 1966³, s. 182–184; tenże, *Ontologia della libertà...*, s. 10, 11.

²² Tenże, *Esistenza e persona*, Torino 1966³, s. 95.

²³ Tamże, s. 183, zob. też s. 95, 186.

²⁴ Autor *explicite* nawiązuje do fenomenologii, mówiąc o relacji, jaką jest człowiek, jako o „Husserlowskiej intencjonalności pogłębionej ontologicznie” (*Ontologia della libertà...*, s. 10) czy wówczas, gdy widzi w sytuacji osoby zarówno jej charakter historyczny, jak i ontologiczny, i stwierdza: „Przez «sytuację» rozumiem *die Stellung des Menschen im Kosmos*, jak mówił Max Scheler” (tamże). Tymczasem antycypacji Pareysonowskiego personalizmu ontologicznego można by się doszukiwać poniekąd już w klasycznej filozofii osoby (zresztą, jak wiadomo, mistrz Husserla, F. Brentano przywrócił współczesnej filozofii scholastyczną teorię intencjonalności i przypomniał jej, wraz ze swoim nauczycielem z Berlina A. Trendelenburgiem, myśl Arystotelesa). Osoba to *naturae rationalis individua substantia*, konkretna, jednorazowa indywidualność, a jej intelekt, jak mówi Tomasz z Akwinu, nawiązując do Arystotelesa (*O duszy*, Γ 5, 430 a 14–15), jest *quadammodo omnia*, nieograniczoną otwartością na całość rzeczywistości. W osobie jest obecna w sposób intencjonalny całość bytowania, jest ona niepowtarzalnym urzeczywistnieniem bytu w całości. Jako konkretne *esse subsistens intentionale* jest uprzywilejowanym miejscem objawienia bytu.

Autor rozpatruje heterorelacyjną strukturę człowieka na płaszczyźnie sytuacji oraz wolności. Termin „sytuacja” wskazuje nie tylko na usytuowanie historyczne, ale i metafizyczne. To relacja z dynamicznie pojętym bytem; stąd w ludzkim działaniu spotyka się aktywność wolności i obecność ostatecznej aktywności. Jednak to od człowieka zależy, czy sytuacja pozostanie dla niego czymś jedynie historycznym, czy też będzie miała charakter przede wszystkim metafizyczny. Zanegowanie otwartości ontologicznej przekształca sytuację w ograniczenie i fatum, w więzienie, w którym wolność oznacza bycie skazanym na czystą arbitralność, na kaprys jej niezwiązanej z żadnym kryterium aktywności. Natomiast sytuacja jako relacja z bytem jest apelem do wolności; jest propozycją, sugestią, „niewyczerpalną rezerwą impulsów i zachęt”²⁵, właśnie apelem bytu i oczekiwaniem od wolności posłuszeństwa i wierności. Podejmując ten apel, a więc odzyskując poprzez własną sytuację źródłowy stosunek z bytem, człowiek czyni się prawdziwie wolnym. Jego wolność jest wówczas „odpowiedzialną i ukierunkowaną inicjatywą”²⁶.

Sytuacja w swoim metafizycznym wymiarze jest również otwarciem perspektywy na prawdę, jest drogą dostępu do niej. Zatem – w zależności od podejścia osoby do pasywności swojej sytuacji – jej egzystencja może przybrać charakter czysto historyczny, a wtedy jej „prawda” jest co najwyżej „osobistym wyznaniem i wyrazem epoki”²⁷ lub też może ona uzyskać ontologiczną głębię i wypełnić się prawdą, której postać będzie osobowa, niepowtarzalna, być może coraz to inna, lecz będzie to zawsze objawienie samej ponadczasowej prawdy.

Podobnie jak sytuacja, tak i wolność jest stosunkiem z innym. Jest bowiem inicjatywą zainicjowaną i zgodą na dar.

Człowiek nie może nie działać i nie decydować. Także wówczas, gdy chce uniknąć decyzji, dokonuje aktu wolności. Ta konieczność posiadania wolności i jej działania jest znakiem tego, że jest ona człowiekowi dana. Początkowa konieczność leżąca u podstaw ludzkiej wolności odsyła do tego, co ją wzbudza, podtrzymuje, ukierunkowuje i intensyfikuje.

Autor ustrzegł się zredukowania wolności do *libera necessitas* dzięki dość zaawansowanej, na pierwszy rzut oka, koncepcji sposobu, w jaki zostaje ona zapoczątkowana w swoim byciu, oraz ontologicznej konfiguracji jej relacji z innym. Oto dłuższy fragment jego wyводу:

„Wolność jest dana, ale [...] nie może być dana inaczej niż jako dająca się. W istocie wolność nie może być otrzymana inaczej, jak poprzez akt wolności, a więc samo początkowe otrzymanie jest już użyciem tego, co się otrzymuje – wolność jest jednocześnie tym, co jest dane i aktem otrzymania tego. Koincydencja zachodzi nie tylko między aktem, przez który wolność zaczyna istnieć i aktem, przez który wolność jest otrzymana, ale także między aktem, przez który wolność jest dana i aktem, przez który wolność zaczyna od siebie. Wolność jest dana, ale jest dana

²⁵ L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Torino 1966³, s. 174.

²⁶ Tamże, s. 184.

²⁷ Tamże, s. 176.

właśnie jako wolność. Oznacza to nie tylko, że można ją otrzymać jedynie używając jej i że akt jej użycia nie jest późniejszy od aktu jej otrzymania, lecz z nim identyczny, ale również to, że akt, przez który wolność jest dana, to znaczy, zaczyna istnieć, nie może kształtować się inaczej niż jako akt, poprzez który wolność zaczyna od siebie, czyli jest inicjatywą. Początek wolności w człowieku zawiera pozorny paradoks – coś zaczyna istnieć jedynie w akcie, w którym jest otrzymane, jako że tylko akt otrzymania konstytuuje to w jego rzeczywistości – i pozorną sprzeczność – jeden akt, jest aktem zarazem maksymalnej receptywności, ponieważ chodzi o otrzymanie samej wolności i maksymalnej aktywności, w grę bowiem wchodzi ukonstytuowanie się wolności jako inicjatywy²⁸.

Inicjatywa jest zainicjowana, ale paradoksalnie, jej bycie zainicjowaną musi być już inicjatywą. Wolność jest dana sobie i aktywnie otrzymuje samą siebie. W człowieku zbiegają się początek i inicjatywa, bycie zapoczątkowanym i zaczynanie. Zapoczątkowanie wolności nie anuluje jej inicjatywy, ponieważ polega na zainicjowaniu się, na aktywnym, wolnym przyjęciu siebie.

Wciąż, być może, niewyraźna relacja z innym zostaje całkowicie odzyskana, kiedy Pareyson przedstawia ją w terminach dialektyki daru i zgody. Dar jest tym, co jeśli jest dane, zostaje przyjęte: „darmowość [...] pobudza akceptację bez determinowania jej, [...] jest apelem do inicjatywy odbiorcy”²⁹. Z kolei otrzymanie, które przedstawia się jako działanie i inicjatywa, jest zgodą, „aktywnym przyjęciem, pozytywną akceptacją, aprobującym przyłgnięciem”³⁰. Darmowość daru i zgoda korespondują z sobą i ich wzajemny związek rozświetla kwestię początków ludzkiej wolności. „Mój początek, moje bycie zapoczątkowanym to dar mnie dla mnie. Moja inicjatywa, moje zaczynanie to moja zgoda na bycie. Chodzi o biernik i celownik (*me mihi*), które stają się mianownikiem (*ego*)”³¹. Wolność nie przestaje nią być mimo swej początkowej konieczności, ponieważ u jej początków stoi „źródłowa darmowość” bytu, zachęcająca do wyrażenia zgody. Ta konieczność jest właśnie świadectwem tego, że wolność jest darem, który apeluje o przyjęcie w sposób wolny i autonomiczny. Mówiąc inaczej, pasywność i konieczność, znajdujące się u podstawy ludzkiej inicjatywy, jej bycie zapoczątkowaną, zainicjowaną, oznacza bycie podarowaną, a więc relację z innym, stosunek z bytem.

Ostatecznie jednak to nasze ustosunkowanie się do owego koniecznego momentu naszej wolności (i jej heterorelacyjnej natury) decyduje o tym, czy wolność ta jest przeżywana jako narzucona i pozbawiona orientacji, czy też jako pozytywność, pełnia posiadania samego siebie, odpowiedzialna niezależność. Pasywność i konieczność mogą przekształcić się bowiem w pełnię aktywności i wolności, jeśli dostrzeżemy w nich wyraz naszego związku z bytem i zaproszenie do czerpania z jego absolutnej aktywności, lub też możemy uznać początkową konieczność

²⁸ Tamże, s. 177.

²⁹ Tamże, s. 178.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

wolności za ograniczenie, zanegować jej związek z bytem i skazać się na ślepa arbitralność jej aktywności.

Pareyson – akcentując znaczenie wolności, ludzkiej decyzji i zgody w relacji z bytem – unika poniekąd wniosków Heideggera i Gadamera, dla których to bycie i język rozporządzają człowiekiem. Nie popada przy tym w „subiektywizm” czy „humanizm”, stawiające człowieka w centrum bytu, ponieważ na głębszym, nie fenomenologicznym, poziomie osoba nie *ma*, lecz *jest* relacją z bytem³². Z drugiej strony właśnie ze względu na to, że człowiek jest konstytuowany przez relację ontologiczną, wydawać by się mogło, że to byt dominuje nad człowiekiem, że auto-relacja jest podporządkowana heterorelacji. Wszak jego wolność jest przeniknięta koniecznością: jest mu dana. Włoski filozof pokazuje jednak, że to danie wolności jest takie tylko jako aktywne przyjęcie. Wolność jest darem dla siebie samej, darem, który pobudza naszą zgodę.

Kulminacją personalizmu ontologicznego i najważniejszym sformułowaniem teorii koincydencji autorelacji i heterorelacji jest pojęcie aktu ludzkiego jako syntezy receptywności i aktywności. Pasywność i konieczność, obecne w sytuacji i wolności osoby i stanowiące moment jej relacji do siebie³³, okazują się elementami jej relacji z bytem. Są one znakami „źródłowej aktywności, wobec której ludzka aktywność ma charakter receptywności”³⁴, a mówiąc dokładniej, ludzki akt jest koincydencją receptywności i aktywności. W istocie pomiędzy składnikami tej syntezy nie ma różnicy intensywności czy jakiejś ciągłości. Nie stoją one obok siebie, lecz łączą się tak ściśle, że jeden staje się formą drugiego – aktywność w działaniu osoby jest receptywna (nie jest stwarzaniem), receptywność zaś jest aktywna (nie jest pasywnością). „Akt ludzki jest jednocześnie *cały* receptywny i *cały* aktywny”³⁵. Tym intensywniejsza jest jego aktywność, im bardziej jest on receptywny, im wyraźniej jest on odniesiony do bytu i jego „ostatecznej aktywności”.

³² Najbliższy intuicjom Pareysona jest Gabriel Marcel, dla którego egzystencja jest przecinaniem się inkarnacji w moje ciało i uczestnictwa w bycie. Wcielenie to wolny wybór konkretnego przeżywania w sobie bytu, który – transcendentny i nieuprzedmiatawalny – kieruje do mnie swój apel. Uczestnictwo jest świadectwem o bycie, które daję i którym jestem, odpowiadając na jego apel. Można tu jeszcze wspomnieć, iż bliskie duchowi Pareysona jest również żywe poczucie inności Marcela, jego pojęcie „tajemnicy ontologicznej” (pokrewne Pareysonowskiej idei ontologii tego, co niewyczerpalne), krytyka racjonalizmu, technicyzmu i ideologii czy jego pojęcie filozofowania (rozumiane jako *quête* i *enquête*, konkretny dostęp do bytu i zarazem świadectwo o nim). Włoski filozof nie ogranicza jednak roli refleksji filozoficznej do wyrażania, odszyfrowywania, przekładania na terminy spekulatywne osobistego, wewnętrznego doświadczenia duchowego. Unika więc niebezpieczeństwa psychologizowania filozofii, ścisłego uzależniania jej od intymności filozofującego. Filozofia ma, owszem, rozjaśniać i uniwersalizować to, co jednostkowe i osobiste, ale co należy w nie mniejszym stopniu do wszystkich, co jest osobowe i wspólne dla każdego człowieka; to, co odbywa się nie tyle na płaszczyźnie (subiektywnej) wewnętrzności, co (hermeneutycznej) ontologiczności osoby. Por. F. Tomatis, *Ontologia del male...*, s. 31, 32.

³³ Wolność działająca w pasywności sytuacji przekształca ją w aktywność (przyjmuje ona sytuację, która staje się dla niej okazją i punktem wyjścia – ograniczenie przemienia się w możliwość – albo też buntuje się wobec niej – wtedy sytuacja przekształca się w przeszkodę). Z drugiej strony wolność w działaniu staje się konkretną aktywnością.

³⁴ L. Pareyson, *Esistenza e persona...*, s. 180.

³⁵ Tamże, s. 181.

Konieczność stojąca u podstaw egzystencji jest więc receptywnością konstytuującą ludzką aktywność i wzmacniającą jej inwencyjność i twórczość. Sama wolność jest zarazem aktywnością i receptywnością. Jest dana – to moment początkowej receptywności, ale jest dana jako wolność – zaczyna istnieć tylko w chwili, w której działa jako wolny akt przyjęcia i zgody; jej otrzymanie jest już użyciem tego, co otrzymywane; jest aktywnością.

Konstytuowana przez konieczność „pasywność” ludzkiej sytuacji i wolności jest – jak mówi Pareyson – „przeponą między dwoma aktywnościami”³⁶, która – jeśli można kontynuować tę metaforę – pozwala głęboko oddychać ludzkiej wolności. Sama zaś początkowa konieczność ukazuje się jako wolność; jest bowiem aktem wolności – podarowaniem – oraz apelem do podarowanej wolności i zaproszeniem do działania. Ostatecznie więc relacja między koniecznością i wolnością zostaje zastąpiona u Pareysona relacją pomiędzy wolnością i wolnością.

Kontakt tych dwóch aktywności, źródłowej i ludzkiej, określa każde działanie osoby, które jest zarazem receptywne i aktywne. Pokazują to dwa rodzaje dialektyki, obecne w ludzkim działaniu. Dialektyka „wewnętrzności i niezależności” zachodzi wówczas, gdy to, z czym człowiek jest w relacji i co pozostaje nienaruszone w swojej rzeczywistości i zdolności oddziaływania, jest wyraźnie obecne wewnątrz jego aktywności i zarazem nie może wpłynąć na tę aktywność, jeżeli nie jest przyjęte w świadomym, „wyłaniającym się” działaniu³⁷. W konkretności ludzkiego aktu spotykają się dwie niezależne aktywności: „Określoność i możliwość kształtowania [*configurabilità*] ludzkiego działania świadczy o jego wolności i autonomiczności, a niemożliwość zdefiniowania i sformułowania obecności, która tam się zagnieżdża, nie naraża w niczym nienegowalnej działalności i rzeczywistości tej obecności”³⁸.

Drugi rodzaj dialektyki, przenikającej ludzką aktywność, to dialektyka „problematyczności i normatywności”. Człowiek musi zawsze wynajdywać [*inventare*] indywidualną regułę dla każdego swojego działania, przy czym tak, jak nie znajduje niczego, jeśli nie szuka, tak i nie wynajduje, jeśli nie próbuje. To próbowanie cechujące jego inwencję byłoby zaś niezrozumiałe, gdyby nie było ukierunkowane przez jakąś pobudzającą i regulującą siłę. To z niej właśnie człowiek „może zaczerpnąć [...] wewnętrzne i indywidualne kryterium każdego swojego pojedynczego działania”³⁹. Jego działanie jest więc problematyczne, ponieważ uzależnione jest od jego inwencji. Ludzkie wynajdywanie odbywa się zawsze w atmosferze ryzyka, gdyż brakuje mu absolutnego, zewnętrznego punktu odniesienia. Nie jest ono jednak zawieszony w nicości. Przeciwnie, związane jest z normą, która wywodzi się z obfitości „początkowego pobudzenia” i „głębokiego ukierunkowania”.

³⁶ Tamże.

³⁷ Autor akcentuje tu charakter intencjonalny ludzkiego aktu przeciwko subiektywizmowi i immanentyzmowi i przeciwstawia się wszelkim formom metafizycznego i socjologicznego determinizmu.

³⁸ L. Pareyson, *Esistenza e persona...*, s. 182.

³⁹ Tamże; zob. też s. 187, 188.

Byt jest więc obecny w teoretycznej i praktycznej aktywności człowieka, pobudzając ją i intensyfikując, ale jako niedefiniowalny i nieuprzedmiotawialny (a w konsekwencji niewyczerpalny), co stwarza przestrzeń dla ludzkiej wolności. Osoba jest wolna tylko wówczas, gdy byt, który ustanawia relację, jaką jest z nim osoba, jest w istocie irrelatywny. Może ona w sposób wolny wybierać możliwości, jakie przedstawia jej własna sytuacja egzystencjalna, odpowiadać na apel bytu, ponieważ ten jest nieobiektywizowalny. Jest w stanie interpretować i wciąż pogłębiać swoją określoność i kształtować autonomicznie swój niepowtarzalny profil, jako że byt jest niewyczerpalnością ontologicznej otwartości człowieka.

Byt jest „fundamentem” wolności, pobudza ją w akcie, w którym jej się powie-
rza. Jednocześnie znosi się jako fundament: jest przeciwny umieszczaniu w relacji, uchyla się wszelkiemu uprzedmiotowieniu, wycofuje się nieustannie w skrytość, nie może być przeto uznany za „metafizyczną” zasadę czy przyczynę.

Ontologiczny punkt widzenia umożliwia Pareysonowi – bez konieczności negocjowania niewystarczalności i ubóstwa osoby, problematycznego charakteru jej działania – ukazanie wolności w jej całkowitej pozytywności. Niewymuszony związek wolności z bytem oznacza dla wolności potwierdzenie siebie, ceną zaś za odrzucenie daru bytu jest zdrada samej siebie (przy czym może się ona zniszczyć tylko poprzez akt wolności, czyli, paradoksalnie, afirmując się). Wolność, poddając się przewodnictwu nieskończoności, nie traci niezależności inicjatywy, bowiem byt nie jawi się jej nigdy jako „obiektywna” racja działania, niepodważalny i nie znoszący sprzeciwu autorytet.

3. Poznanie prawdy – koncepcja ontologii tego, co niewyczerpalne i problematyka interpretacji

Poznanie prawdy dla włoskiego filozofa „nie jest problemem gnoseologicznym, ale problemem metafizycznym”⁴⁰, ponieważ o możliwości dostępu człowieka do prawdy decyduje jego źródłowe odniesienie do bytu. To jego otwartość ontologiczna stanowi perspektywę prawdy. Człowiek może więc ze swojej osobowości uczynić „narzędzie zgłębiania [*organo di penetrazione*] prawdy”⁴¹ i przekształcić ową relację z bytem, jaką jest jego niepowtarzalna sytuacja, w niewyczerpalne źródło osobowych sformułowań prawdy. Z drugiej jednak strony, mimo że ze swej istoty „jest [on] świadomością bytu”⁴², może nie uświadamiać sobie swojej ontologiczności, może o niej zapomnieć lub wręcz zanegować ją. Nie narusza to wprawdzie rzeczywistości samej relacji ontologicznej, lecz pozbawia ludzką myśl prawdy.

⁴⁰ Tamże, s. 175; por. s. 95, 190.

⁴¹ Tamże, s. 176.

⁴² L. Pareyson, *Ontologia della libertà...*, s. 435; zob. tenże, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà...*, s. 20, 21.

Z uwagi na tę dwojaką postawę człowieka wobec „źródłowej obecności bytu i prawdy w głębi każdej ludzkiej aktywności”⁴³ autor dokonuje w *Verità e interpretazione* rozróżnienia między myślą (tylko) wyrażającą [*pensiero espressivo*] i myślą (także) objawiającą [*pensiero rivelativo*], tzn. pomiędzy abstrakcyjnym wyrazem sytuacji w jej czystej czasowości oraz osobowym ukazaniem prawdy. Do kwestii tej, a w szczególności do pojęcia myśli rewelatywnej, powrócę jeszcze w dalszej części artykułu. Tutaj natomiast zauważmy, że te dwa rodzaje myśli odzwierciedlają problematyczność relacji człowiek–byt (prawda) związaną z aktywnością wolności, która może wyrazić zgodę na byt lub go odrzucić. „Chodzi z pewnością – pisze L. Pareyson – o tę najpierwotniejszą wolność, dla której dar bytu jest zawsze wewnętrzny [...]; wolność, przez którą człowiek jest inicjatywą zainicjowaną, jest dany samemu sobie jako dający się, jest zarazem autorelacją i heterorelacją, koincydencją otrzymywania i użycia wolności, syntezą receptywności i aktywności, odpowiedzią na apel, stwórczym posłuszeństwem; wolność, przez którą człowiek zdwaja się w swoim byciu w tym sensie, że zarazem jest i zgadza się na bycie, jednocześnie jest i przyjmuje byt, w tym samym momencie jest w relacji z bytem i jest samą tą relacją. Ale chodzi także o tę wolność, która jest nie mniej źródłowa i dzięki której człowiek, dokonując podstawowego i głębokiego wyboru, który umożliwia wszystkie świadome i określone wybory, opowiada się za zgodą bądź odrzuceniem bytu. Zgoda, będąc świadomym potwierdzeniem własnego bycia, jest objawiającym otwarciem na prawdę i wiernością wobec bytu, natomiast odrzucenie, dokonujące się często w nieświadomości, prowadzi w sposób świadomy i zamierzony lub nieświadomy i ukryty do zapomnienia [*oblio*] bytu i zdrady prawdy”⁴⁴.

Radykalna decyzja, którą podejmuje człowiek odnośnie do bytu, i w konsekwencji prawdy, wiąże się bezpośrednio ze sposobem, w jaki przedstawia sobie on swoją sytuację: czy identyfikuje się z nią, czy też czyni z niej „ontologiczne medium” i „interpretacyjny klucz”⁴⁵. Widząc w sytuacji jedynie jej charakter historyczny, pojmując ją jako zwykłą granicę egzystencji, nieuniknione i beznadziejne ograniczenie redukuje się do czystego produktu historii, „wolność zastępuje własną «reifikacją» [...] a interpretację, która jest głęboką istotą myśli – abstrakcją, to znaczy «eksterioryzacją» własnej myśli”⁴⁶. Przyjmując natomiast również wymiar metafizyczny swojego usytuowania, „projektuje swoją sytuację jako historyczną otwartość na nieczasową prawdę”⁴⁷, przekształca własną osobę w żyjącą perspektywę prawdy. Dzięki temu jego myśl nabiera cech objawienia; pozostając osobowo i historycznie uwarunkowana, ukazuje samą prawdę.

Pareyson odrzuca, wraz z ontycznym rozumieniem bytu, obiektywistyczną koncepcję prawdy i twierdzi, iż ujmowanie prawdy możliwe jest w ramach isto-

⁴³ Tenże, *Verità e interpretazione...*, s. 225.

⁴⁴ Tamże, s. 106, 107.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 16, 17, 100, 150, 156, 157.

⁴⁶ Tamże, s. 113.

⁴⁷ Tamże, s. 157.

towej (i historycznie określonej) intencjonalności ontologicznej osoby i jedynie tam. Jaka jest więc natura ujmowania czegoś, co nie przedstawia się jako przedmiot, ale raczej jako źródło autentycznej myśli? Aby odpowiedzieć na to pytanie, prześledźmy stanowisko autora dotyczące możliwości i natury filozoficznego poznania bytu. Jego idea „ontologii krytycznej”, „ontologii tego, co niewyczerpalne” stanowi bowiem założenie teorii poznania prawdy.

W swojej krytyczno-filozoficznej refleksji Pareyson wychodzi od przekonania, iż egzystencjalizm wyeliminował definitywnie możliwość filozofii obiektywnej, pokazując, że filozof jest zaangażowany i włączony w przedmiot swoich badań. Tak więc zarówno osoba filozofa, jak i akt filozofowania przynależą do bytu, w związku z czym nie istnieje zewnętrzny punkt widzenia na byt. W pochodzącym z 1947 r. tekście zatytułowanym *Il compito della filosofia oggi* pisze: „Ujęcie bytu [*L'affermazione dell'essere*] może być tylko osobowe i w tym sensie historyczne, ponieważ ja sam jestem ujęciem bytu, jeśli jestem żyjącą perspektywą na byt. Nie mogę ująć bytu inaczej, jak ujmując siebie jako tego, który jest, i nie mogę ująć siebie jako tego, który jest, inaczej jak ujmując byt. Bycie dla mnie, to znaczy, że ja jestem, oznacza bycie perspektywą na byt. Stąd nieobiektywizowalność bytu względem mnie”⁴⁸.

Filozofia – uściśla kilkanaście lat później Pareyson – nie poznaje bezpośrednio bytu, absolutu czy jakiegokolwiek transcendencji. Jedynym jej „przedmiotem” jest człowiek (oczywiście poza konstruktami poznawczymi, których przedmiotowość ma jednak znaczenie epistemologiczne, mniej właściwe filozoficznie), ponieważ tylko on może być przedmiotem dla samego siebie w tym sensie, że może być „zobiektywizowany” w swojej autorefleksji. Wszystko inne jest nieuprzedmiatawalne i dostępne „tylko wewnątrz interpretacji, sformułowania lub ludzkiego urzeczywistniania”⁴⁹ jako nieredukowalne do tych aktywności, lecz stanowiące ich horyzont czy też warunek możliwości. Filozofia nie jest więc „poznaniem” w sensie poznawania czegoś nowego, opartego na dowodach rozszerzania wiedzy przedmiotowej, ale „jest spekulacją, to jest refleksją dotyczącą człowieka, jego doświadczenia, jego natury, mającą na celu ufundowanie jej, wyjaśnienie i usprawiedliwienie i tam ewentualnie znajduje *realne* poznanie lub świadomość absolutu, (przynajmniej zawartą *implicite*), *realne* transcendowanie siebie czy też egzystencjalną relację z bytem. Słowem, realną otwartość ontologiczną, jakkolwiek byłaby ona rozumiana, i o takim poznaniu, świadomości, transcendowaniu, relacji czy po prostu otwartości mówi po to, by wskazać ją w jej oczywistości, sprecyzować w jej obecności, rozwinąć jej konsekwencje, wyrazić jej potencjalność”⁵⁰.

Zauważmy, że podobne zapośredniczenie dostępu poznawczego do bytu czy Absolutu poprzez płaszczyznę antropologiczną jest charakterystyczne dla tego nurtu w myśli nowożytnej, który Augusto Del Noce nazywa „filozofią francusko-wło-

⁴⁸ L. Pareyson, *Esistenza e persona...*, s. 96.

⁴⁹ Tamże, s. 167.

⁵⁰ Tamże, s. 166, 167.

ską”, zaliczając do niej takich myślicieli, jak: Pascal, Malebranche, Vico i Rosmini⁵¹. Szczególnie interesujący jest tutaj ontologizm A. Rosminiego, głoszący obecność transcendentnej prawdy w ludzkiej myśli i przeciwstawiający się gnoseologizmowi, tj. drugiej, zdaniem Del Noce, postaci ontologizmu, który przyjmował, iż Bóg jest immanentny wobec ludzkiego umysłu, a więc prowadził do ubóstwienia człowieka. Według Rosminiego prawda, do której człowiek ma dostęp, ma charakter boski jedynie ze względu na ontyczną partycypację ludzkiego umysłu w Absolucie. Samo zaś poznanie Boga jest ściśle związane z poznaniem samego siebie, a poznanie bytu jako bytu – z poznaniem osoby jako najdoskonalszego z bytów⁵². Warto podkreślić, że filozofia Rosminiego oddziaływała na neoaugustyński spirytualizm współczesnych Pareysonowi A. Carliniego i M. F. Sciakki, którzy podjęli ją w dyskusji z neoheglowskim immanentyzmem. Wskazywali oni na możliwość poznania Transcendencji poprzez problematyzację samych siebie. Carlini pozostawał ponadto pod wpływem M. Blondela⁵³, dla którego „wielkim dorobkiem filozofii nowożytnej [...] było podejście do bytu od strony refleksji czynnego podmiotu nad działaniem jego własnej myśli i woli, innymi słowy – metoda immanencji”⁵⁴. Metafizyka francuskiego filozofa, „spadkobiercy” myśli Pascala, Maine de Birana i Ollé-Laprune’a, miała jednak odcień subiektywizmu, przeciw któremu zdecydowanie występuje w swojej teorii osoby jako dialektycznego stosunku ontologicznego Pareyson⁵⁵. Jego zdaniem, możliwość mówienia na temat tego, co ostateczne, związana jest z egzystencją człowieka, z jego osobową relacją z bytem, źródłową świadomością bytu. Będzie to więc dyskurs pośredni, który nie tyle poznaje, co *przedstawia*, „świadomie rekonstruuje” to, co człowiek już zna, co wie, a nade wszystko to, czym jest. „Myśl nie ustanawia ani nie tworzy, lecz tylko uznaje i rozjaśnia” ludzką istotę. Jest ona bowiem – jak mówi Pareyson, przywołując sformułowanie Schellinga – „realną świadomością absolutu”, która, jako „mglista i nie-ma”, stawia przed myślą zadanie uczynienia jej „przejrzystą i mówiącą”⁵⁶.

⁵¹ Zob. A. Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini*, Milano 1992.

⁵² Zob. A. M. Wierzbicki, *Antonio Rosmini – filozof nie znany*, [w:] A. Rosmini, *Zasady etyki*, Lublin 1999, s. 24–26.

⁵³ Zob. P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del novecento*, Roma–Bari 1997, s. 117–121, 150–152.

⁵⁴ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9, Warszawa 1991, s. 225.

⁵⁵ Gwoli ścisłości trzeba powiedzieć, że włoski egzystencjalista, dopiero pogłębiając tę teorię, dostrzegł konieczność całkowitego odrzucenia stanowiska personalizmu subiektywistycznego z jego idealistycznymi i racjonalistycznymi pojęciami. Ich obecność stwierdzić można jeszcze w znajdujących się pod wpływem filozofii Guzzo i opartej na diadzie „jażń-rozum” teorii *osobowego użycia powszechnego rozumu*, która pojawia się w dziele *Esistenza e persona*, a przede wszystkim w tekście z 1951 r. pod tytułem *Unità della filosofia*. Natomiast według egzystencjalno-ontologicznego rozumienia osoby nie jest ona podmiotem, świadomością czy samoświadomością, lecz relacją z bytem i perspektywą prawdy. Początkowo w rozważaniach Pareysona obecna jest zarówno teza o osobowym użyciu rozumu, jak i koncepcja *osobowej relacji z prawdą* pojętej jako relacja ontologiczna. Ta ostatnia, bardzo zdecydowanie zarysowana już w tekście *Il compito della filosofia oggi*, wyparła ostatecznie pozostałości personalizmu subiektywistycznego i stała się podstawą personalizmu ontologicznego, ukazującego egzystencję jako zarazem osobową i ontologiczną, niepowtarzalną i intencjonalną.

⁵⁶ L. Pareyson, *Dal personalismo esistenziale all’ontologia della libertà...*, s. 20, 21; zob. tenże, *Ontologia della libertà...*, s. 86, 130, 158, 159.

„Ontologia krytyczna” ma dla włoskiego filozofa charakter nie tylko egzystencjalny, ale też hermeneutyczny. Bytu nie można zdefiniować, „tym niemniej – twierdzi Pareyson – jest on interpretowalny i, co więcej, poddaje się tylko interpretacji, to znaczy pewnego rodzaju «poznaniu» ściśle i niepowtarzalnie osobowemu”. Ta interpretacja dokonuje się przede wszystkim na poziomie konstytuującej człowieka i przeżywanej w sposób osobowy intencjonalności ontologicznej. „Stosunek byt–człowiek, który wyczerpuje samą istotę człowieka, nie przedstawia się inaczej jak stosunek prawda–osoba, to znaczy jako osobowa interpretacja. Powiedzieć, że człowiek *jest* stosunkiem z bytem to tyle, co powiedzieć, że człowiek *jest* interpretacją prawdy, że każdy pojedynczy człowiek *jest pewną* interpretacją prawdy”. Z kolei dyskurs dotyczący bytu jest nieustannym rozjaśnianiem i interpretacyjnym pogłębianiem tej pojedynczej perspektywy na byt, jaką *jest* każdy człowiek, i jako taki jest „pośredni i nieskończony”⁵⁷. Chodzi tu więc o „interpretację interpretacji, refleksyjną interpretację pewnej interpretacji realnej”⁵⁸.

Zatem to w relacji hermeneutycznej możliwy jest, zdaniem filozofa, „dostęp” do bytu, tyle że – jak zaznacza on – nigdy nie dokonuje się to w sposób wyczerpujący. Twierdzenie o niewyczerpalnym charakterze bytu, który daje się nieskończonej ilości interpretacji i jednocześnie przekracza każdą z nich, jest głównym momentem Pareysonowskiej „ontologii tego, co niewyczerpalne”. Stanowi jednocześnie krytyczną przesłankę namysłu nad ludzkim poznaniem.

Otóż obok myśli, której pusta racjonalność pozoruje jedynie charakter objawiający i spekulatywny, a która jest w istocie konceptualizacją i racjonalizacją tego, co czasowe i pragmatyczne, pod uniwersalnością swoich pojęć ukrywa nieświadomie swoją historyczną naturę, czyli jest – jak mówi Pareyson – „dyskursem kryptycznym”⁵⁹, istnieje myśl ukazująca prawdę. Jest to myśl ontologiczna, jako że „nie można autentycznie mówić o bytach, nie odnosząc się zarazem do bytu”⁶⁰, i zarazem hermeneutyczna, bo tylko taka jest w stanie ująć to, co nieskończone.

Myśl objawiająca przedstawia się jako „dyskurs semantyczny”. Tutaj „słowo objawia o wiele więcej niż mówi”, a „to, co niewypowiedziane, jest obecne w słowie”⁶¹. Owa głębia słowa, jego „nieustanna radiacja znaczeń”⁶² związana jest z przebywającą tam na sposób źródłowy nieskończoną prawdą. Ta nie identyfikuje się nigdy ostatecznie ze słowem, nie może być całkowicie wyeksplikowana. Pozostaje bardziej jako niewypowiedziana niż wypowiedziana. Powierza się słowom po to, aby umożliwiać i pobudzać zawsze nowe dyskursy, które nie są przybliżeniami do całkowitego ujawnienia prawdy, lecz każdy z nich ujmuje jej nieskończoność i „jest obietnicą nowych objawień”⁶³. Istnieje więc „ciągły odstęp między tym, co

⁵⁷ Tenże, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà...*, s. 20.

⁵⁸ Tenże, *Ontologia della libertà...*, s. 246.

⁵⁹ [*discorso criptico*]; tenże, *Verità e interpretazione...*, s. 21.

⁶⁰ Tamże, s. 53.

⁶¹ Tamże s. 22, 23.

⁶² Tamże, s. 115, 162.

⁶³ Tamże, s. 22.

powiedziane a tym, co pozostaje do powiedzenia”⁶⁴, ale to, co wyrażone *explicite*, jest tak znaczące, że rozumienie polega tu na pogłębianiu, interpretowaniu samej wypowiedzi. Autentyczna myśl domaga się interpretacji, jednakże – jak zauważa Giuseppe Riconda – „nie wystarczy określić interpretacji jako odkrywania ukrytego sensu. Jeśli bowiem przez «ukryty» rozumieć «domyślny», «zamaskowany», «zracjonalizowany», to nie chodzi o interpretację, ale o zwykłą demystyfikację”⁶⁵. Interpretacja myśli objawiającej (która sama jest już interpretacją) jest ujmowaniem tego, co niewypowiedziane, co jest w niej „zawarte *implicito*” [*implicito*] i co różni się od „tego, co domyślne” [*il sottinteso*], ponieważ obecne jest wyraźnie na poziomie dyskursu i jest nieskończone, a więc nie poddaje się wyczerpującej eksplikacji.

Koncepcja prawdy, która daje się ująć w ramach interpretacyjnych, osobowych sformułowań i nie wyczerpuje się w żadnym z nich, a więc jest nieuprzedmiotawialna, wyrasta na gruncie problematyki różnicy ontologicznej. Pareyson odrzuca jednak ontologię negatywną Heideggera, wychwalającą ciszę, tajemnicę i niemożność wysłowienia prawdy, gdyż jest ona pokrewna racjonalistycznemu projektowi totalnego ujawnienia prawdy, u korzeni którego tkwi przekonanie, iż poznać prawdę można tylko wtedy, kiedy wyrazi się ją w całości: „Myśl popadająca w sposób nieunikniony w *Nichtwissen*, to myśl, która chce wiedzieć wszystko”⁶⁶. Włoski filozof upatruje natomiast w niewyczerpalności prawdy nie tylko wyrazu jej nieobiektywizowalności i ostateczności, ale i obecności. Według ontologii tego, co niewyczerpalne, słowo jest odpowiednim miejscem dla prawdy-źródła, a interpretacja to objawienie prawdy, sama prawda jako osobowo posiadana.

Objawienie dla Pareysona sytuuje się pomiędzy „głębią bez jasności” i „jasnością bez głębi”, czy – upraszczając – między Heideggerem a Heglem. W stwierdzeniu o niemożliwości rozdzielenia w interpretacji jawności i skrycia [*inseparabilità di palesamento e di latenza*], znajdującej swą podstawę w niewyczerpalności bytu, odzyskuje on oba te stanowiska, interpretacja bowiem ujmuje prawdę całkowicie, ale nie przedmiotowo. Prawda jednocześnie istnieje „jako sformułowana i zdefiniowana myśl” i znajduje się „w myśli jako niezdefiniowana i niesformułowana”⁶⁷.

⁶⁴ Tamże, s. 23.

⁶⁵ Recenzja dzieła *Verità e interpretazione*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej...*, s. 323.

⁶⁶ L. Pareyson, *Verità e interpretazione...*, s. 28. Z drugiej strony autor przyznaje, że istnieje w ontologii negatywnej „pozytywny i głęboki sens”, jakim jest „niewyczerpalność prawdy i obecność w słowie tego, co niewyrażone [*dell'implicito*]” (tamże, s. 162). Ontologia tego, co niewyczerpalne, ukazuje się więc jako możliwa interpretacja myśli Heideggera.

⁶⁷ Tamże, s. 73. Ważną rolę w tych rozważaniach odegrały studia autora nad filozofią Fichtego, który w *Wissenschaftslehre* (szczególnie tej z 1804 r.) szuka możliwości ujęcia absolutu ze skończonego punktu widzenia (zob. F. Tomatis, *Ontologia del male...*, s. 36, 37, 63–68), oraz nad myślą Schellinga, przede wszystkim zawartą w *Erlanger Vorträge* (1821), w której widzi on potwierdzenie swojej ontologii tego, co niewyczerpalne. Pareyson uznaje późnego Schellinga nie tylko za filozofa postheglońskiego, ale także postheideggerowskiego, który chce uniknąć tak ontologii obiektywnej, jak i negatywnej (zob. L. Pareyson, *Verità e interpretazione...*, s. 163–165; tenże, *Rettifiche sull'esistenzialismo...*, s. 241, 242). Filozofia Schellinga, w szczególności jego koncepcja wolności jako możliwości dobra i zła, jest jeszcze ważniejsza jako inspiracja Pareysonowskiej ontologii wolno-

Fundamentalne znaczenie interpretacji dla człowieka Pareyson wypukła w pierwszych zdaniach tekstu bodaj najdonioślejszego dla swojej hermeneutyki, tj. w eseju *Originarietà dell'interpretazione*⁶⁸: „Każda ludzka relacja, czy to będzie poznanie czy działanie, dostęp do sztuki czy stosunki między osobami, wiedza historyczna czy filozoficzny namysł, ma zawsze charakter interpretacyjny. To nie miałyby miejsca, gdyby interpretacja nie była w sobie źródłowa. Ona to bowiem określa ową relację z bytem, w której mieści się sam byt człowieka, i w niej urzeczywistnia się pierwotna solidarność człowieka z prawdą”⁶⁹. Relacja ontologiczna ma charakter hermeneutyczny. Z drugiej strony każda interpretacja ma dla Pareysona wymiar ontologiczny. Interpretacja doświadczenia jest więc jednocześnie interpretacją prawdy, a to z racji głębokiego zakorzenienia myśli hermeneutycznej w źródłowym związku osoby z bytem i prawdą. W tym sensie nie ma innej interpretacji niż interpretacja prawdy i nie ma prawdy, która nie byłaby zinterpretowana⁷⁰.

Prawda daje się ująć jedynie w interpretacji, tzn. w osobowym i historycznym sformułowaniu. Innymi słowy, jako że „prawda nie daje się inaczej jak tylko wewnątrz pojedynczej perspektywy”⁷¹, w każdej myśli, która czerpie z ontologicznej relacji osoba–prawda, aspekt rewelatywny i ekspresyjno-historyczny są nierozłączne i „koesencjalne”. Akt objawiający prawdę wyraża osobę i jej czas, i na odwrót. Dwa aspekty pozostają w „proporcji prostej, nie odwrotnej”⁷² i w doskonałej równowadze. Myśl jest tym bardziej objawiająca, im bardziej jest osobowa i historyczna. Sytuacja historyczna jako „substancja historyczna osoby” jest więc czymś pozytywnym, jest wręcz jedynym warunkiem możliwości zaczerpnięcia prawdy. Czas nie jest tu wyrażony bezpośrednio, bowiem to, co zostaje wyrażone, to osoba, która interpretuje własną epokę i sama formułuje historyczne problemy.

Esencjalna wielość interpretacji, związana z jej osobowym charakterem, nie neguje charakteru objawiającego każdej z nich. Wręcz przeciwnie, jedyna, niewyczerpalna prawda wzbudza i wymaga mnogości sformułowań, by móc ujawnić się całkowicie w każdym z nich z punktu widzenia konkretnej sytuacji historycznej: „Prawda mówi do wszystkich, ale do każdego na swój sposób”⁷³. Pomędzy praw-

ści i hermeneutyki mitu (zob. tenże, *Ontologia della libertà...*, s. 9, 26, 38, 138, 376–382, 385 nn., 457, 458).

⁶⁸ Jest to rozszerzona wersja eseju opublikowanego w *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift Hans-Georg Gadamer*, vol. II, Tübingen 1970, s. 353–366. Autor porusza tu takie kwestie, jak: koesencjalność aspektu historycznego i rewelatywnego w interpretacji, niemożność wyróżnienia w niej „trwałego jądra” i „przemijającej postaci”, nierozłączność jedyności prawdy i wielości jej sformułowań, monopolizowanie i maskowanie jako dwa sposoby niewłaściwego rozumienia formułowania prawdy, fałszywość dylematu między jednością prawdy i wielością jej sformułowań, nieprzydatność kategorii zaczerpniętych z metafizyki ontycznej, takich jak podmiot–przedmiot, treść–forma, potencjalność–rozwoj, część–całość do wyjaśnienia interpretacji, konsekwencje osobowego charakteru interpretacji i ostateczności prawdy.

⁶⁹ L. Pareyson, *Verità e interpretazione...*, s. 53.

⁷⁰ „della verità non c'è che interpretazione e [...] non c'è interpretazione che della verità” (tamże).

⁷¹ Tamże, s. 17.

⁷² Tamże, s. 55.

⁷³ L. Pareyson, *Filosofia dell'interpretazione. Antologia degli scritti a cura di M. Ravera*, Torino 1988, s. 48.

dą i jej sformułowaniem zachodzi koincydencja – każda interpretacja godna tego miana jest prawdą (oczywiście w określony i niewyczerpujący sposób).

Im intensywniejsza jest aktywność osoby interpretatora, tym wyraźniej jaśniej w jej sformułowaniu prawda. Pozytywna korelacja „osobowości” interpretacji i jej zdolności objawiającej uzyskuje swoje uzasadnienie na gruncie Pareysonowskiej teorii interpretacji (opracowanej w latach pięćdziesiątych w ramach estetyki), która przedstawia proces interpretacyjny jako inwencyjno-wytwórczy proces formowania. Wynalezione w tym procesie prowizoryczne „schematy interpretacyjne” podlegają przekształcaniu, ulepszaniu, uzupełnianiu, zastąpieniu, odrzuceniu lub zaakceptowaniu, tzn. poddane zostają weryfikacji pozwalającej osiągnąć obraz-formę objawiającą „prawdziwy sens rzeczy”⁷⁴ (wówczas sam interpretowany przedmiot ukazuje się w formie będącej obrazem wytworzonym przez interpretatora). Im większa jest więc pomysłowość i inwencja człowieka, jego wysiłek włożony w jak najwerniejsze sformułowanie prawdy, tym lepiej zostaje ona odsłonięta.

Trudność interpretacji wynika również z tego, że nie można jej porównać z prawdą w sobie, tak jakby ta dawała się w obiektywnym poznaniu i mogła stanowić zewnętrzne kryterium oceny. „Kryterium prawdy jest sama prawda”⁷⁵, ale chodzi o kryterium wewnętrzne, prawda bowiem powierza się interpretacji albo też nie daje się uchwycić fałszywemu sformułowaniu, które jej narzucamy. Pareyson wyjaśnia tę kwestię, odwołując się do interpretacji muzycznej: „Samo dzieło muzyczne jest sędzią własnego wykonania, poddając się i powierzając wykonaniu, które potrafi je oddać i ożywić – a więc konstytuując jego ważność – i uchylając się fałszywemu wykonaniu, które je wypacza oraz zniekształca i wyraża raczej wykonawcę niż dzieło – a więc ukazując jego bezwartościowość”⁷⁶.

Interpretacja jest więc procesem trudnym i ryzykownym, który wymaga wysiłku, zaangażowania, stałej uwagi, aby swoją oryginalnością nie zaciemnić prawdy. Ryzyko niepowodzenia, nieodłączne od poznawania prawdy, wynika jednak nie tyle z charakteru osobowego interpretacji, z inwencyjności cechującej wykonanie określonej formy prawdy, co z aktywności tej głębokiej wolności, która opowiada się za lub przeciwko bytowi i może przekształcić osobę albo w „narzędzie poznania”, „antenę odbiorczą”, „objawiający reflektor”, albo też w ciemne i „ciasne więzienie” (tak, że to, co jest warunkiem interpretacji, może stać się jej ograniczeniem). Osobowe sformułowanie prawdy wiąże się z wiernością i posłuszeństwem wobec bytu i ma bardziej „charakter świadectwa niż odkrycia”⁷⁷. Interpretacja jest aktywnym „słuchaniem” (i posłuszeństwem wobec) prawdy, które decyduje o wartości interpretatora jako człowieka, potwierdza jego prawdziwą istotę, jego źródłowy związek z bytem, afirmuje jego wolność.



Koncepcja ludzkiej osoby jest centralnym momentem filozofii Pareysona (także w późniejszej ontologii wolności stanowi ona zasadniczy punkt odniesienia). Autor akcentuje jej pozytywność – jest ona wolnością źródłowo związaną z bytem, miejscem jego objawiania się, koincydencją egzystencji i transcendencji, relacji z sobą i relacji z absolutem. Nie pomniejsza przy tym jej problematyczności. Istota człowieka polega na byciu stosunkiem z bytem, a więc sam jego byt jest „przemieszczony [*dislocato*]”, posiada pewne „konstytutywne wybrakowanie, strukturalne przesunięcie”⁷⁸, zależy ostatecznie od człowieka czy wyrazi on zgodę na byt i potwierdzi samego siebie, czy też odrzuci byt i zamieni się w niezrozumiałą dla siebie produkt historii. Człowiek jest dany samemu sobie i decyduje w swojej wolności czy zaakceptować ten dar i zgodzić się na bycie i wolność, czy przekreślić tę możliwość i skazać się na arbitralność pozbawionej prawdy samowoli. Pozytywność i problematyczność człowieka mają to samo źródło – jego wolność. Ta może ustanowić pozytywną relację z nieskończonością, dzięki której człowiek konstytuuje relację z samym sobą, ale jest również wolna do tego stopnia, że może się zanegować. Dla Pareysona (ludzka) wolność jest istotą bytu (ujętego osobowo) i z drugiej strony, byt (absolutny) jest istotą (ludzkiej) wolności.

Podobnie wolność stanowi istotę prawdy (ujętej w sformułowaniu), a prawda (źródłowa) jest istotą wolności. Prawdę umożliwia pierwotne opowiedzenie się za bytem, które przekształca osobę w niepowtarzalną perspektywę prawdy i narzędzie jej zgłębiania, z kolei posłuszeństwo wobec prawdy zbiega się z wolnością, ponieważ eliminuje arbitralność nieukierunkowanej inicjatywy, konieczność bycia skazanym na samego siebie i na myśl historyczną i techniczną (myśl, która podporządkowuje człowieka, włada nim i czyni niewolnikiem walk ideologicznych czy politycznego i religijnego fanatyzmu). Zasadnicza rola ludzkiej inicjatywy w ujmowaniu prawdy wiąże się również z tym, iż jej interpretacyjne sformułowanie (a tylko takie jest tu możliwe) „wymaga gorliwej i intensywnej aktywności *tworzenia* [*esercizio di produttività*], polegającej na wynajdywaniu i kształtowaniu schematów [interpretacyjnych], weryfikowaniu ich adekwatności, nadawaniu im spójności i struktury”⁷⁹. Prawdę trzeba aktywnie wydobywać z pierwotnego związku, jaki tworzy z nią człowiek.

Problematyka osoby wiąże się ściśle z kwestią interpretacji. Osoba jest interpretacją prawdy, a jej myśl jest interpretacją tego źródłowego ujęcia prawdy. Osoba jest także niemą świadomością bytu, a myśl czerpie prawdę właśnie w formie świadomości, stąd interpretacja oznacza tutaj posiadanie prawdy w postaci niezdefiniowanej obecności – jedynej możliwej dla tego, co jest nieskończone – a nie w formie wyczerpującej eksplikacji. Prawda nie jest przedmiotem, lecz tym, co ujawnia się podczas ekspresyjnego i inwencyjnego procesu interpretacji rzeczy,

⁷⁸ Tenże, *Ontologia della libertà...*, s. 96.

⁷⁹ Tenże, *Verità e interpretazione...*, s. 84.

dzieła sztuki, wydarzenia historycznego, osoby, etc. Dlatego istnieje niebezpieczeństwo, że interpretator, który jest narcystycznie pochylony nad sobą samym, nie zdoła uchwycić prawdy. Prawda nie jest rezultatem interpretacji, ale źródłem jej znaczeń. Identyfikuje się wprawdzie z interpretacją, ale jako niewyczerpalna, a więc po to, by wzbudzić nowe objawienie. Powierzając się tylko i wyłącznie osobowym, historycznym sformułowaniom, czyni to całkowicie i pozostaje w każdym sformułowaniu jedną i tą samą prawdą, umożliwiając owocny dialog między poszczególnymi interpretacjami.

Pareyson pojmuje prawdę jako horyzont myśli i komunikacji. Przenosi problematykę rozumienia z płaszczyzny psychologiczno-egzystencjalnej i epistemologicznej, na której rozważali ją odpowiednio Kierkegaard i Dilthey, na płaszczyznę ontologiczną. Jego oryginalna hermeneutyka nie jest już tylko metodą czy techniką, ale prawdziwą filozofią – ontologią tego, co niewyczerpalne i – co warto na koniec podkreślić – to właśnie ona w pełni ujawnia znaczenie wcześniejszej teorii terminu irrelatywnego jako nieobiektywizowalnego założyciela relacji ontologicznej.

LA PERSONA, LA VERITÀ E LA RIVELAZIONE NELLA FILOSOFIA DI LUIGI PAREYSON

S o m m a r i o

Offrendo l'interpretazione personalista dell'esistenzialismo, Luigi Pareyson dimostra, prima nei termini di assiologia e di religione, e poi in quelli ontologici, il carattere originario del legame dell'uomo con l'infinito. La presenza dell'essere non oggettivizzato nella libertà umana è la condizione della sua stessa possibilità di libertà senza eliminare l'insufficienza e la positività della persona. Dal carattere ontologico della situazione umana risulta la possibilità della conoscenza della verità che come infinita può essere compresa, pur non in un modo definitivo, soltanto in interpretazione definita.