

Tadeusz Sierotowicz

Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych

Istituto di Scienze Religiose di Bolzano

Istituto Superiore di Istruzione Secondaria di Secondo Grado „Gandhi” – Merano

Paczka wiary, nóż nauki i kurz zwątpienia

Filozoficzno-literacki midrasz o dialogu nauka–filozofia–teologia

Powiada Józef Tischner, że „ani filozofia, ani nawet teologia nie są w stanie stworzyć wiary religijnej, lecz mogą ją jedynie opisać i w jakimś stopniu wyjaśnić”¹. Zdanie to pozostaje słuszne przy następującej permutacji pojęć:

- ani nauka, ani teologia, ani nawet filozofia nie są w stanie stworzyć wiary w pierwszeństwo określonych wartości poznawczych umożliwiających stworzenie systemu filozoficznego, lecz mogą go jedynie opisać i w jakimś stopniu wyjaśnić;

- ani filozofia, ani teologia, ani nawet nauka nie są w stanie stworzyć sceny ludzkiego dramatu, lecz mogą ją jedynie opisać i w jakimś stopniu wyjaśnić.

¹ J. Tischner, *Wokół spraw wiary i rozumu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 26 (2000), s. 6.

Tadeusz Sierotowicz – ur. 1960 w Nowym Sączu, doktor habilitowany, zajmuje się filozofią nauki, zwłaszcza w aspekcie jej relacji z teologią, literaturą oraz dydaktyką matematyki i fizyki; tłumacz literatury filozoficznej. Autor publikacji dotyczących Galileusza i tłumacz jego dzieł na język polski. Współpracuje z Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie oraz z Istituto di Scienze Religiose w Bolzano (Włochy). Opublikował m.in. *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu*, Tarnów 1997 (poszerzona i poprawiona wersja polska książki *La casa nel mondo interpretato*, Città del Vaticano 1995; wydanie drugie – poprawione w profilu: Academia.edu), *Od metodycznej polemiki do polemiki metodologicznej. Impresje z lektury „Wagi probierczej” Galileusza wraz z antologią*, Tarnów 2008 (wydanie drugie, poprawione i zmienione, zatytułowane *Aut Caesar aut nihil*, dostępne pod adresem internetowym: <https://isr.academia.edu/TadeuszSierotowicz/Books>), *O położeniu plam słonecznych*, Tarnów 2013 oraz tłumaczenie dzieła Galileusza *Waga probiercza*, Kraków–Tarnów 2009. Obecnie przygotowuje włoską edycję *Filozofii dramatu* ks. prof. J. Tischnera oraz esej: *Fenomenologia del metodo investigativo del Monsieur Poirot*.

Powyższe zestawienie nauki, filozofii i teologii, jako dziedzin poznania opisujących i zgłębiających własne, i wzajemnie nieredukowalne do siebie domeny zakreślone zasadniczo przez wiarę religijną, wybór wartości poznawczych i scenę dramatu, jest wyrazem myśli Tischnera, według którego „filozofowie przemawiają z takich miejsc w świecie, z jakich nikt inny nie mówi – ani poeta, ani kaznodzieja, ani uczoney uprawiający nauki pozytywne”². I tutaj permutacja pojęć nie wpływa na zasadność tez:

- kaznodzieje (teologowie) przemawiają z takich miejsc w świecie, z jakich nikt inny nie mówi – ani poeta, ani filozof, ani uczoney uprawiający nauki pozytywne;
- uczeni uprawiający nauki pozytywne przemawiają z takich miejsc w świecie, z jakich nikt inny nie mówi – ani poeta, ani kaznodzieja, ani filozof.

Teologowie, naukowcy, filozofowie przemawiają zatem z różnych miejsc, a ich uwaga koncentruje się na różnych dziedzinach poznawczych. W konsekwencji nie takie samo też jest myślenie: religijne, naukowe, filozoficzne. Takie sformułowanie kwestii zdaje się być skrajną wersją tezy o autonomii teologii, nauki i filozofii, w stylu Stephena J. Goulda, który głosił tezę jakże celnie określaną mianem *nonoverlapping magisteria*³. I być może tak istotnie jest, jednakże kto stawia tezę autonomii śladami Goulda, musi zmierzyć się z niełatwym pytaniem. Tischner tak oto stawia to pytanie:

w oparciu o „najnowsze osiągnięcia metodologii nauk” mówi się mniej więcej tak: należy najpierw i przede wszystkim i to za wszelką cenę unikać konfliktów między wiarą i rozumem i w tym celu należy każdej ze stron przyznać autonomię. Niechaj rozum pozostanie przy swoich sprawach, a wiara przy swoich. Po co rozumowi tęsknić za wiarą, czyż nie wystarcza on sam sobie? Po co wierze tęsknić za rozumem,

² J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 511.

³ „Science and religion are not in conflict, for their teachings occupy different domains” (S. J. Gould, *Nonoverlapping Magisteria*, „Natural History” 106 [1997], s. 16).

czyż nie wie więcej niż on? Wiara niechaj śpiewa swoją pieśń, a rozum swoją [...]. Co ma jednak czynić człowiek, który śpiewa owe pieśni? Oczywiście, nie powinien ich śpiewać naraz. Jako człowiek religijny może on wierzyć w Boga. Jako człowiek rozumu naukowego powinien on milczeć o Bogu. Wszystko rozstrzyga się dzięki słówku „jako”. Kto potrafi płynnie przechodzić od jednego „jako” do drugiego „jako”, ten ma problem rozwiązany. Ale co począć z tym, kto nie potrafi?⁴

Niniejszy esej jest próbą odpowiedzi na pytanie, jak dokonać owego przechodzenia pomiędzy różnymi „jako” (oszczędzę Czytelnikowi następnych permutacji Tischnerowych zdań – łatwo odgadnąć, iż w przyjętej perspektywie odróżnić wypada trzy „jako” – „jako” filozof, „jako” teolog i „jako” naukowiec).

Logika przechodzenia od jednego „jako” do innych nie jest kwestią dedukcji czy innej formy algorytmicznego myślenia. Jest to „logika” *non sequitur* określająca sposób, w który różne fragmenty doświadczenia człowieka łączą się w jedną całość. To zaś dokonuje się nie na zasadzie dedukcyjnego czy też indukcyjnego wynikania, lecz na podstawie faktu, iż owe „jako” są doświadczeniem tego samego człowieka⁵. W tej sytuacji niemożliwa jest sformalizowana teoria przejścia, lecz co najwyżej opis tego rodzaju sytuacji, albo może jeszcze lepiej – eksperyment myślowy realizujący „płynne przechodzenie od jednego «jako» do drugiego”, według powyższych słów Tischnera⁶.

Niniejszy esej proponuje taki właśnie eksperyment myślowy, który zostanie wykonany w ramach literacko-filozoficznego modelu dialogu. Przybierze on formę midrasza. Model zostanie opisany, a eksperyment zrealizowany (czyli midrasz opowiedziany) w punkcie czwartym. Narracja dotycząca modelu zostanie poprzedzona refleksją

⁴ J. Tischner, *Wokół spraw wiary i rozumu*, dz. cyt., s. 11–12.

⁵ Por. T. Sierotowicz, *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu*, Tarnów 1997, s. 201–203.

⁶ Na temat eksperymentów myślowych w filozofii i ich relacji z modelami myślowymi (Thought Experiments and Mental Models) zob. np. J. Alexander, *Thought Experiments, Mental Modeling, and Experimental Philosophy*, w: *Advances in Experimental Philosophy and Philosophical Methodology*, ed. J. Nado, London–New York 2017, p. 53–68 oraz eseje opublikowane w M. T. Stuart et al., *The Routledge Companion to Thought Experiments*, London–New York 2018.

nad zewnętrzną formą eksperymentu (midrasz – pkt 3), argumentacją na rzecz jego podstawowego założenia, streszczającego się w tezie o pluralizmie analogicznych racjonalizmów, by użyć tu raz jeszcze słów Tischnera (pkt 2) oraz koniecznymi precyzacjami językowymi (pkt 1). Ponieważ w ramach proponowanej tutaj koncepcji dialog nauka–filozofia–wiara to zasadniczo rodzaj protokołu z dyskusji dotyczącej tego, w jakiej dziedzinie poznania należy szukać rozwiązania problemu będącego przedmiotem debaty, w zakończeniu zostanie przedstawiona wstępna typologia protokołów dialogu.

1. O terminologii słów kilka

Nim midrasz zostanie opowiedziany i spisany, niezbędna wydaje się precyzacja o charakterze terminologicznym, dotycząca denominacji uczestników dialogu nauka–filozofia–teologia/religia/wiara. W niniejszych rozważaniach zostanie pominięta ewolucja znaczenia tych pojęć, a także historia samego dialogu. Kwestie te, bynajmniej nie drugorzędne, wykraczają bowiem poza ramy tematyczne niniejszego eseju. Istotnie, odpowiedź na postawione przez Tischnera pytanie może i winna być dana bez konieczności odwoływania się do diachronicznego spojrzenia na dialog. Będzie ona poszukiwana w oparciu o literaturę i filozofię nauki, co nie wymaga ścisłego określenia terminów, takich jak nauka czy wiara. W konsekwencji terminy odnoszące się zwłaszcza do nauki oraz wiary/religii/teologii będą tutaj rozumiane w ich współczesnym, potocznym raczej znaczeniu, zaś ostatnie trzy będą używane zamiennie.

Podzielając, z uwagi na cele niniejszego eseju, wybory terminologiczne Gregory'ego Dawesa, będę rozumiał naukę w szerokim znaczeniu obejmującym te obszary poznania, „które określane są zwyczajowo terminami, takimi jak nauki fizyczne i społeczne”. Chodzi tu zatem o nauki obejmujące to, co nie tak dawno jeszcze określano mianem „filozofii przyrody” (*natural philosophy*). Jeśli chodzi o religię, rozważania ograniczę do tradycji judeo-chrześcijańskiej, czyli do dwóch religii opartych na Biblii i wskazujących na Boże Objawienie, jako na swe źródło. „Objawienie to, przyjęte przez wiarę, jest źródłem wiedzy,

niepokrywającym się z rozumem człowieka”⁷. W tym miejscu kończą się wspólne wybory terminologiczne, w dalszym ciągu eseju będzie bowiem rozwijana teza różna od stanowiska Dawesa utrzymującego, iż nie ma innej drogi do wiedzy, jak tylko sam rozum człowieka⁸. Teza stanowiąca ogólne ramy przedstawionych tutaj refleksji opiera się na przekonaniu, że zasadniczo rzecz biorąc, istnieją trzy takie drogi, odpowiadające trzem różnym kontekstom poznania. Z kolei konteksty te można opisać, „opierając się na tezie uznającej za podstawową charakterystykę odróżniającą konteksty poznania nie tyle (albo może lepiej – nie tylko) przedmioty ich studiów i stosowne metody, lecz byt będący ostatecznym «gwarantem» danego typu poznania. I tak w nauce takim gwarantem jest świat przyrody, bowiem nauka może być widziana jako dialog doświadczalny, w którym podstawowe pytania są zadawane naturze i rozstrzygających odpowiedzi oczekuje się od świata natury (doświadczenie). W filozofii takim gwarantem jest rozum filozofa, zaś w teologii – Bóg”⁹. Poszczególne konteksty poznania mają wyraźnie określone cechy oraz specyficzny „styl poznania”, zaś tezy i teorie należące do danego kontekstu poznania odznaczają się koherencją w granicach tego kontekstu.

Dla dalszych refleksji istotne jest jednak stwierdzenie, że czym dla nauki jest dialog doświadczalny, tym dla filozofii jest metafizyczny wybór zasadniczych wartości poznawczych¹⁰, a dla teologii niepowtarzalny i pojedynczy fakt Objawienia „zamknięty w biblijnych księgach”. W tym ostatnim przypadku „stoimy w obliczu zdumiewającego faktu. Grupa osób, takich jak Mojżesz, Natan, Elias, Amos, Izajasz i Jeremiasz [a w ramach tradycji chrześcijańskiej w sposób definitywny Jezus z Nazaretu – *przyp. mój*] twierdzi, iż doświadczyła słowa Boga”. Na pytanie o to, czy „ich serca promieniowały tylko fanaberią, która zdolna była oświecić duchowy mrok świata”, odpowiadają: „To słowo Boga

⁷ W. G. Dawes, *Galileo and the Conflict Between Religion and Science*, New York 2016, s. 19.

⁸ W. G. Dawes, *Galileo and the Conflict...*, dz. cyt., s. 256.

⁹ T. Sierotowicz, *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu. Postscriptum*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 31 (2002), s. 29.

¹⁰ Zob. N. Rescher, *La lotta dei sistemi* (ed. orig. *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburgh 1985), Genova 1993, s. 113–162.

spaliło mój język”¹¹. Pisząc o teologii w zarysowanym wyżej kontekście, pozwoliłem sobie na dłuższy cytat z Heschela także i po to, żeby określić tradycję judeo-chrześcijańską, w której będzie opowiadany mój midrasz.

2. Pluralizm racjonalizmów

Cytowane już były słowa Tischnera utrzymującego, że kaznodzieja (teolog), filozof i naukowiec przemawiają z różnych miejsc. Ale może słuszniej byłoby powiedzieć, iż z różnych miejsc formułują pytania wyrażające nurtujące ich problemy. W ten sposób, upraszczając kwestię, pozwolę sobie zinterpretować stanowisko Tischnera dotyczące otwarcia horyzontu agatologicznego. Pisze on: „podstawową funkcją tego, co agatologiczne, jest odsłanianie i problematyzowanie [...]. To, co agatologiczne daje do myślenia”¹².

Kosmolog, dla przykładu, stawia problem pochodzenia promieniowania tła albo natury ciemnej materii. Filozof dramatu staje przed problemem bólu „radykalnej niepewności”, bo to „z bólu bierze się nasze myślenie – myślenie, które pyta: jak jest naprawdę?”¹³. Teolog medytuje nad problemem relacji pomiędzy łaską i wolnością człowieka.

Jak pokazały badania piszącego te słowa, we wszystkich tych dziedzinach, jakże między sobą różnych, możliwy jest opis stawiania problemu i jego rozwiązywania w ramach koncepcji tradycji badawczych Larry’ego Laudana¹⁴. Powyższe stwierdzenie należy rozumieć w tym sensie, że ogólny schemat postępowania poznawczego w różnych domenach jest ten sam jeśli chodzi o jego globalną strukturę, jednakże jeśli spojrzeć na detale – nie jest on taki sam. Schemat nie jest taki sam, zwłaszcza jeśli chodzi o konkretne i specyficzne metody stosowane do rozwiązywania problemów w poszczególnych dziedzinach. Nic w tym

¹¹ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, Kraków 2015, s. 295.

¹² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 58.

¹³ J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, dz. cyt., s. 513–514.

¹⁴ L. Laudan, *Progress and its Problems*, Berkeley 1978; por. T. Sierotowicz, *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu*, dz. cyt. i T. Sierotowicz, *Filozofia dramatu jako filozoficzna tradycja badawcza*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 64 (2018), s. 61–95.

dziwnego – jak bowiem konstatuje Tischner – naukowiec, filozof i teolog w obrębie różnych dziedzin poznawczych, czy też by pozostać jeszcze przy terminologii autora *Filozofii dramatu*, w odmiennych systemach dykursywnych formułują nurtujące ich problemy¹⁵. W konsekwencji użyją odrębnych metod do rozwiązania stawianych problemów, inaczej też przeprowadzą sprawdzanie poprawności/akceptowalności proponowanego rozwiązania¹⁶.

Dopuszczając nieco swobody interpretacyjnej i pozostając w ramach ujęcia Tischnera, można powiedzieć, że postawienie problemu w określonej dziedzinie, czyli zabranie głosu z jakiegoś miejsca, oznacza otwarcie horyzontu agatologicznego prowadzące do doświadczenia aksjologicznego. To ostatnie zaś oznacza dokonanie wyboru w tym sensie, że wskazuje takie, a nie inne kierunki działania konieczne do rozwiązania problemu¹⁷. Można jednak iść nieco dalej. Tego rodzaju sytuacja zmusza bowiem do postawienia pytania o racjonalizm. Akceptując ujęcie Laudana, należałoby powiedzieć, że postawienie problemu i jego rozwiązywanie w ramach stosownej tradycji badawczej jest postępowaniem racjonalnym. Chodzi tu jednak o tradycje badawcze zasadniczo różne, zdefiniowane bowiem w odmiennych dziedzinach poznania. A zatem racjonalizm jeden tylko, czy też raczej wiele racjonalizmów?

Tischner zdaje się odpowiadać na to pytanie, wskazując na pluralizm racjonalizmów dopuszczający „możliwość wielu typów racjonalizmów, z których każdy odnosi się do określonej dziedziny rzeczywistości, i konsekwentnie możliwość wielu nauk, odznaczających się własnym rodzajem racjonalizmu. Poszczególne typy racjonalności są «jakościowo»

¹⁵ J. Tischner, *Myslenie z wnętrza metafory*, dz. cyt., s. 515.

¹⁶ „Knowing what our commitments must be for us to have solutions is progress, for philosophy is such that its problems are only solvable in the conditional or theory-relative sense, not in any absolute sense. But philosophy is not alone in this; in any discipline where there is progress: in science, in mathematics, as well as in philosophy – solutions are theory-relative, and so all «progress» in the same way, namely, within the framework of a methodological orientation, a paradigm, or a commonly held set of commitments” (W. J. Rapaport, *Unsolvable Problems and Philosophical Progress*, „American Philosophical Quarterly” 19 [1982], s. 296–297).

¹⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 58.

różne i dlatego nie dają się do siebie sprowadzić”¹⁸. Nie jest to jednak ani ostatecznie, ani nawet przedostatnie zdanie w kwestii racjonalności.

Język formułujący koncepcję tradycji badawczych, postrzeganych w ich ogólnej strukturze, zdaje się być teoretycznym uszczegółowieniem bardziej podstawowego postępowania poznawczego, określanego mianem „paradygmatu poszlakowego”¹⁹. Dlatego też, dla przykładu, pojęcie kosmologicznej tradycji badawczej daje się także sformułować w języku paradygmatu poszlakowego²⁰. Upraszczając, można powiedzieć, że paradygmat poszlakowy to postępowanie poznawcze, które wychodząc od różnego rodzaju poszlak, formułuje hipotezy dające odpowiedź na pytanie dlaczego zaszło/zachodzi jakieś zdarzenie.

Teza głosząca możliwość zastosowania paradygmatu poszlakowego tak do opisu zjawisk niepowtarzalnych, jednostkowych, jak i zjawisk zachodzących według takich czy innych ogólnych praw jest akceptowana przez wielu badaczy, choć naturalnie nie wszystkich²¹. Kto akceptuje tę tezę, formułuje ją też, pytając o tę samą, podstawową strukturę rozumowania, na której opierają się różne dziedziny poznania. O strukturę jakiego rozumowania tu chodzi?

Lapidarnie odpowiada na to pytanie Umberto Eco – zasadniczo chodzi tu o abdukcję, czyli o rozumowanie proponujące hipotezę dotyczącą zarówno pojedynczego zdarzenia, jak i ogólnego prawa. Oto słowa Eco w tłumaczeniu Stanisława Tabaczyńskiego: „wydaje się, iż dzisiaj coraz bardziej odkrywa się, że dedukcja i indukcja są retorycznymi wykładnikami jednego, zasadniczego mechanizmu odkrycia, którym jest abdukcja. Jest on jedynym w powieści kryminalnej, w diagnostyce medycznej,

¹⁸ J. Tischner, *Labirynty racjonalizmu*, w: J. Tischner, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 479–480.

¹⁹ Por. C. Ginzburg, *Tropy. Korzenie paradygmatu poszlakowego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 39 (2006), s. 8–65.

²⁰ Por. T. Sierotowicz, *Poszlakowy paradygmat kosmologii*, w: *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi – współpracownicy i uczniowie*, red. R. Janusz, S. Wszolek Kraków 2006, s. 340–353.

²¹ Por. np. A. Bardi, V. Fano, *Un tentativo di applicazione dell'ennesima logica della scoperta scientifica*, „Annali di discipline filosofiche dell'università di Bologna” 3 (1981/82), s. 81–102.

w odkrywaniu eliptyczności orbit planetarnych lub izochronizmu ruchu wahadłowego i prawdopodobnie we wszelkim badaniu naukowym”²².

Ściśle rzecz biorąc, abdukcja to hasłowe przywołanie procesu twórczego prowadzącego do zaproponowania nowej teorii. Ernan McMullin ukuł w tym kontekście termin „rozumowanie retrodukcyjne”. Tę rodzaju rozumowanie to wnioskowanie potwierdzające „proponowaną teorię dotyczącą przyczyny zjawiska”²³. Retrodukcja, dodaje McMullin, „to złożony, ciągle rozwijający się rodzaj wnioskowania, opierający się na dedukcji, indukcji i abdukcji”²⁴. McMullin podkreśla, że retrodukcja opiera się na rozumowaniach należących do powszechnych schematów rozumowania człowieka. Dlatego też można je dostrzec tak w metodzie Herkulesa Poirota, jak i w wysiłkach Galileusza szukającego dla przykładu odpowiedzi na pytanie o położenie plam słonecznych²⁵.

Jeśli tak się rzeczy mają, to nic dziwnego, że schemat postępowania poznawczego zmierzający do rozwiązywania problemów jest podobny w różnych dziedzinach poznania. Jak to zostało wyżej podkreślone, można wyróżnić trzy zasadnicze dziedziny poznania: naukę, filozofię i teologię. W każdej z nich schemat postępowania poznawczego wykazuje daleko idące podobieństwa i może być opisany w oparciu o pojęcie tradycji badawczych Larry’ego Laudana, które zależnie od dziedziny określić można jako naukowe, filozoficzne i teologiczne tradycje badawcze (symbolicznie: *ScRT*, *PhRT* i *ThRT*).

Przedstawione wyżej rozważania dają się streścić w oparciu o schemat gwiazdy zbawienia Franza Rosenzweiga interpretowanej w kluczu tradycji badawczych²⁶:

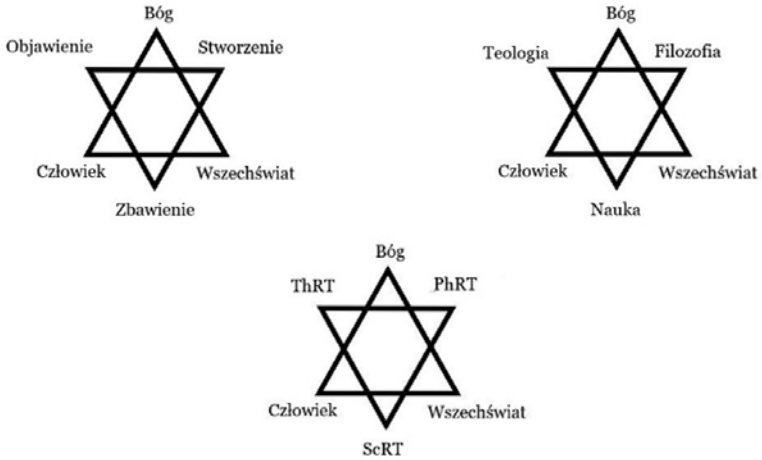
²² S. Tabaczyński, „Paradygmat poszlakowy” i problemy w badaniach archeologicznych, „Acta Universitatis Lodzianis – Folia Archaeologica” 16 (1992), s. 23.

²³ E. McMullin, *The Inference that Makes Science*, Milwaukee 1992, s. 2.

²⁴ E. McMullin, *The Inference that Makes Science*, dz. cyt., s. 92.

²⁵ Por. T. Sierotowicz, *Fenomenologia del metodo investigativo. L’abduzione e il metodo di Monsieur Poirot*, „Nuova Secondaria-Ricerche” 4 (2017), s. 54–73 oraz T. Sierotowicz, *O położeniu plam słonecznych*, Tarnów 2013, passim.

²⁶ Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, Kraków 1998, s. 661–668 oraz J. Tischner, *Spór w królestwie metafor*, w: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Kraków 1988, s. 62–67 oraz T. Sierotowicz, *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu. Postscriptum*, dz. cyt.



Rys. 1. Gwiazda zbawienia i tradycje badawcze: epistemologiczna lektura gwiazdy zbawienia

Nim przejdę do rozważań dotyczących midrasza, jedno jeszcze pytanie musi być postawione – pytanie o to, czy nauka, teologia – ba! filozofia nawet – myślą? Czy idąc za Heideggerem, trzeba koniecznie powtarzać, że nauka nie myśli?²⁷ I rezerwować dla filozofii specyficzną rolę, istotnie różną od nauki – rolę drogowskazu? Odpowiedź zależy od przyjętego stanowiska metafizycznego, jak ujmuje to Nicholas Rescher w wyżej cytowanej monografii *La lotta dei sistemi*. Chodzi tu o pogląd, z którym zapewne zgodziłby się i Heidegger. Ten ostatni pisał bowiem, że „myśl Platona nie jest doskonalsza od myśli Parmenidesa. Filozofia Hegla nie jest doskonalsza od filozofii Kanta. Każda epoka filozofii ma swą własną konieczność. Każda filozofia jest, jaką jest – i ten fakt musimy

²⁷ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, Warszawa 2000, s. 14.

po prostu uznać. Nie mamy jednak prawa przedkładać jednej filozofii nad drugą²⁸.

Pytanie wymaga może jednak pewnej precyzacji. Pisałem wyżej o pluralizmie racjonalizmów. Tak nauka, jak teologia czy filozofia w ramach własnych tradycji badawczych to racjonalne przedsięwzięcia poznawcze. Ale czy postępować racjonalnie oznacza już myśleć? Pisze Heidegger: „Być może istnieje myśl poza rozróżnieniem na racjonalne i irracjonalne, bardziej jeszcze trzeźwa niż technika naukowa – bardziej trzeźwa i dlatego na uboczu, bez efektu, a jednak z własną koniecznością²⁹”.

Jeśli przyjąć, że postępowanie racjonalne to już myślenie, to wówczas nauka, teologia i filozofia myślą, choć każda według swojej racjonalności. Takie ujęcia kwestii pozostaje w zgodzie z Tischnera syntezą pytania o myślenie, zawartą w szóstej rozmowie z cyklu *Wędrowki w krainę filozofów*. Istotnie bowiem, w zarysowanej tutaj sytuacji myślenie powala dowiedzieć się, „jak naprawdę jest”, jest też niewątpliwie „najbardziej wspólnym ze wszystkich przeżyć³⁰”. Syntetycznym tego wyrazem jest rys. 1 – tam, tradycje badawcze to racjonalne narracje opowiadające, jak są rozwiązywane problemy należące do różnych obszarów rzeczywistości.

Jak jednak sugeruje trzecia teza o myśleniu w dopiero co wspominaanej gawędzie Tischnera, myślenie raczej nie rozwiązuje zagadek (problemów) świata. Jeśli zatem przyjąć, że myślenie istnieje poza rozróżnieniem na racjonalne i irracjonalne, to wówczas ma rację Heidegger powtarzając pytanie o myślenie. Wyjście poza to, co racjonalne vs. irracjonalne, sprawia, iż „wszyscy musimy jeszcze być wychowani do myślenia, a przede wszystkim musimy wiedzieć, co to znaczy być wychowanym lub nie w myśleniu. Wskazówkę znajdziemy w IV księdze *Metafizyki* Arystotelesa (1006a i nast.). Arystoteles pisze tam: *ἔστι, γὰρ ἀπαιδεύσεια τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ χρεῖταιν ἀποείηται καὶ τίνων ὡ δεῖ* «Ktoś, kto nie widzi, kiedy trzeba, a kiedy nie trzeba poszukiwać dowodu – to ktoś

²⁸ M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1976 nr 4–5, s. 10.

²⁹ M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, dz. cyt., s. 26.

³⁰ J. Tischner, *Wędrowki w krainę filozofów*, Kraków 2008, s. 37–41.

niewychowany». Słowa te wymagają troskliwego namysłu. Nie wiadomo bowiem jeszcze, jak należałoby doświadczyć tego, do czego myśl może dotrzeć bez pomocy jakiegokolwiek dowodu³¹.

Dotrzeć bez jakiegokolwiek dowodu... Czy nie oznacza to pierwszeństwa otwarcia horyzontu agatologicznego, umożliwiającego doświadczenie aksjologiczne prowadzące do pluralizmu racjonalizmów i tradycji badawczych? Czy nie oznacza to wyboru metafory, w której zakorzeni się łańcuch działań, poszukiwań i prób rozwiązania problemu?³² Dokładniejsze opracowanie tej kwestii trzeba jednak pozostawić specjalnym badaniom.

3. Status proponowanego modelu – midrasz filozoficzno-literacki

Midrasz to specyficznie żydowski sposób egzegezy tekstu biblijnego rozwijany przez rabinów piszących w latach 400–1200 n.e.³³. Termin obejmuje zarówno sposób podejścia do tekstu Biblii, jak i rodzaj literacki, który doprowadził do powstania niezwykle bogatego *corpusu* dzieł. W niniejszym rozdziale będzie mnie interesował midrasz rozumiany jako sposób lektury tekstu biblijnego łączący w jedną całość poszukiwanie, stawianie pytań – czasem trudnych i krytycznych oraz studium samego tekstu. Często midrasz przeciwstawiany jest „logocentrycznej” tradycji hermeneutycznej, jak dla przykładu interpretacja alegoryczna. Ten ostatni rodzaj interpretacji dominuje w zachodniej literaturze od starożytności. Cele midrasza mogą być różnorakie: hermeneutyczne, homiletyczne, dydaktyczne czy normatywne. Moim zamiarem nie jest proponowanie przyczynku do badań nad midraszem w ramach *Die Wissenschaft des Judentums*, lecz wykorzystanie formalnej struktury

³¹ M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, dz. cyt., s. 26.

³² Por. J. Tischner, *Spór w królestwie metafor*, dz. cyt., s. 57–58.

³³ Te, z konieczności syntetyczne, ale jak sądzę wystarczające do określenia statusu i obszaru zastosowania mojego modelu uwagi na temat midrasza opieram na następujących lekturach: D. Banon, *La lettura infinita*, Milano 2009; D. Stern, *Midrash and Theory*, Evanston 1998; E. Wiesel, *Messengers of God*, New York 1976.

samego midrasza, esencji jego literackiego charakteru, do konstrukcji modelu dialogu nauka–filozofia–teologia.

Czym jest midrasz? Posłużę się przykładem. W rozdziale czwartym Księgi Rodzaju opowiadana jest historia Kaina i Abla. Kiedy smutek Kaina spowodowany tym, iż Bóg nie zechciał wejrzeć na jego ofiarę, wniknął głęboko do jego serca, rzekł „Kain do Abla, brata swego: «Chodź ze mną na pole». A gdy był już na polu, Kain rzucił się na swego brata Abla i zabił go” (Rdz 4, 8).

Pismo milczy na temat tego, czy Abel zapytał o coś Kaina w odpowiedzi. Czy między nimi, w tym tak dramatycznym momencie zawiązała się jakakolwiek rozmowa, wymiana zdań, kłótnia może. Podejście typowe dla midrasza tę właśnie lukę wypełnia, proponując poszerzoną jakby narrację tekstu w świetle nowych realiów i zmienionej sytuacji historyczno-kulturowej, wypełniając nietykalną strukturę tekstu biblijnego i w niczym go nie zmieniając. Takie podejście, odznaczające się bezwarunkową akceptacją samego tekstu Biblii, otwiera serca i rozum słuchacza na wartości, problemy i teologię, które legły u podstaw biblijnej opowieści, umożliwiając tym samym ciągłość dialogu pokoleń wierzących w ramach tej samej tradycji. Rabini rozwijający ten rodzaj literacki nie podawali w wątpliwość objawionego charakteru Biblii. Więcej – nic w jej tekście nie mogło być zmieniane. Starali się natomiast szukać w tekście powiązań i harmonii, nie zawsze dostrzegalnych na powierzchni słów, bowiem ożywiało ich przekonanie, że ten sam tekst może mieć wiele znaczeń. Istotnie, jakby wewnętrznym dynamizmem midrasza, jego sprężyną i siłą napędową są przekonanie o wieloznaczności, polisemii słowa oraz zamiłowanie do wielości interpretacji, w opozycji do poszukiwania jednej jedynej interpretacji zamykającej sam tekst³⁴. Dlatego też midrasz łączy w sobie ciągle odpytywanie, przepytanie, rozpytywanie, zapytywanie tekstu biblijnego zmierzające do odnalezienia jego sensu

³⁴ Słowa Heschela, które chciałbym tutaj zacytować dotyczą wprawdzie proroków, ale znakomicie oddają ducha polisemii midrasza: „często wydaje się, jakby prorocy nie chcieli, by ich słowa rozumiano w sposób jednoznaczny i na jednym poziomie, lecz w różny sposób i na wielu poziomach, zgodnie z sytuacją, w której się znajdujemy” (A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, dz. cyt., s. 227).

aktualnego dla terażniejszości z przyjęciem tego sensu jako podstawy działania w danych warunkach historycznych i kulturowych.

Midrasz z wielką swobodą, czasem niepokojącą samych rabinów³⁵, przekracza granice rodzajów literackich, łącząc przypowieść biblijną z innymi formami narracji. Ze swej natury jest interdyscyplinarny i chwyta się wielu sposobów i zabiegów, ażeby wypełnić to, co niepodawana w wątpliwość struktura Pisma pozostawia jakby „między słowami”. Podejście kuszące, intelektualnie prowokujące, twórczo inspirujące i zarazem duchowo niezbędne. Nic zatem dziwnego, że nie tylko rabini, ale w późniejszym i współczesnym okresie także pisarze wrażliwi na urok opowieści biblijnych, idąc śladem midraszowych inspiracji, snuli opowieści na temat wydarzeń i postaci należących do świętej historii. Pragnę tu wspomnieć, tytułem przykładu, cykl powieściowy Tomasza Manna *Józef i jego bracia*.

Jeśli chodzi o sposób tworzenia midrasza, to należy zaznaczyć, że istnieją oczywiście stosowne kodeksy reguł. Jednakże najczęściej mają one charakter konstatacji różnic pomiędzy szkołami i bardziej niż praktyczną wskazówką są próbą określenia odmienności poszczególnych jesziw. Syntetyzując wskazania owych kodeksów, należy uwypuklić dwa momenty tworzenia midrasza. Wpierw atomizacja perykop. Każdy werset, każde słowo nawet, staje się jakby niezależną jednostką sensu godną interpretacji. U źródeł tej atomizacji leży przekonanie, że każdy werset, każde słowo Pisma ma głęboki sens niezależnie od tego, czy bierze się je oddzielnie, czy też w kontekście całej Biblii. Takie podejście może jednak prowadzić do interpretacji, które w miarę postępu lektury prowadzą do problematycznych i niejasnych konkluzji. Rabini rozwiązywali tę trudność, przywołując zasadę interpretacji Pisma poprzez Pismo.

W ogólności zatem polisemia słowa prowadzi do wielości interpretacji tego samego zdarzenia/tekstu. Jednakże nie powinno to budzić niepokoju. Czyż na początku Księgi Rodzaju nie ma dwóch różnych narracji stworzenia świata? I czyż w Nowym Testamencie nie ma czterech opowieści na temat życia Jezusa? I czyż owe wersje nie wyszły spod pióra

³⁵ Na ten temat zob. np. D. Stern, *Midrash and Theory*, dz. cyt., s. 31nn.

różnych autorów spisujących słowa pochodzące od tego samego Boga? Trzeba przy tym podkreślić, że wielość interpretacji nie oznacza nieokreśloności tekstu – przeciwnie, jest wyrazem opozycji wobec podejść głoszących jeden tylko sposób widzenia czasu i świata, jeden tylko język rządzący rozumieniem, jedną tylko metodę lektury. Wieloznaczność midrasza domaga się perspektywy, perspektywy Bożej obecności, z której wielorakość nawet sprzecznych interpretacji się wywodzi. W tej sytuacji, utrzymywali rabin, midrasz to jakby rodzaj rozmowy z Bogiem, a wielość interpretacji, ciągle pomnażana, to sposób na podtrzymanie tego dialogu poprzez wieki, poprzez pokolenia. To z kolei umożliwia ciągłą obecność Pisma w życiu człowieka i w historii. Powyższe stwierdzenie oznacza też, że paradoksalnie polisemia midrasza jest wyrazem niezmienności samego tekstu, na której opiera się stabilność i harmonia wspólnoty ludzi akceptujących i interpretujących ten tekst.

Wieloznaczność słowa zdaje się tu być szczególnie istotna. Nie chodzi tu jednak o oczywisty fakt, iż niektóre słowa mają więcej niż jedno znaczenie. Chodzi raczej o to, wszystkie słowa, albo co najmniej niektóre z nich, otoczone są rozmytym zbiorem możliwych znaczeń, a zatem słowa nie są – semantycznie rzecz biorąc – punktami, lecz „chmurkami”. Dlatego pragnąc połączyć ze sobą różne słowa, otrzymuje się wiele możliwych trajektorii. Każda z nich jest konsyistentna w tym sensie, że łączy ze sobą punkty i przechodzi przez obszar «chmurki» semantycznej bez utraty ciągłości. Powstają w ten sposób różne opowieści, rozbieżne narracje i odmienne perspektywy, pomiędzy którymi człowiek może wybrać³⁶. Taki właśnie, w moim pojęciu, jest najgłębszy sens wolności

³⁶ Chmurka znaczeń nawiązuje do „opalizacji” Romana Ingardena. Pisze on: „wieloznaczność zdania może mieć swą podstawę – jak wiadomo – w wieloznaczności poszczególnych słów w nim występujących lub też w nieprzejrzystości, a tym samym wieloznaczności konstrukcji zdania. Takie zdanie można «czytać» na różne sposoby i uzyskiwać za każdym razem inne zdania (już wówczas jednoznaczne). [...] Rzeczą charakterystyczną dla zdań wieloznacznych jest to, iż dopuszczają wielość interpretacji, bez możliwości wykluczenia którejkolwiek z nich, czy też wybrania jednej z nich jako jedynej właściwej. Właśnie dlatego, że wszystkie «możliwe» interpretacje są dopuszczalne i równo uprawnione, zawartość czysto intencjonalnego odpowiednika zdania jest wtedy «opalizująca», wielopostaciowa i kryje w sobie niezgodne z sobą elementy” (R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1988, s. 210).

człowieka nierozzerwalnie związanej ze słowem i jego polisemią. W tym znaczeniu midrasz poprzez wielość narracji byłby nie tylko stróżem stabilności tekstu, który komentuje, lecz także wyrazem tak rozumianej wolności człowieka.

Rola „stróża” niezmienności tekstu zasługuje na dodatkowy komentarz, zwłaszcza w kontekście sugestii, że midrasz to tylko jedna z wielu technik krytyki tekstu. Otóż jasno trzeba stwierdzić, iż wybór tej techniki odczytywania tekstu jest afirmacją jej szczególnej pozycji w królestwie krytyki literackiej. Sformułowanie to należy rozumieć w następującym sensie.

Niektórzy utrzymują, że to, co tekst mówi, jak mówi i jak argumentuje, jest uwarunkowane przez konteksty historyczny, ekonomiczny, kulturowy i religijny. Kiedy po wiekach konteksty te ulegają zmianie, tekst staje się dokumentem minionego okresu i nie ma już nic do powiedzenia w nowym kontekście, bo jego czas minął. Wybór midrasza jako sposobu lektury tekstu przeczy takiemu rozumieniu odczytywania tekstu. Oczywiście – forma, sposób wyrażania i argumentacji ulegają zmianie, lecz to, co tekst mówi, jego przekaz nie ulegają zmianie. Był, jest i będzie taki sam – na górze Synaj, teraz i za tysiąc lat. Naturalnie nie każdy tekst może być czytany w ten sposób. W ścisłym tego słowa znaczeniu tylko jeden – ten, który zawiera Objawienie. W tym sensie wybór midrasza jako sposobu odczytywania tekstu jest echem, a może lepiej – konsekwencją wiary.

W następnym rozdziale mojego eseju przyjmę formalny model midrasza w jego najszerszym sensie: interpretacji, komentarze i uzupełniania. Będzie to midrasz przeniesiony w inną dziedzinę, coś jakby midrasz bez tekstu objawionego. Będę się zatem opierał na bardzo ogólnym schemacie midrasza, który zostanie zastosowany w następujący sposób. Za bezdyskusyjny, oczywisty i w pełni akceptowalny zostanie uznany „tekst”, którym jest epistemologiczna lektura gwiazdy zbawienia oraz interpretacja nauki, filozofii i teologii jako tradycji badawczych (*ScRT*, *PhRT*, *ThRT*; por. rys. 1). Przestrzeń pomiędzy wierzchołkami i ramionami tej gwiazdy będzie wypełniona narracją, midraszem w sensie konkretnej opowieści mierzącej się z pytaniem Tischnera sformułowanym

na wstępie niniejszego eseju. Z kolei sama narracja zostanie zapożyczona z ortonimicznego i heteronimicznego Pessoai. W tym sensie proponowany tutaj model dialogu jest „filozoficzno-literacki”. Krótko rzecz ujmując, tak jak midrasz ma się do Biblii, tak Pessoa ortonimiczny/heteronimiczny ma się do epistemologicznej gwiazdy zbawienia.

4. Ortonimia i heteronimia Fernanda Pessoa jako literacki model dialogu nauka–filozofia–teologia

W *Księdze niepokoju* lizboński kancelista Bernardo Soares zapisał: „Podają mi wiarę jak zamkniętą paczkę na nieznaną tacy. Chcą, żebym tę paczkę przyjął, ale jej nie otwierał. Podają mi naukę, jak nóż na talerzu, żebym mógł przeciąć strony książki, w której nie ma liter. Podają mi zwątpienie, jak kurz na dnie pudełka – tylko po co podają mi pudełko, skoro nie ma w nim nic oprócz kurzu”³⁷. Wiara i teologia, ostra niczym brzytwa metoda i nauka, systematyczne wątpienie i filozofia właściwie na niczym się nie opierają. Bo albo na ślepo trzeba wierzyć, albo kartkować księgę, w której żadnego przesłania, żadnego sensu znaleźć się nie da, albo tylko w kurzu się tarzać. Powiedziałby zatem kancelista, niech już kancelistą zostanie, choć to pomocnik księgowego, że metafizyka, teologia i nauka są „przedłużoną formą ukrytego szaleństwa. Gdybyśmy znali prawdę, widzielibyśmy ją”³⁸. Mając zaś w ręku tylko nieotwarte pudełko, ostry nóż i pudło pełne kurzu nie pozostaje nam nic innego, jak stanąć przed niepojmowalnością wszechświata. A wiedzieć, że się go nie rozumie, to być człowiekiem, stwierdza Soares kancelista.

W tej niepojmowalności właściwej teologii, filozofii i nauce uczony metafizyk dostrzeże być może kantowskie złudzenia transcendentalne związane z ideami regulatywnymi Boga, duszy i wszechświata wikłającymi się w pseudodowody, paralogizmy i antynomie. Ich zapierający

³⁷ F. Pessoa, *Księga niepokoju spisana przez Bernarda Soaresa pomocnika księgowego w Lizbonie*, Kraków 2013, s. 194–195.

³⁸ F. Pessoa, *Księga niepokoju...*, dz. cyt., s. 194.

dech w piersiach opis wypełnia księgę drugą dialektyki transcendentalnej w *Krytyce czystego rozumu*.

Krytyk literacki znajdzie być może analogię dla tej niepojmowalności w wieloznaczności i niepewności założeń: „znaczna część tego, w co wierzymy, aż do najdonioślejszej konkluzji włącznie, wywodzi się [...] pod wpływem zarówno uporu, jak i dobrej wiary, z pierwszej omyłki w przesłankach”³⁹. I wraz z cierpiącym na bezsenność Narratorem zapyta może, czy wyjściem nie jest wiara doświadczalna: „intelekt nie jest instrumentem najsubtelniejszym, najpotężniejszym, najlepiej przystosowanym do chwytania prawdy, stanowi tylko jeszcze jeden powód, żeby zaczynać od intelektu, a nie od podświadomej intuicji, wiary w przeczuć. Dopiero życie pozwala nam stopniowo, od wypadku do wypadku, spostrzec, że to, co najwięcej znaczy dla naszego serca i dla naszego umysłu, dociera do nas za pośrednictwem nie rozumu, lecz innych organów. I wówczas intelekt zdaje sobie sprawę z wyższości tych ostatnich, świadomie abdykuje na ich korzyść, godząc się być ich współpracownikiem i sługą”. Proust komentuje krótko ten wywód: „wiara doświadczalna”⁴⁰.

Pessoa proponuje swoim życiem i twórczością inną opowieść. Otóż nie należy szukać pewności, starając się otworzyć za wszelką cenę szkatułkę wiary, doszukiwać się pomiędzy rozciętymi przez nóż nauki stronicami księgi jakiegoś przekazu, czy też dogrzebywać się w kurzu zwątpienia podstawy wszystkiego, lecz raczej przyjąć ten trojaki dar tak, jak został dany, starając się nadać mu indywidualny sens. Sens, który jest jednocześnie wyrazem, a może nawet i definicją, identityczności osoby przyjmującej dar. Powyższe zdania to naturalnie midrasz, interpretacja heteronimii i ortonimii u Pessoai⁴¹.

³⁹ M. Proust, *Nie ma Albertyny*, Warszawa 1960, s. 307.

⁴⁰ M. Proust, *Nie ma Albertyny*, dz. cyt., s. 11.

⁴¹ Por. J. Frow, *A Nonexistent Coterie: Pessoa's Names*, „Affirmations: of the modern” Autumn 1992, s. 196–213; M. S. Jones, *Pessoa's Poetic Coterie: Three Heteronyms and an Orthonym*, „Luso-Brazilian Review” 14 (1977), s. 254–262; M. Petrelli, *Disconoscimenti. Poetica e invenzione di Fernando Pessoa*, Ospedaletto 2005, passim. Trafną definicję heteronimu proponuje Michał Paweł Markowski: „czym jest heteronim? Nie jest zmyślonym nazwiskiem (tym jest pseudonim), którym zaślania się pisarz, nie jest abstrakcyjną figurą, przybraną dla zmyłki (jak Monsieur Teste Valéryego), lecz innym nazwiskiem, za którym kryje się inna osoba, z całkiem odmienną biografią,

Soares kancelista był, jak wiadomo, jednym z heteronimów Pessoa. Poeta stworzył liczną koterię heteronimiów, z których najważniejszymi są: Álvaro de Campos, Ricardo Reis i Alberto Caeiro. Do tej koterii należy też Pessoa ortonimiczny, którego należy odróżnić od samego Fernanda Pessoa, poety, twórcy heteronimów.

Poetycka fortuna Fernanda Pessoa wyrosła z poezji heteronimów, których stworzył. Jak to już zostało zaznaczone należy do tej sytuacji także Pessoa ortonimiczny, autor *Cancioneiro*, którego należy odróżnić od samego Fernanda Pessoa – lizbońskiego poety. Sam Pessoa dwukrotnie opowiedział genezę heteronimów: w 1915 roku, w liście do Armada Côrtes-Rodriguesa i w 1935 roku, w liście do Adolfa Casaisa Monteiro⁴². Alberto Caeiro to bukoliczny poeta, pasterz owiec, unikający w swej poezji przedstawiania za złożone tego, co wydawało mu się proste. Caeiro był mistrzem koterii heteronimiów. Ricardo Reis był z kolei lekarzem mieszkającym w Brazylii. Subtelny łacinnik pisał ody niczym Horacy i Pindar. Álvaro de Campo to emerytowany inżynier okrętowy mieszkający w Glasgow. Pisał pod wpływem Walta Whitmana i futurystów.

Heteronimy są czymś więcej aniżeli tylko pseudonimami czy maskami. Są to samodzielni poeci w tym sensie, iż każdy z nich ma specyficzną poetykę, styl, sposób pisania, biografię, cechy osobowości oraz wygląd. Są, jak trafnie wyraził to Alain Badiou, bardziej „automatami do myślenia” aniżeli elementami subiektywności twórcy⁴³.

Pessoa nie tylko pisał ich poezje, lecz także żył w umyśle ich życiem. Każdy z heteronimów prezentował jakby inny punkt widzenia, z którego Fernando Pessoa mógł patrzeć na samego siebie w procesie ciągłych zmian i interakcji pomiędzy heteronimami. Są oni niczym osoby w dramacie – różne między sobą i różne od autora. I tak jak w dramacie są we wzajemnej relacji i razem wyrażają to, czego żaden z nich wzięty z osobna nie mógłby sam wyrazić. Pessoa poeta unika tym sposobem

całkiem innym wyglądem, całkiem innymi poglądami i w końcu z osobną – publikowaną! – bibliografią” (*Kaznodzieja wyrzeczenia*, „Tygodnik Powszechny – Dodatek: książki” 39 [2007], s. 1). Termin „ortonim” (od: *orthonymous*) oznacza natomiast imię prawdziwego autora dzieła.

⁴² F. Pessoa, *List do Adolfa Casaisa Monteiro*, „Literatura na Świecie” 3–4 (2013), s. 115–126.

⁴³ „A dispositif for thinking” – por. A. Badiou, *Handbook of Inaesthetics*, Stanford 2005, s. 43.

uproszczenia własnej osobowości, albowiem każdy heteronim to jednocześnie wyraz kwestionowania tejże osobowości na modłę własnego temperamentu poetyckiego.

Nie oznacza to jednak, że jedność osobowości nie może być szukana. Pessoa ortonimiczny poszukuje jedności pomiędzy myślącą-ale-nie-odczuwającą Jaźnią i Innym, zdolnym do emocji, ale różnym od Jaźni. Poezja Pessoa ortonimicznego dotyczy zasadniczo Innego w poszukiwaniu tej właśnie identyczności i jako taka wyraża być może najgłębszą troskę i ból poety Fernanda Pessoa. Zajmując się Innym, Pessoa ortonimiczny nie może tworzyć innych heteronimów oferujących różne perspektywy i różne spojrzenia na identyczność, albowiem całkowicie niemal pochłania go kwestia wątpienia we własną Jaźń empiryczną. Heteronimy Pessoa znajdują ulgę bolesnego niepokoju zwątpienia we własną identyczność w specyfice poezji każdego z nich. W tym sensie Pessoa ortonimiczny może być uważany za wyraz samego poety Pessoa, który poprzez poezję ortonimiczną poszukuje jedności własnej osobowości poprzez kompozycję heteronimów. Poeta Pessoa to wypadkowa całej koterii: Pessoa ortonimicznego i heteronimów. Tak więc, jak to celnie ujmuje José Saramago, poeta Pessoa to człowiek wielokrotny⁴⁴, choć Pessoa ortonimiczny jest pośród nich najważniejszy i najbliższy poecie Pessoa.

Jako się rzekło, każdy heteronim odznacza się odrębną poetyką. Pisząc na ten temat, Micla Petrelli podkreśla, że poetyki są „momentami, w których doświadcza się wieloznaczności, odrębności, sprzeczności, momentami dostarczającymi bodźca do stworzenia nowych płaszczyzn fikcji”⁴⁵, stając się tym samym manifestem autora, który decyduje o sobie i na swój temat snuje refleksję. Pessoa poeta zatem, człowiek spacerujący ulicami Lizbony, pijący kawę w *Cafe Brasileira*, tłumaczący na język angielski i z języka angielskiego listy handlowe, poprzez heteronimy

⁴⁴ J. Saramago, *L'anno della morte di Ricardo Reis*, Milano 2010, s. 23. Reis pisał: „Niezliczeni przebywają w nas./Kiedy myślę lub czuję, nie wiem./Kim jest ten, który myśli lub czuje./Jestem jedynie miejscem./W którym się czuje lub myśli./Mam więcej niż jedną duszę” (R. Reis, *Wiersze*, „Literatura na Świecie” 10–12 [2002], s. 63).

⁴⁵ M. Petrelli, *Disconoscimenti*, dz. cyt., s. 94.

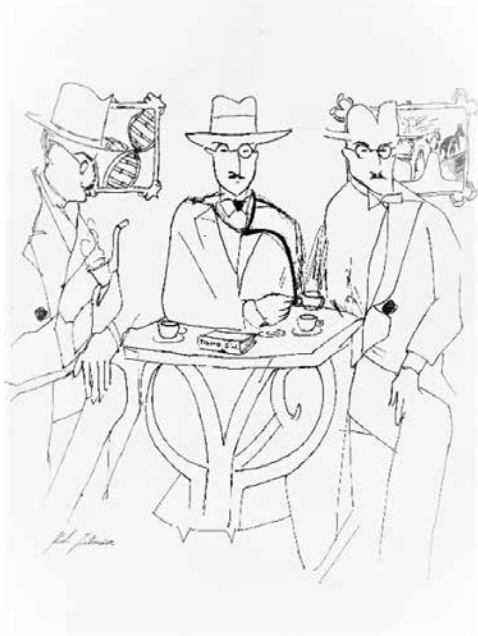
przygląda się własnej osobowości. Jego część ortonimiczna z kolei szuka jedności tejże osobowości. Jako taki poeta ortonimiczny, ujmowany jako jeden jeszcze heteronim, jest najbliższy poecie, stąd ma to samo nazwisko i tę samą biografię. Otwarta pozostaje kwestia tego, czy jest możliwe efektywne doprowadzenie do końca tego rodzaju refleksji, czy jest możliwe osiągnięcie jedności heteronimów. Jak się zdaje, sam Pessoa do takiej jedności nie doszedł.

Kardynał Carlo Maria Martini w *La Cattedra dei non credenti* (*Katedra niewierzących*) napisał, że „każdy z nas «ma w sobie osobę» niewierzącą i wierzącą, które nieustannie dialogują ze sobą, stawiają kwestie, niepokoją się ciągłymi i kłującymi pytaniami. Niewierzący, który jest we mnie, ciągle niepokoi wierzącego, który jest we mnie, i na odwrót”⁴⁶. Poszerzając nieco listę obecnych w tej wewnętrznej debacie, czyż nie można powiedzieć, że debatują ze sobą, wzajemnie się na próbę wystawiają i szukają jedności trzy heteronimy, które każdy człowiek ma w sobie: naukowiec, teolog i filozof? Z kolei usiłuje spisać i zaprotokołować tę debatę dotyczącą określonego problemu każdy człowiek ortonimicznie pojęty?

Wszak każdy ze swojego miejsca w historii widzi na swój sposób wszechświat, Boga, innego człowieka i siebie samego. Wszak każdy człowiek to ortonim i heteronim poszukujący syntezy, w ciągłej między nimi debacie.

Protokół debaty zaczyna się od swoistego sprawdzenia listy obecności, czyli od ustalenia liczby heteronimów uczestniczących w dyskusji. Owo sprawdzanie przybiera formę pytań: czy istotnie należy mówić o gwiazdzie epistemologicznej (jak na rys. 1)? A może konstrukcja zawiera jeden, albo może nawet dwa zbędne wierzchołki? Drugim punktem debaty, ściśle związanym z poprzednim, jest pytanie o dziedzinę/dziedziny poznania, w której/w których należy rozwiązywać określony problem lub określone sformułowanie danego problemu.

⁴⁶ C. M. Martini, *La Cattedra dei non credenti*, Milano 2016, s. 6.



Rys. 2. Dialog nauka–filozofia–teologia: Pessoa dialogicznie heteronimiczny (wariacja na temat rysunku znajdującego się na okładce książki M. Petrelli)⁴⁷

Po dokonaniu tych ustaleń dyskusja zaczyna się toczyć według tego, co Dobrosław Kot określa jako logos dyskursu, podążając drogą wytyczoną zasadami dedukcji i indukcji, czyli wnioskowania konsekwencji oraz ich takiej czy innej weryfikacji. Jednakże pierwsze dwa punkty protokołu mają charakter ustanowienia punktu wyjścia dyskursu, ujawniając to, „co jest takie, jakie jest, lecz jeszcze nie zostało dane”⁴⁸.

⁴⁷ Rysunek wykonał Marek Sierotowicz.

⁴⁸ D. Kot, *Myslenie dramatyczne*, Kraków 2016, s. 294.

5. Zakończenie – protokoły dialogu

Możliwe protokoły debat heteronimów mają jak się zdaje zasadniczo trzy schematy. Wpierw protokół heteronimiczny zawierający różne sformułowania tego problemu umożliwiające jego dyskusję w trzech dziedzinach poznania. Drugi i trzeci schemat wykluczają jedną albo dwie spośród trzech dziedzin. Jeżeli dokonuje się to za zgodą heteronimów, to wówczas oznacza to, iż problem znalazł coś na kształt swej ostatecznej domeny, w której zostały praktycznie zwieńczone sukcesem próby jego owocnego (ostatecznego) rozwiązania (protokół monodyscyplinarnej – drugi schemat). W przeciwnym razie chodzi o sytuację poznawczej uzurpacji (trzeci schemat – protokół wykluczający).

Banalnym przykładem protokołu monodyscyplinarnego jest kwestia paradoksów Zenona w Elei, które znalazły zadowalające rozwiązanie w oparciu o teorię nieskończonych ciągów geometrycznych. W ramach tej teorii suma nieskończonej liczby elementów szeregu geometrycznego ma w pewnych sytuacjach wartość skończoną.

Znakomitym przykładem protokołu heteronimicznego jest kwestia duszy⁴⁹. Historia tego pojęcia sięga zarania dziejów. Łaciński termin *anima* nawiązuje do greckiego słowa *anemos*, wiatr. Tak jak wiatr wieje, kędy chce, tak też i człowiek bywa wolny. Jest też obdarzony świadomością, myśli, zachowuje swą tożsamość w czasie i może nawet istnieć po śmierci. Tak postawiony problem duszy stał się tematem przemysła Platona, Arystotelesa i licznych pokoleń filozofów, głęboko wnikając w osnowę ich systemów. Teologia chrześcijańska dała istotny wkład do tej refleksji, rozwijając koncepcję duszy jako indywidualnej substancji osobowej, zachowującej swą tożsamość po śmierci.

Sytuacja uległa zasadniczej zmianie w czasach nowożytnych. W 1694 roku John Locke zastąpił pojęcie duszy terminem *personal identity*, podkreślając rolę pamięci w konstrukcji tożsamości osobowej. Od tego czasu termin „dusza” coraz rzadziej gościł w dziełach filozofów, choć

⁴⁹ Protokół ten redaguję głównie w oparciu o: R. Bodei, *Destini personali*, Milano 2002; V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Milano 2007 i G. Ravasi, *Breve storia dell'anima*, Milano 2010.

nie zniknął całkowicie z ich pola uwagi, pozostając naturalnie częstym przedmiotem analiz teologów.

Rzeczony rozwój nauki sprawił, że mózg stał się z czasem przedmiotem badań nauk kognitywnych i neuronauk. Te ostatnie w oparciu o subtelne metody detekcyjne dokonały wielkiego postępu w opisie anatomii i fizjologii mózgu, podejmując na sposób doświadczalny wiele kwestii wcześniej dostępnych tylko analizie pojęciowej, mającej za przedmiot termin zdecydowanie rozmyty znaczeniowo. Godne podziwu wyniki uzyskane na tej drodze doprowadziły do postulatu eliminacji samego pojęcia duszy, a dokładniej jej substancjalności rozumianej jako forma realnej i sprawczej obecności. W każdym razie substancjalności innej niż substancjalność materii mózgu w tym sensie, że zdolnej do istnienia po śmierci. Sytuację współczesnych badań kognitywnych dobrze syntetyzuje Michael Arbib, rozróżniając trzy mowy:

Mowa mózgu opowiada o danych dotyczących uszkodzeń, anatomii, neurofizjologii i neurochemii. *Mowa umysłu* opowiada o intencjach, działaniach, postrzeżeniach, świadomości i odpowiedzialności. Obie te mowy mogą być rozważane jako neurobiologia materializująca się w ramach nauk kognitywnych. *Mowa ducha* może być konstruowana albo jako mowa umysłu, albo jako mowa Boga, to jest albo jako wariant mowy umysłu, albo jako coś, co dotyczy naszej identyczności jako bytów zakorzenionych w relacji z Bogiem. Umysł odznacza się pewnymi cechami charakterystycznymi (samoświadomość, zdolność do zdziwienia, emocje, rozum itp.), które sprawiają, że *zdaje się* on być czymś więcej niż „tylko materią”. *Naukowa refleksja o osobie oparta na neurobiologii* wymaga jeszcze wielu wysiłków, niezależnie od tego, jakie są nasze przekonania w tej materii. [...] Istnieje wiele argumentów przemawiających za tym, że neurobiologia może być rozwijana w perspektywie możliwości wyjaśnienia *wszystkich*, wspomnianych wyżej problemów w oparciu o fizyczne własności mózgu istniejącego w ciałach konstytuujących osoby żyjące w społecznościach, wyrażających indywidualne i kulturalne historie oraz efekty ewolucji biologicznej⁵⁰.

⁵⁰ A. M. Arbib, *W stronę neurobiologii osoby*, w: *Stwórca–wszechświat–człowiek. Wybór tekstów wygłoszonych podczas konferencji Boże działanie w perspektywie nauki zorganizowanych przez*

Jak widać, Arbib jest przekonany, że w zasadzie dyskurs o duszy daje się sprowadzić do mowy mózgu i umysłu, co samo w sobie jest znakiem przykładowym protokołu wykluczającego. Naturalnie nie oznacza to, że mowa ducha jest pozbawiona sensu. Jednakże sens ten domaga się eksplikacji w postaci narracji dotyczącej sposobu zakorzenienia człowieczego bytu w Bogu. W konsekwencji jak długo będzie się mówić o Bogu, tak długo w języku teologii, w językach filozofii, literatury, może nawet i kognitywistyki⁵¹, słowo „dusza” nie straci racji bytu. Naturalnie w każdej z tych dziedzin dusza analizowana będzie w sposób właściwy tym domenom poznania. Możliwe jest zatem dalsze prowadzenie dialogu, ciągle uzupełnianie protokołu debaty, który wymaga jednak akceptacji istnienia różnych języków i stylów poznania.

Przedstawiony wyżej pobieżny opis trzech modeli protokołów dialogu nauka–filozofia–wiara domagałby się dokładniejszej egzemplifikacji. Wykracza to jednak poza ramy niniejszego artykułu. Rozwinięcie tego aspektu wymaga zatem dalszych, specjalnych badań.

Bibliografia

- Alexander J., *Thought Experiments, Mental Modeling, and Experimental Philosophy*, w: *Advances in Experimental Philosophy and Philosophical Methodology*, ed. J. Nado, London–New York 2017, p. 53–68.
- Arbib A. M., *W stronę neurobiologii osoby*, w: *Stwórca–wszechświat–człowiek. Wybór tekstów wygłoszonych podczas konferencji Boże działanie w perspektywie nauki zorganizowanych przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne (Specola Vaticana) oraz Center for Theology and the Natural Sciences (CTNS; Berkeley, California): 1988–2001*, red. T. Sierotowicz, t. 2, Tarnów 2006, s. 445–486.
- Badiou A., *Handbook of Inaesthetics*, Stanford 2005.

Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne (Specola Vaticana) oraz Center for Theology and the Natural Sciences (CTNS; Berkeley, California): 1988–2001, red. T. Sierotowicz, t. 2, Tarnów 2006, s. 453–454 (kursywa Arbiba).

⁵¹ Por. np. J. Brehmer (Bremer), *Pojęcie duszy w naukach kognitywnych*, „Filozofia Chrześcijańska” 7 (2010), s. 37–63.

- Banon D., *La lettura infinita. Il midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*, Milano 2009.
- Bardi A., Fano V., *Un tentativo di applicazione dell'ennesima logica della scoperta scientifica*, „Annali di discipline filosofiche dell'Università di Bologna” 3 (1981/82), s. 81–102.
- Bodei R., *Destini personali*, Milano 2002.
- Brehmer (Bremer) J., *Pojęcie duszy w naukach kognitywnych*, „Filozofia Chrześcijańska” 7 (2010), s. 37–63.
- Dawes W. G., *Galileo and the Conflict Between Religion and Science*, New York 2016.
- Frow J., *A Nonexistent Coterie: Pessoa's Names*, „Affirmations: of the modern” Autumn 1992, s. 196–213.
- Ginzburg C., *Tropy. Korzenie paradygmatu poszlakowego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 39 (2006), s. 8–65.
- Gould S. J., *Nonoverlapping Magisteria*, „Natural History” 1997 no. 106, s. 16–22.
- Heidegger M., *Co zwie się myśleniem?*, Warszawa 2000.
- Heidegger M., *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1976 nr 4–5, s. 9–26.
- Heschel A. J., *Bóg szukający człowieka*, Kraków 2015.
- Ingarden R., *O dziele literackim*, Warszawa 1988.
- Jones M. S., *Pessoa's Poetic Coterie: Three Heteronyms and an Orthonym*, „Luso-Brazilian Review” 14 (1977), s. 254–262.
- Kot D., *Myślenie dramatyczne*, Kraków 2016.
- Laudan L., *Progress and its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley 1978.
- Mancuso V., *L'anima e il suo destino*, Milano 2007.
- Martini C. M., *La Cattedra dei non credenti*, Milano 2016.
- McMullin E., *The Inference that Makes Science*, Milwaukee 1992.
- Pessoa F., *Księga niepokoju spisana przez Bernarda Soaresa pomocnika księgowego w Lizbonie*, Kraków 2013.
- Pessoa F., *List do Adolfa Casaisa Monteiro*, „Literatura na Świecie” 2013 nr 3–4, s. 115–126.
- Petrelli M., *Disconoscimenti. Poetica e invenzione di Fernando Pessoa*, Ospedaletto 2005.
- Proust M., *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 6: *Nie ma Albertyny*, Warszawa 1960.
- Rapaport W. J., *Unsolvable Problems and Philosophical Progress*, „American Philosophical Quarterly” 19 (1982), s. 289–298.
- Ravasi G., *Breve storia dell'anima*, Milano 2010 (tłumaczenie polskie: *Krótką historia duszy*, Kraków 2008).

- Reis R., *Wiersze*, „Literatura na Świecie” 2002 nr 10–12, s. 53–64.
- Rescher N., *La lotta dei sistemi*, Genova 1993.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, Kraków 1998.
- Saramago J., *L'anno della morte di Ricardo Reis*, Milano 2010 (tłumaczenie polskie: *Rok śmierci Ricarda Reisa*, Poznań 2010).
- Sierotowicz T., *Fenomenologia del metodo investigativo. Labduzione e il metodo di Monsieur Poirot*, „Nuova Secondaria-Ricerche” 2017 n. 4, s. 54–73.
- Sierotowicz T., *Filozofia dramatu jako filozoficzna tradycja badawcza*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 64 (2018), s. 61–95.
- Sierotowicz T., *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu*, Tarnów 1997.
- Sierotowicz T., *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu. Postscriptum*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 31 (2002), s. 3–44.
- Sierotowicz T., *O położeniu plam słonecznych*, Tarnów 2013.
- Sierotowicz T., *Poszlakowy paradygmat kosmologii*, w: *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi – współpracownicy i uczniowie*, red. R. Janusz, S. Wszolek, Kraków 2006, s. 340–353.
- Stern D., *Midrash and Theory. Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*, Evanston 1998.
- Stuart Michael T. et al., *The Routledge Companion to Thought Experiments*, London–New York 2018.
- Tabaczyński S., „Paradygmat poszlakowy” i problemy w badaniach archeologicznych, „Acta Universitatis Lodzianis – Folia Archaeologica” 16 (1992), s. 13–27.
- Tischner J., *Spór w królestwie metafor*, w: *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Kraków 1988, s. 57–68.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paris 1990.
- Tischner J., *Labirynty racjonalizmu*, w: J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 2011, s. 475–483.
- Tischner J., *Myslenie w wnętrza metafory*, w: J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 2011, s. 510–526.
- Tischner J., *Wędrowki w krainę filozofów*, Kraków 2008.
- Tischner J., *Wokół spraw wiary i rozumu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 26 (2000), s. 6–20.
- Wiesel E., *Messengers of God*, New York 1976.

Abstrakt

Paczka wiary, nóż nauki i kurz z wątpienia. Filozoficzno-literacki midrasz o dialogu nauka–filozofia–teologia

W oparciu o osiągnięcia filozofii nauki i niektóre aspekty filozofii Józefa Tischnera esej rozwija literacko-filozoficzny model dialogu nauka–filozofia–teologia. Refleksja prowadząca do sformułowania modelu pozwala na inne spojrzenie na historię dysput nauka–wiera: podstawową kwestią dialogu staje się określenie dziedziny, w której możliwe jest rozwiązanie danego sformułowania problemu.

Słowa kluczowe

filozofia Józefa Tischnera, tradycje badawcze Larryego Laudana, dialog nauka–filozofia–teologia, midrasz, orthonimia/heteronimia u Fernanda Pessoa

Abstract

A Box of Faith, a Knife of Science, and A Dust of Doubt. Philosophical and Literary Midrash on Science–Philosophy–Theology Dialogue

Based on the achievements of the philosophy of science and some aspects of J. Tischner's philosophy, the essay proposes a literary and philosophical model of the dialogue between science, philosophy, and theology. The model suggests a different insight into the history of science–belief dispute: the main issue becomes the recognition of the domain in which the given formulation of the problem in question can be solved.

Keywords

Philosophy of Józef Tischner, Research Traditions of Larry Laudan, Dialogue Science–Philosophy–Theology, Midrash, Orthonym/Heteronyms in Fernando Pessoa