

Digitalizacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą "Wsparcie dla czasopism naukowych" (Umowa nr 356/WCN/2019/1)

# Logos i Ethos

2(15)2003

**PAT Kraków**

Redakcja: Aleksander Bobko, Jan Andrzej Kłoczowski OP (redaktor naczelny),  
ks. Zbigniew Liana, ks. Dariusz Oko, Izabella Sariusz-Skąpska (sekretarz  
redakcji), Zbigniew Stawrowski, Karol Tarnowski, Adam Workowski,  
ks. Władysław Zuziak

Adres redakcji: Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej,  
ul. Franciszkańska I, 31-004 Kraków

Opracowanie redakcyjne: Izabella Sariusz-Skąpska

Projekt okładki: Mirosław Krzyszkowski

Opracowanie graficzne, skład i łamanie:  
Studio Grafiki Komputerowej i Fotoskładu „PM”

Logos i Ethos nr 1(14) i 2(15) 2003  
zostały wydane dzięki dotacji  
Komitetu Badań Naukowych

2 (15) 2003

PAT– Kraków

## Spis treści

Materiały Symposium  
Teologia negatywna po „śmierci Boga”  
13-14 grudnia 2002  
Papieska Akademia Teologiczna, Wydział Filozoficzny,  
Katedry Filozofii Religii, Metafizyki, Filozofii Boga

### WOKÓŁ WITTGENSTEINA

Józef Bremer, <i>Wittgensteina mówienie i niemówienie o Bogu</i> .....	2
Stanisław Wszolek, <i>Niewypowiadalne jako tło</i> .....	18
Wojciech Sady, <i>O czym i dlaczego milczał Ludwig Wittgenstein?</i> .....	30

### WOKÓŁ HEIDEGGERA

Adam Workowski, <i>Pojęcie „Gelassenheit” u Mistrza Eckharta i Heideggera</i> .....	50
Krzysztof Mech, <i>Heidegger tańczący?</i> .....	65
Cezary Wodziński, <i>Meister... Heidegger</i> .....	76

### WOKÓŁ LÉVINASA

Jan Andrzej Kłoczowski OP, <i>Emmanuel Lévinas: spór o sacrum</i> .....	97
Jacek Migasiński, <i>Idea Boga w myśli Emmanuela Lévinasa</i> .....	115

JÓZEF BREMER

# WITTGENSTEINA MÓWIENIE I NIEMÓWIENIE O BOGU

Próba rekonstrukcji

WSTĘP

Termin „teologia negatywna” oznacza ogólnie „mówienie o Bogu”, „odmawiające” Mu tego, czym nie jest, i wskazujące w ten sposób na Jego transcendencję (*Deus absconditus*). Czysta teologia negatywna w sensie konsekwentnego „odmawiania” Bogu cech zniósłaby samą siebie, a tym samym jakikolwiek język religijny. Stąd w mówieniu o Bogu odróżniamy: *via affirmationis* (stwierdzenie), *via negationis* (zaprzeczanie), *via eminentiae* (wznoszące porównanie, analogia). Teologia negatywna powołuje się często na mistykę, odsyłając tym samym do zajmowania się doświadczeniem wiary oraz doświadczeniem Boga w codzienności życia.

W poniższym tekście, nawiązując do pism Wittgensteina zebranych w jego *Nachlass*, staram się odpowiedzieć na pytanie, w jakim sensie możemy jego wypowiedzi dotyczące Boga nazwać uprawianiem teologii negatywnej. Najpierw przedstawiam krótko znane Wittgensteinowi pisma chrześcijańskich teologów, których prace są tradycyjnie zaliczane do nurtu teologii negatywnej. Następnie rekonstruję dwa nastawienia Wittgensteina do *theologia negativa*. Jedno, charakteryzujące pierwszy okres jego filozofowania i bazujące na rozróżnieniu „wyrażalne” – „niewyrażalne”. Drugie, podkreślające konieczność reformy życia, jest bardziej obecne w średnim i późniejszym okresie jego twórczości. Ustosunkowuję się tak-

że do kwestii dowodów na istnienie Boga oraz do tak zwanej „teologii anty-realistycznej”.

## 1. WITTGENSTEIN, MIKOŁAJ Z KUZY I ANGELUS SILESIVS

Wittgenstein nie używa *explicite* terminu „teologia negatywna”, chociaż była mu znana stosowana w niej argumentacja. Świadczy o tym jego znajomość pism dwóch autorów: Mikołaja z Kuzy i Angelusa Silesiusa. Analizy zależności treściowych pomiędzy tekstami Wittgensteina a tekstami wspomnianych autorów wymagają obszerniejszego opracowania.

### 1.1. MIKOŁAJ Z KUZY: *DE DEO ABSCONDITO*

Radca dworu Ludwig Hänsel, przyjaciel Wittgensteina, posłał mu w roku 1920 łaciński tekst dialogu Kuzańczyka (*Dialogus de deo abscondito duorum interlocutorum: quorum unus Gentilis alter Christianus*, rok powstania 1444/1445). Hänsel pisze: „Może z odrobiną przyjemności przeczytasz coś w starej łacinie. Dialog, który ci posyłam (z paroma brakami), znalazłem w bardzo szacownym, starym voluminie (*Folianten*)...” Następnie w paru zdaniach Hänsel informuje Wittgensteina o działalności Kuzańczyka, między innymi o jego osiągnięciach astronomicznych.

W utrzymanym w typowym duchu teologii negatywnej dialogu bierze udział poganin i chrześcijanin. Przykładowo na pytanie poganina: „Co wiesz o twoim Bogu, którego czcisz?” chrześcijanin odpowiada: „Wiem, że wszystko to, co wiem, nie jest Bogiem, i wszystko, co mogę ująć w pojęciu, nie jest do Niego podobne, ponieważ On przewyższa to wszystko.” W swojej odpowiedzi na wspomniany list Wittgenstein nie wspomina ani słowem, czy zadał sobie trud przeczytania *Dialogus de deo abscondito*. Wskazówką na to, że tekst ten przeczytał, może być pewna zgodność strukturalna treści obecnych w zakończeniu *Dialogu* z tekstem Wittgensteina w jego *Uwagach o kolorach*. Odwołując się do analogii z widzeniem kolorów, Kuzańczyk pisze, że Bóg w naszym obszarze jest jak widzenie w dziedzinie kolorów. W obszarze widzenia nie możemy spotkać widzenia, ponieważ jest ono pozbawione kolorów. Widzenie istnieje bez kolorów, dlatego nie jest ono do nazwania w obszarze kolorów, ponieważ nie odpowiada mu żadne określenie kolorów. Widzenie nadaje jednak każdemu kolorowi jego nazwę. Jak widzenie do widzianego, tak samo, zdaniem Kuzańczyka, zachowuje się Bóg w stosunku do wszystkiego.

We wspomnianych *Uwagach o kolorach* Wittgenstein pisze: „Można by powiedzieć: fenomenem jest to, że istnieją ludzie, którzy tego a tego nie mogą się nauczyć. Tym fenomenem jest ślepotą barwna. A zatem byłaby ona pewną niezdolnością; widzenie byłoby natomiast zdolnością.” Parę paragrafów dalej Wittgenstein dodaje: „I jak może być nonsensowne powiedzenie «Istnieją ludzie, którzy widzą», skoro nie jest nonsensowne powiedzenie, że istnieją ludzie, którzy są ślepi.” Doświadczenie typu, „że istnieją ludzie, którzy są ślepi”, różni się od doświadczenia widzenia i przypomina doświadczenie typu, „że świat istnieje”. O tego rodzaju doświadczeniach Wittgenstein mówi w swoim *Wykładzie o etyce*. Ich przeżycie prowadzi do zdumienia nad istnieniem świata, do poczucia absolutnego bezpieczeństwa oraz do poczucia winy.

#### 1.2. ANGELUS SILESIUS: *CHERUBINISCHER WANDERSMANN*

O tym, że Wittgenstein czytał Angelusa Silesiusa, dowiadujemy się z listu B. Russella do Lady Ottoline z 20 grudnia 1919 roku Russell pisze: „W jego [Wittgensteina] książce wyczułem mistyczny osad, byłem jednak zdumiony, gdy się dowiedziałem, że całkowicie stał się mistykiem. Czyta takich autorów jak Kierkegaard i Angelus Silesius i poważnie myśli o zostaniu mnichem.” Zdaniem Russella, Wittgenstein traktował myśl „zostania mnichem” jako możliwą ideę i nie była ona jego rzeczywistym zamiarem. Russell ma w tym sensie rację, że ówczesnym zamiarem Wittgensteina było zostać nauczycielem, który to zamiar realizował, ucząc dzieci w Trattenbach i innych wioskach Dolnej Austrii. W *Cherubinischer Wandersmann* Angelusa Silesiusa czytamy:

Czym Bóg jest, nie wiemy:  
nie jest on światłem, nie jest duchem  
Nie jest rozkoszą, nie jest jeden  
nie tym, co nazywa się Boskością  
Nie jest mądrością, rozumem  
miłością, wolą, dobrem,  
nie jest on rzeczą ani nie-rzeczą  
nie jest istotą, ani uczuciem:  
Jest on, tym, czego ani ja i ty  
ani żadne stworzenie,  
od kiedy staliśmy się,  
nie poznaliśmy.

Dwanaście lat po liście Russella do Lady Ottoline (22.02.1931) Wittgenstein zapisał w swoim *Notatniku* (MS 183,68): „Obcowanie z autorami jak Hamann, Kierkegaard napełnia ich wydawców dumą. Takiej pokusy nie odczuwałby wydawca *Cherubińskiego Wędrowcy*, ani także *Wyznań* Augustyna czy jakiegoś pisma Lutra.” Lektura pism Silesiusa nie była więc czymś przypadkowym, ograniczonym jedynie do czasu spędzonego w Trattenbach.

#### 2. CO MOŻNA „POWIEDZIEĆ”, A CO JEDYNIENIE „POKAZAĆ”?

*Jest zaiste coś niewyraźnego. To się uwidacznia, jest tym, co mistyczne* (Traktat, 6. 522).

Do dnia dzisiejszego w kręgach chrześcijańskich Wittgensteina uważa się, błędnie zresztą, za pozytywistę. Fakt ten można próbować wyjaśnić tym, że oddziaływanie jego pism było i nadal jest ograniczone przez treść, które „wypowiedział”. Jedynie w paru uwagach Wittgenstein wskazuje na to, co „niewypowiedziane”, określające jednocześnie sens „powiedzianego”. Najbardziej znane z tych uwag znajdują się na końcu *Traktatu*. Rozróżnienie: „powiedziane”, „niewypowiedziane” (pokazane) jest jakoś obecne w całej spuściźnie po Wittgensteinie.

Kategorie tego, co „powiedziane”, i tego, co „pokazane”, są od siebie zależne, na co wskazują chociażby dwa listy Wittgensteina. W liście (1919) do von Fickera Wittgenstein podkreśla, że *Traktat* składa się z dwóch części, z tej napisanej oraz z tej nienapisanej. I właśnie ta druga część, zdaniem Wittgensteina, jest ważna, gdyż operująca empirycznymi zdaniami nauka nie potrafi zaspokoić wszystkich naszych pragnień. Nawet bowiem, gdyby wszystkie problemy naukowe zostały rozwiązane, nasze problemy życiowe nie zostałyby nawet tknięte. Tę samą tematykę Wittgenstein porusza w liście do Russella (1919), pisząc, że jego traktariańskie rozważania chcą wyeksponować jedną zasadniczą tezę: „Podstawową sprawą jest teoria o tym, co może zostać powiedziane poprzez zdania”, to znaczy przez język, „(i co na to samo wychodzi, pomyślane), a co nie może być wyrażone przez zdania, lecz tylko zostać pokazane. Uważam, że jest to podstawowy problem filozofii”. W *Traktacie* tezie tej odpowiada chociażby 4.1212: „Co można pokazać, tego nie można powiedzieć.”

Zdania mogące coś powiedzieć to te, które mogą być prawdziwe lub fałszywe. Aby uznać prawdziwość lub fałszywość tych zdań, musimy je porównać z rzeczywistością pozajęzykową. Szczególnym przypadkiem

zdań są tautologie i sprzeczności. Aby stwierdzić ich prawdziwość lub fałszywość, nie musimy ich porównywać z rzeczywistością, wystarczy jedynie spojrzeć na same znaki i skombinować odpowiadające im możliwości prawdy lub fałszu. Widać wtedy, że tautologie są zawsze prawdziwe, a sprzeczności zawsze fałszywe.

### 2.1. „NIEWYRAŻALNE”

Według *Traktatu*, filozofia ma „ograniczać od wewnątrz to, czego nie da się pomyśleć, przez to, co się pomyśleć daje. Przedstawiając jasno to, co wyrażalne, wskaże na to, co Niewyrażalne” (4.114; 4.115). Pomiędzy wyrażalnym (wypowiedzianym) a niewyrażalnym przebiega granica, a samo niewyrażalne jest tylko w ten sposób dostępne, że dotrzemy do granicy wyrażalnego. Jasne przedstawienie wyrażalnego wskazuje równocześnie na niewyrażalne.

Rozróżnienie pomiędzy „powiedzieć” i „pokazać” odgrywa nie tylko rolę w związku ze wspomnianą nauką o sensie zdania oraz o tautologiach, lecz prowadzi do tez zawartych przy końcu *Traktatu*. To, o czym nie można mówić, Wittgenstein nazywa „mistycznym”: „Jest zaiste coś niewyrażalnego. To się uwidacznia [*zeigt sich*], jest tym, co mistyczne” (6.522). Mistyczne podpada pod język „milczenia” (nie można o nim wypowiedzieć żadnych zdań, które można wypowiedzieć jasno). Dlatego Wittgenstein w *Traktacie* nie może nic powiedzieć o tym, co mistyczne, etyczne i estetyczne, bo nie ma sensownych (prawdziwych lub fałszywych) zdań o tym, co etyczne, estetyczne lub mistyczne. Zdania mistyki, etyki są pozbawione treści. Nie są one niczym więcej aniżeli pseudozdaniami, tautologiami, nie wyrażającymi nic więcej aniżeli: „Życie jest życiem”, „Bóg jest Bogiem”, „Świat jest światem.”

Mistyczne nie jest sposobem, w jaki rzeczy odnoszą się do siebie, nie jest ono jakimś „jak świata”, lecz tym, „że świat jest”. Wittgenstein pisze: „Nie to, jaki jest świat, jest tym, co mistyczne, ale to, że jest” (6.44). Wypowiedzi o tym, jaki świat jest, podają, w jaki sposób przedmioty świata są ze sobą powiązane. Zaś to, że świat jest, nie jest żadnym faktem. Fakty są połączeniami przedmiotów. Mówiąc o niewyrażalnym, nie odwołujemy się do żadnego szczegółowego doświadczenia pokazującego nam, „jakim jest świat”, lecz do doświadczenia, „że on w ogóle jest”. „Doświadczenie”, o którym tutaj mowa, jest różne od potocznych doświadczeń, nie posiada ono bowiem żadnego odniesienia do faktów, lecz odnosi się do niewyrażalnego (jego przedmiot jest niewyrażalny). Odczucie świata jako ograniczonej

całości i odczucie, „że świat w ogóle jest”, Wittgenstein nazywa „uczuciem mistycznym” (6.45). Nasz popęd (*Trieb*) ku temu, co mistyczne, pochodzi, zdaniem Wittgensteina, stąd, że nauka nie spełnia wszystkich naszych pragnień. O tego typu mistycznym „doświadczeniu” nie można mówić sensownymi zdaniami.

W *Wykładzie o etyce* Wittgenstein stwierdza, jak już wspomniałem, że przeżycie tego typu „doświadczenia” prowadzi do zdumienia nad istnieniem świata, do poczucia absolutnego bezpieczeństwa oraz do poczucia winy. Wszystkie te doświadczenia łączy to, że nie mają one nic do czynienia z faktami, a tym samym nie można o nich sensownie mówić. Gdybym chciał opisać słowami przeżycie, zdumienia nad istnieniem świata, mógłbym powiedzieć, że jest to przeżycie, w którym widzę świat jako cud. Jednak, według Wittgensteina, odpowiednim wyrażeniem językowym dla cudu istnienia świata nie jest żadne zdanie wyrażone w języku, lecz „samo istnienie języka”. Oznacza to, że widzenia świata jako cudu nie można adekwatnie wyrazić, ponieważ nasze myśli są zdaniami wyrażanymi w języku. Wittgenstein chce przewyciężyć to „językowe” ograniczenie, chociaż wie, że zdania mistyki i etyki ujawniają się dzięki temu, że zostaje wyrażone to, co może być wyrażone.

Nawiązując do tematu teologii negatywnej i jej powiązań z mistyką, możemy, „używając języka Wittgensteina”, powiedzieć: Mistyk jest człowiekiem, który spoglądając na świat, rozpoznał, że jest w tym świecie coś problematycznego, mianowicie jego sens. Mistyk rozpoznaje, że sens świata nie leży w świecie, lecz poza nim, że Boga możemy nazwać sensem świata. Mistyk widzi sens w stawianiu pytań o sens życia. Czy tym samym znajdzie sens życia, to inna sprawa. Jeżeli go znalazł, jest szczęśliwym. Jego spojrzenie na świat różni się od spojrzenia kogoś nieszczęśliwego. Człowiek szczęśliwy żyje w zgodzie ze światem. Uczucia szczęścia nie potrafię w sobie spreparować (nie mogę podjąć decyzji bycia szczęśliwym). Moje szczęście zależy od wspomnianego doświadczenia mistycznego i ujawnia się w tym, że zniknął problem mojego życia, a ukazał się „jasno” jego sens, chociaż nie będę mógł wyrazić, na czym ten sens polega. Tego rodzaju sens życia możemy nazwać Bogiem. Wierzyć w Boga to dla Wittgensteina rozumieć pytanie o sens życia.

### 2.2. DOWÓD NA ISTNIENIE BOGA

Tylko raz w całej spuściźnie (*Nachlass*) po Wittgensteinie znajdujemy zwrot: „dowód na istnienie Boga” (*Gottesbeweis*). Fragment, w którym zwrot

ten występuje, brzmi:

Dowód na istnienie Boga powinien być właściwie czymś, dzięki czemu można się przekonać o Jego istnieniu. Lecz myślę sobie, że wierzący, którzy takich dowodów dostarczali, chcieli swoją „wiarę” przeanalizować i ugruntować intelektualnie, aczkolwiek sami za sprawą takich dowodów nigdy do wiary by nie doszli.

Znane z historii filozofii dowody na istnienie Boga były poddawane różnorodnym próbom weryfikacji lub falsyfikacji. Dowody tego rodzaju, jak rozumiem Wittgensteina, nie są nieprawdziwe, ale też nie są prawdziwe, ponieważ nie odpowiada im żaden fakt, albo absolutny fakt. Istnienia Boga albo nieistnienia Boga nie da się wyrazić w języku zdaniowym. Nie jest stanem rzeczy, lecz swoistym warunkiem możliwości, leżącym u podstaw wszystkich ludzkich doświadczeń do rzeczywistości, warunkiem leżącym także u podstaw ludzkiego języka. Zdanie stwierdzające, że Bóg istnieje, jest współwypowiadane przez człowieka wierzącego we wszystkich jego wypowiedziach (coś podobnego możemy powiedzieć o języku ateisty, wtedy oczywiście będzie chodziło o negację tego zdania).

We wspomnianym cytacie Wittgenstein nie wypowiada się na temat istnienia Boga. Problematyczne dla niego jest jedynie to, że gdybyśmy, jak tego chcą dowody na istnienie Boga, potrafili mówić o Bogu, zadając pytania, przeprowadzając argumentację, dowodząc, to w gruncie rzeczy mówilibyśmy o Bogu jako o czymś kontyngentnym. Wprawdzie używalibyśmy pojęć pochodzących z religijnej gry językowej, ale używalibyśmy ich, jak używamy pojęć osób, faktów i wydarzeń. Tym samym jednak termin „Bóg” utraciłby swoje religijne znaczenie. Wittgenstein nie widzi problematyczności dowodów na istnienie Boga w tym, czy Bóg jest, czy Go nie ma. Problematyczność wynika z tego, że reguły używania słowa „Bóg” nie pozwalają używać go w grach językowych dowodzenia, argumentowania, krytykowania (ateista może oczywiście tak robić, tylko co z tego wyniknie). Jednak dla człowieka wierzącego istnieje zasadnicza różnica pomiędzy używaniem słowa „Bóg” a używaniem słowa „ziemia”, o której też mówimy, że istnieje. „Gramatyczne zdania” występujące w dowodach na istnienie Boga znajdują się dla człowieka wierzącego poza tym, co „prawdziwe” lub „fałszywe”. Zdania prawdziwe lub fałszywe (np. w sensie zgodności z faktami) pojawiają się w grze językowej, której cechą istotną jest fakt używania określonych wyrażeń. Pojęcie prawdy nie może być odniesione do „gramatycznych zdań” typu „Bóg istnieje”, rozumianych jako podstawowe zdania jakiejś religijnej gry językowej. Decyzja co do praw-

dziwości lub fałszywości tego rodzaju zdań wymagałaby bowiem przyjęcia punktu zewnętrznego do gry językowej, w której są one używane. Coś takiego jest jednak niemożliwe, gdyż wszystko odbywa się w języku.

Podczas jednego ze spacerów (1930) z Drury Wittgenstein stwierdził mimochodem:

Jest dogmatem Kościoła rzymskokatolickiego, że za pomocą rozumu naturalnego można udowodnić istnienie Boga. Z powodu tego dogmatu nie mógłbym być katolikiem. Gdybym uważał, że Bóg jest istotą jak ja sam, poza mną, tylko nieskończenie silniejszy, to uważałbym za swój obowiązek stawić mu czoła.

Możemy powiedzieć tak: nie chodzi o to, że nie ma dowodów na istnienie Boga, ale o to, że takich dowodów nie może być.

Mówiąc o dowodach na istnienie Boga, należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden, pozornie sprzeczny stan rzeczy. Z jednej strony Wittgenstein stwierdza, że „Bóg nie objawia się w świecie” (6.432), co podkreśla całkowitą transcendencję Boga. Z drugiej strony w swoich *Notatkach* pisze: „To, jak się wszystko ma, jest Bogiem. Bóg jest tym, jak się wszystko ma”, co wskazuje na panteistyczną koncepcję Boga. Bóg jest tutaj definiowany podobnie jak traktariański świat („Świat jest wszystkim, co jest faktem” – *Traktat*, 1). Jak połączyć Wittgensteina teologię transcendencji Boga z jego panteizmem? Możliwość pogodzenia mówienia o transcendencji Boga z panteizmem można szukać w tym, że pojęcie Boga nie było dla niego teoretycznym pojęciem teologicznym, lecz pojęciem praktycznym, dotyczącym życia zgodnego z wolą Bożą, a tym samym odwoływanie się do teoretycznych dowodów traci sens. Wittgenstein pisze:

Aby żyć szczęśliwie, muszę pozostawać w zgodzie ze światem. Oto co znaczy „być szczęśliwym”. Pozostaję wtedy niejako w zgodzie z tą obcą wolą, od której wydaję się zależeć. To znaczy: „wypełniam wolę Boga”. Lęk w obliczu śmierci jest najlepszą oznaką fałszywego, tzn. złego życia.

### 3. „ŻYCIE MOŻE WYCHOWAĆ DO WIARY W BOGA”

Rozróżnienie: „wyrażalne”, „niewyrażalne” jest również obecne w filozofii późnego Wittgensteina, a niewyrażalne jest traktowane jako tło dla rozumienia wyrażalnego. Jeżeli chodzi o jego mówienie o Bogu, to akcent przesuwa się na podkreślanie ważności formy życia. Rok przed śmiercią Wittgenstein pisze: „Teologia, która nastaje na używanie pew-

nych słów, a inne zapoznaje, nic nie czyni jaśniejszym. Można powiedzieć, że zalewa nas ona słowami...// i nie wiem, jak można to wyrazić.// Praktyka nadaje słowom ich sens." Parę lat wcześniej zapisał: „Chrześcijaństwo mówi między innymi, tak uważam, że wszystkie dobre nauki nie znaczą. Musiałoby się zmienić życie (albo kierunek życia).” Kontynuując, Wittgenstein dodaje, że zgodnie z nauką chrześcijańską wszelka mądrość (*Weisheit*) jest „zimna” i nie można z jej pomocą „kuć” życia. Jakaś dobra nauka nie musi kogoś ująć (*ergreifen*), można ją traktować tak, jak się traktuje wskazania lekarza. Natomiast w życiu chrześcijańskim chodzi o zostanie przez coś ujętym, o zostanie zwróconym w innym kierunku. Mądrość jest pozbawiona namiętności (*leidenschaftslos*), zaś wiarę można nazwać namiętnością (Kierkegaard). „Mądrość jest czymś zimnym, i o tyle głupim (w przeciwieństwie do tego wiara jest namiętnością).” Mądrość jest szara, w przeciwieństwie do niej życie i religia są bogate w kolory.

Wittgenstein traktuje jako synonimy „mądrość” i „spekulację”. Aby zostać zbawionym, potrzebuję – pisze on – pewności, a nie mądrości, snów i spekulacji. Pewność jest wiarą. „Wiara jest wiarą w to, czego potrzebuje moje serce, moja dusza, a nie mój spekulujący rozum.” To nie mój abstrakcyjny duch musi być zbawiony, lecz moja dusza razem z jej namiętnościami, ciałem i krwią. Spekulacja nie wnosi także nic do religijnej lub teologicznej gry językowej. Według Wittgensteina: „Istotnym dla gry językowej jest praktyczna metoda (pewien rodzaj postępowania), a nie żadna spekulacja, żadna gadanina”.

Wittgenstein rozumie mądrość jako jakąś „pozbawioną środka rzecz”, za którą ukrywa się prawdziwy człowiek, taki, jakim jest. Wiara religijna jest namiętnym zdecydowaniem się na przyjęcie jakiegoś systemu odniesienia. Zaś jakkolwiek teologiczna instrukcja w wierze religijnej musiała być przedstawieniem, opisem tego systemu odniesienia i równocześnie „przemawianiem do sumienia”.

Wiara wyklada życie i tylko życie może prowadzić do Boga. W dalszym ciągu przytoczonego w poprzednim punkcie cytatu o dowodzie na istnienie Boga czytamy:

Można by kogoś „przekonać o istnieniu Boga”, odpowiednio kształtując jego życie. Życie może doprowadzić (*erziehen*) do wiary w Boga. I są takie doświadczenia, które to powodują; ale nie wizje, lub inne doznania zmysłowe ukazujące nam „istnienie tej istoty”, lecz na przykład różnego rodzaju cierpienia. A ukazują nam one Boga nie tak, jak wrażenia zmysłowe ukazują przedmiot, nie pozwalają też się Go domyślać. Doświadcze-

nia, myśli, życie może narzucać nam to pojęcie. Tak więc przypomina ono może pojęcie „przedmiotu”.

Zauważmy dwie rzeczy:

(1) Do wiary w Boga dochodzi się poprzez odpowiednie kształtowanie życia, a nie dzięki dowodom na jego istnienie. System odniesienia, jakim jest wiara, musi być w ostateczności rozumiany od strony „doświadczeń”, o których Wittgenstein mówi w swoim *Wykładzie o etyce*: doświadczenie zdumienia nad istnieniem świata, poczucia absolutnego bezpieczeństwa oraz doświadczenie poczucia winy. Teraz dochodzi do nich doświadczenie cierpienia.

(2) Weźmy dwa zdania: „Bóg rzeczywiście istnieje” i „UFO rzeczywiście istnieje”. Zdania te nie są tego samego rodzaju. Pierwsze z nich nie mówi nam nic o istnieniu jakiejś „rzeczy”. Pytanie o istnienie Boga ma więcej wspólnego z pytaniem o istnienie przedmiotów w ogóle niż z pytaniem o istnienie jakiegoś szczególnego przedmiotu. Pytanie czy Bóg rzeczywiście istnieje jest podobne do pytania: czy rzeczywiście istnieją przedmioty? Terminy jak „Bóg”, „przedmiot” wskazują na gramatyczne podobieństwa. Zarówno zdanie „Bóg istnieje”, jak i zdanie „Przedmioty istnieją” są bezsensowne (gdy są one rozumiane jako zdania empiryczne). Należy je rozumieć jako zdania gramatyczne (a nie tezy ontologiczne). Jak nie ma dowodów na istnienie Boga, tak nie ma dowodów na istnienie przedmiotów. Zdanie „Dom jest przedmiotem” mówi mi o użyciu słowa „dom” (pokazuje pewne reguły), a nie jest zdaniem o naturze „domu”.

Wracając do pytania o UFO i o Boga, chcę dodać, że to pierwsze nie musi mieć żadnych konsekwencji dla pytającego, pytanie o Boga ma w konsekwencji prowadzić do zmiany życia. Na pytanie o istnienie UFO można udzielić naukowej odpowiedzi, na pytanie o Boga takiej odpowiedzi udzielić nie można. Dlatego wiara w Boga odgrywa inną rolę w życiu wierzącego aniżeli wiara w istnienie UFO.

#### 4. TEOLOGIA JAKO GRAMATYKA SŁOWA BOŻEGO

W swoim *Dzienniku* Wittgensten pisze: „Ucz się stąd gramatyki słowa «Bóg»! (Czytałem gdzieś, że Luter miał napisać, teologia jest «Gramatyką słowa Bożego», Pisma świętego)... Religijne pytanie jest albo pytaniem życia, albo jest pustym gadaniem. Ta gra językowa, można powiedzieć, jest grana tylko pytaniami życia.” Celem wyjaśnienia, co znaczy słowo „Bóg” w religijnej grze językowej, musimy nie tylko patrzeć, jakie są dopuszczalne

reguły jego używania, ale także jak funkcjonuje ono w pytaniach życia człowieka religijnego.

W MS 116,341n Wittgenstein zapisuje uwagę, która później, jako jedyna uwaga o teologii, weszła do *Dociekań Filozoficznych* (DF § 373): „Gramatyka mówi nam, z jakiego rodzaju przedmiotem mamy do czynienia. (Teologia jako gramatyka).” Dnia 17 sierpnia 1944 zanotował w MS 129,189 „Jak jakieś słowo jest rozumiane, tego nie mówią nam same słowa (teologia).” Słowa „Bóg” nie możemy wyjaśnić poprzez ostensywne wskazanie na jakiś obraz, przedmiot przedstawiający Boga. Tym samym jawi się konieczność innych doświadczeń, składających się chociażby z przykładów, w których jest używane słowo „Bóg”. Znaczenie teologicznych wyrażań jest definiowane w terminach ich używania. Wyrażenia i zdania teologiczne nie są nam dane w apriorycznych znaczeniach, które musimy odkryć. Raczej jako ludzie mamy doświadczenia, które wyrażamy poprzez wypowiedziane bądź napisane symbole.

Termin „gramatyka” oznacza u Wittgensteina: (a) Zdania gramatyczne nie opisują nic treściowego (są wyrazem pewnych norm i reguł, a nie hipotezami naukowymi traktującymi o naturze danego obiektu). Gramatyka opisuje użycie słów w języku. (b) Gramatyka nie dostarcza pojedynczej oceny prawdy czy fałszu jakiegoś zdania dotyczącego doświadczenia. (c) Gramatyka jest niezależna od mówiącego. (d) Grammatyka nadaje językowi konieczny „stopień swobody” (*Freiheitsgrad*).

Zdaniem Wittgensteina, stwierdzenie Lutra, że teologia jest gramatyką słowa „Bóg”, oznacza, że badania tego słowa muszą być natury gramatycznej. Na przykład ludzie mogą dyskutować o tym, ile Bóg ma rąk, ktoś jednak włączy się w dyskusję i zaneguje sensowność mówienia o rękach Boga. To rzuci nam światło na używanie słowa „Bóg”. Tak rozumiana gramatyka pokazuje także, co jest błędem. Gramatykę w tych paragrafach *Dociekań* można rozumieć w dwóch znaczeniach: jako studium i obiekt. W tym ostatnim znaczeniu – według Wittgensteina – „Istota znajduje wyraz w gramatyce” (DF § 371). Pytania o istotę A należy rozumieć jako przejrzyste zestawienie reguł, według których słowo „A” jest używane. Z perspektywy swoiście rozumianej teologii negatywnej możemy powiedzieć, że nie tyle mówimy wtedy o Bogu, ile o używaniu słowa „Bóg”.

Teologia zawsze poświęcała wiele uwagi temu, co ludzie są skłonni mówić o Bogu. Jest to często kwestia poszukiwania tego, co może być poprawnie powiedziane, a co musi być wykluczone. Bezpośrednio po wspomnianym cytacie z *Dociekań* § 373 Wittgenstein, mówiąc o objaśnianiu znaczenia słów (takich jak „Bóg”), zauważa: „Największa trudność polega na tym, by nie przedstawiać sprawy tak, jak gdyby się czegoś nie potrafiło.

Jakby był wprawdzie jakiś przedmiot, z którego zdejmuję opis, ale nie potrafię go nikomu pokazać. „Najlepsze, co mogę tu zaproponować, jest chyba to, by ulec pokusie posłużenia się owym obrazem: a potem zbadać, jak wyglądałoby jego zastosowanie” (DF § 374). Można powiedzieć, że nie objaśniamy słowa „Bóg” w terminach, które zmieniają ich odniesienia w tajemniczy obiekt. Jeżeli mamy pojęcie Boga, musimy mieć coś przed sobą, z czego wyprowadzimy opis. To, że nie potrafimy pokazać innym swoich „obrazów” Boga, potwierdza jedynie naszą epistemologiczną ograniczoność. Błędem jednak jest przypuszczać, że możemy otrzymać lub nie otrzymać obrazu tego obiektu, bo takiego obiektu nie ma.

Teologia jako gramatyka ma także metodologiczne znaczenie. Teologia jako gramatyka jest opisem tego, „jak” należy mówić o Bogu, gdy musimy o nim mówić. Nie mamy bowiem żadnego innego dojścia do Boga oprócz naszej formy życia i naszego języka. Nie możemy się zwrócić do jakichś „obiektów”, lecz jedynie do kompleksowego systemu znaków, jakim jest nasz ludzki świat. „Teologia jako gramatyka” przypomina nam, że jeżeli chcemy zrozumieć, co mamy na myśli, gdy mówimy o Bogu, to musimy skierować uwagę na dwie rzeczy: (1) na słuchanie tego, co mówiono przed nami o Bogu, i tego, co sami mówimy o Bogu, (2) na to, jak mówimy o Bogu w licznych innych powiązaniach. Terminy i wyrażenia z dziedziny nauk ścisłych mają inną gramatykę aniżeli język poezji czy logiki. Niemniej jednak języki poezji, logiki i nauki mają pewne „podobieństwa rodzinne”. Oznacza to, że gramatyka języka teologicznego będzie miała pewne podobieństwa w odniesieniu do języka naukowego, poetyckiego, do języka logiki. Z jednej strony język religijny jest swoistym językiem, z drugiej strony ma on wiele wspólnego z innymi formami języka.

W ostatnich latach w teologii chrześcijańskiej zostało wypracowane tak zwane „anty-realistyczne”, albo „nie-realistyczne” rozumienie religii. Używany w ramach takiego rozumienia religii język religijny nie jest traktowany jako odnoszący się do transcendentalnej rzeczywistości, ale jako wyrażający ludzką moralność i duchowe ideały (antropocentryzm). Wartość życia religijnego nie leży w angażowaniu się dla ponadnaturalnej istoty, ale w specyficznym języku wiary, w którym jest złożona możliwość spełnionego życia ludzkiego. Clack uważa, że Wittgenstein, z jednej strony, zaprzeczyłby próbie zaliczania go do obozu antyrealistów, z drugiej jednak strony nie broniłby religijnego realizmu. Wręcz przeciwnie, każdą teoretyczną debatę na temat Boga widziałby jako coś jednostronnego w bezczynnej debacie filozoficznej. Tego typu debaty oddalają nas od najważniejszego, mianowicie od rozumienia roli odgrywanej przez pojęcia religijne w życiu osoby wierzącej. Mówienie o realizmie albo antyrealizmie

oddala nas od konkretnych sytuacji życiowych i przenosi nas do sterylnych pomieszczeń, w których prowadzone są naukowe dyskursy.

W *Kartkach* Wittgenstein omawia podobną konfrontację, tym razem pomiędzy idealistą a realistą.

Ktoś jest przekonany realistą, ktoś inny przekonany idealistą i uczy odpowiednio swoje dzieci. W takiej istotnej materii, jak istnienie lub nieistnienie świata zewnętrznego (*der äußern Welt*), nie chcą oni uczyć swoich dzieci czegoś błędnego. Czego będą ich uczyli? Także tego, aby powiedzieć, „Istnieją przedmioty fizyczne”, względnie ich przeciwieństwo?

Zarówno dzieci idealisty, jak i realisty będą w ten sam sposób uczone, gdy chodzi o naukę słów „dom” czy „drzewo”. Te same obrazy i te same teksty będą używane przez realistę, jak i idealistę, gdy chodzi o naukę słowa „Bóg”. Pod tym względem konflikt pomiędzy idealistą a realistą będzie jedynie pustym „okrzykiem bojowym” (*Schlachtruf*).

Wittgenstein zanegowałby tendencje do antropocentryzmu, obecne w ujęciach nierealistycznych, traktujących religię jako wytwór ludzki. Antropocentryzm cechuje się skłonnością do „dobierania” sobie odpowiednich obrazów religijnych i do odrzucania innych, do „unowocześniania” religii w myśl zasady: jeżeli to my ludzie stworzyliśmy przekonania religijne, to i my możemy je zmieniać lub odpowiednio dopasowywać. Wittgenstein sprzeciwia się tego rodzaju „wybiórczości”, bo jest ona przeciwna duchowi wiary. W jednej z rozmów z Wittgensteinem, jego przyjaciel Drury stwierdził, że w Starym Testamencie są gorszące opisy. Wittgenstein odpowiedział mu, że nie może sobie dowolnie wybierać tylko tych fragmentów Pisma Świętego, które mu odpowiadają. Człowiek wierzący nie powinien kwestionować sposobów, w jaki Bóg się objawia.

## 5. PODSUMOWANIE

Trudno odpowiedzieć na pytanie, jak dalece możemy nazwać Wittgensteina chrześcijaninem lub człowiekiem wierzącym. Najwłaściwiej można go chyba określić jako kogoś „pobożnego”, uznającego Boga bez domagania się pozytywnej wiedzy o Bogu. Trudno powiedzieć, jak ostatecznie i konkretnie wyglądał jego całościowy obraz Boga. W każdym razie można powiedzieć, że jego Bóg jest niepojmowalny, nieuchwytny, niepoznawalny. Swoistą zarozumiałością byłoby wierzyć, że można go posiadać językowo. Wittgensteina mówienie o Bogu nie powinno być rozu-

miane w sensie przekonania, że Bóg jest. Wiara, że Bóg jest, byłaby czymś teoretycznym.

Wittgensteina *Nachlass* świadczy o tym, że żył on w swoistej pewności wiary, bez przyznawania się nawet przed samym sobą do pewności tejże wiary, oraz że częścią jego wiary była niepewność co do wiary. Religia jest dla niego sprawą pomiędzy wierzącym a Bogiem. Religia nie jest żadną nauką ani teorią, lecz przede wszystkim moralną formą życia. Oznacza to równocześnie, że znikają konflikty o prawdę, gdy religijne i światopoglądowe przekonania neutralizuje się moralnie, ale konfliktowy problem prawdy powraca na płaszczyźnie konkurujących form praktyki moralnej.

Wittgenstein nie zbudował ani nie odwoływał się *explicite* do teologii negatywnej. Jednak w swoich zapiskach (czasem osobistej i prywatnej natury) udokumentował *implicite* tego typu teologię. Zapiski te często nie weszły do jego publikowanych prac (*Traktat, Dociekania*). Wittgensteina filozoficzne spojrzenie na teologię i religię ewoluowało od podkreślania niewyraźności mistycznego do akcentowania wartości życia oraz gramatycznych analiz teologicznego i religijnego dyskursu. Jedynym zadaniem filozofii religii jest analiza religijnej gry językowej, nie w celu określenia istoty tych gier, lecz celem ukazania, jaką rolę odgrywają one w życiu ludzi.

Mówiąc o religii, Wittgenstein odrzuca redukcjonizm (religia zna różne formy wyrazu, ale zawsze jest „grana” pytaniami życia) i fideizm (przekonania religijne spoczywają na wierze i nie potrzebują intelektualnego uzasadnienia). Przekonanie religijne nie jest teorią, która przemija lub zostaje, razem ze wskazaniem na taką czy inną oczywistość. Z jednej strony fideizmowi brakuje głębokiej czci w stosunku do bóstwa, z drugiej strony czyni on religię konstruktem ludzkim. Przekonanie religijne jest najpierw sposobem widzenia świata i oceniania życia. To, co mistyczne, tworzy podstawę, na której spoczywa język religijny, który chce coś wyrazić, a nie opowiedzieć czy wyjaśnić. Zjawiska religijnego nie da się wyjaśnić, bo jest to zjawisko podstawowe. Język religijny wyraża doświadczenia, w których jest obecne mistyczne.

Istnieje różnica pomiędzy Wittgensteina sposobem mówienia o Bogu a mówieniem o Bogu w teologii negatywnej. Gdy „negatywność” Absolutnego ma oznaczać, że w języku religijnym jest on tylko negatywnie dostępny (dany), i to w ten sposób, że jest doświadczany jako Absolutny w immanentnym uderzaniu w granice języka, to jest on jakoś przez tę negację określony. „Negatywna teologia” posiada wtedy nie tylko jakiś obiekt odniesienia, Bóg jako całkiem Inny. Lecz ponadto, także dla wszystkich negatywnych wypowiedzi musi się przyjąć, że są one możliwe i mogą się

spełnić. Założeniem jest tutaj, że Bóg (jako całkiem Inny) mimo wszystko jest uchwytny i obecny w pojęciach języka. W przeciwnym razie teologia negatywna musiałaby postawić pod znakiem zapytania swój teoretyczny charakter.

W prowadzonych około 1930 roku rozmowach z Drury Wittgenstein szkicuje między innymi los, jaki spotka religię w społeczeństwach zsekularyzowanych. Religia przyszłości będzie musiała być bardzo ascetyczna, będzie się musiała obejść bez księży, wierzący musi się nauczyć żyć bez przynależności do jakiegos Kościoła. Aby prowadzić życie religijne, nie możemy tylko mówić o religii, lecz nasze życie musi się w jakiś sposób zmienić. Wittgenstein powiedział do Drury: „Jestem przekonany, że swoją drogę do Boga znajdzie Pan w końcu tylko wtedy, gdy będzie Pan próbował pomóc innym ludziom.”

## 6. LITERATURA

- Bremer, J., *Ludwig Wittgenstein a religia*, Kraków, WAM: 2001-2
- Bremer, J., *Martin Heidegger i Ludwig Wittgenstein o milczeniu*, „Forum Philosophicum”, 7, 2002, s. 123-152
- Clack, B. R., *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh University Press, 1999
- Gmür, F., *Ästhetik bei Wittgenstein. Über Sagen und Zeigen*, Verlag Karl Alber Freiburg/München: 2000
- Hallett, G., *A Companion to Wittgenstein's „Philosophical Investigations”*, Cornell Univ. Press, Ithaca: 1977
- Rhees, R., (Hg.) *Ludwig Wittgenstein. Porträts und Gespräche*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1987
- Ricken, F., *Sprache und Sprachlosigkeit. Ludwig Wittgenstein über Religion und Philosophie*, „Stimmen der Zeit”, 207 (1989), s. 341-352
- Schulte, J., *Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam, 1989
- Somavilla, I., Unterkircher, A., Berger, Ch. P., (Hrsg.), *Ludwig Hänsel, Ludwig Wittgenstein. Eine Freundschaft. Briefe, Aufsätze, Kommentare*, Innsbruck: Haymon-Verlag, 1994
- Wittgenstein, L., *Wittgenstein's Nachlass*, The Bergen Electronic Edition, Oxford Univ. Press, The University of Bergen, the Wittgenstein Trustees, and the Master and Fellows of Trinity College Cambridge, 2000
- (Traktat) *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa: WN PWN, 1997

- (Notatniki) *Notatniki 1914-1916 (fragmenty)*, w: Sady, W., *Uwagi o religii i etyce*, Kraków: Znak, 1995, s. 58-74
- Wykład o etyce*, w: Sady, W., *Uwagi o religii i etyce*, Kraków: Znak, 1995, n. 75-85
- Uwagi różne*, w: Sady, W., *Uwagi o religii i etyce*, Kraków: Znak, 1995, n. 108-206
- Zettel*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1984, s. 259-443, tłumaczenie polskie: *Kurtki*, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999
- Dociekania Filozoficzne*, Warszawa: PWN, 1972
- Uwagi o kolorach*, Warszawa: Spacja, 1998

## NIEWYPOWIADALNE JAKO TŁO

### Rozum i wiara w myśli Ludwiga Wittgensteina

Dwa silne założenia uprzedzają wszystko to, co poniżej zostanie powiedziane. Pierwsze, że cała filozofia religii Ludwiga Wittgensteina została w zasadzie wypowiedziana w jego wczesnych pismach. I drugie, że filozofia nauki Wittgensteina nie jest zdecydowanie antynaukowa. Krytyczne uwagi filozofa o nauce można bowiem zinterpretować jako krytykę pewnej (złej) filozofii nauki, mianowicie scjentyzmu. Oba założenia są kontrowersyjne. Z pierwszym nie zgodzą się zapewne tzw. neowittgensteinianie.<sup>1</sup> Drugie może napotkać sprzeciw ze strony szerokiej rzeszy tak miłośników, jak i przeciwników Wiedeńczyka. W literaturze jest bowiem silnie utrwalone przekonanie o negatywnym stosunku Wittgensteina do nauki. Mimo to, celem moim nie będzie uzasadnienie kontrowersyjnych założeń (za wyjątkiem kilku luźnych uwag o jego antynaukowej postawie), lecz pozytywne wyjaśnienie kwestii tytułowej w szerokim kontekście naszego sympozjum. Chciałbym zaznaczyć, że zamieszczone tu uwagi nie roszczą sobie pretensji do spójnego wyłożenia stanowiska Wittgensteina; są raczej zapisem myślenia zainspirowanego fragmentami pism filozofa. Spróbuję uzasadnić przekonanie, że radykalne oddzielenie rozumu i wiary nie wyczerpuje stanowiska Wittgensteina, które daje podstawy do bardziej wyrafinowanej interpretacji. W pierwszej części przedstawię więc argumenty za separacją rozumu i wiary, a następnie spróbuję je osłabić, odwołując się do Wittgensteinowskiej metody filozofowania.

<sup>1</sup> Chodzi głównie o R. Rheesa, P. Wincha, D.Z. Phillipsa i in. W referacie odwołuję się w zasadzie tylko do pracy *Wittgenstein and Religion* D.Z. Phillipsa (London: St. Matins's Press 1994).

### 1. WITTGENSTEIN WOBEC SEPARACJI ROZUMU I WIARY

Debata metodologiczna dotycząca relacji rozumu do wiary jest dość znawansowana. Kilka możliwych typologii wzajemnych relacji znajduje się w obiegu.<sup>2</sup> Jedną z najprostszych klasyfikuje wzajemne odniesienia rozumu i wiary (nauki i teologii) wedle następujących haseł: (1) integracja, (2) separacja i (3) eksplikacja. Integracja polega na takim scaleniu treści rozumowych z treściami wiary, że stanowią one jeden harmonijny obszar. Separacja oddziela te treści, i to tak skutecznie, że wyklucza jakąkolwiek wymianę. (A w konsekwencji także możliwość jakiegokolwiek konfliktu. I historyczne konflikty, twierdzą zwolennicy separacji, były zawsze konfliktami pozornymi, wynikającymi z nadużycia dokonanego przez jedną ze stron sporu.) Eksplikacja nie jest ani integracją, ani separacją. Jej słabość polega na tym, że w przeciwieństwie do integracji i separacji nie rozwiązuje problemu stosunku rozumu do wiary, lecz tylko objaśnia ich wzajemne relacje; jej siłą jest uznanie wzajemnych odniesień, bez normatywnego dekretowania, jak te relacje powinny wyglądać.

Lekcja historii potwierdza popularność separacji. Odwoływali się do niej zarówno agnostycy, jak i wierzący; dla jednych i drugich była wygodnym „rozwiązaniem” problemu relacji rozumu i wiary.

Stanowisko Wittgensteina – gdyby chciał je wtłoczyć w przedstawioną typologię – zdaje się być wzorcowym przykładem separacji, co ma potwierdzać następująca konstatacja. Wittgenstein przez całe swe życie przejawiał życzliwy stosunek do religii, który łączył z wrogim stosunkiem wobec metafizyki. Życzliwość wobec religii połączona z pozytywistyczną niechęcią do metafizyki powinna zaowocować radykalną separacją rozumu i wiary (nauki i religii).

Nie czas i miejsce, aby zestawiać tu wypowiedzi filozofa na temat religii, czy oceniać jego zaangażowanie religijne etc. Wiadomo, że w dorosłym życiu Wittgenstein odcinał się od jakiegokolwiek wyznania, natomiast zawsze podkreślał swój szacunek wobec wszelkich form życia religijnego. Sprawa oceny religijności samego Wittgensteina nie jest łatwa. Dość wspomnieć, że jeden z jego uczniów, N. Malcolm, w późnych latach pięćdziesiątych nie był skłonny uznać Wittgensteina za człowieka religijnego: „Nie chcę stwarzać pozorów, jakoby Wittgenstein (...) był człowiekiem religijnym. Ale sądzę, że istniała w nim *możliwość* religii.” Ten sam

<sup>2</sup> Por. np. M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów: Biblos 1992; S. Wszolek (red.), *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, Tarnów: Biblos/OBI 2000; R. Janusz et al. (red.), *Nauka – wiara – katecheza*, Kraków: WAM 2001.

Malcolm, po zapoznaniu się ze świadectwami innych osób, zmienił zdanie i w kolejnym wydaniu swej pracy, w przypisie dodał komentarz, w którym z aprobatą cytuje zdanie, wypowiedziane przez Wittgensteina do Druy'ego: „Nie jestem człowiekiem religijnym, ale nic nie poradzę, że każdy problem ujmuję z jakoś religijnego punktu widzenia.”<sup>3</sup> Zdaje się, że ta autoprezentacja dobrze wyraża postawę Wittgensteina. E. Anscombe, która była jedną z wierniejszych uczennic filozofa, zanotowała następujące zdanie Wittgensteina o swojej (późnej) pracy: „Pożytek z niej taki, że jeśli wierzysz, powiedzmy, Spinozie albo Kantowi, to ma to wpływ na twoje przekonania religijne, lecz jeśli wierzysz mnie, to nic podobnego się nie dzieje.”<sup>4</sup> I w tym zdaniu można dopatrzeć się szacunku filozofa do wierzeń i praktyk religijnych.

Z życzliwym stosunkiem do religii Wittgenstein łączył niechęć do metafizyki. Na ten temat istnieje ogromna literatura dokumentująca antymetafizyczną postawę filozofa. Ponieważ sprawa wydaje się mało kontrowersyjna, wystarczy przytoczyć dwie wypowiedzi samego Wittgensteina.<sup>5</sup> Pierwsza pochodzi z *Traktatu*, który między innymi dzięki antymetafizycznemu teozom znalazł uznanie w oczach pozytywistów logicznych z Wiednia:

Poprawna metoda filozofii byłaby właściwie taka: nie mówić nic poza tym, co się da powiedzieć, czyli poza zdaniami nauk przyrodniczych – a więc nic poza tym, co z filozofią nie ma nic wspólnego; a gdyby potem ktoś chciał powiedzieć coś metafizycznego, wykazać mu, że pewnym znakom nie nadał w swoich zdaniach żadnego znaczenia. Byłaby to dla niego metoda niezadowolająca – nie miałby poczucia, że uczymy go filozofii – ale *jedyna* ściśle poprawna (6.53).

Druga wypowiedź jest zaczerpnięta z *Dociekań filozoficznych*, w których filozof zaczął się już wprawdzie rozprawać z metafizyką *Traktatu*, lecz nie zmienił swego stosunku do metafizyki w ogóle:

Gdy filozofowie posługują się pewnym słowem – takim jak „wiedza”, „istnienie”, „przedmiot”, „Ja”, „zdanie”, „nazwa” – usiłując uchwycić *istotę* rzeczy, trzeba sobie zawsze zadać pytanie: czy w języku, w którym sło-

<sup>3</sup>N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: Wspomnienie*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa: Wyd. KR 2000, s. 80, 82.

<sup>4</sup>E. Anscombe, *Misinformation: What Wittgenstein really said*, „The Tablet”, 17 April 1954, s. 373.

<sup>5</sup>Zob. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1997; tenże, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 2000.

wo to jest zadomowione, faktycznie używa się go kiedykolwiek w taki sposób? –

My sprowadzamy słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego (§ 116).

Obydwa cytaty są w swej wymowie jednoznaczne. Osłabia ją tylko sporna kwestia, czym miałyby być owa krytykowana metafizyka. Szczęśliwie i tym razem możemy sobie zaoszczędzić żmudnych roztrząsań. Czymkolwiek bowiem jest krytykowana metafizyka, czy są to (1) klasyczne systemy filozoficzne wyrażające roszczenie, aby powiedzieć coś na temat natury rzeczywistości, i to powiedzieć w sposób ostateczny, czy raczej (2) wyraz pomieszania sposobu przedstawiania z tym, co przedstawiane, Wittgenstein ma do niej negatywny stosunek i demaskatorski zamiar.<sup>6</sup> Przytoczone wypowiedzi znajdują silne wsparcie w znanych podziałach, które wprowadził wczesny Wittgenstein. Chodzi o głośne zdania z *Traktatu*: „Co można pokazać, tego *nie można powiedzieć*” (4.1212) oraz „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (7). Czymże są, pytają retorycznie neowittgensteinianie, te pokrewne dychotomie (mówić/milczeć oraz mówić/pokazywać), jeśli nie zdecydowanym odseparowaniem dyskursu naukowego od tego wszystkiego, co nim nie jest?

W tym miejscu łatwo byłoby wprowadzić podział na dwie metafizyki, dobrą i złą, i powiedzieć: dobra metafizyka to ta, którą proponuje sam Wittgenstein. Tak jednak nie jest. Autor *Traktatu* wyraźnie bowiem stwierdza, że jego własna metafizyka także zasługuje na odrzucenie. *Traktat* usiłuje przecież wyrazić coś, czego nie da się wypowiedzieć, mianowicie stosunek między językiem a światem (por. 6.54). Negatywny stosunek Wittgensteina do *wszelkiej* (także własnej) metafizyki widać wyraźnie na tle poglądów Carnapa. Obydwaj przekładają zdania z przedmiotowego na formalny sposób mówienia, lecz w przeciwieństwie do autora *Składni logicznej* Wittgenstein *nie sądzi*, aby to był neutralny sposób zdemaskowania złej metafizyki. W tej procedurze przekładu – jego zdaniem – już zawiera się „zła” metafizyka.<sup>7</sup>

Jeśli się zgodzimy na ten sposób argumentacji, to w efekcie otrzymamy *nieoobliwą* koncepcję, która łączy wyrafinowaną analizę religii (por. np. uwagi dotyczące *Złotej gałęzi* Frazera) z pozytywistyczną postawą wobec *wszelkiej* metafizyki (która nie może dać religii żadnych racjonalnych podstaw). Tradycyjne roszczenia teologii nabierają charakterystycznego kształtu:

<sup>6</sup>Niechęć Wittgensteina do metafizyki z upływem czasu tępiała. Zob. M. Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław: FUNNA/Monografie FNP 2001, s. 229.

<sup>7</sup>Zob. S. Wszolek, *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Tamów: Biblos/OBI 1997, s. 201-207.

T1 Bóg transcenduje świat (reprezentowany w języku).

T2 Rzeczywistość Boga jest (dana) w języku.

Neowittgensteinianie, zwani niekiedy Wittgensteinowskimi fideistami, utożsamiają T1 z T2 na podstawie znanego dictum autora *Dociekań*, że w użyciu ujawnia się sens (znaczenie) religijnych wyrażań. W efekcie oddzielają to, co sensowne, od tego, co bezsensowne. Z tym, że wśród bezsensu wyróżniają „dobry” bezsens, czyli to, co Niewypowiadalne. Zadaniem naszym jest odrzucenie separacji (przynajmniej w radykalnym sformułowaniu) i przemyślenie uwag o Niewypowiadalnym.

## 2. NIEWYPOWIADALNE JAKO MIT ROZUMU

Przypomnijmy, że w przeciwieństwie do „jednoznacznych” neopozytywistów Wittgenstein zachował ambiwalentny stosunek do metafizyki. Nawet o Heideggerze, który był antybohaterem Carnapa, autor *Traktatu* również miał coś dobrego do powiedzenia. Uwagę (z 30 grudnia 1929) zanotował Waismann:

Dobrze rozumiem, co Heidegger mówi o byciu i trwodze. Ludzie przejawiają skłonność, aby szturmować granice języka. Pomyślcie na przykład o zdziwieniu, że coś istnieje. Tego zdziwienia nie da się wyrazić w formie pytania i nie istnieje też odpowiedź na nie. Wszystko, co możemy powiedzieć, musi, *a priori*, być niedorzecznością. A jednak wpadamy na granice języka. Kierkegaard również dostrzegł te ataki i nawet opisał w bardzo podobny sposób (jako szturmowanie paradoksu). Tym szturmowaniem granic języka jest etyka. Jest to, moim zdaniem, bardzo ważne, kładzie bowiem kres całej tej paplaninie o etyce – czy istnieje etyczne poznanie, czy istnieją wartości, czy można zdefiniować dobro itd. W etyce nieustannie próbuje się powiedzieć coś, co nie dotyczy i nie może dotyczyć istoty rzeczy. Jest pewne *a priori*: jakkolwiek definicje dobra by się podało, to przypuszczenie, iż to sformułowanie odpowiada temu, co naprawdę ma się na myśli, jest zawsze nieporozumieniem (Moore). Ale tendencja, szturmowanie, na coś wskazują.<sup>8</sup>

W przytoczonym tekście mamy militarną metaforę szturmowania granic oraz wskazanie na etykę jako coś, co zasługuje na szacunek. W innych

<sup>8</sup> F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, w: *Ludwig Wittgenstein. Schriften 3*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1980, s. 68. Wyd. polskie: *Ludwig Wittgenstein, Uwagi o religii i etyce*, tłum. W. Sady, Kraków: Znak 1995, s. 19.

tekstach oprócz etyki pojawia się również estetyka i religia. Wszystkie razem stanowią jedno, które jawi się jako horyzont albo tło.

„Niewypowiadalne (to, co jawi się jako pełne tajemnic i czego nie potrafię wyrazić) stanowi być może tło, na którym zyskuje znaczenie to, co wypowiedzieć potrafię.”<sup>9</sup>

W zacytowanych słowach można odnaleźć sugestię, tak dobrze znaną fenomenologom, że nasza mowa o Bogu jest nieuleczalnie ułomna. Sam Wittgenstein wyraził ją dobitnie w innym miejscu: „Tylko nadprzyrodzone może wyrazić Nadprzyrodzone.”<sup>10</sup> Co więcej, Niewypowiadalne ma tu charakter mitu, który funkcjonuje podobnie do mitu rozumu ze znanej książki Kołakowskiego *Obecność mitu*.<sup>11</sup> Powołanie się na Kołakowskiego w tym kontekście jest ryzykowne i – jak wkrótce zobaczymy – wymaga modyfikacji ze względu na charakterystykę Niewypowiadalnego czy Transcendencji u Wittgensteina.

Na razie, trzymając się porównania, zapytajmy: Skoro Niewypowiadalne z definicji jest niedostępne dla rozumu skończonego, to czemu służy szturmowanie granic i jakie granice mógł Wittgenstein mieć na myśli? Autor *Traktatu* w wielu miejscach wypowiedział słowa, które potwierdzają łatwienie granic. W wersji z *Wykładu o etyce* brzmią one w sposób przypominający współczesne dyskusje na temat Teorii Wszystkiego:

Przypuśćmy, że ktoś z was byłby osobą wszechwiedzącą, a zatem znałby ruchy wszystkich ciał żywych i martwych w świecie i znałby również wszystkie stany umysłów wszystkich ludzi, jacy kiedykolwiek żyli, i przypuśćmy, że człowiek ów spisał całą swą wiedzę w księdze, tak że zawierałaby ona całkowity opis świata. I chcę powiedzieć, że ta księga nie zawierałaby niczego, co nazwalibyśmy sądem etycznym, lub czegoś, z czego by logicznie taki sąd wynikał.<sup>12</sup>

Wymowa przytoczonego fragmentu jest dość jasna. Jeśli zastąpimy tajemniczą osobę wszechwiedzącą nie mniej tajemniczą, lecz żywo dyskutowaną w filozofii nauki Teorią Wszystkiego, to Wittgenstein zdecydowanie twierdzi, że domniemana Teoria Wszystkiego nie zawierałaby żadnego sądu etycznego. Idąc tropem metafory, zauważmy jednak, że granice sądu

<sup>9</sup> L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, Warszawa: Wyd. KR 2000, s. 40.

<sup>10</sup> Tamże, s. 17.

<sup>11</sup> Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław: Wyd. Dolnośląskie 1994. Porównanie ma ograniczone znaczenie. U Kołakowskiego mit Rozumu „nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy”, natomiast „coś może być prawdziwe lub fałszywe tylko dzięki mitowi Rozumu” (s. 49). U Wittgensteina przedstawia się to jednak inaczej. Zwrócił mi na to uwagę w dyskusji Pan mgr Jakub Gomułka.

<sup>12</sup> L. Wittgenstein, *Wykład o etyce*, tenże, *Uwagi o religii i etyce*, dz. cyt., s. 78. Por. tenże, *Tractatus...*, dz. cyt., 6.43, 6.52.

etycznego (ale także sądu estetycznego i religijnego) nie są jasno wytyczone. Z naszej perspektywy, a jest ona jedyną dostępną nam perspektywą, granice Niewypowiadalnego są granicami tego, co wypowiadalne. To są te same granice. Interesujące jest to, że granice te nie są raz na zawsze utrwalone. To, co przeszłe pokolenia mogły uznać za Niewysławialne, nie musi być takim dla pokoleń współczesnych. Jest tak, ponieważ rozum ludzki (a widać to najlepiej na przykładzie nauk przyrodniczych) dąży do podporządkowania sobie coraz to nowych obszarów rzeczywistości.

Jeśli metodę naukową uznamy za jedną z możliwych egzemplifikacji możliwości rozumu, łatwo dostrzeżemy problem granic. Metoda naukowa jest zarówno ekspansywna (zaborcza), jak i szczelna (samo-zwarta), nie znosząca Tajemnic, czegoś, co z definicji byłoby Niewypowiadalne. W odniesieniu do problemu osobliwości w kosmologii S. Hawking napisał: „Warunkiem brzegowym dla Wszechświata jest brak brzegów.”<sup>13</sup> Czymże jest to stwierdzenie, jeśli nie ontologiczną transpozycją tezy o naturze metody naukowej. Historia nauki jest przykładem niepoddawania się naukowców wobec nowych i trudnych pytań. Naukę płynącą z historii można przekuć na metodologiczną regułę nakazującą naukowcom atakowanie granic. Wbrew temu, a może z tego powodu, każdy naukowiec, który reflektuje nad sensem swej pracy, wie z doświadczenia, że istnieją granice, i stawia sobie tylko takie zadania, które w ramach metody naukowej można postawić. Interesującą ilustrację przynosi historia badań nad „umiejscowieniem” tzw. osobliwości w kosmologii. Kiedy okazało się, że na gruncie dostępnej wiedzy trzeba przyjąć istnienie osobliwości, które wyznaczają granicę lub – jak wolą mówić fizycy – brzeg stosowalności znanej fizyki, powstało pytanie o ich umiejscowienie. Jeśli osobliwość nie znajduje się w żadnym punkcie czasoprzestrzeni, to czy pytanie o jej „umiejscowienie” ma w ogóle sens? Fizycy, a wśród nich wspomniany Hawking, zdołali nadać sens geometryczny pojęciu brzegu. W efekcie okazało się, że

[o]sobliwości nie należą do czasoprzestrzeni, lecz do jej brzegu. Co jest jednak niezmiernie ważne, wszystkie informacje, jakie możemy zdobyć o osobliwościach, czerpiemy, badając to, co dzieje się w czasoprzestrzeni. Sam brzeg nie jest dostępny naszym badaniom za pomocą [znanych fizycznych] metod.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> S. W. Hawking, *Krótką historią czasu*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa: Wyd. „Alfa” 1990, s. 130. Sformułowanie tym, w nieco bardziej precyzyjnej formie, posłużyli się J. Hartle i S. W. Hawking w pracy: *The Wave Function of the Universe*, „Physical Review” D28, 1993, s. 2960-2965. Zob. M. Heller, *Początek jest wszędzie*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2002.

<sup>14</sup> M. Heller, *Początek...*, dz. cyt., s. 59.

### 3. METODA HERTZA I WITTGENSTEINA

Czy ilustracja wypowiedzi Wittgensteina ogólnymi uwagami na temat metody naukowej jest uzasadniona? Czy nie przypisujemy filozofowi poglądów, które w świetle jego antynaukowych wypowiedzi trzeba uznać za całkowicie mu obce? Pewne światło na to pytanie rzucają badania, które ukazują fizyków (Hertza, Boltzmana i in.) jako możliwych inspiratorów Wittgensteina.<sup>15</sup>

Autor *Dociekań* wyraźnie mówił o wpływie Hertza na swoją filozofię. Jeśli potraktujemy go poważnie, to będziemy musieli znacznie osłabić częste stwierdzenie o krytycznym i lekceważącym stosunku Wittgensteina do nauki. Sytuacja problemowa Hertza była przygotowana przez Macha, który chciał oczyścić Newtonowską dynamikę z metafizycznych wtętw. Weźmy pod uwagę siłę. Z matematycznego punktu widzenia to relacja między masą a przyspieszeniem. Tymczasem słowo „siła” niesie ze sobą wiele obciążeń metafizycznych i teologicznych (jako czynnik przyczynowy *etc.*). Z naukowego punktu widzenia jest to sytuacja wysoce niezadowolająca. Jak można ją wyklarować? Ogólnie przyjęta odpowiedź głosi, że przez podanie teorii wyjaśniającej. Przeciwno temu zaprotestował Hertz, twierdząc, że żadna teoria wyjaśniająca nie upora się definitywnie z problemem sensu pojęć. Istnieje lepsza droga. Wystarczy zauważyć, że normalny rozwój nauki nie tylko dopuszcza, lecz także wymaga wielu reprezentacji. Bierze się to głównie stąd, że nasze przedstawienia muszą być nie tylko fizycznie poprawne i logicznie spójne, lecz także proste, czyli skuteczne pod względem komunikacji. „Żądanie prostoty nie odnosi się do natury, lecz do tworzonych przez nas obrazów (Bilder) natury.”<sup>16</sup> Z tego m.in. powodu niektóre pojęcia mogą sprawiać pojęciowe problemy. Jak je usunąć? Tworząc nowe Bilder (modele, reprezentacje) badanej sytuacji, a nie budując teorię, która ma wyjaśnić problem. To dlatego we wstępie do *Prinzipien* Hertz streszcza dwie reprezentacje (Bilder) mechaniki, które służą jako wprowadzenie do jego własnej. Pierwszą jest (1) mechanika klasyczna z jej podstawowymi pojęciami „pierwotnymi” (przestrzeń, czas, siła i masa), Newtonowskimi prawami dynamiki i zasadą D’Alemberta), a drugą (2) energetyka W. Ostwalda, zbudowana na gruncie termodynamiki, ze swoimi podstawowymi pojęciami (przestrzeń, czas, masa i energia) oraz za-

<sup>15</sup> Zob. np.: A. Janik, *How Did Hertz influence Wittgenstein’s Philosophical Development?*, „Grazer Philosophische Studien”, 1994/1995, nr 49, s. 19-47; A. Hüttemann, *Heinrich Hertz and the Concept of a Symbol*, w: M. Ferrari, I.-O. Stamatescu (Eds.), *Symbol and Physical Knowledge*, Berlin: Springer 2002, s. 109-121.

<sup>16</sup> H. Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963 (11894), s. 28.

sadą Hamiltona. Na ich tle Hertz proponuje trzecią reprezentację: (3) swój system aksjomatyczny z trzema podstawowymi pojęciami (przestrzeń, czas i masa) oraz jednym fundamentalnym prawem w roli „zasady Hertza”. Mając trzy reprezentacje tej samej rzeczywistości, możemy je porównywać, biorąc pod uwagę kontrowersyjne pojęcia, takie jak „siła” czy „elektryczność”. Hertz wyraża opinię, że takie zestawienie pomoże „usunąć sprzeczności”. I dodaje: „Gdy te dotkliwie sprzeczności zostaną usunięte, na pytanie dotyczące natury siły nie będzie wprawdzie odpowiedzi; lecz nasze umysły nie będą dłużej niepokojone i przestaną stawiać niedozwolone pytania.”<sup>17</sup> Komentatorzy podkreślają, że uwaga o sprzecznościach jest niefortunna; wszak fizykowi chodzi o eliminację nieistotnych charakterystyk związanych z konkretną reprezentacją.

Z historycznych ustaleń wynika, że Wittgenstein był pod wrażeniem *Prinzipien* Hertza: nie tylko rozważał możliwość opatrzenia *Dociekań* mottem zaczerpniętym z pracy Hertza, lecz także dawał tekst Hertza swoim studentom jako wzór uprawiania filozofii.<sup>18</sup> Wittgenstein dostrzegł w metodzie Hertza wzorzec, który wykorzystał do sformułowania zasad swego własnego filozofowania. Zwrócimy uwagę jedynie na dwie kwestie. Pierwsza dotyczy sposobu traktowania metafizycznych problemów. Podobieństwa dają o sobie znać natychmiast, gdy weźmiemy pod uwagę „technikę” Wittgensteina polegającą na dostarczaniu „przeglądu sposobów użycia” słów, wymyślenia „ogniów pośrednich” (§ 122); odwracaniu uwagi od „jednostronnej diety”, czyli karmienia się przykładami jednego tylko rodzaju (§ 593). Wszystko po to, aby rozwiązać (w sensie „dissolve”) tzw. problemy filozoficzne na bazie alternatywnych sposobów przedstawiania. Wydaje się mało prawdopodobne, aby Wittgenstein – zaznajomiony tak dobrze z filozofią nauki Hertza – mógł rozwinąć taką metodę analizy niezależnie od wielkiego fizyka.

Druga kwestia dotyczy dychotomii: konieczne – przygodne. W *O pewności* mamy fragment, będący przez długi czas przedmiotem sporu, w którym Wittgenstein zaprzecza, jakoby istniała ścisła linia demarkacyjna oddzielająca „twarde” zdania normatywne (reguły) od „miękkich” zdań empirycznych. „Można by sobie wyobrazić, że pewne zdania o formie zdań empirycznych stwardniały i funkcjonowały jako kanały dla niestwardniałych, płynnych zdań empirycznych; i że ten stosunek zmienił się z czasem, kiedy zdania płynne stwardniały, a twarde stały się płynnymi.”<sup>19</sup>

W *Prinzipien* Hertza znajduje się paralelny *passus*, w którym twierdzi się, że pojęcie zasady mechanicznej nie zostało wyraźnie ustalone. To, co w jednej reprezentacji funkcjonuje jako zasada, w innej może wystąpić w roli tezy (zdania), którą trzeba uzasadnić. Ostatecznie i Hertz, i Wittgenstein zgodnie stwierdzają, że pojęcie zasad jako takich nie ma sensu; są tylko zdania, które funkcjonują inaczej w różnych reprezentacjach.<sup>20</sup>

Przeciwnicy dopatrywania się takich podobieństw z pewnością zauważają, że ilustracja pochodzi z późnego dzieła filozofa, natomiast jego związek z Hertzem był wczesny. Ta uwaga, zamiast stanowić zarzut, jeszcze wzmacnia przedstawioną argumentację. Łatwo przecież odpowiedzieć, że w *Traktacie* także można znaleźć podobne rozumowanie. Wystarczy skupić się na fragmentach, w których Wittgenstein stwierdza, że nie ma tez logicznych, które ze swej natury byłyby aksjomatami. „Tezy logiki są tautologiami (6.1). Wszystkie tezy logiki są równoprawne; nie dzielą się istotnie na prawa naczelne i pochodne (6.127). Każda tautologia sama ujawnia, że jest tautologią” (6.127).<sup>21</sup>

Po tych uwagach metafora szturmowania granic nabiera jeszcze wyraźniejszego kształtu. Jakikolwiek problem staramy się rozwiązać, napotykamy na kwestię naszych reprezentacji i przedstawień. W języku „miesza się” to, co pochodzi od rzeczy, z tym, co jest elementem naszych reprezentacji. Każda próba zmierzenia się z tym problemem jest wysiłkiem atakowania granic. Możemy to robić jedynie „od wewnątrz”. Jeśli mamy problemy fizyczne, to rozwiązanie musi dać rozwój samej fizyki; jeśli problemy są życiowe, to rozwiązanie może się pojawić tylko w życiu; jeśli problemy dotyczą reprezentowania w języku, to tylko alternatywne sposoby reprezentowania mogą ujawnić ich naturę. A ponieważ problemy filozoficzne są zakamuflowane w języku, zatem metoda ich rozwiązywania nie polega na opracowaniu teorii języka, lecz na objaśnianiu pracy języka, między innymi na ukazaniu alternatywnych sposobów użycia słów w rozmaitych sytuacjach i kontekstach.

#### 4. METAFIZYKA JAKO HORYZONT TRANSCENDENCJI

Jeśli połączymy dotychczasowe uwagi z tematem sympozjum, okaże się, że milczenie o Bogu – wyznaczenie wiary Wittgensteina – nie musi być

<sup>17</sup> Tamże, s. 7-8.

<sup>18</sup> G.P. Baker, P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Oxford: Basil Blackwell 1980, s. 16.

<sup>19</sup> L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. M. Sady i W. Sady, Warszawa: Biblioteka Aletheia 1993, § 96.

<sup>20</sup> Zob. tamże, § 318 i n.; H. Hertz, *Die Prinzipien...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>21</sup> Por. A. Kenny, *Wittgenstein*, London: Penguin Books 1975, s. 33.

interpretowane ani w duchu ateizmu, ani nawet w duchu irracjonalnego fideizmu. W rzeczy samej Wittgenstein osłabia słynną dychotomię Kanta. Według filozofa z Królewca z wnętrza dyskursu rządzonego zasadami *ratio* nie ma żadnego dostępu do Transcendencji. Bóg i to, co transcendentne, są dostępni jedynie z zewnątrz, lecz w tym przypadku wszelkie orzekanie nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. Wittgenstein rozbija to przeciwstawienie; a przynajmniej to, co twierdzi, zdaje się prowadzić w tym kierunku. Jego metoda objaśnień jest metodą z wewnątrz. Rozwiązując problemy, m.in. problemy reprezentacji, dochodzimy do granic, które zmieniają się pod wpływem naszych ataków, lecz nie ustępują. Niewypowiadalne pojawia się jako horyzont, który daje się *odczuć* (zauważmy zmianę języka) w trakcie szturmowania granic. Jak we współczesnej kosmologii osobliwości nie należą do czasoprzestrzeni, lecz do jej brzegu, tak samo Niewypowiedziane nie należy do świata opisywanego w języku, lecz do jego granicy (brzegu). Wittgenstein powie, że spojrzenie na świat jako na pewną ograniczoną całość jest tym, co mistyczne (6. 45). Pojęcie świata jako całości można tylko odczuć, bo na gruncie poprawnego języka jest ono niewyraźalne. A jednak potrzebujemy tego pojęcia, aby „domknąć” mówienie o tym, co wyraźalne.

Wcześniej powiedzieliśmy, że tzw. fideiści wittgensteinowscy utożsamiają dwa stwierdzenia:

T1 Bóg transcenduje świat (reprezentowany w języku).

T2 Rzeczywistość Boga jest (dana) w języku.

W świetle naszych uwag nie jest to jedyne możliwe przedstawienie myśli Wittgensteina. Neowittgensteinianie twierdzą, że doktryna zrównująca sens z użyciem prowadzi do utożsamienia T1 z T2. Tymczasem Wittgenstein twierdził, że użycie jest sensem języka w ogóle, nie tylko języka religijnego. Gdyby więc zgodzić się na utożsamienie T1 z T2, wówczas można by twierdzić, że cząstki elementarne są (dostępne) w języku teorii kwantów. I dalej: gdyby myśl Wittgensteina pociągała wniosek, że nie ma Boga poza językiem, musiałaby w równym stopniu prowadzić do stwierdzenia, że nie ma np. Słońca poza językiem. Tymczasem myśl Wittgensteina, przy całym nacisku na język i sens języka, powstrzymuje się przed taką konkluzją. Przy pewnych mocnych założeniach interpretacyjnych daje się uzgodnić z tradycyjnym roszczeniem teistycznym, że Bóg jest transcendentny, z tym że pojęcie Wittgensteinowskiej transcendencji jest tak radykalnie negatywne, że w teologicznym kontekście trzeba je uznać za mylące. Jak osobliwość nie należy do czasoprzestrzeni, lecz jej brzegu, tak Transcendencja nie należy do języka, lecz jego granicy – jeśli w ten

sposób możemy się wyrazić o Wittgensteinowskim spojrzeniu na świat (i język) jako na ograniczoną całość. Ostatecznie transcendencja, o jakiej tu mówimy, jest tylko granicą dyskursu o naszym świecie (i języku). Wittgenstein zatem nie stawia znaku równości między T1 i T2, ale też nie sprzeciwia się, aby taki znak został postawiony.

\* \* \*

Chciałbym dodać, że przedstawiony tu wywód jest niezgodny z neowittgensteinowską ortodoksją co do intencji; nie jest pewne, czy jest on niezgodny co do rezultatu. W niniejszym wystąpieniu zabrakło bowiem pogłębionej analizy Wittgensteinowskiej wiary, która *prima facie* jest irracjonalna. Czytając jego teksty, można dojść do wniosku, że zaangażowanie – kryterium autentyczności wiary – tworzy prawdę. Gdyby tak istotnie było, wówczas wnioski samego Wittgensteina nie odbiegałyby zbyt od tez jego interpretatorów. Osobiście sądzę jednak, że zagadnienia wiary Wittgenstein nie przemyślał do końca.



najmniejszej wskazówki, jak takiej analizy dokonać, po czym rozpoznać, że dotarliśmy do zdań elementarnych, ani w jaki sposób zdania elementarne zbudowane są z nazw. Nie wiadomo więc też, czym – po stronie świata – są przedmioty oraz jak i dlaczego łączą się one w stany rzeczy. Nie ma ani słowa wyjaśnienia, co znaczy, że świat jest moim światem i na odwrót, że mój świat to ja. Podobnie na próżno szukać w *Dociekaniach* definicji gry językowej i wyjaśnień, jaki jest stosunek „gier językowych” do „języka” – a bez tego zrozumienie sensu książki jest właściwie niemożliwe.

Po drugie, przy wszystkich niejasnościach Wittgenstein w obu dziełach wypowiada się w sposób apodyktyczny. Choć nie wyjaśnił ani słowem, co wiąże przedmioty w stany rzeczy, to potem stwierdza tonem nie znoszącym sprzeciwu, że jedyna konieczność jest koniecznością logiczną, a wiara w to, iż światem rządzą prawa przyrody, jest przesądem (TLP 6.3 z komentarzami). Wcześniej w równie apodyktyczny – choć nie poparty najmniejszym argumentem – sposób stwierdzał, że dusza złożona nie byłaby duszą, a sposób pojmowania duszy przez „dzisiejszą powierzchowną psychologię” (?) jest absurdem (5.5421). Podobnie w *Dociekaniach* (ten przykład pochodzi akurat z Części II, § XI): „Gdyby lew umiał mówić, nie potrafilibyśmy go zrozumieć” – i znów nie ma ani słowa wyjaśnienia, co znaczyłoby tu „rozumienie” i dlaczego by nie zaszło (choć wszyscy doskonale wiemy, że w pewnym ważnym sensie porozumiewamy się ze zwierzętami za pomocą znaków).

Łączy wczesnego i późnego Wittgensteina niechęć do światopoglądu naukowego. Owszem, przyznaje w *Traktacie*, „Ogół zdań prawdziwych stanowi całość przyrodoznawstwa (albo ogół nauk przyrodniczych)” [TLP 4.11], dalej jednak stwierdza:

U podstaw całego nowożytnego poglądu na świat leży złudzenie, że tzw. prawa przyrody są wyjaśnieniem jej zjawisk.

Tak więc nowożytni zatrzymują się na prawach przyrody jako na czymś nietykalnym, podobnie jak starożytni na Bogu i Losie. I jedni, i drudzy mają tu rację, i nie mają. Starożytni widzieli to, co prawda, o tyle jaśniej, że uznawali wyraźny kres, podczas gdy systemy nowsze stwarzają pozór, iż wszystko zostało wyjaśnione. [TLP 6.371-372]

W zapiskach z 1931 roku nadal podkreślał: „nie ma żadnego wielkiego, istotnego problemu w sensie naukowym” [UR]. W *Dociekaniach* tego typu uwag brak, ale też ignoruje się tam zupełnie wyniki badań naukowych – w tym wyniki naukowych badań nad tym, jak ludzie posługują się słowami i zdaniem.

Szczególną sławę przyniosły Wittgensteinowi destruktywne opinie, jakie w obu okresach swej twórczości wygłaszał na temat filozofii.

Tezy i pytania, jakie formułowano w kwestiach filozoficznych, są w większości nie fałszywe, lecz niedorzeczne. Stąd na pytania tego rodzaju nie można w ogóle odpowiedzieć; można jedynie stwierdzić ich niedorzeczność. Pytania i tezy filozofów biorą się przeważnie z niezrozumienia logiki naszego języka [TLP 4.003].

W *Dociekaniach* wyrok wydany na filozofię jest jeszcze sroższy: filozofia jest rodzajem choroby umysłowej wywołanej przez wymieszanie w jednym dyskursie różnych sposobów, na jakie w życiu praktycznym używamy naszych słów i zdań, oraz związane z tym pomieszanie zdań o faktach („zdań empirycznych”) z regułami użycia słów („zdań gramatycznych”). A te nieporozumienia powstają z powodu próżniaczego trybu życia samych filozofów:

Problemy filozoficzne powstają bowiem wtedy, gdy język ś w i ę t u j e [DF 38].

(...) Filozofując, jesteśmy jak ludzie dzicy, prymitywni, którzy słysząc mowę ludzi cywilizowanych, pojmują ją błędnie i wysnuwają stąd najdziwniejsze wnioski [DF 194].

Problemy filozoficzne nie da się rozwiązać – gdyż w istocie nie są to żadne problemy.

W związku z takimi poglądami, w obu okresach twórczości Wittgenstein pojmował własną filozofię nie jako t e o r i ę, ale jako rodzaj d z i a ł a l n o ś c i. W *Traktacie* oświadczał:

Filozofia nie jest teorią, lecz działalnością. (...) Wynikiem filozofii nie są żadne „tezy filozoficzne”, lecz jasność tez [TLP 4.112].

Dokonując analizy logicznej zdań, wykaże się, że – rzekome – tezy filozofów są n i e d o r z e c z n o ś c i a m i, jako że pewnym składnikom ich twierdzeń nie można przyporządkować odniesień. W *Dociekaniach* dokonuje się opisu rozmaitych sposobów użycia słów, co ma pełnić funkcje terapeutyczne: leczy ludzi ze skłonności do filozofowania:

Wszelkie wyjaśnianie musi zniknąć, a jego miejsce winien zająć tylko opis. A opis ten otrzymuje swe światło, czyli swój cel, od problemów filozoficznych. Nie są to, rzecz jasna, problemy empiryczne, gdyż

rozwiązywane są przez wgląd w sposób działania naszego języka; taki mianowicie, że zostanie on rozpoznany: w b r e w skłonności, by go rozumieć opacznie. Problemy rozwiązuje się tu nie drogą gromadzenia nowych doświadczeń, lecz przez zestawianie rzeczy dawno znanych. Filozofia jest walką z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka [DF 109].

Jasność bowiem, do której zmierzamy, jest wprawdzie jasnością z u p e ł n ą, ale znaczy to jedynie, że problemy filozoficzne winny z u p e ł n i e zniknąć. (...) Nie ma czegoś takiego jak metoda filozofii, są natomiast różne metody, niejako różne terapie [DF 133].

Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą [DF 255].

Przejdźmy do konsekwencji, jakie obie filozofie języka mają dla teologii. Nie zostały one wyrażone wprost – ale pewne zawarte w uwagach Wittgensteina sugestie wydają się dostatecznie wyraźne.

## 2. „BÓG NIE OBJAWIA SIĘ W ŚWIECIE”

Teoria obrazowania logicznego *Traktatu* opiera się na założeniu, że (sensowne) zdania są obrazami (możliwych) faktów, a to dlatego, że zdania są funkcjami prawdziwościami zdań elementarnych, te zaś mają identyczną strukturę logiczną ze strukturą logiczną składających się na fakty stanów rzeczy. Identyczność struktur polega na tym, że nazwy w zdaniu elementarnym powiązane są tak, jak w stanie rzeczy powiązane są ze sobą – stanowiące substancję świata, proste i niezmiennie – przedmioty. Przedmiot jest odniesieniem (*Bedeutung*) przyporządkowanej mu konwencjonalnie nazwy.

Prawa logiki i ich podstawienia, a także twierdzenia matematyczne nie są obrazami możliwych faktów, określone natomiast zostały mianem „zwierciadlanego obrazu” (*Spiegelbild*) świata [TLP 6.13]. A mianowicie, odzwierciadla się w nich to, co wspólne językowi i światu. Określają one zarazem granice świata: wszystko, co da się przedstawić w nietautologicznych zdaniach zbudowanych zgodnie z regułami składni logicznej, jest możliwe [por. TLP 3.02 i 4]. I na odwrót: każdy możliwy fakt da się, zdaniem Wittgensteina, przedstawić za pomocą zdania sensownego.

Są to tezy przedziwne. Z jednej strony, z łatwością mogą opisać krowy, bez żadnej stwierdzalnej przyczyny unoszące się nad łąką i śpiewające pieśni Schuberta – coś, co zdrowy rozsądek i nauka uważają za niemożliwe. Z drugiej strony, można podać liczne przykłady z dziejów nauki (zwłaszcza z okresów, które Kuhn określił „rewolucyjnymi”), gdy pew-

nych faktów nie udawało się należycie opisać – nie dysponowano bowiem jeszcze odpowiednim aparatem pojęciowym. Na tak oczywiste zarzuty Wittgenstein nie raczy odpowiedzieć. Zamiast tego równie bezzasadnie, co apodyktycznie stwierdza:

Badanie logiki oznacza badanie wszelkiej prawidłowości. A poza logiką wszystko jest przypadkiem [TLP 6.3].

Wszystko to przestaje brzmieć jak zwykły nonsens, gdy pojawia się wyjaśnienie:

To, że świat jest moim światem, uwidacznia się w tym, że granice języka (jedynego języka, jaki rozumiem) oznaczają granice mego świata [TLP 5.62].

O co chodzi, znów nie jest jasne, ale dość naturalna wydaje się, w świetle tej uwagi, interpretacja „świata” *Traktatu* jako Kantowskiego świata zjawisk, a jeszcze lepiej Schopenhauerowskiego świata – solipsystycznie pojętych – przedstawień.

W zdaniach da się zobrazować wszystko, i tylko to, co może zająć w obrębie mojego świata. Jakakolwiek próba powiedzenia czegoś o tym, co znajduje się poza jego granicami, wiedzie nieuniknienie do powstawania niedorzeczności: ciągów słów, które choć powiązane ze sobą zgodnie z regułami gramatyki, niczego nie przedstawiają.

Książka zmierza więc do wytyczenia granic myśleniu, albo raczej – nie myśleniu, lecz wyrazowi myśli. (...) Tak więc granicę wytycza się tylko w języku, a co poza nią, będzie po prostu niedorzecznością [TLP, *Przedmowa*].

W tezie 6.4, na przedostatniej stronie książki, Wittgenstein przechodzi do tez niezależnych od przytoczonych przed chwilą, a dotyczących wartości. W moim świecie, oświadczają, nie ma wartości. Argumentów, jak zwykle, brak, a za wprowadzenie służy teza o trudnym do odgadnięcia sensie: „Wszystkie zdania są równowartościowe” [TLP 6.4]. Po czym następuje ciąg radykalnych stwierdzeń:

Sens świata musi leżeć poza nim. W świecie wszystko jest tak, jak jest, i dzieje się, jak się dzieje; nie ma w nim żadnej wartości – a gdyby była, to nie miałyby wartości.

Jeżeli jest jakaś wartość, która ma wartość, to musi leżeć poza wszystkim, co się dzieje i przydarza. Albowiem wszystko, co dzieje się i przydarza, jest przypadkowe.

Co zaś czyni je nie-przypadkowym, nie może być w świecie, bo wtedy byłoby znowu przypadkowe.

Musi leżeć poza światem [TLP 6.41].

Dlatego nie może być żadnych zdań etycznych.

Zdania nie mogą wyrazić nic wyższego [TLP 6.42].

Na jakiej podstawie Wittgenstein tak twierdzi? Dlaczego każda próba powiedzenia o „czymś wyższym” musi wieść do niedorzeczności? Pewna odpowiedź pada w tezie 6.53: gdyby ktoś zechciał „powiedzieć coś metafizycznego”, to okazałoby się, że „pewnym znakom swoich zdań nie przyporządkował odniesień”. Pogląd Wittgensteina jest więc taki, że w naszym języku nie ma znaków, które odnosiłyby się do tego, co wyższe.

To dogmatycznie przyjęte stanowisko jest, moim zdaniem, jednym z najsłabszych ogniw wywodów *Traktatu*. Wittgenstein przyjmuje mianowicie, że jedynymi znakami językowymi, którym przyporządkowane są odniesienia, są nazwy. Odniesieniami nazw są zaś przedmioty, z których zbudowany jest (mój) świat. Co więcej, po dokonaniu całkowitej analizy logicznej, zdania (elementarne) miałyby się okazać splotami nazw – i niczego więcej.

Prawdziwość tego m.in. poglądu wydawała mu się, jak zaznaczał w *Przedmowie*, „niepodważalna i definitywna”. Gdybyśmy jednak spytali o przykłady nazw, to Wittgenstein nie potrafiłby podać ani jednego! Nazwy i ich sploty miały być czymś, co ujawniłaby logiczna analiza naszych zwykłych zdań – które, choć oparte na niezliczonych cichych umowach co do ich rozumienia [TLP 4.002], są „w pełni uporządkowane logicznie” [TLP 5.5563]. Jednak ani jednej analizy sam Wittgenstein nie przeprowadził. Co więcej, wszystko wskazuje na to, że nie miał pojęcia, jak logiczną analizę przeprowadzić by należało!

Nie jest jasne, dlaczego Wittgenstein odrzucał pogląd Fregego, zgodnie z którym zdania, po dokonaniu ich analizy logicznej, przyjmują postać *Pa*, gdzie *P* jest, w dzisiejszej terminologii, predykatem, zaś *a* to nazwa własna. Odniesienie nazwy stanowi pewien przedmiot, natomiast odniesieniem predykatu jest pojęcie. Ontologicznego statusu pojęć Frege nie wyjaśnił, nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby przyjąć interpretację np. platońską. Jest złudzeniem, twierdził Platon w alegorii jaskini, sądzić, że nazwy ogólne (które są, w ujęciu Fregego, predykatami, np. „człowiek” to w istocie predykat „( ) jest człowiekiem”) odnoszą się do tego, co dostępne cielesnym zmysłom. Odniesieniami nazw ogólnych są wieczne wzorce widzialnych rze-

czy: idee. Zdanie zatem „Bertrand Russell jest człowiekiem” mówi, że BR uczestniczy w idei człowieczeństwa. Jeśli następnie „ochrzczimy” platonizm w duchu św. Augustyna, to zdanie to będzie mówić, że BR został stworzony zgodnie z odpowiednią myślą Boga. A sensem zdania „prawdomówność jest dobra” byłaby rodzina faktów polegających na tym, że ilekroć ktoś mówi prawdę (w sytuacji, gdy nie papie bez potrzeby i gdy nikogo, mówiąc to, niesłusznie nie krzywdzi), jest to zgodne z tym, czego Bóg sobie życzy.

Tego typu możliwości Wittgenstein w ogóle nie rozważa. Podobnie dogmatycznie odrzuca możliwość istnienia zdań sensownych innych niż będących logicznymi obrazami faktów. Obrazami, podkreślmy to raz jeszcze, nie zawierającymi wartościowań i nie odnoszącymi się do niczego, co by przekraczało granice (mojego) świata.

Raz tylko Wittgenstein wspomniał o poglądzie, że wynik analizy może być inny niż ten założony w *Traktacie* – i wtedy wyszło na jaw, na czym swe filozofowanie opierał. Stało się to podczas wygłoszonego w 1929 roku – gdy wciąż akceptował, w ogólnych zarysach, teorię obrazowania logicznego – wykładu o etyce:

Powiecie: Cóż, jeśli pewne doznania stale skłaniają nas do tego, by przypisywać im własność, którą nazywamy absolutną lub etyczną wartością i doniosłością, to po prostu widać stąd, iż za pomocą tych słów nie wyrażamy niedorzeczności; że koniec końców to, co mamy na myśli, mówiąc, iż pewne doznanie ma wartość absolutną, jest tak samo faktem jak inne fakty i że rzecz tylko w tym, iż jak dotąd nie udało nam się znaleźć poprawnej analizy logicznej tego, co rozumiemy przez nasze wyrażenia etyczne i religijne. Ale gdy postawiono mi ten zarzut, od razu widzę jasno, jak gdyby w błysku światła, nie tylko to, że żadne słowa, o jakich mogę pomyśleć, nie zdołają opisać tego, co rozumiem przez wartość absolutną, ale iż odrzuciłbym każdy sensowny opis, jaki ktokolwiek mógłby zasugerować, *ab initio*, na tej podstawie, że jest sensowny. To znaczy: widzę teraz, iż te niedorzeczne wyrażenia nie były niedorzeczne dlatego, że jak dotąd nie znalazłem wyrażań poprawnych, ale iż ich niedorzeczność stanowi samą ich istotę. Albowiem za ich pomocą chciałem po prostu przekroczyć granice świata, a zatem granice sensownego języka. Wszystkie moje skłonności i, jak sądzę, skłonności każdego z ludzi, którzy kiedykolwiek próbowali pisać czy mówić o Etyce i Religii, sprowadzały się do zmagania z granicami języka. To zmaganie ze ścianami naszego więzienia jest doskonałe, absolutnie beznadziejne [WE, s. 84].

„Od razu widzę jasno, jak gdyby w błysku światła” – oto jedyny „argument” w dyskusowanej teraz kwestii, jaki znaleźć można w zachowanych pismach Wittgensteina.

W cytowanym przed chwilą fragmencie mowa jest również o wyrażeniach religijnych – które również są z istoty niedorzeczne. I tak dotarliśmy do konsekwencji, które z uwag Wittgensteina płyną dla teologii. W tym miejscu odłożę na bok wywody *Traktatu* i zastanowię się, skąd bierze się pogląd, iż o Bogu niczego pozytywnie powiedzieć się nie da. Aby uprościć tę dyskusję, założę, że Bóg jest jeden.

Wydaje się, że słowo „Bóg” jest najczęściej używane na dwa niezależne od siebie sposoby. Bogiem nazywa się, po pierwsze, Stwórcę naszego świata, po drugie, Istotę Doskonałą. Są to niezależne sposoby użycia słowa: Stwórca nie musi być – i w wielu systemach myślowych nie był – doskonały, zaś Istota Doskonała nie musi niczego stwarzać. Faktem jest, że rozwój myśli teologicznej doprowadził do utożsamienia Istoty Doskonałej ze Stwórcą. A wtedy powstał nie tylko problem teodycei, ale i pojawiły się wielkie trudności przy próbach powiedzenia czegokolwiek o tak pojętym Bogu.

Istocie Doskonałej przypisujemy w stopniu nieskończonym wszelkie cechy, które uznajemy za doskonałości, i nie przypisujemy Jej żadnych, które jawią się nam jako wady czy niedostatki. W szczególności przyjmujemy, że Bóg nie podlega żadnym ograniczeniom. Przez Stwórcę rozumiemy istotę, która sama nie jest stworzona lub utrzymywana w istnieniu przez nic innego, a która stworzyła i nadaje byt wszystkiemu bez wyjątku, co istnieje poza nią.

Doskonały Stwórca nie kształtuje wcześniej istniejącej materii ani nie porządkuje odwiecznego chaosu – bo one istniałyby wtedy niezależnie od Niego, a On podlegałby narzucanym przez nie ograniczeniom. A zatem, jak w końcu stwierdzono, Bóg stworzył świat z niczego – nie ma więc powodu, aby przypisać Mu jakieś cechy rzeczy stworzonych. Stworzył m.in. czas i przestrzeń – a zatem sam nie istnieje w czasie i przestrzeni.

Wszystkie opisy, jakie formułujemy, zakładają czasowość i przestrzenność. Jeśli mówię np., że coś jest czerwone, to zakładam rozciągłość tego czegoś; jeśli zaś stwierdzam, że ono spada, zakładam zarówno upływ czasu, jak i zmianę miejsca. Bóg, który nie ma trwania, nie podlega przemianom, nie zajmuje i nie zmienia miejsca, nie może być przedstawiony słowami takimi, jakimi dysponujemy. Nie da się o nim powiedzieć nawet, że istnieje – w żadnym z sensów, w jakich tego słowa używamy w odniesieniu do rzeczy i faktów.

Jeśli Bóg istnieje, to w inny sposób niż cokolwiek, co możemy sobie przedstawić – ale co znaczy to „inny”, tego już pojąć nie możemy. Załamują się próby powiedzenia czegoś o Bogu przez analogię: przez przypisanie Mu doskonałości obserwowanych w świecie i dodanie, że On posiada je w stop-

niu nieskończonym. Normalnie stwierdzenie zachodzenia analogii umożliwia nam stawianie – zawodnych wprawdzie, ale użytecznych – hipotez. W odniesieniu do Boga domniemanie analogii do niczego nas dalej nie prowadzi, a zatem określenie „analogia” staje się bezużyteczne.

Co nam pozostaje? Pozostaje wiara, że Bóg objawia się w świecie. Że np. objawił się w przyrodzie, tworząc świat tak, aby wyrazić własną istotę. Lub objawia się przez cuda, łamiąc w wyraźnie celowy sposób funkcjonowanie praw przyrody. Lub objawia się przez proroków, umożliwiając im formułowanie trafnych przepowiedni, choć żadne zdarzenia naturalne nie dostarczają przesłanek do ich postawienia – i uwiarygodniając w ten sposób słowa proroków wykraczające poza fakty tego świata. Lub wreszcie sam ukazuje się ludziom w cielesnej postaci.

Każde z objawień da się przedstawić w zdaniach. Stąd głoszony często pogląd, że choć nie da się powiedzieć niczego o Bogu, to można mówić o Wcielonym Słowie Boga, Jezusie z Nazaretu. Te wszystkie możliwości Wittgenstein – w trzech czwartych Żyd, jako dziecko ochrzczony w Kościele katolickim – odrzuca w jednej krótkiej tezie:

J a k i jest świat, to dla tego, co wyższe, jest zupełnie obojętne. Bóg nie objawia się w świecie [TLP 6.432].

Tyle miało wystarczyć, aby stwierdzić, że Jezus nie był Synem Boga, nie było proroków, a w świecie nie ujawnia się – ani w cudach, ani w funkcjonowaniu praw przyrody – ponadnaturalna celowość. Oczywiście, Wittgenstein nie zadaje sobie trudu, aby tę tezę poprzeć jakimiś argumentami.

„Ogół zdań prawdziwych stanowi całość przyrodoznawstwa” [TLP 4.11], stwierdził wcześniej, a teraz konsekwentnie dodaje:

Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze nawet tknięte. Co prawda, nie byłoby już wtedy żadnych pytań; i to jest właśnie odpowiedź [TLP 6.52].

W tym momencie Wittgenstein jawić się może jako pospolity ateista. (Cytowane powyżej tezy 6.371-372 wykluczają możliwość uznania go za scjentystę.) I nagle następują tezy, zmuszające do radykalnego przewartościowania całego tekstu:

Rozwiązanie problemu życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu.

(Czy nie to sprawia, że ci, dla których po długich wahaniach sens życia stał się jasny, nie potrafili potem powiedzieć, na czym on polega.) [TLP 6.521]

Jest zaiste coś niewyraźnego. To się u w i d a c z n i a, jest tym, co mistyczne [TLP 6.522].

Niestety, Wittgenstein nie podaje przykładów ludzi, „dla których po długich wahaniach sens życia stał się jasny”. Następna teza sugeruje, że chodzi o tych, których określa się mianem mistyków, ale czy np. chrześcijańskich, buddyjskich, czy wszystkich bez wyjątku, nie wiadomo. Nie ma też żadnych wskazówek, jak odróżnić mistyków autentycznych od oszustów lub pomyłków. 30 grudnia 1930 Wittgenstein mówił do Schlicka i Waismanna:

Dobrze rozumiem, co Heidegger mówi o byciu i trwodzi. Ludzie przejawiają skłonność, by szturmować granice języka. Pomyślcie na przykład o zdziwieniu, że coś istnieje. Tego zdziwienia nie da się wyrazić w formie pytania i nie istnieje też na nie odpowiedź. Cokolwiek powiemy, musi, *a priori*, być niedorzecznością. (...) Tym szturmowaniem granic języka jest etyka. (...) Ale tendencja, szturmowanie, na coś wskazują.

Łącząc cytowane uwagi razem, zaczynamy rozumieć, o co mu chodziło. Znow jednak warto poczynić najpierw pewne uwagi o charakterze ogólnym.

Dwa są, jak się wydaje, źródła wierzeń religijnych. Pierwszym jest o b j a w i e n i e: teksty, jakie – jak sądzą wyznawcy danej religii – otrzymaliśmy od Boga lub bogów. Drugim są rozmaite d o ś w i a d c z e n i a r e l i g i j n e. Nie sądzę, wbrew głoszonym niekiedy poglądom, aby źródłem wierzeń religijnych mógł być rozum. R o z u m natomiast interpretuje zarówno teksty objawione, jak i doświadczenia religijne, systematyzuje je i stara się odróżnić, na podstawie jednolitych kryteriów, objawienia i doświadczenia autentyczne od rzekomych.

Wittgenstein wykluczał, jak już powiedziano, nie tylko prawdziwość, ale również sensowność objawień. Pozostawały niezidentyfikowane doświadczenia religijne – których nie pozwalał rozumowo analizować czy oceniać, a w szczególności opisywać w zdaniach. Skoro powoływał się na innych ludzi – dla których „sens życia stał się jasny” – to uznawał intersubiektywną ważność tych doświadczeń (wbrew solipsystycznym deklaracjom w komentarzach do tezy 5.6). Tym bardziej że próby filozofów w rodzaju Schopenhauera, Kierkegarda czy Heideggera uważał za beznadziejne, choć autentyczne próby przedarcia się poza granice języka i wyrażenia

tego, co z istoty wyrażone być nie może. Czy sam tego typu doświadczenia miewał, jest głęboko niejasne.

Jeśli, w jakimś niewyraźnym sensie, jest coś niewyraźnego, to jaką postawę ma zająć filozof? Ma zrezygnować z prób przedstawienia tego czegoś w słowach, gdyż, jak wyjaśniał w liście do Paula Engelmana 9 kwietnia 1917:

I tak to właśnie jest: jeśli tylko nie silimy się, aby wypowiedzieć to, co niewypowiadalne, nic się nie zatraci. Ale to, co niewypowiadalne, będzie – niewypowiadalnie – zawarte w tym, co zostało wypowiedziane.

To był jednak komentarz do pewnego wiersza. Obecnie pytamy jednak, co ma robić filozof, pracujący ze swej natury w *medium* tego, co teoretyczne? Odpowiedź jest ukryta w samym środku tekstu:

Filozofia ma wytyczać granice tego, co da się pomyśleć, a tym samym i tego, co się pomyśleć nie da.

Ma ograniczać od wewnątrz to, czego nie da się pomyśleć – przez to, co się pomyśleć daje [TLP 4.114].

Przedstawiając jasno to, co wyrażalne, wskaże na to, co niewyraźne [TLP 4.115].

Myląca jest zatem deklaracja, od której Wittgenstein zaczyna *Przedmowę* do książki: „Książkę tę zrozumie może tylko ten, kto sam już przemyślał myśli w niej wyrażone – albo przynajmniej myśli podobne.” Powinno być raczej (i niech to posłuży za podsumowanie dotychczasowych wywodów): Książkę tę zrozumie tylko ten, przed kim odsłania się to, co mistyczne. Wielu ludzi próbuje to ująć w słowa – i wikłają się w złudzenia (a także wpędzają w nie czytelników). Książka ta wytycza granice językowego wyrazu myśli, w ten sposób wskazując granice świata. To wszystko, co zdarza się w świecie, jest bezwartościowe. Jeśli więc doznajesz tego, co ma wartość absolutną, w czym znajduje – niewyraźne – rozwiązanie problem sensu twojego życia, to pamiętaj, że to nie należy do świata. Pojmując jasno, gdzie znajdują się granice zdań sensownych, jasno ujrzysz też, co jest faktem wśród innych faktów, a co tym, co mistyczne.

### 3. „JEŚLI CHRZEŚCIJAŃSTWO JEST PRAWDA, TO CAŁA DOTYCZĄCA GO FILOZOFIA JEST FAŁSZEM”

„Sens życia, tzn. sens świata, możemy nazwać Bogiem”, zapisał Wittgenstein w dzienniku 11 czerwca 1916, w trzy miesiące po tym, jak na własną prośbę został wysłany na front i wziął udział w jednej z najkrwawszych operacji I wojny światowej. „Wierzyć w Boga znaczy wiedzieć, że na faktach tego świata sprawy się nie kończą. (...) to, od czego jesteśmy zależni, możemy nazwać Bogiem”, dodawał 8 lipca, wśród huku rozrywających się pocisków. Już wtedy jego Bóg nie był jednak ani narodowym Bogiem Mojżesza i Ezechiela, ani Bogiem wszystkich ludzi z prorocstw Deuteroizajasza, listów Pawła z Tarsu czy kart Koranu. Nie był to nawet bezpostaciowy *brahman*, o którym autorzy *Upaniszadów* pisali, że nie jest „ani tym, ani tym”. Miało to być coś, co się uwidacznia i jest niewyrażalne.

Mimo to w *Traktacie* Wittgenstein nie powstrzymał się od zapisania cytowanych powyżej uwag, jakichś niejasnych sugestii, zagadkowych wskazówek. Jak ironicznie powiadał Frank Ramsey, próbował to, o czym nie można mówić, jakoś zagwizdać. W *Dociekaniach* wszelkie tego rodzaju próby nikną. Nie ma ani jednej wzmianki o tym, co mistyczne, sensie życia czy wartościach. Słowo „Bóg” pojawia się parokrotnie jako synonim wyimaginowanej osoby, np. znającej rozwiązanie problemów matematycznych, których my nie zdołaliśmy jeszcze rozwiązać [DF 352; cz. II, s. 316]. W tej samej roli Bóg występuje w tezie, że to nie domniemany ukryty proces, zachodzący w naszych umysłach, decyduje o odniesieniach naszych zdań: „Gdyby Bóg wejrzał w nasze dusze, nie mógłby tam zobaczyć, o kim mówiliśmy” [DF cz. II, s. 304]. To wszystko. Czy więc Wittgenstein po trzydziestym roku życia zupełnie przestał interesować się problemami egzystencjalnymi, które tak bardzo pochłaniały go w młodości?

Z drugiej strony, trudno lekceważyć to, co wiemy o okolicznościach, w jakich Wittgenstein przystępował do pracy nad książką. Gdy miał pisać *Traktat logiczno-filozoficzny*, najpierw wyjechał na norweskie odludzie, w skrajne warunki klimatyczne; potem skorzystał z okazji, jaką stworzyła mu historia, i zgłosił się na ochotnika do armii, aby, jak zanotował, w obliczu śmierci „stać się człowiekiem”. Pracę nad *Dociekaniem filozoficznymi* poprzedził spowiedzią: zaczął wyznawać wybranym przyjaciołom i członkom rodziny to, co uważał za swoje „grzechy”. Większość „spowiedzi” odbył w 1936 roku, wkrótce po napisaniu na norweskim odludziu pierwszych 188 paragrafów *Dociekań*. Pojechał m.in. do alpejskich wiosek, w których w latach 1920-1926 pracował jako nauczyciel i przeproszał swoich uczniów za wymierzane im niegdyś kary cielesne (stosował je, nawet zwa-

żywszy ówczesne obyczaje, w nadmiarze). Chciał w ten sposób „stać się czysty”. Gdy wybuchła II wojna światowa, jako mieszkający w Anglii Austriak z pochodzenia, nie mógł wstąpić od wojska, ale spędził lata wojny, pracując jako odźwierny w szpitalu, a potem technik farmaceutyczny. A wreszcie do Przedmowy do *Dociekań* włączył w 1945 roku taką uwagę:

Przekazuję [tę książkę] publiczności z mieszanymi uczuciami. Aby pracy tej, przy jej ubóstwie, miało być dane w pomroce naszego czasu oświecenie tego czy innego umysłu, nie jest rzeczą niemożliwą; ale nie jest też prawdopodobne.

Pisząc zaś o potrzebie radykalnie nowego w stosunku do systemu *Traktatu* ujęcia natury języka, wtrącił: „Można by rzec: cały sposób patrzenia trzeba obrócić, ale wokół sworzni naszej prawdziwej potrzeby” [108]. Problem, jak zwykle w jego przypadku, polega na notorycznej niejasności tych uwag. Jedno jest jasne:

Praca w filozofii jest – jak pod wieloma względami praca w architekturze – właściwie bardziej pracą nad samym sobą. Nad należyтым pojmo-waniem. Nad tym, jak postrzega się rzeczy (I czego się od nich wymaga.) [Uwagi różne, zapisek z 1931].

Wypada jednak zacząć od przyjrzenia się nowym poglądom na naturę języka i związanej z nimi antyfilozoficznej batalii.

Słowa i zdania traktuje teraz Wittgenstein jako narzędzia określonego użytku. Język jest luźnym zlepkiem rozmaitych gier językowych, określanych jako całości złożone „z języka i z czynności, w które jest on wpleciony” [DF 7]. Podczas gdy w *Traktacie* przejawiał silne tendencje solipsystyczne, teraz bez przerwy podkreśla, że tak nasze sposoby życia, jak i używane języki są tworamı społecznymi. To określona wspólnota, żyjąc w pewien sposób, wytwarza dany język. Duże partie *Dociekań* (zwl. 256-314) starają się nam uzmysłowić, że nie może istnieć język prywatny, w którym opisywałbym moje przeżycia wewnętrzne i „który tylko ja sam potrafię zrozumieć” [DF 256]. Również „wewnętrzne” przeżycia opisujemy za pomocą publicznych środków językowych. Jeśli istnieją reguły poprawnego użycia słów, to odzwierciedla się w nich nie natura myślenia, czy natura rzeczywistości, ale milcząca zgoda wspólnoty posługującej się językiem.

Jedną z najważniejszych metod *dociekań filozoficznych* późnego Wittgensteina stanowi opisywanie sposobów, na jakie dzieci uczą się używać słów i zdań. W tym kontekście wielokrotnie powtarzane jest słowo „tresu-

ra": nauczanie języka jest procesem analogicznym do tresowania zwierząt. W niezliczonych przypadkach dorośli powtarzają, w odpowiednich okolicznościach, słowa i zdania, korygując werbalne reakcje dzieci dopóty, dopóki nie staną się one zgodne z regułami użycia obowiązującymi w danej społeczności. Ale ci, którzy w danym czasie pełnią rolę nauczycieli, sami kiedyś zostali podobnie wytresowani i przestrzegają reguł, nie zdając sobie z tego sprawy, a zwykle nie uświadamiając sobie ich istnienia. Na trzy tygodnie przed śmiercią Wittgenstein zapisał:

- Chcę tu traktować człowieka jak zwierzę; niczym prymitywną istotę, której przyznaje się instynkt, ale nie rozumność. Niczym istotę w stanie prymitywnym. Nie potrzebujemy się wstydzić żadnej logiki wystarczającej dla prymitywnych sposobów porozumiewania się. Język nie wyłonił się z jakiejś rozumności [OP 475].

A teraz, na czym polega choroba umysłu zwana „filozofią”? Filozofowie, prowadząc próżniaczy tryb życia, niejako na marginesie społeczności, biorą wspólnotowe reguły użycia słów, porównania „wchłonięte przez formy naszego języka”, za istotę bytu, dobra czy piękna:

Gdy filozofowie posługują się pewnym słowem – takim jak „wiedza”, „istnienie”, „przedmiot”, „Ja”, „zdanie”, „nazwa” – usiłując uchwycić istotę rzeczy, trzeba sobie zawsze zadać pytanie: czy w języku, w którym słowo to jest zadomowione, faktycznie używa się go kiedykolwiek w taki sposób? – My sprowadzamy słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego [DF 116].

Opisanie faktycznych sposobów użycia słów, a także tego, że tych samych słów używa się w różnych dziedzinach życia na różne sposoby, uzmysławia nam, iż „I s t o t a znajduje wyraz w gramatyce” [DF 371], zaś „To, co na pozór m u s i istnieć, należy do języka; stanowi w naszej grze pierwowzór, coś, z czym porównujemy” [DF 50]. Z tego, w jaki sposób używamy słów, nie da się wnosić niczego o naturze bytu czy dobra. W sposobach użycia słów odzwierciedla się natomiast to, jak żyjemy.

„Zdanie – to rzecz osobliwa!”: w tym tkwi już sublimacja całej sprawy – skłonność, by przyjmować jakiś czysty twór pośredni między z n a k i e m zdaniowym a faktami, albo też chęć oczyszczenia i wysublimowania samego znaku zdaniowego. – Albowiem dostrzec, że wszystko dzieje się całkiem zwyczajnie, nie pozwalają nam wielorako nasze formy wyrazu, wysyłając nas w pogoń za chimerami [DF 94].

Kluczową rolę w proponowanej przez autora *Dociekań* terapii, mającej leczyć nas ze skłonności do filozofowania, odgrywa akceptacja tego, „że wszystko dzieje się całkiem zwyczajnie”. A to aż nadto przypomina cytowaną powyżej tezę 6.42 *Traktatu logiczno-filozoficznego*: „Zdania nie mogą wyrażać nic wyższego.”

Tu, moim zdaniem, kryje się samo sedno Wittgensteinowskiego filozofowania. Przez całe życie był przekonany, że istnieje p o d s t a w o w y p o z i o m języka. W *Traktacie* miały go stanowić zdania elementarne, przedstawiające stany rzeczy. W *Dociekaniach* miały to być słowa i zdania, za pomocą których ludzie, wykonując wspólnie pewną pracę, koordynują czynności [DF 1, 2, 8]. Wszystkie inne wypowiedzi uznawał Wittgenstein za sensowne pod warunkiem, że dawały się sprowadzić do form podstawowych. Według programu *Traktatu*, analiza logiczna miała wykazać, czy dane zdanie jest sprowadzalne do postaci funkcji prawdziwościowej zdań elementarnych. Według *Dociekań*, nie ma językowej głębi, którą dopiero analiza miałaby odsłonić, „Nic tu nie jest ukryte” [435] – ale za każdym razem, gdy twierdzimy, że dane zdanie ma sens, to trzeba się zastanowić, „w jakich konkretnych okolicznościach zdania tego faktycznie się używa. W tych bowiem ma ono sens” [117]. A chodzi, podkreślmy to raz jeszcze, o okoliczności „zwyczajne”, o normalną grę językową.

W zapiskach z 1937 roku znajdujemy uwagę, która sugeruje, że Wittgenstein uznawał istnienie różnych poziomów religijności:

W religii musi być tak, że każdemu poziomowi religijności odpowiada taki sposób wyrażania, który na niższym poziomie nie ma żadnego sensu. Ta doktryna, która coś znaczy na poziomie wyższym, jest dla stojących obecnie na niższym poziomie, pusta i nieważna; m o ż e być jedynie f a ł s z y w i e rozumiana, i dlatego te słowa dla tych ludzi nie znaczą nic.

Np. doktryna predestynacji u Pawła jest, na moim poziomie, niereligijnością, szkaradnym nonsensem. (...) Jeśli jest to obraz pobożny i dobry, to na całkiem innym poziomie, na którym musi się go używać w życiu całkiem inaczej, niż ja potrafiłbym go użyć [UR].

Nic jednak nie wskazuje na to, aby uznawał istnienie jakiejś uniwersalnej miary pozwalającej stwierdzić, iż jeden poziom jest niższy, a drugi wyższy. Mało tego, zaraz dodawał, że (autentyczna?) wiara religijna nie ma nic wspólnego z klasycznie pojętą prawdziwością:

Chrześcijaństwo nie opiera się na jakiejś historycznej prawdzie, lecz oferuje nam ono (historyczną) wieść i powiada: teraz uwierz! Ale nie: uwierz w tę wieść z wiarą, która należna jest wieści historycznej – lecz:

uwierz, przez ogień i wodę, a to możesz uczynić, tylko żyjąc w pewien sposób. Oto wieść – nie ustosunkowuj się do niej tak jak do innych historycznych wieści! Pozwól jej zająć w twoim życiu całkiem inne miejsce. (...)

Można by dowieść, że historyczne doniesienia Ewangelii są, w historycznym sensie, fałszywe, a przecież wiara nic by przez to nie straciła: (...) dowód historyczny (historyczna gra-w-dowody) dla wiary jest nieistotny. To przesłanie (Ewangelia) jest przyjmowane przez ludzi z wiarą (tzn. z miłością). To jest pewność owego uznawania-za-prawdę, nie co innego. (...)

Gdybym (...) miał zostać NAPRAWDĘ zbawiony – to potrzebuję pewności – nie mądrości, marzeń, spekulacji – a taką pewnością jest wiara. Wiara zaś jest wiarą w to, czego potrzebuje moje serce, moja dusza, a nie mój spekulatywny rozum. To bowiem moja dusza, z jej namiętnościami, niejako z jej ciałem i krwią, musi zostać zbawiona, a nie mój abstrakcyjny umysł.

Ani teoretyczna systematyzacja dogmatów wiary, ani ich uzasadnianie – dwa podstawowe zadania, jakie stawiali sobie scholastycy – nie były dla Wittgensteina akceptowalne. Jak mówił w 1930 roku do swego ucznia:

Kościół rzymski głosi dogmat, że przyrodzony rozum może dowieść istnienia Boga. Ten dogmat uniemożliwił mi bycie rzymskim katolikiem. [M. Drury, *The Danger of Words*, s. 123]

Niemożliwe są empiryczne dowody na istnienie Boga, podobne do tych, jakie występują w naukach przyrodniczych. W wygłoszonych w 1938 roku *Wykładach o wierze* mówił o ojcu O'Hara, który usiłował przekształcić pytanie o prawdziwość dogmatów w pytanie o charakterze naukowym:

Stanowczo nazwałbym O'Harę nierozumnym. Powiedziałbym, że jeśli to jest wiara religijna, to wszystko to jest przesądem.

Ale kpiąc z tego, nie mówiłbym, że jest to oparte na niewystarczających świadectwach. Powiedziałbym: oto jest człowiek, który oszukuje sam siebie. Można rzec: ten człowiek jest śmieszny, ponieważ wierzy, a opiera to na słabych racjach [WW cz. I].

Wittgenstein nieco więcej uwagi poświęcił spirytystycznym dowodom na nieśmiertelność. Punktem wyjścia rozważań stał się plakat, na którym napisano: „»zmarły« student mówi”:

Jeśli więc nazywasz go „żywym”, to używasz języka w dziwny sposób, ponieważ niemal rozmyślnie wywołujesz nieporozumienia. Dlaczego

go nie użyjesz jakiegoś innego słowa, a słowu „zmarły” nie pozostawisz tego znaczenia, jakie ono już posiada? [WW cz. III]

A to już jest typowy przykład Wittgensteinowskiej terapii filozoficznej, której samo sedno stanowi sprowadzanie słów: „z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego” [DF 116]. Jeśli pewnej wypowiedzi nie dawało się przeformułować tak, aby słów używać w sposób zgodny z ich potocznym – trywialnym, chciałoby się dodać – sposobem użycia, Wittgenstein natychmiast wystawiał jej negatywną ocenę.

Zezwalał na dyskurs religijny – ale jedynie jako na część praktyk religijnych. Zdania, pojawiające się w tym dyskursie, w ogóle nie podlegałyby ocenie w kategoriach klasycznie pojętej prawdy. Pełniłyby rolę gestu, ekspresji, ale nie wyrażałyby twierdzeń o charakterze teoretycznym. 17 grudnia 1930 Friedrich Waismann zanotował charakterystyczną wypowiedź na ten temat:

Czy mowa jest istotna dla religii? Łatwo mi wyobrazić sobie religię, w której nie ma doktryn, a zatem niczego się nie twierdzi. Oczywiście istota religii nie ma nic wspólnego z tym, że pojawia się mowa; a raczej: jeśli pojawia się mowa, to ona sama jest składnikiem religijnych zachowań, a nie teorią. A zatem nic nie zależy od tego, czy te słowa są prawdziwe, fałszywe czy niedorzeczne.

Identyczny sens ma uwaga zanotowana w tym samym roku przez Drury'ego:

Czy św. Augustyn popełnia błąd, wzywając Boga na każdej stronie *Wyznań*? Cóż – można by powiedzieć – jeśli błędu nie popełnia, to z pewnością popełnia go święty buddyjski, lub jakiś inny, którego religia wyraża zupełnie inne pojęcia. Ale żaden z nich błędu nie popełnia, chyba że przedstawia to jako teorię [s. 123].

Gdybyśmy rozumieli wypowiedzi chrześcijanina z jednej, a buddysty z drugiej strony tak, jak rozumie się twierdzenia naukowe, to stwierdzilibyśmy, że są one sprzeczne – a zatem przynajmniej część z nich musi być fałszywa. Te wypowiedzi nie posiadają jednak, zdaniem Wittgensteina, wartości logicznej. Są wyrazem pragnień, lęków, nadziei – i jako takie mogą być autentyczne lub nieautentyczne. I nie tylko. Oto zapisek z 1950 roku, dotyczący – charakterystycznego dla ludzi religijnych – użycia słów „w głębszym sensie”:

Właściwie chciałbym powiedzieć, że i tutaj ważne są nie słowa, które się wypowiada, i nie to, co się przy tym myśli, lecz to, na ile w różnych sytuacjach zmieniają one twe życie. Skąd wiem, że dwaj ludzie myślą to samo, gdy każdy z nich mówi, że wierzy w Boga? I całkiem to samo mogę powiedzieć w odniesieniu do Trójcy Świętej. Teologia, która upiera się przy używaniu pewnych słów i zwrotów, a zakazuje innych, niczego nie rozjaśnia (Karl Barth). Wymachuje, niejako, słowami, ponieważ chce coś powiedzieć, a nie wie, jak to wyrazić. Praktyka nadaje słowom ich sens [UR].

Wyrażenia o charakterze religijnym – funkcjonujące podobnie jak okrzyk rozpacz, wyraz zachwytu czy obrzydzenia – zwrotnie kształtują te pragnienia, lęki czy nadzieje, których wyraz stanowią. I jako takie, choć z istoty ani prawdziwe, ani fałszywe, mogą być skuteczne lub bezskuteczne.

Być może chodzi tu o coś w rodzaju Arystotelesowskiego *katharsis*: oczyszczającego z niepożądanymi namietnościami działania dzieła sztuki. Oczywiście dzieło literackie czy malarskie, aby wywołać korzystny wstrząs emocjonalny, nie musi przedstawiać rzeczywistości takiej, jaką ona jest.

#### 4. ZAMIĄST ZAKOŃCZENIA: FILOZOF W OBLICZU ŚMIERCI

Czy, pisząc cytowaną przed chwilą uwagę, Wittgenstein miał jakieś wyobrażenia o tym, jak by należało zmienić swe życie? I czy sądził, że jest coś, z e w z g l ę d u n a c o t r z e b a b y j e z m i e n i ć? Na oba te pytania, obawiam się, nie znajdziemy odpowiedzi. Zamiast gubić się wśród niepotwierdzalnych hipotez, zacytujmy parę zapisków filozofa z okresu, gdy – wiedząc, że jest nieuleczalnie chory na raka – oczekiwał na śmierć. Pod koniec 1950 roku zanotował:

W ogóle nie sposób wyobrazić sobie, jak Bóg osądza człowieka. Jeśli uwzględnia on przy tym rzeczywiście siłę pokusy i słabość natury, to kogóż może potępić? Ale w przeciwnym razie wypadkowa tych dwóch sił stanowi po prostu cel, do którego człowiek został predestynowany. Został tak stworzony, aby w wyniku gry sił albo zwyciężyć, albo zginąć. I nie jest to w ogóle myśl religijna, a raczej hipoteza naukowa.

Jeśli więc chcesz pozostać w sferze religijnej, to musisz w a l c z y ć [UR].

Na pięć tygodni przed śmiercią zaś dodał uwagę, która brzmi niczym głębokie, osobiste wyznanie:

Bóg może mi powiedzieć: „Wydaję na ciebie wyrok z twoich własnych ust. Zatrząś się z obrzydzenia do własnych czynów, gdy ujrzałeś je u innych” [UR, 15.3.1951].

A jednak w tym samym czasie Drury zanotował jego słowa:

To ciekawe, że choć wiem, iż pozostało mi niewiele życia, to nigdy nie przylapuję się na tym, bym myślał o „życiu przyszłym”. Interesuje mnie tylko to życie i to, co jeszcze mogę napisać.

Cytowane teksty Wittgensteina:

[TLP] *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1997 (do tego przekładu wprowadziłem drobne zmiany)

[WE] *Wykład o etyce*, tłum. W. Sady, w: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, Kraków 1995, s. 75-85

[WW] *Wykłady o wierze*, tłum. W. Sady, w: L. Wittgenstein, *Uwagi...*, s. 86-107

[UR] *Uwagi różne*, tłum. M. Kawecka, tłum. poprawił W. Sady, w: L. Wittgenstein, *Uwagi...*, s. 108-206

[DF] *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2000

[OP] *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Wyd. KR, Warszawa 2001

Pozostałe cytaty za: Wojciech Sady, *Wprowadzenie*, do: L. Wittgenstein, *Uwagi...*, s. 7-57.

ADAM WORKOWSKI

## POJĘCIE „GELASSENHEIT” U MISTRZA ECKHARTA I HEIDEGGERA

### WSTĘP

Zamierzam zestawić poglądy Mistrza Eckharta i Heideggera na temat pojęcia „*Gelassenheit*”. Zdaję sobie sprawę, że porównania dwóch wielkich myślicieli grożą powierzchownością analizy albo przyczynkarskim sporem o szczegóły. Zatem jakie powody skłoniły mnie do wybrania takiego tematu?

Od razu przyznam się, że ważną rolę odegrała prosta ciekawość. Heidegger świadomie nawiązał do rozważań i terminologii Mistrza Eckharta. Intriguje mnie, co sprawiło, że dwóch myślicieli, których dzieli 600 lat, interesowało się zjawiskiem „*Gelassenheit*”.

Za podjęciem tematu przemawiały również względy rzeczowe.

Po pierwsze, warto porównać Heideggera i Eckharta. Podczas naszej konferencji usiłujemy przecież badać relacje między Heideggerem a teologią negatywną. Porównanie wymaga zastosowania wspólnej miary. Takiej miary dostarcza Mistrz Eckhart – z jednej strony wzorcowy przedstawiciel teologii negatywnej, z drugiej twórca „nowoczesny” i bliski „duchowi” Heideggera. Czasem czytelnika ogarnia zdumienie, jak zbieżne są drogi myślenia Heideggera i Eckharta mimo różnicy ostatecznych rozwiązań.

Po drugie, warto dla tego porównania użyć pojęcia „*Gelassenheit*”, bo stanowi ono centralny punkt myślenia obu myślicieli.

Eckhart głosi, że dzięki „*Gelassenheit*” dokonuje się utożsamienie duszy z Bogiem, a zatem fundamentalny proces opisywany w myśleniu mistycz-

nym. Heidegger świadomie zapożycza termin „*Gelassenheit*”, żeby opisać podstawowy dylemat współczesnego człowieka. W świecie spustoszonego przez technikę, w którym człowiek traci swoje korzenie – właśnie postawa „*Gelassenheit*” pozwoli na nowo zakorzenić się w świecie i uratować własną istotę. Trzeba podkreślić, że rozważania dotyczące „*Gelassenheit*” mają dla Eckharta i Heideggera charakter nie tylko poznawczy, ale i „soteriologiczny”. Nie opisują beznamiętnie „*Gelassenheit*”, ale nawołują do zmiany ludzkiej egzystencji. Eckhart głosi kazania, a Heidegger mowy wspomnieniowe.

Po trzecie, naprawdę istotne rozważania powinny dotyczyć tego, co bliższe i poruszające dla współczesnego człowieka i dla samego badacza. Ten warunek świetnie spełnia pojęcie „*Gelassenheit*”, bo uderza w czułą strunę współczesnego człowieka, który chce uwolnić się od zniewolenia rzeczami, ale również osłabić codzienne napięcie i znaleźć stały punkt zaczepienia w zmieniającym się świecie. Wielu z nas pragnie nowej postawy życiowej, która pogodzi nas ze światem i wprowadzi pokój w nas samych. Dlatego dylematy „*Gelassenheit*”, które podejmują Eckhart i Heidegger, bezpośrednio dotyczą naszych trosk i niepokojów.

Zachowuję oryginalny termin „*Gelassenheit*”, którego używali Mistrz Eckhart i Martin Heidegger.<sup>1</sup> Można go tłumaczyć jako *w y z w o l e n i e*, *w y r z e c z e n i e* (*o d e r w a n i e*) albo *p o s t a w ę*, którą opisowo określamy jako „*p o z w o l i ć b y ć*”. Niestety, każde z tych tłumaczeń gubi wielość znaczeń terminu oryginalnego – a przede wszystkim pomija jednoczesne napięcie i jedność – między odrzuceniem a akceptacją rzeczywistości, które nadaje specyficzny smak niemieckiemu oryginałowi.

Oczywiście nie jestem w stanie dokonać wyczerpującej analizy pojęcia „*Gelassenheit*”. Wskażę jedynie na wątki, które uważam za istotne dla porównania obu autorów. Ograniczam analizę do drobnych fragmentów ich dzieł.

Przed wszystkim czytam *Kazania 2 i 52*<sup>2</sup> i traktat *O odosobnieniu*<sup>3</sup> Mistrza Eckharta. Z Heideggera wybieram teksty zebrane w tomiku *Wyzwolenie*<sup>4</sup> i wykład *Czas i bycie*<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ścisłej mówiąc – Eckhart używa dwóch terminów: „*Gelassenheit*” i „*Abgeschiedenheit*”. Czasem traktuje je jako równoznaczne. Jednak w niektórych kazaniach i traktatach ważniejszy jest termin „*Abgeschiedenheit*” a „*Gelassenheit*” stanowi część jego znaczenia. Można też traktować „*Abgeschiedenheit*” jako końcowy etap procesu „*Gelassenheit*”. Ogólnie „*Abgeschiedenheit*” bardziej akcentuje negatywną (wyrzeczenie), a „*Gelassenheit*” pozytywną stronę pewnego procesu (np. wyzwolenie). W moim wystąpieniu pomijam te różnice, używając tylko terminu „*Gelassenheit*”.

<sup>2</sup> Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1986.

<sup>3</sup> *Idem*, *Traktaty*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1987.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959.

<sup>5</sup> *Idem*, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 4-74.

Mimo skromnego celu moje rozważania pozostają mimo wszystko bardzo ryzykowne. Wiemy, jak niebezpieczne jest czytanie i porównywanie filozofów, których oddzielają całe epoki. Różnice między nimi dotyczą wizji świata i ludzkiej egzystencji. Sprawę komplikuje fakt, że Heidegger i Eckhart są mistrzami języka – stosują bogate środki językowe i nie stronią od ryzykownych metafor i porównań. Nasuwa się pytanie, czy rozważanie słowa „*Gelassenheit*”, mimo że obaj filozofowie podobnie je wymawiali po niemiecku, nie grozi porównywaniem tego, czego porównać się nie da?

Druga trudność leży w formie rozważań. Eckhart i Heidegger wybierają formę kazania i mowy pochwalnej albo poetyckiego rozważania na „polnych ścieżkach”. Nie jest to wybór przypadkowy, bo chodzi im o konkretny apel i wezwanie. Uważają przy tym, że właściwe uchwycenie i zrozumienie apelu wymaga od czytelnika podjęcia uczestnictwa. Eckhart ostrzega, że kto nie będzie sam oderwany, nie zrozumie oderwania; jak echo współbrzmia słowa Heideggera, że kto nie odda się „czekaniu na otwarte”, czyli nie przyjmie postawy *Gelassenheit*, ten nie będzie potrafił nawet rzetelnie myśleć.

Jeśli nawet spełnimy warunki uczestnictwa i pokonamy barierę epok, to musimy pamiętać, że badanie „*Gelassenheit*” wymusza specjalny sposób myślenia, w którym, jak przypomina Heidegger, nie chodzi o logiczne porządkowanie pojęć, ale o podjęcie pracy kartografa, czyli mozolne orientowanie się w okolicy, w której jest wiele ścieżek, ale nie ma wytyczonej jednej właściwej drogi. Myślenie przypomina wielokrotne przemierzanie polnych ścieżek, które łączą się i przecinają i tylko cierpliwy namysł pozwoli odsłonić to, co istotne.

## ECKHART

Dla Eckharta „*Gelassenheit*”<sup>6</sup> jest procesem, który rozpoczyna się od wewnętrznego wyrzeczenia i ubożenia człowieka i kończy się utożsamieniem z Bogiem.

Pierwszy etap „*Gelassenheit*” polega na wyzwoleniu od posiadania. Człowiek na różne sposoby posiada, czyli przywiązuje się do rzeczy, uczynków, umysłowych obrazów. Odnosimy się zachłannie nawet

<sup>6</sup> Eckhart używa dwóch terminów: „*Gelassenheit*” i „*Abgeschiedenheit*”. Relacje między nimi są dalekie od jednoznaczności. Skłaniam się ku tezie, że „*Abgeschiedenheit*” opisuje Boga i zarazem szczyt drogi ubóstwa. Natomiast całość drogi wraz z jej celem można określić jako „*Gelassenheit*”. Z innego punktu widzenia: człowiek jest w swojej istocie odosobniony (*abgeschieden*) jak Bóg, ale musi dorastać do własnej istoty. W moim wystąpieniu oba terminy potraktowałem jako synonimy.

do czasu: gromadzimy w sobie ślady pamięci i oczekiwania na przyszłość. Grzech przywiązania dotyka nie tylko bogatych – może mu podlegać każdy, a przed posiadaniem nie chronią nawet mury zakonów żebraczych. Eckhart twierdzi twardo, że trzeba odrzucić wszelkie posiadanie – co wymusza nie tyle fizyczne pozbycie się swoich dóbr, ile zerwanie duchowego przywiązania, jakie nas do nich przykuwa.

Nie byłoby to możliwe bez pozbycia się własnej woli, czyli egoizmu, który jest korzeniem wszystkich naszych przywiązań. Jeśli człowiek odda Bogu albo przełożonemu swoją wolę, staje się pusty, czysty i wolny – jak dziewica, która jest gotowa na przyjęcie oblubieńca.

Duchowość chrześcijańska stale podkreślała znaczenie ubóstwa dla osiągnięcia Boga. Na pozór Eckhart prowadzi nas zatem dobrze wydeptaną ścieżką, ale co chwila pojawiają się sformułowania niezwykle, a nawet szokujące. Pobożne wyrzekanie się własności i własnej woli w rozumieniu Eckharta potrafi przemienić nawet sposób istnienia człowieka. Łaska boża, która według modlitewników pomaga człowiekowi w znojmym życiu – w ujęciu mistyka sprawia, że utożsamiamy się z Bogiem. Eckhart idzie nawet dalej – logika wyrzeczenia zmusza go do pozbycia się Boga, ponieważ celem człowieka jest pustynia boskości, gdzie nie ma podziału na Boga, człowieka i stworzenie. Teologicznej śmiałości Eckharta sekunduje język jego kazań i traktatów – pełen paradoksów i ostrych sformułowań.

Również proces ubożenia opisany przez Eckharta jest dobrze znany w kulturze chrześcijańskiej. Wyzwolenie od przywiązania do rzeczy – daje swobodę i pozostawia rzeczy ich własnemu biegowi. Brzmi to znajomo i może pasować nawet do współczesnej świeckiej mody. Jednak mocne przykłady Eckharta – straciłeś oko albo przyjaciela – cóż, wola boska – każą nam wyjść poza sentymentalne ogólniki o wewnętrznym ubóstwie. Czy zatem Eckhart żąda od człowieka stoickiej *apatheia*? Podobieństwo jest raczej iluzoryczne. Stoicy zalecali obojętność – pozbycie się mocnych odczuć i postawienie tamy między nami a światem. Stoik dokonuje tego z pomocą własnego chcenia, dlatego wyobrażamy sobie stoickiego mędrca jako bohatera obdarzonego potężną wolą, który niewzruszenie trzyma w ręku rozżarzony węgiel. Tymczasem Eckhart nie zaleca wzmocnienia woli – przeciwnie, chce pozbyć się siebie samego wraz ze swoją wolą.

Zniewala nas również osiągnięta wiedza – czyli przywiązanie do wyobrażeń zmysłowych i obrazów umysłowych. Ale nade wszystko jesteśmy uwięzieni przez nasz stosunek do czasu. Zazwyczaj żyjemy zawieszeni między wspomnieniami przeszłości a projektami przyszłości. Tymczasem człowiek prawdziwie ubogi chce żyć tu i teraz. Jednak nie próbuje

wyskoczyć poza czas i wejść w wieczność, jak to się działo w plotyńskiej ekstazie, ale odzyskuje teraźniejszość w doczesnym świecie.

Do opisu Eckhart używa kategorii na pozór „psychologicznych”, ale w istocie sięga głęboko w ontologię. Uważa, że człowiek (i wszelkie stworzenie) jest nicością i nie ma w sobie bytu. Tylko Bóg ma byt i użycza go swoim stworzeniom. Zatem wszystkie cechy i właściwości bytów są tylko fałszywym obrazem, narzucanym na ontyczną nicność stworzeń. Dopiero droga ubóstwa i wyzwolenia odsłania prawdziwą nicność człowieka.

W drugim etapie „*Gelassenheit*” radykalnie oderwany i ubogi człowiek jednoczy się z Bogiem. Eckhart wyraża tę jedność przy pomocy wielu obrazów. Niektóre mówią o absolutnym stopieniu, inne o jedności w działaniu (którą znalazł już Arystoteles). Precyzyjnie mówiąc, dla Eckharta – jedność człowieka z Bogiem jest nie tylko poznawcza (intencjonalna), ale również bytowa. Niesłuchanie istotne jest to, że Bóg musi zjednoczyć się z człowiekiem tym mocniej, im bardziej człowiek jest nicością. Paradoksalnie na tym etapie powraca odrzucone wcześniej posiadanie! Oto skrajnie ubogi człowiek dostaje Boga w całym jego bogactwie (nawet więcej – dostaje wszystko, co ma Bóg, święci, aniołowie i Matka Boska). Wtedy człowiek w podzięce odpowiada darem na dar: rodzi w duszy Syna Bożego. Dusza uboga i czysta jak dziewica staje się płodną niewiastą, która rodzi nieskończoną ilość owoców.

Wszystkie rzeczy, które porzuciliśmy, odzyskujemy na powrót w Bogu. Zmienia się jednak nasz sposób podejścia do nich – nie pytamy: dlaczego, nie szukamy przyczyn, ponieważ poznajemy rzeczy już nie przez reprezentację, ale bezpośrednio mamy ich idee w Bogu.

Również te rozważania można opisać w kategoriach ontologii. Człowiek zjednoczony z Bogiem uzyskuje całość bytu Boga. Eckhart rozumie istnienie jako dynamiczny proces wychodzenia na jaw, a nie jako statyczny stan bytu (ma to odbicie w języku – Eckhart używa do opisu istnienia form czasownikowych, a nie rzeczownikowych). Dlatego jedność w działaniu, którą przyjmowało wielu metafizyków od Arystotelesa, zyskuje nowe, radykalne znaczenie. Jedność Boga i człowieka w działaniu jest jednością najmocniejszą – bo dotyka samego dynamicznego istnienia Boga i człowieka. Trudno opisać drugi etap „*Gelassenheit*”, bo zawiera wiele paradoksów. Zastanawiamy się, jak można pogodzić nicność duszy z płodnością, która pozwala jej rodzić Syna Bożego? Pytamy też, czy absolutna tożsamość człowieka i Boga nie wyklucza składania albo przyjmowania darów (co przecież wymaga dwoistości: dawcy i obdarowanego).

Dusza pragnie jednak czegoś więcej – porzuca jedność z Bogiem i wchodzi w ciemność boskości w trzecim etapie „*Gelassenheit*”. „Przekra-

czając” Boga, człowiek przechodzi na pustynię, która jest milczącym i płodnym źródłem wszystkich rzeczy. Opis Eckharta skrzy się od paradoksów. Z jednej strony pustka jest absolutną nicością i brakiem wszelkich określeń – a z drugiej jest płodna i rodzi świat rzeczy. Co więcej, w pustyni znika podział na Boga i człowieka, ale właśnie tam człowiek odzyskuje byt, który miał przed stworzeniem, kiedy był przyczyną samego siebie i wszystkich rzeczy.

Eckhart twierdzi, że Bóg widziany w perspektywie boskości jest prawdziwie oderwany (*Abgeschieden*). Docieramy tu do pierwotnego źródła postawy „*Gelassenheit*”. W pustce boskości znika rozróżnienie na ubóstwo i bogactwo; Boga i człowieka. Nie szuka się tam fundamentu i znika pytanie: „dlaczego?” Porzucenie siebie i przywiązania do rzeczy przestaje sprawiać niepokój – przeradza się w swobodę i wolność. Eckhart porównuje ten stan do odczuć żrebaka, który bryka na zielonym błoniu – swobodny i radosny w obliczu przestworu.

Trzy etapy „*Gelassenheit*”, które są osiągnięciem jedności z Bogiem, są ściśle powiązane i budują wspólną drogę do Boga. Eckhart pisze często, że w miarę opróżniania duszy ze stworzeń wchodzi w nią Bóg. Zatem etap ubożenia jest ściśle powiązany z etapem jedności z Bogiem. Wydaje się również, że etap trzeci, czyli przejście do boskości, nie „znosi” poprzednich etapów, ale wszystkie je zawiera. W boskiej pustyni jest obecne zarówno radykalne ubóstwo i nicność duszy oraz potęga i bogactwo człowieka, który powraca do siebie jako pierwszej przyczyny. Jakby w pustyni zachodziła równocześnie potrójna relacja do Boga i potrójnie mówiło się o wyzwoleniu: w perspektywie nicości stworzenia, zjednoczenia i pustki boskości.

Tak ważne dla Eckharta działania duszy – rodzenie Syna Bożego i przejście w pustkę boskości – okazują się dwiema stronami jednego procesu. Mówiąc językiem ontologii – rodzenie Syna oznacza o b e c n o ś ć B o g a w duszy (obecność pozwalającą duszy być), zaś wejście w pustkę boskości u m o ż l i w i a obecność Boga.

Istnienie człowieka jest rozpostarte między jego nicością – jako stworzenia – i pełnią, jaką otrzymuje od Boga. Droga „*Gelassenheit*” pozwoli mu odkryć małość i wielkość duszy: prowadzi od odkrycia nicości siebie i rzeczy, przez misterium wymiany darów, w którym Bóg daje wszystko człowiekowi oderwanemu, który nic nie posiada, a człowiek oddaje dar samemu Bogu, aż do porzucenia jednostkowości – to znaczy poszukiwania jej źródeł w Bogu – tam, gdzie nie ma niczego i pozostaje pustka bez imion i słów.

Prześledzenie całej drogi duszy pokazanej przez Eckharta pokazuje, że „*Gelassenheit*” określa pierwotnie Boga i to Bóg, jednocząc się z człowie-

kiem, darowuje mu postawę „*Gelassenheit*”. Przy tym paradoksalnie człowiek w y m u s z a dar Boga – przez swoje absolutne ubóstwo. Zauważamy również, że absolutne ubóstwo nie oznacza unicestwienia duszy – jako że człowiek, wchodząc w radykalną pustkę, odzyskuje istnienie, jakie miał przed swoimi narodzinami – jako pierwsza przyczyna stworzeń.

## HEIDEGGER

Dla Heideggera „*Gelassenheit*” jest postawą człowieka wobec świata techniki, która zakłada dystans wobec rzeczy: jednoczesne „tak i nie” wobec świata. Należy używać rzeczy, ale nie powinny nas one obchodzić – sedno *Gelassenheit* tkwi w utrzymywaniu wewnętrznego dystansu, który uwalnia nas od zniewolenia rzeczami.

Takie sformułowania są na pozór podobne do wskazań moralistów, że lepiej być niż mieć. Jednak Heidegger nie uprawia moralistyki i niewiele interesuje go inspirowana przez wolną wolę przemiana człowieka. Wskazuje raczej na skomplikowane związki między „*Gelassenheit*” a byciem i myśleniem. Mimo że rozważania Heideggera są bardzo zwięzłe, to prowadzą w wielu różnych kierunkach. Dlatego wskażę jedynie kilka ścieżek, które zdają się bliskie problematyce Mistra Eckharta. Na razie ważne jest to, że dla Heideggera „*Gelassenheit*” dotyczy nie tylko postawy człowieka, ale również otaczającej go rzeczywistości.

Heidegger pisze: „wyzwolenie ku rzeczom i otwarcie na tajemnicę należą do siebie nawzajem”.<sup>7</sup> Spróbujmy bliżej opisać tę jedność. Wyzwolenie zazwyczaj odrywa nas od czegoś – tymczasem „*Gelassenheit*” nie jest odrzuceniem rzeczy, ale przeciwnie: rzeczy są celem i przeznaczeniem (wyzwolenie jest k u rzeczom). Dziwi trochę, że Heidegger nie rozstrzyga, czy źródłem i podmiotem ruchu ku rzeczom jest człowiek.

Analizując dalej: „Wyzwolenie p r z y n a l e ż y do otwarcia na tajemnicę.” Według Heideggera każda tajemnica odsłania i skrywa się zarazem. W powyższym zdaniu tajemnicą jest istota techniki, która pozwala rzeczom wychodzić na jaw, ale sama skrywa się i zasłania. Heidegger sugeruje, że wyzwolenie ku rzeczom jest możliwe dzięki otwarciu na tajemnicę, umożliwionym dzięki obecności bytów, którą niemiecki filozof określa jako wystarczanie (*Anwesen*). Zatem „*Gelassenheit*” pierwotnie oznacza wystarczanie się bytów – czyli bycie. Wyjaśnia się teraz zagadka nieobecności

<sup>7</sup>M. Heidegger, *Gelassenheit*, op. cit., 1959, s. 26: „*Gelassenheit zu den Dingen und Offenheit für die Geheimnis gehören zusammen*”.

człowieka jako podmiotu wyzwolenia – „*Gelassenheit*” pierwotnie przynależy byciu, a dopiero wtórnie opisuje postawę człowieka.

Heidegger wskazuje na paradoks: na pozór wyzwolenie powinno pogłębiać wykorzenienie współczesnego człowieka. Tymczasem „*Gelassenheit*” daje obietnicę nowego zakorzenienia. Pisze bowiem: „wyzwolenie ku rzeczom i otwarcie na tajemnicę dają perspektywę nowego zadomowienia”.<sup>8</sup>

Zakorzenienie wiąże się zwykle z obecnością fundamentu i zapuszczeniem korzeni w trwały grunt. Z kolei zadomowienie oznacza osadzenie w znajomym horyzoncie.

Dla Heideggera to bycie jest horyzontem, który pozwala na jawienie się rzeczy. Pyta jednak dalej – skąd bierze się podział na to, co horyzont czyni jawnym i co zasłania – zatem o istotę horyzontu. W naszym badaniu pytamy konkretnie, co umożliwiałoby pojawienie się horyzontu bycia?

Bycie rzeczy można określić jako obecność (wystarczanie) (*Anwesen*). Właśnie bycie stanowi horyzont dla bytów. Pytając o istotę horyzontu, przesuwamy problem jeszcze dalej. Pytamy, co umożliwiałoby samą obecność (*Anwesen*). W opinii Heideggera umożliwienie obecności (*Anwesenlassen*) może być rozumiane jako: 1. luzowanie, opuszczanie, uwalnianie w otwarte albo 2. zezwalanie, posyłanie i dopuszczenie przynależenia.

Samo dopuszczenie obecności (wystarczania) jest opisywane z pomocą metafory prześwitu. Podobnie jak prześwit w leśnej gęstwinie czyni możliwym, żeby światło oświetliło grunt, tak prześwit (*Lichtung*) bycia umożliwia samo bycie rzeczy.

Heidegger rozwija tę metaforę przy pomocy terminu *Ereignis* (wydarzenie). Wydarzenie daje bycie (*Es gibt Sein*), a bycie z kolei umożliwia jawienie się bytów.

Niemiecki filozof rozumie pierwotnie „*Gelassenheit*” jako pozwolenie bycia. W tym sensie przynależy wydarzeniu (*Ereignis*), które umożliwia bycie, i byciu (wystarczaniu), dzięki któremu są byty. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z różnymi postaciami daru (*Gabe*) bycia. Dopiero wtedy, gdy człowiek włącza się w tę sferę d a w a n i a – pojawia się postawa „*Gelassenheit*” jako wyzwolenie ku rzeczom.

Dla Heideggera zadomowienie powstaje dzięki otwarciu na tajemnicę. Jednak dziwne to zadomowienie i dziwne zakorzenienie, jako że tajemnica zarazem objawia się i wymyka, nigdy nie stanowiąc stałego fundamentu. Podobnie tajemnica nie stanowi żadnej racji dla rzeczy i wejście w ta-

<sup>8</sup>*Ibidem*, s. 27: „*Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis geben uns den Ausblick auf eine neue Bodenständigkeit*”.

jemnicę wyklucza pytanie: „dlaczego?” Nowe zakorzenienie nie daje bezpieczeństwa, ale otwiera na ryzyko i nieprzewidywalność.

Heidegger twierdzi, że wyzwolenie jest osiągnięte tylko przez usilne (*herzhaft*) myślenie.<sup>9</sup> Myślenie musi być tu rozumiane na nowy sposób – medytujący, który nie ma nic wspólnego z projektowaniem i kalkulowaniem. Myślenie medytujące nie buduje przedstawień ani nie uprzedmiotawia świata. Nie usiłuje znaleźć fundamentów ani racji. Jest, co prawda, drogą i ruchem, ale wedle Heideggera jest ruchem dokonującego się spoczynku. Myślenie medytujące nie jest pobudzane przez wolę – nie dąży ku czemuś, ale czeka w obliczu tajemnicy, wdaje się w Otwartość (Okół), która okala, to znaczy daje schronienie. W ten sposób opisujemy na nowo omawiane wcześniej zakorzenienie człowieka.

Myślenie jako czekanie, by wdać się w okół, czekanie zdecydowane, ale nie napięte i niczego nie projektujące, i prześwit, który umożliwia istnienie bytów, są ściśle powiązane. Łączy je związek z „*Gelassenheit*”, które dla Heideggera stanowi istotę myślenia i zarazem sposób ujawniania się bycia. W ten sposób w łonie „*Gelassenheit*” spełniają się słowa Parmenidesa: myślenie i bycie są tym samym.

**P o d s u m y:** Dla Heideggera „*Gelassenheit*” określa pierwotnie bycie. Horyzont bycia pozwala być bytom, a samo bycie jest darem wydarzenia (*Ereignis*). Zatem „*Gelassenheit*” obejmuje „grę bycia”: od prześwitu bycia aż do wyistoczenia się konkretnych bytów.

Człowiek wdaje się w tajemnicę bycia techniki i dzięki temu może osiągnąć „*Gelassenheit*”. Dokonuje tego nie przez wolę i działanie, ale dzięki istotowemu myśleniu, które jest otwarciem na tajemnicę. W postawie „*Gelassenheit*” myślenie i bycie utożsamiają się ze sobą. Istotowe myślenie nie szuka fundamentów i podstaw, ale tym niemniej pozwala uzyskać nowe zakorzenienie w byciu, które jednocześnie objawia się i skrywa.

#### PORÓWNANIE OBU MYŚLICIELI

Wydaje się, że opisy Eckharta i Heideggera różnią się diametralnie. Przede wszystkim Eckhart wiąże „*Gelassenheit*” z Bogiem, jako że tylko Bóg jest naprawdę „oderwany”, a z drugiej strony człowiek poprzez „*Gelassenheit*” osiąga tożsamość z Bogiem. Tymczasem dla Heideggera „*Gelassenheit*” dotyczy pierwotnie bycia. Heidegger natomiast bronił różnicy między

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 27: „Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis fallen uns niemals von selber zu. Sie sind nicht Zu-fälliges. Beide gedeihen nur aus einem unablässig herzhaften Denken”.

bytem a byciem, twierdząc, że Bóg jest bytem i nigdy nie utożsamia się z byciem. Zatem droga „*Gelassenheit*” zdaje się prowadzić u obu myślicieli w dwóch radykalnie różnych kierunkach.

Pojawiają się różnice również w opisie „*Gelassenheit*” jako postawy człowieka. Mistyk nadreński zdaje się nie przykładać wielkiej wagi do jednostkowości człowieka. W wielu kazaniach pojawia się obraz ludzkiej duszy, która spala się w boskim ogniu. Eckhart akcentuje tożsamość człowieka i Boga (jedność w działaniu i jedność bytowa), a ubóstwo istotnie związane z „*Gelassenheit*” zakłada, że człowiek znika zupełnie – przestaje być nawet pustym miejscem dla Boga. Tymczasem Heidegger nie stara się zredukować jednostki ludzkiej ani do innego bytu, ani nawet do bycia.

Wydaje się, że trzecia, kluczowa różnica leży w roli, jaką w „*Gelassenheit*” gra ludzka wola. Tak przynajmniej sądzi Heidegger. Przypomina, że dla Eckharta grzeszna dusza pragnie zjednoczenia z Bogiem, co wymusza poddanie woli człowieka – woli boskiej. Zdaniem Heideggera – wola z istoty dąży do urzeczywistnienia, co wprowadza moment napięcia i dążenia, co z kolei wyklucza osiągnięcie „*Gelassenheit*”.

Paradoksalnie sam Mistrz Eckhart odpowiada na zarzut, który postawił Heidegger. Warto przytoczyć tę odpowiedź w całości. „Rozumieją to jednak w ten sposób, że człowiek nie powinien w swym życiu w czymkolwiek się kierować swoją własną wolą, lecz ma pełnić uмиłowaną nade wszystko wolę Bożą(...) Ja jednak powiadam, że są to osły niczego nie rozumiejące z prawdy Bożej.”<sup>10</sup> Oczywiście ten cytat z *Kazania 52* nie musi dowodzić fałszywości zarzutu Heideggera, ale nasuwa wobec niego wiele wątpliwości.

Istniejące różnice nie mogą jednak osłabić potężnego odczucia pokrewieństwa obu koncepcji „*Gelassenheit*”. A przeprowadzona analiza wydaje się to odczucie potwierdzać.

Po pierwsze, określenie „*Gelassenheit*” odnosi się przede wszystkim do „transcendencji” (bycia albo Boga), a dopiero wtórnie określa postawę człowieka.

Po drugie, zarówno bycie Heideggera, jak i boskość Eckharta można określić jako tajemnicę, jako coś, co jest niewysłowione. Filozofowie podkreślają niemożność uprzedmiotowienia i obiektywnego opisu obu sfer (co potwierdza zaliczenie Eckharta i Heideggera do nurtu teologii negatywnej).

Po trzecie, obaj myśliciele opisują w zbliżony sposób „*Gelassenheit*” jako postawę człowieka. Oznacza ona w obu wypadkach

<sup>10</sup> Mistrz Eckhart, *Kazania*, op. cit., s. 320.

dystans i oderwanie od rzeczy, a jednocześnie pozbawione łapczywego zawłaszczania nachylenie ku rzeczom (postawa „pozwolić być”). Wymaga to radykalnej przemiany ludzkiej woli. Zamiast dynamicznych dążeń, oczekiwań i projektów wymagana jest otwartość, ufność i przyjmowanie, które pozwoli na włączenie w tajemnicę. Postawa „*Gelassenheit*” wymaga też przemiany myślenia. Zamiast przedstawiania świata, które czyni byty przedmiotami poznania i działania człowieka, pojawia się myślenie medytujące.

Po czwarte, obu myślicieli łączy stosunek do nicości. Dla Heideggera człowiek jest pasterzem bycia, które z perspektywy bytu można nazwać nicością – a zatem jest pasterzem albo stróżem nicości. Eckhart mówi o nicości ontologicznej człowieka, a później o ubóstwie, które jest unicestwieniem siebie samego – z drugiej strony oderwanie (*Abgeschiedenheit*) dotyczy przede wszystkim Boga, który jest ponad bytem, a zatem jest niebytem. Samo zjednoczenie w postawie „*Gelassenheit*” oderwanego człowieka i Boga w tym ujęciu jest jednością dwóch nicości. Mistyk i filozof ściśle wiążą zatem „*Gelassenheit*” z nicością, co spowodowało silne zainteresowanie twórczością obu myślicieli w krajach Dalekiego Wschodu. (Jednak nie powinniśmy wyciągać zbyt pośpiesznych wniosków. Można w różnorodny sposób mówić o nicości, stąd nie wiadomo, jakie jest faktyczne pokrewieństwo między opisami.)

Po piąte, w obu koncepcjach postawa „*Gelassenheit*” jest darem Boga (Eckhart) albo darem bycia (Heidegger); natomiast po stronie człowieka pojawia się najpierw oczekiwanie na dar, a później postawa w dziesięć nicości. Heidegger podkreśla moment podziękowania, jaki tkwi w medytującym myśleniu.

Po szóste, postawa „*Gelassenheit*” pozwala człowiekowi odzyskać zakorzenienie, które nie polega jednak na uzyskaniu trwałego fundamentu, ale na dynamicznej jedności z Bogiem (Eckhart) i/lub otwarciu się na tajemnicę bycia (Heidegger).

Opisy Eckharta i Heideggera są niemal identyczne w punkcie wyjścia. Obaj poszukują nowej postawy człowieka wobec świata i samego siebie. Widać również, jak zadziwiająco podobne są ich drogi myślenia. Pamiętajmy jednak, że obu filozofów różnią zamierzone cele – Heidegger mówi o zakorzenieniu w tajemnicy bycia, a Eckhart o zjednoczeniu z boskością. Nasuwa się wobec tego pytanie: gdzie rozchodzą się tak zgodne drogi myślenia, żeby zmierzać ku różnym celom?

Znajdujemy to miejsce tam, gdzie na pozór widać nie różnicę, ale uderzające podobieństwo. Wspominałem, że obaj myśliciele wiążą „*Gelassenheit*” z darem. Ale dla Eckharta dar Boga jest pełny i całkowity – ogranicza

go jedynie chłonność obdarowanego. Tymczasem dla Heideggera dar nigdy nie jest całkowity. Wydarzenie (*Ereignis*) posyła dar – co oznacza jednoczesne dawanie i skrywanie się. Można powiedzieć, że bycie nigdy nie daje się w pełni, lecz zawsze perspektywicznie i częściowo. Różne rozumienie daru wydaje się wynikać z odmiennych koncepcji czasu i samego daru. Dla Eckharta zjednoczenie z Bogiem oznacza pełnię czasu, moment terażniejszości, w którym znika przeszłość i przyszłość. Dla Heideggera natomiast dar bycia (*Geschick*) jest nieusuwalnie historyczny i dziejowy.

Jednoczesne uderzające podobieństwa i poważne różnice opisów „*Gelassenheit*” dają do myślenia. Wydaje się, że nie powinniśmy poprzestać na konstatacji podobieństw i różnic. Ciekawe byłoby rozważenie hipotezy, wedle której różnice między Eckhartem i Heideggerem wynikają tylko z niedokładności analizy. (Widać trzy kierunki możliwych badań: a) sprawdzenie, czy może rozumienie Boga u Eckharta jest tak niezwykle, że pozwala zawiesić różnicę ontologiczną między byciem a bytem, która jest fundamentem myślenia Heideggera? b) badanie, czy u Eckharta Bóg daje siebie zawsze w pełni i zawsze w chwili terażniejszej – czy też możliwe jest dziejowe rozumienie jedności z Bogiem? c) dokładne porównanie pustyni boskości i wydarzenia (*Ereignis*). Szczególnie daje do myślenia pustynia boskości – która, z jednej strony, jest pustką, która nie rodzi i nie jest fundamentem, a z drugiej strony jest płodna i stanowi pierwszą przyczynę. Być może opis pustyni Eckharta pozwoli zbliżyć się do niezwykle trudnego i enigmatycznego wydarzenia (*Ereignis*), które jest krzyżem dla komentatorów Heideggera.)

Niezależnie od wyników dalszych badań ciągle zadziwia mnie podobieństwo dróg mistyka i filozofa. Zaczynają oni od opisu ludzkiej postawy „*Gelassenheit*”, żeby jej wzór odkryć w „transcendencji” bycia czy Boga – dynamicznej rzeczywistości, która nie pozwala zapytać o fundament i racje – jest tajemniczą pustką, pustynią, przepaścią (*Abgrund*). Na koniec wspólnie prowadzą nas do wniosku, że postawa „*Gelassenheit*” nie jest dowolnie dobrana, ale jest wyznaczona przez samą rzeczywistość.

## GELASSENHEIT A CZŁOWIEK WSPÓŁCZESNY

### POTOCZNE ROZUMIENIE „GELASSENHEIT”

Od dawien dawna ludzie narzekają na trudności i napięcia życia, próbując odzyskać postawę pogodnego wyciszenia i dystansu wobec świata.

Współcześnie często przeciwstawia się postawy: „być” i „mieć”. Wydaje się, że postawa „być” stanowi potoczny odpowiednik rozważanej postawy „*Gelassenheit*”.

Mówiąc o postawach pokrewnych „*Gelassenheit*”, ludzie mają zwykle na myśli postawę wobec siebie samych. Używa się całego wachlarza określeń – od pozytywnych: „wyluzowanie”, pozbycie się szkodliwego napięcia, zgoda na samego siebie, postawa „spoko”, po negatywne: np. obojętność wobec spraw przykrych i niemiłych, lekceważenie trudności, a nawet abnegacja wobec własnych problemów, które celnie wyraża zwrot w slangu młodzieżowym – „a mnie to lata”. Zatem „subiektywna” strona „*Gelassenheit*” obejmuje rozmaite postawy od oderwania i obojętności do odczucia wewnętrznego pokoju i zgody na siebie samego.

Mówimy również o obiektywnej stronie „*Gelassenheit*” a zatem o postawie wobec świata. Również tu pojawiają się określenia negatywne i pozytywne. Zazwyczaj „*Gelassenheit*” oznacza negację, tzn. dystans i uwolnienie od niewoli rzeczy. Wiąże się to z pewną obojętnością i lekceważeniem, które pozostawiają świat „takim, jaki jest”. Ludzie pozostają na boku i nie biorą udziału w życiu społecznym, które przypomina im „wyścig szczurów”.

Natomiast ujęta pozytywnie „*Gelassenheit*” oznacza zgodę na świat, poczucie wolności i radość, która koncentruje się na chwili obecnej, porzucając ciężar przeszłości i projekty na przyszłość. „Pozwalamy być” bytom, to znaczy chronimy byty i doprowadzamy je do rozkwitu. Wskazuje to raczej na postawę ogrodnika niż chłodnego, wyluzowanego obserwatora. Ogródnik zależnie od potrzeb uprawy interweniuje albo pozostawia rzeczy w spokoju.

Ogólnie mówiąc, potoczne rozumienie „*Gelassenheit*” obejmuje dwójką postawę wobec siebie i świata. Można zachować dystans i obojętność albo bliskość i żywe, pozbawione zachłanności zainteresowanie światem. Przykładem takiej postawy jest adoracja piękna polnego kwiatu – bez intencji, żeby go zerwać i wykorzystać.

#### DOPŁNIENIA OBRAZU U NIEMIECKICH FILOZOFÓW

Obaj filozofowie niemieccy wprowadzają nowe jakości do potocznego rozumienia „*Gelassenheit*”. Po pierwsze, wskazują na ścisły związek negatywnych i pozytywnych jego określeń. Najlepiej pokazują to słowa Heideggera: „*Gelassenheit zu den Dingen*”, które Janusz Mizera przełożył jako „wyzwolenie ku rzeczom” – dobrze oddając paradoks wyzwolenia, które

(wbrew gramatyce) kieruje się ku rzeczom, zamiast od nich uciekać. Heidegger głosi wolność połączoną ze zbliżeniem do świata. W praktyce znaczy to, że reguły świata techniki nie mogą stać się fundamentem egzystencji, ale błędne byłoby również totalne zerwanie z tym światem, np. na wzór życia w komunie hippisów. Dystans wobec rzeczy domaga się nie negacji i wrogości, ale otwartości i wewnętrznego skupienia.

Zachowanie jedności negacji i potwierdzenia jest sprawą kluczową. „*Gelassenheit*” oznacza zarazem pokój, jak i dystans wobec siebie i świata. Pokój bez oderwania, czujności i skupienia staje się pięknostwem – przypomina naiwną radość zbierania pięknych kwiatów, nie pamiętając, że wyrosły na grobach. Natomiast postawienie wyłącznie na dystans i oderwanie prowadzi do jałowej negacji świata i siebie samego. Dopiero równowaga obu momentów może dać prawdziwy spokój i radość i zbudować duchową postawę, w której nie uciekamy od rzeczy, ale również nie popadamy w ich niewolę.

Po drugie, Eckhart i Heidegger odrzucają potoczne mniemanie, że postawa „*Gelassenheit*” jest dokonaną z własnej woli przemianą człowieka. Dla obu filozofów „*Gelassenheit*” nie pojawia się przez swobodną decyzję jednostki, lecz jest odepowiedzią człowieka na ugodzenie bycia albo na łaskę Boga. Droga „*Gelassenheit*” wymaga czekania i uważnego wsłuchiwania się w rzeczywistość. Można powiedzieć, że *Gelassenheit* jest wewnętrzną aktywnością, która przypomina raczej spoczynek niż ruchliwe działanie. Wola jest ważna tylko na początku drogi wyzwolenia. Jej zadaniem jest raczej przemiana myślenia niż dopingowanie do działania. Myślenie staje się dzięki temu mniej zachłanne – przeradza się w oczekiwanie, czujność wobec tego, co przychodzi. Dlatego słowa „pozwoić być” w ujęciu Eckharta i Heideggera nie znaczą leniwego i beztroskiego „poluzowania” sobie albo światu, ale raczej zdecydowanie i czujność połączone z ufnością i brakiem wewnętrznego napięcia.

Postawa „*Gelassenheit*” jest zgodą na ryzyko, nowość i brak fundamentów. Przy tym jednak takie podejście do świata zapewnia nowe zakorzenienie! Zakorzenienie polega na zdaniu się na tajemnicę i bycie, a zatem na coś, co przekracza człowieka, ale nie zwalnia go z wolności. Jeszcze raz potwierdza się dwoistość afirmacji i negacji w postawie „*Gelassenheit*”.

U obu filozofów zwraca również uwagę różnica metaforyki.

Dla Heideggera „*Gelassenheit*” określa pierwotnie zjawianie się bycia, a dopiero wtórnie ludzką postawę – w takiej wizji człowiek staje się pasterczem bycia. Metafora pasterza albo stróża bycia wskazuje na powagę, czujność i odpowiedzialność, jakie są zadane ludzkiej egzystencji.

Mistrz Eckhart wybiera nieco inne obrazy. Rysuje postać człowieka oderwanego, który zgadza się na absolutne ryzyko – pozbawiając się wszystkiego, co posiada, siebie samego, a nawet Boga. Ale jednocześnie radykalne ubóstwo daje mu pełnię i radość *ż r e b a k a*, który galopuje po zielonych błoniach. W obrazie Eckharta człowiek ubogi twardo i bez wahania dąży ku boskiej pustyni, jednocześnie ciesząc się swobodą i wolnością.

Żeby uzyskać pełny obraz „*Gelassenheit*”, trzeba połączyć ze sobą metafory pasterza i żrebaka. Wtedy dokonuje się synteza na pozór sprzecznych elementów: ryzyka i bezpieczeństwa, trudu i radości, odpowiedzialności i poczucia wolności.

Warto pamiętać o tych obrazach, w których odnajdziemy niewiarygodną *o d w a g ę* człowieka, porzucającego wszystko, żeby zakorzenić się nie na skale, ale na skrywającej się tajemnicy pustyni i *r a d o ś ć* płynącą z odzyskanej swobody i pełni kontaktów ze światem.

„*Gelassenheit*” zarazem odsłania prawdziwą rzeczywistość i pozwala się nam w niej zakorzenić. W obliczu pełnej skupienia, dojrzałości i mocy postawy „*Gelassenheit*”, jaką opisują niemieccy filozofowie – pragnienie spokoju i „luzu” obecne w naszej kulturze wydaje się dziecięcym i niepoważnym marzeniem.

KRZYSZTOF MECH

## HEIDEGGER TAŃCZĄCY?

„Tańczący Heidegger”, filozof tańczący – ten, wydawać by się mogło, noszący w sobie ślady antylogii zwrot pewnie niejednemu z nas przywołuje na myśl wiersz Juliana Tuwima *Sokrates tańczący*. Rzeczywiście świadomie do niego nawiązuję. Wiersz Tuwima, prowokacyjny w zamierzeniu autora, to wiersz o tańczącym Sokratesie: „Wy patrzcie jak najmędrzy tańczy! Jak mu skaczą stare nogi, Zło i dobro, ludzie, bogi, Cnota prawda, wieczna Mojra, Hopsa, hopsa, idzie ojra.” Sokrates upił się winem i tańczy. Z Sokratesem tańczy cała filozofia, przynajmniej o tyle, o ile Sokrates jest synonimem filozofa jako takiego. W tym znaczeniu jest to wiersz o pijanym filozofie. Ale zarazem taneczne płasy pijanego Sokratesa w szczególny sposób kwestionują go w jego filozofowaniu. Taniec Sokratesa jest wyrazem jego słabości. Z tej słabości śmieją się uczniowie. „Z zaułka śmieją się uczniowie, Że się mistrzowi kręci w głowie, Że się Sokrates spił...” Śmiech uczniów w jakimś zakresie zawiesza mistrza w jego mistrzostwie, jest właściwie zawieszeniem filozofa w jego umiłowaniu mądrości – coś to za mistrz, z którego śmieją się jego uczniowie. Pomimo stanu, w jakim Sokrates się znajduje, to kwestionowanie dociera do niego i dotyka go. Sokrates odpowiada na zarzuty: „Mężowi mówisz, nie przystoi, Gdy złym przykładem uczniom świeci? Że stary broi Jak dzieci? Ze tłumy uczeni nie gromadzę, Ze drogi prawd im nie wskazuję, Nie radzę, Nie filozofuję? A tak..., a tak...” Taniec Sokratesa jest więc odbierany przez uczniów jako odstępstwo, wyraz jego słabości, a nawet więcej, jako zdrada, sprzeniewierzenie się swemu szczególnemu posłannictwu. Co znaczą jednak te słowa, a tak..., a tak...? Wydaje się, że nic ponad stanowczą akceptację Sokratesa dla swoich pijackich płasów. „I w głowie zamęt obłąkańczy?! Wy patrzcie jak filozof tańczy.” Czy ma ku temu powody? Czy w swym pijackim szale Tuwimowski Sokrates odnajduje coś więcej, coś, co może stanowić wyjaśnienie tej szczególnej pijackiej samoakceptacji, coś więcej, co nie byłoby wyrazem jego

słabości? Odpowiedź Sokratesa na zarzuty Cyrbeusa streszcza się w następujących słowach: „Idź Cyrbeusie, uczniom powiedz. Że już trafiłem w samo sedno: Że cnotą jest – zlizywać pył z ateńskich ulic! Lub im powiedz, Że cnotą jest w pęcherze dąć! Że cnotą jest – lać wodę w dzbany! Albo – wylewać! Wszystko jedno...” Sokrates wkracza w ten szczególny kształt bycia, który, parafrazując słowa Tuwima, można określić w taki oto sposób: Trafić w samo sedno to wiedzieć, że to, czy cnota jest tym czy tamtym, to wszystko jedno. Sokrates wkracza w taki sposób bycia, w którym zapytywanie o cnotę traci swoje znaczenie. Wraz „z tęgim tykiem pociągniętym z czary” zostaje zawieszona filozoficzne poszukiwanie cnoty. Taniec wyznacza taki kształt myślenia, który wyklucza filozofowanie. Dla Tuwimowskiego Sokratesa myślenie filozoficzne i taniec wykluczają się wzajemnie. Sokrates akceptuje fakt wkroczenia w rzeczywistość, która zawiesza filozoficzne zapytywanie.

Ta myśl, że filozoficzny namysł i taniec wzajemnie się wykluczają, rzuca światło, które chciałbym skierować w stronę Heideggera. Tytuł tego tekstu *Heidegger tańczący* przywodzi na myśl nie tylko wiersz Tuwima, ale także znany i jakże często cytowany fragment z Heideggerowskiej rozprawy pt. *Identyczność i różnica*. Przypomnijmy sobie te słowa; Heidegger powie tam tak: „Bóg pojawia się w filozofii dzięki wyróżni, którą myślimy zrazu jako siedlisko istoty różnicy między byciem a bytem. Różnica wydobyla podstawowy rys budowy istoty metafizyki. Wyróżnia wyłania i stanowi bycie jako wy-do-bywający grunt, który sam, od strony tego, co przezeń ugruntowane, potrzebuje uprzyczynowienia przez to, co najbardziej źródłowe. Jest to przyczyna w sensie *causa sui*. Tak nazywa się Boga w filozofii. Do takiego Boga człowiek nie może się ani modlić, ani mu się ofiarować. Przed *causa sui* człowiek nie może padać w trwodze na kolana, takiemu Bogu nie może on grać, ani przed nim t a ń c z y ć”.<sup>1</sup> Modlitwa, ofiara, muzyka, wreszcie taniec, jako argumenty przeciwko tak zwanej onto-teologii. Taniec nie jest tutaj przypadkowym elementem, efektem pijackiej słabości, ale pojawia się jako istotny argument wysunięty w stosunku do Boga filozofów, Boga rozumianego jako *causa sui*. Onto-teologia wyznacza przestrzeń, w której Bóg jest myślany na sposób, który nie pozwala przed nim tańczyć. Dokonujące się na gruncie metafizyki myślenie nie jest ani modlitwą, ani tańczącym ofiarowaniem się Bogu. Taniec jako argument przeciwko onto-teologii, czyż to nie zdumiewające? Czy jest w filozofii miejsce na taniec?

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Tożsamość i różnica*, w: *Drogi Heideggera*, przeł. J. Mizera, Kraków 1998, s. 182.

Ale co to oznacza, że Bóg onto-teologii, będący dla siebie swoją własną przyczyną, jest takim Bogiem, przed którym nie można tańczyć, modlić się, padać w trwodze na kolana? Zastanówmy się nad tymi słowami, podążając jednak w odwrotnym kierunku, niż czyni to Heidegger. Stanowiąca część *Identyczności i różnicy*, rozprawa pt. *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, ogniskuje się wokół pytania: Jak Bóg pojawia się w filozofii? Heidegger, podejmując to pytanie, powie, że „zdołamy [je] gruntownie przemyśleć, gdy dostatecznie rozjaśnimy, *dokąd* Bóg ma dotrzeć a więc filozofię samą”.<sup>2</sup> Spróbujmy odwrócić ten porządek pytań i spytajmy, jak filozofia może pojawić się w horyzoncie szczególnego uniesienia, z którego wyłania się taniec. A to oznacza, że musimy rozjaśnić to, *dokąd* filozofia ma dotrzeć, a więc owo uniesienie samo. Spróbujmy gruntownie przemyśleć ten kształt bycia człowieka, w którym pojawia się taniec.

Heidegger przeciwstawia taniec myśleniu metafizycznemu w ramach szczególnego zestawu, w jakim się on pojawia. Z konieczności trzeba zaznaczyć, że taniec, jaki zostaje przeciwstawiony Bogu filozofów, nie ma nic z frywolności tańca Tuwimowskiego pijanego Sokratesa. Stanowią one dla siebie swoje przeciwieństwo. Taniec, muzyka, modlitwa, ofiara – w takim zestawie pojawia się taniec u Heideggera i w takim to zestawie domaga się interpretacji.

Przyjmijmy możliwość interpretacji Heideggerowskiego zestawu jako szczególnego wyrazu tego, co określa się jako religijne.<sup>3</sup> Spróbujmy pojąć taniec jako wyraz tego, co religijne. Taka możliwość skierowuje nas w stronę Starego Testamentu. Zacytujmy fragment, z II Księgi Samuela, dotyczący sprowadzenia Arki Przymierza do Miasta Dawidowego: „Dawid zaś i cały dom Izraela tańczyli i grali z całej siły przed Panem [przed Jahwe – Biblia Tysiąclecia, przyp. K. M.] na różnego rodzaju instrumentach z cyprysowego drzewa, na cytrach, harfach, fletach, bębnach i cymbałach.”<sup>4</sup> Tańczyli i grali z całej siły przed Panem. Taniec i gra są tu ofiarowane Bogu, groźnemu Jahwe (*mysterium tremendum*), którego gniew zabija Uzzę, wyciągającego rękę w stronę Arki. Groźny Jahwe zabija Uzzę, pomimo jego dobrych intencji. Wyciągnijmy z tego wnioski.

Onto-teologia staje się problematyczna na gruncie takiego przeciwstawienia, w ramach którego myśleniu w łonie metafizyki zostaje przeciwstawiony człowiek religijnego doświadczenia i jego rytuał. Słabość

<sup>2</sup> Tamże, s. 173.

<sup>3</sup> Używam tu pojęcia religia nie bez obaw, nie tylko ze względu na problematyczność samej definicji religii, ale przede wszystkim ze względu na jego szczególną wieloznaczność, która odsłania nam się na gruncie myśli Heideggera.

<sup>4</sup> II Sm 6, 5. Fragment podaję w tłumaczeniu Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego.

metafizyki tkwi w tym, że myśli ona Boga „odartego” ze świętości. Bóg filozofów nie jest Bogiem religijnego uniesienia. To, co Heidegger przeciwstawia metafizyce, jest doświadczeniem mocy potężnej i groźnej, która angażuje i wyzwala modlitwę, ofiarę, taniec, powala na kolana. Zastanawiające jest to, że Bóg filozofów, Bóg onto-teo-logii, nie zostaje przeciwstawiony Bogu wiary, ale Bogu groźnemu, Bogu mocy, przed którym drży niebo i ziemia. Próba odczytywania słów Heideggera za pomocą opowieści z II Księgi Samuela nie oznacza zapoznania faktu, że Jahwe jest także Bogiem ufnej wiary. Jednakże to dokonujące się tutaj przesunięcie akcentów jest szczególnie istotne. Pragnę go skomentować słowami Louisa Dupré zawartymi w jego książce *Inny wymiar*; mając na myśli głównie tradycję chrześcijańską, powie on tak: „w większości postaw religijnych próbuje się poprzez doświadczenie nawiązać bezpośredni kontakt z tym, co boskie. W przeciwieństwie do nich chrześcijaństwo podkreśliło potrzebę całkowitego przekroczenia tego, co empiryczne w refleksyjnym wolnym zaakceptowaniu treści objawienia. Gdy wiara rosła, doświadczenie malało. W wierze nie chodzi przede wszystkim o intensywność doświadczenia ani o głębię intuicji, ani nawet o jakość treści, ale o postawę, z jaką przyjmowane jest objawienie. Wiara jest zawsze obecna w religii w tej mierze, w jakiej ta religia jest refleksyjna. W minionych wiekach wiara zaledwie wylaniała się z biernego doświadczenia.”<sup>5</sup> Wydaje się, że w tym duchu Heidegger pojmuje wiarę. Dlatego przeciwstawia Bogu filozofów nie tyle Boga wiary, co raczej namacalną obecność kratofanicznego *Sacrum*, bliskość, która powala na kolana. To, co boskie, dane jest w swej namacalnej obecności, Bóg lub bogowie bóstwami swoją mocą; mocą, która zniewala, porywa do tańca, rzuca na kolana. Badacze dziejów religii odsłaniają takie kultury i stojące za nimi doświadczenia mocy, które uzewnętrzniają się w formie tańca. Nie sposób nie wspomnieć tu o wielkim dziele Gerarda van der Leeuwa, *Fenomenologia religii*. Van der Leeuw powie tam tak: „Człowiek religijny pragnie życia bogatszego, głębszego i szerszego, pragnie mocy, człowiek (...) szuka w życiu mocy.”<sup>6</sup> Pytanie, na ile u Heideggera to odwoływanie się religii jako doświadczenia mocy wyrasta z antychrześcijańskiego ducha jego myśli, pozostawiam na razie otwarte. Istotne jest przede wszystkim to, że taniec, ofiara, modlitwa stanowią te wymiary ludzkiego bycia, w które wkracza bezpośrednia bliskość objawiającego swą moc *Sacrum*, angażując nie tyl-

<sup>5</sup> L. Dupré, *Inny wymiar*, przeł. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 37.

<sup>6</sup> G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 720.

ko ludzkie myślenie, ale całego człowieka, czyniąc go niezdolnym do dystansu wobec samego siebie, tożsamego ze swym religijnym uniesieniem.

Filozofia Heideggera stoi przed szczególnym zadaniem; musi dotrzeć w pobliże odsłaniającej się mocy, musi być blisko doświadczenia mocy, a może nawet samym tym myślowo odsłaniającym się doświadczeniem. Filozoficzne myślenie musi być blisko wydarzenia, ponieważ „przemawia z niego obowiązująca moc, która wiąże wszelkie myślenie, o ile podda się ono wezwaniu tego, co do myślenia”<sup>7</sup>. Obowiązująca moc, która wiąże wszelkie myślenie. Czy filozofia może wkroczyć w obszary bliskości mocy? Być ufundowanym na doświadczeniu mocy, religijnym wyznaniem? Czy filozofia może spełniać się jako ofiara składana Bogu?

Spójrzmy na Heideggera od strony Tuwimowskiego *Sokratesa tańczącego* i stojącego za nim pojmowania filozofii. Światło, jakie skierowujemy na Heideggera od tej strony, skłania do negatywnej odpowiedzi na tak zadane pytania. Heidegger zarzuca metafizyce, że Bóg filozofów nie ma żadnego związku z Bogiem, który odsłania się człowiekowi religijnemu. Lecz spytajmy dalej tak: dlaczego miałby taki związek zachodzić, dlaczego Bóg myślany przez filozofię miałby być Bogiem modlitwy, tańca, radosnego śpiewu. Dlaczego filozoficzne myślenie Boga, sposób, w jaki Bóg jest myślany na terenie filozofii, ma być tożsamy z tym, jak Bóg myślany jest na gruncie religii? Wszak do przyjęcia jest taka możliwość, że te dwa kształty myślenia uzupełniają się wzajemnie. Metafizyka dla wielu filozoficznie nastawionych umysłów przez wiele stuleci pozostawała autentyczną drogą do Boga, nie tylko nie przeciwstawiającą się drodze modlitwy i ofiary, drodze wiary, ale wręcz ją wspierającą. Małżeństwo Aten i Jerozolimy było nie tylko przez wiele stuleci świadectwem bezprzykładnej i niczym niewymuszonej harmonii, ale zarazem wyrazem autentycznej miłości, której owoce otoczone były podziwem i dumą. Metafizyka według Heideggera usiłuje myśleć Boga, przed którym nie można tańczyć. Lecz czy filozofowie rzeczywiście tak lubią tańczyć. Nie należy oczekiwać tego, że Bóg filozofów będzie skłaniał do tańca, ponieważ filozofia nie jest dziedziną rozwijającą się w płaszcach. Bóg filozofów nie jest Bogiem modlitwy. Modlący się filozof, angażując się w swą modlitwę, wnosząc w nią swą całościowość, pozostawiał za sobą filozoficzny dystans, który jest koniecznym warunkiem filozoficznego namysłu. Filozoficzne myślenie nie może istoczyć się jako ofiarowywanie. Filozof może złożyć dzieło swego myślenia Bogu

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Czas i bycie*, w: tenże, *Ku rzeczy myśleniu*, przeł. J. Mizera, Warszawa 1999, s. 35.

w ofierze, ale samo to myślenie nie spełnia się jako ofiarowywanie. Filozoficzny dystans zostaje zawieszony, kiedy pojawia się modlitwa bądź religijny taniec. Różne sposoby odsłaniania się Boga w człowieku zawisły na różnych sposobach bycia. Tym, co niepomyślane w Heideggerowskim filozoficznym poszukiwaniu Boga mocy, nie jest różnica między byciem a bytem, lecz między różnymi sposobami bycia. O ile pojmowanie Boga jako *causa sui* nie wyklucza automatycznie Jego pojmowania jako Boga objawiającej się mocy, o tyle filozofowanie i religijne uniesienie wzajemnie się wykluczają. Tuwimowski Sokrates przynosi Heideggerowi taką oto prawdę: Nie mieszajmy różnych sposobów bycia, różnych kształtów myślenia. Mądrość Tuwimowskiego Sokratesa tkwi w tym, że akceptuje zawieszenie swojej, by tak powiedzieć, filozoficzności. Tuwimowski Sokrates pozostaje miłośnikiem takiej oto prawdy: „Pozostawmy filozofię filozofom, a taniec tancerzom.” Kiedy gra muzyka, to jedni tańczą, a inni słuchają. Czy jednak wszystkich trzeba prosić do tańca? Kiedy jedni tańczą, to drudzy słuchają, muzyka jednak pozostaje wciąż ta sama.

Jednak nie szukajmy w przypadku Heideggera zbyt łatwych odpowiedzi na trudne pytania. Przedstawiane przez nas argumenty odwołują się do wyróżnionych i wzajemnie się wykluczających sposobów bycia. Jednak rozróżnienie sposobów bycia równie dobrze można uznać za skutek dokonanego rozłam w przestrzeni myślenia i działania, nie zaś jego przyczynę. Rozłam, a nie sposoby bycia, stanowi więc to wyzwanie, z którym trzeba się zmierzyć. Heidegger powie: „Dziejowe jestestwo człowieka – a to znaczy zawsze zarazem nasze najbardziej własne przyszłe jestestwo – trzeba w całości przeznaczonej nam historii ponownie spojrzeć z mocą bycia, które należy udostępnić w jego źródłowości”, i dalej doda bardzo interesujące słowa: „wszystko to naturalnie tylko w takich granicach, w jakich zdolność filozofowania jest do czegoś zdolna”.<sup>8</sup> Ponownie zespolić z mocą bycia, w granicach, w jakich filozofia jest do czegoś zdolna, uwolnić nas od „szerzącego się ogólnego przygnębienia: ucieczki bogów, zniszczenia ziemi, umasowienia człowieka, dominacji przeciętności”<sup>9</sup>, można by powiedzieć, odmienić „oblicze naszej ziemi” – oto jest zadanie myślenia.

Ponownie wkraczamy na drogi myślenia Heideggera ze świadomością, że nasze myślenie o tym, co filozoficzne, i o tym, co religijne, musi zostać zakwestionowane lub, co najmniej, przeformułowane. Stajemy przed koniecznością ponownego postawienia pytania o filozofię wkraczającą

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 43.

<sup>9</sup> Tamże, s. 45.

w horyzont zestawu, pytania o myślenie wkraczające w obszary tańca. Chcemy jeszcze raz spytać Heideggera: czy filozofia jest zdolna do tańca? Kierunek wyznaczają nam słowa Heideggera. Tuż po cytowanym już zdaniu, które brzmiało tak: „Przed *causa sui* człowiek nie może padać w trwodze na kolana, takiemu Bogu nie może on grać ani przed nim tańczyć”, zostają wypowiedziane takie oto słowa: „Dlatego bez-bożne myślenie, które musi porzucić Boga filozofii, Boga jako *causa sui*, jest być może bliższe boskiemu Bogu. Znaczy to tylko tyle, że jest ono na Niego bardziej otwarte (*freier für ihn*), niż chciałaby to przyznać onto-teo-logika.”<sup>10</sup> Bez-bożne myślenie bliższe boskiemu Bogu, bardziej na niego otwarte, można powiedzieć: bardziej na niego uwolnione. Bez-bożne myślenie bliższe Bogu modlitwy, tańca, ofiary, bliżej boskiego Boga.

Bez-bożność, która uwalnia myślenie. To, co daje nam teraz do myślenia, zawiera się w takim oto trójjedynym pytaniu: 1. czym jest owo bezbożne uwalniające, otwierające myślenie?; 2. od czego ono uwalnia? czym jest to, co myślenie uczyniło niewolny?; 3. do czego myślenie zostaje uwolnione, do czego uwalnia bezbożność?

Bez-bożne myślenie – spróbujmy tu dokonać wstępnej interpretacji tego zwrotu – to takie myślenie, którego istotę wyraża Nietzscheański szalony człowiek, głoszący śmierć Boga. Przerazająca myśl, że Bóg umarł, każe mu szukać Boga. Heidegger, komentując proklamację śmierci Boga, powie tak: „Nietzscheańskie słowo o śmierci Boga odnosi się do Boga chrześcijańskiego. Ale nie mniej pewne i z góry pozostające do rozważenia jest to, że miana »Bóg« i »Bóg chrześcijański« w myśli Nietzschego używane są do oznaczenia świata nadzmysłowego w ogóle. (...) Słowa »Bóg umarł« znaczą: świat nadzmysłowy utracił swą skutkującą siłę, nie daje żadnego życia.”<sup>11</sup> Ten komentarz Heideggera do słów Nietzschego pozwala nam jeszcze raz wprowadzić w horyzont naszych rozważań taniec. Skierowuje nas w stronę Zaratustry, nie Dionizosa, ale właśnie Zaratustry. W rozdziale pt. *Druga pieśń taneczna* Zaratustra zostaje porwany do tańca. Tym, co porywa go do tańca, jest życie samo. Życie, które wciąż siebie „samo pokonywać musi”<sup>12</sup>, to życie, którego zasadniczymi rysami są, jak powie Heidegger, „zachowanie i potęgowanie”<sup>13</sup>. Zaratustra jest właściwie do tańca porwany. Oto słowa Nietzschego: „Dwukrotnie zaledwie poruszyłaś grzechotki drobną dłońią swą: już kołyszą się moje nogi, już w taneczny wpadły szal.”<sup>14</sup> I jest to

<sup>10</sup> Tenże, *Tożsamość i różnica*, w: *Drogi Heideggera*, dz. cyt., s. 183.

<sup>11</sup> Tenże, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, w: *Znaki lasu*, s. 177.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, s. 133.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*... dz. cyt., s. 187.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze...*, dz. cyt., s. 267.

rzeczywiście upojny taniec, taniec, który przywodzi myśl parę kochanków, taniec, w którym jest miejsce na miłość i zazdrość. Jednak nie tyle ten miłosny dialog jest dla nas interesujący, ale przede wszystkim to, że w tanecznym uścisku Zaratustra zostaje zespolony z życiem. Nietzsche powie: „I wspinały się już stopy, palce już słuchały, by zrozumieć cię: bo wszak tancerz czujny słuch – w palce stóp swych śle.”<sup>15</sup> Tancerz czujny słuch w palce stóp twych śle. Życie dane jest Zaratustrze w jakiejś, by tak rzec, cielesnej bliskości, a nawet więcej, taniec jest samym tym życiem, do życia przynależy, z niego wypływa. Zarazem Nietzscheański taniec Zaratustry ma zaskakujące zakończenie. Zaratustra powie na zakończenie tak: „O, wówczas było mi życie stokroć droższe nad wszystką mądrość moją.”<sup>16</sup> Mądrość, ta szalona dziewczka, traci swoje znaczenie, swoje uprzywilejowane miejsce, *sophia*, staje się stokroć mniej ważna niż życie samo. To strata nie byle jaka, mądrość jest wszak tym, czego zazdrości mu życie. Życie mówi: „A żem ci jest szczerze skłonne, i niekiedy zbyt skłonne, wiesz wszakże o tem: przyczyną jest to, żem zazdrosna o twoją mądrość. Och, o tę szaloną dziewczkę – mądrość twoją.”<sup>17</sup> To dokonujące się tutaj zespolenie z życiem, kwestionujące umiłowaną mądrość, tę mądrość, o którą życie jest zazdrosne, stanowi kolejne wyzwanie.

To doprowadza nas do kwestii drugiej naszego trójjedynego zapytania – od czego ma nas uwolnić bezbożne myślenie? Nie będę tej kwestii dokładniej rozwijał. Tym, co stanowi barierę, jest nie tylko nauka występująca w ramach technicznego zestawu, nie tylko metafizyka z jej Bogiem jako *causa sui*, ale także religia, a dokładniej mówiąc, pewien jej kształt. W *Beiträge* Heidegger spyta: „jakże jednak Bogowie?” i od razu odpowie: „Nie z »religią«; nie jako obecni; nie jako potrzebna człowiekowi namiastka (*Not-behelf*), lecz z bycia, lecz jako jego rozstrzygnięcie, przyszłościowe w jedyności ostatniego.”<sup>18</sup> Tym, co stanowi przeciwieństwo swobodnego myślenia bycia, jest wiara. Heidegger powie: „wiara jako szczególna możliwość egzystencji pozostaje w swym najgłębszym rdzeniu śmiertelnym wrogiem formy egzystencji przysługującej istotnie filozofii, faktycznie nader niestałej. (...) Owo przeciwieństwo egzystencyjne między wierzeniowością a swobodną samodzielnością całego jestestwa (...) musi dźwigać na sobie możliwą wspólnotę teologii i filozofii jako nauk...”<sup>19</sup> Wierzenie jako ograniczenie samodzielności myślenia. Wiara rozumiana jako akcep-

<sup>15</sup> Tamże, s. 267.

<sup>16</sup> Tamże, s. 270.

<sup>17</sup> Tamże, s. 269.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 465.

<sup>19</sup> Tenże, *Fenomenologia i teologia*, w: *Znaki drogi*, przeł. J. Tischner, J. Mizera, Warszawa 1999, s. 61.

tacja pewnych treści, wiara jako przekonanie i stojąca za nim wiedza, przekonanie, które zabija przynależną myśleniu możliwość przygotowania doświadczenia. W tym cytacie brzmi przede wszystkim antychrześcijański duch, który głęboko przenika myślenie Heideggera; parafrazując Nietzschego, możemy powiedzieć, że mamy tu „głębokie niechętnie milczenie na temat chrześcijaństwa”.<sup>20</sup> Nie do przeoczenia jest ta wzrastająca, nasilająca się niechęć do chrześcijaństwa. Gdzie szukać przyczyn tego nastawienia? Sytuację człowieka współczesnego opisuje bieda opuszczenia. Myślenie bogów musi przejść przez ich opuszczenie. Lecz nie jest to bieda braku wiary, ale braku doświadczenia. Dla Heideggera chrześcijaństwo stanowi dziedzinę wiary pojmowanej jako akceptacja pewnych treści. Chrześcijański Bóg jest takim Bogiem, przed którym dawno już się nie tańczy. Nieszczęście chrześcijaństwa polega na tym, że stając się religią wiary rozumianej jako zbiór przekonań, przestała być religią ekstatycznego rytuału, religią kratofanicznego, powalającego na kolana doświadczenia. Heidegger przeciwstawia bliskości Boga mocy, Boga objawiającego się w religijnym doświadczeniu, nie tylko Boga filozofów, ale także Boga wiary. Dlatego też im bardziej chrześcijaństwo jest odczytywane jako religia wiary rozumianej jako akceptacja pewnych treści, tym bardziej Heidegger powinien być odczytywany jako myśliciel antychrześcijański.

Docieramy w ten sposób do kwestii trzeciej naszego trójjedynego zapytania – do czego uwalnia nas bezbożne myślenie? Czym w takim razie ma być myślenie filozoficzne? Heidegger powie: „Ani religijność człowieka, ani tym bardziej teologiczne pretensje filozofii i nauk przyrodniczych nie rozstrzygną tego, czy Bóg żyje, czy pozostaje martwy. Z konstelacji bycia i w jej wnętrzu wydarza się odpowiedź na pytanie o to, czy Bóg jest Bogiem. Dopóki myśląc, nie doświadczymy tego, co jest, nigdy nie zdołamy przynależeć temu, co będzie.”<sup>21</sup> Filozofia, myśląc istotę bycia, myśli istotę otwartości na Boga, „Bóg, bowiem, jeśli jest, jest czymś bytującym i jako bytujący tkwi w byciu i jego istocie”.<sup>22</sup> Myślenie, myśląc bycie, staje w otwartości. Myślenie bycia zostaje nazwane „pomocą w zadomowieniu się Bogów i w wyobcowaniu człowieka”<sup>23</sup>, „czystym dopuszczaniem obecności Boga do powiedzenia siebie”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. B. Baran, Kraków 1996, s. 69.

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Zwrot*, w: *Drogi Heideggera*, dz. cyt., s. 65.

<sup>22</sup> Tamże, s. 64.

<sup>23</sup> Tenże, *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 425.

<sup>24</sup> Tenże, *Kilka uwag do głównego stanowiska debaty teologicznej na temat: „Problem nieobiektywizującego myślenia i mówienia w dzisiejszej teologii”*, w: *Drogi Heideggera*, dz. cyt., s. 55.

Myślenie jest otwieraniem drzwi, w których ktoś może się pojawić, myśleć to oczekiwać, myślenie jest, zgodzę się z Januszem Mizera, czekaniem na Boga, nie na Boga wiary, lecz na Boga powalającej na kolana mocy, Boga tańca i ofiary. Trzeba przyjąć, że filozofia może być przygotowaniem do tańca, swobodnym, wyzwolonym z wiary myśleniem, usuwającym wszelkie bariery wyzwajające taniec w jego zestawie. Heidegger powie tak: „Myślenie tedy (...) nie jest jeszcze doświadczeniem. Czym wobec tego jest doświadczenie? Odprawą myślenia? W istocie jednak myślenie i doświadczenie nie mogą być przeciwstawiane, nie stanowią alternatywy. (...) Przygotowując się, już myślimy, doświadczenie bowiem nie jest czymś mistycznym, nie jest aktem iluminacji, lecz wkroczeniem w pobyt w wydarzeniu. (...) Przebudzenie w wydarzeniu jest więc (...) tym, czego musimy doświadczyć.”<sup>25</sup>

Dlaczego doświadczenie nie jest czymś mistycznym, aktem iluminacji? Czy nie dlatego, że tak już ustawiliśmy się wobec bycia, że nie może być czymś mistycznym? Czy nie oznacza to, że w Heideggerowskiej otwartości jako możliwości ukazywania się można się dopatrzeć jakiegoś domknięcia, jakiejś uprzedniości względem bycia, pierwotnego ustanowienia siebie wobec bycia? Czy więc Heidegger nie ustawia się wobec bycia w sposób, który przymyka drzwi? A może trzeba powiedzieć więcej – że każda otwartość nosi w sobie swoje domknięcie. Tę kwestię pozostawiam bez odpowiedzi.

Przejdźmy wreszcie do ostatniej kwestii. Niniejsze rozważania noszą na sobie piętno stwierdzenia Barbary Skargi, iż teologia negatywna jest współczesnym wyznaniem wiary filozofów. Podejmijmy na koniec tę myśl w horyzoncie „tańczącego Heideggera”, jego nadziei na filozoficzny taniec „istoczący” w bliskości bogów, na taniec, który może przywieść człowieka w obszary bliskości religijnych mocy. Kiedy czyta się Heideggera, trudno oprzeć się wrażeniu, że pomimo całego bogactwa jego myślenia pozostawia nas z poczuciem opuszczenia. Parafrazując słowa Cezarego Wodźnińskiego, można powiedzieć, że u Heideggera „między Bogiem a człowiekiem »nic« dzieje się, lub jak kto woli, między Bogiem a człowiekiem nie dzieje się nic”. Bieda opuszczenia wciąż się pogłębia, a my wciąż nie tańczymy, nie jesteśmy zdolni do tańca jako ofiary. Wydaje się, że również Heidegger nie potrafi tańczyć. Być może, nie dosięgnęliśmy jeszcze dna. Być może. Nic jednak nie wskazuje, by to coś miało zmienić. Heidegger opuszcza nas, pogłębiając biedę opuszczenia.

<sup>25</sup> Tenże, *Czas i bycie*, dz. cyt., s. 72.

W tym znaczeniu Heideggerowska „teologia negatywna” może także stać się wyznaniem wiary filozofów. Filozofia Heideggera nie istotczy w bliskości Boga, ona tylko tej bliskości wyczekuje. Filozofia Heideggera ostatecznie pozostaje świadectwem nie tyle bliskości Bogów, lecz raczej ich opuszczenia. Pozostaje czekać. Przypomina to czekanie na Godota. Milczenie, które nie jest zamknięciem w czyjeś obecności, ale raczej „ciszą wyczekiwania”. Nic nie mówić, tylko czekać. W ten sposób Heideggerowska „teologia negatywna” może stać się wyznaniem wiary niewierzących filozofów. I nie chodzi tu o wiarę w rozumieniu przekonania, że Bóg istnieje, ale możliwą do odkrycia w wierze żywą i bliską Jego obecność. Ta, nazwijmy to tak, klasyczna teologia negatywna nie była wyrazem niemożności mówienia o Bogu z powodu braku Jego obecności, lecz wyrastała z przekonania, że bliskość Boga w człowieku jest bliskością, która uchyla się wypowiedzianemu tę bliskość słowu. Teologia negatywna była świadectwem obecności Boga w człowieku, a zarazem wyrazem owego boskiego więcej, więcej, które może być pojmowane jako przekraczające wszelkie pojmowanie i wypowiedzianie. Teologia negatywna była brzemienne bliskością obecności Boga, a zarazem, chciałoby się powiedzieć, świadectwem wolności Boga, wolności w Jego wyabsolutnieniu się w stosunku do człowieka. To, co dzisiaj nazywane jest teologią negatywną, jest świadectwem opuszczenia, biedy opuszczenia, biedy, którą z taką powagą podejmuje Heidegger. Być może teologia negatywna stała się wyrazem wiary filozofów nie dlatego, że to, co bliskie, niemożliwe jest do wypowiedzenia, ale dlatego, że z powodu braku obecności niewiele jest do powiedzenia.

## MEISTER... HEIDEGGER\*

1. Kiedy swojsko brzmiące słowo *Meister* wypowiadamy lub zapisujemy po niemiecku, bez omyłki zgoła przywołujemy „mistrza” jedyne, o którym Heidegger powiada: „*der alte Lese- und Lebemeister Eckehart*” (D, 39).

W literaturze heideggerowskiej często spotkać można powtarzaną od lat tezę o silnym wpływie myśli Mistrza Eckharta na filozofię „mistrza z Niemiec”. Do rzadkości jednak należą prace, które potrafiłyby rzetelnie uzasadnić tę opinię. Nieprzypadkowo, jako że teza jest w znacznej mierze gołosłowna.

Żadnych wątpliwości nie budzi gruntowna znajomość tradycji scholastycznej u Heideggera, co potwierdza i „litera”, i „duch” jego wielu, zwłaszcza wcześniejszych, tekstów, z *Sein und Zeit* włącznie. Wiemy również, że Heidegger planował wygłoszenie w semestrze zimowym 1919/1920 wykładu pt. *Fundamenty filozoficzne średniowiecznej mistyki*. Cykl wykładów został jednak odwołany, zachowały się tylko skąpe notatki, które świadczą o rozpoczęciu poważnych studiów, zapowiadanych już w zakończeniu rozprawy habilitacyjnej Heideggera (zob. FR, 339-340).

Bezpośrednie wzmianki o Eckharcie są w pismach Heideggera nieliczne i mało odkrywcze. Badanie „silnego wpływu” sprowadza się tedy do rozpoznawania dość powierzchownych i merytorycznie wątkowych zależności terminologicznych (jak, najczęściej, *Gelassenheit*, rzadziej – *Abgeschiedenheit*, *Wesung* i niewielu już innych, mniej znaczących) albo przeprowadzania grubych i tym samym wątpliwych analogii metafizycznych, w rodzaju domniemanej „teologii negatywnej” Heideggera, inspirowanej jakoby – jak to między Mistrzami – podpowiedziami Eckharta.

\* By nie zostać posądzonym o nadużycie, nadmienię, że w 1994 roku ukazała się w Monachium wyborna biografia Heideggera, pióra Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Tytułowa fraza pochodzi z wiersza Paula Celana.

2. Na prawach szkicu – nie pretendującego bynajmniej do rangi obrazu – spróbuję również przeciągnąć pewną analogię, której obecności dopatruję się w głębokiej strukturze obu projektów myślowych. Nie chciałbym przekroczyć granicy strukturalnej analogii, a więc pewnej współbieżności „logiki” obu dyskursów, która w żadnym bodaj momencie nie staje się prostą zbieżnością. Dwa równobieżne pasma, rozdzielone linią – tyleż wspólnego, co rozłącznego – horyzontu.

Analogiczność daje się uchwycić w opisie – raczej w gramatyce niż w leksyce – struktury doświadczenia, które nazwałbym a p o f a t y c z n y m. Badanie analogiczne zorientowane jest tu jednak nie tyle na wydobywanie rzekomego podobieństwa strategii dyskursywnych, ile – ponad nim, niejako mimochodem – na przybliżony fenomenologiczny opis samego doświadczenia. Tym sposobem „mistrzostwo” obu Mistrzów uda się, być może, wciągnąć do językowej gry doświadczenia. Skłonić doświadczenie, by przemówiło swoim własnym językiem.

Strukturalnym rdzeniem doświadczenia apofatycznego jest – zgodnie z jego nazwą – negacja (*apophasis* – przeczenie, zaprzeczenie, negacja). Którą, ryzykując pleonazm, nazwałbym (dla odróżnienia od innych rodzajów „negacji”) n e g a c j ą apofatyczną. Wyszukanie – z założenia: szkicowe – jej specyfiki jest najważniejszym zamierzeniem tego tekstu.

Każdy szkic niesie w sobie poważne ryzyko zdeformowania obrazu. Relacja między szkicem a obrazem zakłada bowiem system wzajemnych negatywnych odniesień i zniesień. Szkic jest inicjacją obrazu, ale obraz, by powstać, musi zasłonić szkic, który znika w obrazie, sc. „pod” obrazem. Pełna autonomia obrazu potwierdza się zależnością od niewidocznego „pod-obrazia”. Które jest – ale już niewidocznym – negatywem widzialnego obrazu. Jego widzialność stanowi negację niewidocznego pod-obrazu. Który jest jego Niewidzialnym, tak jak obraz – nawzajem – jego, szkicu, Niewidocznym.

Negacja apofatyczna usiłuje zdać sprawę z „nie” naocznych relacji optycznych między Nie-widzialnym i Nie-widocznym. Nadto: 1. W trudno pochwytnej przemienności „jednego” (nie) z „drugim” (nie); 2. W ruchu, który „widzi” raczej zdjęcie niż film, raczej *Sehen* niż *Fernsehen*.

3. W naszym przypadku niebezpieczeństwo iluzji optycznej kryje się w pewnym prostym złudzeniu onto-teo-logicznym. Wygląda bowiem – z zestawienia obu Mistrzów – że słowa *Gott* i *Sein* mogą być nawzajem zastępowalne, niczym X w równaniu z Nie-wiadomym. Nie mogąc wdać

się w tym miejscu w obszerniejsze rozważania, poprzestańmy na przestrodze Heideggera:

Bycie i Bóg nie są tym samym i nigdy nie próbowałbym myśleć o istocie Boga za pośrednictwem bycia. (...) Gdyby przyszło mi jeszcze spisywać jakąś teologię – a czasami odczuwam taką skłonność – to termin bycie nie mógłby się tam w żadnym wypadku znaleźć. Wiara nie potrzebuje myślenia bycia (*Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig*). Jeżeli się do niego odwołuje, nie jest już wiarą (cyt. za: BB).

Analogiczne zastrzeżenie – tyle że zapisywane „od strony” Boga – znajdziemy w pismach Mistra Eckharta. Drogi onto-logii i teo-logii są tak różniące, że doświadczenie apofatyczne nie może stać się ich skrzyżowaniem.

\*

4. Relacją człowiek–Bóg rządzi u Eckharta prawo wzajemnego ciążenia. Człowiek jest istotą bez reszty zwróconą ku Bogu: „ten, kto ze wszystkim, czym jest i co do niego należy, skłania się przed Bogiem, Jego słucha i ku Niemu wznosi oczy, nie patrzy zaś na swoje, które widzi za sobą, pod sobą i obok siebie” (T, 138-139). Skłonność człowieka ku Bogu dociera do granicy pełnej identyfikacji: „ja muszę stać się całkowicie Nim”, co oznacza zarazem konieczność radykalnego porzucenia „samego siebie”: „Masz całkowicie wyrzec się swego bycia-sobą i roz płynąć się w Jego byciu-sobą” (KT, 257). (Echo tradycji *theosis*, żywej zwłaszcza w chrześcijaństwie wschodnim. Bazyl Wielki: „Człowiek jest to stworzenie, które otrzymało nakaz stania się Bogiem.”)

Prawo maksymalnego ciążenia człowieka ku Bogu. Przy czym zwrócenie się do Boga oznacza odwrócenie się człowieka od siebie.

Bóg jest istotą bez reszty „oddaną” człowiekowi: „Otóż chce On być naszą jedyną i niepodzielną własnością. Tego pragnie i do tego zmierza, to tylko postawił sobie za cel...” (T, 65); „jest Boga pragnieniem, by dać się nam w pełni” (KT, 180). Skłonność Boga do człowieka ma postać bezwzględnego przymusu: „Bóg musi oddać mi się i stać się moją własnością, tak jak sam należy do siebie” (K, 159). Aż poza granice piekieł: „Gdyby ten człowiek był w piekle, Bóg musiałby tam pójść po niego, a piekło byłoby dla niego Królestwem niebieskim. Bóg musiałby tak postąpić, byłby do tego zniewolony (*er wurdı bezwungen dar zu, das er es tun mustı*)” JP, 179.

## PRAWO MAKSYMALNEGO CIĄŻENIA BOGA KU CZŁOWIEKOWI

Wydaje się, że wzajemne ciążenie jest ruchem doskonale symetrycznym: „Jeśli całkowicie opuścisz siebie dla Boga, to Bóg całkowicie opuści siebie dla ciebie” (KT, 168). Człowiek „staje się” Bogiem, tak jak Bóg „stał się” człowiekiem. Symetria jest jednak naruszona. Co prawda: Bóg „dlatego stał się Synem Człowieczym, żebyśmy my stali się dziećmi Bożymi” (KT, 308); zależny od Boga człowiek uzależnia zarazem Boga od siebie (zob. JP, 187). Ale: jeśli Bóg „staje się” człowiekiem po to, by człowiek „stał się” Bogiem, to człowiek „staje się” Bogiem dlatego, żeby Bóg „stał się”... Bogiem. Zależność Boga od człowieka okazuje się silniejsza. (Widać to również w kolejnym znaczeniu „przymusu”, jakiemu Bóg poddany jest „względem” człowieka: jeśli człowiek może „odwrócić się” od Boga, to Bóg uczynić tego nie może w stosunku do człowieka, zwłaszcza – „odwróconego”).

Istotny jest ostateczny efekt wzajemnego ciążenia: „Kiedy obaj opuścicie siebie, to tym, co pozostanie, będzie doskonale Jedno” (KT, 168). W konsekwencji współciążenia powstaje *J e d n o*, w którym znikają wszelkie różnice, *sc.* znika wszelka różnica: „ja muszę stać się całkowicie *N i m*, a *O n* musi stać się *m n ą*. A dokładniej mówiąc: *B ó g* musi całkowicie stać się *m n ą*, a ja całkowicie [stać się] *B o g i e m*, [musimy stać się] tak całkowicie jednym, by to »On« i to »ja« stali się i byli Jednym...” (KT, 257). Jeśli cudzysłowy w tym kluczowym zdaniu dopisane zostały przez skrupulatne mniszki, notujące kazania Mistra, albo przez równie rzetelnych kopistów, to ze wszech miar trafnie uchwycone zostały diakrytycznym znakiem intencje Eckharta. Oto znika *On i Ja*, rozplywa się Jego i Moje, znacząc ów moment smugą cudzysłowu, który usuwa Różnicę, by stało się Jedno.

Moment określany w tradycyjnej nomenklaturze jako *unio mystica*. Moment zniesienia relacji wzajemnego ciążenia – jak się zdaje: zniesione zostają bowiem obie „strony” konstytuujące relację. Zdanie sprawy z tego momentu w myśli Eckharta wymaga w pierw opisu skomplikowanego i wieloznacznego systemu dynamicznej „relacyjności”, wytwarzającej więźkę napięć między dwiema „stronami”.

5. Od strony Boga. Myśl Eckharta zapuszcza się w gąszcz komplikacji semantycznych i logicznych, ponieważ „stronę” Boga od początku traktuje jako osobliwą relację, rozbijającą statykę i substancjalność, przypisywaną Istocie Boskiej przez dominującą część tradycji scholastycznej.

W niemieckich pismach Eckharta pojawia się zagadkowy termin *Gottheit* (*sc. gotheit*), nie mający odpowiednika w tekstach łacińskich. (Ten ję-

zykowy przykład – jeden z wielu – pokazuje, jak niezwykle śmiała niemczyzna „ludowa” Eckharta otwiera rozległy horyzont dyskursywny, zamknięty dla wyrafinowanej i wyćwiczonej scholastycznie łaciny (zob. JP, 19). Pokazuje nadto coś więcej. Mianowicie, sekretne pokrewieństwo rodzącej się dopiero pojęciowości języka niemieckiego z greką pierwszych myślicieli chrześcijańskich, a poprzez nich z neoplatońską tradycją językową. Wystarczy przywołać w tym miejscu równie zagadkowy termin Pseudo-Dionizego Areopagity: *thearchia* – „sekretna natura Boskości”, która „jest niczym z tego, co jest”, pozostaje „niewyraźalna żadnym słowem”, „beziemienna”, „niewidzialna”, „nieprzenikniona”, „niezglębiona”, jest to „nieskończona tajemnica” – zob. PT, 48-49, 202.) Trafniejszym, choć nie w pełni adekwatnym tłumaczeniem, jest słowo „boskość” aniżeli stosowane przez translatorów „bóstwo”. Mimo nieusuwalnej wieloznaczności *Gottheit* – terminem tym Eckhart posługuje się zresztą bardzo niekonsekwentnie, stosując zamiennie bezosobowy zaimek „ono” oraz osobowe „on” i „ona” – jest określeniem, które „o(d)słaniać” ma ciemny i nieuchwytny aspekt „boskości” Boga. Aspekt nieosobowy i anonimowy, który w dużym uproszczeniu i przybliżeniu zestawzić można z niepojętym *Deus Absconditus*, znanym z dziedzictwa teologii negatywnej.

Zróznicowany, nieciągły i niepełny opis *Gottheit* wymaga od Eckharta zastosowania rozbudowanej aparatury apofatycznej, zapożyczonych przede wszystkim z pism Pseudo-Dionizego, ale modyfikowanej często z wielką inwencją. „To miejsce pozostaje bez nazwy (*ungenant*) i nikt nie potrafi go określić właściwym mianem. Wszelkie słowo, jakie możemy o nim wypowiedzieć, bardziej jest negacją (*ein lougen*) wyrażającą, czym Bóg nie jest, aniżeli stwierdzeniem (*ein verjehen*) tego, czym jest” (JP, 31). Miejsce nienazywalne i bezimienne: „ponad imieniem i ponad naturą (*über namen und über nature*)”, „ponad imionami i niewysłowiony (*unsprechlich*)” (JP, 32). Miejsce spowite nieprzeniknioną ciemnością: „Ukryta ciemność wiekuistej boskości (*diu verborgen vinsternisse der ewigen gottheit*)” (JP, 33). Miejsce nieumiejscowione, które przybliży ledwie negatywny *Ab-grund*: bez-grunt, bez-deń (i jego metaforyczne analogony: „pustynia”, „milcząca pustynia”, „pustka”, „obca ziemia” i inne). Miejsce, do którego nie stosują się żadne określenia ontyczne: „sposób bez sposobu i bycie bez bycia (*wise ane wise, wesen ane wesen*)” (KT, 250; JP, 34); jako że przekracza (ono) – jak u Pseudo-Dionizego – wszelkie kategorie ontologiczne: „jest On Nad-Byciem, jest On Nad-Zyciem, jest On Nad-Światłem” (KT, 248), „gdyż jest On ponad wszystkim” (KT, 256). Najbliższym jego opisem – hiperboliczny oksymoron: *überseindes Sein*: bycie (byt) ponad byciem (bytem). Miejsce ponad

wszelkim zróznicowaniem: „dlatego właśnie nie jest, że nie jest On ani tym, ani tamtym”; „czystym trwaniem-w-samym sobie, w którym nie ma ani tego, ani tamtego” (KT, 155). Słowo „miejsce” od początku jest tu nie na miejscu.

Nagromadzenie apofatycznych charakterystyk *Gottheit* – nienazywalność i bezimienność, niepojmowalność i niepoznawalność, zakrytość i niejawnność, nieokreśloność i nieróżnicowanie (słownik Eckharta jest tu znacznie bogatszy) – skoncentrowane zostaje w dwóch elementarnych słówkach. Pierwsze już padło: „Wszystko, co jest w boskości, stanowi Jedno, a o tym nie można mówić (*Allez daz, daz in der gottheit ist, daz ist ein, unde da von ist niht ze spechenne*)” (JP, 37). Drugie „jest” również „nie-wypowiadalne”.

6. Jedno jest wprawdzie nie-wielością, nie-różnością i nie-innością: „Jedno jest pozbawione wszystkiego innego” (JP, 41). Stąd jedynym dyskursywnym sposobem dostępu do Jednego pozostaje negacja negacji (nie-wielość, sc. nie-nie-jedno): „Jedno jest zaprzeczeniem zaprzeczenia i negacją negacji (*Ein ist versagen des versagennes und ein verlougen des verlougenes*). Co oznacza Jedno? Oznacza to, czemu niczego nie dodano (*Daz meinert ein, dem niht zugeleget enist*)” (JP, 41).

Pytając dalej – „co oznacza jedno?” – docieramy do drugiego nie-nie-właściwego określenia *Gottheit*. Skoro nie jest „ani tym, ani tamtym (*weder diz noch daz*)” – „czymże zatem jest? Jest niczym. (...) Jeśli jeszcze myślisz, że jest czymś, on tym nie jest” (JP, 42). Ścisłe, Eckhart całkiem rozmyślnie używa tu nieprzetłumaczalnego wprost wyrażenia: *nihtes niht*, sc. „nicowe nic”, nic w najczystszej postaci, sc. pozbawione jakiegokolwiek domieszki „czegoś”.

„Nic” to jedyna „stosowna” wypowiedź w odniesieniu do *Gottheit* (stosowniejsza nawet – jeśli możliwe jest tu jeszcze jakiegokolwiek stopniowanie – od *ein*, o którym nie można mówić: „jeśli nie jest... ani istotą, ani jednym (*und ernst... noch wesen noch ein*)”): „Poprawnie mówi o nim ten, kto nazywa go niczym (*Der aber bi nihte von gote redet, der redet eigentliche von im*)” (JP, 43). Na krańcach wszelkiego dyskursu: język napięty do granic wytrzymałości. Nic dodać, Nic ująć.

Podkreślmy: Nic ma tu znaczenie źródłowo negatywne: jest zaprzeczeniem wszelkiego Coś. Nic jako „czyste” Nie-Coś. Nic jako Nie-Coś.

7. W tej skrótowej relacji nie jesteśmy w stanie zająć się obszerniej najbardziej bodaj kontrowersyjnym fragmentem „nauki” Eckharta: procesem objawiania się Boga, sc. ruchem stwarzania świata, sc. dziełem *creatio ex*

*nihilo*. Krótko mówiąc: transformacją Nic w Coś. Albo: przeobrażeniem się bezosobowej „boskości” w osobowego Boga (zob. na ten temat: JP, 43-131).

Zatrzymamy się tylko nad jednym – interesującym nas szczególnie – momentem. Stwarzanie świata, jest sposobem objawiania się Boga, przemianą „Boga zakrytego” w „Boga odkrytego, sc. sposobem odkrywania się Boga zakrytego. Oto Nic staje się Czymś (w konsekwencji objawienia – Kimś).

Stworzony świat to ogół Coś. Coś jako takie. Tymczasem opisując ontyczny status świata, Eckhart znów używa słówka *niht*. „Wszystkie stworzenia są czystym niczym (*luter niht*). Nie mówię, że mają małą wartość, czy też, że w ogóle są czymś: są czystym niczym” (KT, 159).

Wydaje się, że *luter niht* stworzenia tożsamy jest z *nihtes niht* „boskości”. Nic z tych rzeczy jednak. Nie powinno nas zwiędzić powierzchowne podobieństwo. Słowo *niht* w odniesieniu do świata ma znaczenie dokładnie odwrotne niż w pierwszym wypadku. Nic oznacza tu właśnie Coś, sc. bycie czymś, a więc Nie-Nic (w poprzednim znaczeniu), sc. Nie-Nie-Coś. Całość stworzenia, całość bycia-czymś („tym lub tamtym”, „tym i tamtym”) – jest Niczym (w drugim znaczeniu).

8. Ukrytą dynamikę świata konstytuuje pewien swoisty imperatyw zapisany w stworzeniu. Ruch przeciwny do procesu stwarzania świata: uwolnić się od stworzenia! Oderwać się od *luter niht*! „Wszystko, co jest niczym, powinno być odłożone i tak przykryte, żeby nawet już o tym nie pomyślano. O nicości nie powinniśmy niczego wiedzieć i nie powinniśmy mieć z nią nic wspólnego. Wszystkie stworzenia to czysta nicość (*luter niht*)” (KT, 181-182). Imperatyw ma charakter negatywny: uwolnić się o d... Ale skryta jest w nim też pewna „pozytywna” obietnica, albowiem „gdzie kończy się [bytowanie] stworzenia, tam zaczyna się Bóg” (KT, 167). Toteż: „Jeśli dusza ma poznać Boga, to nie wolno jej mieć nic wspólnego z nicością. Kto poznaje Boga, ten poznaje, że wszystkie stworzenia są nicością” (KT, 241).

W oczywisty sposób imperatyw uwolnienia się o d nicości i, tym samym, d o Boga skierowany jest do istoty wyróżnionej spośród stworzeń: do człowieka: „Ten, kto czegoś szuka i do czegoś dąży, szuka i dąży do nicości, a temu, kto o coś prosi, nicość przypadnie w udziale. Kto jednak nie szuka niczego i nie dąży do niczego, jak tylko do Boga, temu Bóg odkrywa i daje wszystko, co ukrył...” (KT, 182). W świecie „tego i tamtego”, w świecie nieustającej krzątaniny między „tym a tamtym”, sc. w świecie (ni)Cości, odkrycie („poznanie”) Boga nie jest możliwe. W świecie Bóg jest doskonale nie-odkryty. Odkrycie go wymaga od człowieka oderwania się

od stworzenia, od Cości. Czy Bóg „odkrywający się” mu po „zakryciu” świata może być Czymś? Zapamiętajmy to pytanie.

*In summa*: Proces objawiania się Boga dzieje się między dwoma biegunami Nic. Ruch od „boskości” – Nic jako Nie-Coś – ku stworzeniu – Nic jako Coś. Nic, które stało się Czymś i dlatego – Niczym. Ruch „objawiania się” człowieka przebiegać musi w przeciwnym kierunku.

9. Od strony człowieka. Rozpatrzmy teraz pokrótce ten drugi rodzaj ruchu. Relację wzajemnego ciężenia Boga-i-człowieka rozważa Eckhart od „drugiej strony” zgodnie z dwoma wezwaniami do człowieka: „Skieruj wzrok na samego siebie (*Richte dein Augenmerk auf dich selbst, względnie Nim din selbes war*)” (T, 21) i zarazem: „Strzeż się samego siebie (*Hutt dich von dir selb*)” (JP, 182). Oba – na pozór sprzeczne – wezwania uzgodnione zostają w rozwiniętej formule: „Skieruj wzrok na samego siebie, a wszędzie, gdzie siebie dostrzeżesz, tam się siebie wyrzeknij” (T, 21).

Zważmy, że to złudnie „psychologiczne” – czy jak chcą niektórzy „religijno-etyczne” – wezwanie nie ma u Eckharta nic wspólnego zgoła z jakimkolwiek „antropologizmem”. Eckhartiańska perspektywa, w jakiej umieszczony zostaje człowiek, ma sens ściśle ontologiczny. „Antropologiczne” rozważania Eckharta podporządkowane są przesłaniu: „Niech ludzie zbyt wiele się nie zastanawiają, co mają robić, więcej natomiast myślą o tym, jacy mają być. (...) Nie próbujmy opierać świętości na działaniu, budujmy ją raczej na bytowaniu. (...) Kto nie jest wielki w swym bytowaniu, temu nie pomogą największe nawet uczynki” (T, 22).

Projekt Eckharta ma bez wątplenia charakter periagogiczny: idzie w nim o całościową przemianę człowieka, o „nowe narodziny” (czy odnalezienie „człowieka wewnętrznego”), o „przełamanie” czy „przebicie”, jak na różne sposoby nazywa to Eckhart. Przekształcenie u podstaw „sensu bycia”: „te narodziny dokonują się w byciu i w podstawie duszy” (KT, 302).

10. Pytanie o sposób i polisemantyczną strukturę „nowych narodzin” człowieka znajduje się w samym centrum myśli Eckharta. Strategią zdawania sobie sprawy z sensu tego pytania jest wypracowywana i modyfikowana przez całe lata wieloznaczna koncepcja *Abgeschiedenheit*, która – formalnie – określa sposób spotkania „człowieka wewnętrznego” i Boga, odkrywającego przed nim, w nim i dla niego wszystko, co ukrył. Wieloznaczność obecna jest już na poziomie leksykalnym – czasownik *abscheiden* znaczy: oddzielić się, odłączyć, odejść, odciąć, pożegnać się, umrzeć, roz-

strzygnąć. Jeszcze szersze jest semantyczne spektrum przekładów utworzonego przez Eckharta neologizmu: odosobnienie, oddalenie, oddzielenie, odcięcie, oderwanie, odłączenie, obumarcie, ogołocenie, wyrzeczenie, spustoszenie; ubóstwo, pustka, czystość, dziewiczność i inne.

Wielostopniowy, wielopostaciowy proces uwalniania się od wszelkich uwarunkowań związanych z Nic jako stworzeniem, którego liczne aspekty możemy tu jedynie zaanonsować. Jego rysem konstrukcyjnym jest ruch *Gelassenheit*: wyrzekania się, wyzuwania z siebie samego. Uwalnianie się człowieka od: własnego Ja (*Ich-Bindung*, sc. *Bindung, an das eigene Ich*), od wszelkiej własności i wszelkich właściwości, od wszystkiego, co własne (*eigenschaft* – w znaczeniu łacińskiego *proprietas*), od wszelkiego „dlaczego”, od imion, miejsca, czasu, wiedzy i mowy. Znakomitą relacją z tego ruchu jest stosowany często przez Eckharta termin *Ent-bildung*. W wąskim znaczeniu określa on uwalnianie się od obrazów, by spustoszyć, ogołocić „miejsce” dla Boga: „Najmniejszy obraz czegoś stworzonego, który kiedykolwiek ukształtował się w tobie, jest tak wielki, jak wielki jest Bóg. Dlaczego? Dlatego, że przeszkadza ci w [osiągnięciu] całego Boga. Właśnie tam, gdzie obraz ten pojawia się (w tobie), Bóg i cała jego boskość (*gotheit*) musi ustąpić. Jednakże gdzie obraz ten cię opuszcza, tam pojawia się Bóg” (KT, 167-168). Przestrzeń dla Boga musi być tak pusta, by „nie pozostało miejsce na żaden inny obraz” (T, 29).

W znaczeniu szerszym – i istotniejszym – *Ent-bildung* oddaje proces pozbywania się wszelkiego kształtu i ukształtowania, formy i foremności, ściśle: odrywania się od Coś i bycia-Czymś, ponieważ wszelkie Coś przesłania Boga (zob.: „przedzieranie się przez zewnętrzną osłonę rzeczy”, T, 27). Dynamiczna przemiana, nazywana niekiedy przez Eckharta *Überbildung*: przekształcenie czy przeformowanie, które nie polega jednak na przejściu od jednego kształtu do innego, lecz na radykalnym od-kształceniu czy de-formacji, sc. całkowitym pozbawieniu się kształtu i formy, sc. na bezkształtności i bezforemności.

Efekty przemiany przybliży Eckhart licznymi metaforami, korzystając często z dobrodziejstw paradoksu: bezimienności i bezobrazie, oślepienie i ślepotą, ciemność i zamroczenie, milczenie i cisza, ubóstwo i ogołocenie, niewiedza i niewidzenie („niepoznające poznanie”, „światło nieświecające” itd.).

11. W ściślejszym znaczeniu konsekwencje procesu *Abgeschiedenheit* są dwie – i obie równie radykalne. Z „jednej” strony: całkowite o d - c z ł o w i e c z e n i e. „Jaki ma być człowiek, by mógł oglądać Boga?” – pyta Eck-

hart. I odpowiada bez ogródek: „Powinien być martwy (*Er sol tot sin*)” (JP, 231). Ponieważ: „Dopóki jesteśmy ludźmi i dopóki żyje w nas coś ludzkiego, i [szukamy] dostępu [do Boga], dopóty Boga nie widzimy” (KT, 286). Osobliwa przemiana sposobu bycia człowiekiem, która polega na porzuceniu bycia człowiekiem: „Bo wasze istotowe bytowanie (bycie) zasadza się wyłącznie na unicestwianiu się” (T, 65). Znika „ludzkie” i znika „człowiek”. Stawiamy pierwszy krzyżyk: n a c z ł o w i e k u.

Z „drugiej” strony: całkowite o d - b ó s t w i e n i e. „Tak więc powiadamy, że człowiek musi stać się tak ubogi, żeby nie był żadnym miejscem ani nie miał w sobie żadnego miejsca, w którym Bóg mógłby działać. Gdzie człowiek (jeszcze) zachowuje (w sobie) takie miejsce, tam zachowuje jeszcze różnicowanie. Dlatego proszę Boga, żeby uwolnił mnie od Boga...” (KT, 231). Albowiem: „Największą rzeczą, której człowiek może się wyrzec, jest wyrzeczenie się Boga dla Boga” (KT, 186). Znika „boskie” i znika „Bóg”. Stawiamy drugi krzyżyk: n a B o g u.

Ostatecznie: całkowita i gruntowna dekonstrukcja relacji Bóg–człowiek, człowiek–Bóg. Wzajemne ciężenie okazuje się równobieżnym odciążeniem. Znikają obie „strony” relacji. Po obu „stronach” pojawiają się nie-wiadome znaczone „krzyżykami” albo, jak kto woli, x-ami. Znikające równanie (nie-różnicowanie) dwóch nie-wiadomych i nie-wiadomych.

Mimo wszystko mamy prawo – zachęceni przez Eckharta – pytać dalej: „Co” pojawia się wraz z tym obu-stronnym zniknięciem (wszelkiego „coś”)? Wolno nam – nie bez powodu – podejrzewać, że pojawia się „Nic”. Co znaczy jednak owo Nic?

12. Otóż n i e z n a c z y o n o n i c, sc. nie oznacza żadnego coś. Może znać – wraz ze zniknięciem obu „stron” – wyłącznie j a k z d e k o n s t r u o w a n e j relacji, „jak-ościowe” n i e r ó ż n i c o w a n i e.

Pierwsze określenie owego „jak” – docieramy znów do rubieży logosu – polega, jak pamiętamy, na zaniku różnicy między ucudzysłowionym „człowiekiem” i „Bogiem”, między „mną” a „Nim”. Jedno to całkowite nieróżnicowanie, *in-differentia: ein einziges Ein* (zob. T, 138; JP, 162). „W różnicy” bowiem nie ma Boga, różnicą włada niepodzielnie mnogie Coś.

Język powinien w tym momencie skołować, pomny Eckhartowskiego przykazania: „Milcz więc i nie gładź o Bogu, bo gładząc o Nim, kłamiesz i popełniasz grzech” (KT, 256). Sam Eckhart łamie jednak swój zakaz ochoczo i po wielokroć. Język rozwiązuje mu się w chwili, która „wymaga nabożnego milczenia”.

Na pytanie, co się wówczas dzieje, odpowiada bez wahania: „Wtedy Bóg zostaje w duszy poznany (...) poznaje ona ojcowską władcą moc w (jej) wszelkiej stwórczej sile i istotowe prabycie w prostej jedności bez jakiegokolwiek zróżnicowania” (KT, 145). Zniesienie różnicy między widzącym i widzianym daje się opisać w języku widzenia (poznania): „Trzeba wiedzieć, że poznać Boga i być przez Niego poznany, widzieć Boga i być przez Niego widzianym, w istocie swej jest jednym” (KT, 233). Itd. Itd.

Dawno już przekroczyliśmy próg językowej paradoksji. Co bowiem może być widać w sytuacji całkowitego niezróżnicowania, kiedy nie działa już różnica między widzącym i widzianym (bo nie działają żadne różnice)? O jakim poznaniu może być mowa, skoro zanikła różnica między poznającym i poznawanym? Co to za widzialność, kiedy już nic nie widać?

13. Skąd to podzielane przez wszystkich bez mała rzeczników teologii negatywnej oczekiwanie, że ukaże się *Deus Absconditus*?

Podobnie jak jego poprzednicy Eckhart wyznaje: „Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym” (Iz 45, 15) – i dodaje za Biblią: „ujrzymy Go tak, jak jest” (1 J 3, 2).

Jak wybrnąć z tej aporetycznej sytuacji? Mistrz Eckhart ucieka się do wybornego fortelu: „Gdzie jest ten Bóg?” – pyta, nie bacząc na aporię. I odpowiada wykrętem: „Zaiste, Bóg postąpił tak jak człowiek, który się ukrył, potem jednak chrząknął i tym samym zdradził swoją kryjówkę. Nikt nie mógłby znaleźć Boga; ale teraz On (sam) zdradził [gdzie przebywał]” (KT, 253). Co za fantastyczne rozwiązanie! Niewidzialne, sc. ukryte w Niewidzialności, chrząka. Chrząknięcie zdradza nie tyle kryjówkę Boga, ile to, że jest on ukryty. Zmiana metaforyki optycznej na akustyczną nie jest tu przypadkowa – to często w tej kłopotliwej sytuacji stosowany przez apofatyków zabieg. Chrząknięcie Boga potwierdza jego Ukrytość.

Dusza gotowa jest do uniesienia: „porywa ją ku czemuś cudownemu i każe jej gonić za nim, albowiem dobrze odczuwa, że to jest, nie wie natomiast, w jaki sposób jest i czym jest” (KT, 298). Bycie zredukowane do „podstawy”, sc. do *Ab-grund*. I teraz dopiero widać: „Boga bez pośrednictw, bez osłony, w Jego nagości i takiego, jaki jest sam w sobie (*got sunder mittel und sunder decke und bloz, als er in im selben ist*)” (JP, 238). Czymże jest owa czysta, przeczysta Widzialność?

Wciąż pozostajemy jeszcze na granicy logosu, jakkolwiek porywco wychylilibyśmy się na „tamtą stronę”. Eckhart posuwa się do parafrazy i uzupełnienia tekstu biblijnego: „Gdy noc w swym biegu dosięgała połowy, gdy głęboka cisza zalegała wszystko, zostało do mnie wypowiedziane

ukryte Słowo; przyszło po kryjomu, potajemnie” (Mdr 18, 14-15; drugiej części „cytatu” nie ma w Biblii). „Ukryte Słowo” przypomina chrząknięcie Ukrytego Boga. „Jakże mógł nazwać je »Słowem«, jeśli było ukryte? Naturą słowa jest (przecież) to, że objawia ono to, co jest ukryte. Otworzyło się i rozbłysło przede mną, aby (mi) coś objawić, a obwieściło mi Boga – d l a t e g o nazywa się ono S ł o w e m” (KT, 298). Widzimy, jak trudne – mimo fortelu – jest rozwiązanie aporii. Słowo powołane do objawiania „czegoś” obwieścić ma „coś”, co nie jest „czymś”. „To jednak, c z y m było – Eckhart otwiera aporię – było przede mną ukryte – (a) to było Jego potajemne przyjście w szeptcie i ciszy, aby się objawić. (...) Rozbłysło, a (jednak) było ukryte...” (KT, 298-299). Obietnica odkrycia tego, co ukryte, zostaje tedy spełniona tylko częściowo – o tyle jedynie, o ile pozwala na to logos napięty do granic wytrzymałości, sc. do parasemantycznej granicy chrząknięć i szeptów. Ukryte nie opuszcza swojej kryjówki. Odkrywa jedynie swoją skrytość. Albo: objawia czystą Niewidzialność, która jest niczym-nie-różna od czystej Widzialności.

14. Przywołajmy jeszcze raz Pseudo-Dionizego Areopagite, który trzodzi się poszukiwaniem rozwiązania analogicznego równania z dwoma Niewiadomymi. Opis aporii jest modelowy: Skoro „Bóg przewyższa każde rozumowanie i wszelką wiedzę”, skoro pozostaje „absolutnie niepojętym dla wszystkiego”, skoro „nie można go nazwać, opisać, dotknąć ani poznać” – „to jakże – pyta samego siebie Pseudo-Dionizy – napisać nasz traktat *Imiona Boskie*, skoro udowodniliśmy już wcześniej, że nadsubstancjalna Boskość nie daje się pojąć i że przerasta każde imię?” (PT, 53). Elementarnie: Jak można mówić o „tym”, o „czym” mówić nie można? – pyta autor traktatu o samozaprzecznym tytule: *Peri Theion onomaton* (który stanie się inspiracją apofatyków wszystkich czasów, z Eckhartem włącznie). Pierwszym aktem poszukiwań rozwiązania – w tym miejscu ograniczymy się do niego – jest gest lektorski, czy ściśle: Biblio-filski. Pseudo-Dionizy sięga do źródłowego podręcznika, jakim jest *Theologia* (Pismo św.): „Niech nikt nie waży się cokolwiek twierdzić, ani też oczywiście wyobrażać sobie, o niepojętej nadsubstancjalnej Boskości poza tym, co zostało objawione z boskiego natchnienia w Piśmie” (PT, 47). Uzasadnienie wprowadza kolejną barierę: „W tych świętych przekazach bowiem sama Boskość łaskawie o Sobie oznajmiła, że wiedza o tym, czymkolwiek by ona była, i kontemplacja Jej natury są całkowicie nieosiągalne dla każdego z racji Jej absolutnie nadsubstancjalnego wyniesienia ponad wszystkie byty” (PT, 48). Gest biblio-filski jest więc nie tyle rozwiązaniem aporii, ile przeniesieniem jej w inne

miejsce. Teofania „dana” na Piśmie pozostaje wciąż nieosiągalna. Albowiem jest ona „boskim darem tego, co według boskiego zrządzenia zostało zakryte” (PT, 50). Teofania polega na tym, że „nawet po tym objawieniu pozostał On (sc. byt ponadsubstancjalny) nadal ukryty lub raczej pozostał utajony w swoim objawieniu” (PT, 174). To ostatnie wyrażenie jest rozstrzygające: „utajony w swoim objawieniu”. Teofania nie oznacza odkrycia (odsłonięcia, objawienia) tego, co zakryte (utajone), lecz o d k r y c i e samej s k r y t o ś c i (tego, co skryte). Eckhart w nowatorski sposób przetwarza strukturę doświadczenia teofanicznego, zapisaną w starych przekazach.

15. Wracamy do kręgu Eckhartowskiej Niewidzialności. Ryzykując po raz kolejny rażąca „gramatyczną” niepoprawność – jesteśmy bowiem w kręgu, w którym pytania w kategoriach „co” przestały obowiązywać – zapytajmy: Co widać? Krótką odpowiedzią na to niestosowne pytanie znamy już od dawna: Nic nie widać. Tyle że trzeba ją przeformułować zgodnie z nową „gramatyką”: widać Nic. (Ściśle, „nic” jest tu odpowiedzią na pytanie „jak”, a nie „co”.)

Eckhart wyjątkowo skrupulatnie analizuje „przemianę” Szawła, opisaną w Dziejach Apostolskich (9, 8): „Szawel podniósł się z ziemi, a kiedy otworzył oczy, nic nie widział”. Eckharta interesuje wieloznaczny sens tego wyrażenia: *nihil videbat*.

Kryje się w nim zapętlenie czterech znaczeń: 1. „Kiedy podniósł się on z ziemi, wtedy otwartymi oczami ujrzał nic, a tym Nic był Bóg”; 2. „Kiedy podniósł się, nie zobaczył niczego innego, jak tylko Boga”; 3. „We wszystkich rzeczach nie ujrzał niczego jak tylko Boga”; 4. „Kiedy ujrzał Boga, to wszystkie rzeczy ujrzał jako nic” (KT, 244).

Znaczenia 2-4 na trzy różne sposoby zdają sprawę z relacji między Bogiem a stworzeniem, sc. z relacji między Bogiem a Nic stworzenia, a więc Nic w sensie Coś.

Znaczenie 1 zakłada tożsamość Boga i Nic, posługuje się tedy pojęciem Nic w sensie Nie-Coś. Bliższa analiza dopatruje się tu jednak „czegoś więcej”. Formuła potwierdzająca tożsamość: „Przez to, że nic nie widział, ujrzał boskie Nic” (KT, 249) – zostaje rozwinięta: „Nie mogę widzieć tego, co jest Jednym. On widział Nic: był to Bóg. Bóg jest Niczym i Bóg jest Czymś. Co jest czymś, jest także niczym (*Er sah niht, daz was got. Got ist ein niht, und got ist ein iht. Swaz iht ist, daz ist ouch niht*)” (KT, 247; JP, 240). Wygląda na to, że język giętki Eckharta wprowadza tu trzecie znaczenie Nic, nieredukowalne do żadnego z dwóch poprzednich, ale „niewidzialnie” z nimi sple-

cione: swoiste Coś-Nie-Coś, które przekracza różnicę między Coś i Nic. Przekracza ją w taki sposób, że stanowi „zapis” ruchu między nimi, sc. między Nic jako Nie-Coś i Coś jako Nic. W innym języku: szczególny – chciałoby się rzec: immanentny, by „trans” umieścić tu w samym „środku” – warunek możliwości relacji między Coś i Nic.

Między Bogiem, który prezentuje się człowiekowi jako Nic, i człowiekiem, który staje się Nic po drodze do Boga, (nie) dzieje się Nic.

\*

16. Analogiczną strukturę – oba składniki tego wyrażenia stanowią tu istotne ograniczenia – wzajemnej zależności (prawo wzajemnego ciężenia) znajdujemy w myśli Heideggera, i to wewnątrz relacji, która jest w szczególny sposób ontologicznie „wyróżniona”. Opisami tej relacji myśl Heideggera trudni się „od początku do końca” i nigdy nie wydaje się nimi dość usatysfakcjonowana. Zapytana w dowolnym momencie swego rozwoju o właściwy sobie „punkt ciężkości” odpowie: „Z pytaniem o istotę bycia wiąże się ściśle pytanie, kim jest człowiek. (...) Pytanie o bycie człowiekiem jest ze względu na swój kierunek i zasięg określone wyłącznie na gruncie pytania o bycie. Istota człowieka pozwala się pojąć i ugruntować w ramach pytania o bycie (...) jako m i e j s c e, które obiera sobie bycie, aby móc się objawić” (EM, 156).

Trudno nie pamiętać, że pierwszą gruntownie opracowaną tematyzacją tej relacji – olśniewającą, nie ma co kryć, na całe stulecie – jest analityka egzystencjalna z *Sein und Zeit*, gdzie *Da-sein* (jako struktura ontologiczna wyznaczająca sposób bycia człowiekiem) rozumiane jest właśnie jako szczególna, ontologicznie uprzywilejowana relacja między *Da-i-Sein*. Owo *Da*: tu-oto jako „miejsce otwarte”, w którym otwiera się sens *Sein*. Sposób ujawniania się różnicy ontologicznej. Kiedy we *Wprowadzeniu do metafizyki* Heidegger dopowiada, że „człowiek jest w sobie otwartym *Da* (tu-oto)” i że „w istocie *Da-sein* (bycia-tu-oto) jako takiego miejsca udostępniania bycia musi być źródłowo ugruntowany horyzont, w którym objawia się (odkrywa) bycie”, to mimo wszystkich punktów zwrotnych, jakie wygięty myśl Heideggera, fundamentalna struktura ontologiczna pozostaje niezmiennikiem. Nie ulega on zmianie również w znacznie późniejszych tekstach Heideggera – które zresztą są tylko fragmentarycznymi wypisami z trzymanyh przez dziesiątki lat pod korcem *Beiträge zur Philosophie*. W tekście z 1955 roku Heidegger pisze, że „człowiek utrzymuje otwarte miejsce (*Ort frei*) dla całkiem innego niż byt (*dem ganz Anderen zum Seienden*), w któ-

rego otwartości może zachodzić coś takiego jak wy-istaczanie (bycie: *Sein*)” (ZS, 413). Człowiek wciąż pojmowany jest jako możliwość (otwartość) wydarzania się różnicy ontologicznej.

17. Zatrzymajmy się na moment, by z góry oddalić pewne uporczywie narzucające się nieporozumienie. Heidegger przez wiele lat rozwija projekt tzw. różnicy ontologicznej (zob. HPZ, 377-460). Dzieje się tak nawet wówczas, gdy pewne deklaracje – zainicjowane w *Beiträge* – zdają się świadczyć o porzuceniu tej drogi na rzecz innego projektu: myślenia bycia „poza różnicą”. Skłonny jestem przypuszczać, że te deklaracje oznaczają nie tyle wymianę paradygmatu, ile pewną modyfikację wyjściowego projektu, która podyktowana jest przekonaniem o niepowodzeniu (niezrozumieniu) szeregu wcześniejszych projekcji. Od pierwszej strony *Sein und Zeit* wiemy, że „»bycie« to pojęcie najbardziej ogólne i najbardziej puste. Jako takie nie poddaje się żadnej próbie zdefiniowania” (BC, 3). Ponadto – pojęcie najbardziej oczywiste i samozrozumiałe (zob. BC, 6). Te trwale zakorzenione przesady przez wieki służyły za niepodważalne alibi metafizyczne do niepodjęcia „kwestii bycia”. *Sein und Zeit* jest próbą radykalnej i całościowej de(kon)strukcji tych przesądów i ich niejawnych przesłanek, sc. próbą skłonienia metafizyki, by – ryzykując gimnastyczny supel (jeśli nie *salto mortale*) – obejrzała dokładnie własną zadnią część, co może się powieść tylko wtenczas, gdy swoją wyekspediowaną w nieziemskie przestworza głowicę zanurzy w podstawę, po której stąpa, z której wyrasta, którą traktuje niczym kosmiczną trampolinę, i rozejrzy się w niej od spodu. Niezwykły eksperyment uziemienia nieziemskich aspiracji metafizyki, który – na Nietzscheańską modłę – wykazuje, że *meta* nie jest nad „głową”, ale pod „nogami”. Że towarzyszący metafizyce od jej poczęcia cień nie jest perspektywicznym wybrykiem natury (*physis*), ontologiczną patologią, ale jej logicznym początkiem. Że cień jest „pierwszy”, choć na skutek swej epifenomenalnej niby-obecności musi przedstawiać się jako „wtórny”.

Zarozumiałe alibi metafizyki okazało się jednak twardsze niż rozbijająca de(kon)strukcyjna pasja Heideggera. Podkopywane przesady metafizyki obróciły się rychło – ba, od razu – przeciwko myśli odkrywkowej i detonującej. Wyborny saperski pomysł, by wybuchając metafizykę, osadzić ją, a więc owo *meta* na właściwym jej gruncie *physis* – pomysł różnicy ontologicznej – spalił na panewce. Różnica ontologiczna – odmieniana na wszystkie, zdawałoby się, nie-ontyczne sposoby – okazywała się wciąż jako: ontyczna. Jako różnica między bytem i – innym (najbardziej ogólnym,

pustym, oczywistym, niedefiniowalnym)... bytem. Jako różnica między bytem i innym bytem.

Podczas gdy od poczęcia się pomysłu różnicy ontologicznej Heidegger zdawał sobie sprawę, że prawdziwą stawką w tej ontologicznej grze nie jest „inny byt”, lecz *inne niż byt*, co jego własna myśl wypowiedziała wprost stosunkowo późno (*ganz Andere zum Seinden*: „całkiem inne niż byt”), choć pierwiej wypatrzyła to bystro u Platona (zob. PS, 558-568).

18. Tedy: Jeśli błędzenie całej metafizyki zasada się na podmianie „innego niż byt” przez „byt”, jeśli różnica ontologiczna konserwuje tę podmianą miast ją rewoltować, to na nic to różnicowanie. Próżniactwem cała ta metafizyka i wszelkie posty-, które zamiast osłabiać i represjonować, umacniają i reanimują metafizykę. Różnica ontologiczna – promocja Bytu w miejsce bytu – dodaje metafizyce dziejowego animuszu, miast uziemiać jej rzekomo zaświatową duszę. Metafizyka niewzruszenie zadziera głowę do góry, nie zważając na dołki, które się pod nią kopie (sc. które sama sobie kopie).

Nie rozchodzi się jednak o prosty wektor. Nie chodzi tu o zaświaty czy podświaty. Idzie o coś znacznie prostszego. O to, co w języku Heideggera zwie się: *Sein*. I o jego ontologiczną dyslokację. (Dodajmy, że niemalże o „to samo” chodzi – strukturalnie – Eckhartowi, gdy powiada i powtarza wbrew obowiązującym przesądom teologicznym i na przekór papieskim anatemom: *Gottheit*, zamiast urzędowego – metafizycznie – *Gott*.) O dyslokację, która nie mieści się w granicach języka zestawiającego – w różnicy – *Sein* i *Seiendes*. Ponieważ ta językowa (metafizyczna) różnica sugeruje – siłą milenijnego nawyku – hipostatyczność obu „stron”, ich „równorzędność”, sc. nieuniknioną ontyczność *Sein*. Konserwatywna metafizyczna hipostaza w miejsce rewolucyjnej hipodynamiki. Nie ma miejsca na „inne niż byt”. Wszystkie miejsca zajęte przez byt lub zarezerwowane dla Bytu.

Aby uprzytomnić sobie globalną skalę metafizycznego totalizmu, wystarczy sprowadzić abstrakcyjne słówko „byt” do jego konkretnego językowego źródła: „to, co jest”. Jest tylko „to, co...” (względnie w pozornie interrogatywnej postaci „co to...”). Szczelna i niezłomna separacja od *ganz Andere zum Seienden*.

Heidegger chciałby powiedzieć tylko tyle: różnica między bytem i byciem nie wypowiedza się w różnicy między bytem (jednym) i Bytem (drugim), lecz w różnieniu się i – nieuchronnym z metafizycznej perspektywy – poróżnieniu między bytem i (nie ma na to innej niż apofatyczna formuły) „innym niż byt”, „inaczej niż byt”. Tajemnicze słówko *Sein* – tak wytrwale

polerowane przez Heideggera, by zetrzeć zeń całe pokłady ontycznej rdzy – nie oznacza „strony” w relacji (różnicy) z *Seiendes*, nie jest wobec, względem czy naprzeciw tego, „co jest”. Lecz – i to jest moment, w którym brak niezawodnych słów – ruchem, wibracją, różnicowaniem się bytu i innego niż byt.

*Sein* to nie jest „strona” w relacji z *Seiendes*. Lecz sama ta relacja między *Seiendes* i *ganz Andere zum Seienden*.

19. Analogicznie – struktura logosu! – jak Mistrz Eckhart przymuszony jest przez język – mimo całego swego teo- i onto-logicznego awanturnictwa – do wypowiedziania „boskości” „po bożemu”, a więc „po ludzku”, tak Heideggera to, co „ontyczne” metafizyki, nagina do trawestacji „ontologicznego”. *Ganz Andere* nie wypowiada się w innym języku, jak *zum Seienden*.

Sygnatury relacji człowiek–bycie mnożą się w myśli Heideggera. Pod tym kątem wypracowywane są rozmaite strategie „przewyciężenia metafizyki”. Człowiek pokazuje się już to jako „fundator i strażnik prawdy bycia (*der Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seyns*)” (B, 16), już to jako „pastuch (*Hirt*)” lub „sąsiad (*Nachbar*)” (BH, 328, 339), już to jako „dozorca niczego (*Platzhalter des Nichts*)” (WM, 117). Itp. Późne próby tematyzowania tej relacji – z okresu, gdy Heidegger rozwija projekt tzw. topologii bycia – można traktować jako wysiłki opisu człowieka „względem” Bycia i Nic. Formalny sens tych prób polega na dekonstrukcji samej relacji dzięki podważaniu ontologicznego statusu obu jej „stron” oraz swoistej redukcji do „gruntu” czy „źródła” relacyjności czystej, sc. różnicy ontologicznej. I to uprawnia nas do przeciągania strukturalnej analogii z eksperymentami Eckharta.

Pamiętać trzeba, że próby te podejmowane są w szczególnym, jak przekonuje Heidegger, momencie dziejowym, określanym jako „dopełnianie się nihilizmu (*Volleindung des Nihilismus*)” czy „metafizyki”, jako „południk zero (*Nullmeridian*)”, kiedy „zapomnienie bycia”, a tym samym „zapomnienie istoty człowieka”, dobiega krytycznego zenitu. Kiedy panuje pełne zaćmienie bycia: zapomnienie tego zapomnienia. Inaczej mówiąc: pogrzebany został do cna sens heterycznej formuły *das ganz Andere zum Seienden*; ukryty w gigantycznej piramidzie bytu, która okazała się metafizycznym grobowcem „bycia”. Ogłuszający zgłęb bytu oznacza grobową ciszę „bycia”. W języku metafizyki sens tej formuły wydaje się niepochwytny i niewypowiadalny. Udziałem słowa „bycie” – metafizycznego podmiennika bytu – jest cudzysłów.

Stąd próba przemyslenia „innego niż byt” przebiega pod postacią przygotowywania „przemiany istoty mowy (*Verwandlung des Wesens der Sprache*)”, „innego” sposobu „wypowiadania (*ein anderes Sagen*)” niż język metafizyki. Jeśli zważyć skalę i przewrotność „przeobrażeń” językowych, jakich dopuszcza się myśl Eckharta, to wolno podejrzewać, że jego własna sytuacja metafizycznego „zapomnienia” nie była odległa od sytuacji re- i de-konstruowanej przez Heideggera.

20. „Pytanie o istotę bycia zamiera, jeśli nie porzuca ono języka metafizyki, ponieważ metafizyczne przedstawianie nie dopuszcza do myślenia pytania o istotę bycia” (ZS, 339). Języka nie porzuca się jednak jak zużytego przedmiotu, który przestał spełniać swoją funkcję i stał się bezużyteczny. Niepodobna też odłożyć go do archiwum czy rupieciarni, gdzie w skrytości przechowuje się rzeczy niepotrzebne, acz nacechowane sentymentalnie. Z języka nie można wyjść. Język jest bez wyjścia. Jak tedy namówić język metafizyki – język powołany do przedstawiania „czegoś” – by uwolnił się z zapomnienia? Jak upomnieć właściwe mu zapomnienie zapomnienia? Jak przepowiedzieć Nic, na które nie ma miejsca pośród bytów?

Trudność wygląda na studzienną i bezwyjściową. Być może, jedyna droga to wyboisty szlak negowania, obracania „tak” w „nie”, tropienie poszlak niby-pozytywności, nie-negatywności, które mogą nagle, bez uprzedzeń, przebłysnąć w masywnej substancji ontycznej. Owszem, desperacka u spodu próba wywołania tego, co nie do wywołania, pomyślenia tego, co nie do pomyślenia, ale desperacka nienaiwnie, przygotowana przede wszystkim na niepomyślność i długą sekwencję niepowodzeń, niezrozumień i nieporozumień. Łącznie z podejrzaniem o „mistycyzm” i „apofatyzm”.

Jak zatem obrócić język metafizyki przeciw niemu? Namawiając do milknięcia? Zwłaszcza w tych newralgicznych momentach, w których metafizyka skłonna jest – w obronie swego skarbcza – do wielomówności, a nawet aroganckiej krzykliwości? Skarbcza, w którym ukryty jest Byt, metafizyczna matryca wszystkiego, co jest.

Heidegger podejrzewa, że „coś jeszcze”, coś i n n e g o, jakieś inne metafizyki, uwięzione jest na głucho w metafizycznej ciemnicy. Dlatego właśnie – ożywiana tym metafizycznym podejrzaniem – późna, doświadczona uprzednimi „wielkimi porażkami” strategia Heideggera usiłuje przemysleć najwrażliwsze miejsce metafizyki, sam nieznaczny myślNIK metafizycznego myślenia. Skryte i ukrywane *arche* relacji: człowiek–bycie.

21. Dlatego – zapowiada – nietrafnie pomyślimy „bycie”, gdy będziemy je rozumieć jako „stronę” relacji, jako ciągle – mimo wszelkich prób zróżnicowania i poróżnienia – „coś”, co stawia się i stoi naprzeciwko człowieka, zwraca się ku (*Zuwendung*) niemu albo odwraca od (*Abwendung*) niego. Słowem: stawia-przed-się. „Naprawdę nie możemy już dłużej nawet powiedzieć, jakoby »człowiek« i »bycie« »były« tym samym w tym sensie, że wzajem do siebie przynależą; mówiąc tak, wciąż jeszcze traktujemy każde z nich jako samo dla siebie” (ZS, 402-403). Nie możemy..., ponieważ utrwalamy w ten sposób metafizyczny nawyk przed-stawiania: „bycia” jako czegoś samo-będącego, co stoi na przeciw człowieka i nachodzi go bądź odchodzi od strony owego na-przeciw. Zbliżenie tak intymne, tak bez-pośrednie i bez-stronne – że sugerujące aż to-samość, wzajem-przynależność, niemalże bez-myślnie Jedno – wciąż zachowuje i konserwuje kontro-wersyjny „myślnik”.

#### JAK OPRZEĆ SIĘ ZAKUTEMU W SŁOWA MYŚLENIU?

Trzeba przekreślić (*Durchkreuzung*) słowa. Tym samym – jednym – ikonicznym gestem postawić krzyżyk na „byciu” i na „człowieku”. „Bycia w osobliwy sposób brak. Bycie skrywa się”; „utrzymuje się w skrytości, która samą siebie skrywa” (ZS, 410). Ale brak również istoty człowieka, który ukrywa się w skrytości bycia (zob. szerzej na ten temat: DNC, 39-80).

Apofatyczna metaforyzacja języka metafizyki, jaką przeprowadza Heidegger, przypomina analogiczne wysiłki Eckharta: „skrytość”, „opuszczenie”, „odmowa”, „oddalenie”, „*Abgrund*”, „wielka cisza”, „zaulek milczenia”. Itd. Wszystkie te odkształcenia odnoszą się tyleż do bycia, co do człowieka. Ich celem jest przygotowawcze zagospodarowanie „pustej” przestrzeni, która otwiera się po zniesieniu obu „stron” relacji. „Bezstronnej” przestrzeni, w której – być może – nie brak „innego niż byt”.

22. Na pierwszy rzut oka widać, że sposobem, w jaki pokazuje się *ganz Andere zum Seienden*, może „być” tylko Nic. „Bycie »jest« równie znikomo jak nic (*Das Sein »ist« so wenig wie das Nichts*)” (ZS, 413). Znaczy to, że ani „jest”, ani „nie jest”, ani bycie, ani nic. Znaczy to również, że nic pokazuje się jako jedyne miejsce schronienia zakrytej istoty człowieka. Nic dzieje się w miejscu „bycia-i-człowieka”.

Czy wolno jeszcze pytać, co się dzieje, skoro (nie) dzieje się „nic”? Nic w tym zdrożnego, jako że nie porzuciliśmy przecież języka metafizyki, zbli-

żyliśmy się tylko – co najwyżej – do jego granic, być może – nie co je przesunęliśmy.

Ścisłej: śledziliśmy ruch przesuwania się tych granic na mocy „negacji apofatycznej” w jej kilku modalnościach. Przy czym za każdym razem chodziło w niej o sens zatrzymany w ekwilibrystycznej formule „inne (i inaczej) niż byt”. Po pierwsze, w tym znaczeniu nic, które odsłania się jako nie-coś, ale nie oznacza prostej negacji bytu, lecz: kryjące się poza opozycją „bytu i nie-bytu”; i – w ten negatywny sposób – afirmujące „inne niż byt” (sc. samą różnicę ontologiczną). Po wtóre, w tym znaczeniu, które polega być może na samoodślanianiu się „innego (niż...)”, na jego samo-przeświecaniu czy prześwitywaniu, i które nie potrzebuje już – ani negatywnie, ani pozytywnie – różnicowania się „względem” bytu. Negacja, która brałaby w nawias samą różnicę ontologiczną i relacjonowała czyste poruszenie, transpozycję, trans „między coś i nic” – bez różnicy. Gdzieś na przecięciu tych dwóch równoległych – przecięciu niemożliwym do pomyślenia w euklidesowej przestrzeni logiki – odkrywałby się ukryty sens skrytości tego, co niegdyś nazywaliśmy „byciem-człowiekiem”.

#### NOTA BIBLIOGRAFICZNA

- Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt am Main 1989 – B  
 Martin Heidegger, *Brief über Humanismus*, w: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1978 – BH  
 Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994 – BC  
 Martin Heidegger, *Denkerfahrten*, Frankfurt am Main 1983 – D  
 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main 1983 – EM  
 Martin Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002 – FR  
 Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main 1992 – PS  
 Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, w: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1978 – WM  
 Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, w: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1978 – ZS  
 Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona OP, Poznań 1986 – K  
 Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1988 – KT  
 Mistrz Eckhart, *Traktaty*, przeł. W. Szymona OP, Poznań 1987 – T

Jean-Luc Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996 – BB  
Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1977 – JP  
(z pracy tej korzystam przede wszystkim w przypadku przytoczeń z Eckharta w oryginale)

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 1997 – PT

Cezary Wodziński, *Dlaczego jest raczej nic niż coś?*, w: *Pan Sokrates. Eseje trzecie*, Warszawa 2000 – DNC

Cezary Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994 – HPZ

## WOKÓŁ LÉVINASA

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP

### EMMANUEL LÉVINAS: SPÓR O SACRUM

Otwórzmy nasze rozważania cytatem, który zawiera istotę krytycznych poglądów Emmanuela Lévinasa na temat miejsca *sacrum* w obszarze religii: „Według judaizmu cel edukacji polega na ustanowieniu relacji między człowiekiem a świętością Boga i na utrzymaniu człowieka w tej relacji. Lecz cały jej wysiłek – począwszy od Biblii aż do zamknięcia Talmudu w VI wieku, poprzez większość jego komentatorów z czasów wielkiej epoki nauki rabinicznej – polega na pojmowaniu owej świętości Boga w sensie, który odcina się od numinotycznego znaczenia tego terminu; w tym właśnie znaczeniu pojawia się on w religiach pierwotnych, w których nowożytni dopatrywali się często źródła wszelkiej religii. Zdaniem tych myślicieli, owdnięcie człowieka przez Boga, entuzjazm, ma być konsekwencją świętości lub *sacrum* Boga, alfą i omegą życia duchowego. Judaizm odczarował świat, zerwał z ową rzekomą ewolucją religii wychodzącą od entuzjazmu i *sacrum*. Judaizm pozostaje obcy wszelkim ofensywnym nawrotom tych metod uwznioślenia człowieka. Obnaża je jako istotę bałwochwalstwa.”<sup>1</sup>

#### 1. TEZA: KLUCZEM DO ZROZUMIENIA RELIGII JEST SACRUM

Aby zrozumieć sens Levinasowskiego sprzeciwu wobec posługiwania się w dziedzinie refleksji nad religią terminami takimi jak „*sacrum*” czy

<sup>1</sup> Emmanuel Lévinas, *Religia dorosłych*, w: *Trudna wolność*, przeł. Agnieszka Kuryś, Gdynia 1991, s. 15.

„numinosum”, musimy pokrótce przypomnieć, dlaczego one w ogóle się pojawiły w naukach religioznawczych.

W roku 1913 Natan Soederblom, protestancki teolog i biskup Uppsali, a zarazem wybitny znawca i teoretyk dziejów religii, napisał na kartach angielskiej encyklopedii religijnej znamienne słowa: „Świętość jest najważniejszym słowem religii; jest może nawet bardziej istotne od pojęcia Boga.”<sup>2</sup> Takie poglądy wychodziły na spotkanie badaczom, którzy byli przekonani, że poszerzenie poprzez badania antropologiczne naszej znajomości religii wymaga odejścia od europejskiego rozumienia tego terminu jako relacji do osobowego Boga. Okazało się, że takie ujęcie nie odpowiada rzeczywistości wielu religii – istnieją takie tradycje religijne, w których idea Boga osobowego nie jest obecna: buddyzm, dżinizm, taoizm. Aby otworzyć te obszary rzeczywistości religijnej, trzeba było odnaleźć inny klucz niż kategorie, które podsuwają badaczom tradycje religijne znane Europejczykom. Takim kluczem miało się stać owo magiczne słowo *sacrum*.

Ale jednocześnie chodziło również o odnalezienie klucza, który pozwoliłby otworzyć najbardziej istotne wymiary religijnej wizji świata. Chodziło o wielkie wyzwanie, jakim był dla nauki o religii redukcjonizm, czyli postawa poszukująca wyjaśnienia istoty religii poprzez wskazanie na rzeczywistość bardziej (w przekonaniu redukcjonistów) podstawową – jak podświadomość w doktrynie Freuda czy walka klasowa w wierzeniach marksistów. Przywołano *sacrum*, aby ocalić nierozkładalność religii i jej bytową autonomię; innymi słowy, określenie religii jako relacji człowieka do *sacrum* miało dać pewność, iż religia istnieje naprawdę (Leszek Kołakowski).

Szczególnie ważne były badania i ustalenia Rudolfa Otto, które znalazły się na kartach jego najważniejszego dzieła *Das Heilige (Świętość)*.<sup>3</sup> Na podstawie obszernego materiału porównawczego opisał on religię jako domenę ujawniania się tajemniczej mocy boskiego *numinosum*, mocy, której obecność budzi w człowieku paradoksalną reakcją równoczesnej fascynacji i lęku (*mysterium fascinosum* i *mysterium tremendum*). Religia – zapewnił Otto – nie jest dziedziną wiedzy, twierdzeń, lecz sferą, gdzie człowiek spotyka się z tajemniczą Rzeczywistością, poznawaną w przeżyciu emocjonalnym.

<sup>2</sup> „Holiness is the great word in religion; it is even more essential than the notion of God”, w: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. by J. Hastings, London 1913, t. VI, s. 731.

<sup>3</sup> *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. Bogdan Kupis, przedmowa opatrzył Józef Keller, Warszawa 1968 (2 wyd., Wrocław 1993).

„Świętość” – twierdzi Otto – to kategoria *a priori*. Istnieje spór co do rozumienia sensu tego terminu. Czy niemiecki uczony nadaje mu sens kantowski (logiczny), czy też *a priori* religijne jest rozumiane na sposób kantyizmu II połowy XIX wieku, to znaczy jako kategoria psychologiczna? Niemiecka teologia protestancka poszukiwała antropologicznego ugruntowania religii, jakoś (jak?) niezależnego od doświadczenia konkretnej tradycji religijnej, aby na tym gruncie budować teorię religii. Do takiej tradycji nawiązuje Otto.

Przy bliższym badaniu okazuje się jednak, że konkretne wyniki badawcze autora *Świętości*, jego opisy, spełniają warunki stawiane przez fenomenologów, a mające na celu ustalenie tego, co naprawdę jawi się człowiekowi religijnemu. Ważnym ustaleniem badań Otto, których zapis znajdujemy na kartach *Das Heilige*, jest ustalenie nierozkładalności fundamentalnego doświadczenia religijnego na czynniki bardziej podstawowe – innymi słowy, *Das Heilige* jest pierwszym i jak dotąd jednym z najpoważniejszych i najdojrzałszych metodologicznie ujawnieniem postawy anty-redukcyjnej w badaniach nad religią.

Dla rozumienia przez Otto religii istotna okazuje się właśnie gra obu tych elementów. Czytamy: „Przez racjonalne w pojęciu bóstwa rozumiemy to, co z niego wchodzi do jasnego pojmowania naszej zdolności rozumienia, w zakres znanych i dających się zdefiniować pojęć. Stwierdzimy następnie, że wokół tego zakresu pojęciowej jasności znajduje się tajemnicza, ciemna sfera, który umyka wprawdzie nie naszemu uczuciu, lecz naszemu pojęciowemu myśleniu i którą o tyle nazywamy czymś »irracjonalnym«.” Tych elementów irracjonalnych nie możemy opisywać ani oczywiście definiować, jednakże nie pozostają one całkowicie poza obszarem ludzkiego poznania – stanowią wszak element ludzkiego doświadczenia.

„Numen” – od tego łacińskiego słowa Rudolf Otto tworzy neologizm „numinotyczny”, termin, którego zadaniem jest wskazanie niewyraźnego, ukrytego, a więc i w konsekwencji irracjonalnego elementu, tkwiącego w świętości. Ponieważ *numen* jest kategorią *sui generis*, więc jest niewyraźny (dla Otto to tyle, co „irracjonalny”); mówiąc o nim, można jedynie próbować nakierować słuchacza bądź czytelnika na ten punkt jego własnej jaźni, który, gdy zostanie osiągnięty, pozwoli dostrzec tajemniczy wymiar.

*Numen* jawi się człowiekowi religijnemu w różnych postaciach. Można temu objawianiu – czy też lepiej: jawiącemu się przedmiotowi – przypisać pewne cechy. Otto przyjmuje naukę Schleiermachera o religii jako o „uczuciu zależności stworzenia (*Kreaturgefühl*)”, jednakże nie rozumie

tego jako czysto emocjonalnego przeżycia pozbawionego treści przedmiotowych. Moje uczucie „przed wszystkim i bezpośrednio nastawia się na przedmiot poza mną. A to jest właśnie przedmiot numinotyczny.”<sup>4</sup>

Owej „zależności bytowej” człowiek doświadcza przede wszystkim poprzez *mysterium tremendum*, tajemnicę grozy, świętego lęku, jaki wzbudza przedmiot numinotyczny. Wiele wysiłku wkłada Otto w wykazanie, iż nie jest to banalny „lęk przed bogami”, który rzekomo zrodził religię, lecz nieusuwalny wymiar związany z doświadczalnym kontaktem z rzeczywistością numinotyczną. Znowu akcentuje się biegun przedmiotowy tego przeżycia: „Nie uczucie całkowitej zależności (własnego ja jako czegoś stworzonego), lecz uczucie całkowitej wyższości (Jego jako wszechmogącego) jest tu punktem wyjścia...”<sup>5</sup>

Kolejne „słowo-klucz” wprowadzone do religioznawstwa przez Otto brzmi: „*fascinans*”. Ma ono opisać drugi biegun ujawniania się przedmiotu numinotycznego, który jest odbierany nie tylko jako groźny, ale i nadzwyczaj pociągający. W omawianej książce znajdujemy rozliczne świadectwa, ukazujące ten jaśniejący porywem doświadczenia o radosnej tonacji rys doznawania przez człowieka kontaktu z rzeczywistością religijną.

Słyszy się niekiedy uproszczone sądy, które kwalifikują Rudolfa Otto jako zwolennika irracjonalizmu i czystego subiektywizmu religijnego. Nie jest to prawda. Otto w *Świętości* posługuje się określeniem „schemat *numinosum*” na oznaczenie połączenia elementów racjonalnych (to znaczy wyrażalnych, wypowiedalnych) z elementami numinotycznymi, które stanowią ciemne tło, gdzie owe pierwsze się pojawiają. Tak więc w praktyce życia religijnego człowiek ma do czynienia z jednoczesnym występowaniem owych elementów racjonalnych i irracjonalnych (należy zwrócić uwagę, że sam podtytuł dzieła Otto świadczy, iż przywiązywał on do tej okoliczności zasadniczą wagę). Ów „schematyzm numinotyczny” występuje w trzech (przynajmniej) dziedzinach: moralności, estetyki oraz filozofii lub teologii (czyli poznania pojęciowego).

Spośród wielu badaczy opisujących i wyjaśniających religię wybieram Eliadego, bowiem on najbardziej rozbudował badania „sakrologiczne”, opierając się przy tym na poszukiwaniu archaicznych form religii, którą nazywamy kosmiczną. Religijny obraz świata człowieka archaicznego zbudowany jest na opozycji *sacrum* / *profanum*. Nie chodzi tylko o opozycję dwu przeciwstawnych wartości, sięga ona głębiej, polega bowiem

<sup>4</sup>Tamże, s. 39.

<sup>5</sup>Tamże, s. 49.

na przeciwstawieniu bytu i nie-bytu. Na archaicznym poziomie kultury rozumienie bytu jest ściśle związane z *sacrum* – naprawdę jest rzeczywiste tylko to, co święte (*sakralne*). Eliade opowiada się za koniecznością poszerzenia podstawowej kategorii religijnej w ten sposób, aby nie ograniczała się ona do idei Boga. Czytamy: „Religia może się stać słowem użytecznym pod warunkiem zdania sobie sprawy z faktu, że nie odnosi się ona koniecznie do faktu wiary w Boga, w bogów czy duchy, ale do doświadczenia *sacrum*, a co za tym idzie, do idei bytu, sensu i prawdy.”<sup>6</sup> Tekst ten jest o tyle ważny, że wbrew poglądom wielu badaczy, Eliade uważa, iż *sacrum* to nazwa dla R z e c z y w i s t o ś c i, ku której skierowany jest człowiek religijny, i że to właśnie dążenie konstytuuje jego religijność. Eliade wyjaśnia: „Fakt, że człowiek religijny chce żyć w *sacrum*, jest w istocie równoważny z faktem, że chce umiejscowić się w rzeczywistości obiektywnej, sprzeciwia się obywatelnemu sile nieskończonej względności doświadczeń czysto subiektywnych, chce żyć w świecie rzeczywistym i owocnym, nie zaś w złudzie.”<sup>7</sup>

Istnienie *sacrum* ma dla człowieka znaczenie egzystencjalne wtedy, gdy posiada on możliwość nawiązania kontaktu ze świętą Rzeczywistością. Jest to możliwe poprzez udział w rytualnych działaniach, dzięki którym człowiek wychodzi poza czas historyczny, gdzie rozgrywa się jego życie, wstępując jednocześnie w czas święty, archetypiczny, gdzie działają bogowie i stąd wszystkie rzeczy biorą swój początek. Być czyli istnieć naprawdę można tylko wtedy, gdy zna się drogę wiodącą do źródeł bytu, jedynie one bowiem pozwalają człowiekowi odzyskiwać siły i odnawiać świat. Świat wyłonił się z chaosu, warunkiem jego trwania jest kosmiczny ład, który musi być periodycznie odnawiany – dlatego właśnie udział w rycie umacnia w istnieniu i dlatego trzeba nawiązywać kontakt z bogami poprzez ryt. Opozycja pomiędzy *sacrum* i *profanum* nie jest opozycją pomiędzy dwoma rodzajami rzeczywistości, raczej między dwoma sposobami urzeczywistniania przez człowieka jego egzystencji religijnej, która ma poczucie swej sensowności, gdyż ożywia ją świadomość uczestniczenia w powszechnym ładzie, oraz tej świeckiej, „chaotycznej”, pozbawionej sensu, a więc ostatecznie także i istnienia.

Tym, co charakterystyczne dla tej tradycji religijnej, jest odsunięcie na dalszy plan, czy lepiej: w ogóle nie-zaistnienie relacji osobowej pomiędzy człowiekiem a Rzeczywistością Świętą. Dlatego też bardzo trudno odczytać ślady świadomości etycznej w znaczeniu, jakie dzisiaj nadajemy temu

<sup>6</sup>Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 30.

<sup>7</sup>Tamże, s. 454.

słowu. Nie bardzo umiemy oddzielić sferę zobowiązań kultowych od nakazów etycznych. Po prostu są one utożsamione.

Clifford Geertz, wybitny antropolog kultury, który badał te zagadnienia, jest zdania, że dla człowieka niepiśmiennej kultury pierwotnej charakterystyczne jest utożsamienie *ethosu* i kosmosu.<sup>8</sup> Znam tę tezę z drugiej ręki, więc próbowałem wnikać w jej sens, posługując się Eliadowskimi opisami, które wydają się nie tylko wnikliwie, ale i trafne. Tezę o jedności *ethosu* i kosmosu rozumiem więc następująco: kosmos stanowi etyczną powinność człowieka. Sens tak rozumianej powinności możemy odtworzyć, wnikając w świat człowieka religii kosmicznej. Żyje on w nieustannym lęku: nigdzie nie jest powiedziane, że świat nie może opaść ponownie w paszczę chaosu. Trzeba przez ofiary i ceremonie wspomagać bogów, aby trwał świat, aby się wciąż odnawiał, aby każdego ranka powstawało słońce, a po śmierci zimowej przyroda powstawała wraz z ludźmi do życia.<sup>9</sup>

## 2. ANTYTEZA: LEVINASOWSKA KONCEPCJA RELIGII JAKO ETYKI

Krótką prezentację poglądów Emmanuela Lévinasa zaczniemy od jego opisu relacji z twarzą. Owa relacja jest jedynym wyjściem z „sobości” czy tożsamości, z jej zamknięcia w sobie, immanencji, ku temu, co inne – transcendentne. Tylko twarz objawia nam tę inność i odmienność. Już u Martina Bubera znajdujemy stwierdzenie, że inna jest relacja do rzeczy, a inna wobec osoby. W stosunku do rzeczy mam relację poznawczą i władczą, chcę władać rzeczami. Kiedy pozostaję w swej zamkniętej „sobości”, pragnę władać innymi sprawami. Ale twarz stawia człowiekowi opór. Tym, co najgłośniej mówi twarz, jest: „Nie zabijesz!” Nie znaczy to, że zabójstwo nie jest możliwe, ale ten głos uświadamia mi, że relacja do twarzy innego ma charakter etyczny. Nie będąc jej posłusznym, ujawniam swoją winę.

Lévinas powiada – może z pewną przesadą – że dotychczas podstawową osnową myślenia zachodniej filozofii o człowieku było Sokratesowe „poznaj samego siebie”. Człowiek Zachodu odkrywał więc świat – w każdym razie świat duchowy – w swoim wnętrzu. Wyraża to metafora powrotu Odysa do Itaki, jako wyraz podróży w głąb siebie, do swojej tożsamości, do miejsca, gdzie się urodziłem. Natomiast twarz stanowi wyzwanie do wyjścia z siebie. Wyjście to staje się możliwe nie wtedy, gdy spoglądam na

twarz, lecz gdy słucham tego, co mówi, a spośród tego, co mówi, najwyraźniej brzmi głos: „Nie zabijesz mnie!” I jeszcze jedna ważna myśl, istotna także dla rozważań Lévinasa na temat Nieskończoności: relacja intersubiektywna, relacja podmiotu do twarzy jest niesymetryczna. Skoro bowiem odpowiedzią na głos „nie zabijaj” jest podjęcie odpowiedzialności, niesymetryczność relacji polega na tym, że jestem odpowiedzialny za drugiego, nie czekając na wzajemność, nawet gdybym miał przyplacić to życiem. Treść tego sformułowania jest bardzo mocna i – jak się można domyślać – wywoływała dyskusje i wzbudzała opór. Lévinas często przytaczał zdanie zaczerpnięte z *Braci Karamazow* Dostojewskiego, które wypowiada najmłodszy z braci, Alosza: „Wszyscy jesteśmy winni za wszystko i wszystkich, przed wszystkimi, a ja bardziej niż inni.” Gdy polemizowano z Lévinasem, wskazując na niesprawiedliwy charakter tego stwierdzenia, odparł, że dla wyrównania rachunków ze światem ważne jest, by nader mocno i dosadnie formułować pewne tezy, aby trafiły do ludzi. Odpowiedzialność w tym wypadku jest czymś fundamentalnym.

Jednak Lévinas skończyłby zaledwie na płytkim moralizowaniu, gdyby doświadczenie twarzy nie stawało się dla niego początkiem doświadczenia, które nazwie „Pragnieniem Niewidzialnego”, czyli doświadczenia Nieskończoności. Już sam początek dzieła *Całość i nieskończoność* wskazuje, że istotne dla Lévinasa jest rozróżnienie między pragnieniem a potrzebą.<sup>10</sup> Można powiedzieć, że potrzeba jest realizowana przez „sobość”, tożsamość, egoistyczną formę ludzkiego bycia, pozostającego w samopotwierdzającym się zamknięciu, separacji. Potrzeba skierowana jest ku czemuś, co podtrzymuje MNIE w istnieniu, co daje mi przyjemność; to jak potrawa czy chleb lub coś innego, co spożywam, syć się tym. Potrzeba to właśnie dążenie do nasycenia. Nasycenie może być bardzo różne; chodzi nie tylko o chleb, ale dotyczy to również patrzenia, słuchania, czasami wartości intelektualnych. Chcę zaspokoić potrzebę. Tischner w swoim komentarzu bardzo pięknie mówi, że potrzeba jest przywiązana do wspomnień, do czasu minionego. Powraca więc znów metafora głosząca, że gdy w życiu kieruję się potrzebą, jestem niczym Odyseusz powracający do swej ojczystej Itaki, aby tam nasycić się poczuciem bezpieczeństwa i tożsamości.

Pragnienie jest czymś innym. Pragnienie wyprowadza nas ku Niewidzialnemu. Ożywione przez świadomość tego, że prawdziwe życie jest nieobecne. Potrzeba syć się dotychczasowością; pragnienie prowadzi tam, gdzie nie ma prawdziwego życia. Pragnienie, które czasami Lévinas nazy-

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, przeł. Ewa Burska, Warszawa 1992, s. 17.

<sup>9</sup> Por. interesujące opisy ofiar w archaicznych Indiach w podręczniku Eliadego *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1 *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, przeł. Stanisław Tokarski, Warszawa 1988; interesujące nas opisy znajdują się w r. IX, s. 152-174.

<sup>10</sup> Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa 1998, s. 18.

wa metafizycznym, nie szuka powrotu, „bo jest zawsze pragnieniem krainy, w której się nie urodziliśmy”.<sup>11</sup> Greckiemu bohaterowi Odyseuszowi można byłoby więc przeciwstawić biblijną postać Abrahama, który wyszedł z kraju swoich ojców i wyruszył, zmierzając nie wiadomo dokąd, zawierzywszy jedynie wzywającemu go głosowi. Podążył ku krainie obcej, która nie była jego ojczyzną, i wiedział, że tak naprawdę nigdy do niej nie zawędruje. Pragnienia bowiem nigdy nie można nasycić, zaspokoić. Lévinas w sposób radykalny stwierdza, że w sensie potocznym często mówimy o swoim dążeniu do zaspokojenia naszych pragnień, gdy tymczasem zaspokojone mogą być tylko potrzeby, nasze głody. Natomiast pragnienie nigdy. Niektórzy uważają miłość za dążenie do zaspokojenia jakiegoś wzniesłego głodu intymnej bliskości z drugim człowiekiem, ale – cytując Lévinasa – „taki język jest możliwy jedynie dlatego, że większość naszych pragnień, również miłość, nie jest czysta”.<sup>12</sup> Na czym polegałaby ta nie-czystość? Na pomyleniu pragnienia z potrzebą, zawsze dążącą do zawładnięcia przedmiotem, ku któremu zmierza. Zawładnięcie to ma bardzo różny charakter, może być np. zawłaszczeniem, czyli uczynieniem swoim, sprowadzeniem do siebie. Dlatego tylko prawdziwe pragnienie, czyli to skierowane ku temu, co niewidzialne, jest „pokarmem wielkoduszności”. Wie, iż nigdy nie może być spełnione, nawet pomyślane. Zmierza się do niego niejako po omacku. Kieruje się ku temu, co inne, a znak tego, co inne, stanowi dla Lévinasa „inność człowieka i inność Najwyższego”.

Pragnienie zawsze zmierza ku temu, co absolutnie inne i niepojmowalne. Chyba nawet nie ślad, zaledwie przecucie tego odkrywamy w twarzy drugiego człowieka, poprzez fakt, że jawi mi się ona w relacji etycznej jako coś absolutnie innego, czemu nie mogę zadać ciosu, gwałtu, nie mogę nim zawładnąć bez zniszczenia go w jego inności i tożsamości. Najczęściej będzie to także okazja do nieco historiozoficznych rozważań Lévinasa. Powiada on, że w XX stuleciu przejmujące doświadczenie człowieczeństwa uczy, ile zła płynie z tego, że ludzie opierają się na potrzebach, by nasycić swój głód i uspokoić swój strach. Jedno i drugie rodzi agresję i żądzę władzy, która umożliwi realizację tych potrzeb.

Przy problemie tożsamości i otwarcia na nieskończoność pojawia się kwestia wolności – musimy więc pamiętać o tym, że wolność jest zawsze zagrożona. Tylko heroiczne i bezinteresowne dążenie do dobra pozwoli nam osiągnąć to, co jawi się jako pragnienie Niewidzialnego. To pragnienie, które budzi się we mnie w relacji do twarzy, jest już przecuciem, czy

nawet doświadczeniem transcendencji. Można powiedzieć, że u Lévinasa zarysowane są jakby dwie możliwe kultury. Pierwsza z nich to kultura immanencji, czyli zamkniętych w sobie monad, żyjących w separacji. Drugą stanowi otwarcie ku temu, co nieskończone, co dzieje się w transcendencji.

W jaki sposób Lévinas dochodzi do sprecyzowania tej idei nieskończoności, która jest jednym z określeń Boga? Pomysł czerpie z Kartezjusza. Kartezjusz w *Medytacjach*, rozważając sformułowane przez siebie *cogito* – „myślę, więc jestem”, zastanawiał się, w jaki sposób monada *cogito* może otworzyć się na świat. O istnieniu tego świata czy też prawdziwym jego poznaniu można wątpić, mając do dyspozycji zawsze zawodne poznanie zmysłowe. Wówczas Kartezjusz, badając zawartość tego, co jawi się w świadomości *cogito*, odkrywa tam istnienie idei nieskończoności. Stanowi to dla niego punkt wyjścia do wyprowadzenia swoistego dowodu istnienia Boga. Lévinas nie idzie tą drogą, ale uważa, że owa idea nieskończoności jest niesłychanie ważna, ponieważ określa kierunek, dokąd może iść, bardzo przecież nieudolne, nasze myślenie o Transcendencji, do której odległość jest równie nieskończona. Cóż miałby oznaczać fakt, że odkrywam w sobie ideę nieskończoności? Idea jest tym, co znajduje się w moim umyśle. Ukierunkowana ku przedmiotowemu, nieuchwytnemu dla nas odpowiednikowi tej idei, określanemu jako *ideatum*.<sup>13</sup> Odległość pomiędzy ideą a rzeczywistością opisywaną przez tę ideę (*ideatum*) jest nieskończona. Znaczy to, że owo „nieskończone” jest absolutnie inne, nieskończenie odległe i zewnętrzne w stosunku do mojej świadomości i mojego bytu. Dystans ten okazuje się nieskończenie większy niż dystans występujący pomiędzy naszymi różnymi aktami umysłowymi a przedmiotami, będącymi ich odpowiednikami; nieskończenie inny i odległy, całkowicie poza bytem, poza rzeczywistością, którą możemy opisywać jako tę, która jest.

Nieskończoność jest absolutna (gra słów zastosowana przez Lévinasa), czyli całkowicie odwiązana, nie będąca w żadnej relacji z nami. Jakaś więź jednak zawsze pozostaje. Co ukierunkowuje nas ku idei nieskończoności? Lévinas pisze, że nieskończone w skończonym, czyli we mnie, spełnia się przez ideę nieskończoności i wydarza się jako pragnienie. Posiadam tę ideę i to posiadanie rodzi pragnienie, którego nie sposób ukończyć przez zawładnięcie upragnionym bytem. Nieskończony nigdy nie zaspakaja, zawsze pobudza. Idea nieskończoności wzięta jest od Kartezjusza, chociaż Lévinas zastrzega, że jego myślenie karmi się przede wszystkim korzeniami hebrajskimi. Zdaje sobie jednak sprawę, że filozofia europejska myśli i mówi po grecku. Wyszukał nawet bez mała programowe sformułowanie,

<sup>11</sup> Tamże, s. 19.<sup>12</sup> Tamże, s. 19.<sup>13</sup> Tamże, s. 39-40.

że chce przemyśleć Biblię po grecku; nie poprzez tłumaczenie z hebrajskiego na grecki, ale wypowiedzenie w terminach filozoficznych tego, co zapisane na kartach Biblii.

Druga idea to idea Dobra, ku któremu ukierunkowane jest pragnienie nieskończoności. Dobro – jak zapewnia Lévinas – „podobnie jak u Platona jest powyżej wszelkiego bycia i bytu”, czyli również przebywa w transcendencji.<sup>14</sup> Doznaję czy też odkrywam nieskończoność i Dobro właśnie przez bycie w relacji z twarzą drugiego. Tylko wtedy moje spojrzenie ku drugiemu traci swoją zachłanność, a zamienia się w szczodrość. W prawdziwej relacji do innego nigdy nie można przychodzić z pustymi rękoma. Owa niesymetryczność relacji polega na tym, że mam dawać, nie oczekując nic w zamian. Wówczas złamany zostaje skoncentrowany na sobie byt człowieka.

Czy Nieskończony może być w jakimś sensie pojęty? Jak już wspominałem, możemy mieć jedynie ideę nieskończoności i w pewien sposób rozumieć, że ta idea w tajemniczy sposób prześwieca przez twarz drugiego, wtedy gdy moja relacja do niego jest relacją etyczną. Wówczas jego inność pojawia się wyraźnie przede mną. Powraca znów myśl zakorzeniona w filozofii europejskiej, która karmiła się Sokratejskim „poznaj samego siebie”.<sup>15</sup> A poznawanie było zawsze majeutyką, „rodzeniem” myśli i sądów. Sokrates mówił swoim podopiecznym, że postępuje jak jego matka-akuszerka, która pomagała rodzić dzieci – on pomagał rodzić myśli. Innymi słowy, poznawanie jest rodzeniem myśli, ukrytych do tej pory gdzieś w człowieku. Poznawanie Sokratejskie było zawsze swego rodzaju rozpoznawaniem tego, co już jest we mnie. Stąd Lévinas wyciąga wniosek, że poznawanie w filozofii europejskiej było zawsze formą wchodzenia w siebie, badania własnej głębi, aby wszedłszy w nią, móc powrócić do siebie, a tam znajdziesz Boga oraz swoją prawdę. Dla Lévinasa to fałszywa droga, zamykająca człowieka w immanencji. Wyrwaniem z tego jest odkrycie inności. Momentem objawienia się inności jest chwila, w której rezygnuję z przemocy, czyli chęci zawładnięcia. W tym sensie można mówić o swoistej epifanii (Lévinas posługuje się tym terminem), czyli objawieniu tej inności twarzy, w której tkwi powinność.

Sobość to zamknięcie się w sobie, separacja, gdy jest się głęboko przekonanym, że czerpie się byt z siebie samego. Stając wobec nieskończoności, której epifaniczny znak stanowi twarz drugiego człowieka, napotykam podważenie mojej spontanicznej wolności, bowiem nieskończoność roz-

<sup>14</sup> Tamże, s. 81.

<sup>15</sup> Tamże, s. 32.

kazuje i sądzi. Gdy znajduję się wobec rzeczywistości Nieskończonego, które poprzez twarz człowieka osądza mnie, wtedy rozumiem, że nie mogę w całości mojego życia kierować się jedynie tym, co wypływa ze mnie. Dużo większa powinność wypływa właśnie ze spotkania z Innym, w bardzo mocnym znaczeniu tego słowa.

Jeszcze kilka słów na temat Dobra. Istnieje ono poza horyzontem bytu – i to zarówno dobro moralne, jak i metafizyczne. To jakby inne oblicze nieskończoności. Jawi się tylko w pragnieniu, nigdy w potrzebie. Tutaj pojawia się właśnie problem transcendencji. Myślenie Lévinasa coraz bardziej kieruje nas ku transcendencji w znaczeniu etycznym, która będzie określała nie tylko relację człowieka do twarzy innego, ale również do Nieskończoności, czyli do Boga. Lévinas jest w tym momencie bardzo radykalny: dla niego relacja religijna to wyłącznie relacja etyczna: wierzyć w Boga oznacza wiedzieć, co czynić, i nic ponadto. Aby zrozumieć bliżej tę relację religijną, musieliśmy próbować z dość skomplikowanych rozważań Lévinasa wysupłać jedną ważną rzecz. Mówiąc o niesymetryczności relacji pomiędzy mną a twarzą drugiego, mną a innym, chciałbym jeszcze raz mocno podkreślić, że Lévinas świadomie rezygnuje z używania terminologii *zwischen* („międzyludzkie”), którą uważa za zbyt płytką i sentymentalną.

Aby zrozumieć, otworzyć się i dojrzeć twarz drugiego, muszę być jakby utwierdzony w autonomii mojego bycia. Wynika to z dość interesującej koncepcji stworzenia jako relacji Boga – owej Nieskończoności – do tego, co jest. Istnieją różne teorie na temat stworzenia. Platon powiada, że na początku była odwieczna materia i idee, demiurg połączył idee z materią, co przybrało kształt poznawanego przez nas świata. Świat według Platona to idee wyciśnięte w jakiejś materii. Koncepcja monoteistyczna, jaką napotykamy w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie, mówi o stworzeniu z niczego. To, co istnieje, jest nieustannie podtrzymywane przez Boga. Tej koncepcji stworzenia przeciwstawiała się plotyńska teoria o pierwotnym istnieniu Jedni, która poprzez emanację wyłoniła z siebie to, co od niej różne, czyli wielość. Świat powstał jako wyłonienie się wielości z Jedni, do której ma w końcu powrócić. Proces powrotu ma odwrotny kierunek do emanacji. Tymi pojęciami posługiwało się wielu mistyków, którzy rozproszenie człowieka w wielości uznawali za duchową klęskę, a duchowa praca miałaby polegać na odzyskiwaniu pierwotnej jedności i powracaniu w ten sposób do pełnego zjednoczenia z Bogiem.

Lévinas pojmuje to inaczej. Ciekawe, że wrogo odnosi się do mistyki i sprzeciwia się wszelkim formom religii, które dopuszczałyby możliwość bezpośredniej relacji człowieka z Bogiem. Zdaniem komentatorów, Lévi-

nas nawiązuje do koncepcji stworzenia, którą w XVI wieku sformułował Izaak Luria, po hebrajsku nazwanej *cimcum*. Oznacza to „cofnięcie się”, „zwarcie”. Jeżeli Bóg był nieskończony, wszechogarniający, był Pełnią, to musiał wycofać się, żeby zrobić miejsce czemuś od Niego różnemu. W tej luce po Bogu powstał świat i człowiek. Łatwo wyobrazić to sobie w sposób plastyczny, choć nie jest to przesunięcie w sensie przestrzennym. Warto jednak zwrócić uwagę, że w koncepcji Jednia–wielość owa Jednia nieustannie podtrzymuje wszystko w istnieniu, podobnie jak w koncepcji chrześcijańskiej Bóg podtrzymuje świat w istnieniu. Istnieją tylko dlatego, że Bóg nieustannie mnie stwarza, czyli wylania się. Dla Lévinasa stworzenie, jeżeli polega na tym wycofaniu, oznacza autonomię bytową człowieka. „Nieskończoność rezygnuje z zaborczego uścisku całości. Powstaje przez skurczenie, które zostawia miejsce dla bytu oddzielnego.”<sup>16</sup> Stąd obcowanie, relacja z Bogiem nie polega na usuwaniu odstępu dzielącego Boga od stworzenia. Różnica pomiędzy Bogiem a stworzeniem jest nieskończona i nie do przekroczenia; to przepaść, którą przekroczyć może jedynie głos. Nieskończoność otwiera porządek Dobra, czynienie dobra jest właśnie formą, dzięki której możemy wypełniać wolę Boga.

Napotkałem w pismach Lévinasa zdanie mówiące, że człowiek jest odkupieniem stworzenia. W sposób roboczy rozumiałbym to jako zadanie, które stawia mi Nieskończony: „Jesteś tu, aby być świadkiem Mojej dobroci wobec drugiego.” Lévinas przytacza również jedną z rabinackich opowieści. Zapytano któregoś z rabinów, dlaczego Bóg dopuszcza tyle nieszczęść wśród ludzi. Odpowiedź brzmiała: „dlatego, abyśmy my nie byli potępieni”. Bóg pragnie czynić dobro rękoma ludzi, MY mamy to czynić za Niego – na tym polega religia. Bóg wycofał się, zostawiając nam czynienie dobra.

Tu Lévinas wypowiada kontrowersyjną myśl: w pewnym sensie tylko ateista może naprawdę wierzyć w Boga, który nie byłby wytworem ludzkiej wyobraźni. Na ogół bowiem religie są wytworem ludzkich potrzeb, na przykład potrzeby bezpieczeństwa. Lecz nie wszystkie religie! Lévinas przytacza tu tylko przykład judaizmu jako „religii ateistycznej”, czyli negującej istnienie wszystkich bogów, którzy są wytworami ludzkich potrzeb, stawiającej Nieskończonego poza horyzontem bytu. „Dusza jest z natury ateistyczna. Przez ateizm rozumiemy stanowisko wcześniejsze od afirmacji lub negacji boskości; zerwanie z partycypacją prowadzącą do ustanowienia się Ja jako bytu tożsamego i tylko Ja.”<sup>17</sup> Ateizm to ostatecznie afirma-

cja mojego zamknięcia, mojej separacji, dopuszczenia do tego, że jakakolwiek relacja na zewnątrz jest relacją potrzeb, czyli zaspokajaniem takiego czy innego głodu. A dążenie do zaspokojenia głodu oznacza zawsze dążenie do zawładnięcia. Stąd religie, które płyną z potrzeby, a nie z pragnienia, będą zawsze miały charakter magiczny, bo magia to nic innego, jak dążenie do zawładnięcia boskością i uczynienia z niej narzędzia realizacji naszych potrzeb.

W tym miejscu Lévinas wygłasza pochwałę Boga: „Stwórcy na pewno przydaje chwały to, że stworzył byt zdolny do ateizmu; byt, który nie będąc przyczyną samego siebie, ma niezależne spojrzenie i niezależną mowę. Byt, który jest u siebie”<sup>18</sup>. Komentarza wymaga następujące zdanie: „Odnosić się do Absolutu (Boga) w sposób ateistyczny, to przyjmować Absolut oczyszczony z przemocy *sacrum*”. Co to znaczy „odnosić się do Absolutu w sposób ateistyczny”? Słowo a-teizm jest u Lévinasa negacją bogów; ale każda negacja bogów zakłada jakiś ich obraz. Ksenofanes, jeden z greckich filozofów, jako chyba pierwszy zwrócił uwagę na antropomorfizm, czyli tworzenie obrazu bogów na podobieństwo ludzi i śmiał się, że dla Afrykańczyków bogowie mają czarną skórę, Trakowie zaś wyobrażają ich sobie jako blondynów z niebieskimi oczami, i twierdził, że gdyby woły mogły malować, to również wymalowałyby bogów na swój obraz i podobieństwo. Ksenofanes był a-teistą czyli negował takie obrazy bogów. Podobnie pierwsi chrześcijanie w polemice z Rzymianami określali się jako ateści. Święty Justyn męczennik pisał, że jest ateistą, albowiem nie wierzy w bogów wymyślonych przez Rzymian. W tym sensie ateizm występujący u Lévinasa oznacza negację wszystkich typów obrazów Boga i religii, które są „realizacją potrzeb, a nie wyruszeniem w nieznaną, ku Nieskończonemu, drogą, którą wyznacza pragnienie”.

Odnoszenie się do Absolutu w sposób ateistyczny to przyjmowanie Absolutu oczyszczonego z przemocy *sacrum*. Lévinas wie, że istnieją wspólczesne nurty zmierzające do odkrycia na nowo religii, czy też religijności. Ale to religijność fałszywa, bowiem jest odrodzeniem starożytnego pogaństwa. Nie znalazłem wypowiedzi Lévinasa, w której mówiłby o tym wprost, ale można przypuszczać, że filozofem będącym odnowicielem tego starożytnego pogaństwa był Martin Heidegger. Stąd w niektórych tekstach Lévinasa ukryta polemika z Heideggerem.

Na czym więc polegała Lévinasowska koncepcja religii, pozwalająca mu twierdzić, że jedynie relacja etyczna jest prawdziwą relacją religijną? Wprowadzę pewne pojęcia, które występują u Lévinasa tylko na margine-

<sup>16</sup> Tamże, s. 112.<sup>17</sup> Tamże, s. 52.<sup>18</sup> Tamże.

się, ale myślę, że stanowią ważny komentarz do jego pism. W klasycznym wykładzie teologii chrześcijańskiej występuje Bóg określany łacińskim słowem *Deus*, jest też *sacrum* rozumiane jako sfera otaczająca Boga. Kiedy Mojżesz słyszy głos Boga z gorejącego krzewu, otrzymuje rozkaz zdjęcia sandałów, albowiem miejsce, na którym stoi, jest święte – wyłączone z potoczności, czyli z *profanum*. Jak wobec tego Lévinas określa pogaństwo? Twierdzi, że z pewnych tekstów Heideggera wynika jego wiara w istnienie jakiegoś najgłębszego, tajemniczego, świętego wymiaru całej rzeczywistości, czyli *sacrum*. W jednym ze swoich tekstów Heidegger opowiada o miejscowości w okolicach Neapolu, gdzie zachowały się wspaniałe antyczne świątynie greckie. Kilka takich świątyń stoi w szerokiej dolinie, zamieszkane są przez posągi bogów, czuwających nad świętością tego miejsca. A świętość jest większa niż oni. Dopiero wokół tej świątyni znajduje się *profanum*, czyli krzątający się kupcy, ludzie prowadzący różnego rodzaju interesy. Radykalizm Lévinasa polega na tym, że w sąsiedztwie *Deus* istnieje *profanum*; tylko Bóg i świecki, autonomiczny świat. Nie ma pośredniej sfery, która miałaby prowadzić do Boga. „Judaizm – czytamy u Lévinasa w eseju *Religia dorosłych* – odczarował świat. Zerwał z ową rzekomą ewolucją religii, wychodzącą od entuzjazmu i *sacrum*. Judaizm pozostaje obcy wszelkim ofensywnym nawrotom tych metod uwznioślenia człowieka, obnaża je jako istotę bałwochwalstwa. Prawdziwy monoteizm to religia, która wynika nie z potrzeby, tylko pragnienia, i jest na wzór Abrahama nieustannym wychodzeniem ze świata moich potrzeb i potrzeby zawładnięcia światem dla zabezpieczenia swej egzystencji, a pójdziem ku temu Innemu, Nieskończonemu.”

Nawiasem mówiąc, to dość interesująca koncepcja. Możemy w jej świetle próbować rozumieć niektóre religijnie „podbarwione” prądy we współczesnej psychologii czy też New Age. Sądzę, że myśl Lévinasa ostro umieszcza wszystkie te tendencje bardziej po stronie magicznej niż religijnej. Przede wszystkim ze względu na to, że New Age jest niewątpliwie rozbudzeniem ogromnych potrzeb religijnych czy poszukiwania w sferze religijnej sposobu realizacji takich czy innych potrzeb psychicznych. Brak w nim natomiast tego ostrego wymogu etycznego, w myśl którego należy iść i czynić dobro, nie oczekując zapłaty.

Do naszej refleksji o powinności wobec twarzy, bezzwrotności tej relacji dodam jeszcze jedno ważne zdanie Lévinasa: „Etyka nie jest dopełnieniem wizji Boga, sama jest tą wizją. Etyka jest optyką.” Tylko wtedy, gdy czynisz dobro, gdy odmawiasz przemocy, wtedy naprawdę jesteś zdolny zrozumieć Jego słowa i odpowiedzieć Mu w sposób rozumny, to znaczy etyczny. Atrybuty Boga, czyli cechy opisujące Boga – tłumaczy Lévinas – są

przedstawiane nie w trybie oznajmującym, ale rozkazującym. Gdy mówię „Bóg jest miłosierny”, to znaczy „czyń miłosierdzie”.

I trzeba przytoczyć kluczowe słowa Lévinasa: „poznać Boga znaczy wiedzieć, co trzeba czynić”.<sup>19</sup> A miarą tej powinności jest twarz bliźniego. To ona „otwiera mnie na tamten świat. Bóg w niebie jest dostępny, nie tracąc niczego ze swej transcendencji, lecz nie negując wolności wierzącego.” Igrając z językiem hebrajskim, Lévinas uważa, że „pobożny” znaczy to to samo, co „sprawiedliwy”. Sprawiedliwy to ten, który daje drugiemu, co mu się należy, wedle tak rozumianej powinności.

Droga, która prowadzi do Boga, prowadzi nie tylko dodatkowo, lecz sama przez się, ku człowiekowi. Wszelka inna droga, którą chciałbyś dojść do Boga, jest realizacją twoich potrzeb i postępując nią w dalszym ciągu, jesteś jeszcze więźniem swej sobości, swego egoizmu. Tylko droga przebiegająca przez człowieka prowadzi rzeczywiście do Nieskończonego, którego pojąć nie można, do którego dojść nie możemy, ale który zostawił nam drogę, pozwalającą urzeczywistnić Jego przykazania.

### 3. CZY MOŻLIWA (I CZY POTRZEBNA?) JEST SYNTEZA?

Wydaje się, że interesującą drogę przewyciężenia tych sprzecznych stanowisk wskazał Paul Ricoeur w eseju *Ujawnienie i głoszenie*.<sup>20</sup> „Ujawnienie” to sprawienie, że *sacrum* staje się widoczne, dostrzegalne w licznych hierofaniach. To, co się jawi, może stać się przedmiotem opisu – tak powstaje fenomenologia *sacrum*. Inaczej w tradycjach religijnych, gdzie narzędzie poznania Boskości stanowi narzędzie głoszenie boskich zwiastowań. Hermeneutyka głoszenie przeciwstawia się fenomenologii *sacrum*. Hermeneutyka to ustawicznie podejmowana próba interpretacji tego, co człowiekowi przekazane w języku religijnym. Hermeneutyka kładzie nacisk na słowo, na przekaz. Tak pojęte hermeneutyka jest warunkiem uczestniczenia człowieka w tradycji kulturalnej, jakby inicjacją w przekaz.

A jak się przedstawia fenomenologia ujawnienia? *Sacrum* ujawnia się poprzez struktury świata, sposób owego ujawniania można przedstawić mniej więcej tak: za Rudofem Otto można powiedzieć, że *sacrum* to moc, władza, siła. Niezależnie od zarzutów, jakie można postawić poglądom Otto, pewne jest, iż doświadczenia religijnego nie da się przedstawić w ka-

<sup>19</sup> Emmanuel Lévinas, *Religia dorosłych*, dz. cyt.

<sup>20</sup> Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłumacze różni, Warszawa 1985, s. 357-381, Zmieniłem tłumaczenie tytułu tego eseju, którego oryginał brzmi *Manifestation et proclamation* (Ujawnienie i głoszenie), a tłumaczenie „Objawienie i powiadomienie” jest mylące.

tegoriach *logosu* (dyskursu racjonalnego), nie podlega pojęciowaniu i wyczerpującej interpretacji. Można je jedynie opisać – mocy nie można artykułować w kategoriach sensu, lecz w skuteczności. Mircea Eliade wprowadził do opisu *sacrum* pojęcie hierofanii. Nie umiając opisać, czym jest *numinosum*, możemy jedynie opisywać sposoby jego ujawnienia. Hierofanią jest wszystko, poprzez co ukazuje się *sacrum*, dlatego jest możliwa morfologia (fenomenologia) *sacrum*, ujawniająca struktury, formy, artykulacje *sacrum*. Jednakże żadna z tych artykulacji nie jest pierwotnie (źródłowo) werbalna, to znaczy w ekonomii *sacrum* słowo nie jest uprzywilejowane.

„Hierofania jest z samej swej natury estetyczna – oczywiście w kantowskim sensie tego terminu – jako artykulacja w porządku czasu i przestrzeni. Można mówić o świętej przestrzeni i świętym czasie, o *templum* jako połączeniu świętego czasu z przestrzenią świętą.”<sup>21</sup>

Symbolizm jest ściśle związany z rytmem. *Sacrum* zawiera się nie tylko w symbolach do kontemplacji, lecz znaczących działaniach. Każde ujawnienie się *sacrum* w świecie ujawnia jednocześnie jakąś formę bycia człowieka w świecie, jego bycia. Podstawową funkcją mitu, pełniącego zasadniczą rolę w tym typie religii, jest ustalenie paradygmatów zachowań sakralnych.

*Sacrum* ujawnia się w strukturach naturalnych, poprzez ich widzialność. Eliade interesująco opisuje ową przemianę *sacrum* od uranicznego symbolu nieba „astronomicznego” po wegetatywną symbolikę Matki-Ziemi. Sam rytym życia wegetatywnego staje się znaczący – symboliczny, a symbol Matki Ziemi jest najbardziej fundamentalny.

Nie jest jednak tak, żeby słowo nie było obecne w sposób fundamentalny w tym doświadczeniu sakralności – to słowo mitu, które ujawnia w opowieści genezę – czyli strukturę kosmosu i chaosu, działania bogów, ludzi i demonów, jak również ujawnia miejsca i czasy święte. Słowo stanowi narzędzie ujawnienia, ale to słowo „związane”, bowiem ono nie kreuje świętości, tylko ją ujawnia – ona tam już jest obecna. Istotny czynnik stanowi zasada korespondencyjności poszczególnych elementów *universum* sakralnego: między stworzeniem *in illo tempore* a naturalnym czasem działania i postępowania człowieka, dalej pomiędzy mikrokosmosem a makrokosmosem; aż wreszcie między łonem matki a ziemią, między deszczem a nasieniem męskim, pogrzebem a narodzinami itp.

Czymś zupełnie odmiennym od fenomenologii ujawnienia jest hermeneutyka głoszenia. Paul Ricoeur twierdzi, że aby rozwiązać problem opozycyjności pomiędzy słowem a ikoną (symbolem), należy ostro zaryso-

<sup>21</sup>Tamże, s. 359.

wać przeciwstawność tych dwu postaci relacji człowieka ze sferą religijną – pomiędzy hermeneutyką głoszenia a fenomenologią *sacrum* (hierofanii). Tylko w ten sposób może zostać odnaleziona zasada mediacji.

W wierze hebrajskiej „słowo” góruje nad *numinosum*, to ostatnie jest stale obecne, lecz tylko jako tło, na którym pojawia się słowo. Teologia Izraela jest organizowana wedle pewnych tematów podstawowych: (a) opowiadanie jako matryca teologii tradycji, (b) pouczenie Tory jako wyznaczenie wiary w wyzwalający czyn Boga, i wreszcie (c) profetyzm, który pewnością zaufania przenosi w przyszłość.

W każdym z tych wypadków akt istotny jest aktem słowa, natomiast hierofania jest wykluczona – teologia imienia jest przeciwstawiona hierofanii idola. Ten, kto słucha słowa, jest bliższy Bogu niż ten, kto ogląda znak widzialny. Są co prawda święte miejsca i święte czasy, ale akcent położony jest bardziej na etyce niż na estetyce. Obraz świata w Biblii i w religii kosmicznej jest zasadniczo inny: sakralność natury ustępuje przed elementem etycznym, historycznym. Ale oczywiście jest walka bardzo mocna, aż do zerwania wszystkich więzów człowieka z ziemią – „przyszedłem odzielić człowieka od jego ojca, brata od siostry”. Warunkiem tego, aby zostać uczniem, jest całkowite „wykorzenienie”.

W tej sytuacji czy w ogóle jest możliwa i pożądana jakaś mediacja pomiędzy religią *sacrum* a biblijnym kerygmatem? Paul Ricoeur twierdzi, że wobec tak zarysowanej alternatywy można zająć dwa stanowiska – po pierwsze ikonoklazmu, po drugie nazwanego przez niego darem „drugiego słuchu”.

Ikonoklaści (tacy jak Lévinas) głoszą: nastąpił taki oto fakt kulturowy – żyjemy w świecie zdesakralizowanym, nie rozumiemy już mentalności prymitywnej, która we wszystkim upatrywała znaków z nieba. Świat stał się niemy i trzeba to wziąć poważnie. Nie ma już miejsca świętego (*templum*, *axis mundi*), nasza egzystencja jest zdekoncentrowana, *sacrum* jest zawsze archaiczne, nauka zmieniła zupełnie naszą mentalność – nasz świat nie jest już więcej k o s m o s e m, lecz stał się nieogarnionym *universum*.

Być może da się odnaleźć jakieś pozostałości *sacrum* w naszej cywilizacji, tam szczególnie, gdzie istnieje jeszcze kultura rolnicza, a nawet w jakiś szczątkowych postaciach w tak zwanej cywilizacji industrialnej. To jednak „złe” *sacrum*, po prostu tylko psychologiczne substytuty dojrzałej postawy religijnej. To *sacrum* dla frustratów, a nie możemy opierać strategii głoszenia Ewangelii na strategii frustracji, trzeba być naturalnym sojusznikiem człowieka dojrzałego i dorosłego.

Wydaje się, że można przyznać rację Lévinasowi: jeżeli kosmos tak dokładnie został zdesakralizowany, to szansę mają te religie (jak judaizm

czy chrześcijaństwo), które dokładnie oddzielają kerygmę od *sacrum*. Trzeba na powrót odnaleźć sens pierwotnego przesłania jahwisty, który dokonywał de-sakralizacji kultury numinotycznej. Nie jest to klęska dla wiary – ale szansa, polegająca na heroicznej jahwizacji, przeciw idolom.

A jednak taka propozycja nie wystarcza i dlatego należy dążyć do mediacji *sacrum* i kerygmy. Przede wszystkim trzeba postawić pytanie: na ile desakralizacja jest faktem? Czy nie niezbyt wcześnie został ogłoszony ten „dogmat”? Odkrywamy teraz bardziej ideologiczny charakter nauki i technologii, nie należy przyjmować postulatów głoszących radykalną de-sakralizację jako dogmatu niepodważalnego. Należy z większym krytycyzmem spojrzeć w oczy sytuacji wyznaczonej przez Oświecenie, która narzuciła ten dogmat o desakralizacji wszystkim Kościołom.

Wielu teoretyków (nie tylko Eliade!) wyraża coraz głośniejsze przekonanie, że człowiek po prostu nie może istnieć bez *sacrum*.<sup>22</sup> Czyż przypadkiem nie jesteśmy u początków nowego narodzenia się *sacrum*, jeżeli człowiek ma istnieć dalej?

Uważne spojrzenie na relację kerygmatu do *sacrum* prowadzi nas do przekonania, że w Biblii ten temat nie został przekreślony, lecz zreinterpretowany: człowiek Biblii ma wciąż w tle swojego spojrzenia na świat ów obraz świata sakralnego. To przeciwstawienie świata słowa i świata *sacrum* jest dialektyczne – to znaczy zaprzeczenie wiedzie do mediacji. Jak można pojąć zasadnicze dla Ewangelii słowa o nawróceniu, jeżeli nie będą pojmować głębszej symboliki, tkwiącej w pojęciach narodzin, śmierci, odrodzenia?

Sądzę, że argumenty Ricoeura są przekonujące – z jednej strony podkreślona została całkowita odmiennność Objawienia w tradycji biblijnej, z drugiej zaś ukazane zostało religijne tło, które sprawiało, że człowiek był zdolny usłyszeć głos, dobiegający z Płonącego Krzewu. Jednak miejsce, skąd przemawiał, Głos było miejscem świętym i Mojżesz musiał zzuć swe sandały (Wj 3,14).

<sup>22</sup> Por. interesującą debatę w pracy Alain de Benoist i Thomasa Molnara, *L'éclipse du sacré. Discours – réponses*, Paris 1986.

JACEK MIGASIŃSKI

## IDEA BOGA W MYŚLI EMMANUELA LÉVINASA

Pytanie, czy Emmanuel Lévinas jest myślicielem religijnym, ma niewątpliwie charakter retoryczny. Świadczy o tym cała gałąź jego twórczości, poświęcona problemom związanym z duchowością judaizmu i wykładni pewnych partii Talmudu, oraz prześwitujący przez wszystkie jego analizy czysto filozoficzne temat transcendencji, która ostatecznie okazuje się tak czy inaczej pojmowanym Bogiem. Świadczą o tym również i bezpośrednie deklaracje samego Lévinasa, jak np. ta: „nie miałem nigdy wrażenia, że filozofia jest ze swej istoty ateistyczna, i dziś również tak nie uważam. Jeśli w filozofii werset nie stanowi dowodu, to Bóg wersetu, mimo wszelkich antropomorficznych metafor tekstu, może przecież pozostać dla filozofa miarą Ducha”<sup>1</sup>; lub ta, „że cała myśl filozoficzna opiera się na doświadczeniach przedfilozoficznych i że lektura Biblii należała u mnie do takich fundamentalnych doświadczeń”<sup>2</sup>. Ale z drugiej strony, to także sam Lévinas wyraźnie rozgranicza dwie gałęzie swojej twórczości – religijną, „biblijną”, i filozoficzną – choćby przez praktykę wydawniczą<sup>3</sup> lub deklarując, że nie zmierzał nigdy wyraźnie do „połączenia” tych dwóch tradycji i że uczucie religijne, jakie zostało mu wpojone, „polegało raczej na

<sup>1</sup> E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippe Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków brw. (wyd. oryginalu 1982), s. 20.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>3</sup> Wydając swe prace z tych dwóch obszarów tematycznych zawsze u różnych wydawców.

szacunku dla ksiązek – do Biblii oraz jej tradycyjnych komentarzy (...) – niż na jakichś określonych wierzeniach”.<sup>4</sup> Oświadcza także, że w całej jego koncepcji „nie występuje problem Boga spotykanego poza ludźmi” i że „nie uprawia teologii, tylko filozofię”.<sup>5</sup>

Wydaje się, że tak zarysowana sytuacja wyjściowa usprawiedliwia zamiar wydobywania i wyeksplikowania Lévinasowej idei Boga z jego tekstów czysto filozoficznych, a nie „biblijnych”; nie tylko dlatego, że piszącemu te słowa brak kompetencji, by interpretować komentarze Talmudu, ale też i dlatego, że Lévinasowi chodzi w tych komentarzach – takie najczęściej odnosi się wrażenie – nie tyle o ideę Boga, ile o pewne konkretne kwestie związane z duchowością, obyczajowością i kulturą żydowską. Zanim jednak przejdziemy do przesłedzenia różnych postaci idei Boga, jakie pojawiają się w filozoficznej twórczości Lévinasa, warto może jednak przytoczyć kilka jego wypowiedzi, charakteryzujących specyfikę pojmowania boskości w judaizmie, by potem łatwiej zrozumieć ideę wyłaniającą się z analiz filozoficznych. Oto one:

Bóg (Żydów) jest panem sprawiedliwości, osądza w pełnym świetle myśli i dyskursu. Ten Bóg nie może brać na siebie ciężaru wszystkich ludzkich grzechów; grzech popełniony przeciw człowiekowi może zostać przebaczony tylko przez człowieka, któremu przysporzył cierpienia; Bóg nie może tego dokonać. Na swoją chwałę boga moralnego i na chwałę dojrzałego człowieka, Bóg jest bezsilny.<sup>6</sup>

Prawdziwe człowieczeństwo człowieka (...) pojawia się na świecie razem z surowymi słowami wymagającego Boga; to, co duchowe, nie przedstawia się już jako poznawalna zmysłowo substancja, lecz poprzez nieobecność; Bóg jest konkretny nie poprzez wcielenie, lecz poprzez Prawo; zaś Jego wielkość nie jest tchnieniem Jego świętej tajemnicy. (...) Zdolny zaufać nieobecnemu Bogu, człowiek jest także dorosłym oceniającym swą własną słabość; heroiczna sytuacja, w jakiej się utrzymuje, nadaje światu wartość, lecz także wystawia go na niebezpieczeństwo...<sup>7</sup>

Bezwzględna afirmacja ludzkiej niezależności, (...) zniszczenie numinotycznego pojmowania sacrum, niesie z sobą ryzyko ateizmu. Trzeba je podjąć. Jedynie poprzez to ryzyko człowiek dorasta do duchowego poję-

<sup>4</sup> Lévinas, *Etyka...*, s. 20.

<sup>5</sup> Wypowiedź Lévinasa podczas posiedzenia Francuskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 27.01.1962 roku, w: *Les Cahiers de l'Herne – Emmanuel Lévinas*, Paris 1991, s. 107 i 110.

<sup>6</sup> E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*; tłum. A. Kuryś i J. Migasiński, Gdynia 1991, s. 4.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 153.

cia Transcendentnego (...) Monoteizm przerasta i obejmuje ateizm, lecz niemożliwy jest dla tego, kto nie osiągnął jeszcze wieku wątpliwości, samotności i buntu.<sup>8</sup>

Etyka jest optyką Boga. Żadna relacja z Bogiem nie jest prostsza ani bardziej bezpośrednia. Boskość może objawiać się jedynie poprzez bliźniego. Dla Żyda boskie wcielenie nie jest ani możliwe, ani konieczne.<sup>9</sup>

Próbę wyeksplikowania idei Boga w myśli Lévinasa podejmiemy, trzymając się porządku chronologicznego jego twórczości. Pozwoli to, niezależnie od wydobywania na jaw różnych aspektów tej idei, występujących w różnych jego tekstach, dostrzec również ciekawą ewolucję, będącą czymś w rodzaju filozoficznej genezy ostatecznego i najbardziej swoistego dla Lévinasa kształtu idei Boga. Dla zachowania maksymalnej klarowności analizy przyjmujemy – choć grozi to pewnym schematyzmem – podział filozofii Lévinasa, zaproponowany przez S. Strassera<sup>10</sup>, na trzy fazy: ontologiczną, na którą składają się takie prace jak: *De l'évasion* (1935), *De l'existence a l'existant* (1947) i *Czas i to, co inne* (1948); metafizyczną, której najlepszym wyrazem jest najgłośniejsze dzieło Lévinasa *Całość i nieskończoność* (1961); i ostatnią, którą charakteryzuje radykalizacja dyskursu etycznego i poszukiwanie nowej formuły podmiotowości, a której symbolicznym wyrazem są prace: *Inaczej niż być lub ponad istotą* (1974) i *O Bogu, który nawiedza myśl* (1982).

Otóż w fazie pierwszej idea Boga pojawia się wyraźnie właściwie tylko w pracy *De l'existence a l'existant*, gdzie Lévinas, charakteryzując „czas światowy”, czas „życia ekonomicznego”, jako czas podporządkowany zasadzie rekompensaty, przedstawia go jako czas monotonii, indyferencji, w której wszystkie chwile są jednakowo ważne. Takie ujęcie czasu nie wystarcza – jego zdaniem – do tego, by pojawił się fenomen nadziei. Mieć nadzieję bowiem, to spodziewać się niemożliwego, to mieć nadzieję na „odwrócenie nieodwracalnego” – i takim prawdziwym obiektem nadziei jest „Mesjasz albo zbawienie”. Tak pojmowana nadzieja nastawiona jest na „umniejszenie cierpień w teraźniejszości”, a nie w odległej wieczności, i dlatego wymaga koncepcji „czasu dynamicznego”, rozrywającego tożsamość Ja i sprawiającego, że „stale zaczynam jako ktoś inny”. Owej inności wszelako nie mogą sam z siebie wyłonić: musi ona przyjść skądinąd – i tu pojawiają się w analizach Lévinasa takie figury inności jak: śmierć, kobie-

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 167.

<sup>10</sup> Por. S. Strasser, *Ethik als erste Philosophie*, w: B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 1983, s. 220-222.

cość, syn.<sup>11</sup> Dla naszych potrzeb warto odnotować, że idea Boga jako Mesjasza, będącego zwieńczeniem koncepcji czasu „dynamicznego”, dyskretycznego, związana jest w tej fazie twórczości Lévinasa z wymiarem przyszłości.

W drugiej, metafizycznej fazie, tzn. właściwie w *Całości i nieskończoności*, w prezentowanej przez Lévinasa idei Boga dominuje inspiracja Kartezjańska (która i później nie zanika), ale też ujawnia się inspiracja Platowska, a także, w jednym z ujęć, wyraźnie judaistyczna. Co do tej pierwszej inspiracji, to chodzi oczywiście o Kartezjańską ideę „nieskończoności we mnie”, czyli o odkrycie pozytywnego istnienia nieskończoności, ugruntowującego w pewien sposób pewność Cogito. Wedle Lévinasowej interpretacji Kartezjusza idea nieskończoności nie powstaje w obrębie podmiotu myślącego, oznacza przekroczenie możliwych granic podmiotowości i zasadniczą dysproporcję idei i samej nieskończoności, której jest ona ideą. Choć z drugiej strony, idea nieskończoności jest sposobem bycia nieskończoności (*l'infinition*), czyli wytwarzaniem się jej w podmiocie jako swoistego objawienia. Nie jest tak, że nieskończoność *najpierw* jest, a *potem* się objawia; jej nieskończoność, występująca w podmiocie w postaci idei absolutnej zewnętrżności, dotknięcia transcendencji, jest równocześnie wytwarzaniem się samej nieskończoności wobec podmiotu.<sup>12</sup> Idea nieskończoności nie jest więc we właściwym sensie ideą – bo nie ma przedmiotu i nie należy do porządku teoretycznego. „Myśleć Nieskończoność” – powie Lévinas – to „robić coś więcej lub inaczej niż myśleć”.<sup>13</sup> Ten inny sposób istnienia idei nieskończoności niż jej uobecnianie się w relacji podmiotowo-przedmiotowej wymaga tego, co Lévinas nazywa separacją – wymaga „absolutnej zewnętrżności zewnętrznego bytu”, który „wyabsolutnia się” z tej relacji, wymaga nieskończonej odległości tego bytu od jego idei.<sup>14</sup> Warunkiem zaś separacji jest, z jednej strony, inwersja czasowa, ujawniająca się w paradoksalnym odsłonięciu się tego, co metafizycznie pochodne, a więc Cogito, na pierwszym miejscu w stosunku do idei nieskończoności, a więc tego, co metafizycznie pierwotne – „późniejszość tego, co wcześniejsze”, jak powie Lévinas.<sup>15</sup> „Przedtem” warunkowane przez „Potem”, różne od terażniejszości Cogito – to właśnie ontologiczna separacja. Z drugiej strony, jej warunkiem, ale też pierwszym przejawem, umożliwiającym dopiero wydarzenie się nieskończoności jako objawienia, jest postawa ateistyczna. „Odnosić się do absolutu w sposób ateistyczny, to przyjmować absolut oczyszczony z przemocy sa-

crum. W wymiarze wysokości, gdzie ukazuje się świętość Nieskończonego – to znaczy jego separacja – nieskończoność nie spala oczu, które się do niej wznoszą”; „wiara oczyszczona z mitów, wiara monoteistyczna (tzn. wyzwolona z więzów partycypacji, jaką głoszą »religie pozytywne«) zakłada metafizyczny ateizm”.<sup>16</sup>

Idea nieskończoności nie pochodzi zatem od Ja i nie wynika z jakiejś potrzeby Ja. „Ruch pochodzi tu od myślanego bytu, nie od myślącego podmiotu” – a to znaczy, że „idea Nieskończoności *objawia się* w mocnym sensie słowa”. A to z kolei znaczy, że nie jest na miarę kontemplującego spojrzenia, lecz jest „Upragnionym” budzącym „Pragnienie”, różne od potrzeby, którą zawsze można jakoś zaspokoić. Idea nieskończoności bowiem, czyli jak powiedziałby Kartezjusz, idea bytu doskonałego, jest warunkiem odkrycia własnej niedoskonałości, budzącej pragnienie. To początek świadomości moralnej, kwestionującej moją spontaniczną wolność. Ten sposób mierzenia się z doskonałością nie jest już teoretycznym rozważaniem, lecz – jak to widać w ostatnim akapicie Kartezjańskiej *Medytacji* trzeciej, a co podkreśla Lévinas – podziwem, adoracją i radością, przekształcającymi się w relację osobową do „majestatu”, co na poziomie relacji międzyludzkiej, społecznej, przejawia się jako wstyd. „Warunkiem wstydu, w którym ja jako Ja nie jestem niewinną spontanicznością, lecz uzurpatorem i zabójcą, jest rozmowa i Pragnienie, w których Inny ukazuje mi się jako rozmówca, jako ten, nad kim *nie mogę* mieć władzy, wobec którego nie mogę *móc*, kogo nie mogę zabić.”<sup>17</sup> Tym samym idea nieskończoności, której *ideatum* znajduje się poza możliwościami podmiotu, ujawnia się w pozateoretycznej relacji do transcendencji, której pierwotnym poziomem jest postawa etycznej odpowiedzialności za innego, budząca się dzięki „epifanii twarzy”, w której słycać zarówno prośbę „wdowy, sieroty i proletariusza”, jak i głos płynący z wysoka, pouczenie „Nauczyciela, Mistrza”.<sup>18</sup>

Większość wypowiedzi Lévinasa dotyczących idei Boga, jakie spotykamy na kartach *Całości i nieskończoności*, jest już właściwie prostą konsekwencją przytoczonej tu wykładni idei Kartezjańskiej. Tak więc czytamy, że „wymiar boskości otwiera się w twarzy człowieka”, jest „zachowaniem moralnym, a nie teologią, nie tematyzacją” i że „Bóg wznosi się do swej najwyższej obecności przez sprawiedliwość, jaką oddajemy ludziom”. Ponieważ Bóg jest „niewidzialny, niewyobrażalny”, więc „optyką ducha jest etyka”.<sup>19</sup> A relacja etyczna, jako relacja w pełni świadoma, nie jest re-

<sup>11</sup> Por. E. Lévinas, *De l'existence a l'existant*, Vrin (II wyd.), Paris 1986, s. 154-165.

<sup>12</sup> Por. *idem*, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 8-13.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 77-78.

<sup>17</sup> Por. *idem*, s. 56, 85, 249-251.

<sup>18</sup> Por. *idem*, s. 42, 75-77, 229.

<sup>19</sup> Por. *idem*, s. 78-79.

lacją z jakąś postacią *sacrum*, wyrastającą z partycypacji w jakiejś mitycznej wspólnocie – jest nie tak „prymitywną”, opartą na „pobożnym spirytualizmie”, lecz wyższą formą religii, jaką jest specyficzna roz-mowa. W takiej roz-mowie dotyk transcendencji polega na tym, że „zewnętrność wylewa się poza widzenie” i „stanowi właśnie wymiar wysokości, czyli boskość zewnętrznego bytu”, który zachowuje dystans.<sup>20</sup>

Poza wykorzystaniem źródła Kartezjańskiego dla eksplikacji własnej koncepcji boskości pojawia się też u Lévinasa w tej drugiej fazie twórczości, jak wspomniałem, ślad inspiracji Platońskiej i nawiązanie do judaistycznej wizji stworzenia. To pierwsze widać, kiedy Lévinas analizuje fenomen „Pragnienia” i sięga po opis „szaleństwa” z *Fajdrosa*, mówiąc, że „opętanie przez boga – entuzjazm – jest początkiem prawdziwego doświadczenia nowości i noumenu”; kiedy mówi o tym doświadczeniu nowości jako o „niewyczerpanej przyszłości nieskończoności” czy kiedy przywołuje Platońską ideę Dobra ponad Bytem, by wyjaśnić pojęcie stworzenia: „Dobro ponad Bytem i ponad szczęśliwością Jednego (bo rezultatem stworzenia jest wielość) – oto, co ściśle znaczy pojęcie Stworzenia, które nie jest ani negacją, ani ograniczeniem, ani emanacją Jednego”.<sup>21</sup> Stworzenie, które nie jest emanacją Jednego, oznacza tu oczywiście zerwanie z koncepcją partycypacji stworzonych bytów w Bogu, oznacza konieczność wspomnianej wyżej separacji, dystansu wobec źródła stworzenia, oznacza niemożliwość objęcia całego tego procesu kategorią całości i oznacza wreszcie postulat wyjścia poza dyskurs ontologiczny w obszar „dyskursu” praktycznego, agatologicznego. Koresponduje z tym owo nawiązanie do wyraźnie judaistycznej koncepcji stworzenia. Czytamy:

Nieskończoność, rezygnując z zaborczego uścisku całości, powstaje przez skurczenie, które zostawia miejsce dla bytu oddzielonego (...). Nieskończoność (...) która wycofuje się z ontologicznej przestrzeni, by zostawić miejsce dla bytu oddzielonego, istnieje w sposób boski. (...) Obcowanie (z Bogiem), które jest przeciwieństwem totalizacji, nazwalimy religią. Ograniczenie twórczej Nieskończoności i wielość dają się pogodzić z doskonałością Nieskończonego.<sup>22</sup>

Taka wizja stworzenia najlepiej, zdaniem Lévinasa, zdaje sprawę z koncepcji *creatio ex nihilo* i pozwala pomyśleć wielość istniejących bytów jako niesprowadzalną do żadnej pierwotnej czy nadrzędnej całości, a więc umożliwia ontologiczny pluralizm.

<sup>20</sup> Por. *ibidem*, s. 27, 62-63, 80-81, 91, 356-357.

<sup>21</sup> Por. *ibidem*, s. 40, 249, 351.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 112-113.

Zwieńczeniem wszystkich analizowanych tu Lévinasowych ujęć boskości są takie oto jasne deklaracje: „Ideę stosunku między Bogiem a bytem stworzonym teologia nieopatrznie ujmuje w terminach ontologicznych. (...) pojęcie tego, co transcendentne, sytuuje nas poza kategoriami bytu.” „Myśl, że możliwe jest coś więcej niż byt albo coś ponad bytem, zawarta jest w idei stworzenia, w świetle której Bóg wykracza poza swój status bytu wiecznie z siebie zadowolonego. Ale pojęcie bytu ponad bytem nie pochodzi z teologii.”<sup>23</sup> Zapowiada to już późniejszą, dojrzałą i ostateczną Lévinasową ideę Boga, ale dla potrzeb naszej analizy zwróćmy jednak uwagę, że język opisów Lévinasa w tym drugim okresie twórczości ciągle jest jeszcze nadto „ontologiczny”, by ostro wyrazić intuicję metafizycznej pierwotności takiego sposobu bycia-życia, który polegałby na „inaczej niż być”. Lévinas ciągle jeszcze – wprawdzie rzadko – używa do opisów związanych z ideą Boga takich kategorii jak: byt, uobecnianie, obecność, ukazywanie się, świadomość.<sup>24</sup> Poza wspomnianą wyżej inwersją czasową – „późniejszość tego, co wcześniejsze” – charakteryzuje też „kontakt” z nieskończonością w kategoriach nowości, przyszłości. Sam już wkrótce dostrzeże konieczność zerwania z takim językiem, konieczność radykalizacji całego swego stanowiska filozoficznego, uznając, że język *Całości i nieskończoności* był właśnie nazbyt ontologiczny.<sup>25</sup>

Sądzę, że jednym z czynników, które przyczyniły się do tej radykalizacji, wyrażającej się również w podejściu do idei Boga, była trauma holokaustu. Nie twierdzę oczywiście, że Lévinas dopiero po napisaniu *Całości i nieskończoności* zaczął rozmyślać nad wyrażeniem w języku filozoficznym konsekwencji – czy też może warunków możliwości – holokaustu. Zasadnicza idea *Całości i nieskończoności* – konieczność porzucenia totalizującego języka „wojny” na rzecz etycznego dyskursu „pokoju” – może być przecież już odczytana jako rezultat takich rozmyślań. Ale pomimo to są pewne fakty świadczące wymownie o tym, że ta tematyka będzie dogłębnie drażniona przez Lévinasa dopiero w trzeciej fazie twórczości. Otóż bezpośrednie wypowiedzi Lévinasa na ten temat, naznaczone szczególnym bólem i dramatyzmem, pochodzą z lat sześćdziesiątych-osiemdziesiątych. Przytoczmy je dla przypomnienia. Oznaczając tragedię Auschwitz symboliczną datą 1941, Lévinas wykrzykuje: „Rok 1941! Dziura w dziejach. Rok, kiedy wszyscy widzialni bogowie nas opuścili, kiedy Bóg naprawdę umarł albo powrócił do swej nieobjawialności...”<sup>26</sup> W jednej z przemów okolicznościowych w 1981 roku, mówi:

<sup>23</sup> Por. *ibidem*, s. 260, 351.

<sup>24</sup> Por. *ibidem*, s. 41-42, 78, 80, 349.

<sup>25</sup> Por. *idem*, *Trudna wolność...*, *op. cit.*, s. 319.

<sup>26</sup> *Idem*, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, s. 44.

W cierpieniu i w śmierci sześciu milionów Żydów – w tym miliona dzieci – objawiło się nieodwołalne przekleństwo całego naszego stulecia: nienawiść do innego człowieka. Objawienie albo apokalipsa. (...) Ale to właśnie w Auschwitz w jakiś sposób skupia się i pozostanie aż po kres czasów w stanie wrzenia krew, która – od Guereniki po Kambodżę – zalewa ziemię. Kolejny raz, tak jak w Biblii, Izrael został wezwany do świadczenia za wszystkich i, w swej Męce, do umierania za wszystkich, i do wyruszenia aż do kresu śmierci.<sup>27</sup>

I wreszcie, w tekście z 1969 roku, pyta retorycznie:

Ale czy zew ziemi rodzinnej może zagłuszyć krzyki Auschwitz, które będą rozbrzmiewać aż po kres czasów? Czy ktokolwiek może umyć ręce od tych wszystkich ciał puszczonych z dymem? (...) Czy właśnie Żyd powinien był to powiedzieć? Lecz każdy, kto przeżył hitlerowską rzeź – choćby był Żydem – jest Innym w stosunku do męczenników. Dlatego jest odpowiedzialny i niezdolny do milczenia.<sup>28</sup>

Zwróćmy uwagę na postępującą radykalizację myślenia o Bogu: Bóg umarł albo się wycofał do swej nieobjawialności; objawienie to apokalipsa; świadczenie za wszystkich to umieranie za nich, a pozostanie przy życiu to nieusuwalna odpowiedzialność za ich męczeństwo. W takim myśleniu wyraźnie słabnie obecny poprzednio wątek agatologiczny i pojawia się grunt – pod „nieobecność” Boga – do ujmowania transcendencji w kategoriach „śladu”, a etycznej odpowiedzialności za innego (jako posłuszeństwa boskiemu wezwaniu) w kategoriach „substytucji” i tragicznego losu zakładnika. Sądzę, że w przygotowaniu tego gruntu ważną rolę – obok tego traumatycznego – odegrał jeszcze jeden czynnik, tym razem teoretyczny: mianowicie pogłębiające się właśnie w trzeciej fazie twórczości Lévinasa interpretacje pewnych wątków problemowych odnajdywanych u Husserla, pozwalające Lévinasowi wyrazić w języku filozoficznym jego radykalizujące się intuicje. Otóż niezależnie od krytyki, jaką Lévinas kieruje pod adresem Husserla za nadmierną „teoretyczność” jego filozofii obracającej się w kręgu świadomości podmiotu poznającego i za „imperializm podmiotu”, związany z idealizmem transcendentalnym i z koncepcją intencjonalności, dostrzega on u Husserla nowatorstwo analiz poświęconych wrażliwości zmysłowej „ciała własnego”. To będzie trop prowadzący go do wyłożenia nowej koncepcji

<sup>27</sup> *Idem*, „L'Arche”, czerwiec 1981; cyt. za: S. Malka, *Lire Lévinas*, Paris 1984, s. 75.

<sup>28</sup> *Idem*, *Trudna wolność...*, op. cit., s. 139.

bierniej podmiotowości, poruszanej przez „niepamiętną przeszłość” śladu transcendencji.<sup>29</sup>

Wrażliwość zmysłowa jest przez Husserla traktowana jako wynik pierwotnego „samoporuszania się” cielesnego podmiotu, jako intencjonalność kinestezy, która nie jest intencją przedmiotowo skierowaną, nie krzepnie w żadnym przedstawieniu, ale jest samozwrotna, motywuje, a nie projektuje nowy ruch „ciała własnego”. Wrażliwość zmysłowa na poziome źródłowym to nie odbieranie empirycznych danych, ale doznawanie doznawania (Lévinas mówi: *sentir/senti*), zupełna bierność, „pasywna synteza”.<sup>30</sup> Przyjęcie tego rodzaju intencjonalności to w istocie wykroczenie Husserla poza klasyczną koncepcję, co otwiera drogę do odwrócenia relacji między noezą a noematem i tym samym do porzucenia idealizmu transcendentalnego. Poza „żywą terażniejszością czystego Ja” „rozpościera się jedynie nieokreślenie ogólny, występujący w charakterze czegoś presumpcyjnego horyzont, horyzont tego, co w sposób właściwy nie-doświadczane, choć z koniecznością współdomniemywane. Do niego to przynależy najczęściej ciemna zupełnie przeszłość czystego Ja.”<sup>31</sup> Natrafianie przez Husserla na ten pokład podmiotowości, na którym obecność wobec siebie samego (terażniejszość) „odrzuca na zewnątrz swój punkt ciężkości” na skutek źródłowej bierności własnego doznawania i ukazuje się jako „transcendencja w immanencji”, jest tym momentem, do którego Lévinas przywiązuje wielką wagę.<sup>32</sup> W tak ujętej wrażliwości zmysłowej relacja między Ja a tym, co *inne* doznawania, nie byłaby „asymilacją świata” przez konstytuujący akt świadomy, lecz ujawnieniem się takiego Ja, które w swej immanencji transcendowałoby intencjonalność, nie byłoby niczym ukonstytuowanym, nie pozwalałoby się zredukować i dla Husserla byłoby czymś nie dającym się opisać.<sup>33</sup> I to właśnie inspiruje Lévinasa do dalszych poszukiwań. Pyta on bowiem: co dzieje się w tej nieintencjonalnej, nierefleksyjnej podmiotowości. „Co może znaczyć ta zewnętrzność rozdzierająca najbardziej intymne wnętrze (...) ta inność w miejscu, gdzie przecież podmiot pokrywa się ze sobą i siebie odnajduje (...) ta zewnętrzność nie będąca ekstazą intencjonalną?” I wstępnie odpowiada: „transcendencja w immanencji – to

<sup>29</sup> Por. mój artykuł: *Inna podmiotowość. Lévinas-Husserl*, w: *Lévinas i inni* (prac. zbior. pod red. T. Gadacza i J. Migasińskiego), Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2002, s. 61-81.

<sup>30</sup> Por. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin (III wyd.), Paris 1974, s. 131-134, 140-142, 154-158.

<sup>31</sup> Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 31-32 oraz E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 70-71.

<sup>32</sup> Por. Lévinas, *O Bogu...*, s. 72-73 oraz *ibidem*, *Trudniej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 20.

<sup>33</sup> Por. *idem*, *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, s. 164-165, 234, 236; por. także E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*; Księga pierwsza, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 185-187.

nie-należenie Ja do tkanki stanów świadomości”, to „nieskończone odnośzenie się Tego Samego w jego najbardziej wewnętrznej tożsamości, do Innego”.<sup>34</sup>

Ale ta bierność wrażliwości zmysłowej, czysta afektywność, jest też zarazem „rozbięciem jądra niedoskonałego szczęścia, jakie stanowi pulsowanie zmysłowości: rozchodzeniem się Ja z samym sobą, niepokojem, bezsennością (...) bólem, który zbija Ja z tropu (...) nie pozwalając mu (...) odwrócić przy pomocy ruchu intencjonalnego relacji, w której to *inny inspirowuje toż-samego*.” Taki rodzaj psychiczności, w której źródłową rolę odgrywają „wrażenia nieprzedstawieniowe”, ujawnia się, wedle Lévinasa, przede wszystkim w ciele, które „jest *bytem w sobie* kurczenia się i rozpadu *ipseitas*”, rozpadu, umożliwiającego „zapomnienie o sobie”. Ciało jako „skrajna bierność ucieleśnienia”, a nie „przeszkoda zawadzająca duszy”, oznacza bycie podatnym „na choroby, na cierpienie, na śmierć”, a więc tym samym bycie „zdolnym do współczucia” i do „daru, który kosztuje”.<sup>35</sup>

Tak oto, w naszkicowanej tu linii analizy, otwiera się dla Lévinasa możliwość dotarcia do „nadanaturalnego znaczenia” wrażliwości zmysłowej, znaczenia etycznego, bowiem pierwotnym doświadczeniem podmiotu wyposażonego w cielesną wrażliwość czucia byłaby zarazem afektywność „uczucia”, źródłowa zdolność do doświadczenia społecznego, tajemnicza więź wrażliwości zmysłowej i uczuciowości (*l'enigme sensation-sentiment*).<sup>36</sup> By wyjaśnić, czym jest ta „uczuciowość”, którą Lévinas nazywa „nie-indyferencją” wobec innego człowieka, źródłem takiej intersubiektywności, która nie jest wynikiem żadnej świadomościowej konstytucji, trzeba się odwołać do inspirowanej ujęciami Husserla Lévinasowej koncepcji czasu.

Otóż czas odsłaniający niesamowystarczalność własnej *sobości* podmiotu to czas wyjęty spod władzy autonomicznej woli, rozgrywający się poza jej aktywnością, który – jako *starzenie się* – jest realizacją biernej syntezy własnego biegu, nie dającego się zatrzymać przez żaden akt uobecniającego przedstawienia. To czas, w którym podmiotowa tożsamość cofa się przed swym utwierdzeniem, przed swoją identyfikacją w obszar nieintencjonalności. To warunkowany przez zewnętrzną brak „odwagi utwierdzenia się w byciu i w swojej skórze”, to *residuum* tego, co nieprawomocne, bez zakorzenienia i bez „ojczyzny” – co można nazwać „nieczystym sumieniem”, „złą” świadomością (*mauvaise conscience*) lub nieśmiałością. Jest to bycie oskarżonym, choć bez winy, i bycie odpowiedzialnym za samą

<sup>34</sup> E. Lévinas, *O Bogu...*, s. 73-74.

<sup>35</sup> Por. *idem*, *Inaczej niż...*, op. cit., s. 53, 107-111, 114-116, 183 i przypis.

<sup>36</sup> Por. *idem*, *De l'Un à l'Autre. Transcendance et temps*, w: *Les Cahiers de l'Herne*, op. cit., s. 95, przyp. 1, oraz *idem*, *Hors sujet*, op. cit., s. 167-171.

swoją obecność. Nie tyle bycie w świecie, ile bycie zakwestionowanym. „Być jako nieczyste sumienie, stać pod znakiem zapytania, ale także być wezwanym do odpowiedzi – narodziny języka; być wezwanym do mówienia, do powiedzenia »ja«, być w pierwszej osobie, być właśnie *ja*, ale jednocześnie, w afirmacji swojego bytu jako *ja*, musieć odpowiadać za swoje prawo bycia” – „łękiem” o drugiego człowieka, któremu „odpowiadam »oto jestem« (*me voici*) na prośbę, która mnie wzywa”.<sup>37</sup> Lévinas przy tej okazji odsyła wprost do Księgi Isajasza, 6, 8: „I usłyszałem głos Pana mówiącego: »Kogo mam posłać? Kto by Nam poszedł?« Odpowiedziałem: »Oto ja, pošlij mnie!«” (Biblia Tysiąclecia) – z następującym komentarzem:

W odpowiedzialności podmiot wyobcowuje się w głębiach swojej tożsamości w taki sposób, że to wyobcowanie nie pozbawia go jego tożsamości, lecz go do niej przykuwa, zobowiązując go nieodpartym wezwaniem do odpowiedzialności jako osobę, której nikt nie może zastąpić. W ten sposób powstaje jedyność wymykająca się pojęciu, psychiczność jako ziarno szaleństwa, psychiczność, która jest już psychozą – nie abstrakcyjnym Ja, ale Ja pod ciężarem wyznaczenia (...) Na to nieustanne przykazanie można odpowiedzieć tylko „oto jestem” (*me voici*), gdzie zaimek „ja” występuje w bierniku, odmieniony przed jakąkolwiek deklinacją, nawiedzony i opętany przez innego, chory, tożsamy.<sup>38</sup>

Jak widać, Lévinas wzmacnia swą analizę, odwołując się również do głębokiej gry językowej: pokrewieństwa bycia oskarżonym (*accuse*) i pierwszego słowa „biblijnego” człowieka odpowiadającego na „głos Pana” w bierniku (*accusatif*) – „pošlij mnie”. I doprowadza wywód do ważnego tu dla nas punktu.

Formułę: „zanim zawołają, ja im odpowiem” (Izajasz 65, 24), należy rozumieć dosłownie. Zbliżając się do Drugiego Człowieka, jestem zawsze spóźniony na godzinę „spotkania”. Jednak to szczególne posłuszeństwo rozkazowi, aby *udać się* na spotkanie i w ten sposób oddać się drugiemu, to posłuszeństwo wcześniejsze od usłyszenia rozkazu i od przedstawienia, to oddanie się poprzedzające złożenie jakiejkolwiek przysięgi, ta odpowiedzialność pierwotna w stosunku do zaangażowania, jest właśnie innym-w-toż-samym, natchnieniem i profetyzmem, *dzianiem się* Nieskończoności. (...) znakiem dawanym Drugiemu Człowiekowi, (znakiem, któ-

<sup>37</sup> E. Lévinas, *O Bogu...*, op. cit., s. 261-263 oraz *De l'Un...*, op. cit., s. 89-90.

<sup>38</sup> *Idem*, *Inaczej niż...*, op. cit., s. 237-238, 244; por. także J. Derrida, *Adieu*, tłum. J. Latkiewicz i J. Migasiński, w: *Lévinas i inni*, op. cit., s. 232.

ry) nie jest bełkotliwie wypowiedzianym słowem, ale świadectwem Nieskończoności.<sup>39</sup>

Dzięki strukturze „posłuszeństwa wcześniejszego od rozkazu” możemy jeszcze raz powrócić do istotnej tu funkcji czasu. Otóż analizowana wyżej wrażliwość (już nie tylko zmysłowa, ale też afektywna, uczuciowa) prowadzi do „biernego oddania się” temu, co właściwie nieobecne. Nieobecne – bo zakwestionowanie własnego „prawa do bycia” objawia się lękiem o drugiego człowieka, odpowiedzialnością za niego; a ta odpowiedzialność „nie może wynikać z *dobrowolnego* zaangażowania, to znaczy z *teraźniejszości*”. „Należy tym samym do czasu bez początku”, czyli czasu, którym nie rządzi żadna zasada, *arche*. Jest to czas an-archiczny, niemożliwy do scalenia przez przypomnieniowe przedstawienie i odnosi się do mnie poprzez swój *upływ* jako „tracenie czasu”, bierna synteza, która jest starzeniem się, „czasem bezpowrotnie straconym”. Lévinas nazywa to „źródłową diachronią czasu”. Diachronia to temporalizacja będąca »przeciwieństwem« intencjonalności” „ze względu na bierność swojej cierpliwości”. W procesie temporalizacji podmiot jest pozbawiony tożsamości, bo w bierniej „cierpliwości starzenia się” znajduje wyraz odpowiedzialność za drugiego człowieka, która „została zaciągnięta (...) poza czasem dostępnym pamięci, poza »syntezą apercpcji«. Taka podmiotowość jest „ostatecznym aktem ofiarowania się albo cierpieniem w *ofiarowaniu się*.”<sup>40</sup> Jest to kondycja *zakładnika*. Odpowiedzialność za innego może mi kazać poświęcić się aż do śmierci-za-innego włącznie. Jestem „w sobie” przez innych. Bycie zakładnikiem „przeciwstawia się intencjonalności tak bardzo, że odpowiedzialność za innych nigdy nie oznacza (...) instynktu »naturalnej życzliwości« lub miłości”; jest właściwie „traumatyzmem prześladowania”, sprawiając, że „im bardziej jestem sprawiedliwy, tym bardziej jestem winny”. Ale to odsyła jeszcze głębiej w nieskończoność, poza spotkanie z innym człowiekiem, za którego odpowiadam, zanim się pojawi. Twarz innego w tej sytuacji jest nie tyle przedstawieniem, co „nieprzedstawialnym śladem, sposobem, w jaki wydarza się Nieskończoność” – „ślad odejścia (...) co jako bez-miar nie wkracza do *teraźniejszości* i obraca *arche* w anarchię”. Diachronia jest zatem bezwzględnie radykalna, ale nie bezsensowna: język może jednak o tym mówić, odsyłając do zatartego śladu Nieskończoności jako źródła wymogu etycznego, nie dopuszczając zarazem, by wyrażała się ona w fałszujących kategoriach onto-teologii. Bóg nieznan i wystawiony na zakusy ateizmu – oto przeszłość źródłowa, „pre-

<sup>39</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż...*, s. 252-253.

<sup>40</sup> Por. *ibidem*, s. 90-91, 94-96.

złość niepamiętna” (*passé immémorial*), nieskończoność czasowość jako właściwa etyczność, w której znajduje rozwiązanie i ufundowanie (a więc sens) „przygoda bycia i ontologia”.<sup>41</sup>

Na przytoczonych tu w zarysie analizach Lévinasa wspierają się wszystkie właściwe jego wypowiedzi na temat idei Boga z ostatniego okresu twórczości. Warto zauważyć, że wbrew rodzącemu się tu oczekiwaniu, dyskurs Lévinasa w tych kwestiach nie należy – jak słusznie podkreślają niektórzy komentatorzy<sup>42</sup> – do teologii negatywnej. Sam Lévinas pisze:

Cała moja intymność ustanowiona zostaje wbrew-mojej-woli jako bycie za-innego. Wbrew mnie samemu, za-innego – oto właściwe znaczenie i sens sobości, zaimka się – biernika, który nie pochodzi od żadnego mianownika – sam fakt odnajdywania siebie w chwili, kiedy się siebie traci. (...) Za sprawą tego rozkazu, który jest jakby ordynacją, nie-obecność Nieskończoności nie staje się figurą teologii negatywnej. Wszystkie negatywne atrybuty, które wypowiedają owo ponad istotą, stają się pozytywnością w odpowiedzialności (...) – w odpowiedzi, która (...) odpowiada na zaciągnięty wcześniej dług, lecz odpowiada tak, jakby niewidzialne, które obywa się bez obecności, pozostawiało ślad przez sam fakt obywania się bez obecności. (...) Pozytywność odpowiedzialności, która, poza istotą, wyraża Nieskończoność, odwracając relacje i zasady, wywracając porządek interesowności: odpowiedzialność rośnie w miarę jak jest podejmowana. (...) Nieskończenie nieskończoności działa w sposób paradoksalny. Dług wzrasta w miarę, jak jest spłacany. Ten rozdźwięk zasługuje może na miano chwały.<sup>43</sup>

Ostateczny wynik tych analiz jest następujący:

Nie można podążać śladami Nieskończoności tak, jak myśliwy podąża śladem zwierzyny. Ślad pozostawiony przez Nieskończoność nie jest szczytkową obecnością; samo jego polyskiwanie jest dwuznaczne. W innym bowiem przypadku jego pozytywność nie zachowałaby z nieskończenia nieskończoności więcej niż negatywność. Nieskończoność zaciera swoje ślady nie po to, by igrać z tym, który jest jej posłuszny, lecz dlatego, że transcenduje *teraźniejszość*, w której mi przykazuje, i dlatego, że nie mogę jej wywieść z tego przykazania. (...) Właśnie tę drogę okrężną, której początek daje twarz oraz okrężny sposób docierania do samej tej drogi poprzez zagadkę śladu, nazwalismy onością (*illéité*). (...) Oność tego,

<sup>41</sup> Por. *ibidem*, s. 24-25, 188-189, 196 i przyp. 24, 218-219; oraz *idem*, *De l'Un...*, op. cit., s. 93-95.

<sup>42</sup> Na przykład T. Gadacz, *Znaczenie idei Boga w filozofii Lévinasa*, w: E. Lévinas, *O Bogu...*, op. cit., s. 29 lub M. Richir, *Phénomène et Infini*, w: *Les Cahiers de l'Herne*, op. cit.

<sup>43</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż...*, op. cit., s. 25-26.

co ponad byciem, polega na tym, że „coś” do mnie przychodzi i zarazem ode mnie odchodzi, pozostawiając mi miejsce na wykonanie ruchu ku bliźniemu. Moja odpowiedzialność za innych lub fakt, że ukazują się oni jako twarze, nadaje samemu temu odchodzeniu charakter pozytywny, sprawiając, że to odejście, ta diachronia nie są terminami teologii negatywnej. Paradoks tej odpowiedzialności polega na tym, że jestem zobowiązany, choć zobowiązanie nie pochodzi ode mnie (...) jak gdyby rozkaz został wydany przed wszelką możliwą terażniejszością, w przeszłości, która w terażniejszości ukazuje się jako posłuszeństwo, nie budzi żadnych wspomnień (...) Znaczenie poprzedza istotę. Nie jest ono pewnym stadium poznania wymagającym intuicji, która powinna je wypełnić – ani też absurdem nietożsamości lub tożsamości niemożliwej. Jest chwałą transcendencji.<sup>44</sup>

Przytoczyliśmy te dość obszerne fragmenty tekstu Lévinasa, bo w nich w najczystszej postaci występują wszystkie określenia, których Lévinas używa, prezentując swoje ostatecznie już dojrzałe myślenie o Bogu. Bóg jest śladem, bo transcendencja objawia się jako nieobecność; „ślad jest obecnością tego, który nigdy tu nie był, tego, który zawsze jest przeszły”; absolutna minioność transcendencji w śladzie to absolut wymykający się grze objawiania i zakrywania, który można opisać tylko jako nietożsamą „oność” poza byciem i ponad istotą, jako „niepamiętną przeszłość; niewidzialność Boga nie oznacza Boga niewidzialnego dla zmysłów, lecz Boga nie dającego się stematyzować w myśli i którego jedynym sposobem objawiania się są słowa człowieka wezwanego do odpowiedzialności etycznej, zanim pojawi się inny, za którego jest on odpowiedzialny: „oto ja, poślij mnie”. Słowa te oznaczają, że jestem w imieniu Boga w służbie innych ludzi, że nakaz jest słyszalny w *moim* mówieniu, zanim go zrozumiem, że wezwanie jest słyszalne dopiero w odpowiedzi – a to właśnie jest profetyzm, bowiem prorok mówi, zanim jeszcze usłyszał, bez odwoływania się do pamięci. Ta odpowiedzialność za innego jest „świadctwem chwały Nieskończonego” i jest w tym „element prorocstwa i inspiracji” – na tym świadectwie etycznym polega „objawienie Boga”.<sup>45</sup>

O „pozytywności” opisywanej tak struktury świadczy właśnie realność zobowiązania etycznego do odpowiedzialności, która mimo „an-archiczności” śladu nadaje ludzkim działaniom, ludzkiemu życiu sens, budząc myślenie.<sup>46</sup> Ale też sama ta struktura świadczy, że w ostatniej fazie

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 27-29.

<sup>45</sup> Por. *idem*, *En découvrant...*, op. cit., s. 199-202, 215-216; oraz *Humanisme de...*, op. cit., s. 65-68; oraz *Etyka i Nieskończony*, op. cit., s. 58-59, 62; por. także M. Richir, *Phenomene et Infini*, op. cit., s. 255.

<sup>46</sup> E. Lévinas, *O Bogu...*, op. cit., s. 127.

myśli Lévinasa nastąpiło znaczące przesunięcie: oto w tak radykalizowanych wymogach etyki odkrywa się jej religijny fundament; tu już nie etyka jako metafizyka jest najgłębszym poziomem analiz, ale otchłań Nieskończonego, otwierająca się jako niezgłębiona bierność w „prześladowaniu” mnie przez innego jako jego zakładnika. Potwierdza to innymi słowami sam Lévinas:

Cały problem polega właśnie na pytaniu, czy Boga powinno się myśleć jako bycie, czy jako transcendencję tego, co ponad byciem. Nawet jeśli dzięki językowemu wybiegowi boskość Boga daje się wypowiedzieć, do bycia, na które wskazuje boskość, trzeba od razu dodać przysłówek *niezrównanie*. Otóż wyższość tego, co niezrównane, można w bycie pomyśleć, jedynie wychodząc od Boga.<sup>47</sup>

Język teologii jest jednak, jak wiemy, nieodpowiedni do wyrażenia tak niezrównanej transcendencji. Odwołuje się do mitów albo „brzmi fałszywie”, bo czyni z transcendencji „temat” opisu, podczas gdy trzeba uchwycić głęboką „an-archiczność” nieskończoności.<sup>48</sup> Pozostaje zatem inny język<sup>49</sup>, język tak radykalnej etyki, że brzmi w nim „inspiracja prorocstwa”. To absolutne pierwszeństwo inspiracji religijnej wyraża się dla Lévinasa w „niemożliwości ucieczki przed Bogiem”, która jako bierność, polegająca na niemożliwości uchylecia się od odpowiedzialności, jest po prostu „chwałą Nieskończoności”.<sup>50</sup> Ale choć ta „bierność, czyli pasja” rodząca pragnienie, które nie określa swego celu jako możliwego zaspokojenia i wykraczając jako bez-interesowność poza byt jest „pragnieniem Dobra” – to jest ona tak głębokim doznaniem, że „pękają wszystkie zamki strzegące naszej wewnętrzności” i to „wszczepienie pustoszące i pożerające swoje miejsce niczym ogień” jest „katastrofą w etymologicznym sensie słowa” (czyli zapadaniem się podmiotowości).<sup>51</sup> „Chwała Nieskończoności” jest właśnie równoznaczna z tą „katastrofą”: ponieważ zwrócenie się ku-Bogu (*à-Dieu*) nie jest szukaniem celu i nie da się zredukować do eschatologii, więc owo „ku-Bogu” nie jest „procesem bycia”; jest wezwaniem wykraczającym poza alternatywę bytu i nicości, odsyłającym mnie do drugiego człowieka.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> *Idem*, *Inaczej niż...*, op. cit., s. 164, przypis 40; por. także M. Richir, op. cit., s. 252.

<sup>48</sup> Por. E. Lévinas, *Inaczej niż...*, op. cit., s. 205, przyp. 31.

<sup>49</sup> Por. *idem*, *O Bogu...*, op. cit., s. 122, 132.

<sup>50</sup> Por. *idem*, *Inaczej niż...*, op. cit., s. 218, 242-243.

<sup>51</sup> Por. *idem*, *O Bogu...*, op. cit., s. 128-129.

<sup>52</sup> Por. *idem*, s. 264-265.

Kończąc naszą relację, powróćmy jeszcze raz do zauważonego przez nas przesunięcia w myśli Lévinasa od pierwotności „poziomu etycznego” do pierwotności wymiaru „chwały Nieskończoności”, wymiaru prorocstwa jako inspiracji transcendencji. Czy jest to ostatnie słowo Lévinasa? Otóż Lévinas – jakby wbrew zauważonej tu tendencji – w odpowiedzi na pytanie prof. H. Van Luyka, wyjaśniając, dlaczego prezentował rzeczywistość Boga raczej w terminach przeszłości, a nie przyszłości i nadziei, mówi o filozoficznych motywach takiej strategii, ale mówi też wprost, iż w pojęciu prorocstwa nie interesuje go przepowiednia. „Pojęcie to jest dla mnie interesujące filozoficznie, o ile znaczy heteronomię – i traumatyzm – natchnienia”, powiada. O mesjanizmie wspominałem tylko mimochodem – dodaje – bo „fenomenologia czasu”, którą uprawiam, jest „oczekiwaniem na Boga, pewnym *à-Dieu*”, „które nie może mieć kresu i które jest zawsze odsyłane przez Inne do drugiego człowieka”.<sup>53</sup> I jakby chcąc zaakcentować swoją wierność wobec zawsze głoszonej pierwotności wymiaru etycznego – w innej rozmowie – jednoznacznie deklaruje w kwestii sensowności idei mesjanizmu: „aby móc zasłużyć na mesjańską erę, należy przyjąć, że etyka ma sens nawet bez obietnic Mesjasza”.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Por. *ibidem*, s. 164-166.

<sup>54</sup> Por. *idem*, *Etyka...*, *op. cit.*

ISSN 0867-8308