

---

# Tajemnica, filozofia, egzystencja

Z odniesieniem do myśli

Lwa Szestowa i Gabriela Marcela



---

**FRO  
NE  
SIS**

---

Michał **Węćławski**

---

# Tajemnica, filozofia, egzystencja

Z odniesieniem do myśli

Lwa Szestowa i Gabriela Marcela

— Lublin 2022

**episteme**  
WYDAWNICTWO

---

**FRO  
NE  
SIS**

---

---

RECENZJA prof. dr hab. Czesława Piecuch, prof. dr hab. Janusz Dobieszewski  
SKŁAD, ŁAMANIE Wiaczesław Kryształ | STUDIOFORMAT.PL  
PROJEKT OKŁADKI Szymon Strużyński | STUDIOFORMAT.PL  
copyright by Michał Węclawski 2022  
copyright by Wydawnictwo Episteme 2022  
opublikowano na podstawie materiałów dostarczonych przez autora  
isbn 978-83-67049-52-8  
episteme Solna 4/9, 20-021 Lublin | 728 352 141 | wydawnictwoepisteme.pl  
druk „elpil” ul. Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce

---

---

# Spis treści

|                                |           |
|--------------------------------|-----------|
| <b>Wstęp . . . . .</b>         | <b>11</b> |
| Przedmiot i cele . . . . .     | 11        |
| Struktura i metoda . . . . .   | 14        |
| Wyzwania i trudności . . . . . | 16        |
| Obszar problemowy . . . . .    | 21        |

## CZĘŚĆ PIERWSZA

### W obronie tajemnicy – Lew Szestow

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Rozdział I. Ateny – drzewo poznania. Dwa rozumy Szestowa . . . . .</b> | <b>29</b> |
| 1.1. Z pojęcia rozumu . . . . .   | 31        |
| 1.2. Rozum nienawistny . . . . .  | 33        |
| 1.3. Rozum czy egzystencja . . . . .                                      | 39        |
| 1.4. Wiedza i nauka . . . . .   | 42        |
| 1.5. Dwa rozumy Szestowa . . . . .  | 45        |

### Rozdział II. Jerozolima – drzewo życia. Filozofia jako walka

|  |           |
|--|-----------|
| <b>o tajemnicę . . . . .</b>                         | <b>51</b> |
| 2.1. Rozum przeciw życiu . . . . .                   | 52        |
| 2.2. Klęska Aten . . . . .                           | 55        |
| 2.2.1. Tragedia . . . . .                            | 56        |
| 2.2.2. Hiob. . . . .                                 | 60        |
| 2.2.3. Filozofia jako kłamstwo . . . . .             | 64        |
| 2.3. Absurd, rozpacz i perspektywa śmierci . . . . . | 67        |
| 2.3.1. Sub specie mortis . . . . .                   | 67        |

|        |                                |    |
|--------|--------------------------------|----|
| 2.3.2. | Przebudzenie . . . . .         | 71 |
| 2.3.3. | Pytania a odpowiedzi . . . . . | 74 |
| 2.4.   | Prawda, wolność, Bóg . . . . . | 77 |
| 2.4.1. | Prawda . . . . .               | 77 |
| 2.4.2. | Wolność . . . . .              | 79 |
| 2.4.3. | Bóg . . . . .                  | 81 |
| 2.5.   | Wiara . . . . .                | 88 |

**Rozdział III. Szestow i tajemnica . . . . . 97**

|      |   |     |
|------|---|-----|
| 3.1. | Tajemnica . . . . .                     | 97  |
| 3.2. | Samotność i milczenie . . . . .         | 100 |
| 3.3. | Słuchanie i pokora . . . . .            | 106 |
| 3.4. | Filozofia w służbie tajemnicy . . . . . | 110 |

**CZĘŚĆ DRUGA**

**Uczestniczyć w tajemnicy – Gabriel Marcel**

**Rozdział IV. Filozofia konkretna. Sokratyzm chrześcijański . . . . . 119**

|        |  |     |
|--------|--|-----|
| 4.1.   | Dystynkcje fundamentalne . . . . .                                     | 120 |
| 4.2.   | Hipertrofia posiadania – przejawy i krytyka . . . . .                  | 129 |
| 4.2.1. | Posiadanie . . . . .   | 129 |
| 4.2.2. | Technika i triumf posiadania . . . . .                                 | 132 |
| 4.2.3. | Racjonalizm – techniczność myślenia . . . . .                          | 138 |
| 4.2.4. | Wyzwolenie . . . . .   | 144 |
| 4.3.   | Filozofia konkretna . . . . .  | 146 |
| 4.4.   | Myślenie w „mieć” a w „być” –<br>refleksja pierwotna i wtóra . . . . . | 160 |

**Rozdział V. Od cogito do uczestnictwa . . . . . 169**

|        |  |     |
|--------|--|-----|
| 5.1.   | Uczestnictwo i wymóg . . . . .           | 169 |
| 5.2.   | Nawrócenie, skupienie, wolność . . . . . | 176 |
| 5.3.   | Śmierć, rozpacz, samobójstwo . . . . .   | 184 |
| 5.4.   | Nadzieja, wiara, miłość . . . . .        | 189 |
| 5.4.1. | Wędrowanie . . . . .                     | 189 |
| 5.4.2. | Nadzieja . . . . .                       | 194 |
| 5.4.3. | Wiara . . . . .                          | 203 |
| 5.4.4. | Miłość . . . . .                         | 208 |
| 5.5.   | Intersubiektywność . . . . .             | 214 |

|  |            |
|--|------------|
| 5.5.1. Pozorny egocentryzm . . . . .   | 214        |
| 5.5.2. Spotkanie, obecność, wspólnota . . . . .  | 220        |
| 5.5.3. Absolutne „ty” . . . . .  | 227        |
| <b>Rozdział VI. Marcel i tajemnica . . . . .</b>   | <b>233</b> |
| 6.1. Wobec problemu. Zaangażowanie i wezwanie . . . . .                                  | 233        |
| 6.2. Transcendencja. Więcej niż skrytość . . . . .                                       | 237        |
| 6.3. Konkret i pełnia. Poznać tajemnicę . . . . .  | 239        |
| <br><b>CZĘŚĆ TRZECIA</b>   |            |
| <b>Tajemnica – problem filozoficzny i sytuacja egzystencjalna</b>                        |            |
| <b>Rozdział VII. Sytuacja egzystencjalna. Elementy doświadczenia tajemnicy . . . . .</b> | <b>249</b> |
| 7.1. Technika, alienacja, uprzedmiotowienie . . . . .                                    | 249        |
| 7.2. Głębia, mrok, niepewność . . . . .  | 255        |
| 7.3. Niewiedza, pełnia, zdziwienie . . . . .   | 258        |
| 7.4. Poczucie, doświadczenie i odpowiedź na tajemnicę . . . . .                          | 264        |
| 7.5. Zło i cierpienie. Życ z tajemnicą . . . . .   | 269        |
| <b>Rozdział VIII. Wokół tajemnicy. Między sytuacją a problemem. . . . .</b>              | <b>277</b> |
| 8.1. Wtajemniczenia . . . . .  | 277        |
| 8.2. Figury, metafory, środki wyrazu – estetyka tajemnicy . . . . .                      | 282        |
| 8.3. Widzenie, słyszenie, dotyk . . . . .  | 285        |
| 8.4. Mowa, język, niewysłowione . . . . .  | 290        |
| 8.5. Symbol, sens, hermeneutyka . . . . .  | 295        |
| 8.6. Bóg, apofatyzm, dowody istnienia . . . . .  | 301        |
| 8.7. Nieuwarunkowane, rozum, objawienie . . . . .  | 308        |
| 8.8. Początek, granica, nicość . . . . .   | 314        |
| 8.9. Samotność i wspólnota – dialogika tajemnicy . . . . .                               | 324        |
| <b>Rozdział IX. Tajemnica jako problem . . . . .</b>                                     | <b>335</b> |
| 9.1. Sekret . . . . .  | 335        |
| 9.2. Zagadka . . . . .   | 340        |
| 9.3. Tajemnica . . . . .   | 344        |
| 9.4. Poznanie . . . . .  | 350        |
| 9.5. Typy . . . . .  | 355        |
| 9.6. Pejoratywy . . . . .  | 358        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>Zakończenie</b> . . . . .                                  | <b>365</b> |
| <b>Bibliografia</b> . . . . .                                 | <b>373</b> |
| Teksty źródłowe . . . . .                                     | 373        |
| Pisma Lwa Szestowa . . . . .                                  | 373        |
| Pisma Gabriela Marcela . . . . .                              | 373        |
| Inne teksty źródłowe . . . . .                                | 374        |
| Pisma starożytne, średniowieczne i wczesnonowożytne . . . . . | 374        |
| Pisma nowożytne i współczesne . . . . .                       | 375        |
| Literatura przedmiotowa. Opracowania . . . . .                | 380        |
| Pozostałe . . . . .   | 383        |
| Dzieła literackie . . . . .                                   | 387        |
| Hasła w słownikach i encyklopediach . . . . .                 | 388        |
| <b>Indeks osobowy</b> . . . . .                               | <b>391</b> |
| <b>Indeks pojęć, motywów, postaci literackich</b> . . . . .   | <b>395</b> |
| <b>Streszczenie</b> . . . . .                                 | <b>407</b> |
| <b>Summary</b> . . . . .                                      | <b>411</b> |



*Badanie prawdy jest w pewnym sensie trudne, w innym sensie łatwe. Dowodzi tego fakt, że nikt nie potrafi osiągnąć jej w całym zakresie ani też, z drugiej strony, nikt nie może błędzić zupełnie, lecz każdy filozof próbuje powiedzieć coś prawdziwego o naturze rzeczy i, podczas gdy indywidualnie nie wnosimy niczego albo niewiele do prawdy, razem dochodzimy do znacznych rezultatów<sup>1</sup>.*

*Praca nad pytaniami, na które nie ma ostatecznej odpowiedzi, bynajmniej nie jest daremna. Błędem jest mniemanie, że tylko „rozwiązania” posuwają wiedzę naprzód – nieunikniony błąd każdego początkującego i adepta<sup>2</sup>.*

czasem „życie” zasłania  
To  
co jest większe od życia  
Czasem góry zasłaniają  
To  
co jest za górami  
trzeba więc przesunąć góry  
ale ja nie mam potrzebnych  
środków technicznych  
ani siły  
ani wiary  
która przenosi góry  
więc nie zobaczysz tego  
nigdy  
wiem o tym  
i dlatego  
piszę<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 993a–993b, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2013, s. 50–51.

<sup>2</sup> N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, w: tenże, *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 79.

<sup>3</sup> T. Różewicz: *Dlaczego piszę?*, w: tenże, *Szara strefa*, Wrocław 2002, s. 59.



---

# Wstęp

## Przedmiot i cele

Początek rozprawy stanowi ostatnią, chociaż i tak niewczesną, okazję do samousprawiedliwienia. „Dlaczego?” – najbardziej filozoficzne z pytań – wybrzmiewa surowo, uzupełnione nieznanym bezinteresowności pytaniem „po co?”. Dlaczego i po co pisać w ogóle, o tym należałoby się wypowiedzieć przy innej okazji. Jakie są jednak powody, cele i założenia, które stoją za i przed pisaniem o tym oto, pokrótce wypada wyłożyć właśnie tutaj.

Tajemnica, którą obieramy za przedmiot niniejszych stronic, wydaje się dziś niemal zapomniana. Nie przedawniła się jeszcze, nawet jeżeli nieco przerysowana, obserwacja poczyniona przeszło pół wieku temu przez Stefana Swieżawskiego: mamy do czynienia z „misterio-fobią”, która traktuje tajemnicę jako „zło największe i największy szkopuł dla rozumu”<sup>4</sup>.

Wystarczy jednak rzut oka na biblioteczne katalogi bądź księgarskie półki, aby spostrzec, że wcale nie została wygnana z powszechnej świadomości. Owszem, wydaje się wszechobecna: w powieści kryminalnej, w filmie przygodowym, w kulcie religijnym, w przewodniku turystycznym, w relacjach międzyludzkich, tajemnica bankowa, medyczna, handlowa, poliszyneł, spowiedzi, tajemnica życia, czasu, śmierci, tajemnica kogoś, tajemnica czegoś. Występuje więc obficie, ale ilość nie łączy się z jakością; najczęściej jest widmem, pustym hasłem, nie więcej niż użytecznym epitetem. Z rzadka jedynie możemy natknąć się na pozycję, w której staje się tematem samodzielnych studiów, nie będąc wyłącznie dodatkiem mającym uatrakcyjnić coś innego.

---

<sup>4</sup> S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, w: tenże, *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*, Warszawa 2007, s. 155.

Uatrakcyjnić przez to, że przydaje mroczności – która dla myślenia zawsze jawi się wyzwaniem – i mieści w sobie zarazem zapowiedź jej zniesienia.

Należałoby więc przywrócić, a może dopiero nadać tajemnicy filozoficzne znaczenie. Pośród tekstów źródłowych przywoływana sporadycznie, jest jednak obecna nie wprost; chociażby tam, gdzie w różnorodny sposób przeciwstawia się istotę bądź rzeczy same i zjawiska, które wrażliwemu podmiotowi poznania zawsze sugerują jakieś „więcej”. Również wszędzie, gdzie prawda pojęta zostaje jako nieskrytość; lecz w dziejach myśli tej właśnie skrytości – bądź też zasłonie (uchylanej lub zdejmowanej w pełni), którą na razie utożsamiać możemy z tajemnicą – nie poświęcano wystarczającej uwagi. Niezupełnie to samo można powiedzieć odnośnie do literatury przedmiotu. Wprawdzie tajemnica nie jest popularnym obiektem filozoficznych analiz, nie tylko w języku polskim, ale nieuczciwie byłoby twierdzić, że temat nie był podejmowany wcale – dość zerknąć na pomieszczoną na końcu bibliografię. Bywał, nieraz przez umysły znakomite; rzadko jednak skupiano się na tajemnicy dla niej samej<sup>5</sup>. Tym bardziej rysuje się potrzeba problematyzacji, a łączone z niejasnością pojęcie domaga się rozjaśnienia.

---

<sup>5</sup> Pewnym odzwierciedleniem tego faktu są filozoficzne słowniki, leksykony i encyklopedie. W publikacjach renomowanych wydawnictw anglojęzycznych (Cambridge, Oxford, Stanford, Routledge, MacMillan) próżno szukać osobnego hasła; milczy o tajemnicy także *Polska Encyklopedia Filozofii*. W rodzimych słownikach i leksykonach, również tych tłumaczonych, można znaleźć nieliczne i z reguły lapidarne wpisy. Najwięcej bodaj w *Leksykonie filozofii klasycznej* (J. Herbut, *tajemnica*, hasło w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 504–505). Poza tym zob. np.: *tajemnica*, hasło w: A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001, s. 869–870, gdzie omawia się pokrótce pojęcie tajemnicy u Gabriela Marcela oraz w teologii; *tajemnica*, hasło w: D. Julia, *Słownik filozofii*, przeł. K. Jarosz, Katowice 2006, s. 400 – jest to zaledwie wzmianka zawierająca zwięzłą definicję („wszystko to, co jest z natury niedostępne rozumowi ludzkiemu”) i również odnosząca do myśli Marcela. Więcej wnoszą, ale też przy odmiennym, niewyłącznie filozoficznym podejściu, autorzy słownika teologicznego (*tajemnica*, hasło w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 461–462), dla których w wąskim sensie tajemnica jest czymś, co związane z niewidzeniem Boga, w szerszym zaś, jako „istotny i trwały aspekt całej rzeczywistości”, jest tym, „w kierunku czego człowiek w jedności swej poznającej i w sposób wolny miłującej transcendencji bezustannie przekracza samego siebie”. Właśnie teologia jest dziedziną, gdzie tajemnica jest może najmniej przemilczana. Jednak praca niniejsza dotyczy filozofii; rzadko przeto czynimy w niej odniesienia do tekstów religijnych, a jeżeli powołujemy się nieraz na teologów (jak Paul Tillich, Hans Urs von Balthasar czy Karl Rahner), to raczej tam, gdzie filozofują. – Dla porównania, tajemnicę uwzględniają niektóre filozoficzne słowniki w języku francuskim. A. Lalande (*mystère*, w: A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Vol. 1 (A-M), Paris 1997, s. 661–663) wyróżnia pięć

Książka ta próbuje podjąć się owego zadania przez refleksję nad tajemnicą w dwu aspektach: problemu filozoficznego i sytuacji egzystencjalnej. Pierwszym jej celem jest pogłębienie rozumienia tajemnicy, a wraz z nią niektórych zagadnień pokrewnych. Drugim, nie mniej ważnym, jest wskazanie na postawę filozoficzną, która mówieniu o tajemnicy sprzyja i jako taka okazuje się też właściwa filozoficznym dociekaniom. Trzecim, metafizycznym celem jest wskazanie, że tajemnica jest kategorią przydatną w filozoficznym namyśle, szczególnie zaś w pewnym jego typie, który związany jest ze wspomnianą postawą i który określić można mianem filozofii zaangażowania.

Ponieważ podejmowany tutaj temat ma charakter problemowy, przytoczone poglądy i stanowiska będą rozpatrywane raczej co do treści i myśli, które ze sobą niosą, niż kontekstu, w jakim powstały<sup>6</sup>. Posłuży do tego najpierw analiza filozofii Lwa Szestowa i Gabriela Marcela. W tym aspekcie zadaniem, jakie stawiamy przed sobą, jest zbadać, jak omawiani autorzy myślą tajemnicę oraz ukazać dwa sposoby myślenia w obrębie pewnego typu filozofii; zbadać przy tym, jak wobec tajemnicy myślą człowieka i filozofię. Towarzyszy temu założenie, że kategoria ta przenika całość ich poglądów nawet tam, gdzie nie jest *explicite* poruszana. W tej i tylko w tej mierze praca nosi znamiona studium porównawczego, a zestawienie obu koncepcji okaże się przydatne w zarysowaniu granic pojmowania tytułowej kwestii.

Realizacji głównych celów posłuży rozważenie szeregu pytań problemowych. Rozpatrzyć przyjdzie między innymi, niekoniecznie z zamiarem udzielenia ostatecznej odpowiedzi: jaka postawa sprzyja uznaniu tajemnicy i trwaniu w jej pobliżu, a także badaniu doświadczenia tajemnicy? Jaka je utrudnia lub uniemożliwia? Co stanowi zagrożenie dla tajemnicy i co ją wyklucza? Jak możliwa jest filozofia wobec tajemnicy? Co różni tajemnicę

---

znaczeń: starogreckie ryty tajemne; prawdy wiary, których się nie rozumie; sens skryty pod postacią symbolu lub same symbole skrywające sens; trudność do rozwiązania; nierozwiązywalny problem. Zob. też *mystère*, hasło w: A. Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris 2013, s. 616, gdzie czytamy m.in.: „Czym jest tajemnica? Czymś, czego nie można zrozumieć, ale w co się wierzy”.

<sup>6</sup> Takie synchroniczne czy też achroniczne podejście możliwe jest dzięki pracy czcigodnych poprzedników, wymienionych w przypisach i nie tylko, którzy analizowali badane tu myśli ze względu na ich historyczny rozwój. Wypada przy tym dodać, że niniejsza książka, chociaż jako całość niehistoryczna, zawiera jednak elementy typowe dla historii idei oraz nawiązuje do zagadnień historycznych, a jej obszar problemowy wyrasta w znacznym stopniu z nurtów i tradycji, które silnie zaznaczyły swą obecność w dziejach filozofii i kultury.

od zagadki, sekretu, niejasności, aporii, a co ją do nich przybliży? Czy wobec tajemnicy trzeba milczeć, a jeżeli nie, to jak o niej mówić? Czy możliwy jest dostęp do tajemnicy? Jakie są środki wyrazu tajemnicy i co mówi o niej figura zasłonięcia oczu i ust? Na ile przydatne są metafory: mrok, mgła, ściana, zasłona, głębia? Jaki jest związek tajemnicy z rozumem i granicami poznania? Czy i jak można ją poznać? Czy da się mówić o tajemnicy jako takiej, czy jednak ma ona charakter względny, będąc zawsze tajemnicą dla kogoś? Jaki jest związek tajemnicy i wolności? Czy kategoria tajemnicy warunkuje jakość odpowiedzi na pytanie jak żyć? Jaki jest związek między doświadczeniem tajemnicy a kategoriami relacji międzyludzkich (spotkanie, osoba, wspólnota, dialog)? Na ile można mówić o doświadczeniu tajemnicy bez odniesienia do tego, co religijne (Bóg, absolut, modlitwa, sacrum, *numinosum*) i czy jedyny dostęp do tajemnicy daje objawienie? Czy objawienie usuwa tajemnicę i gdzie wobec tajemnicy jest miejsce dla rozumu, a gdzie dla wiary? W końcu zaś, czy tajemnica ma jedynie pozytywne konotacje i zastosowania?

Wbrew domysłom, jakie mogłaby nasuwać tematyka, podstawowe zamierzenie jest raczej skromne. Nie chodzi o konstruowanie szeroko zakrojonej syntezy pojęcia tajemnicy i poglądów na jego temat. Pole zainteresowania, poszerzane nieraz o inne zagadnienia, wyznaczać będą głównie wymienione w podtytule nazwiska i to, co z nimi związane: europejska filozofia kontynentalna dziewiętnastego i dwudziestego wieku, myśl egzystencjalna, religijna, tradycja judeochrześcijańska etc. Toteż pozycja ta, chociaż jej założenia wydają się ambitne, może być tylko przyczynkiem do bardziej pogłębionych studiów, a pomieszczone w niej rozważania, jakkolwiek niepozbawione konkretnych wniosków, traktować trzeba jako preliminarium do dalszych badań.

## Struktura i metoda

Na książkę składa się dziewięć rozdziałów ujętych w trzy części. Dwie pierwsze są zbudowane tak, że pierwszy rozdział każdej z nich wprowadza do myśli danego filozofa, pomagając uchwycić jej charakter, drugi pomaga lepiej zrozumieć na jej tle kategorię tajemnicy, trzeci zaś omawia już myślenie tej kategorii wprost. Część trzecia natomiast, bardziej syntetyczna, stanowi przekrój, w ramach którego kondensacja licznych, ale nieprzypadkowo wybranych

wątków, również tych podejmowanych wcześniej, umożliwia zarazem poszerzenie i pogłębienie analizy tytułowego zagadnienia. W części tej strukturę można wyobrazić dynamicznie jako stopniowe przechodzenie od płaszczyzny egzystencjalnej do problemowej.

Wzajemne nawiązania pomiędzy częściami są raczej oszczędne, tak aby każdą dało się rozumieć i czytać także niezależnie od pozostałych. Element ciągłości, poza oczywistym spoiwem w postaci nadrzędnego tematu, jest przede wszystkim formalny, a polega na ciągłej numeracji rozdziałów i przypisów. Nie bez znaczenia jest kolejność: praca nie ma być po prostu porównaniem dwu koncepcji – Szestowa i Marcela – a takie wrażenie wywołałoby umieszczenie przed dwiema pierwszymi częściami trzeciej, która stanowi względem tamtych zarazem komentarz i wstęp *à rebours*. One natomiast wprowadzają do niej, będąc nie tyle wyczerpującym studium myśli obu filozofów, ile szkicem dwu całości tak nakreślonych, aby pojęcie tajemnicy dało się w nich umieścić i wstępnie rozjaśnić.

Wydaje się wystarczającym i merytorycznie uzasadnionym, aby w studium o takim charakterze za teksty źródłowe przyjąć tłumaczenia na język polski, uzupełniając je gdzieniegdzie odniesieniami do języków oryginału. Praca łączy w sobie metodę hermeneutyczną (rekonstrukcję, analizę, interpretację, krytykę tekstu) z analizą filozoficzną i elementami opisu fenomenologicznego. Założeniem metodologicznym towarzyszącym pomieszczonym w niej analizom jest, że trudno o tajemnicę mówić wprost. Chociaż interesuje nas zatem najpierw ona sama wraz z tym, co o niej pisano, pochylimy się również nad tym, co jej pokrewne bądź jakoś do niej zbliżone. Nie chodzi więc wyłącznie o tajemnicę, ale także o to, co jej towarzyszy i do czego ona odsyła, jako że obie te sfery wzajemnie się dookreślają. Dlatego w tytule tej książki tajemnica nie występuje sama i dlatego mowa będzie również, między innymi, o rozumie, wierze, tragizmie, rozpacz, cierpieniu, nadziei, uczestnictwie, granicy, źródle, miłości, samotności, wspólnocie.

Jednym z elementów metody – a więc drogi do celu – będzie narastanie i cyrkulacja. Metoda pracy wiąże się więc z jej strukturą; niektóre wątki, nieporuszane od razu, pojawią się później, inne zaś będą rozwijane etapami, pojawiając się w jednych miejscach i powracając w innych, ujmowane z różnych punktów widzenia. Jeżeli starać się będziemy jakoś do tajemnicy dotrzeć, uczynimy to drogą okrężną: nie pytając od razu, czym ona jest i próbując

przedstawić jej istotne cechy. Pozwolimy raczej ukazać się im w miarę wywodu toczącego się na dwu dwoistych, zachodzących na siebie planach: filozofii Szestowa i Marcela z jednej strony, a tym, co nazwaliśmy problemem i sytuacją – z drugiej. W tym podwójnym ruchu myśli naczelnym zadaniem będzie próba oddania głosu samej rzeczy.

Wychodząc z założenia, że mówienie o tajemnicy wymaga odpowiedniego sposobu narracji, w zgodzie z wcześniejszymi konstatacjami, dajemy temu wyraz nie tylko w opisanej już strukturze, ale również w języku. Styl różni się nieco między poszczególnymi częściami, aby lepiej oddać ich intelektualne nastroje. Niezmiennie natomiast obecne na przestrzeni całości wywodu jest udzielanie głosu innym; już to w celu przemówienia bardziej zasłużonym i szlachetnym głosem, kiedy własny nie potrafi wybrzmieć dość mocno, już to by wyrazić nieraz *votum separatum* – dlatego książka ta obfituje w przywołania. W tej jednak mierze towarzyszy jej także wyzwanie, właściwe wszelkim wysiłkom tego rodzaju, aby nie powielić, ale twórczo rozwinąć to, co dotychczas powiedzieli inni, wzbogacając raczej niż zastępując własną refleksję cudzymi dokonaniem. Bowiem

rozmawianie (...) z ludźmi minionych wieków to niemal to samo co podróżowanie (...). Ale kiedy zbyt wiele czasu poświęca się podróżowaniu, człowiek staje się obcy w swoim kraju; a kiedy się jest zbyt ciekawym rzeczy, które się działy w minionych wiekach, pozostaje się zazwyczaj nieświadomym tych, które się dzieją współcześnie<sup>7</sup>.

## Wyzwania i trudności

Jak zauważa Cezary Wodziński, rozprawa bywa nie tylko o czymś, ale i z czymś<sup>8</sup>. W podejmowanej kwestii wydaje się to szczególnie prawdziwe, jako że opór materii, z którą przychodzi się mierzyć, jest niepokojąco duży.

Temat jest trudny i cokolwiek niebezpieczny nie tylko z tego powodu, że tajemnicę od zawsze otaczał nimb świętości, a za jej nieuprawnione

---

<sup>7</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002, s. 14.

<sup>8</sup> Zob. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007, s. 9.



odkrycie często groziła śmierć. Wydaje się ona imponderabilium tak znacznym, że skazującym na klęskę najskromniejszą nawet próbę jej zgłębienia. Jeżeli więc próbę taką podejmujemy, to nie dlatego, iż przyświeca nam Ikarowy jakiś zapal – nawet gdyby uznać, że w owym mitologicznym nieszczęśniku, może wespół z Syzyfem, winno się upatrywać właściwego patrona filozofowania. Rzecz raczej w przekonaniu, że w filozofii istnieją wprawdzie białe plamy, lecz nie czarne dziury. Żaden przedmiot myślenia, nawet najbardziej wymagający, nie zawiódł sam z siebie na manowce, czy był to byt, nieskończoność, absolut, czy wreszcie – nic. Wszakże monografia akademicka podlega swoim regułom, nie zawsze zbieżnym z najbardziej nawet zdyscyplinowanym, ale wciąż swobodnym wywodem. Tajemnica w swoim najgłębszym wymiarze już *prima facie* jest niedefiniowalna; stąd wątpliwość, czy nadaje się na przedmiot badania, ten bowiem powinien może dawać się jasno i precyzyjnie określić, wyczerpująco opisać. Czy jednak właściwym tematem filozofii nie jest właśnie to, co niedefiniowalne i niedowodliwe? Nie wszystko przecież musi, a i nie wszystko może mieć dowód<sup>9</sup>; istnieją też rzeczy, o których wiemy, czym są, dopóki nikt nas nie pyta<sup>10</sup> – lecz pytanie, domagając się odpowiedzi, wymusza na nas próbę co najmniej wstępnego ich dookreślenia. A filozofia, podobnie jak nauka, stawia pytania i staje przed trudnościami.

Dzieje filozofii są dziejami sprzeczności i nieustającego sporu. Praca ta jednak nie ma się orientować przeciw czemukolwiek; nie staje najpierw w opozycji do czegoś, nie czyni dewizy z hasła *omnis determinatio est negatio*, acz w sposób nieunikniony pokornie się w nie wpisuje. Zbyt łatwo, i o tyle wygodnie, ulokować się na tle wydumanego problemu, by z poczuciem zadowolenia wymierzać razy słomianej kukle; wygodnie zwłaszcza wówczas, gdy pragnie się dowieść oryginalności i przydatności swoich myśli. W przedsiębranym zadaniu groźba ulegnięcia pozorowi banału na pewno nie jest mniejsza. Pokusę stanowi szczególnie przyjęcie optyki, w której naprzeciw stronników tajemnicy ustawia się jej nieprzejednanych wrogów, a nader wdzięcznym do obsadzenia w tej ostatniej roli wydaje się światopogląd naukowy, określany skrótowo mianem nauki. Nawet wszakże, jeżeli uproszczenie takie było kiedyś trafne, dzisiaj wydaje się anachronicznym, bowiem obraz wywiedziony

<sup>9</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1005b; por. J. Filek, *Dowód dobra*, w: tenże, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2010, s. 13–19.

<sup>10</sup> Zob. Święty Augustyn, *Wyznania*, XI, XIII, 17, tłum. J. Czuj, Warszawa 2001, s. 234.

z paradygmatu dziewiętnastowiecznego scjentyzmu dawno uległ przedawnieniu<sup>11</sup>. Wciąż trudno może upatrywać w nauce pola refleksji nad tajemnicą, lecz niektóre z dokonywanych przez nią odkryć i konstruowanych przez nią teorii, najbardziej może w dziedzinie fizyki, oraz towarzyszące jej przekonanie o płynności i tymczasowości wiedzy ciągle podatnej na weryfikację, zbliżają ją do pierwszego z członów wspomnianej opozycji, która okazuje się przeto nieuzasadniona.

Trudność polega i na tym, że nie pomimo, ale wskutek skąpej obecności badanej kwestii w całej niemal historii filozofii, pojawia się konieczność silnego ograniczania zakresu analizowanych treści i wydobyć tych reprezentatywnych. Zachodzi potrzeba wyłuskiwania pojęcia tajemnicy z różnych miejsc i spośród licznych motywów pokrewnych – niepoznawalności, dziwności, niewyczerpalności, problematyczności etc.; wyłuskawszy, staje się przed pytaniem, czy rozpatrywać każde ze znaczeń osobno, czy niektóre z nich ignorować jako nie dość uprawnione, czy też próbować je ze sobą godzić. W analizie natomiast samego pojęcia kusząca jest perspektywa odróżniania tajemnicy od wszystkiego, co nią jakoby nie jest; można jednak – a zważywszy na wieloznaczność i złożoność badanego zagadnienia, prawdopodobnie trzeba – zrezygnować z definicyjnego rygoryzmu na rzecz wskazywania różnorodnych aspektów i postaci tajemnicy. Podobnie wyzwaniem jest, aby z różnorodnych tradycji, w obrębie których o tajemnicy się mówi, wybrać i połączyć – w duchu filozoficznego eklektyzmu<sup>12</sup> – to, co najlepiej odpowiada samej rzeczy.

Ujęć i tradycji jest bowiem sporo, a wieloznaczność pojęcia tajemnicy poświadczyć nietrudno już na poziomie historycznego uzusu i definicji słownikowych. Pierwotnie *μυστήριον* to wprawdzie tajemnica, lecz nie mniej – w liczbie mnogiej, zrazu częściej występującej – tajemne, święte obrzędy (misteria), a także związane z nimi przedmioty i sprzęty; z czasem również wszelki uroczysty obrzęd, jak złożenie przysięgi wojskowej<sup>13</sup>. W epoce chrześcijaństwa apostołskiego staje się istotnym pojęciem dla nowonarodzonej religii, gdzie

---

<sup>11</sup> Jego echo pobrzmiewa jeszcze w niektórych nurtach naukowych ideologii, do których zaliczyć można przedstawicieli tzw. nowego ateizmu na czele z Richardem Dawkinsem.

<sup>12</sup> Rozumieniem tego terminu piszący zajmował się w innym miejscu, zob. *Eklektyzm jako postawa filozoficzna*, „Hybris” 41 (2018 r.), zwłaszcza s. 135–141.

<sup>13</sup> Zob. *μυστήριον*, hasło w: *Słownik grecko-polski. Tom III (A-II)*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1979, s. 181.

oznacza nie tylko „tajemną naukę” czy „objawione prawdy wiary”<sup>14</sup>, ale odnosi się bezpośrednio do centralnej dla owych prawd osoby Chrystusa<sup>15</sup>. W miarę jak religia ta przyswaja sobie dziedzictwo grecko-rzymskiego świata i przyjmują ją masowo osoby zakorzenione w kulturze misteriów, również tajemnica poczyna zmieniać raz jeszcze swe znaczenie. W łacinie tłumaczona jest nie tylko na *mysterium*, ale również, między innymi – *sacramentum*; ze świętej, transcendentnej rzeczywistości, która daje się poznać przez objawienie, zgłębiać i doświadczać, nacisk wędruje w kierunku świętych czynności i rytów. W tym znaczeniu *μυστήριον-sacramentum* oznacza inicjację – to zaś, jak zobaczymy, stanowi niezmiernie cenną wskazówkę, zakłada bowiem kategorię uczestnictwa i podkreśla związek tajemnicy z wymiarem egzystencjalnym<sup>16</sup>.

Niemniej pouczająca jest etymologia polskiej „tajemnicy”: słowo to wywodzi się od przymiotnika „tajemny” – między innymi „ukryty, niejawny”, „zastrzeżony dla wybranych”, ale też „niedostępny dla rozumu ludzkiego, nadprzyrodzony, mistyczny”<sup>17</sup>; pokrewny mu jest też czasownik „taić” – „ukrywać, nie ujawniać”<sup>18</sup>. Współcześnie w powszechnym użyciu tajemnica to przede wszystkim „sekret”, „rzecz, której nie można rozgłaszać”, następnie „tajniki”, „zawiłości” i rzadko „tajemniczość”, „zagadkowość”<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> *μυστήριον*, hasło w: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 405.

<sup>15</sup> Nowy Testament, na którego kartach *μυστήριον* pojawia się wielokrotnie – przede wszystkim w listach Pawła (por. Rz 16:25, 1Kor 2:7, 15:51, Ef 1:9, 3:3–4, 3:9, 6:19, Kol 1:26–27, 2:2, 4:3, 1Tm 3:9, 3:16) – chociaż pisany po grecku, jest silnie osadzony w kulturze semickiej; pojęcie tajemnicy, które w nim spotykamy, ma więc raczej żydowskie niż pogańskie źródło, nawiązując do hebrajskiego *sōd* – zgromadzenie, rada (np. Boża, w niebie) o charakterze tajnym, do której dopuszczeni są tylko prorocy; czasem też efekt takiej rady lub po prostu sekret – i do odpowiadającego mu aramejskiego *rāz*. Zob. R.E. Brown, *The Pre-Christian Semitic Concept of Mystery*, „The Catholic Biblical Quarterly”, Vol. 20, No. 4 (Oct., 1958), ss. 417–421, 443 i in.; J. Borella, *Christ the Original Mystery. Esoterism & The Mystical Way. With Special Reference to the Works of René Guénon*, transl. by G.J. Champoux, New York 2018, ss. 201–202, 221 n. Por. np. Prz 11:13, Dn 2:19, 2:27–29; Am 3:7.

<sup>16</sup> Zob. J. Borella, dz. cyt., m.in. ss. 203, 298–299, 301–302.

<sup>17</sup> *tajemny*, hasło w: *Słownik etymologiczny języka polskiego*, red. W. Boryś, Kraków 2005, s. 625.

<sup>18</sup> *taić*, hasło w: tamże.

<sup>19</sup> *tajemnica*, hasło w: *Słownik języka polskiego. Tom IX. T-Wyf*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1967, s. 11–12. Podobne, chociaż różnie akcentowane definicje znajdujemy w wybranych słownikach obcojęzycznych, por. np. rozbudowany wpis: *mystery*, hasło w: *The Oxford English Dictionary. 2nd Ed., Vol. 10 (Moul-Ovum)*, red. J.A. Simpson and E.S.C. Weiner, Oxford

Naturalnie, wobec tych między innymi trudności można by poprzestać na definicji typowej dla filozofów analitycznych: tajemnica jest czymś, co jeszcze niepomyślane dostatecznie jasno, lub wręcz błędem w myśleniu, nieuprawnioną substancjalizacją cechy tajemniczości<sup>20</sup>. Jako taka nie wydawałaby się godna filozoficznego statusu ni zainteresowania.

Lecz nie jest to jedyne możliwe ujęcie, a zadaniem, które przed sobą stawiamy, jest dać temu wyraz. Nawet wszakże, gdyby przyjąć, że kwestia tajemnicy jest tylko pochodną językowej niezręczności – chociaż wydaje się złudzeniem, jakoby dało się poza takie niezręczności wydostać – lub, co bardziej przekonujące, że przysługuje czemuś tylko na sposób przypadłości i że jest z nią tak, jak z nieskończonością, której Arystoteles (*Fizyka* 206a n.) każe istnieć tylko potencjalnie i której istotę upatruje w braku – uznajemy ją za kategorię przydatną i wartą uwagi. Kluczowe jest ujęcie jej jako sytuacji egzystencjalnej – ono bowiem najtrudniej daje się podważyć, a bez niego pozostałaby bodaj tylko dywagacja nad słownikową wieloznacznością. Ową sytuację należy tu rozumieć jako typowe, chociaż nie zawsze świadome, położenie człowieka, jeden z podstawowych elementów jego kondycji i tego, co z nią związane: niepewności, niestałości, lęku, tragizmu, doświadczania

---

1989, s. 173–174 (znaczenie teologiczne i nieteologiczne, to drugie m.in. jako „rzecz ukryta lub tajna (*secret*)”, „niewyjaśniona lub niewyjaśnialna sprawa”, „coś ponad ludzką wiedzę i zrozumienie”, „łamiągówka lub zagadka (*riddle or enigma*)”; także: „w sensie uogólnionym stan lub właściwość bycia ukrytym, ciemnym, tajemniczym”; ukryty lub mistyczny sens); także: *Geheimnis*, hasło w: R. Währing-Burfeid, *Währing Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh–München 2011, s. 587 („coś, co powinno pozostać tajne w małej grupie ludzi; coś, czego nie można rozpoznać ani wyjaśnić i czego nie odkryto; coś, co powinno pozostać tajne, a jednak stało się powszechnie znane”); *misterio*, hasło w: *Diccionario de la lengua española. Apéndices con información gramatical y ortográfica*, Barcelona 2012, s. 632 (m.in. „ciemny lub tajemny, niewyjaśniony fakt”; „sekretna i zastrzeżona (*reservado*) sprawa”; „tajnik (*arcano*) lub dogmat danej religii, niedostępny rozumowi, ale mogący być przedmiotem wiary”).

<sup>20</sup> Zob. np. J. Herbut, dz. cyt., s. 504–505. Jan Maria Bocheński proponuje rozumieć tajemnicę (tajemniczość), to jest: niepełne zrozumienie, wyłącznie jako cechę zdań, nie zaś przedmiotów, i wyróżnia cztery możliwe znaczenia: tajemnicę prawdziwości (X rozumie znaczenie P, ale jedynie wierzy, że jest prawdziwe), tajemnicę aksjomatyczną (X rozumie znaczenie P, ale nie w każdym kontekście aksjomatycznym; słowa nie wyczerpują bogactwa P); tajemnicę osłabionego znaczenia (P zawiera przynajmniej jeden termin tylko częściowo pokrywający się ze znaczeniem przypisywanym mu w dyskursie świeckim; znaczenie tego terminu dla X jest nieco osłabione); tajemnicę nonsensu (przynajmniej jeden termin w P jest dla X całkowicie pozbawiony znaczenia). W dyskursie religijnym, badanym przez autora, przeciwnie niż w świeckim, tajemnicom tym przypisuje się zwykle charakter absolutny. Zob. J.M. Bocheński, *Logika religii*, przeł. S. Magala, Warszawa 1990, s. 83–84.

jakiegoś „więcej”, transcendencji, sacrum, czegoś niezgłębionego albo samej niezgłębioności. Sytuacje jednak przenoszą się na problemy i nie byłaby może bardzo ryzykowną teza, że wiele problemów filozoficznych wynika z sytuacji egzystencjalnych.

Dwojaki jest więc podejmowany tu wysiłek: ująć tajemnicę w doświadczeniu, przybliżyć je i ukazać jego wpływ na człowieka oraz filozofię, a przy tym dopiero spróbować zgłębić samo pojęcie. Gdyby to ostatnie zadanie miało się okazać nieosiągalne, wówczas pożytek leżałby przynajmniej w pierwszym – jakkolwiek już sam ruch myśli niekiedy bywa cenny. Z obu aspektów tajemnicy: problemu filozoficznego i sytuacji egzystencjalnej, łatwiej niewątpliwie badać drugą składową; jednak o pierwszej z nich również, jak się okaże, daje się nieco powiedzieć.

## Obszar problemowy

Szczególnie ważki dla kogoś, kto przystępuje do tego zadania, może się okazać dorobek filozofii egzystencjalnej. Dostarcza ona inspiracji oraz terminologii, które pozwalają dociekania nad tajemnicą w obu aspektach utrzymać w należytym równowadze. Nie jest to wprawdzie tradycja jednorodna; można, jak to czyniono, odróżniać filozofię egzystencji od filozofii egzystencjalnej, a te od egzystencjalizmu *stricto sensu* jako ruchu wykraczającego poza literaturę i filozofię<sup>21</sup>. Najpojemniejszym, a jednocześnie całkiem precyzyjnym, wydaje się to drugie określenie, które nie abstrahując od filozoficznego charakteru, wskazuje raczej na ogólną atmosferę towarzyszącą myśleniu aniżeli na zawężone pole jego zainteresowań<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Reprezentantami tego ostatniego byłiby zwłaszcza Jean-Paul Sartre, Simone Beauvoir i Maurice Merleau-Ponty; por. J. Wahl, *Krótką historią egzystencjalizmu*, przeł. J.A. Prokopski, s. 15–16 i in. Często jednak wszystkie te trzy terminy stosuje się zamiennie – tak np. L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 1, Londyn 2002, s. 318–337.

<sup>22</sup> Warto przy tym pamiętać, że w szerokim sensie, jak wskazuje na przykład Czesława Piecuch, myśl egzystencjalna jako refleksja nad kruchością i przemijalnością ludzkiego istnienia towarzyszy filozofii od zawsze. Zob. Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa–Kraków 2001, s. 12–24; też, *Doświadczenie egzystencjalne w perspektywie metafizycznej*, Kraków 1998, s. 5–15.

Atmosfera ta nie wynikała wszakże z ideowej próżni. Filozofia egzystencjalna wpisuje się i poniekąd wyrasta z modernistycznego sprzeciwu, jaki budził beztroski triumfalizm mieszczańskiej kultury XIX wieku, podsyconego ostatecznie traumą pierwszej wojny powszechnej. Głoszone wówczas idee w różnych dziedzinach przygotowują grunt pod refleksję wrażliwą na tajemnicę<sup>23</sup>. Przełom antypozytywistyczny otwiera nowe perspektywy przez podkreślanie niewystarczalności języka nauk przyrodniczych w filozofii, a empiryzm szkoły historycznej przywraca wartość doświadczeniu poza obszarem eksperymentów naukowych, odznaczając się przy tym poznawczą skromnością w porównaniu do filozofii wszechobejmujących systemów<sup>24</sup>. Optymizm błędnie, a wiara w postęp chwieje się w miarę jak rozwój technologiczny, będący koronnym świadectwem rozumowego podboju świata, okazuje się nie dostawać do wyzwań i bolączek trapiących człowieka od wewnątrz. To w tym duchu powiada William James: „Idee obiektywnego dowodu i pewności niewątpliwie świetnie nadają się do intelektualnych igraszek, gdzie jednak je znaleźć na tej planecie, w mdłym świetle księżyca, pośród mar sennych?”<sup>25</sup>. Na tej planecie, w grze światłocienia, człowiek poddany jest temu, co nim w sposób nieświadomiony włada, i tak też w owym czasie zostaje ujęty. Wtedy też, po Nietzschem, który wyciąga konsekwencje ze śmierci Boga, fundamentem cywilizacji staje się otchłań<sup>26</sup>.

Lecz niezależnie od tła epoki filozofia egzystencjalna ma też sobie tylko właściwe cechy, a zagadnienie tajemnicy może w jej ramach zostać wyeksponowane najpełniej. Tu bowiem perspektywa staje się najściślej ludzka, programowo skupiona na ograniczeniach człowieka, z których to wypływa

---

<sup>23</sup> Zob. np. R. Nycz, „Wyrażanie niewyraźnego” w literaturze nowoczesnej (wybrane zagadnienia), w: *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki i E. Kuźma, Warszawa 1998, s. 80: „Od Novalisa, Schellinga i Hegla po Friedricha, Steinera, Adorna, Derridę i Lyotarda motyw niewyraźności – a w jego ramach zwłaszcza oksymoroniczna formuła «wyrażania niewyraźnego» – zdają się określać kluczowe cechy nowoczesnej twórczości tyleż w jej szerokim rozumieniu, sięgającym do romantycznych antecedencji po zmierzch awangard, co – w nie mniejszym stopniu, w jej węższym znaczeniu – symbolistycznej sztuki przełomu XIX i XX w. Obserwację tę w pełni potwierdzają polskie diagnozy i dokumenty poetologicznej świadomości modernistycznej formacji”.

<sup>24</sup> Zob. np. E. Paczkowska-Łagowska, *Filozofia życia a irracjonalizm*, w: *taż, Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000, s. 196.

<sup>25</sup> W. James, *Wola wiary*, w: *tenże, Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Kraków 1996, s. 46.

<sup>26</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przekł. D. Zańko, Kraków 2014, s. 54–55.

i do których przewycięzenia dąży. Istotna jest tu nie jakakolwiek egzystencja, ale egzystencja ludzka. „Mówiąc bardzo ogólnie – twierdzi Emmanuel Mounier – myśl tę można by scharakteryzować jako reakcję filozofii człowieka przeciw nadużyciom filozofii pojęć i filozofii rzeczy”<sup>27</sup>. Nadużyć tych dostrzegano niemało, szczególnie tam, gdzie jednostka składana była na ołtarzu ogółu. W ostatnich słowach przedmowy do *Fenomenologii ducha* tak pisze Georg Hegel:

Żyjemy dziś w epoce, kiedy ogólność ducha tak bardzo okrzepła, a jednostkowość stała się, jak być powinno, czymś o tyleż mniej znaczącym, w epoce, w której ogólność upiera się przy swoim pełnym zasięgu i przy całym swoim ukształtowanym bogactwie i domaga się go dla siebie. W epoce takiej udział aktywności jednostki w ogólnym dziele ducha spada i może być tylko minimalny. Toteż jednostka – zgodnie zresztą z tym, co leży już w samej naturze nauki – musi jak najbardziej zapomnieć o sobie i stać się tym, i to czynić, czym być i co czynić może. Ale jako że jednostka mniej się może po sobie spodziewać i mniej dla siebie wymagać, trzeba też od niej o tyleż mniej wymagać<sup>28</sup>.

To autor tych słów, jak wiadomo, był punktem wyjścia dla Kierkegaarda<sup>29</sup> – samotnego ojca filozofii egzystencjalnej<sup>30</sup> – który walcząc przeciw niemu jego

<sup>27</sup> E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, w: tenże, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, tłum. E. Krasnowolska, Warszawa 1964, s. 220.

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel, *Przedmowa*, w: tenże, *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 2010, s. LXVII.

<sup>29</sup> Acz niewyłącznie dla niego: „Krytyka idealizmu, w tym paradygmatyczna dla całej postidealistycznej filozofii krytyka Hegla, której dokonał Schelling, pozwala na nowo przemysśleć początki epoki pohegłowskiej. Filozofia ta bowiem zaczyna także od «rzeczywistości», czy będzie to egzystencja w sensie Kierkegaarda, konkretny człowiek w jego wymiarze empiryczno-zmysłowym Feuerbacha, «wola mocy» Nietzschego czy proletariat Marksa. We wszystkich tych przypadkach chodziło więc o coś rzeczywistego, co jest pierwotne wobec myślenia, refleksji, systemu, o coś, co myślenie, refleksję i system warunkuje i określa oraz jest – co ważne – pewną formą subiektywności” (P. Dehnel, *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1998, s. 243–244).

<sup>30</sup> Nie sposób zapomnieć o Nietzschem, ale nie trzeba go też wspominać. Chociaż bowiem wspólnie z Duńczykiem inspirował wydatnie późniejsze pokolenia, sam jednak filozofii egzystencjalnej nie tworzył; dostarczył budulca, ale nie budował. Kierkegaard zaś dał zarówno ideową podwalinę, jak i sam rozpoczął dzieło. Nietzschego należałoby zatem, chociaż na miejscu honorowym, umieścić wspólnie z innymi protoplastami myśli egzystencjalnej, bez których nie rozwinęłyby się zapewne do takiej postaci. Wskazanie ich w szerszym wymiarze nie jest



własną bronią, stawał się jego heglowską antytezą. Odpowiedzią na deprecjację pojedynczej egzystencji na rzecz powszechnego rozumu jest filozofia programowo wroga nie tyle rozumowi, ile temu, co ogólne<sup>31</sup>. Rozum wnosi światło i porządek tam, gdzie panują ciemność i chaos. Jednak jego możliwości są ograniczone; w „żywym życiu”<sup>32</sup> doświadcza się chwil dojmującego poczucia nieusuwalnej przygodności i nieuporządkowania. Filozof klasyczny stroni od tego doświadczenia w tym sensie, że usiłuje – także tutaj – opanować je i podporządkować. Filozof egzystencjalny wie, że to niewykonalne, a przy tym w jakiejś mierze niegodne, dlatego dąży do ukazania tragizmu istnienia takim, jaki jest<sup>33</sup>, bowiem tylko w ten sposób możliwe jest stawienie mu czoła i za tym życie w zgodzie z wymogiem autentyczności<sup>34</sup>.

Do dzisiaj, chociaż świat zmienił się do niepoznania, te same pytania czekają, aby je zadawać. Wbrew powszechnemu pogładowi wspartemu upływem czasu również filozofia egzystencjalna nie wyczerpała swojego potencjału; bierze go

---

łatwe, ale by poprzestać na czterech, wymienić można postaci tak różne i tak podobne jak Augustyn z Hippony, Blaise Pascal, Jean-Jacques Rousseau i Fiodor Dostojewski. Ten ostatni, który z całej czwórki najmniej był filozofem, jest wszakże w swojej twórczości nie mniej od tamtych filozoficzny: jak pisze Jan Krasicki, swoją filozofię uprawia bowiem bez filozofii, a intuicje i wizje idą u niego przed abstrakcjami i pojęciami (zob. J. Krasicki, *Dostojewski i laboratorium idei*, Warszawa 2020, ss. 16–17, 27–28 i in.).

<sup>31</sup> Zob. np. S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szwed, Lublin 2000, s. 243: „Ludzie mają nedorzeczne, zarozumiałe pojęcie o ludzkim rozumie, szczególnie w naszych czasach, kiedy to nigdy nie myśli się o myślicielu, człowieku rozumnym, lecz myśli się o czystym rozumie i tym podobnych, co po prostu nie istnieje, ponieważ nikt (...) nie jest czystym rozumem”.

<sup>32</sup> F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, w: F. Dostojewski, *Notatki z podziemia. Gracz*, tłum. G. Karski, W. Broniewski, Londyn 1992, ss. 102, 105.

<sup>33</sup> Ów tragizm tak charakteryzuje Mounier: „Słabość i opuszczenie człowieka, ostateczna bezsilność rozumu, codzienne zagrożenie życia przez śmierć, nieunikniona samotność, trwająca nawet w zespoleniu najbardziej intensywnym, zagrożenie czyhające w każdym z naszych dzieł, które w końcu, z jakiegoś punktu widzenia, zawsze zwracają się przeciw nam jako ich autorowi, nieprzekraczalne pęknięcia świata, w którym człowiek nigdy nie dociera w pełni do bytu, siebie samego czy drugiego człowieka” (E. Mounier, *Perspektywy egzystencjalistyczne i perspektywy chrześcijańskie*, w: tenże, dz. cyt., s. 195). Taki punkt wyjścia może budzić uprawnione skojarzenia ze światopoglądem gnostyckim. O podobieństwach i różnicach w tej kwestii zob. H. Jonas, *Epilog: gnostycyzm, egzystencjalizm, nihilizm*, w: tenże, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 337–358.

<sup>34</sup> „Dla przedstawicieli egzystencjalnej filozofii najważniejszym zadaniem będzie – żyć autentycznie, to znaczy niebanalnie, z męstwem odkrywać nicość oraz paradoks życia i śmierci, skończoności i nieskończoności” (J.A. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej*, Kęty 2007, s. 290).



bowiem z wewnętrznego rozdarcia, któremu podlega człowiek<sup>35</sup>, oraz z zawsze żywych, nawet jeżeli uśpionych, tematów ludzkiego doświadczenia. Poruszając zaś owe tematy, będąc zatem filozofią człowieka, zwłaszcza tam, gdzie dochodzi do refleksji nad transcendencją, może zbliżać się do tego obszaru życia, który zwie się religią, i być poręcznym narzędziem do jego badania.

Dlatego gdyby należało precyzyjniej nazwać dziedzinę tudzież intelektualny klimat dominujące ogół przedkładanych tutaj rozważań, można by je określić jako egzystencjalną filozofię religii albo też, mniej zgrabnie, jako religijną filozofię egzystencjalną<sup>36</sup>. Z nią to łączą się postaci Lwa Szestowa i Gabriela Marcela. Nie zawsze wprawdzie wpisuje się ich w kanon filozofii egzystencjalnej, nieraz pomniejsza się ich zasługi dla filozofii w ogóle; lecz właśnie dlatego, przez tę niekanoniczność, dzięki znajdowaniu się nieco na marginesie i byciu wyborem mniej oczywistym, pozwalają lepiej zwrócić uwagę zarówno na swoją twórczość w całości, jak też na obecność w niej, i to w sposób niebanalny, tytułową kwestię.

\*

Tekst niniejszej książki opiera się na dysertacji doktorskiej napisanej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Serdecznie dziękuję Profesorowi Mirosławowi Żarowskiemu za nadzór i wspólną pracę. Słowa wdzięczności za życzliwość i cenne uwagi należą się także Profesorowi Janowi Krasińskiemu oraz recenzentom: Profesor Czesławie Piecuch i Profesorowi Januszowi Dobieszewskiemu. Za wsparcie pozamerytoryczne dziękuję zaś Żonie i Rodzicom.

<sup>35</sup> Celna jest w tym względzie sformułowana przed przeszło półwiekiem teza Witolda Gombrowicza: „Egzystencjalizm jest następstwem czegoś fundamentalnego – wewnętrznego pęknięcia świadomości (...). Według mnie człowiek nieodwołalnie i raz na zawsze podzielony jest na sfery podmiotową i przedmiotową. To coś w rodzaju rany, którą w sobie nosimy; nie możemy się z niej uleczyć, a jednocześnie coraz wyraźniej ją sobie uświadamiamy” (W. Gombrowicz, *Kurs filozofii w sześć godzin i kwadrans*, przeł. I. Kania, Kraków 2017, s. 77–78).

<sup>36</sup> Chodzi więc o taki rodzaj zaangażowanego namysłu, który napięcia między myślą a egzystencją oraz filozofią a religią ani nie bagatelizuje, ani nie unieważnia, ani też nie przecenia. Staje się dzięki temu myślą egzystencjalną, to jest dającą się wyrazić raczej przymiarkami „z” i „w” aniżeli „o” i „nad”. Por. np. M. Siemek, *Nad egzystencjalizmem*, w: tenże, *W kręgu filozofów*, Warszawa 2018, s. 181–182; J. Dobieszewski, *Filozofia religii. Współczesne horyzonty*, „Kultura i Wartości”, nr 7 (3/2013), s. 9.



CZĘŚĆ  
PIERWSZA

**W obronie tajemnicy  
– Lew Szestow**



## Ateny – drzewo poznania Dwa rozумы Szestowa<sup>37</sup>

*Rozumie ludzki! tyś mały przed Panem,  
Tyś kroplą w Jego wszechmogącej dłoni;  
Świat cię niezmiernym zowie oceanem  
I chce ku niebu na twej wzlecieć toni.  
(...)*

*Zdajesz się tykać brzegów widnokręga;  
Daremnie z żaglem nawa leci chyża:  
Opływa ziemię, niebios nie dosięga;  
Twa fala nigdy ku niebu nie zbliża<sup>38</sup>.*

*Trzeba umieć wątpić, tam gdzie trzeba, twierdzić, tam gdzie  
trzeba, i poddać się, tam gdzie trzeba. Kto czyni inaczej, nie  
pojmuje siły rozumu<sup>39</sup>.*

Dobrze znany jest paradoks, który objawia się zwłaszcza w filozofii, że im mocniej chce się ująć egzystencję, tym bardziej się ona wymyka, tak że skazanym na to, co ogólne, można jedynie uwiecznić jej ślady za pomocą pojęć.

Lew Szestow – wielki piewca i tropiciel paradoksu i sprzeczności, wiedział o tym dobrze, toteż myślowych dysonansów nie wyrzekał się ani się nie wstydył. Wiele pisano już o zasadniczej niekonsekwencji jego filozofii,

---

<sup>37</sup> Rozdział ten jest nieznacznie zmienioną wersją tekstu opublikowanego pod tytułem *Dwa rozумы Szestowa* w „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 63 (2018), s. 81–99.

<sup>38</sup> A. Mickiewicz, *Rozum i wiara*, w: tenże, *Wiersze*, Warszawa 1969, s. 340–342.

<sup>39</sup> B. Pascal, *Myśli*, według wyd. J. Chevaliera, przekł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1972, fr. 461 (268 wg Brunschvicga), s. 201–202.

wykładającej swoje racje w kategoriach, które sama dezawuowała<sup>40</sup>. W tym wypadku nie tyle jednak chodzi o to, że bunt przeciw rozumowi zawsze jakoś jest rozumny, jak wskazuje Karl Jaspers<sup>41</sup>, czy że „w każdym racjonalizmie jest coś irracjonalnego, a w każdym irracjonalizmie jest coś racjonalnego”, jak przekonuje Józef Tischner<sup>42</sup>.

„Rozum Szestowa” to figura wewnętrznie sprzeczna, ponieważ z uwagi na wielorakość znaczeń i kontekstów stosunek Szestowa do pojęcia rozumu znaczonej jest głęboką ambiwalencją, z której sam być może nie zdawał sobie sprawy. Nie ma Szestowa bez rozumu – to oczywiste; niewiele pozostałoby z jego myśli, gdyby obrać ją do reszty z nieprzejednanej awersji, jaką żywił do owej *bellua qua non occisa homo non potest vivere*. Lecz wielce powierzchownym byłoby zarazem sądzić, że wskutek tyleż błyskotliwej, co brutalnej krytyki rozumu dokonuje się tu jego anihilacja. Pomiędzy rozumem a nierozumem jest bowiem i anty-rozum, albo też: rozum alternatywny.

Z czym Szestow walczy i przeciwko czemu szermuje? Co z owej walki wynosi i co mu pozostaje? Oto pytania, które godzi się postawić. Aczkolwiek on sam na takie dictum by się nie poważył, niech chociaż nam wolno będzie wysunąć tezę, że tak jak filozofię zarazem czcił i nienawidził, podobnie walka przeciw rozumowi jest u niego – bardziej może niż u najgorliwszych nawet racjonalistów – walką w obronie rozumu.

---

<sup>40</sup> Dotyczy to głównie paradoksu irracjonalizmu. Zob. na ten temat np. H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa–Poznań 2001, s. 32; Cz. Miłosz, *Szestow albo czystość rozpaczy*, w: L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, przeł. J.A. Prokopski, Warszawa 2009, s. 32; P. Okołówski, *Bierdiajew a Szestow*, w: *Wokół Leontjewa i Bierdiajewa*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2001, s. 123; G.L. Kline, *Skepticism and Faith in Shestov's Early Critique of Rationalism*, „Studies in East European Thought”, Vol. 63, No. 1 (February 2011), s. 18; P. Mrzygłód, *Między „metafizyką absurdu” i „absurdem metafizyki”. Projekt dekonstrukcji metafizyki klasycznej w egzystencjalistycznej myśli Lwa Szestowa*, Wrocław 2014, ss. 319 i 89. Por. też J. Dobieszewski, *Lew Szestow – sens absurdu*, w: tenże, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Kraków 2012, s. 147. Że paradoksy i kontrasty nie ograniczają się u Szestowa do rozumowej negacji rozumu zob. G.L. Kline, dz. cyt., s. 15 i in., gdzie autor przytacza sześć przykładów tego typu sprzeczności.

<sup>41</sup> Zob. np. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, w: tenże, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991, s. 5: „Pogrążając się w tym, co nierozumowe, sprzeczne z rozumem, ponadrozumowe wyraża się w formie wiedzy o nim. Nawet najradykałniejszy opór wobec rozumu zawiera jeszcze jakieś minimum rozumności”.

<sup>42</sup> J. Tischner, *Labirynty racjonalizmu*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 475–476.

## 1.1. Z pojęcia rozumu

Podając się tego zadania, niezbędne jest ustalenie, jak Szestow pojmuje rozum i czemu go przeciwstawia. Niepodobna tego dokonać bez zarysowania, jak pojęcie to kształtowało się na przestrzeni dziejów filozofii. Temat to wszelako przepastny i nader powikłany, zwłaszcza przez istnienie licznych podziałów oraz niejednorodnej nomenklatury, dlatego w tym miejscu dość będzie pokusić się jedynie o kilka drobnych, acz istotnych uwag<sup>43</sup>.

Tym, co w badaniu rzeczzonego zagadnienia najszybciej rzuca się w oczy, jest fakt, że owa najwyższa władza wyróżniająca człowieka spośród innych istnień ziemskich od początków pojmowana jest na kilka sposobów; w myśli greckiej znajduje to wyraz w istnieniu co najmniej dwu fundamentalnych pojęć: νοῦς oraz λόγος. Oba boskiej proveniencji, chociaż jeden bardziej transcendentny, drugi zaś przenikający rzeczywistość od wewnątrz; pierwszy jako władza prostego, bezpośredniego chwytania istot i pierwszych zasad, drugi przypisany do żywiołu języka, ekspresji, dyskursu. Jakkolwiek później nazywane (Platon stosuje na przykład dystynkcję: νόησις–διάνοια), zwykle zawierają w sobie właśnie tę pierwotną intuicję. Wreszcie, w ostatnim stuleciu starej ery Cyceon oddaje w łacinie νοῦς przez *intellectus*, λόγος zaś jako *ratio*<sup>44</sup>, chociaż greckie terminy nie zostają do reszty zapoznane.

Z czasem zarówno pary νοῦς–λόγος, jak i *intellectus–ratio* zdają się zaniżyć, a zastępuje je pomieszany grecko-łaciński podział λόγος–*ratio*, gdzie

<sup>43</sup> Bardziej szczegółowych analiz, stanowiących bazę także dla niniejszego szkicu, warto szukać w literaturze przedmiotu, jak np.: H.M. Baumgartner, *Przemiany pojęcia rozumu*, w: tenże, *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1996, s. 189–223; T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, w: tenże (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997, s. 131–202.

<sup>44</sup> Na temat skutków wielości znaczeń „*ratio*” (m.in. obliczenie, rachunek, wykaz; rozum, pogląd, zasada; sprawa, dziedzin, wiedza) zob. np. W. Stróżewski, *Racjonalizm i metaracjonalizm*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s. 437. – Godzien uwagi jest podział zaproponowany przez Augustyna. Wyróżnia on rozum niższy i wyższy. Pierwszy jest dyskursywny, drugi intuicyjny; pierwszy dokonuje rozumowań oraz odpowiada za tworzenie wiedzy (*scientia*) i systemów naukowych, drugi jako wzrok umysłu dokonuje intelektualnej kontemplacji, widząc prawdę w całości. Rozum niższy (*ratio inferior*) jest władzą „człowieka zewnętrznego”, poznania rzeczywistości zmysłowej, wyższy (*ratio superior*) związany jest z „człowiekiem wewnętrznym”, osądza działania rozumu niższego w świetle Bożych idei i rodzi mądrość (*sapientia*). Niższy określa Augustyn jako rozum w sensie ścisłym, wyższy jako intelekt (*intellectus*). Zob. zwłaszcza *O Trójcy Świętej*, ks. XII.

pierwszy oznacza styczeńność z boskim wymiarem rzeczywistości i za tym rozumność jako boską cząstkę w człowieku, druga zaś rozum wyalienowany, uprzedmiotowiający, rachujący, szukający racji, a sam niezakorzeniony<sup>45</sup>. Podział ów najbardziej może specyficzny jest dla filozofii rosyjskiej. Rozróżniający między λόγος a *ratio* Mikołaj Bierdiajew nazywa je odpowiednio rozumem wielkim-mistycznym oraz rozumem małym; jeden jest bardziej dyskursywny, drugi intuicyjny; jeden obiektywizujący, drugi poza podziałem na podmiot i przedmiot; jeden skłonny ograniczać się do epistemologii, drugi, ontologiczny, wnika głębiej w rzeczywistość, z której sam wyrasta<sup>46</sup>. Włodzimierzowi Ernowi dychozomia ta pozwoliła z kolei ukuć pojęcie „logizmu” jako swoistej alternatywy dla związanego z rozsądkiem racjonalizmu<sup>47</sup>.

W tym sensie, jak zobaczymy, Szestow mało jest rosyjski, odległy od idei renesansu religijno-filozoficznego nazywanych mistycznym realizmem albo ontologizmem<sup>48</sup>. Wszelkie zresztą rozróżnienia w obrębie pojęcia rozumu nie mają dla niego większego znaczenia. Niewątpliwie ważne są jednak dla

---

<sup>45</sup> *Grosso modo* odpowiadałoby temu podziałowi Tillichowe rozróżnienie na rozum ontologiczny i techniczny. Zob. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 72 n. Pojęcie *ratio* oznaczałoby już nie tyle rozum, ile rozsądek, który zwłaszcza na gruncie oświeceniowego empiryzmu wyrósł na jedyneprawowitego spadkobiercę pierwotnie szerokiego pojęcia rozumu. Λόγος i *ratio* więc, jakkolwiek genetycznie jawią się tym samym, w dziejach jednak rozwijają się inaczej: pierwszy pozostaje grecki i niejako nie rozwija się dalej, *ratio* natomiast przechodzi płynnie w rozum techniczny.

<sup>46</sup> Zob. M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995, s. 21. Zob. też J. Krasicki, *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej*, Kraków 2012, s. 141–143.

<sup>47</sup> „Jeśli racjonalizmem nazywa się filozofia świadomie wybierająca jako narzędzie swych badań *ratio*, tzn. formalny rozsądek, oderwany od pełni i nieskończonej różnorodności życia, to wolno nazwać logizmem taką filozofię, która neguje racjonalizm u samych korzeni, wybierając za narzędzie swoich rozumowań Λόγος – tzn. rozum, wzięty poza oderwaniem od żywej i konkretnej rzeczywistości, współczujący z nią oraz immanentnie ją przenikający. Logos to radykalna i najgłębsza jedność pojmującego i pojmowanego, jedność poznającego i owego obiektywnego sensu, który jest poznawany” (za: M. Kita, *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*, Kraków 2012, s. 15).

<sup>48</sup> Zob. J. Krasicki, dz. cyt., *passim*, zwłaszcza ss. 143, 183–186. Szestow nie podnosi też innych typowych dla filozofów rosyjskich wątków, przede wszystkim idei bogocześnictwa. Pozostając jednak do pewnego stopnia pod wpływem prawosławia, wpisuje się w szeroką grę autorów filozofujących „w cieniu Zmartwychwstania” (tamże, s. 194–195). Podobnie zauważa Janusz Dobieszewski: Szestow, niepiszący o sprawach społeczno-politycznych oraz odległy od sofologii, zda się „być może najmniej rosyjski spośród plejady rosyjskich filozofów XIX i XX wieku” (J. Dobieszewski, *Wczesny Lew Szestow*, w: tenże, *Absolut i historia*, s. 153).



tego, kto usiłuje Szestowowską krucjatę zbadać i własnym rozumem ogarnąć; uświadamiają bowiem, że pojęcie to nie było nigdy jednorodne i że można bodaj mówić nawet o mnogości rozumów.

## 1.2. Rozum nienawistny

Dla Szestowa wszakże, *prima facie*, rozum jest tylko jeden. Pozornie zimny i beznamiętny, jest w swej istocie najbardziej może poddaną afektom spośród władz duszy. Strzeże on swoich granic, nienawidząc zapamiętałe tego, co chciałoby się wymknąć spod jego panowania.

Nade wszystko staje w obronie ogólnego. Jeżeli rację ma Bierdiajew, że „sfera tego, co «ogólne», jest wroga temu, co osobowe i indywidualne”<sup>49</sup> – jak powie Czesław Miłosz: „Prawdziwy wróg człowieka jest uogólnienie”<sup>50</sup> – rozum tak pojęty przeciwstawia się przejawom tego, co konkretne oraz pojedyncze. Ponieważ sam wyrasta z tego, co powszechne, za wszelką cenę dąży do uniwersalności. Na przykładzie życiorysu Friedricha Nietzschego pokazuje Szestow, że „ludzki rozum, ludzka mądrość, ludzka moralność” oznaczają zawsze i nieubłagane pogniębienie jednostki<sup>51</sup>. Wyroki swoje wydają w imię odwiecznych praw, bez których jakoby cały świat, skazany na zagładę, runąłby i zapadł się w głuchą nieokreśloność. Nie ma rozumu ani racjonalności bez

<sup>49</sup> M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 23: „Jest to sfera zobiektywizowanego świata, który nie jest światem autentycznym, Bożym i istniejącym (...) w tym, co «ogólne», człowiek jest samotny, samotny jest też filozof”. Zob. też NSH, s. 300.

<sup>50</sup> Cz. Miłosz, *Wykład IV*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 968.

<sup>51</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 2000, s. 170, dalej w tekście jako FT. Pozostałe skróty: AJ – *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993; AN – *Apoteoza niezakorzenia. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2011; DTN – *Dobro w nauczaniu hr. Tolstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kaznodziejstwo*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2006; KFE – *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, przeł. J.A. Prokopski, Warszawa 2009; NSH – *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003; PC – *Potestas clavium (Władza kluczy)*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005; PK – *Początki i końce*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005; SF – *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1995; SO – *Spekulacja i Objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007; WW – *Wielkie wigilie*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2016.

idei ładu i porządku<sup>52</sup>. Pojedynczy człowiek, in-dywiduum – całość naraz mała i wielka – w swej niewątpliwej wyjątkowości może tu tylko zaszkodzić, wprowadzając dysonans w harmonię kosmosu. Jedynym jego obowiązkiem jest dostosować się do tej harmonii, choćby to miało oznaczać ofiarę z samego siebie. „Zadanie rozumu – pisze Szestow – polega (...) na wprowadzeniu we wszechświat porządku, dlatego posiada on władzę żądania od wszystkich pokory” (NSH, s. 348). Ma to obrazować filozofia Spinozy, gdzie

„rozumienie” jest możliwe tylko wówczas, kiedy ludzkie Ja zostaje pozbawione wszystkich swoich szczególnych praw i przywilejów, kiedy staje się „rzeczą” albo „zjawiskiem” pośród pozostałych rzeczy i zjawisk przyrody. (...) Kto postawi przed sobą zadanie, by za wszelką cenę stać się rozumnym, ten oczywiście powinien dążyć, w ślad za stoikami i starożytną filozofią, do znienawidzenia i zabicia Ja, po to, by dać możliwość urzeczywistnienia obiektywnego porządku świata. (NSH, s. 349)

Zatrącić siebie, by urzeczywistnił się obiektywny porządek świata – oto pierwsze i ostatnie, co w Szestowskim rozumieniu rozumu uczynić musi jednostka, aby wypełnić swoje powołanie. Z tego oto człowieka stać się człowiekiem jako takim – nic innego jej nie pozostaje. Sama jest bowiem wyłącznie cieniem i zjawą, nie więcej niż pozorem w obliczu jedynie prawdziwej ogólności. Może jest jednak inaczej? Może mylił się Platon i to idea jest cieniem, a prawdziwie istnieje tylko to, co, na krótką chwilę zrodzone z niebytu, od samego początku skazane jest na powrót do nieistnienia? Może – jak dla starotestamentowych proroków – to, co ogólne, nie jest bytowo samodzielne, istniejąc wyłącznie przez wzgląd na konkret, w którym bywa urzeczywistnione?<sup>53</sup> Taką perspektywę przyjmuje Szestow i dlatego nie może się zgodzić na dyktatorskie zakusy mądrości, która idąc „cały czas ręka w rękę z rozumem” (NSH, s. 443),

<sup>52</sup> Zob. np. E. Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Warszawa 2014, s. 161 i n.

<sup>53</sup> Zob. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przekł. A. Gorkowski, Kraków 2015, s. 257: „Brak realizmu, uporczywe trwanie przy uogólnieniach za cenę całkowitego lekceważenia tego, co szczególne i konkretne, jest obce profetycznemu myśleniu. (...) To, co ogólne, dane jest w tym, co poszczególne, a weryfikacja tego, co abstrakcyjne dokonuje się w tym, co konkretne”.

ogłasza jednostkowego człowieka, w jego jednostkowości, nie tylko kimś złudnym, ale kimś, kto w sposób nieprawny, grzeszny, wyrwał się do bycia, i w jego pojawieniu się widzi *tolma* – niegodziwą zuchwałość. Stosownie do tego swoje zadanie upatruje ona w tym, ażeby wyrzucić z bytu tego zuchwałego przybysza, wpędzić go z powrotem w to ogólne bycie, z którego samowolnie uciekł. (NSH, s. 444)

W słowach tych pobrzmiewa już kolejna cecha rozumu, jaką jest niechęć do mnogości i zróżnicowania. Klasyczna formuła „*Ev kai Pāv* – Jedno oraz Wszystko – nieprzypadkowo stanowi dewizę europejskiej filozofii już od jej początków. W ujęciu tym – jak powiada Franz Rosenzweig – „ten, kto odmawia Bytowi Wszystkości, przeczy Jedności Myślenia. Ten, kto to czyni, rzuca rękawicę całemu czcigodnemu towarzystwu filozofów od Wysp Jońskich aż po Jenę”<sup>54</sup>. Tales i Anaksymander według Szestowa odpowiedzialni są za nadanie myśleniu takiego właśnie kierunku: pierwszy przez wskazanie, że wszystko jest jednością, drugi – przez potępienie mnogości bytów jako czegoś niegodziwego<sup>55</sup>. Inaczej niż w narracji biblijnej, gdzie pojedyncze stworzenia są chciane przez Boga i uznawane przeto za dobre, tu wielość poczytuje się za skutek upadku albo sam upadek, tak że wspomniane wyżej „wyrwanie się do bycia” nazwać można grzechem zaistnienia, śmierć zaś – godną i sprawiedliwą za nie karą. Bezwarunkowe prawo do istnienia rozum daje wyłącznie jedności, całości, tożsamości; wielość i zróżnicowanie dopuszcza, lecz dezawuuje.

Dlatego właśnie istnienie konkretnego człowieka, nade wszystko zaś wielość owych istnień, rozum uznaje za niestosowne. I dlatego zdaniem Szestowa nie tylko zaleca, ale żąda „wyrzeczenia się bycia, które jako posiadające początek, skazane zostało odwiecznym prawem na nieuchronny koniec” (SO, s. 209). Oznacza to rezygnację z własnych pragnień na rzecz tego, co powszechnie

<sup>54</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Warszawa 2012, s. 63.

<sup>55</sup> Zob. NSH, s. 193–194; WW, s. 246. O idei wszechjedności jako podstawie filozofii zob. SO, s. 68. – Półtrzecia niemal tysiąca lat po Anaksymandrze wybrzmiewa wciąż idea grzechu zaistnienia, zwykle nie wprost, lecz niekiedy bezpośrednio, jak u Schopenhauera, który pisze o człowieku: „Jest on istotą, która nie powinna w ogóle istnieć, lecz odpokutowuje swoje istnienie wielorakimi cierpieniami i śmiercią (...). Czyż nie jesteśmy wszyscy skazanymi na śmierć grzesznikami? Pokutujemy za nasze narodziny najpierw cierpieniem, a potem śmiercią” (A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i Paralipomena. Drobne pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Kęty 2004, s. 268, przypis).

obowiązujące, poddanie się ustalonym nigdy i przez nikogo, a jednak zawsze i w wszystkich wiążącym zasadom; wyzuc się ze wszelkich namiętności, niczego nie kochać ani nie nienawidzić – tego domaga się mądrość (zob. NSH, s. 444). Ideał myślenia jest na wskroś okrutny i paradoksalny: widzieć prawdę jasno i wyraźnie, zatopić się w błogostanie teoretycznego oglądu można tylko wylupiwszy sobie oczy. Rozum gardzi subiektywnością, rzeczą z natury swej żałośnie chybotliwą i nieprzewidywalną, niezdolną jakoby wykroczyć poza swe ograniczenia. Cechy wszelako, którymi chlubi się filozofia spekulatywna, powiada Szestow, okazują się jej słabością, tak że (to już słowa Kierkegaarda) „ludzie stali się nazbyt obiektywni, by osiąść wieczne zbawienie”<sup>56</sup>. Albowiem wizja wykradnięcia bogom światła poznania i sekretu nieśmiertelności poprzez zniesienie tego, co subiektywne, okazuje się wielkim oszustwem; upowszechnienie i obiektywizacja uśmiercają to, co obiecują przynieść.

Logika, która dokonuje „cudu” przeistoczenia odrębnych, „bezużytecznych” przeżyć w powszechne „doświadczenie” i w ten sposób tworzy niezbędny dla naszego istnienia, trwały i niezmienny porządek na ziemi, logika ta – będąca zarazem rozumem – zabija Tajemnicę i Prawdę. (NSH, s. 97)

Człowiek nie ma zatem prawa do własnej prawdy i tajemnicy; indywidualna, indywidualnie objawiona prawda jest dla rozumu nie do pomyslenia. Częstkowość i efemeryczność niegodna jest tytułu tego, co autentycznie będące, jakże więc miałyby być podmiotem poznania? Poznaje tylko rozum, tylko to, co wszędzie jednakowe, niepodatne na nastroje i uroki chwili.

Jednak z jakiegoś powodu i ów nieporuszony władca podlega namiętności, a nawet sam niczym innym jak namiętnością się zdaje. W ujęciu Szestowa, wskazuje jeden z komentatorów, „rozum jest interesowny, jest w istocie tylko inną nazwą pożądania. Nie różni się niczym jakościowo od wszelkiego innego uczucia i pragnienia człowieka”, jest nieledwie sublimacją „żądzy podległości”<sup>57</sup>. Dlatego wszystko usiłuje poddać konieczności, która jest „wieczną, uniwersalną i nieugiętą zasadą” (KFE, s. 55), że przepełniony bojaźnią i drżeniem

---

<sup>56</sup> S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okruchów filozoficznych”*: *mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 47. Zob. też KFE, s. 143.

<sup>57</sup> Zob. P. Lisicki, *Doskonałość i nędza*, Warszawa–Gniezno 2008, s. 67.

przed tym, co nieokreślone, za wszelką cenę stara się uciec przed wolnością. To właśnie „strach przed wolnością jest, wydaje się, podstawową cechą naszej, być może skażonej, niemniej rzeczywistej natury” (AJ, s. 142); to on rodzi potrzebę poznania, a zatem potrzebę poddania się bez słowa jednemu, bezspornemu autorytetowi, który dla spokoju sumienia nazywa się prawdą, a który jednak nie istnieje zawczasu, lecz jest dopiero konstruowany przez rozum w postaci wiecznych praw. Jeżeli człowiek może tu być wolny, to tylko jako niewolnik konieczności. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* – rzecz sprowadza się do tego, by dać się wieść zamiast ciągnąć: „Kto podporządkowuje się konieczności, tego los prowadzi, kto się nie podporządkowuje, kto nie przyjmuje konieczności dobrowolnie, tego wlecze ona siłą” (SO, s. 226). Oto, zdaniem Szestowa, wolność w rozumieniu filozofów.

Zgorszeniem dla rozumu jest również wszystko, co żywe – nieważne: żywe zwierzę, człowiek czy nawet żywy Bóg (zob. PC, s. 17; AJ, s. 142). Jego unieruchamiająca siła nie toleruje niczego, co przeniknięte jest owym niespokojnym pulsowaniem, którego rozum „ze swej natury ponad wszystko w świecie nienawidzi”, „wyczuwając w nim instynktownie swojego nieprzejednanego wroga” (PC, s. 12). Pozostając zawsze o krok za „niespokojnym, kapryśnym życiem” (AN, s. 37), nie chcąc poddać się w obliczu jego nieuchwytności, dokonuje jego uśmiercenia, a tych, którzy żywią jeszcze wątpliwości, przekonuje, że padli ofiarą iluzji. Liczy się tylko to, co trwa i nie przemija, choćby to było trwanie na wzór owada zastygłego w kawałku bursztynu. To prawda, że „istota nie chce wiedzieć nic o czasie”<sup>58</sup>; nie chce i nie może. Szukający istot rozum skazany jest więc na widzenie *sub specie aeterni*, na z góry oczywisty wybór pomiędzy tym, co wieczyście rozpostarte między rodzeniem się i umieraniem, a tym, co już się dokonało i daje się oglądać z dystansu. Można poniekąd zgodzić się z Szestowem – wszak dopiero gdy życie gaśnie, budzi się historia. Czyż samo doświadczenie nie poucza nas, że to, co dotyczy nas dziś, wymyka się jeszcze obiektywizacji i że gwałtem nieledwie byłoby zamykać to w karby opisu czegoś, co już się dokonało? Słusznie pisze Władysław Stróżewski, iż „wypadki związane z rozwojem świata biegną tak szybko, że rozum przestaje znajdować jakikolwiek punkt oparcia; nie ma prawa, które nie mogłoby

<sup>58</sup> F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*, w: *Gwiazda Zbawienia*, s. 672. W innym miejscu (*Gwiazda Zbawienia*, s. 486) czytamy, że „życie żywe nie pyta o istotę”.

ulec zakwestionowaniu, nie ma idei, którą można by racjonalnie uznać za bezwzględnie pewną”<sup>59</sup>.

Zdaniem Szestowa rozum, a z nim filozofia – nade wszystko owa niewzruszona *philosophia perennis* – robią więc co w ich mocy, aby „wypadki związane z rozwojem świata” unieważnić. Czas i to, co się dzieje w czasie, są dla rozumu największym zgorzeniem. Boi się on i unika tego, co nowe, nagłe, co zmienne i ruchome, zwalczając je pozornie niezawodnymi wnioskowaniami<sup>60</sup>. Sam doskonale statyczny, do dynamizmu świata przykłada własną miarę: „wychodzi z tego, co nieruchome – pisze Henri Bergson – ujmuje i wyraża ruch tylko jako funkcję nieruchomości. Umieszcza się wśród pojęć gotowych i usiłuje w nie schwytać jak w sieć coś z rzeczywistości, która płynie”<sup>61</sup>. Sztywny i schematyczny, każe pokładać ufność w tym, co jawne, znane i w pełni przewidywalne. Zdarzenie, chwila, cud, najmniejsze nawet imponderabilium, przerastają jego możliwości, a „każda nieoczekiwalność jest nieprzejednanym wrogiem «rozumienia»” (KFE, s. 162). Dzieje się tak, ponieważ rozumowi ze wszystkich szlachetnych przymiotów najbardziej nie dostaje męstwa. Boi się mierzyć z ciemnym i nieznanym, więc odurza się złudzeniem pewności i tworzy własny świat, w którym jedynie zaznaje ukojenia. Tu bowiem, „w tym (...) królestwie *logosu* – czytamy u Barbary Skargi – niezmiennym, wiecznym, wiernym Parmenidejskiej wizji, panuje spokój właściwy bogom, boska światłość, w której to, co chybotliwe, zmienne, chaotyczne, nie posiada w sobie racji”<sup>62</sup>. W owej iluzorycznej namiastce boskości znajduje się pełnia tego,

<sup>59</sup> W. Stróżewski, dz. cyt., s. 457.

<sup>60</sup> Rzecz jasna, iż wizja Szestowa niezupełnie przystaje w tym aspekcie do niektórych koncepcji rozumu, szczególnie bodaj Hegłowskiej. Por. G.L. Kline, dz. cyt., s. 21–22.

<sup>61</sup> H. Bergson, *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, tłum. P. Beylin, K. Błeszyński, Warszawa 1963, s. 52. Podobnie w innym miejscu, zob. tenże, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Warszawa 1957, s. 54. Zob. też NSH, s. 398–399. – Predylekcje rozumu do operowania na tym tylko, co już znane, a stąd do substancjalizowania rzeczywistości, odbijają się w języku, którym się posługuje. Dostrzegli to filozofowie dialogu. Jak pisze na przykład B. Casper (*Wstęp*, w: F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przekł. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. XV): „Żywy, mówiony język żyje dzięki czasownikom, słowom, które związane są z czasem i czynnością. Faktycznie stosowany język tłumił jednak, szczególnie w późnych dziejach Zachodu, ów właściwy mu fundamentalny charakter poprzez fiksjację tego, co dane do powiedzenia, w formę rzeczowników. Nad utrwalonymi rzeczownikami można panować i nimi rozporządzać”. Zob. też F. Rosenzweig, *Nowe myślenie*, s. 671–672.

<sup>62</sup> B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, s. 14. Dlatego też, pisze Szestow, „boimy się wszelkiego twórczego *fiat*, wszelkiego nie dającego się wytłumaczyć cudu, boimy się dostrzec wyrwę

za czym rozum tęskni. Dlatego tak bardzo lęka się utraty gruntu. Wszystko, na co wskazano wyżej – jednostkowość, subiektywność, wielość, wolność, przygodność tudzież życie, ruch i zmiana – wszystko z czym rozum niestrudzenie walczy, sprowadza się być może do tej jednej własności, którą Szestow nazywa niezakorzeniem (беспочвенность). Idąca pokornie w ślad za rozumem filozofia temu samemu ulega przerażeniu na myśl o rzeczywistości niedającej się sprowadzić do zawsze pewnych, niezmiennych, nade wszystko zaś przewidywalnych zasad. W swej obsesji zakorzenia, racji<sup>63</sup>,

szuka ona „mocnych podstaw”, bezspornego, ostatecznego gruntu, i bardziej niż cegogokolwiek boi się wolności, kaprysu, tzn. Wszystkiego, co w życiu niezwykle, niepewne, nieokreślone, nie podejrzewając widocznie, że to niezwykle, niepewne, nieokreślone, niewymagające gwarancji i obrony jest jedynym i prawdziwym przedmiotem jej poszukiwań. (NSH, s. 109)

Szukając więc tego, co u źródła neguje, skazuje się na żalostną tułaczkę po rubieżach mądrości, niepomna podjętego przez Heideggera dictum Angelusa Silesiusa: „Róża jest bez dłaczego – kwitnie, bo kwitnie”<sup>64</sup>. Dla rozumu nie istnieje zgoła „bez dłaczego”; chyba tylko w świecie pierwszych zasad, do którego wszakże kwiatom, chociaż pięknie kwitną, nie przystoi się nawet zbliżyć.

### 1.3. Rozum czy egzystencja

Jedną z cech naczelných tak pojmowanego rozumu jest wprowadzanie w stan uśpienia. Ów zręczny prestidigitator doprowadza człowieka do miejsca, w którym ten może jakoby oglądać prawdę, lecz skutkiem oglądu jest zawsze unieruchomienie, skrupowanie zdolności do działania, a zwłaszcza do podjęcia walki.

---

w biegu historycznych zjawisk. Wszystkie swoje wysiłki kierujemy na to, by wyeliminować z życia wszystkie «nagle», «niespodziewanie», «nieoczekiwanie»” (NSH, s. 192).

<sup>63</sup> „Jest w naturze – pisze Leibniz – racja, dla której raczej istnieje coś niż nic. Jest to następstwo owej wielkiej zasady, że nic nie staje się bez racji. Tak samo musi też być racja, dla której istnieje raczej to niż coś innego” (G.W. Leibniz, *O zasadach istnienia*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. J. Domański, Warszawa 1969, s. 225).

<sup>64</sup> Zob. M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001, s. 53.



Kto posłusznie poddaje się rozumowi, zostaje rychło przemieniony w kamień (zob. AJ, s. 106). Raz przekonany o istnieniu wiecznych i niezmiennych praw wszechświata nie musi już – a nawet gdyby zechciał, nie może – troskać się o odpowiedzi ani nawet o pytania; zapada za to w błogi sen, z którego trudno się wybudzić. Czytamy:

Nasz rozum za pomocą swoich własnych, przez niego samego wytworzonych prawd, tworzy z naszego świata zaczarowane królestwo fałszu. Wszyscy poruszamy się jak gdyby zaczarowani, czujemy to, ale bardziej niż czegokolwiek w świecie boimy się przebudzenia. (...) Nie chcemy myśleć, nie chcemy wpatrywać się w siebie, ażeby nie zobaczyć prawdziwej rzeczywistości. (...) Filozofia widzi najwyższe dobro w niczym niezmałonym spokoju, tzn. w twardej śnie bez sennych koszmarów. Dlatego tak odgania od siebie wszystko, co niezrozumiałe, problematyczne i tajemnicze, dlatego tak unika pytań, na które nie ma wcześniej przygotowanych odpowiedzi. (NSH, s. 361)

Rozum okazuje się tu zatem nie adwokatem, lecz największym z przeciwników myślenia; nie prowadzi do prawdy, ale od niej odwodzi; nie wyzwala człowieka, lecz przysparza mu więzów. Usuwając sprzeczności, których wszakże pełne jest życie, nie pozwala z życiem się zmierzyć. Cała tak zorientowana filozofia klasyczna – substancjalna, istotowa – filozofia petryfikująca niczym oczy bazyliuszka, odcina w końcu człowieka od kontaktu z samym sobą. Jak w takim środowisku postawić pytanie „kim jestem?”. Odpowiedź jest niemożliwa; wiemy to i czujemy, ponieważ istniejemy w czasie i rdzeń naszego jestestwa wcale niekoniecznie jawić się nam musi jednym i nieporuszonym. Wobec fundamentalnego pytania ludzkiej egzystencji: kiedy jestem autentyczny, która wersja mnie jest naprawdę moją – i czy można w ogóle sensownie o tym mówić – pozostajemy bezradnie unieruchomieni. Wszelako taki właśnie, jak się wydaje, jest cel owej filozofii: uciec przed chwiejnością życia pełnego sprzeczności, uciec przed życiem i za cel ucieczki obrać stworzoną przez siebie kryjówkę – nawet jeżeli nie rzeczywistą, to przynajmniej niezawodnie bezpieczną i trwałą. Cóż, że będzie to żywot kamienia, skoro właśnie on – rozumny kamień – jest dla filozofii najszlachetniejszym ideałem (zob. np. AJ, s. 106).



W dążeniu do osiągnięcia spokoju ducha ujawnia się więc, zrazu niewi-  
doczny, egzystencjalny charakter filozofii spekulatywnej. Szestow przytacza  
słowa Spinozy:

Im bardziej tedy staramy się o to, aby żyć powodowani rozumem, tym bardziej  
staramy się o to, aby uniezależnić się od nadziei i wyzwolić się od obawy oraz  
panować wedle możliwości nad swym losem i kierować swymi czynami według  
niezawodnych wskazań rozumu<sup>65</sup>.

Rozum jest reakcją obronną na trwogę istnienia; gdzie nie ma strachu, tam  
nie ma logosu<sup>66</sup>. Najskuteczniej oswaja ów strach kategoria konieczności.  
To w niej strudzona dusza znajduje azyl, gdy obawa przed nieznanym staje  
się nieznośna. Zaiste, „oddać się w ręce żywego Boga – to napawa strachem,  
a pogodzić się z bezosobową Koniecznością, która nie wiadomo jakim spo-  
sobem wdarła się w byt – to nie tylko nie trwoży, ale wręcz raduje i uspokaja!”  
(AJ, s. 71). Wizja poczucia bezpieczeństwa i ukojenia trosk, mówi Szestow,  
stanowi pokusę tak przemożną, że tylko nieliczni potrafią dać jej odpór, nie  
chcąc zaprzędać się rozumowi w niewolę. Ten, kto autentycznie ceni prawdę  
i nie pogrzebał w sobie do reszty poczucia tajemnicy, gotów jest za możliwość

<sup>65</sup> B. Spinoza, *Etyka*, cz. 4, tw. XLVII, tłum. I. Myślicki. Zob. SF, s. 164. Godzi się przy  
tej okazji odnotować, że, podobnie jak w przypadku innych myślicieli, Spinoza historyczny  
i Spinoza Szestowa to dwie różne postaci. Znać to chociażby po przytaczanych do znudzenia  
słowach *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, które miały jakoby oznaczać  
wyrzeczenie się wszelkich przejawów życia emocjonalnego na rzecz oschłej racjonalności.  
Wyrwane z kontekstu, dotyczyły w istocie drwin i wyśmiewania; humor, śmiech i radość  
Spinoza pochwalał i zalecał. Zob. A. Comte-Sponville, *Mały traktat o wielkich cnotach*, przekł.  
H. Lubicz-Trawkowska, K. Trawkowski, Warszawa 2000, s. 203, przypis 7. Inna rzecz, że  
w historycznym Spinozie dostrzec można dwie sprzeczne inklinacje, a za tym niejako mówić  
można o dwu sprzecznych Spinozach: jednym – filozofie opiewającym miłość do tego, co  
konieczne, drugim – politycznym radykałem szermującym przeciw zastanemu porządkowi.  
Znakomicie punktuje to Leszek Kołakowski, zob. jego *Dwoje oczu Spinozy*, w: *Pochwała  
niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 1, Londyn 2002, *passim*, zwłaszcza  
s. 161.

<sup>66</sup> Zob. PC, s. 116: „Istnieje jeszcze wiele pięknych rzeczy na ziemi, a być może nad  
ziemią, tam, gdzie nie słyszano o walce o byt, gdzie nie ma strachu i dlatego nie ma logosu,  
gdzie ludzie śpiewają zamiast czegokolwiek dowodzić i nawet nie potrafią zrozumieć, po co  
wymyślono dowody”.

mierzenia się z rzeczywistym życiem płacić wysoką cenę; człowiek jednak, z natury bojaźliwy konformista, wybiera zwykle inaczej<sup>67</sup>.

Rozum zaś wychodzący naprzeciw strapionym nieszczęśliwcom to tylko mrzonki. Nie poprzestaje na troskliwej konsolacji; być może pierwszy jego odruch jest jeszcze jakoś altruistyczny, lecz z czasem sam zaczyna wierzyć w swą od początku iluzoryczną siłę, a pomiędzy czyste intencje wkrada się przewrotność. Prawdziwy korzeń jego działania to bowiem niepoohamowana żądza supremacji. „Idea nieomylności kościoła – powiada Szestow – idea władzy kluczy nie jest wcale oryginalną ideą katolicyzmu” (SO, s. 168). W rozumie człowiek sankcjonuje swą zarozumiałość. My, ludzie, chcemy wiązać i rozwiązywać, otwierać i zamykać, „chcemy ażeby cudowne klucze znalazły się w naszych własnych rękach” (PC, s. 40). Byle tylko nie ukorzyć się przed czymś, z czego niepojmowalną siłą nie możemy się nawet mierzyć, wolimy ignorować wolność i tajemnicę, a w miejsce nieograniczonych możliwości mówić tylko o tym, co jasne, oczywiste i zawsze aktualne.

#### **1.4. Wiedza i nauka**

Władzę kluczy rozum sprawuje, tworząc wiedzę. Jest ona skutkiem upadku pierwszych ludzi oraz mirażem wolności, którym upadły człowiek usiłuje zastąpić to, co był utracił wskutek grzechu<sup>68</sup>. Jest też kategorią, bez której nie sposób interpretować Szestowskiej wizji rozumu. Baczycь jednak trzeba, aby tocząc hermeneutyczne koło, nie przypisać autorowi więcej, niż usiłował przekazać. Kuszącą jest bowiem perspektywa, by korzystając z gotowej już etykiety „irracjonalizmu”, uznać Szestowa za bezwzględnie radykalnego – i w tej

---

<sup>67</sup> Jak pisze Cezary Wodziński: „Lękając się niepewności i nieokreśloności dostrzegł [człowiek] ocalenie w poznaniu rozumowym, które wprowadzając racjonalny ład do rzeczywistości w najdoskonalszy sposób realizuje postulat oddalenia strachu z ludzkiej egzystencji. (...) Chaos zamienił się w Kosmos, ale jednocześnie Prawda przeistoczyła się w Fałsz. Człowiek zrealizował potrzebę bezpieczeństwa, lecz za cenę rezygnacji ze swego największego przywileju: wolności. Kult Rozumu okazał się w istocie kultem Konieczności” (C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Gdańsk 2017, s. 123).

<sup>68</sup> Grzech to jedna z dwóch, obok wiary, kategorii, w których najskuteczniej dają się śledzić biblijne inspiracje poglądów Szestowa. Por. zwłaszcza Rdz 3:1–24 i Rz 14:23.

mierze szalonego – przeciwnika wszelkiej wiedzy, a także wszelkiego rozumu i poznania. Jest to jednak obraz nazbyt uproszczony, a przeto nieprawdziwy.

Wiedzę definiuje bowiem Szestow jako „powszechne i konieczne prawdy, o które, według Kanta, z zapalem walczy rozum; a nie doświadczenie, które zawsze irytuje rozum” (KFE, s. 312, przypis 2).

Jako że „ogromna” jest „potęga negatywności”<sup>69</sup>, zwłaszcza bodaj u tak wybitnych mistrzów podejrzliwości jak Szestow, należy stale zapytywać, w opozycji do czego określa się daną kategorię. W tym wypadku naprzeciw wiedzy (prawd tworzonych przez rozum) stoi zawsze prawda objawiona, nie dająca się podporządkować powszechności i konieczności. Według Szestowa Adam przed upadkiem posiadał pewne poznanie, jednak nie potrafił spocząć, dopóki prawdy Bożej, związanej z nieskrępowaną wolnością Stwórcy, nie przekształcił w prawdę oczywistą, taką, której nawet Bóg powinien być posłuszny (zob. AJ, s. 306–307). Oszustwo węża na tym właśnie polegało, że przedstawił człowiekowi pierwotny dar wolności jako zniewolenie, podsuwając w to miejsce wolność, którą miałyby przynosić wiedza (zob. SO, s. 105).

Zapewne słuszna jest uwaga Bierdiajewa, że nie należy, jak Szestow, dopatrywać się sprzeczności między życiem a poznaniem: „Życie ogarnia sobą wszystko. Dlaczego wiedza ma nie być życiem? Wiedza jest także częścią życia, jest ona zdarzeniem w bycie”<sup>70</sup>. Istota poglądów Szestowa tkwi jednak w tym, co w swej filozofii podkreśla i Bierdiajew: przed upadkiem nie istnieje – gdyż nie ma takiej potrzeby – podział na podmiot i przedmiot, byt i poznanie; skutkiem grzechu jest obiektywizacja, która z natury znosi to, co wyjątkowe i bezpośrednio dane<sup>71</sup>. Zjadłszy z drzewa poznania dobra i zła, ludzie poznali, że są nadzy, stanęli na zewnątrz, a przeto wyszli ze wspólnoty, z pierwotnej niewinności. Chociaż ich oczy otworzyły się na zupełnie nowy wymiar, sami w sobie nierównie bardziej się zamknęli, tracąc nieomal bezpowrotnie związek

<sup>69</sup> G.W.F. Hegel, dz. cyt., s. XXXI.

<sup>70</sup> M. Bierdiajew, *Lew Szestow i Kierkegaard*, przeł. A. Papińska, w: J. Dobieszewski (red.), *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, Warszawa 2007, s. 159. W tego typu krytyce wypada wszelako pamiętać, że niekoniecznie Szestow musiał być inicjatorem takiego pojmowania obu pojęć; wydaje się wręcz, że daleko bardziej opozycję taką narzucała sama tradycja „filozofii spekulatywnej”.

<sup>71</sup> Zob. np. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, dz. cyt., ss. 30, 31, 37 i in.

z egzystencją i tym, co boskie<sup>72</sup>. Wiedza zatem jako znajomość pierwszych przyczyn albo wiecznych praw, a zatem wiedza upadła, pozbawia człowieka bezpośredniego kontaktu ze źródłem życia, skazując na syzyfowy trud rozpostarcia przepawy nad nieskończenie rozległą przepaścią. Anioł z mieczem zaś, broniący dostępu do drzewa życia (Rdz 3:24), to u Szestowa rozum, dzierżący śmiercionośne ostrze konieczności oraz tego, co ogólne.

Już pobieżne, lecz uczciwe spojrzenie wystarczy, aby uznać tezy o skrajnym antyracjonalizmie za bezzasadne. Wbrew potocznej opinii, Szestow nie jest wrogiem wiedzy *en bloc*, a jedynie tam, gdzie w jej odzieniu dochodzi do uzurpacji: „Nie był – podkreśla L.J. Shein – przeciwny rozumowi bądź nauce w codziennym życiu. Nie to go zajmowało. Buntował się przeciwko roszczeniom rozumu i nauki do bycia jedynym autorytetem na tym świecie”<sup>73</sup>. Nauka wielce jest pożyteczna, lecz przydatność nie sprawia bynajmniej, że przestaje być ograniczona; wiedza i prawda zaś to odmienne, pochodzące z innych niejako porządków, kategorie<sup>74</sup>. Kto poprzestaje na tym, czego dostarcza poznanie naukowe, nieporównanie więcej traci, niż zyskuje. Człowiek – oto przesłanie Szestowa – jest wezwany do czegoś tak doniosłego, że niepodobna osiągnąć tego rozumem. Czytamy:

---

<sup>72</sup> Byłby to stan, który Franz Rosenzweig określił mianem Sobości lub pogaństwa – głuchej immanencji, którą dopiero objawienie, przychodząc z zewnątrz, pomaga przewyciężyć.

<sup>73</sup> L.J. Shein, *Lev Shestov: A Russian Existentialist*, „Russian Review”, Vol. 26, No. 3 (Jul. 1967), s. 281. Podobnie wypowiada się Bierdiajew: „W istocie Lew Szestow wcale nie jest przeciwnikiem naukowego poznania, nie jest przeciwnikiem rozumu w powszednim życiu. Nie na tym polegał jego problem. Występował przeciwko pretensjom nauki i rozumu do rozstrzygnięcia pytania o Boga, o wyzwolenie człowieka od tragicznej potworności losu ludzkiego w sytuacji, w której rozum i poznanie rozumowe dążą do ograniczenia możliwości. (...) Osoba ludzka jest ofiarą koniecznych prawd, praw rozumu i moralności, ofiarą tego, co uniwersalne i powszechne” (M. Bierdiajew, *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, w: SO, s. 6). Zob. też AN, s. 76, gdzie sam Szestow podkreśla, że nie występuje wbrew logice, a tylko jej absolutyzacji.

<sup>74</sup> Zob. AN, s. 139: „Doświadczenie jest znacznie szersze niż doświadczenie naukowe i pojedyncze zjawiska mówią nam o wiele więcej aniżeli te, które stale się powtarzają. Nauka jest pożyteczna – nikt w to nie wątpi, ale prawd w niej nie ma i nigdy nie będzie”. Zob. też P. Wójs, *Rozum w filozofii egzystencji*, Kraków 2013, s. 132. Tezy o pożyteczności wiedzy zdaje się za to nie dostrzegać A. Sawicki, gdy uznaje za konieczne przekonywać, że „cała wiedza, która nie jest wiedzą aksjologiczną i etyczną oraz epistemologiczną zachowuje swoją wartość” (A. Sawicki, *Absurd–Rozum–Egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000, s. 198), a przecież to właśnie głosi Szestow.

Operacje, których dokonujemy na rzeczywistości po to, by ją zrozumieć, z samej swojej istoty są użyteczne i potrzebne dopóty, dopóki nie przekraczają określonych granic. (...) Jednak nadchodzi moment – chociaż nie potrafimy precyzyjnie go określić – kiedy objaśnienia tracą wszelki sens i nie są do niczego potrzebne. Wygląda to tak, jak gdyby prowadzono nas na sznurku racji dostatecznej do określonego miejsca po to, by następnie nas porzucić: idźcie, dokąd chcecie. W ciągu naszego długiego życia do tego stopnia przyzwyczajamy się do sznurka, że zaczynamy wierzyć, iż należy on do samej istoty świata; że w sznurku jako takim kryje się wielka tajemnica, tajemnica wszystkich tajemnic. (WW, s. 27)

Tak tedy nie sznurek, lecz przywiązanie do sznurka – nie rozum, lecz ubóstwienie rozumu – uznaje Szestow za korzeń nędzy współczesnej mu filozofii i współczesnego człowieka.

## 1.5. Dwa rozumy Szestowa

Jest godne podkreślenia, że Szestowowska krytyka racjonalizmu posiada kilka wymiarów, tak jak kilka wymiarów posiada sam racjonalizm; Szestow zdaje się przechodzić nad tym do porządku, scalając owe odmienne tradycje. Kiedy więc występuje przeciw sankcjonowanemu przez kult rozumu bezwzględ-nemu panowaniu konieczności, nie zawsze może uderzać we wszystkie jego przejawy jednocześnie; gdy pisze o filozofii spekulatywnej, potępia na równi Sokratesa i Hegla, Platona i Spinozę, Arystotelesa i Kartezjusza.

Znamienne, iż swą filozofię różnicy opiera na tożsamości; rozum rad by wszystko unifikować – a czyż nie tego dokonuje sam Szestow, redukując większą część tradycji europejskiej filozofii do jednej podstawowej zasady? Trudno poczytywać mu to jednak za uchybienie.

Jawi się on tutaj wielkim mistrzem krytycznej syntezy. W swej krytyce nie odbiega od pewnej cechy wspólnej myślicielom tego rodzaju. Możliwe bowiem, że niektórzy z kontestatorów racjonalizmu sami nie zawsze już zdawali sobie sprawę, jaki konkretnie racjonalizm kwestionują; jeżeli zaś nawet bywało inaczej, z pewnością nieważne było, czy ów konkret został kiedykolwiek ucieleśniony. Znamienna to właściwość myślenia, że im więcej usiłuje

się usamodzielniać, lokując się zazwyczaj naprzeciw określonej tradycji, tym bardziej traci z oczu jej pierwotne kształty, krytykując wreszcie nie tyle rzecz samą, ile obraz, który sobie o niej wytworzyło. Nie świadomość historyczna wszakże – tak trudna do osiągnięcia zawczasu – największe ma tu znaczenie, i nie o to zatem chodzi, iżby tego rodzaju praktyki potępiać; godne są aprobaty i zrozumiałe jako próba nadania kształtu samemu sobie, wyznaczenia granic i określenia charakteru własnego, oryginalnego sposobu rozumienia.

Występując przeciw rozumowi, Szestow krytykuje jedynie pewną jego historyczną postać, którą co prawda dostrzega na przestrzeni całych dziejów i której być może w ogóle niepodobna nazwać historyczną. Nie przejmując się przy tym precyzją pojęciową; szermuje przeciw naukowemu „ratio-rozsądkowi” raczej niż mistycznemu „rozumowi-logosowi”, lecz nie widzi bodaj potrzeby – skoro próżno tego szukać na kartach jego dzieł – zwracania na tę różnicę uwagi. Ważne jest dlań to jedno tylko, że

nasz rozum – bez względu na to, czy nazywa on siebie *Vernunft* czy *Verstand* – w żadnym razie nie ogranicza się do skromnego zadania oświecania i czynienia przejrzystym tego, co zostało stworzone i powołane do bycia przed nim i bez niego. Chce więcej, znacznie więcej. (SO, s. 168)

Jednak nominalna homogeniczność to nie wszystko. Nie można poprzestać na konstatacji, że Szestow nie rozróżnia między rozumami. Bywa bowiem, że dopiero pod warstwą pojęć skrywa się prawdziwe przesłanie autora, i to skrywa nierzadko nawet przed nim samym. Skoro wszak sam autor poucza swego czytelnika: „Nie przywiązuj znaczenia do pojedynczych słów, a nawet całych fraz. (...) Nie wskazuj na sprzeczności, nie spieraj się, nie żądaj dowodów: tylko uważnie słuchaj” (PK, s. 90), godzi się uszanować tę prośbę i wsłuchawszy się, zapytać: co w swej krytyce rozumu pragnie powiedzieć Szestow?

Jeżeli coś daje się usłyszeć spomiędzy tak licznych i wdzięcznie ułożonych słów, za pomocą których peroruje on przeciw rozumowi, to właśnie to, że obok jawnej koncepcji rozumu jest tu i taka, której przy pierwszym spojrzeniu nie widać. Skoro tak, wówczas tylko częściowo prawdziwe byłoby twierdzenie J. Maia Neto, że „Szestow ma tylko jedną koncepcję rozumu: produkującego

konieczne i powszechne prawdy”<sup>75</sup>. Otóż jak widzieliśmy, można postawić tezę, że u Szestowa obok owego rozumu naukowego, rozumu *pur sang*, istnieje jeszcze rozum, którego tylko względy retoryczne nie pozwalają nazywać w ten sposób. Być może, iż ów drugi rozum Szestowa – rozum incognito – to wiara, którą z niezrównaną swadą rozumowi przeciwstawia. Jest więc u Szestowa rozum przeciw wierze, to znaczy: rozum przeciw rozumowi; albo też czysty rozum przeciw rozumowi wiary, który niektórzy zwykli nazywać „sercem”<sup>76</sup>.

Tak tedy z jednej strony rozum Szestowa – przezeń krytykowany – jest rozsądkiem, który dopuścił się wykroczenia poza przypisane mu granice i wdzierając się w pole zarezerwowane dla wiary, dał sobie prawo zniesienia tajemnicy<sup>77</sup>; z drugiej zaś strony jest „serdeczny rozum wiary”<sup>78</sup>, którego Szestow tak nie nazywa, ale o który w samej rzeczy walczy.

Jego walka nie jest przeto jedynie „walką przeciw”, ale również „walką o”. Dotyczy to nie tylko kwestii rozumu, ale całej filozofii Szestowa. Nie jest prawdą, jak utrzymują niektórzy, że nie zawiera ona żadnego pozytywnego przesłania, że jest czysto negatywna<sup>79</sup>. Fakt, że negacja, a nawet destrukcja stanowi ważki element Szestowowskiego oręża, jednak żadną miarą go nie

<sup>75</sup> J.R. Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov*, Dordrecht–Boston–London 1995, s. 107.

<sup>76</sup> Niech za ilustrację posłużą słowa Siemiona Franka: „«Serce» nie jest, jak to się zwykło myśleć, jakąś szczególną instancją przeciwstawną «rozumowi»; ono jest właśnie centrum całościowego, wszechobjemującego bytu wewnętrznego, którego jednym z promieni może być także «rozum». «Serce» w charakterze wszechjedności przeciwstawia się tylko abstrakcyjnemu, oderwanemu od centrum, «czystemu» rozumowi” (S. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolovitch, Tarnów 2007, s. 244). Zob. też T. Obolovitch, *Wiara jako locus philosophicus myśli rosyjskiej*, w: *Rosyjska metafizyka religijna*, red. T. Obolovitch, W. Kowalski, Tarnów 2009, s. 47.

<sup>77</sup> Paweł Lisicki (dz. cyt., s. 76–78) zarzuca, że do owego „rozumu oświeceniowego”, nowożytnego, który szuka wiecznych prawd i ostatecznie sam je ustanawia, sprowadził Szestow całe swe pojęcie rozumu, przeocząc bardziej pokorny rozum średniowieczny.

<sup>78</sup> Por. M. Kita, dz. cyt., ss. 5 i 195 n.

<sup>79</sup> Zob. np. M. Bierdiajew, *Szestow i Kierkegaard*, s. 154: „Niestety, bogactwo i rozmach cechuje tylko negatywną stronę jego filozofii, podczas gdy jej strona pozytywna jest uboga i lakoniczna, zmieściłaby się na połowie kartki. Inaczej zresztą być nie może, ponieważ zamysłu Szestowa nie sposób ani ująć myślą, ani wyrazić słowem – jest to czysta apofatyka”. Podobnie Halina Perkowska (dz. cyt., s. 32), zarzuca Szestowowi brak pozytywnego programu i skupienie się tylko na krytyce.



wyczerpuje. Choć już sama w sobie wartościowa, służy raczej za środek ku czemuś większemu, mając za zadanie oczyścić przed tym pole<sup>80</sup>.

Naczelne zadanie Szestowa, jak sam pisze i o czym będzie jeszcze mowa, to nawoływać do powstania ze snu (zob. AJ, s. 408). Istota tego zadania sięga atoli daleko dalej, aż po wymiar eschatologiczny. Doskonale świadomy ograniczoności naszego poznania – zarówno naukowego, jak i potocznego – pragnie przekroczyć upadły świat fenomenów, otwierając podwoje królestwa rzeczy samych w sobie<sup>81</sup>. Tym samym zdaje się celować w przywróceniu człowieka do rajskiej społeczności, w restaurowaniu utraconego kontaktu z drzewem życia. Dlatego też można za Cezarym Wodzińskim określić refleksję Szestowa mianem projektu zbawienia, w którym „poetyckie marzenie przeobraża się w projekt soteriologiczny zapisany w języku filozoficznym”<sup>82</sup> i w którym „intencją ostateczną” filozofii „nie jest ani zrozumienie, ani wyjaśnienie, ani opisanie, ani zinterpretowanie czegokolwiek, ale zbawienie. Zbawienie grzesznej natury człowieka”<sup>83</sup>.

Ostatecznie, jak wskazaliśmy, u Szestowa wszelkie odniesienia do rozumu, poznania, konieczności mają wymiar egzystencjalny. Jego bezkompromisowa krytyka racjonalizmu sprowadza się do przeciwstawienia zmysłu czasu, chwili, wyjątkowości – despotyzmowi tego, co pozaczasowe i ogólne. Przeciwwstawiając rozum i wiarę, Ateny i Jerozolimę, przeciwstawia rozum helleński i rozum hebrajski, rozum czysty i rozum serca, dwa odmienne sposoby myślenia i odczuwania, dwie wrażliwości. Nie jest „wrogiem myślenia”<sup>84</sup>; nie usiłuje uciec od intelektu – jest zbyt rozumny, aby sądzić, że to wykonalne. Pragnie jednak z całą mocą „godnej podziwu monotonii”<sup>85</sup> wyrazić bunt wobec „tyrarii logosu”, która z rozumu czyni już nie narzędzie myślenia, ale destrukcji,

<sup>80</sup> „Nihilistyczna negacja jest środkiem i momentem przygotowawczym, choć całkowicie niezbędnym, to podporządkowanym autonomicznemu celowi, jakim jest tworzenie nowych wartości, wskazywanie nieznanych dróg i możliwości, otwierających się przed człowiekiem” (C. Wodziński, *Lew Szestow – Pascal XX wieku*, „Znak” nr 382 (1986 r.), s. 36; zob. też tenże, *Wiedza a zbawienie*, s. 211).

<sup>81</sup> Zob. J.R. Maia Neto, dz. cyt., s. 118 – autor podkreśla ów Kantowski punkt wyjścia Szestowa.

<sup>82</sup> Zob. C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie*, s. 244.

<sup>83</sup> Tamże, s. 245.

<sup>84</sup> Nazywa go tak P. Mrzygłód, dz. cyt., s. 15.

<sup>85</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, w: tenże, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1999, s. 74.



i która samo myślenie niszczy i uśmierca przez wiązanie go koniecznością. Myślenie Szestowa, myślenie nieuśmiercone, to wołanie – tyleż heroiczne, co rozpaczliwe – o nieuleganie podstępny wdziękom gotowych odpowiedzi, to przestroga, iż wszelki dogmatyzm, jako owoc rezygnacji w obliczu nieuniknionej nieostateczności wiedzy, to nie triumf, lecz sen, a w końcu tedy i klęska właściwie pojętego rozumu.



## Jerozolima – drzewo życia Filozofia jako walka o tajemnicę

*Filozofia egzystencjalna jest wielką i ostateczną walką człowieka z zagadkowym i tajemniczym potworem, który zdołał go przekonać, że jego szczęście zarówno to ziemskie, jak i wieczne, zależy wyłącznie od jego gotowości oddania pokłonu przed prawdami, które wyzwoliły się od Boga. (KFE, s. 309)*

Myśl Szestowa, w różnych okresach różnie przezeń nazywana: już to filozofią tragedii, już to filozofią egzystencjalną czy biblijną, celuje w przypomnaniu. Przypomina najpierw, że człowiek jest istotą skażoną i że zatem jego władze, choćby najbardziej wydawały się dostojne, również dotknięte są skażeniem; ich funkcjonowanie jest naznaczone pierwotnym defektem. Przypomina o tym, że chociaż nikomu nie jest dane tego pamiętać, to jednak nie zawsze tak było, i że upadek nie jest stanem ostatecznym. W końcu przypomina też, że niewyraźna tęsknota, którą każdy w sobie nosi, ma bardzo realne podstawy, i że zarazem tylko nieliczni mają odwagę się z nimi zmierzyć. W procesie tej swoistej anamnezy dokonywać ma się wyzwolenie ze zgubnych pęt rozumu, jakie człowiek dał sobie narzucić ku własnemu pohańbieniu.

## 2.1. Rozum przeciw życiu

*Czymże jest życie? Tego nie wiadano. (...) Nie ma nic nie zbadanego lub choćby źle zbadanego w dziedzinie życia, od tego punktu poczynwszy; ale życie samo wydaje się czymś nie do zbadania<sup>86</sup>.*

Jak powiedziano, rozum to dla Szestowa wielki uzurpator: w swym królestwie, którego granice własnowolnie wyznaczył, pragnie rządzić niepodzielnie także nad tym, nad czym władzy z natury mieć nie może. Skoro bowiem, jak powiada Augustyn: „rozmaite, wielostronne jest życie i niezmierzone w swym ogromie”<sup>87</sup>, wszelka obietnica jego ogarnięcia bywa naiwna bądź cyniczna. Życie jawi się tu nieprzeniknioną rzeczą w sobie, tak immanentną, że odporną na próby uchwycenia jej w języku, a dostępną tylko uczestnictwu. Zwłaszcza przeżycie – życie jakby dwakroć zinternalizowane – umyka zręcznie przed zakusami opisu i być może tylko poezji udaje się niekiedy zbliżyć do wyrażenia owej niewyraźności. Pewnym jest jednak dla Szestowa, że nie może się to udać rozumowi. Pisze:

Rzeczywiste życie nie mieści się w ramach tych *a priori*, które rozum ludzki skonstruował dla pochycenia ostatecznych tajemnic bytu. Najważniejsze i najbardziej znaczące wydarzenia naszego istnienia dzieją się poza naszymi ogólnymi zasadami, niezależnie od naszego poznającego rozumu. (...) Każda próba zweryfikowania takich przeżyć przez rozum przy użyciu jego własnych kryteriów unicestwia te przeżycia. (SF, s. 249)

Jakkolwiek będziemy się starali, aby zracjonalizować nasze doświadczenie, ono raz po raz okaże się nie licować z oczekiwaniami. Albo też – jeżeli nie dość uczciwie je traktując, zapoznamy tę konieczną niekompatybilność – podporządkujemy życie kategoriom rozumu, aż w końcu zdołamy przekonać samych siebie, że prawdziwe jest tylko to, co pod te kategorie podpada.

<sup>86</sup> T. Mann, *Czarodziejska góra*, tłum. J. Kramsztyk, J. Łukowski, Warszawa 2021, s. 315.

<sup>87</sup> Święty Augustyn, dz. cyt., X, XVII, 26, s. 195.

Paradoks jednak polega na tym, że w porządku poznania rozumowe *a priori* są wobec życia wtórne; nawet jeżeli istnieją przedwiecznie, odkrywający je rozum sam już jakoś zanurzony jest w istnieniu. Życie jest przed i ponad rozumem, „wypływa ze źródła większego niż rozum” (NSH, s. 144). Przeto – przywołajmy pogląd Wilhelma Diltheya – ponieważ „życie jest faktem podstawowym”, to właśnie ono, a nie abstrakcyjne zasady, „musi stanowić punkt wyjścia filozofii”<sup>88</sup>.

Stąd nieunikniona konstatacja, że myślenie dyskursywne i pojęciowe, nade wszystko zaś spekulatywne – zniekształca i zabija prawdę. Żywy człowiek – i tylko taki – przeczuwa to całym sobą, gdy przychodzi mu zestawić dokonania rozumu z tym, co sam przeżył i doświadczył. Instynktownie skłania się wtedy ku jakoby wolnej, nieskrępowanej zasadami miary i porządku, refleksji. Szestow wyraża to pytaniem:

Czyż (...) niekonsekwentne, nieuporządkowane, chaotyczne, nie prowadzące do z góry wyznaczonego przez rozum celu, sprzeczne jak samo życie myśli, nie są bliższe naszej duszy aniżeli systemy, nawet wielkie systemy, których twórcy troszczyli się nie tyle o to, by poznać rzeczywistość, ile o to, by „ją zrozumieć”? (AN, s. 11)

Poczyniona tu dystynkcja między poznaniem a zrozumieniem – jak zwykle u Szestowa – nie jest dosłowna i nie należy jej zatem traktować ściśle, doszukując się odpowiedników użytych pojęć w dziejach namysłu filozoficznego. W zamian warto wsłuchać się w ów przekaz; zdaje się on mówić, że harmonijny powab wysublimowanych teorii na niewiele się zdaje, gdyż w swej abstrakcyjności okazuje się nie przystawać do realnego świata. Kosmos wtórny jest wobec chaosu, jest jego pochodną, dokonywaną na jego tle operacją myślową – dalibóg szlachetną, lecz w punkcie wyjścia naznaczoną piętnem przekłamania. Zarzut dotyczy nade wszystko postawy, jaką w obliczu tych faktów się przyjmuje. Poznać rzeczywistość to dla Szestowa tyle, co wejść w nią całym sobą, a wszedłszy, zaangażować się w niekończący się proces, w którym

<sup>88</sup> W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wyb. i tłum. G. Sowinski, Toruń 1993, s. 53. Że jednak Dilthey wyciągał z tego wnioski inne niż Szestow, zob. niżej.

zaciera się rozróżnienie na podmiot oraz przedmiot, skoro samemu jest się częścią tego, co poznawane. Inaczej niż w zrozumieniu, gdzie najważniejsze jest to, co je wieńczy, tutaj nie dąży się do uchwycenia jakiejś statycznej wartości, którą ogłosiwszy *urbi et orbi*, można poddawać dalszym analizom. Liczy się ekspresja, środek, chwila, nie tyle misterna konstrukcja czy imponujący rezultat, ile podjęta mimo wszystko próba. Myśl, która nie dąży do podporządkowania sobie rzeczywistości, skazana jest na fragmentaryczność.

Co prawda owe „nawet wielkie systemy” nie zawsze są nimi wprost, nie zawsze też zgodnie z założeniem twórcy; nawet wywody „nieuporządkowane, chaotyczne, sprzeczne” mogą koniec końców nosić znamiona systemu, o ile tylko przenika je ten sam duch, sens czy idea. Jak pisze Paul Tillich, „fragment jest systemem *implicite*; system jest fragmentem *explicite*”<sup>89</sup>. Dlatego może – jakkolwiek to kontrowersyjne – samego Szestowa dałoby się określić jako twórcę *volens nolens* systemu filozoficznego. Zdaje się, iż jeżeli jest tu jakaś różnica, tkwi ona nie w formie, lecz w postawie; w tym, że ci, którzy do formy systematycznej przyłączyli się dobrowolnie, dążyli do spójności i jasności sądów, podczas gdy przeciwnicy systemu – jak Szestow – byli w istocie przeciwnikami owej dbałości o konsekwencję i porządek, o „początki i końce” (zob. np. AN, s. 9), która w ich mniemaniu szczeremu poszukiwaczowi prawdy nigdy na dobre wyjść nie może.

Chociaż krytyki poznania rozumowego nie są w dziejach filozofii niczym nowym, nieczęsto były tak radykalne. Wielu dostrzegало, że życie w swej płynności i bezmiarze wymyka się rozumowi; najczęściej nie uznawano jednak, by przeczyło to przydatności racjonalnej nad życiem refleksji<sup>90</sup>. Szestow – śladem Nietzschego raczej niż Diltheya – idzie dalej, doskonale niewrażliwy na samowiednie narzucające się wątpliwości<sup>91</sup>, jak gdyby wierzył, że skutecznie

<sup>89</sup> P. Tillich, dz. cyt., s. 60.

<sup>90</sup> Na przykładzie współczesnych Szestowowi godzi się to jednak zobrazować poglądami Diltheya, które podsumowuje ich znawczyni: „Twórcze i nieprzewidywalne w swym przebiegu życie daje się jednak ująć pojęciowo ze względu na swój odpowiadający myśli charakter. Akcentowanie pierwiastków irracjonalnych nie jest u Diltheya sprzeczne z jego dążeniem do racjonalnego, zgodnego z duchem nauki ujęcia rzeczywistości. Także krytyka intelektualizmu i podkreślenie wagi poznawczego waloru rozumienia dokonującego się na drodze przeżywania odtwórczego, nie prowadzą u niego do irracjonalizmu” (E. Paczkowska-Łagowska, dz. cyt., s. 190).

<sup>91</sup> Jak ta o zasadniczej aporematyczności wszelkich irracjonalizmów. Na przykładzie myśli Bergsona tak pisze o tym Leszek Kołakowski: „W przeciwieństwie do myślenia pojęciowego

daje się filozofować tylko młotem. Jego antyracjonalistyczne credo można wyrazić słowami Ferdinanda Ebnera:

Mimo całej swej zdolności rozumienia, rozum nie pojmuje „misterium życia” (...) i sprawia, że człowiek, który powierza się jego wyłącznemu prowadzeniu, żyje obok tego misterium. Uważa on, że nie ma tu żadnego misterium, udowadniając tym samym, że nie rozumie samego siebie. (...) Niechże więc ustąpi on z drogi i nie blokuje przejścia głębszym siłom życia duchowego<sup>92</sup>.

To owe głębsze siły są zdatanne poznać rzeczywistość zamiast ją zrozumieć. Ponieważ zaś mowa tu o sprawach najwyższej wagi, o „tym, co najważniejsze”, dla Szestowa jasnym jest, że odblokować przejście można i trzeba jak najprędzej, nie negocjując przy tym z uzurpatorem.

## 2.2. Klęska Aten

Dobrze jest korzystać z rozumu; nie wszędzie wszakże okazuje się przydatny. Przychodzi moment, kiedy nie sposób się już dłużej łudzić, że realność daje się

---

intuicja może być oceniana tylko sama przez siebie. Kontakt irracjonalny – bo niewyraźalny w formie słownej – ze światem jest z konieczności ograniczony do indywidualnego przeżycia i bezwzględnie nieprzekazywalny, wymyka się tedy jakiegokolwiek kontroli. (...) Wszelki irracjonalizm dysponuje tylko narzędziami gołej retoryki nie mogąc zdobyć żadnego narzędzia argumentacji, albowiem jedynym sposobem upewnienia się o wartości intuicji jest przeżyć indywidualnie akt poznania intuicyjnego. (...) Między najbardziej zaawansowaną umiejętnością myślenia abstrakcyjnego a najskromniejszym w aspiracjach aktem intuicyjnego zrozumienia istnieje przepaść nieprzekraczalna słownie i nie dająca się opisać. (...) Irracjonalizm jest nieprzenikliwy intelektualnie, ale nieprzenikliwy obustronnie: tak samo niewrażliwy na krytykę, jak bezsilny w oddziaływaniu; jest monadą bez okien, to znaczy w życiu poddany rygorom myślenia racjonalnego stanowi ładunek czystej próżni. Nie znaczy to oczywiście, by nie miał zdolności społecznego funkcjonowania, lecz może działać wyłącznie drogami pozaintelektualnymi. Stąd właśnie do bergsonizmu nie można być przekonany, można go tylko przeżyć. (...) Nie jest pod tym względem odosobniony w dziejach filozofii i ponosi chrońniczną klęskę wszelkiego antyintelektualizmu, który zmierza do przeobrażenia się w doktrynę, podczas gdy jest tylko postawą jednostki” (L. Kołakowski, *Bergson – antynomia praktycznego rozumu*, w: tenże, *Pochwała...*, s. 279–280).

<sup>92</sup> F. Ebner, dz. cyt., s. 49.

podbić myśleniu, ale to raczej ona boleśnie przypomina o swojej supremacji. Moment ów Szestow nazywa tragedią.

### 2.2.1. Tragedia

*Ludzkie tchórzostwo najbardziej obawia się wyznań szaleńców  
i konających<sup>93</sup>.*

Być może nie ma prawa pisać o tragedii albo śmierci ten, komu chociaż raz ze śmiertelną powagą nie spojrzała ona w oczy. Lecz, z drugiej strony, czyż całe nasze życie nie jest wpatrywaniem się w nas tego chłodnego, przesywającego spojrzenia, od którego stałej, niemej obecności nieustannie, acz nie bez końca, usiłujemy się uwolnić? I czyż Platońska μελέτη θανάτου nie jest właśnie ustawicznym trudem, by owo spojrzenie oswoić?

Namysł nad tragedią zdaje się temu oswojeniu sprzyjać. Sam zresztą stanowi jedną z fundamentalnych przesłanek filozofowania. „Wiedza o śmierci, a obok niej obserwacja cierpienia i nędzy życia jest najsilniejszym bodźcem do filozoficznego zastanowienia i metafizycznych wykładni świata”<sup>94</sup> – pisze Arthur Schopenhauer. Szestow, bliski temu ujęciu, idzie jednak dalej: nie wiedza i obserwacja, ale doświadczenie i uczestnictwo; nie tylko pobudza do refleksji, lecz stanowi źródło mocy i popycha do działania. „Tylko rozpacz rodzi w człowieku jego wyższe siły”<sup>95</sup>. Oto paradoks: jedynie niemoc uzdolnia do działania; świadomość zaś niemocy umożliwia autentyczną, nieskrępowaną regułami logiki refleksję. Albowiem „myśleć, prawdziwie myśleć człowiek zaczyna dopiero wtedy, kiedy przekonuje się, że nie może nic zrobić, że ma związane ręce” (AN, s. 90).

<sup>93</sup> S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, przeł. B. Świdorski, Warszawa 1992, s. 113.

<sup>94</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 228.

<sup>95</sup> SO, s. 179. Podobnie wypowiada się Józef Tischner, kiedy w myśleniu dostrzega odpowiedź na wewnętrzne cierpienie i ból niepewności. Zob. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: tenże, dz. cyt., s. 512–514.



Można by, idąc za znawcami tematu, mówić tu o „światopoglądzie tragicznym”, który, jak pisze Józef L. Krakowiak, „zaczyna od twierdzenia, iż swoistość myśli filozoficznej nie polega przede wszystkim na tym, co ona mówi, ale skąd to mówienie się rozlega”<sup>96</sup>. Myśl Szestowa niewątpliwie w taki światopogląd się wpisuje; sam jego namysł nad tragedią nie na tym wszelako się zasadza. Sama też tragedia nie występuje w takim jak u innych myślicieli znaczeniu. Nie jest na przykład, jak dla Miguela de Unamuno, tylko stanem rzeczy, przyrodnym życiu ludzkiemu uczestniczeniem w niekończącej się walce sprzeczności<sup>97</sup>.

Chociaż i takie konotacje są u Szestowa obecne, chodzi najpierw o tragedię jako szczególne wydarzenie; nie występuje ona w owym nobliwym, estetycznym znaczeniu, jakie nadała jej wielka tradycja literatury i filozofii europejskiej, ani też w szerokim sensie problemu tak zwanego tragizmu ludzkiej egzystencji. Rzecz w konkretnym doświadczeniu, przeżyciu, a za tym również filozofii tego przeżycia. Jakie to przeżycie? Emil Cioran powiada, że

są doświadczenia, po których człowiek nie może już dalej żyć. Czujemy wówczas, że cokolwiek byśmy robili, nie ma to już żadnego znaczenia. Gdy bowiem człowiek dotarł do granic życia, gdy w zapamiętaniu przeżył wszystko, co na owych groźnych rubieżach można znaleźć, codzienne gesty i zwykłe dążenia tracą wszelki urok i czar<sup>98</sup>.

Istotą tragedii jest, że owe „granice życia” same docierają do człowieka. Całość możliwego doświadczenia odsłania się przed nim w jednym mgnieniu oka, przyszłość kurczy się i znika, a świat jawi się naraz nieznośnie niemy i krzykliwym. Nic już nie jest takie samo: okazuje się, że jasność i oczywistość, ład i poczucie sensu były tylko zręcznie przystrojonym absurdem. Człowiek dotychczas wierny ogólnym i niezmiennym prawdom nagle staje pośrodku

<sup>96</sup> J.L. Krakowiak, *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*, Warszawa 2005, s. 28.

<sup>97</sup> „Żyjemy wszak tylko ze sprzeczności i dzięki nim; życie nasze jest tragedią, a tragedia to nieustające zmaganie, bez zwycięstwa ani nadziei na nie; to sprzeczność” (M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984, s. 19).

<sup>98</sup> E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, Warszawa 2007, s. 13.

tęgo, co konkretne, konkretność boleśnie przekonuje o swojej realności, a z ogólnych i niezmiennych prawd przestaje płynąć jakiegokolwiek pocieszenie. Tragedia stanowi „wypadnięcie z tego, co ogólne” (por. SO, s. 179), przypominające człowiekowi o jego nieprzeczwycięzonej małości.

Według Szestowa doświadczenie tragedii zrywa zasłonę iluzji spowijającą nasz świat w jego codzienności i odsłania przed człowiekiem zrazu niedostępny obszar rzeczy samych w sobie (zob. FT, s. 97). Pokazuje zarazem, jak czcze były zapewnienia idealistycznej filozofii, skorej głosić, że żadna taka zasłona nie istnieje. Jako tajemnica, „tajemnicza niewiadoma, którą zwie się tragedią” (FT, s. 222), otwiera oczy przez ich zakrycie. Tak jakby chciała powiedzieć, że jedyną oczywistością jest brak oczywistości, uwrażliwia na nieostateczność wszelkich, zwłaszcza zbyt wczesnych, rozstrzygnięć i oslepiając, przynosi nowe widzenie<sup>99</sup>. Doniosłość tragedii zasadza się więc na tym, że kładąc kres, funduje ona początek i w tej mierze jest, jak wyraża się Cezary Wodziński, „doświadczeniem źródłowym człowieka: właściwym miejscem jego duchowych narodzin”<sup>100</sup>.

Jak wskazuje dalej Wodziński, filozofia tragedii to wezwanie nie tylko do uprawiania innej, bardziej otwartej niż dotychczas filozofii, lecz także apel o przeobrażenie całego człowieka<sup>101</sup>. Ma on być odtąd zarazem bardziej pokorny i zuchwały, świadom swej nędzy i ograniczeń rozumu, a jednocześnie przekonany, że nie istnieje zgoła nic niemożliwego. To bodaj jeden z największych paradoksów obecnych w tej filozofii, z którym przyjdzie nam się jeszcze spotkać, gdy pochylimy się nad zagadnieniem wiary.

Tragedia jest tedy kategorią, która stanowiąc znaczną część przestrzeni, w której popełnia Szestow swoją krytykę racjonalizmu, służy mu do wyrażenia własnej, niezgodnej z klasyczną, wizji filozofii; w tragedii myśl, przebudzona wskutek niezwyklego doświadczenia, wyrrywającego ją ze spokoju codzienności, otwiera się na coś, co zwykło się lokować poza obrębem filozoficznego

---

<sup>99</sup> Dlatego największym zdaniem Szestowa filozofowie tragedii – Dostojewski i Nietzsche – nie tyle dają odpowiedzi, ile stawiają pytania (zob. FT, s. 38), i to nawet gdy – chciałoby się dodać – czynią to w sposób godny proroka. Zdaje się przy tym, że właśnie w Dostojewskim i Nietzschem Szestow widzi siebie; w *Filozofii tragedii* szuka dla nich usprawiedliwienia, aby, może jeszcze o tym nie wiedząc, usprawiedliwić i samego siebie.

<sup>100</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie*, s. 59.

<sup>101</sup> Zob. tamże, s. 63.

zainteresowania: na mroczną sferę tego, co nieuporządkowane, niejasne, nienazwane. Wizja ta jest apelem o „szacunek dla okropności życia” (FT, s. 224), które jako jego część istotna domagają się, by zaniechać przynajmniej trwania w słodkiej iluzji ich nieistnienia. „Szanować wielkie nieszczęście, wielką brzydotę, wielkie chybienie!” (FT, s. 224) – oto warunek rzetelnego filozofowania. „Najwidoczniej przyszedł czas – czytamy – aby nie odrzucać już cierpienia jak jakiejś fikcyjnej rzeczywistości” (FT, s. 221). Ucieczka przecież nie musi oznaczać ratunku; kto zaś ucieka przed prawdą, niezawodnie wręcz naraża się na zgubę. Dlatego tak ważne jest dla Szestowa, by obnażyć fałsz racjonalizmu. Filozofia idealistyczna, pozytywistyczna czy racjonalistyczna nie jest po prostu chybiona; jako taka nie wymagałaby szczególnej uwagi. Jest zwodnicza, gdyż zniekształca rzeczywistość, bezprawnie zaciemniając to, co jasne, ale w nie mniejszym stopniu rozjaśniając to, co zostać powinno w zaciemnieniu. Sławiąc niesprzeczność, kiedy obiecuje niemożliwe, sama wikła się w sprzeczności. Omamiony przez nią człowiek, zapadłszy w beznadziejnie piękny sen, nie jest w stanie ziścić swojej ostatecznej możliwości, którą zwykło się nazywać zbawieniem. Filozofia niby jakaś tajna siła utrzymuje go w samozadowoleniu, przez co nie pozwala spotkać się z samym sobą. Dopiero tragedia, nie pytając o zgodę, przynosi tę możliwość; dopiero głęboka samotność zdziera maski, obnaża próżność wzniosłych haseł i podając w wątpliwość nawet samo istnienie, każe postawić pytanie o autentyczność<sup>102</sup>.

Zarazem z tragedii, jednego z doświadczeń najbardziej własnych, daje się wyjść jedynie samodzielnie. Więcej nawet, towarzystwo jest tu nie tylko zbędne, ale niemożliwe; zwyciężyć można tylko w samotności (zob. FT, s. 140). I bodaj właśnie dlatego naczelnym eksponentem doświadczenia tragedii jest dla Szestowa biblijny Hiob.

---

<sup>102</sup> Por. FT, s. 119: „Czy współczesny człowiek może być dumny sam wobec siebie? Co innego wobec ludzi, w mowach, książkach. Ale gdy nikt go nie widzi i nie słyszy, gdy pośród głuchej nocnej ciszy spowiada się z własnego życia, czy wówczas śmie wypowiedzieć choć jedno wzniosłe słowo?”

### 2.2.2. Hiob

*Na szalach Hioba boleść ludzka okazuje się cięższa aniżeli piasek morski, a jęki ginących pokonują oczywistości.* (SO, ss. 117, 202)

Na poziomie relacji międzyludzkich w cierpieniu człowiek jest zawsze sam – cierpi się i umiera w pojedynkę i nawet najbliżsi okazują się wtedy dalecy. W tym też sensie można posłużyć się wyrażeniem Józefa Tischnera, że przeżywający swą tragedię Hiob przypomina „monadę z zatrzaśniętymi oknami”<sup>103</sup>. Lecz monadę – konglomerat monad – przypominają także jego przyjaciele: zamknięci w świecie własnych, chociaż jakoby powszechnie wiążących przekonań, omamieni pewnością raz na zawsze ustalonych dogmatów, są niele dwie równie samotni jak on. Nie tworzą wspólnoty, a ich pozorna jedność jest tylko zbieżnością wyznawanych poglądów. Nie widzą i nie są w stanie dostrzec osoby, nie wchodzą i nie potrafią wejść w relacje.

Racjonalizm zna tylko to, co ogólne, nie dostrzega tego oto człowieka w jego nędzy i nieszczęściu; jest człowiek, grzeszny bądź sprawiedliwy, ale nie ma Hioba. Przyjaciele Hioba to ludzie, którzy nie tylko radzą od rzeczy, ale usiłują wyzyskać przypadek osoby cierpiącej do swych własnych celów: tak nagiąć jej cierpienie, by wpisywało się w ich założenia i mogło potwierdzić przyjętą wcześniej teorię. Nie szukają pocieszenia drugiego, lecz raczej utwierdzenia samych siebie, choćby miało się to dokonać cudzym kosztem, często siłą nawracając innych na własną doktrynę. Ich wiara to dogmat; pokłon przed dogmatem jest poręką zbawienia. Dlatego ostatecznie samego Boga usiłują oni zbawić, przekonując Hioba, by przyznał się do winy. Jeżeli bowiem ów cierpi bez przyczyny, cały system ich przekonań odnośnie do Stwórcy i praw rządzących światem okazuje się chybiony.

Czytana z perspektywy przyjaciół, księga ta jest zatem teodyceą głoszącą pochwałę konieczności. Nie takie atoli jest jej przesłanie: ani ona, ani Hiob nie o tym pragną mówić. Jeżeli oddaje się tu Bogu sprawiedliwość, to poprzez wskazanie, że nie potrzebuje on żadnej teodycei. Nie potrzebuje

---

<sup>103</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 263.

jej też pogrążony w nieszczęściu człowiek. Cierpienie, rozpacz, tragedia – a w każdym razie niektóre ich przypadki – nie wymagają usprawiedliwienia. Przewodniego sensu całej opowieści można zresztą upatrywać właśnie we wskazaniu, że istnieją zjawiska, które z natury są niejako wsobne – prawdziwie niezakorzenione, nie posiadają racji innej niż ta, że są – i że przeto nie na wszystkie pytania godzi się szukać odpowiedzi; a nadto że istnieją odpowiedzi – jak te skwapliwie mnożone przez pewnych siebie przyjaciół, nawet jeżeli niekiedy wieńczone pytajnikami – które z uwagi na kontekst, w jakim się pojawiają, i charakter, jaki się im nadaje, nieuchronnie skazane są na niewczesność.

Pytania wszakże po dwakroć są uzasadnione: już to ażeby dociekać tego, co niedocieczone, już to – by pytając odpowiadać. Widać przy tym, iż w Księdze Hioba błędnie i zaciera się, elementarna i oczywista z pozoru, różnica między pytaniem a odpowiedzią, a granica między nimi okazuje się ledwie dostrzegalna. Indagowany jest indagującym. Sam Bóg wchodzi z człowiekiem w intymną relację, ale sam także woli nie polegać na twierdzeniach. Czytamy o tym u Gershoma Scholema:

Kiedy pytająca myśl waży się do Niego zbliżyć w owych po dziś dzień przez tysiąclecia rozbrzmiewających i nieznajdujących odpowiedzi pytaniach Księgi Hioba, ciągle jeszcze pozostaje On w swojej niepojętości najbliższym partnerem wielkiej rozmowy jako prawdziwie żydowski Bóg odpowiadający na pytania, na które nie ma odpowiedzi, pytaniami, na które nie ma ich o wiele bardziej. Zapytany przez Hioba, dlaczego dopuszcza na świecie niesprawiedliwość, odpowiada pytaniem, czy Hiob był obecny przy stworzeniu. A jednak ta wyraźna nieadekwatność odpowiedzi na bardzo przecież sensowne pytanie nie wywołuje u Jego partnera sceptycyzmu, lecz przekonuje go, jeśli można to uważać za formę przekonania<sup>104</sup>.

Odpowiadające pytanie, rzucone w głuchą przestrzeń nie po to, by zebrało zniwo, lecz by było świadkiem fundamentalnej, krańcowej niezgody

<sup>104</sup> G. Scholem, *Rywalizacja między Bogiem biblijnym a Bogiem Plotyna we wczesnej kabale*, w: tenże, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Warszawa 2015, s. 9–10.

zranionego ducha<sup>105</sup>; pytająca odpowiedź, która zamyka usta. Biblijna opowieść nie daje prostych rozwiązań, lecz zmusza do samodzielnej refleksji. Sankcjonując lament, zarazem uczy milczenia. „Nie wyjaśnia – pisze Zygmunt Kubiak – żadnych tajemnic. Każe tylko wpatrzeć się we wszechświat. I położyć rękę na usta swoje, i czekać wśród nocy. I nie słuchać żadnych apologetów ani żadnych zadowolonych z siebie racjonalistów”<sup>106</sup>.

Dla Szestowa jednak Księga Hioba to przede wszystkim archetyp konfliktu między rozumem i wiarą. Tutaj znajdujemy pierwsze, *avant la lettre*, starcie Aten z Jerozolimą, filozofii racjonalnej z filozofią egzystencjalną. Z jednej strony graniczące z wyrachowaniem stateczność i spokój, z drugiej drżąca namiętność i śmiertelny bój o prawo do *ridere, lugere et detestari*; z jednej strony myślenie jako szukanie racji i wyciąganie wniosków z przesłanek, z drugiej krzyk jako „nowy wymiar myślenia” (SO, s. 202). Starcie Hioba z przyjaciółmi, którzy stanowią ucieleśnienie helleńskiego ducha, to „licytowanie się krzyków z przemyśleniami” (SO, s. 66). „Hiob nie pyta: krzyczy, płacze, przeklina, słowem szaleje, i pouczające mowy przychodzących go pocieszać przyjaciół doprowadzają go do wściekłości” (SO, s. 116). W krzykach tych jednak tkwi głębokie przekonanie, że z Bogiem można rozmawiać, a nawet

<sup>105</sup> Zob. A. Hernas, *Hiob – dramat prawdy niepojętej*, w: tenże, *Czas i obecność*, Kraków 2005, s. 106–107: „Jego pytająca niedola w gruncie rzeczy wcale nie jest wyrazem sporu o zasadę, rozpaczliwym poszukiwaniem usprawiedliwienia własnego bólu. Cierpiący Hiob ze środka własnego bólu skarży się Bogu. Jego lament przybiera formę pytań, pytań, na które nie oczekuje się jednak odpowiedzi. Są to pytania retoryczne, czysta ekspresja skargi”.

<sup>106</sup> Z. Kubiak, *Księga Hioba*, w: tenże, *Półmrok ludzkiego świata*, s. 178. Warto w tym kontekście przytoczyć słowa Martina Bubera, który w Hiobie upatruje wzoru wiary (tu: zaufania, hebr. *emuna*): „Zaufanie jest ze swej istoty zachowaniem ufnej postawy w całości życia, na przekór temu, czego się w tym życiu doświadcza. Starotestamentowym paradygmatem takiej postawy jest Hiob: odczuwa on i wyraża bez ogródek jawną bezbożność tego, co się w świecie dzieje, i czyni Bogu z tego powodu wyrzuty, co jednak nie zmniejsza jego zaufania do niego; co więcej, kiedy nawet Bóg «chowa swoje oblicze» przed nim i tworowi swych dłoni «odbiera prawo», Hiob trwa w nadziei cielesnej wizji (...), w której srogi pozór tego, który się objawia, zostanie przełamany i przezwyciężony (...)” (M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 46). W podobnym tonie – że Księga jest pochwałą bezinteresownej pobożności i w tym też znaczeniu „antropodyceą” – wypowiada się inny dwudziestowieczny religijny myśliciel żydowski, zob. A.J. Heschel, dz. cyt., s. 483. O Księdze Hioba jako o „fenomenologii wiary poddanej ostatecznej próbie” raczej niż teodycei zob. także Sh. Carmy, D. Schatz, *Biblia jako źródło refleksji filozoficznej*, w: D.H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, przekł. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 37–39.

szukać w nim swego obrońcy (zob. Hi 13:3)<sup>107</sup>. W ujęciu Szestowa jest to dla Greków kuriozum: Bóg pozostaje przecież doskonale nieczuły względem ludzkich trosk, a sam troszczy się – o ile można tak w ogóle powiedzieć – tylko o własną władzę nad światem, o panowanie odwiecznych, świętych reguł, których nikt ani nic nie ma prawa zmienić<sup>108</sup>.

Można rzec, iż u Szestowa przyjęcie, że istnieje niewzruszona konieczność rządząca światem, której wszystko musi się podporządkować, pociąga za sobą istotne skutki. Gdy rozum spostrzeże bowiem zjawisko budzące w nim nieznanne dotąd uczucia lęku, niepewności, a nawet trwogi, spieszy oswoić je przez uzasadnienie; włączywszy je zaś w system, uspokaja się, ponieważ wszystko spoczywa znów na swoim miejscu. Napotykając niezrozumiałe – ucieka w wyjaśnienia, które wszakże nigdy do prawdziwego zrozumienia nie prowadzą. Chodzi jedynie o spokój, uspienie budzących się wątpliwości, które gdyby okazać im nieco cierpliwości i szacunku, mogłyby przynieść wyzwolenie. Jeżeli Bóg istnieje, to najlepiej, aby był przewidywalny; dopiero owa przewidywalność Boga przynosi pocieszenie strapiionemu rozumowi. Konsolacja, pewność w niepewności – taki jest ostatecznie cel wszelkiej teodycei. Nastrojona w tym tonie filozofia, nawet gdy zaczyna się zdziwieniem, zdaje się celować jedynie w tym, aby usunąć dyskomfort niewiedzy i znaleźć się na powrót w stanie błęgiego zadowolenia. Jej pocieszenie zaś nigdy nie bywa czymś innym niż pouczeniem.

<sup>107</sup> Zob. SO, s. 66. Taki jest dla Szestowa sens całej księgi. Por. SO, s. 226: „Sens całej opowieści polega na tym, że Hiob, na przekór nakazom mądrości, nie chce i nie może pogodzić się z potwornościami swojej nowej sytuacji i nie tyle spiera się ze swoimi przyjaciółmi, co apeluje do Stwórcy. (...) domaga się zwrotu tego wszystkiego, co stracił. A w swoich domaganiach przejawia skrajną, niesłychaną gwałtowność”. I dalej: „Hiob nie przyjmuje pouczeń, nie słyszy głosu «mądrości»: domaga się zwrotu odebranego mu bogactwa, zdrowia, dzieci. (...) w Księdze Hioba przyjaciele i ich mowy to jedynie epizody. Istotne są w niej mowy, z którymi Hiob zwraca się do Boga. I jeszcze bardziej istotna jest odpowiedź Boga. Bóg przyznał rację Hiobowi – i to nie w słowach, lecz zwracając mu wszystko, co utracił” (SO, s. 227).

<sup>108</sup> Zob. też SO, s. 67: „Księga Hioba, w której «krzyki» triumfują nad «myśleniem», w której Bóg przyznaje, że dla człowieka może zostać naruszony wieczny porządek natury i skały mogą się poruszać ze swoich miejsc, wydawała się Grekom czymś najbardziej oburzającym spośród wszystkiego, co mógł wymyślić i powiedzieć śmiertelnik”. – Temat różnic w myśleniu greckim i biblijnym piszący podejmuje szerzej w tekście *Franz Rosenzweig – filozof hebrajski. O dawnych korzeniach nowego myślenia*, w: D. Jacyk (red.), *Bóg–Człowiek–Świat w filozofii dialogu. Szkice z myśli filozoficznej Franza Rosenzweiga*, Wrocław 2017, *passim*, w odniesieniu do Boga zwłaszcza s. 67–70.

Toteż na tle Księgi Hioba Szestow krytykuje etykę jako wrogię żywemu człowiekowi narzędzie rozumu, nieczułe na istotę ludzkiego cierpienia. Cierpienie zdaje się tu pochodzić z innego niż rozum wymiaru; przynależąc do tego, co egzystencjalne, nie daje się podporządkować „wzniosłym słowom moralności”:

Rozum „beznamiętnie” zaświadcza o końcu wszelkich możliwości, etyka zawsze podążająca krok w krok za rozumem przychodzi ze swoimi patetycznymi upomnieniami i pouczającymi mowami o tym, że człowiek powinien pokornie i potulnie znosić swój los, jakkolwiek byłby on straszny. (SO, s. 116)

Najwyższą cnotą jest tu milcząca zgoda; wolność osiąga się przez poddanie w niewolę, a zwycięstwo przez kapitulację. Skoro istnieje niezwykłe, trzeba dać mu się pokonać. Taki jest zdaniem Szestowa mechanizm działania rozumu: widząc swoją niemoc, nie przyznaje się do niej, lecz skrywa za fasadą dostojnej i nieomyślnej nauki, w tym nauki o moralności, „przywłaszczającej sobie prawo i władzę wydawania ludzi na wieczne potępienie” (SO, s. 112).

### 2.2.3. Filozofia jako kłamstwo

*Ale co może nam powiedzieć, co może powiedzieć samemu sobie  
najmądrzejszy z ludzi w obliczu tego, co nieprzewyciężalne,  
w obliczu skazanych na wieczne potępienie ludzi! (SO, s. 111)*

Na tym tle widać, jak czcze i bałamutne są wyroki filozofii, która człowiekowi, zwłaszcza cierpiącemu człowiekowi, w stronę niemego losu rzucającemu bezsilne „dlaczego?”, skora jest tłumaczyć, że jego tragedia jest tylko złudzeniem, bądź że skoro istotnie doświadcza bólu i rozpacz, to dzieje się to słusznie i słuszności tej nikomu nie wolno kwestionować.

„Dla rozumu potworności życia jak gdyby w ogóle nie istnieją. Rozum ucieka od nich, trafnym wyczuciem odgadując, że jeśli spojrzy im prosto w oczy, będzie musiał wyrzec się samego siebie” (SO, s. 179). Z tego powodu woli wyrzec się nie tylko „potworności”, ale życia w ogóle, bowiem jak już



wskazaliśmy, wybija się ono na niezależność i nie daje się zamknąć w ściśle określonych formach. W obliczu życia, zwłaszcza w obliczu życiowych tragedii, Ateny ponoszą klęskę, do której wszakże nie chcą się przyznawać. Tworzą więc swoistą protezę, rekompensatę rozumu za spadające na człowieka ciosy losu. „Kiedy naturalny grunt usuwa się spod nóg człowieka rozum usiłuje nam, o własnych siłach, stworzyć sztuczny grunt. I to zazwyczaj nazywa się filozofią” (PC, s. 58). Przeniknięta ideą jasności i wyrażności, pełna wzniosłych zapewnień o tym, co dobre, prawdziwe i piękne, jest ona wyrafinowanym narzędziem zaciemniania rzeczywistości.

Filozofia bowiem to dla Szestowa umiłowanie nie mądrości, lecz spokoju i zadowolenia, a przewodnią jej siłą okazuje się instynkt samozachowawczy. Chodzi o to tylko, ażeby każdym możliwym sposobem uniknąć dyskomfortu zderzenia się z faktami, choćby miało to oznaczać oszukiwanie innych i samego siebie. Dlatego autor *Apoteozy niezakorzenia* nazywa metafizykę „sztuką omijania niebezpiecznych doświadczeń życiowych” (AN, s. 95), a niektóre jej przykłady, jak Hegłowską historiozofię – „prymitywną i szkodliwą falsyfikacją życia” (NSH, s. 285). Dostrzegając nieuchronną aporetyczność namysłu nad światem i doświadczeniem w ich konkretnej postaci, zniekształca się je tak, aby usunąć trudności. Tymczasem filozofia prawdziwa nie powinna bać się trudu ani trwożnie zginać kolan przed niepojmowalnością – pozorna jest nonszalancja, jaką zwykł się w tym względzie odznaczać rozum, próbujący tylko zakryć rozpaczliwie swoje niedostatki. Jeżeli istnieje lekarstwo na rojenia odrealnionego umysłu, to jest nim dla Szestowa brutalny i bezkompromisowy powrót do rzeczywistości, który ma się dokonać przez porzucenie jałowych roztrząsań nad tym, co ogólne i powszechnie obowiązujące, na rzecz osobistego i egzystencjalnie zaangażowanego myślenia<sup>109</sup>.

<sup>109</sup> Zob. S. Borzym, *Świadectwo Szestowa*, „Znak” nr 398 (1988 r.), s. 93: „Szestow nie wierzył, by jakaś filozofia idealistyczna (a idealizm rozumiał on szerzej niż to się zazwyczaj czyni) mogła wytrzymać konfrontację z wszystkimi okropnościami życia, które spotykają jednostkę. Nie wierzył, by idealistyczne bajki snute przez filozofów unaoczniały rzeczywistość jakiś wyższy sens, ważniejszy niż tragedie poszczególnych ludzi. Filozofii pouczeń przeciwstawił prowokacyjnie filozofię żądzy; filozofii wytwarzanej jako nauka moralna dla innych (dla hipotetycznych uczniów) przeciwstawił filozofię «egoistyczną», wynikającą z własnego doświadczenia jednostek”.

Kłamstwo filozofii znakomicie daje się obnażyć na przykładzie zagadnienia śmierci. Owa pewność niemożliwości<sup>110</sup> ostatecznie nigdy nie da się oswoić. „Śmierć jest zawsze straszna” (NSH, s. 281), wzięta sama w sobie przeraża perspektywą nicości życia i nie pozostawia miejsca na pocieszenie. Rozum wszakże twierdzi, że śmierci nie ma, albo – nie wiedzieć co gorsze – że jest ona jedyną ucieczką. Tak rzecz ujmuje Franz Rosenzweig:

Filozofia uśmiecha się do całej tej nędzy swym pustym uśmiechem i wyciągniętym palcem wskazującym pokazuje stworzeniu, którego członki drżą z lęku o ten jego świat, na tamten świat, o jakim wcale nie chce ono nic wiedzieć. Gdyż człowiek wcale nie chce uciec od jakichkolwiek więzów; chce pozostać, chce – żyć. Filozofia, która zachwala mu śmierć jako swą szczególną podopieczną i jako wyjątkową okazję wymknięcia się ciasnocie życia, wydaje się jedynie z niego szydzić<sup>111</sup>.

Ucieczka – oto raz jeszcze wyrażona strategia bezsilnego rozumu w obliczu utrapień bezsilnego człowieka. I oto wyraz sprzeczności tego, który sam na straży niesprzeczności się postawił: uciekając od kwestii śmierci, rekomenduje rozum śmierć jako ucieczkę najpewniejszą<sup>112</sup>. Dlaczego jednak ktokolwiek miałby w zgodzie z sobą owo zalecenie przyjąć? Zdeponowane w najgłębszych pokładach istnienia pragnienie pozostania, wola bycia – to wszak siły daleko większe nad stanowiące nierzadko ich koszt bóleści. Jakiż zresztą sens ma ów daremny eskapizm, skoro operując wyłącznie na świadomości, nie ma mocy wpływać na to, co poza jej obrębem się dokonuje? Prawdę podobna zakłamywać, lecz zniweczyć jej się nie daje. Żadna ucieczka – chyba tylko najbardziej radykalna ucieczka przed czasem – nie zyskuje prawa do ostatniego

<sup>110</sup> Więcej zatem niż Heideggerowska „możliwość zupełnej niemożliwości”. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 50, s. 329. Zob. też jednak cenne uwagi na temat pewności śmierci: tamże, § 52, s. 335–339.

<sup>111</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 52.

<sup>112</sup> Jest zarazem znamienne, że mnożąc refleksje na jej temat, człowiek coraz bardziej od śmierci się oddala. W akcie rozumowego zawłaszczania nie wybiega ku samemu wydarzeniu jako osobistej możliwości, lecz unika konfrontacji poprzez teoretyczne oswojenie. To, że w samozachowawczym odruchu potrafi podbić i opanować najstraszniejsze nawet zjawiska poprzez ich uprzedmiotowienie, uniwersalizację i zamienienie w problem, którym niczym naukowiec w laboratorium może odtań – jak sądzi – dowolnie rozporządzać, jest przejawem wielkości człowieka, ale zarazem jego ułomności.

słowa, a cierpliwa rzeczywistość w końcu i tak upomina się o swoje. „Szaleństwo i śmierć można tylko tymczasowo odsunąć na bok, lecz one powrócą, a powróciwszy, zrealizują swój zamiar: zadadzą człowiekowi pytania, o których wolałby on na zawsze zapomnieć” (KFE, s. 245).

## 2.3. Absurd, rozpacz i perspektywa śmierci

### 2.3.1. Sub specie mortis

*Zdaje się, że ci, którzy się z filozofią zetknęli jak należy, niczym innym się nie zajmują, jak tylko tym, ażeby umrzeć i nie żyć, a ludzie bodaj że tego nie wiedzą<sup>113</sup>.*

Jak sprzymierzyć się z „szaleństwem i śmiercią”? Jak odpowiedzieć na zadane przez nie pytania? Zdaniem Szestowa nie wystarczy poniechać ucieczki – trzeba wyjść im naprzeciw. Początkiem prawdziwej filozofii, takiej, która nie broni się stawiać czoła trwodze, są: poczucie absurdu, rozpacz i perspektywa śmierci.

Właściwa bowiem filozofia jest wybiciem się jednostki na niezależność od wyroków konieczności, walką o wolność przeciwko rozumowi. Domeną rozumu jest sfera *est*; wolność zaś wyraża się *fiat*. Często przytacza Szestow Juwenalowe *Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas* – „Tak chcę, tak nakazuję, niechaj wola posłuży za uzasadnienie” (*Satyry*, 6, 223). Racjonalistyczne teorie nie zostawiają twórczemu duchowi miejsca na realizację żywotnej potrzeby, jaką jest potrzeba swobody. I nawet – być może wtedy w szczególności – gdy nie rozum, ale sama rzeczywistość zdaje się stawać przed człowiekiem murem nie do przejścia, mocą decyzji wola żywi nadzieję – rozum nie zna nadziei – że bezlitosną oczywistość uda się pokonać. Wówczas dopiero, gdy przystąpi się do śmiertelnego boju, zaczyna się według Szestowa prawdziwe życie i płynąca z niego filozofia. Powołując się na Kierkegaarda, mówi:

<sup>113</sup> Platon, *Fedon* 64a, tłum. W. Witwicki.

Największe nieszczęście człowieka – to bezwarunkowa wiara w rozum i myślenie, początkiem filozofii nie jest zdziwienie, jak sądzili starożytni, lecz rozpacz. (...) zadanie filozofii polega na tym, ażeby wyrwać się spod władzy rozumnego myślenia i znaleźć w sobie odwagę (tylko rozpacz daje człowiekowi taką odwagę) szukania prawdy w tym, co wszyscy przywykli uważać za paradoks i absurd. Tam, gdzie według naszego rozumienia natykamy się na ścianę tego, co absolutnie niemożliwe, gdzie z całą oczywistością okazuje się, że nie ma żadnego wyjścia, że wszystko skończyło się raz na zawsze, że człowiek nie ma już co robić i o czym myśleć i pozostaje mu tylko patrzeć i truchleć, gdzie ludzie zaprzestają i powinni zaprzestać wszelkich poszukiwań i walki, tylko tam, według mniemania Kierkegaarda, zaczyna się prawdziwa i autentyczna walka – i na tej walce polega zadanie filozofii. (SO s. 196, zob. też ss. 111 i 117)

Skąd jednak siła do walki? Z lęku przed śmiercią właśnie. To on był zawsze natchnieniem filozofów (AN, s. 38). W nim człowiek doświadcza absurdalności i znajduje paradoksalną motywację do życia wbrew beznadziei. Lecz jak owa walka ma się dokonywać? Jedyнным znanym Szestowowi sposobem – stosowanym, jak twierdzi, już na długo wcześniej, przez proroków – jest „tłuc głową o ścianę”<sup>114</sup>; nie zważać na „wszelkie indukcje i dedukcje”, ale stanąć całym sobą naprzeciw owej groźnej i nieubłaganej siły, która prędzej albo później rada by wszystko obrócić wniwecz. Wszak „poczucie absurdu to nie to samo co pojęcie absurdu. Jest jego podstawą, i tyle” – mówi Albert Camus<sup>115</sup>. Skoro logika nie pomoże, zapewne walczyć z absurdem da się jedynie siłą absurdu.

Szukanie oparcia w tym, co niedorzeczne, nie jest u Szestowa tożsame z Cioranowską „pasją absurdu”, gdzie „sноп demonicznego światła w chaos” rzuca „umiłowanie absolutnej niepotrzebności”, która „dzięki swej fikcyjności jest w stanie stymulować iluzję życia”<sup>116</sup>. Chodzi raczej najpierw o radykalne wytrącenie argumentów z ręki rozumu, a po wtóre o wyrwanie się z fikcji i iluzji. Absurd tym różni się od wszystkiego, co doświadczane w powszedniości, że z samej istoty sytuuje się poza rozumem. Jak pisze Janusz Dobieszewski, „nie daje się (...) wtłoczyć w końcu w racjonalność i sprawność codzienności,

<sup>114</sup> PC, s. 33–34. Por. F. Dostojewski, dz. cyt., s. 15 n.

<sup>115</sup> A. Camus, dz. cyt., s. 78.

<sup>116</sup> E. Cioran, dz. cyt., s. 17.

wyrzuca osobę doznającą (...) w przestrzeń zdumienia, niepokoju, zagrożenia, gdzie grunt usunął się spod nóg<sup>117</sup>.

Lecz spośród postaci doświadczenia absurdu<sup>118</sup> to świadomość śmierci jest najbardziej absurdalna. Zarazem, jak nic innego, potrafi przynieść nowe spojrzenie: „Kiedy człowiek myśli o godzinie śmierci, zmieniają się jego miary i oceny!” (NSH, s. 180). Śmierć daje do myślenia; perspektywa końca i trwoga, jaka jej zwykle towarzyszy, przekształcają dotychczasowe postrzeganie świata: czasem po raz pierwszy przychodzi wówczas uprzytomnić sobie, że nie jest on tylko moim światem, lecz jedynie polem możliwego doświadczenia, otwartym na nieskończoność bytów, którym tylko użycza na krótki czas samego siebie i spośród których sam jestem zaledwie nic nieznaczącym przykładem. Jednocześnie z owym ruchem zdystansowania skłania się człowiek w kierunku przeciwnym, ku samemu sobie, gdy dociera do niego – co w mistrzowski sposób na przykładzie Iwana Iljicza obrazuje Lew Tołstoj – konkretność i niepowtarzalność jego egzystencji (zob. NSH, s. 149–159). Dotychczas śmierć była zawsze cudza, ale teraz, gdy po raz pierwszy otwiera się oczy na jej zimne spojrzenie, samo istnienie uobecnia się jako niezbywalnie własne. W obliczu śmierci odsłania się wartość życia, tego oto konkretnego potoku doświadczeń, zdającego się zrazu nigdy nie wysychać. Chociaż umiera każdy, moja śmierć jest szczególna, ponieważ szczególne jest moje życie w jego konkretności. Bezduszny „człowiek w ogóle” z pewnością jest śmiertelny, lecz ja, życie żyjące, „ja, Wania, Iwan Iljicz, z moimi uczuciami, myślami; ja – to zupełnie co innego. Nie może tak być, abym ja musiał umierać. To byłoby zbyt straszne<sup>119</sup>. Nie istnieje obiektywne doświadczenie

<sup>117</sup> J. Dobieszewski, *Lew Szestow – sens absurdu*, s. 138–139.

<sup>118</sup> J. Dobieszewski znajduje ich u Szestowa cztery: obok świadomości śmierci – tragedię, bunt jednostki oraz kaprys (tamże, s. 140–141).

<sup>119</sup> L. Tołstoj, *Śmierć Iwana Iljicza*, przeł. J. Iwaszkiewicz, w: L. Tołstoj, *Opowiadania i nowele. Wybór*, przeł. J. Dmochowska i in., Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1985, s. 292. Warto przytoczyć ów fragment *in extenso*: „Przykład wnioskowania, jakiego się uczył w podręczniku logiki Kiesewettera: Kaj jest człowiekiem, ludzie są śmiertelni, dlatego Kaj jest śmiertelny, zdawał mu się w ciągu całego życia słuszny w zastosowaniu do Kaja, ale nigdy do niego. Kaj był człowiekiem, człowiekiem w ogóle, i wszystko było w porządku; ale on przecie nie był Kajem i nie człowiekiem w ogóle, tylko zawsze zupełnie, zupełnie innym od wszystkich stworzeniem; był Wanią z mamą i tatą, z Mitią i Wołodią, i z zabawkami, i z furmanem, i z nianią; potem z Katieńką, ze wszystkimi radościami, wszystkimi smutkami, wszystkimi uniesieniami dzieciństwa, chłopięcych lat, młodości. Czy to dla Kaja istniał zapach skórzanej paskowanej piłki, którą tak kochał Wania? Czyż to Kaj tak całował rękę matki i czyż to jemu

śmierci<sup>120</sup>. Umieranie – śmierć przeżywana – zawsze jest doświadczeniem na wskroś osobistym, intymnością, do której nie sposób dopuścić kogokolwiek innego. Umieramy zawsze sami<sup>121</sup>. Śmierć, kładąc kres wszystkiemu, zaciera najpierw to, co zewnętrzne; doświadczać jej można tylko z wnętrza swojego jeszcze-istnienia i nie bez racji nazwał ją Heidegger „najbardziej własną możliwością jestestwa”<sup>122</sup>.

Dlatego, powiada Szestow, nie wystarczy podejmowana *sine ira et studio* obserwacja; bywa ona przydatna do zrozumienia niektórych mechanizmów rządzących przyrodą bądź społeczeństwem, lecz zawodzi w sprawach ostatecznych:

Rozglądające się myślenie nie doprowadzi nas do źródeł bytu. (...) Tylko zrodzona z nieustannej trwogi gotowość sprzymierzenia się ze śmiercią (*melete thanatou*) może natchnąć człowieka do nierównej i szaleńczej walki z Koniecznością. W obliczu śmierci topnieją, rozplývają się i przeistaczają w iluzje i widma zarówno ludzkie „dowody”, jak i ludzkie „oczywistości”. (...) Żądło śmierci nie oszczędza niczego: należy zawładnąć nim, aby je skierować przeciwko samej *ananke*. I kiedy *ananke* zostanie zdetronizowana, wraz z nią upadną również prawdy, które się na niej opierały i jej służyły. (AJ, s. 172–173)

Jest to fragment kluczowy. Ćwiczenie się w śmierci – stanowiące tu wyraz świadomie podejmowanego przeżywania życia – okazuje się drogą do prawdy, a zarazem najpewniejszą inspiracją do jej przebycia. Owym egzystencjalnym zaangażowaniem w rzecz na pograniczu bytu i niebytu zwiastującą zwycięstwo tego, co nieuchronne, człowiek daje świadectwo istnienia tajemnicy<sup>123</sup>,

---

tak szeleścił jedwab marszczonej matczynej sukni? Czyż to on namawiał kolegów w szkole do buntu z powodu leguminy? Czyż to Kaj był taki zakochany? Czyż to Kaj tak umiał prowadzić sesje? Kaj rzeczywiście jest śmiertelny i musi umrzeć, ale nie ja, Wania, Iwan Iljicz, z moimi uczuciami, myślami; ja – to zupełnie co innego. Nie może tak być, abym ja musiał umierać. To byłoby zbyt straszne. Tak to odczuwał” (tamże, s. 291–292). O śmierci jako swoistej zasadzie indywiduacji zob. np. J.A. Prokopski, dz. cyt., s. 288.

<sup>120</sup> Zob. A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Bydgoszcz 2009, s. 53.

<sup>121</sup> „Gdyż my, ludzie, żyjemy wspólnie, ale każdy umiera sam i śmierć jest najwyższą samotnością” (M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, w: tenże, *Agonia chrystianizmu. Dziennik intymny*, tłum. P. Rak, Warszawa 2010, s. 49).

<sup>122</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 53, s. 345.

<sup>123</sup> Zob. A. Sawicki, dz. cyt., s. 71.

a nadto wyraża sprzeciw wobec dyktatury „dowodów” i „oczywistości”, usiłującej egzorcyzmować naturalny strach przed ostatecznością. Nie chodzi wszakże o uniknięcie śmierci ani nawet o umieranie jako jedno z największych zadań życia. Sens ćwiczenia i walki spoczywa raczej w detronizacji niewołującej konieczności, w proklamacji prawa człowieka do *ridere, lugere et detestari*, w uprawomocnieniu roszczeń Hioba, w realizacji ewangelicznej obietnicy: „Nic niemożliwego nie będzie dla was” (Mt 17:20 – zob. AJ, s. 173).

### 2.3.2. Przebudzenie

*Tylko ludzie wyjątkowi, w rzadkich chwilach najintensywniejszego duchowego uniesienia, uczą się słyszeć i rozumieć zagadkowy język śmierci. (NSH, s. 115)*

Chociaż Szestow brzmi tu ze wszech miar stoicko – sprzymierzyć się ze śmiercią po to, by ją przewyciężyć – dynamiczny i niemal agresywny element konfrontacji, do jakiej owo przymierze ma prowadzić, niewiele ma wspólnego ze stoicką ἀπάθεια. Daje się za to w omawianej myśli dostrzec pewną dwuznaczność, niejedyną, jak wiemy, u Szestowa: oto z jednej strony śmierć oznacza przeciwieństwo życia, z drugiej – drogę do życia samego<sup>124</sup>. Ćwiczenie w śmierci ma się dokonywać w umieraniu. Umrzeć należy dla świata jasności i wyraźności, wiecznych i koniecznych praw, wyrwać się poza to, co wszędzie, zawsze i dla wszystkich wiążące, umrzeć tak, by zacząć żyć. Uśmiercając martwe życie, wkroczyć można dopiero w życie żyjące. W tym typowym dla myślenia religijnego odwróceniu dokonać się mają ponowne narodziny<sup>125</sup>, radykalnie przekształcające dotychczasową percepcję, a przed

<sup>124</sup> Zob. M. Stasiuk, „Kto wie, czy życie to nie śmierć, a śmierć czy nie jest życiem”. *Dionizos i Kora-Persefona a Szestowowska koncepcja filozofii*, w: J. Dobieszewski (red.), *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, Warszawa 2007, s. 61.

<sup>125</sup> Por. M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008, s. 207: „Ustalmy ten oto ważny fakt: we wszystkich społeczeństwach archaicznych przystęp do życia duchowego wyraża symbolika śmierci i nowych narodzin”. Tamże, s. 218: „Od jednej religii do innej, od jednej gnozy lub doktryny mądrości do innej prastary temat drugich narodzin wzbogaca się o nowe wartości, które niekiedy z gruntu zmieniają zawartość przeżycia. Nadal wszakże pozostaje pewien wspólny element, niezmienna wielkość, którą można

nowym człowiekiem otwierające – acz nigdy nie na oścież – drzwi do rzeczywistości niezakłamanej.

Para „życie–śmierć” znajduje paralelę i jest wymienna z parą „jawa–sen”. „Należy uznać – pisze Szestow – że jednocześnie czuwamy i śnimy, niekiedy należy uznać, że chociaż żyjemy, to jednak dawno umarliśmy” (WW, s. 31). Którąkolwiek z tych par się posługiwać, zawsze chodzi o przekazanie, że nasza codzienność naznaczona jest piętnem sztuczności, że rozum kreuje fikcję, w której, naiwnie nieświadomi, nie dostrzegamy zazwyczaj nic niewłaściwego.

Tworzymy coś w rodzaju zasłony mai, to znaczy czuwamy we śnie i śnimy na jawie, jakby zaczarowała nas jakaś magiczna siła. I tak jak to bywa we śnie, czujemy nagle, że to, co się z nami dzieje, jest czymś w rodzaju półsnu, połowicznego, nieprawdziwego życia. Schopenhauer i buddyści mieli rację, twierdząc, że równie błędne jest mówienie o zasłonie mai, to znaczy o dostępnym nam świecie, że istnieje, jak i że nie istnieje. (WW, s. 30–31)

Iluzja, widmo, fantom, miraż – oto faktyczny stan skupienia świata, w którym przychodzi się poruszać uśpionemu człowiekowi. Firmowane przez rozum pewność i oczywistość nie są sztuczne, wszakże to, co oczy umysłu widzą z pewnością, pochodzi ze złudzenia i dlatego godne wiary być nie może. Jasność i wyraźność są jasnością i wyraźnością fałszu przyodzianego w szatę prawdy. Kto to sobie uświadomi, uczyni pierwszy krok do przebudzenia i zyska szansę przedostania się poza zasłonę. Czytamy:

Tylko poczuwszy (...), że znany nam świat pozostaje jedynie „przedstawieniem”, że *certitudo* jest możliwe wyłącznie we śnie, i że czym mocniejsze *certitudo*, tym głębszy i twardszy sen, tylko wówczas możemy mieć nadzieję na przebudzenie. Dopóki „wiemy”, dopóki „rozumiemy”, śpimy, i tym mocniej śpimy, im „jaśniejsze i wyraźniejsze”, im bardziej apodyktyczne okazują się nasze sądy. Właśnie to powinni zrozumieć ludzie, jeśli jest im sądzone przebudzenie. (PC, s. 126)

---

by określić następująco: kto chce uzyskać przystęp do życia duchowego, musi umrzeć dla świeckiego sposobu bytowania i narodzić się ponownie”. O różnicach w sposobie dochodzenia do ponownych narodzin w poszczególnych religiach i kulturach zob. tamże, s. 217–218.



Warunkiem *sine qua non* przebudzenia jest odwrócenie się od rozumu. Szestowska epistemologia ma bardzo etyczny charakter. Poznanie adekwatne dane jest tylko temu, kto podjął się heroicznego wysiłku „przezwyciężenia oczywistości”. Nie sposób jednak przejść mimo ostatnich słów powyższego wyimku: przebudzenie nie wszystkim jest sądzone. Nie każdy jest do niego zdolny i nie każdemu zdolność ta – kto wie, wedle jakiego klucza – bywa udzielona. Zdaniem Szestowa ludzie przeciętni wyróżniają się tą jedną cechą, że wszystko jest dla nich proste, podczas gdy „najmądrzejsi gubią się tam, gdzie zwyczajni ludzie nie napotykaliby żadnych trudności” (NSH, s. 31). Wprawdzie zwyczajność jest z natury udziałem wszystkich, jednak niekiedy bywa na jakiś czas odebrana i wówczas na człowieka nałożone zostaje „święte brzemię strasznej nieumiejętności” (NSH, s. 32). Anioł śmierci przynosi mu nowe oczy<sup>126</sup>, którymi nie daje się już patrzeć w taki sam sposób; w owej oświeconej niewiedzy oczywistość zanika, jasność i wyraźność pogrąża się w mroku i mętnieje, zaciera się granica między życiem i śmiercią, prawdą i fałszem, porządkiem i chaosem. Odtąd człowiek nigdy nie będzie już zwyczajny, lecz nie zawsze też będzie widział nadprzyrodzonymi oczami. Po chwili wejrzenia pozostanie

<sup>126</sup> „Powiedziano [*Talmud*, Chagiga 2, 2], że anioł śmierci zlatujący do człowieka, ażeby rozłączyć jego duszę z ciałem, cały pokryty jest oczami. Dlaczego? Po co aniołowi tyle oczu, jemu, który wszystko widział na niebie i który na ziemi nie ma czego oglądać? Otóż myślę, że te oczy nie są dla niego. Bywa tak, że anioł śmierci, zjawiający się po duszę, przekonuje się, że przyszedł za wcześnie, że nie nastąpił jeszcze dla człowieka czas opuszczenia ziemi. Nie dotyka jego duszy, nawet nie pokazuje się jej, ale zanim się oddali, niepostrzeżenie zostawia człowiekowi jeszcze dwoje oczu z niezliczonych, które posiada. I wtedy człowiek nagle zaczyna widzieć więcej, niż widzą wszyscy, więcej, niż sam widzi swoimi starymi oczami, widzieć coś zupełnie nowego. I widzi nowe po nowemu, jak widzą nie ludzie, lecz istoty «innych światów», tak że to nowe nie jest «konieczne», lecz wolne, tzn. jednocześnie jest i natychmiast go nie ma, zjawia się, kiedy ginie, i ginie, kiedy się zjawia. Dawne, naturalne «jak u wszystkich» oczy świadczą o tym «nowym» coś wprost przeciwnego temu, co widzą oczy zostawione przez anioła. A ponieważ inne zmysły, a nawet sam nasz rozum, pozostają w zgodzie ze zwykłym widzeniem i całe jednostkowe i zbiorowe «doświadczenie» człowieka także pozostaje z nim w zgodzie, to nowe widoki jawią się muszą jako bezprawne, bezsensowne, fantastyczne, przypominające widma albo halucynacje rozstrojonej wyobraźni. Wydaje się, że jeszcze trochę i nastąpi szaleństwo: nie to poetyckie, natchnione szaleństwo, o którym traktują podręczniki estetyki i filozofii i które pod imieniem erosa, manii albo ekstazy zostało już opisane i usprawiedliwione przez kogo trzeba i gdzie trzeba, ale to szaleństwo, z powodu którego zamykają w domu wariatów. I wówczas rozpoczyna się walka między dwoma widzeniami – przyrodzonym i nadprzyrodzonym – walka, której koniec wydaje się tak samo problematyczny i tajemniczy jak jej początek” (NSH, s. 33–34).

tylko wspomnienie: zbyt mało, by w pełni uchwycić się nowego, jednak o wiele za dużo, aby wrócić do dawnego, jedynie słusznego w swej banalności postrzeżenia. Nowe oczy są tyleż darem, co brzemieniem, ponieważ przebudzeni widzą więcej, lecz nadal żyją pośród śpiących. To nieuchronnie wyobcowuje ich ze świata, stawiając zarazem na piedestale, jako elitę, i na marginesie, jako nieprzystających do reszty szaleńców. Ich położenie trafnie oddaje Bierdiajew: „Ten, kto przebudził się, aby poznawać, zawsze przeżywa konflikt ze śpiącymi w tradycyjnym świecie. Filozofia nie znosi tłumy”<sup>127</sup>. Tłum wie; przebudzony dostrzega marność tej wiedzy i to jest jego bolączką. „Gdzie jest wiele mądrości, tam jest wiele zmartwienia; a kto pomnaża poznanie, ten pomnaża cierpienie” – powiada Kohelet (Koh 1:18). Własna wolność jest wszak ciężarem w tej mierze, w jakiej przynosi świadomość zniewolenia innych.

### 2.3.3. Pytania a odpowiedzi

*Świat jest jeno szkołą szukania: nie o to chodzi, kto dopadnie,  
ale kto przebieży piękniejszą drogę*<sup>128</sup>.

Ktoś, komu dano doświadczyć radykalnej i ostatecznej niepewności, nie będzie prędko w rozwiązywaniu wielkich problemów. Jest to rzadka cecha, której zdaniem Szestowa brakuje większości filozofów. Cierpią oni na swoisty imperatyw odpowiadania: „Filozof zobowiązany jest dawać odpowiedzi na pytania, tzn. to, co problematyczne, zamieniać w to, co oczywiste, to,

---

<sup>127</sup> M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, s. 16. O problemie przebudzonych pisze M. Stasiuk, dz. cyt., s. 64: „To prawda, nieświadomość pozwala uniknąć wszystkich tych pytań, których z kolei człowiek o nadprzyrodzonym widzeniu nie może nie zadawać. Problem polega na tym, że anioł przynosząc w darze drugie oczy, odbiera nieodwracalnie dar wcześniejszy. I stąd właśnie owo wewnętrzne rozdarcie ludzi wielkich. Widzą oni, że świat oczywistości daje poczucie bezpieczeństwa i spokój, ale jednocześnie zdają sobie sprawę z tego, że jest to świat ludzi głupich, martwych i zniewolonych niczym marionetki w teatrze, które mają tylko taką swobodę, na jaką pozwalają przywiązane do rąk i nóg sznurki, za które pociąga pan i władca – rozum; rozum, który nie jest w stanie dotrzeć do prawdy”.

<sup>128</sup> M. de Montaigne, *Próby. Wybór*, przekł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002, III, 2, s. 430.

co niewiadome, sprowadzać do tego, co wiadome” (NSH, s. 281). Odpowiedź jednak nie zawsze rozwiązuje problem; owszem, z konieczności niepełna, często jeszcze go pogłębia. Można jednak zlekceważyć ten fakt, poprzestając na świadomości, że oto wszystko stało się jasne. Odpowiedź – poza kilkoma bodaj wyjątkami – stanowi koniec pytania<sup>129</sup>; ów zaś daje spoczynek w pewności, tak upragnionej przez wszystkich, którzy, powodowani strachem, ucieczkę przed niepokojem czynią swoim życiowym zadaniem.

Zarazem pytanie kierowane w czyjąś stronę pobudza do myślenia i – bardziej może – do działania. Podczas gdy odpowiedź zwykle przynosi zaspokojenie (niechby pozorne), pytanie rodzi dyskomfort, a niekiedy bojaźń. Dla Szestowa sens tak pojętego pytania stanowi sens filozofii – nie akademickiej wszakże, nie filozofii jako nauki ścisłej, która stawia pytania i odpowiada, żeby wszystko objaśnić do końca (zob. PC, s. 70–71), lecz „filozofii typu profetycznego”<sup>130</sup>. Ma ona drążyć, nie rozstrzygać, budzić raczej niż pouczać. Filozofia odpowiedzi to tyle, co gnoza albo kaznodziejstwo<sup>131</sup>. Filozof tymczasem może być prorokiem – uczy Szestow – lecz nie powinien celować w byciu nauczycielem.

Samo jednak pytanie jest sztuką trudną, bardziej jeszcze od udzielania prawidłowych odpowiedzi, i dlatego rzadko spotykaną. Nie chodzi bowiem

<sup>129</sup> Chodzi rzecz jasna o pytania i odpowiedzi ostateczne, metafizyczne (o sprawiedliwość Boga czy nieśmiertelność duszy), nie o godzinę czy „ciężar właściwy rtęci” – wszak „pytanie pytaniu nierówne” (AJ, s. 467).

<sup>130</sup> O tych dwu typach filozofii zob. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, s. 17. – Dlatego to, pisze C. Wodziński, filozofia Szestowa „nie przypomina dialogu, w którym każdemu pytaniu towarzyszy odpowiedź. Jest raczej nieustannym pytaniem i relacją z własnych gorączkowych poszukiwań” (C. Wodziński, *Lew Szestow – Pascal XX wieku*, s. 50).

<sup>131</sup> Filozofem odpowiedzi jest dla Szestowa Bierdiajew. Czytamy: „(...) żeby położyć kres dokuczliwym pytaniom, powołuje się na to, że jego ulubione doświadczenie świadczy o przedarciu się z innych światów, podczas gdy każde inne doświadczenie odnosi się do świata, jak wyraża się Bierdiajew, przyrodzonego. I właśnie na tym polega zniewalająca siła pism Bierdiajewa. W przeciwieństwie do Dostojewskiego, Kierkegarda i Nietzschego (by wymienić tylko współczesnych), nie lubi on zbyt długo zatrzymywać się i zatrzymywać swoich czytelników na pytaniach, zawsze rwie się do odpowiedzi, które przychodzą do niego jak gdyby same z siebie” (SO, s. 220). Podobnie – a może bardziej jeszcze – Tołstoj, który „zawsze staje przed publicznością z gotowymi odpowiedziami, i do tego odpowiedziami przedstawionymi w takiej skończonej formie, która w pełni zaspokaja najbardziej nawet wymagających i surowych w tym względzie ludzi” (DTN, s. 37). Nawet Nietzsche zdaniem Szestowa ulega ostatecznie pod ciężarem nierozstrzygalnych pytań, zamieniając swoją filozofię w kaznodziejstwo (zob. DTN, s. 134 n.)

o artykulację pewnej treści: nie tym samym jest wypowiadać słowa, co uczestniczyć całym sobą w poszukiwaniu.

Stawiać pytania wcale jeszcze nie oznacza pytać. Postawić pytanie może także papuga. I w pewnym sensie wszyscy ludzie w dziewięciu dziesiątych są papugami. Mówić, owszem, mówią, ale pod ich słowami nic się nie kryje. Tak że jeśli ktoś pyta, co to takiego czas albo co to takiego wieczność, nawet co to takiego dobro albo śmierć, nie należy sądzić, że gdzieś „puka” i że w związku z tym, jeśli prawdę mówi Pismo, powinno mu zostać otworzone. On wcale nie puka, on tylko wypowiada słowa. „Pukanie” nie jest łatwą rzeczą, bardzo niełatwą, i my wszyscy tylko w nielicznych, bardzo nielicznych przypadkach naprawdę „pukamy”. Dlatego, być może, nam nie otwierają. (NSH, s. 242)

Pytanie jest zatem szczególną egzystencjalną postawą, jednością czynności i bierności. Jako cierpliwa niecierpliwość zdaje się wymagać czujnego wyczekiwania na ziszczenie niedanej nigdy obietnicy. Kto pyta, niekoniecznie jest ciekawski bądź dociekliwy, odznacza się za to pokorą dopełnianą przez niezłomność. Musi być zarazem uprzejmy i bezczelny, skromny i zarozumiały; musi wiedzieć i nie wiedzieć, spoczywać i wybiegać, godzić się i kontestować. Stąd trud „pukania”.

Sztuka odpowiedzi polega zaś przede wszystkim na milczeniu. Nie na wszystko godzi się odpowiadać, twierdzi Szestow, i nie należy sądzić, iżby każde pytanie ze swojej natury nie mogło pozostać niedopełnione.

Można spytać (niekiedy, jak w wypadku Hioba, pytanie jest koniecznością): skąd pochodzi zło? Ale odpowiadać na to pytanie nie wolno. I tylko wówczas, kiedy filozofowie rozumieją, że ani na to pytanie, ani na wiele innych pytań odpowiadać nie wolno, uznają jednocześnie, iż nie zawsze stawia się pytania po to, by na nie odpowiadać, że są pytania, których cały sens na tym polega, że nie dopuszczają żadnych odpowiedzi, gdyż odpowiedzi je zabijają. (AJ, s. 413)

Bywa wszak, że „nieumiejętność odpowiedzenia na pytanie świadczy o wiedzy, a brak chęci pytania – o przebywaniu w pobliżu prawdy” (AJ, s. 466). Mądrość wymaga suspensu.

## 2.4. Prawda, wolność, Bóg

### 2.4.1. Prawda

Tym bardziej jest to potrzebne, że prawdy boją się pytań; niektóre, zwłaszcza największe i najgłębsze, ostateczne prawdy, wzbraniają się przed wystawianiem ich na pokaz, dlatego przezornie ukrywają się, gdy tylko się o nie zapyta: „Z natury swojej nie mogą one czy nie chcą być oczywistymi. Zawsze mają przy sobie czapkę-niewidkę: gdy tylko zbliżamy się do nich, ażeby je uchwycić, natychmiast zakładają czapkę i znikają” (PC, s. 75). Prawda wydaje się nieśmiała i taktowna. Jeżeli się pojawia, to tylko by zabłysnąć na krótką chwilę. Tak przynajmniej doświadcza jej pogrążone na co dzień w mroku oko ludzkiego umysłu. Żydowski mędrzec poucza:

Niekiedy prawda świeci tak mocnym światłem, że jest dla nas jasna jak słońce. Potem nasze postrzeganie zostaje przysłonięte poprzez naszą naturę i nawyki i powracamy do ciemności niemal tak głębokich jak uprzednio<sup>132</sup>.

Prawda daje się więc oglądać tylko w rzadkich chwilach duchowego oświecenia. Przebudzenie nie oznacza jeszcze jej uchwycenia; uzdolnia natomiast do przebywania w jej pobliżu, uwrażliwia na jej stałą, nienachalną obecność. Komu na jedno mgnienie dane zostaje widzieć jasno i wyraźnie – o ileż inaczej od jasnego i wyraźnego widzenia racjonalizmu – temu udzielona zostaje świadomość, że rzucenie światła to niejedyna droga odkrywania, jak się mają rzeczy. Jest to trudniejsze, lecz dalibóg konieczne, skoro jak twierdzi Szestow, właściwą dziedziną prawdy i miejscem jej spoczynku nie jest światłość, ale mrok<sup>133</sup>. Trzeba nauczyć się poruszania w ciemności i trzeba nauczyć się czekać.

Zwłaszcza że jeżeli prawda jest jedna, absolutna, nigdy nie uda nam się jej uchwycić i sprowadzić do jednej, absolutnej formuły. Jak powiada Mikołaj z Kuzy,

---

<sup>132</sup> Majmonides, *Przewodnik błędzących. Część pierwsza*, tłum. U. Krawczyk, H. Halkowski, Kraków 2008, s. 15.

<sup>133</sup> Zob. np. A. Sawicki, dz. cyt., s. 42–43.

intelekt, który nie jest prawdą, nigdy tak dokładnie prawdy nie uchwyci, iżby nie dało się w nieskończoność uchwytować jej coraz dokładniej. Albowiem ma się on do prawdy tak jak wielokąty do koła: choćby się wpisywały w koło coraz większą liczbą kątów i coraz bardziej do niego upodabniały, przecież nigdy z nim się nie pokrywają: nawet gdyby w nieskończoność mnożyć liczbę kątów, nigdy nie wyjdzie z tego ich tożsamość z kołem<sup>134</sup>.

Przebudzeni widzą prawdę o wielości prawd, rozumieją, że na pewnym poziomie sprzeczność nie jest probierzem fałszu, lecz nieodłącznym elementem tego, jak prawda się jawi. Właściwym jej stanem skupienia w świecie poddanym ciągłej zmienności nie może być nieruchoma konieczność – ostateczna prawda ma charakter paradoksu i „zawsze przyobleczona jest w sprzeczności absolutnie nie do przyjęcia i wręcz nie do zniesienia dla naszego ucha”<sup>135</sup>.

Ani chybi więc, że tropiący sprzeczności rozum nie pojmie tak pojętej prawdy. Przerasta go ona niepomierne, a nadto jawi się antynomiczną i niekoherentną. Dlatego „w owym martwym i nieruchomym świecie, w którym władać potrafi jedynie racjonalizm”, znaleźć jej niepodobna (PC, s. 200). Leży ona, jak o Absolucie powiada Plotyn, ἐπέκεινα νόου και νοήσεως<sup>136</sup>, nie można jej zatem zrozumieć, nauczyć się ani przekazać – można za to przeżyć, doświadczyć, poznać w sposób bezpośredni a pozaracjonalny<sup>137</sup>. Nigdy jednak nie pozwoli się zupełnie osiąść, nigdy nie była ani nie będzie u nikogo w niewoli. Lecz także sama, chociaż „przychodzi nagle”, nikomu się nie narzuca – nie zna bowiem przymusu<sup>138</sup>.

<sup>134</sup> Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, I, 3, przeł. I. Kania, Kraków 1997, s. 50.

<sup>135</sup> NSH, s. 204; zob. też AJ, s. 446. Dlatego dla Szestowa to sprzeczność jest motorem filozofii, warunkiem jej głębi i gwarantem rozwoju. Zob. WW, s. 31.

<sup>136</sup> Por. Plotyn, *Enneady*, V, 3, 12, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. 2: „Ono zaś, jak jest ponad umysłem, tak jest także ponad poznaniem”. Zob. też NSH, s. 460: „Moje zadanie polegało na tym, ażeby pokazać, że rozum nie posiada władzy, do której pretenduje. Z psychologicznego punktu widzenia możliwe jest to, co z logicznego punktu widzenia jest bezsensowne. Prawda wkracza w życie, nie legitymując się przed nikim usprawiedliwieniami”.

<sup>137</sup> Na pokrewieństwo koncepcji Szestowa z ideami misteriów eleuzyńskich wskazuje M. Stasiuk, dz. cyt., s. 66–67. Na temat misteriów zob. niżej rozdział 8.1.

<sup>138</sup> „Prawda ostateczna, to, czego szuka filozofia, to, co dla żywych ludzi jest czymś najważniejszym, przychodzi «nagle». Ona sama nie zna przymusu i nikogo do niczego nie przymusza” (NSH, s. 460). „Tam, gdzie rządzi przymus, nie ma żadnej prawdy” (KFE, s. 371). „Tam, gdzie przebywa prawda, tam nie ma i być nie może miejsca na przymus, tam króluje wolność” (AJ, s. 242). Podobnie jak w przypadku pojęcia rozumu, prawda również występuje

### 2.4.2. Wolność

Żywiołem prawdy jest tedy wolność. Żywiołem wolności jest niewiedza. O jednej i drugiej – prawdzie i wolności – niewiele więcej daje się powiedzieć w sposób ścisły. Idea wolności jest niewyczerpywalna, przed umysłem zawsze przystrojona w „tajemniczą szatę, w której pojawiała się zawsze przed najlepszymi przedstawicielami filozofii i myśli religijnej” (NSH, s. 240). Wiadomo jednak – być może aż nazbyt dobrze – czym jest i skąd się bierze niewola.

Jak już wskazaliśmy, Szestow koncentruje swoje rozważania filozoficzne w obszarze teorii poznania; silnie epistemologiczna – i z gruntu Kierkegaardowska – jest też jego wykładnia opowieści z Księgi Rodzaju i to na niej opiera się Szestowowska wizja wolności. Zgodnie z nią nie w tym rzecz, by upadek człowieka miał przede wszystkim charakter duchowy i moralny, by w swoim upadku człowiek rościł sobie prawo do decydowania o tym, co dobre, a co złe, i za tym wydawania wyroków względem innych ludzi i samego Stwórcy. „Być jak Bóg” znaczy tu po prostu „wiedzieć”, mieć nieskrępowany niczym dostęp do samej natury rzeczy. Zarazem – na tym polega przecież kłamstwo węża – wiedza upadłego człowieka nie ma nic wspólnego z wiedzą Boga, o ile ów w ogóle może wiedzę posiadać. Poznanie dobra i zła jest tylko czczym urojeniem ludzkiej pychy, a w istocie, raz jeszcze, znoszącym wolność owocem ucieczki. Od czego? Szestow powiada, że od lęku. To on, owa „wolność w pułapce (...) usidlona przez samą siebie”<sup>139</sup>, jest przyczyną upadku; powodowany nim człowiek gotów jest oddać wszystko, byle tylko nie zaznać niepokoju. Tym zaś, co najbardziej go przeraża, jest ukryta za wolnością nicość: poczucie całkowitego niezdeteminowania, niejasna perspektywa

---

u Szestowa w dwojakim znaczeniu. Nie dziwi zatem, że w innym miejscu czytamy o prawdzie, która „ma do swojej dyspozycji każdą «konieczność» i każde «musisz»” i która „jeśli nie poddamy się jej dobrowolnie, zmusi nas do tego siłą” (KFE, s. 299). Dystynkcja przebiega tu podług osi: prawda ostateczna, ukryta w Bogu – prawdy, które wyemancypowały się od Stwórcy (zob. np. KFE, s. 306–307). Jeszcze na temat prawdy u Szestowa jako metafory wymykającej się konceptualizacji zob. C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie*, s. 134.

<sup>139</sup> S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku. Psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierworodnego*. Przez Vigiliusa Haufniensis, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1996, s. 58.



czystej potencjalności. Z tego lęku wyrasta drzewo poznania i na tym lęku wznoszą się Ateny ze swoim kultem porządku i dyktatem konieczności<sup>140</sup>.

Wolność to możliwość. Nie możliwość wyboru, nie możliwość możliwości – możliwość. Dlatego lokuje się poza dobrem i złem. „Jeśli człowiek musi wybierać pomiędzy dobrem a złem – pisze Szestow – oznacza to, że wolność została już utracona” (KFE, s. 326). *Liberum arbitrium*, jeżeli istnieje, stanowi marny surogat owej twórczej potencjalności, którą człowiek utracił w raj. Prawdziwa wolność unicestwia zło<sup>141</sup>, a zło unicestwia wolność; wobec istnienia zła wolność zawsze pozostaje złudzeniem (por. KFE, s. 326). Jest to istność równie wzniosła, jak krucha, łatwo przeto ulega degradacji i dlatego antagonizuje z wiedzą.

Schemat jest nader nieskomplikowany: wiedza to konieczność, a konieczność stanowi kres możliwości. Wiedza jest tedy końcem wolności i niewinności, dlatego „stan ignorancji, stan uwolnienia się od wiedzy jest źródłem wyzwolenia się człowieka” (KFE, s. 328). Owa pierwotna ignorancja przerasta nieskończenie całą ludzką wiedzę. Ta stanowi pozorne zabezpieczenie wolnego jakoby człowieka przed tym, co nieznanie i niepojęte, lecz ponieważ wynika z fundamentalnej obawy, stanowi zaprzeczenie wolności. „Wolny człowiek nie boi się, niczego się nie boi, wolny człowiek nie pyta, nie ogląda się” (SO, s. 236), ma zatem siłę podawać w wątpliwość oczywistości. Wolność przydaje mu skrzydeł, tak że nie musi już zważać na to, czy pod nogami znajduje się bezpieczny grunt. Czytamy:

Trzeba, aby wątplenie stało się stałą twórczą siłą, przeniknęło do samej istoty naszego życia. Albowiem to niewzruszona wiedza sprawia, że nasze postrzeganie nie jest doskonałe. Słaby, nieokrzepły duch nie jest zdolny do zbyt szybkich,

---

<sup>140</sup> Niewola konieczności, wolność wyboru między dobrem i złem, jest warunkiem istnienia filozofii spekulatywnej. Zob. KFE, s. 355. Zob. także A. Sawicki, dz. cyt., s. 99: „Szestow już w początkach filozofii dostrzega kształtowanie się przekonania, że rzeczywistość musi podlegać jednej, koniecznej i niezmiennej zasadzie. Ta tendencja do ujednolicenia rzeczywistości, jak sądził, wynikała ze strachu przed zmiennością i różnorodnością świata, przed chaosem. Chaos jest dla autora *Aten i Jerozolimy* synonimem wolności. Człowiek ze strachu przed tą wolnością spętał się prawami kosmosu i nadał im godność prawd wiecznych. Dla Szestowa poznanie jest poznaniem prawdziwym, o ile ma charakter wolny i twórczy i dotyczy tego, co prawdziwie ważne i prawdziwie wartościowe”.

<sup>141</sup> Zob. AJ, s. 282: „Wolność jest siłą i potęgą, nie dopuszczającą do wniknięcia zła w świat”.



stałych zmian; stale musi się rozglądać, powracać do siebie, a w związku z tym musi dłużej wypróbować to samo. Potrzebuje on pewności i fundamentów, których dostarcza przyzwyczajenie. Ale duch dojrzały gardzi takimi protezami. Znudziło mu się pełzanie po ziemi, odrywa się od „rodzinnej” gleby i ulatuje w górę, w dal, w nieskończoną przestrzeń. (AN, s. 62)

Co jednak, jeżeli nie podstawa? I jak daleko można dolecieć? O ile wiedza jest wytworem człowieka (upadłego ludzkiego rozumu), o tyle wolność, a ściśle: wolnego człowieka, stworzył Bóg. Dlatego zwrot ku wolności wymaga zwrotu ku jej stwórcy.

### 2.4.3. Bóg

Dochodzimy do jednego z naczelných tematów filozofii Szestowa. Stosunek do pojęcia Boga stanowi w niej kamień probierczy przynależności do Aten bądź Jerozolimy, a główną tezę można za PASCalem ująć w słowach: Bóg filozofów i uczonych nie jest Bogiem Biblii. To tutaj zarysowuje się najmocniej, a zarazem ogniskuje, spór między rozumem i wiarą.

Powiada się, że to Bóg stworzył człowieka, jednak działania drugiego zdają się temu przeczyć. Już Ksenofanes przekonywał, że ludzie kreują sobie bogów na własne podobieństwo. Nie mniej od niego przenikliwy Szestow również to dostrzega, kładąc jednak nacisk na pragmatyczny raczej niż morfologiczny, by tak rzec, aspekt zagadnienia. Otóż ludzie tworzą Boga ze względu na własny interes: nieważne przecież, jaki jest i co z tego wynika – ważne, jakie może przynieść korzyści. Stąd, i tylko stąd wedle Szestowa, przypisywane istocie najwyższej atrybuty wszechwiedzy, wszechmocy, niezmienności, beznamietności – wszystko to służyć ma uciszeniu egzystencjalnego niepokoju przeczuwającego swą kruchość człowieka. Przy tym rozum nie boi się niczego, chyba tylko utraty dominacji, dlatego na największe zagrożenie nakłada te same, co na wszystkich, prawa: Bóg ma być tak samo podległy prawom rozumu, jak wszystko na tym i tamtym świecie, ma być posłuszny i przewidywalny; ma być ludzki, to znaczy – rozumny (zob. PC, ss. 86, 142). A jednak rozum pełen jest lęku, tego samego, który rodzi w nim chęć zapanowania nad wszystkimi. „Lękając się naruszenia błogiego spokoju naszej burżuazyjnej egzystencji,

odgraniczamy się od wszystkiego, co nowe i nieznanne” (SF, s. 97). Wznieść się ku Bogu – to zbyt trudne, przerażające perspektywą niepewności i utraty kontroli. Daleko bezpieczniej jest przekonać go, aby stał się taki, jak tego chcemy. Dlatego właśnie okazuje się bezsilny, podległy stworzonej jakoby przez siebie samego konieczności, związany wiecznymi – wieczniejszymi niż on sam – prawami i zasadami rządzącymi niepodzielnie światem przyrody tudzież moralności; to nie Stwórca wyznacza, co jest możliwe bądź prawdziwe, lecz niestworzone przezeń możliwość bądź prawdziwość; jemu pozostaje tylko pokornie się podporządkować<sup>142</sup>.

Rozum – twierdzi Szestow – jest źródłem poznania, dlatego człowiek nie przyjmie niczego, co nie przystaje do jego uprzednich wyobrażeń (zob. SF, s. 20). Wyznacza on Bogu granice, etyka zaś „nagradza Boga za skrupulatne wypełnianie wszystkich «musisz» wymaganych przez niemożliwości” (KFE, s. 204). Można upraszczając powiedzieć, że Bóg Aten, Bóg filozofii to bóg Arystotelesa, obdarta z uczuć, a nawet przymiotu sprawiedliwości, nie wiedzieć: bardziej obojętna czy bezsilna, czysta myśl kontemplująca samą siebie. To poddany władzy konieczności i niesuwerenny Bóg Herodota („Przeznaczonego losu nawet Bóg nie może uniknąć”<sup>143</sup>). Znakomita większość filozofów, nawet kiedy nie wyrażała tego wprost, myślała o najwyższej istocie właśnie w ten sposób, tak że konstатовane przez Nietzschego uśmiercenie Boga, dzieło, którego wedle Szestowa dokonać przypadło Spinozie i całej w ogólności filozofii nowożytnej (zob. NSH, s. 289–315), rozpoczęte zostało wiele wcześniej.

Szestow widzi w tych koncepcjach zagrożenie nie dla Boga, lecz dla człowieka; Bóg filozofów bowiem to przede wszystkim koniec wolności. Jako że Bogiem *de facto* staje się tutaj abstrakcyjna zasada – może być materialna albo

<sup>142</sup> Zob. np. AJ, s. 101: „Bóg rozkazał tylko jeden raz i potem już On sam, a za Nim wszyscy ludzie nie rozkazują, a jedynie są posłuszni. (...) Sam Stwórca świata znalazł się we władzy przez siebie samego stworzonej ananke”. „Bóg Sokratesa jest tak samo słaby i bezsilny przed obliczem wieczności, jak sam Sokrates. Ma on do swojej dyspozycji tylko cnotę i mądrość, którą chętnie dzieli się ze śmiertelnymi, tak jak to przystoi najbardziej życziwej istocie. Lecz świat i to wszystko, co się na nim znajduje, nie jemu podlega, i to nie on nad nimi panuje” (KFE, s. 227). „Czy istnieje coś, co ogranicza samego Boga, i czy nasz rozum odkrywa zasadę lub zasady stojące ponad Bogiem niezależne od Niego, niestworzone przez Niego, które wyznaczają kres jego woli oraz zmuszają Go, aby był zadowolony z tego, co jest możliwe? Stojąc twarzą w twarz z tymi zasadami, Bóg jest tak samo bezsilny jak śmiertelni: posiada On tylko miłość i miłosierdzie, za pomocą których nic nie może uczynić” (KFE, s. 234–5).

<sup>143</sup> Herodot, *Dzieje*, I, 91, przeł. S. Hammer, Warszawa 2002, s. 54.

idealna – która, jak widzieliśmy, nie zna kompromisu i wszystko usiłuje sobie podporządkować, przeto jej panowanie wiąże się z władzą przemocy, oznacza „triumf przymusu, nagiej siły” (AJ, s. 83–4).

Wszakże nasunąć się może pytanie, dlaczego ucłowieczenie Boga przychodzi tak swobodnie. Gdy sprowadzamy Stwórcę na ziemię, gdy rozum usiłuje podbić go w niewolę, dostosowując do wymyślonych przez siebie kategorii, ów nie protestuje. Otóż dla Szestowa Bóg jest wolnością i gwarantem wolności. Owa „czysta antykoniczność” (jak wyraża się Czesław Miłosz<sup>144</sup>), w przeciwieństwie do rozumu, nigdy nie przymusza (KFE, s. 342). Tłumaczy to Cezary Wodziński:

Bóg (...) niczego od ludzi nie wymaga, każdy Jego gest w kierunku człowieka jest darem. Z jednym istotnym wyjątkiem: Bóg żąda od człowieka tego, co niemożliwe. Człowiek zaś, spełniając to żądanie, spotyka Boga w sposób absolutnie bezpośredni. Twarzą w twarz. Łączy się z Nim w absurdalnym akcie kreacji tego, co niemożliwe. Odzyskuje pełnię człowieczeństwa, utraconą w chwili upadku<sup>145</sup>.

Zdaniem Szestowa zatem Bóg, jedyny suweren, niczego nie wymaga, a jedynie oczekuje od człowieka, że stanie się jemu podobny. „Filozofia egzystencjalna (...) mówi nam, że Bóg nie przymusza, że Jego prawda nikogo nie atakuje i sama niczego nie posiada na obronę, że to sam Bóg jest wolny i stworzył człowieka tak samo wolnego, jakim i On jest” (KFE, s. 378). Mocna ta teza zdaje się implikować pewne trudności. Szestow nie tylko absolutyzuje wolność absolutu, lecz rozciąga ją na wierzącego w ten absolut człowieka. Wolność oznacza tu całkowite niezwiązanie, pełną swobodę twórczego działania. Wszelkie „musisz” oznacza triumf konieczności (zob. KFE, s. 214). Teologię Szestowa można tedy określić jako skrajny antynomizm i woluntaryzm<sup>146</sup>.

<sup>144</sup> Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 32.

<sup>145</sup> C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie*, s. 258.

<sup>146</sup> Skrajność Szestowa widać na tle jego sporu z innymi myślicielami, których trudno byłoby zaliczyć do stronników bezdusznego racjonalizmu. Właśnie kwestie natury religijnej, zwłaszcza zagadnienie Boga, najbardziej uwypuklają zrazu niedostrzegalne różnice. Dla przykładu M. Bierdiajew zdaniem Szestowa stawia prawdę rozumu ponad objawieniem, jest filozofem gnostycyzującym, który idąc za mistykami niemieckimi, proste prawdy wyrażone w Piśmie poddaje kategoriom – *nolens volens* – rozumowym. Tak pisze doń w jednym z listów

Godzi się wobec tego zapytać, jak pogodzić wolność Boga z wolnością człowieka, skoro obie zdają się ze sobą konkurować?<sup>147</sup> „Tak samo wolny” człowiek musiałby bodaj sam być Bogiem. Szestow, jak wiemy, o trudności się nie troszczy, a i niełatwo w przekonujący sposób jego pogląd w tym temacie wywodzić spomiędzy spisanych przezeń słów.

Bóg przeto jako możliwość niemożliwego znosi konieczność, oznacza nicość wiedzy, a także zła. Kiedy uznaje się, że jest Stwórcą, trzeba przyjąć, że stworzenie ma charakter radykalny: Bóg jest przed i ponad wszystkim, jako jedyny nie ma początku ani końca. Tym, co istnieje w nim i przez niego, jest tylko „pradawne *fiat* oraz niebiańskie *valde bonum*, przed którymi wszystkie nasze prawdy, oparte na «zasadzie» sprzeczności, «zasadzie» racji dostatecznej oraz innych «zasadach», błędną, stając się widmem” (KFE, s. 357–358). Skoro wiedza jest skutkiem grzechu, Bóg – chociaż wszechwiedzący – niczego nie wie, nie zna też, co rozumiałe, dobra i zła (zob. AJ, s. 282). Jest ponad wszelkimi ludzkimi i rzekomo boskimi zasadami, ponad prawami logiki; jest ponad dobrem, a to, co jest dobre – Szestow staje tu zdecydowanie po jednej ze stron sporu wokół dylematu z Platońskiego *Eutyfrona* (10a) – jest takie dlatego, że tak chce i tak decyduje Bóg.

Stwórca jest tym, co nie potrzebuje objaśnień ani uzasadnień (zob. AJ, s. 451). On jest objaśnieniem i uzasadnieniem wszystkiego, a o nim samym niewiele ścisłego daje się powiedzieć. „Wielcy mędracy przeszłości – przypomina autor *Na szalach Hioba* – zostawili nam testament: o Bogu nie należy mówić, że istnieje. Albowiem powiedziawszy: «Bóg istnieje» – gubi się Boga” (NSH, s. 109). Co prawda sam Szestow twierdzi nie tylko, że Bóg istnieje, ale orzeka na temat jego atrybutów. Mimo to jego refleksja nad Bogiem jest raczej apofatyczna; nieuniknione są wprawdzie pewne stwierdzenia pozytywne, na przykład o Bożej wszechmocy i wolności<sup>148</sup>, lecz nie byłoby od rzeczy zapytać,

---

Szestow: „Dla Boga możliwe jest «tak» bez «nie», dla Boga możliwa jest wolność, i dla niego i dla stworzenia. Myśląc o Bogu, nie należy pytać, czy jest on dobry, czy dobre jest wszystko przed nim. Tak uczy Pismo – my tego nie rozumiemy – lecz tego nie należy rozumieć. Należy tylko uczyć się wolności myślenia bez jakichkolwiek *a priori* i nie sądzić, że tylko to jest prawdą, co naszemu rozumieniu wydaje się możliwe. Jakkolwiek interesujący byłby Boehme (...), prawda jest w Piśmie Świętym” (list z 9 maja 1930, za: C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie*, s. 314, przypis 82).

<sup>147</sup> Pytanie to stawia też A. Sawicki (dz. cyt., s. 86–7), tłumacząc pogląd Szestowa prawosławną koncepcją przeobóstwienia (*theosis*).

<sup>148</sup> Zob. C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie*, s. 257; A. Sawicki, dz. cyt., s. 83–86.

czy owe tezy także nie mają w istocie apofatycznego charakteru. Szestowowska dbałość o unikanie pozytywnych twierdzeń na temat istoty najwyższej zdaje się wypływać ze świadomości, że każda filozofia Boga, aby o Bogu mówić, skazana jest na jego uprzedmiotowianie. Jest to na wskroś naturalne; ważne jednak, aby w obiektywizującym akcie konceptualizacji nie utracić związku z doświadczeniem, z którego ta powinna wyrastać. Ideowe wyobrażenie Boga jest o tyle ryzykowne, że może prowadzić do bałwochwalstwa, skończyć się upadkiem, oderwaniem idola od treści, którą ma tylko symbolizować. Stąd powściągliwość w orzekaniu na temat szczegółowej charakterystyki Bożej natury.

Ponieważ Bóg przewyższa bezgranicznie nasze rozumienie, jedynie bezpośredni kontakt daje nam o nim pojęcie. Szestow przytacza słowa Plotyna o Jednym: „Nie można Go sobie uświadomić ani za sprawą wiedzy, ani za sprawą myślenia, (...) lecz tylko za sprawą «obecności», która jest wyższa od wiedzy”<sup>149</sup>. Poświadczą to też Rosenzweig, myśliciel niegrecki: Bóg Jerozolimy jest bytem osobowym, z którym można wejść w relację; wiedza o nim, wgląd w jego istotę (że jest prawdą) dokonuje się na płaszczyźnie dialogicznej, w fakcie objawienia i doświadczenia Boga jako tego, który kocha<sup>150</sup>. Dlatego dopuszczalne jest tutaj to, co w Atenach wydaje się pomyleniem: wołanie *de profundis* do Stwórcy, który troszcząc się o to, co pozornie błahe, codzienne, nade wszystko zaś konkretne, chce być bliski człowiekowi<sup>151</sup>. Jakoż „błagania

<sup>149</sup> Plotyn, dz. cyt., VI, 9, 4, s. 679. Zob. NSH, s. 377.

<sup>150</sup> Zob. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 602.

<sup>151</sup> Niech za świadectwo posłużą wypowiedzi trzech różnych żydowskich myślicieli poprzedniego stulecia: F. Rosenzweiga, G. Scholema i A.J. Heschela. Pierwszy pisze w komentarzu do jednego z wierszy Judy Halewiego: „Nawet kiedy Bóg jest niezwykle blisko, człowiek może odwrócić swój wzrok (...). To nie bliskość lub dalekość się liczy. Liczy się to, że, blisko czy daleko, cokolwiek się mówi, mówi się przed Bogiem wspólnie z «Ty» z refrenu naszego wiersza, z «Ty», które nigdy się od nas nie odwraca”; i dalej: „Owa sprzeczność [między dalekim i bliskim] objawia największą głębię żydowskiej myśli i wiary. Oto *bore olam*, Stwórca świata, nie oznacza czegoś odległego, jak mogłyby sugerować same te słowa. (...) Stwórca, będący ponad światem, obiera sobie mieszkanie, a abstrakcyjny Bóg filozofii ma swój «byt» [*being*] w skruszonym sercu” (za: N.N. Glatzer, *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*, Indianapolis–Cambridge 1998, ss. 280–1, 282; por. Iz 57:15).

U Scholema czytamy: „Bóg Biblii, zanim się dostanie do tygła powoli i w wielkich bólach rodzącej się teologii spekulatywnej, nie jest produktem myśli ani nie stoi u końca długiego procesu wysiłku myślowego. Jest historycznym doświadczeniem wspólnoty i indywidualnym doświadczeniem pobożnego człowieka z czasów biblijnych, które stanowi początek, centrum i kres jego doświadczenia w ogóle. Bóg ten udziela siebie, wypowiada siebie, działa

ludzi, chociaż stworzonych i skończonych, są dla Boga bardziej słyszalne niż żądania skamieniałych, chociaż wiecznych i niestworzonych praw<sup>152</sup>. Inaczej niż chciał Plotyn, w Jerozolimie Bóg „nie zawsze milczy – pisze z kolei Heschel – a Izrael oczekuje na Jego słowo”<sup>153</sup>. Dopiero taki Bóg, żywy i suwerenny, stanowić może motor prawdziwej filozofii<sup>154</sup>.

---

bezpośrednio w swoim stworzeniu. Przejawy jego istnienia są zbyt namacalne, aby potrzebowały dowodu, przejawy Jego mocy można odczytywać z natury i z dziejów, zwłaszcza z tych ostatnich, a jeśli się On ukrywa, to nie dlatego, iżby był zgodnie ze swą naturą ukryty, lecz dlatego że nie jesteśmy godni Jego objawienia, że odkryliśmy Go zasłoną przez siebie samych wytworzoną. Ten Bóg, jakkolwiek Jego drogi górują zawsze nad naszymi, jakkolwiek Jego myśli nie sposób mierzyć naszymi myślami, ma pozytywne atrybuty, w które księgi biblijne wyposażają Go nader obficie. Jest Stwórcą, Królem, Sędzią, Sprawiedliwym i Dawcą, Panem dziejów, który wyłania się z opływających Go tajemnic, aby się objawić. Ma wolę i świadomość, która jako planująca i obejmująca swym spojrzeniem Mądrość, jako przemożny wgląd nie może wprawdzie zostać pojęta, ale daje się uchwycić” (G. Scholem, dz. cyt., s. 8–9).

Z kolei Heschel pisze: „Dla proroka nic nie jest tak ważne troski, jak ciężki los człowieka. Sam Bóg ukazywany jest przecież jako Ten, który zamyśla się nad ludzką niedolą, a nie kontempluje wieczne idee. Myśl proroka zanurzona jest w człowieku, w konkretnej rzeczywistości historycznej, nie zaś w beczasowych dywagacjach. W proroczym przesłaniu nic, co dotyczy kwestii dobra i zła, nie jest małe ani trywialne w oczach Boga” (A.J. Heschel, *Prorocy*, przekł. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 36–37, zob. też s. 589).

Właściwe Jerozolimie umiłowanie konkretności wynika między innymi ze specyfiki języka hebrajskiego, w którym niewiele jest miejsca dla abstrakcji. Zob. np. C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 86.

<sup>152</sup> KFE, s. 373. Szestow obrazuje to biblijną wypowiedzią, że sabat jest dla człowieka, a nie człowiek dla sabatu (Mk 2:27, Mt 12:8). Tymczasem dla rozumu „nikt nie może być panem nad prawem” (AJ, s. 350). Jest to zgorzaniem i czymś niepojętym dla Aten, co widać również na przykładzie przyjaciół Hioba. Czytamy: „Przyjaciele, jak przystało na prawdziwych myślicieli, patrzą nie na Hioba, lecz na to, co «ogólne». Ale Hiob o tym, co «ogólne» nie chce nawet słyszeć, wie, że to, co ogólne pozostaje głuche i nieme, i nie można z nim rozmawiać. «Lecz mówić chcę z Wszechmogącym, bronić się będę u Boga» (Hi 13:3). Przyjaciele przerażeni są słowami Hioba: przekonani są, że z Bogiem nie można rozmawiać, i że Najwyższy troszczy się o trwałość swojej władzy i niezmiennosc swoich praw, nie zaś o los stworzonych przez siebie ludzi. Przekonani są być może, że w ogóle nie zna on żadnych trosk, i tylko rządzi” (SO, s. 66).

<sup>153</sup> A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 90. Por. Plotyn, dz. cyt., III, 8, 4.

<sup>154</sup> Por. AJ, s. 83–84. Na tym polu jednak najbardziej może uwidocznić się ułomność Szestowskiej filozofii, czego nie omieszkali zauważyć krytycy. Już Bierdiajew wskazuje, że Bóg Szestowa upodobnia się do Boga Kanta; w obu przypadkach sprowadza się bowiem do funkcji „umownej hipotezy”: ma służyć jako „warunek ocalenia przed władzą rozumu i moralnością, podobnie jak Kantowi posłużył do ocalenia moralności”. Zarazem jako gwarant nieograniczonych możliwości jawi się jedynie instrumentem spełniania ludzkich życzeń. Jest jednak w myśli Szestowa Bogiem tak radykalnie ukrytym, że aż nieobecnym. Zob. M. Bierdiajew, *Lew Szestow i Kierkegaard*, ss. 155, 158. – Zdaniem A. Temkina Szestow jest w istocie swych koncepcji daleki od Jerozolimy, daleko mu bowiem do człowieka; ów woła z głębości,

Bóg jest wszelako istotą niestałą, gdyż w swej absolutnej wolności nieprzewidywalną<sup>155</sup>. Dlatego jego istnienie usuwa grunt. Jeżeli nawet można przyjąć, że jako Pan i Władca stanowi ostateczną podstawę dla świata, w świetle owej nieskrępowanej Bożej wolności należy stwierdzić, że jest to podstawa bez dna.

Tym bardziej, gdyby ową wolność wyrazić w terminach religijnych. Zdaniem Szestowa to doktryna łaski Bożej, zwłaszcza w luteranśkim rozumieniu, koncentruje w sobie najbardziej istotne skutki, jakie Boża suwerenność odcisnąć może na świadomości człowieka. Oto nie istnieje już kryterium zbawienia, a najwyższe dobro, które próbowano osiągnąć przez pobożne czyny, okazuje się nie mniej daremne od życia pełnego niegodziwości. Nauka o łasce daje doskonałą możliwość oczyszczenia się z mylnych przekonań, możliwość przemienienia – podobnie jak tragedia, lecz daleko bardziej – całej jednostki.

Nauka ta, jeśli nie usiłuje się jej objaśniać za pomocą fałszywych sofizmatów, usuwa człowiekowi spod nóg wszelki grunt. W momencie, w którym uznaje on, że Bóg nie liczy się z tym, co uważamy za rozumne i sprawiedliwe, traci pewność i w rezultacie nie wie, co powinien czynić dla swojego zbawienia i czy w ogóle dla swojego zbawienia powinien coś czynić. Zacierają się granice między tym, co rozumne i nierozumne, dobre i złe: wszystko, czego uczył nas Sokrates i filozofia helleńska, bezpowrotnie przepada i wkraczamy w obszar wiecznej i beznadziejnej ciemności. (PC, s. 149)

Zagadnienie Boga i łaski wpisuje się zatem w kategorię niezakorzenia, a Szestowowski bezgrunt zdaje się posiadać dwa solidne fundamenty:

---

lecz Szestowowski Bóg ani myśli mu odpowiedzieć. Przy tym rosyjski filozof od początku przyjmuje punkt widzenia, który sam krytykuje; staje co prawda na przeciwległym brzegu, lecz nie podważa biegunowego podziału. Zarówno bóg-konieczność, jak i Bóg-wolność okazują się zgubnymi dla jednostki. Co więcej, Szestow zdaje się zgoła nie dostrzegać, że wynosząc Stwórcę ponad dobro i etykę, *de facto* przywraca do władzy tyraniczną konieczność z władzą potężnej siły, nadając jej wszakże inną, nieledwie bardziej uświęconą nazwę. Zob. A. Temkin, *Szestow Ateńczyk*, „Znak” nr 632 (2008 r.), *passim*, zwłaszcza s. 93–99. – Inny polski komentator wytyka z kolei Szestowowi mówienie o Bogu w prostej linii oraz posunięcie się w swoim buncie – zasadniczo uprawnionym, a nawet słusznym – za daleko. Pisze: „Zniszczył racjonalizm wraz z rozumnością. Pokonał oświeceniową wiedzę, ale wraz z nią obalił mądrość. Przyznał Bogu wszechmoc, ale pozbawił Go tytułu Stwórcy” (P. Lisicki, dz. cyt., ss. 103, 108).

<sup>155</sup> Szestow nie neguje Bożej niezmienności, lecz podkreśla, że ta „nie ma nic wspólnego z niezmiennością wiecznych prawd” (AJ, s. 375–6).



przeżycie tragedii oraz Bożą potęgę. Racje potrzebne są tylko w żywiole rozumu, tylko komuś, kto w strachu przed lękiem nie chce się odważyć na wolność niewiedzy. Zaiste, „po co grunt temu, kto nie potrzebuje oparcia? Po co przewidywanie, przesłanki temu, kto zbliżył się do Boga? (...) Po co podstawa komuś, komu wyrosły skrzydła?” (NSH, ss. 452, 454). Ale czy beznadziejna ciemność to ostateczne stadium ziemskiego bytowania? W świecie bez podstaw niezakorzeniony człowiek mimo wszystko szuka oparcia. Choćby doświadczył tragedii, choćby na dnie otchłani sięgnął szczytu rozpacz, przebudzony do nowego życia nie zechce poprzestać na milczącym oswajaniu mroku. Gdzie jednak szukać nadziei? Jasne jest już, że jedyny ratunek jest w tym, co niemożliwe, wiemy też, że jedynym tego gwarantem jest Bóg. Lecz skoro jest ukryty, a doświadczyć można go tylko bezpośrednio w obecności, zrodzić się musi pytanie, jakim sposobem daje się to osiągnąć. Odpowiedź Szestowa jest prosta i nie po raz pierwszy wybrzmiewa w historii: *sola fide*. Tylko przez wiarę.

## 2.5. Wiara

*Wiara jest siłą życia. (...) Bez wiary nie można żyć*<sup>156</sup>.

Wszystkie dotychczasowe rozważania prowadziły do wiary i zagadnienie to w sobie nosiły. Jeżeli Szestowowskie Ateny nie istnieją bez rozumu, o Jerozolimie daje się mówić tylko w związku z wiarą. Chociaż wiele jest dróg, na których w swej refleksji porusza się Szestow, chociaż, wbrew pozorom, liczne są podejmowane przezeń zagadnienia, całe swe przesłanie zdeponował być może właśnie w tym jednym krótkim słowie.

Istnieje bowiem w człowieku władza daleko większa od rozumu; „jest w głębi ludzkiej duszy inna, potężna i niepohamowana siła” (FT, s. 163), która stanowić może jedyny dostęp do dziedziny tajemnicy oraz jedyny sposób jej zgłębienia. Winą człowieka jest to, że wie, to, że przestaje poszukiwać

<sup>156</sup> L. Tołstoj, *Spowiedź*, przekł. B. Baran, Warszawa 2011, s. 120–121.



w przekonaniu, że nie potrzebuje już nikogo ani niczego, by osiągnąć zbawienie, upatrując prawdy w sądach stworzonego rozumu. Tymczasem to wiara jest źródłem prawdy – nie racjonalnej, lecz objawionej, takiej, która nigdy nie stanie się oczywista, i to wierze, a nie rozumowi, dane jest przebywać w pobliżu dobra (zob. AJ, ss. 225, 345).

Wprawdzie nie pochylaliśmy się dotychczas nad tym, skąd Szestow czerpie swe idee, lecz warto w tym jednym przypadku poczynić wyjątek, ażeby wskazać na główne źródło Szestowowskich inspiracji. W aspekcie pojmowania wiary i rozumu najwięcej zawdzięcza Lutrowi, ale i tu nie brakuje różnic<sup>157</sup>.

Dla wittenberskiego zakonnika rozum, naturalny, skażony aparat poznawczy grzesznego człowieka, rozum – jak cała ludzka natura – upadły, owa wroga Bogu „bestia” i „oblubienica diabła”, jest zbyt głupi, aby pojąć prawdy Boże; typowe dla niego jest więc wątpienie, prowadzące do podważania Słowa Bożego, w które należy po prostu wierzyć. Wiara kłóci się z rozumem w sposób skrajny i bezkompromisowy. Przeciwności między nimi odpowiada przeciwności łaski i prawa, miłości i potępienia, wolności i niewoli. Rozum jest u Lutra swoistym imieniem wszystkich ludzkich wysiłków, symbolem ich nędzy i daremności. Reformator jednak, kładąc nacisk na grzech i usprawiedliwienie, rozpatruje zagadnienie w aspekcie raczej religijnym i moralnym niż, jak w przypadku Szestowa, poznawczym<sup>158</sup>.

Podobnie jak Luter, Szestow zrywa z tradycją myślenia o wierze w związku i harmonii z rozumem. W klasycznym, scholastycznym ujęciu akt wiary przygotowywany jest przez rozum, który wskazuje woli zasadność tego aktu. Wiara bez racjonalnych przesłanek – argumentów i dowodów – nie nadaje się do przyjęcia<sup>159</sup>. Zdaniem Szestowa jest zgoła przeciwnie: wiara traci na związku z rozumem, tak że rychło przestaje być wiarą. Nie da się jej

<sup>157</sup> W rozumieniu wiary pokrewny jest więc Szestow tradycji mistyki niemieckiej. Współ z Lutrem jednak oddalają się od tej tradycji w pojęciu Bożej wszechmocy; w systemach panteizujących bowiem – a takie rzeczona tradycja rodziła – Bóg poddany jest przynajmniej do pewnego stopnia władzy konieczności (zob. np. J. Piórczyński, *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródła*, Warszawa 1991, s. 268; por. także niżej przypis 711).

<sup>158</sup> Na temat Lutrowej koncepcji wiary zob. np. A. Szwed, *Luteranizm i jego znaczenie dla filozofii*, w: tenże, *Rozum wobec chrześcijańskiego objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011, s. 23–40.

<sup>159</sup> Na temat *preambulae fidei* zob. np. S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003, s. 66 n.

przygotować, albowiem zjawia się nagle, przychodzi na człowieka z zupełnie innego porządku.

Między niebem a ziemią rozciąga się głęboka przepaść, wyrwa – dlatego nie ma tu mowy o stopniowym wznoszeniu się. Tu możliwy jest tylko *raptus* – zachwycenie, nagły i niczym nie uzasadniony przeskok z jednego stanu do drugiego. I dlatego każda próba przygotowania samego siebie albo przygotowania innych do wiary jest daremna. (SF, s. 272)

Każdy krok wiary jest tedy skokiem, a przecież wszelka nieciągłość jest ohydą dla rozumu. Toteż zamiast wiary szukającej zrozumienia, Szestow polega raczej na Tertulianowym „wierzę, ponieważ to absurdalne”. Rozum, mimo że bywa pożyteczny, w sprawach ostatecznych, w tym, co najważniejsze, niesie zatracenie, dlatego należy kategorycznie i koniecznie – jest to może jedyna konieczność aprobowana przez Szestowa – zerwać z nim wszelkie związki. „Tylko wiara – czytamy – może wybrukować drogę człowieka do drzewa życia – lecz aby zdobyć wiarę należy wyrzec się rozumu” (KFE, s. 242).

Nie jest to dla niej dyskredytujące, gdyż, jak wskazaliśmy, nie chodzi o rozum w ogóle, lecz o jego specyficzną hipertrofię. Być może wiara sprzeczna jest z myśleniem wtedy jedynie, gdy prawidłowo ujmujemy jej przedmiot; istnienie Boga nie jest niczym sprzecznym, niedorzecznym ani niemożliwym; ale, jak w chrześcijaństwie, istnienie Boga, który wybacza grzech i nie ma względu na osobę oraz istnienie Syna Bożego, który będąc jedynym sprawiedliwym bierze cudzy grzech na siebie – jest dla myślenia absurdalne i nie do przyjęcia. Zarazem jednak właściwie pojęta wiara nie uśmierca myślenia, lecz wprowadza je w nowy wymiar. Wpisuje się to w tezę o dwu rozumach Szestowa<sup>160</sup>.

Jak już widzieliśmy, owo radykalne zerwanie z rozumem otwiera pole dla wolności. Albowiem „jeśli Bóg oznacza, że nic nie jest niemożliwe, to wiara oznacza, że koniec nadszedł dla konieczności (...). Nie istnieją żadne

---

<sup>160</sup> Trafnie zauważa C. Wodziński (*Wiedza a zbawienie*, s. 247): „Wiara odrzuca wprawdzie rozum z jego oczywistościami i aksjomatami, lecz myśleniem być nie przestaje. Przenosi jedynie myślenie w inną przestrzeń, transformując samą jego istotę, czy też, jak powiada Szestow, konstituuje nowy wymiar myślenia. Wiara nie traci ze swego horyzontu prawdy, która jest jedynym celem myślenia, tyle że kieruje się ku innej prawdzie i w inny sposób niż to miało miejsce w tradycji racjonalistycznej”.

prawdy; nadszedł świt wolności: «Słuchaj, Izraelu! Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest» (KFE, s. 376). Jest to wolność stworzona i zadana przez Pana, Boga, fundamentalnie odmienna od tej, która ma jakoby polegać na oddaniu się w prowadzenie prawom losu. Wiara i wolność stanowią nieodłączne funkcje życia, są ze sobą ściśle spojone jako jego komponenty pierwotne – „to właśnie wiara jest ową wolnością, którą Stwórca tchnął w człowieka razem z życiem” (SO, s. 235). Wolność nie polega na znajomości tego, co będzie lub być może, wiara zaś „przebywa poza dowodami” (KFE, s. 285). Tak jak nie ma podstaw, podobnie nie posiada granic, nie jest związana ani czasem, ani przestrzenią<sup>161</sup>. Wolność gardzi wiedzą, zuchwale szuka tego, co niemożliwe, z prometejską dezynwolturą wdzierą się poza zasłonę, by przez wiarę położyć kres lękowi przed nicością (zob. SO, s. 242). Z wyjątkiem Boga, „wolny człowiek nie boi się, niczego się nie boi, wolny człowiek nie pyta, nie ogląda się” (SO, s. 235–6). Lecz prawdziwa wolność realizuje się zdaniem Szestowa dopiero w owym nieoglądaniu się, dopiero wówczas, gdy człowiek odważy się, jak Abraham, przez wiarę wyruszyć w nieznanne.

Duchowe pielgrzymowanie – oto istota filozofii<sup>162</sup>. W ślad za ojcem wiary do ziemi obiecanej winni udać się nie tylko bojący się Boga, ale także – i nade wszystko – miłośnicy mądrości. Nie dojdzie tam jednak ten, kto daje się prowadzić rozumowi. Wiedza ze swoją pasją widzenia prowadzi bowiem do ustawicznego oglądania się za siebie, gotowa przyjąć to tylko, co daje się stawić przed oczami. Nadto generuje strach, że to, czego nie widać, stanie się przyczyną zguby. Jednak wszystko to nosi znamiona oszustwa:

Poznanie, stwarzając fałsz i zło, próbuje następnie nauczyć człowieka, jak o własnych siłach, własnymi czynami uratować się przed fałszem i złem. Ale to właśnie „poznanie” i „czyny” – jeśli przyjąć tajemniczą opowieść Biblii – były źródłem wszelkiego zła na ziemi. Należy „ratować się” w inny sposób, „wiarą”

<sup>161</sup> Koronnym przykładem, w którym Szestowska wolność-wiara osiąga swoje apogeum, jest przekonanie o możliwości czynienia byłego niebyłym, cofania, a wręcz modyfikacji zdarzeń. Inspirowany mocno myślą Piotra Damianiego (zob. zwłaszcza AJ, s. 339 n.), propaguje przeto Szestow *absurdum*, które nawet nie śniło się Tertulianowi. Trzeba jednak pamiętać, że pierwotnym dysponentem władzy nad niemożliwością nie jest tutaj człowiek, ale Bóg.

<sup>162</sup> „Historia filozofii, i sama filozofia, powinna być, i często była, «duchowym pielgrzymowaniem», największą zaś filozofowie byli zawsze duchowymi pielgrzymami” (NSH, s. 300).

jak uczy apostoł Paweł, samą wiarą, to znaczy szczególnego rodzaju wysiłkiem duchowym, który nasz język nazywa „odwagą”. (NSH, s. 280)

Samą wiarą. Ratunek, który ona zapewnia, jest kluczem do zrozumienia Szestowskiej filozofii. Dla Szestowa wiara jest rękojmią nieśmiertelności, „niepojętą siłą twórczą, wielkim, największym, niezrównanym darem” (AJ, s. 352), treścią i nośnikiem życia, jedyną drogą poznania prawdy i doświadczenia Boga, wyłącznym warunkiem autentyczności egzystencji<sup>163</sup>.

Osobliwe przy tym, że zdaniem Szestowa owa wolność duchowego pielgrzymowania wyklucza jakiegokolwiek posłuszeństwo. „Widać wyraźnie – pisze – że biblijna wiara nie ma nic wspólnego z posłuszeństwem i że wszelkie «powinien» leżą w obszarze, do którego światło wiary nie dociera” (AJ, s. 280).

Wiemy, że wiara zakłada wolność, z natury sprzeciwia się przymusowi; słynne jest zdanie Pawła Włodkowica: *Fides ex necessitate esse non debet*. Czym innym od przymusu jest wszelako posłuszeństwo. Przy tym stanowisko Szestowa jest w istocie całkowicie niebiblijne. W Piśmie wiara nigdy nie wypływa z „musi”, to prawda, lecz „powinien” stanowi jej element nieodłączny. Obowiązek moralny ma tu charakter autonomiczny, jest dobrowolnie wybrany, można powiedzieć, że stanowi naturalne przedłużenie wiary. Tę zaś pojmować należy jako ufne zawierzenie, zawsze w wymiarze konkretnym i osobowym<sup>164</sup>. Wiara zatem pochodzi z zaufania, a zaufanie niezawodnie skutkuje posłuszeństwem. Dość powiedzieć, że Abraham był posłuszny Bogu właśnie wskutek wiary, czy też lepiej: współ z wiarą<sup>165</sup>.

<sup>163</sup> O pułapce absolutyzowania wiary pisze P. Lisicki, dz. cyt., s. 75: „Wiara przez szaleństwo, przez to, co niemożliwe – zapewne. Ale nie każde niemożliwe, nie każdy absurd. Ten właśnie, a nie inny. Obrona Szestowa jest pozorna. Owo «tylko wiara» wcale nas nie wyzwala. Zamyka nas w sobie, wśród różnych głosów, i nie wiemy, który jest wezwaniem Boga, a który podszeptem szatana. (...) Niszcząc rozum, nie bronimy wiary, tylko sprowadzamy ją do rangi opinii. (...) Sama wiara – w końcu zamyka przed nami świat. Absolutnie wolny (i tylko absolutnie wolny) Bóg, w końcu nas zniewala”.

<sup>164</sup> Jak pisze M. de Unamuno (dz. cyt., s. 206), „wiara – gwarancja wszystkiego, czego się oczekuje – bardziej niż racjonalnym uznaniem teoretycznej zasady jest zaufaniem osobie, która nas o czymś zapewnia. Wiara zakłada element osobowy, obiektywny. Nie tyle w coś wierzymy, co wierzymy komuś, kto nam obiecuje czy zapewnia nas o tym lub owym”.

<sup>165</sup> Nie sposób nie wspomnieć w tym kontekście o klasycznym podziale na dwa typy wiary: *emuna* i *pistis*. W znacznym uproszczeniu, pierwszy to wiara hebrajska, starotestamentowa, mająca charakter zawierzenia dającego oparcie, drugi – grecka, polegająca raczej na przyłgnięciu do pewnych treści. Trzeba przy tym zastrzec, że nie jest prawdą, jakoby oba się wykluczały,

Cała Szestowowska wizja wiary tylko pozornie wiele ma wspólnego z tą w znaczeniu biblijnym, czy to staro-, czy nowotestamentowym. Dla Szestowa wspomniany wyżej wymiar zaufania również do prawdziwej wiary nie przystaje, albowiem zaufanie wydaje się mu zaledwie „surogatem wiedzy, wiedzą na kredyt, wiedzą nie usankcjonowaną jeszcze dowodami” (AJ, s. 352). Jak zauważono w literaturze przedmiotu<sup>166</sup>, Szestowowska wiara wcale nie jest chrześcijańska; ma charakter raczej abstrakcyjny, chociaż chrześcijaństwem inspirowany.

Mimo zapewnień o jej słuchającym charakterze nie jest Pawłową „wiarą ze słyszenia” (Rz 10:17), nie opiera się na słowie, lecz jest raczej rodzajem cierpliwego wsłuchiwania się w ciszę; jako taka jest więc poniekąd zawieszona w próżni. W tym sensie bez wątplenia żywiołem wiary byłaby ciemność i brak podstawy. Być może jednak – takie wydaje się stanowisko biblijne – nie jest to stan ostateczny i człowiek traci grunt, by w wierze na powrót go odnaleźć. Co do treści, wiara Szestowa jawi się wiarą pustą. Biblijna wiara wszakże, zwłaszcza w ujęciu Pawłowym, jest ugruntowaną na słowie Bożym wiarą „w Chrystusa Jezusa” (Ga 2:16). Tu właśnie daje się dostrzec, jak bardzo rozchodzi się Szestow z Lutrem, dla którego *sola fide* niewiele miałoby znaczenia bez *solus Christus* i dla którego to sam Zbawiciel jest sprawcą wiary w człowieku<sup>167</sup>. U Szestowa Chrystus, jak i w ogóle wątek mesjański, może poza bardzo ogólnie ujętym „zgorszeniem krzyża”, jest nieobecny.

Niewątpliwie biblijny jest punkt wyjścia. Czytamy:

Człowiek doszedł, nie wiedząc, dokąd idzie. Czy rozum może coś takiego nie tyle nawet uznać, co wybaczyć? A przecież w Wiecznej Księdze powiedziano, że Abraham doszedł do Ziemi Obiecanej. (...) w *Liście do Rzymian* Apostoł powtarza to samo, tyle że jeszcze dobitniej: „Bo cóż mówi *Pismo*? Uwierzył Abraham Bogu i poczytane mu to zostało za sprawiedliwość” (Rz 4:3). (...) Sprawiedliwość, tzn. wyróżnienie, przewaga Abrahama, polega na tym,

---

ani też że chrześcijaństwo nie zna *emuny*. Więcej na ten temat zob. np. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 316–320; K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, s. 17–29; tenże, *Emuna i pistis*, „Przegląd Religioznawczy” 247 (2013), nr 1, s. 22–28.

<sup>166</sup> Zob. np. J.R. Maia Neto, dz. cyt., s. 117.

<sup>167</sup> Zob. A. Szwed, dz. cyt., s. 33.

że mógł on iść, nie wiedząc, dokąd idzie. Nasza grzeszność, słabość, nasza marność polega na tym, że nie mamy odwagi iść, nie zapytawszy uprzednio, co nas czeka w nowym miejscu. I chociaż zadajemy tyle pytań, to jednak do Ziemi Obiecanej nie dochodzimy. (SO, s. 37)

Oto szczególność pielgrzymowania przez wiarę: wierzyć to iść, nie widząc celu. Dla Szestowa jednak człowiek zainfekowany przez rozum kultem dominacji i uśpiony zapewnieniami o racjonalnym porządku świata donikąd nie zechce się wybrać, o ile uprzednio nie przedłoży mu się szczegółowego planu oraz rachunku (*ratio*) zysków i strat. Po cóż iść w ciemno? Po cóż ryzykować? Chociaż pytania bywają szlachetniejsze niż odpowiedzi, w tym jednym przypadku zacniej ich zaniechać. Wiara sama sobie jest odpowiedzią, końcem pytań, jedynym przewodnikiem w ostatecznej i najważniejszej wędrówce. Dlatego „musimy uciec od rozumu, uciec od etyki, nie próbując zawczasu odgadnąć tego, jaki będzie koniec naszej podróży. To jest paradoks, to jest Absurd, który ukryto przed Sokratesem, a który objawiono w Piśmie Świętym” (KFE, s. 152–153).

Lecz sam Szestow również do celu nie dociera. Figura ziemi obiecanej sponuje nadzieję, jednak wiara Szestowa to nadzieja rozpaczliwa, niedająca wytchnienia od trudów drogi. Ciągle drżąca i niespokojna, nie przypomina wiary, która mogłaby przenosić góry. Według Szestowa wiara nie zna pewności, jest „bojaźnią, oczekiwaniem, tęsknotą, trwogą, nadzieją, nieustannym przeczuwaniem wielkiej niezwykłości, troską i nieukontentowaniem tym, co doczesne, oraz niemożnością przeniknięcia tego, co przysze”<sup>168</sup>.

Inaczej niż chce Szestow, biblijna wiara jest przede wszystkim pewnością, o czym wprost przekonuje List do Hebrajczyków: „A wiara jest pewnością tego,

---

<sup>168</sup> SF, s. 270. W tym świetle niezupełnie trafna – acz jednocześnie niepozbawiona słuszności – wydaje się krytyka, jakiej Szestowowską wizję wiary poddaje Bierdiajew: „Szestow wytworzył sobie maksymalistyczne pojęcie o wierze, przy którym staje się ona niemożliwa i nikt jej nie dostępuje. (...) Dla Szestowa wiara jest końcem ludzkiej tragedii, końcem walki i cierpienia, jest nadejściem nieograniczonych możliwości i rajskiego życia. Jest to błędne pojmowanie wiary, które okazuje się zasłoną skrywającą niewiarę. Wiara nie jest bowiem końcem, nie jest rajskim życiem, ale początkiem trudnej drogi, heroicznej walki, której Szestow nie chce podjąć. Wierzący dźwiga na swoich barkach ciężar światowej konieczności, przechodzi próby, żywi wątpliwości, doświadcza rozdwojenia” (M. Bierdiajew, *Lew Szestow i Kierkegaard*, s. 156).

czego się spodziewamy, przeświadczeniem o tym, czego nie widzimy”<sup>169</sup>. Zdaje się, że rosyjski filozof, chcąc czy nie, tak bardzo jest przeniknięty duchem racjonalizmu, że wszelka pewność kojarzy mu się jednoznacznie z wiedzą i pewnością logiczną, uzyskiwaną na drodze wnioskowania i dowodów. Pewność tymczasem nie musi kłócić się z niewiedzą, a wiarę można wręcz nazwać „pewnością niewiedzy”. Nie musi mieć racjonalnego li tylko charakteru, tak że można mówić też o pewności egzystencjalnej, którą sam Szestow niewątpliwie znał i rozważał, lecz – zupełnie jak w przypadku pojęcia rozumu – omieszkął określać tym samym słowem. Ma ona charakter absolutny, zależna jest wyłącznie od swojego podmiotu, nieprzymuszonego przez obiektywne przesłanki, a jedynie przez wolność pełnego osobistego zaangażowania, jest przeto pewnością serca, a nie rozumu (by odwołać się do aforyzmu Pascala<sup>170</sup>). Dlatego pisze Kierkegaard: „Rozumienie ciągle liczy, ciągle oblicza, lecz nigdy nie osiąga pewności, którą posiada wiara: podobnie prawo, ono ciągle określa, lecz nigdy nie osiąga kresu, którym jest miłość”<sup>171</sup>.

Szestow wydaje się ten aspekt zapoznawać. A jednak jego perspektywa nie jest wcale chybiona. Stanie się to zrozumiałe jeżeli zważyć, że fenomen wiary – przynajmniej tej religijnej – ma w sobie zarówno element pewności, jak i niepewności, stabilność, ale i kruchość. Jak to możliwe? Bodaj dlatego, że wiara, z natury słaba, musi czerpać swą siłę skądinąd; dlatego potrzebuje punktu odniesienia, dna, w którym mogłaby się zakotwiczyć, Boga będącego „opoką”. Godząc te dwa stanowiska – albowiem oba wydają się uzasadnione – wiarę daje się być może ująć tylko antynomicznie lub paradoksalnie jako „pewność niepewną” bądź „chwijne niezachwianie”.

<sup>169</sup> Hbr 11:1, według Biblii Warszawskiej. W innych przekładach m.in.: „poręką”, „gruntem”, „gwarancją”, gr. ὑπόστασις.

<sup>170</sup> „Boga czuje serce, nie rozum. Oto co jest wiara; Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu” (B. Pascal, dz. cyt., fr. 481 (278), s. 207). Mamy tu serce, które odpowiadałoby drugiemu z rozumów Szestowa: u Pascala serce to *voûc*, intuicja, rozum to rozumowanie; serce to zatem niejako rozum, który czuje (zob. tamże, s. 205–207). Na temat źródeł pewności wiary zob. też L. Dupré, *Imny wymiar. Filozofia religii*, przekł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, ss. 49, 50: „Żadne obiektywne dane nie mogą nigdy zapewnić wymaganej przez wiarę absolutnej pewności. (...) Gdy chodzi o fakty historyczne, to mogą być one wystarczająco godne zaufania, aby usprawiedliwić wierzenie, ale nigdy nie uzasadniają absolutnej pewności wiary. W nieskończenie ważnej kwestii jedynie całkowite zaangażowanie może zrodzić absolutną pewność”.

<sup>171</sup> S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, przeł. A. Szwed, Kęty 2008, s. 117.

Chociaż tak daleko Szestow się nie posuwa, po mistrzowsku potrafi dostrzec i uwypuklić te elementy, które odróżniają żywiół wiary, Jerozolimę, od Aten. Jest niepewność – przeciw dumnej wiedzy, jest wolność – przeciw przymuszeniu, niestałość – przeciw śmiercionośnej petryfikacji. Wszystko po to, aby oddzielić od siebie dwa porządki, przypomnieć, że wiara nie jest wiedzą i że nie przez wiedzę, lecz przez wiarę – tylko przez wiarę – dociera się do tajemnicy<sup>172</sup>.

---

<sup>172</sup> Ów sens Szestowowskiej filozofii wiary trafnie oddaje Halina Perkowska: tutaj, jak pisze, „Objawienie, zawarte w tekstach Pisma świętego, jest wezwaniem człowieka do wzniesienia się ponad własny byt, do bycia innego niż bycie niewolnikiem zamkniętym w klatce nieprzekraczalnych wymogów rozumu, z ich wiecznymi, wszechwładnymi, koniecznymi prawami” (H. Perkowska, dz. cyt., s. 28). – Poruszone tu wątki stosunku wiary do rozumu, pewności, widzenia czy zaufania piszący rozwija w szkicu *Doświadczenie przed doświadczeniem: wiara jako warunek poznania. Wokół myśli S.L. Franka i A.J. Heschela*, „Logos i Ethos” 2/2017 (46), ss. 91–110.



## Szestow i tajemnica

### 3.1. Tajemnica

Jakkolwiek silne byłoby przekonanie o potędze porządkującej racjonalizacji<sup>173</sup>, otacza nas chaos i kaprys, który tylko z rzadka i wcale nie na pewno udaje się nam obłaskawić. „Znany, to znaczy zwykły świat – pisze Szestow – jest do tego stopnia niezrozumiały, że uczciwość wymaga od nas uznania niezrozumiałości za podstawowy predykat bytu” (WW, s. 26). A skoro to, co znane i zwykłe, jest niezrozumiałe, o ileż bardziej rzeczywistość na co dzień pozostająca w zakryciu. Rozum nie jest zupełnie bezradny, jednak w obliczu nieskończonej głębi istnienia zespół środków, jakimi dysponuje, okazuje się dalece niewystarczający. Tajemnica jest wszechobecna, jest naszą podstawową sytuacją egzystencjalną. Czytamy:

Żyjemy otoczeni nieskończoną wielością tajemnic. Ale jakkolwiek zagadkowe byłyby tajemnice wpisane w byt – najbardziej zagadkowe i zatrważające jest to, że tajemnica w ogóle istnieje, że jesteśmy jak gdyby ostatecznie i na zawsze odcięci od źródeł i początków życia. (...) Jak byśmy nie definiowali prawdy, ciągle nie potrafimy zrezygnować z Kartezjańskich *clare et distincte* (jasno i wyraźnie). A tu wieczna tajemnica, wieczna nieprzejrzyistość, jak gdyby

---

<sup>173</sup> Dla Szestowa znamienity przykład stanowi zagadnienie nagłości, przeskoków w obrębie bytu nieuchwytnych dla rozumu, zwłaszcza w przypadku powstawania rzeczy z niczego. Reprezentantem racjonalizmu staje się dla rosyjskiego myśliciela Arystoteles, który chcąc (może nieświadomie) unicestwić tajemnicę, podsunął wyjaśnienie, że materia istnieje tylko potencjalnie. Usunięcie tajemnicy jednak jest tu zdaniem Szestowa tylko pozorne, a ona sama „nie umarła i nigdy nie umrze – tylko udaje martwą” (AJ, s. 432).

któs już przed stworzeniem świata zamknął człowiekowi dostęp do tego, co dla niego najważniejsze i najbardziej potrzebne. (AJ, s. 91)

Daje się tu dostrzec pewne rozróżnienie: istnieją będące „nieskończoną wielością” tajemnice „wpisane w byt” oraz tajemnica *per se* jako ogół tego, co niepoznawalne. Na uwagę zasługuje też określenie tajemnicy jako „wiecznej nieprzejrzystości”. Człowiek jest dla Szestowa istotą w ową nieprzejrzystość wpisaną, definiowaną przez swoje fundamentalne a nieprzewidywalne ograniczenia. Punkt wyjścia jest tu cokolwiek Kantowski: wskazuje się bowiem na nieracjonalność świata oraz na niemoc rozumu wyznaczającą granicę jego władzy; dalej jednak od Kanta, co już widzieliśmy, i w sposób bardziej pesymistyczny idzie Szestow w użytku, jaki z tej konstatacji czyni.

Mimo ogromnego rozwoju, mimo imponującej kumulacji wiedzy, „mgła pierwotnej tajemnicy się nie rozwiała; właściwie zgęstniała jeszcze bardziej” (AJ, s. 92). Nauka nie przynosi wyzwolenia, ewolucja okazuje się regresem – człowiek wciąż nie ma odpowiedzi na najważniejsze, ostateczne pytania. Wciąż jednak wierzy, że możliwa jest ostateczna odpowiedź, nie przestaje poszukiwać filozoficznego kamienia. Galopujący „postęp ducha ludzkiego poprzez dzieje”, wbrew woli Condorceta i innych luminarzy oświecenia, nie posunął nas dalej w przejrzeniu nieprzejrzystości od miejsca, na którym poprzestali starożytni. W tym, co ostateczne, mówi Szestow, wciąż nie osiągnęliśmy więcej niż oni, czyli więcej niż nic; wciąż, bogatsi o historię własnych błędów, możemy tylko bezradnie wpatrywać się w swoją ślepotę<sup>174</sup>.

W naszym stosunku do tajemnicy tkwi zasadnicza ambiwalencja. Szestow tak to opisuje:

---

<sup>174</sup> „Jeśli porówna się naszą wiedzę z wiedzą starożytnych, okazemy się wielkimi mędrkami. Jednak od rozwiązania zagadki wiecznej sprawiedliwości jesteśmy tak samo daleko, jak pierwszy człowiek i jak morderca Kain. Postęp, cywilizacja, wszystkie zdobycze ludzkiego umysłu nie wniosły do tej dziedziny nic nowego. Jak nasi praojcowie, również my z przerażeniem i zdumieniem zatrzymujemy się na widok ułomności, choroby, szaleństwa, nędzy, starości, śmierci. Wszystko, co mogli do tej pory uczynić mędrzy, to zamienić ziemskie okropności w problemy: być może, mówią nam, wszystko, co straszne, jest straszne tylko z wyglądu, i u kresu ciężkiej drogi czeka na nas coś zupełnie nowego. Być może! Ale współczesny wykształcony człowiek, mający dostęp do mądrości czterdziestu wieków historii ludzkości, nie wie na ten temat więcej niż starożytny śpiewak na własną rękę rozwiązujący problemy świata. My, dzieci gasnącej cywilizacji, my, starcy od urodzenia, jesteśmy pod tym względem tak samo młodzi jak pierwszy człowiek” (AN, s. 50–51).

Pochylamy się nad przepaścią, chociaż wiemy, że niczego nie zobaczymy. (...) Ciągnie nas do przepaści, do tego, co nieodgadnione, do tajemnicy – nie dlatego, że chcemy odgadnąć, pojąć tajemnicę, słowem: zrozumieć, uporządkować życie. Musimy odwyknąć od rozumienia, pokochać zgrozę i nieporządek. Dlatego przepaść jednocześnie pociąga nas i odpycha. Należymy do dwóch światów: jednego – miłego, swojskiego, uporządkowanego; drugiego – surowego, obcego, chaotycznego. Do pewnego momentu wydaje nam się, że tylko w pierwszym jest życie, w drugim zaś jedynie śmierć i nicność, nikomu niepotrzebne, narzucone z zewnątrz. Wszystkie swoje nadzieje i ideały wiążemy wyłącznie z pierwszym światem, drugi wydaje nam się zmyślonym koszmarem, z którego pragniemy się obudzić. Jednak stopniowo cała rzeczywistość zaczyna odzyskiwać swoje prawa. Zaczynamy się przekonywać, że chaos jest czymś tak samo realnym jak harmonia, że życie jest obecne nie tylko w przytulnych, zamkniętych domach, ale także w morzach, na pustyniach – na dalekich obrzeżach, których nie dotykała ludzka stopa, do których nie dotarł nawet dziki wilk. (WW, s. 7)

Jest tedy w człowieku naraz miłość i nienawiść, pociąg i wstręt do tego, co mroczne i nieuporządkowane. Stojąc między dwoma światami, niejako żywiołami: apollińskim i dionizyjskim, widzi i pożąda pierwszego, lecz niekiedy pragnie podążać za drugim. Owo pierwsze, bliskie i oswojone, rodzi się z racjonalizacji, porządkującej działalność rozumu. Przebywać tam jednak znaczy: znieść tajemnicę. Znieść tajemnicę to ją pojąć; pojąć ją to uporządkować życie. Nie można pogodzić dwu różnych światów. Człowiekowi nietrudno wypełniać postulat całkowitej jawności i porządku, odraza do chaosu jest w nim bowiem równie silna jak apofeniczne umiłowanie harmonii. W świecie jednak nie ma ładu, niezależnie od starań rozumu; poszukiwaczowi prawdy pozostaje nauczyć się żyć z tajemnicą, „pokochać zgrozę i nieporządek”.

Powyższy fragment wzbogaca nas o kilka kolejnych imion tajemnicy. Już nie tylko „nieprzejrzystość” jest tym, co może przybliżać jej istotę, ale też „nieodgadnione”, a nadto szereg plastycznych figur przestrzennej proveniencji: przepaść, morze, pustynia, odludzie. Tym, co niewątpliwie łączy wszystkie te określenia, jest bezmiar i nieokreśloność; tajemnica, chociaż tak bliska, że wszechobecna, dopóki pozostaje tajemnicą, jawi się zawsze czymś odległym. I nawet gdy udaje się do niej zbliżyć, jej nieogarniony charakter na powrót ją

oddala. Przed wszystkim zaś – oto podstawowe przesłanie Szestowa – kto zbliża się do tajemnicy, nieuchronnie oddala się od ludzi.

### 3.2. Samotność i milczenie

Ludzie Szestowa to istoty, które choćby ze wszystkich swoich sił starały się o obiektywność, zawsze pozostaną „skrajnie subiektywne” (WW, s. 30–1); dlatego dostęp do tajemnicy dany jest tylko w subiektywności. „Istnieją prawdy, które nie chcą być prawdami dla wszystkich” (AJ, s. 430). Takie są właśnie prawdy metafizyczne, ostateczne, doświadczane osobiście, niezależnie od tego, czy się ich szuka, czy nie. A kiedy już prawda sama znajduje człowieka, nie sposób zdaniem Szestowa przekazać jej dalej – nie posiada się bowiem prawdy na własność. Zbyt wielkie też pociąga to za sobą ryzyko, że zniekształci się i wypaczy jej właściwy przekaz. Nie tylko wszak w kwestiach ostatecznych zderzamy się z ułomnością naszego wyrazu. „Słowa i myśli to tylko niedoskonałe środki porozumiewania się. (...) Od dawna wiadomo, że myśl wypowiedziana jest kłamstwem” (PK, s. 61). I dalej: „Wszyscy ludzie kłamią, gdy tylko zaczynają mówić: nasza mowa zbudowana jest w sposób tak niedoskonały, że do samej jej istoty należy mówienie nieprawdy. I im bardziej abstrakcyjny jest jej przedmiot, tym stopień naszej kłamliwości wzrasta” (PK, s. 89). Potwierdza się teza Gorgiasza, że jeżeli cokolwiek można poznać, nie da się tego adekwatnie zakomunikować. Mówiąc, człowiek skazany jest na niedomówienia, a myśli dają się przekazać w bardzo ograniczonym stopniu. Jak w liście młodego gruzlika z powieści Dostojewskiego:

(...) w każdej genialnej albo nowej myśli ludzkiej, albo po prostu nawet w każdej poważnej myśli, która się rodzi w czyjejsz głowie, zawsze zostaje coś takiego, czego w żaden sposób nie można przekazać innym ludziom, chociażby się zapisało całe tomy i wykladało swoją myśl przez trzydzieści pięć lat; zawsze zostanie coś, co za nic nie będzie chciało wyjść człowiekowi spod czaszki i zostanie przy nim na wieki; i z tym człowiek umrze nie przekazawszy, być może, nikomu najważniejszej części swojej idei<sup>175</sup>.

---

<sup>175</sup> F. Dostojewski, *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, w: F. Dostojewski, *Dziela wybrane. Tom 2. Idiota. Skrzywdzeni i poniżeni*, przeł. J. Jędrzejewicz, W. Broniewski, Warszawa 1984, s. 439.

Naturą kłamstwa jest kłamstwo natury. Oto przyczyna, dla której ryzykownie jest wyjawiać to, co się nam objawiło. Zwykle bowiem po chwili wejrzenia w tajemnicę, przeblasku, prześwitu, człowiek wraca do siebie i nie wie, co począć z niezwykłym doświadczeniem. Przywykły do posłuszeństwa rozmowi, zdaje się na jego usługi; skutkiem tego nowe wino trafia do starych bukłaków, to co niewyraźne i niesprowadzalne do żadnych kategorii znajduje miejsce pośród spojonych opatrnością tego, co ogólne, znane i konieczne przedmiotów myślenia dyskursywnego, a niewypowiadalne zostaje przyodziane w słowa. Objawienie staje się wiedzą, królestwo wiary ulega królestwu rozumu. Prawdy wszelako nie sposób wypowiedzieć, albo też: „prawda, nawet jeśli wypowiedziana, nie przestaje być tajemnicą” (SF, s. 270–271).

Ale problem języka to problem wspólnoty. Zdaniem Szestowa prawda i tajemnica giną w upowszechnieniu; gdy tylko zechcemy posłużyć się tym, co przed nami odkryto, „momentalnie zapomnimy o wszystkim, co widzieliśmy w oderwaniu, w «przystępie szafu», zaczynamy widzieć «jak wszyscy» i mówimy to, czego potrzebują «wszyscy»” (NSH, s. 97). Taki jest być może jeden z największych paradoksów życia, znamionujących zwłaszcza tragizm filozofii, że chociaż tworzy się, ażeby dotrzeć do innych (zob. NSH, s. 216), to ostateczną prawdę cechuje zasadnicza nieprzekazywalność. A cóż byłoby bardziej godne przekazania od „tego, co najważniejsze”? Człowiek skazany więc zostaje na milczenie w samotności i zachowanie prawdy tylko dla siebie, chociaż często tak bardzo pragnąłby doświadczać jej z innymi. Gdy tylko bowiem spróbuje wyjść z nią między ludzi, rychło spotka go rozczarowanie. Osobiste objawienie musi na zawsze pozostać kwestią osobistej wiary<sup>176</sup>, aby, jak zawsze, „ostateczna tajemnica skryła się przed niewierzącym tłumem w swojej wiecznej samotni” (SF, s. 271).

Może się wszakże zdarzyć, iż recepcja okaże się przychylna; wówczas jednak znaczy to, że szkodę poniosła sama prawda. Albowiem doświadczona w samotności, objawiona w chwili duchowego wzlotu, nie znajdzie sobie miejsca wśród szerokich mas, niecierpliwie czekających ostatecznych

<sup>176</sup> Zob. SF, s. 270: „Podobnie jak Sokrates i Platon którzy pojęli tę «ostatnią» dla człowieka prawdę, nie mogli przekazać jej ludziom, tak i Luter zostawił dla siebie swoje sola fide”. „Filozofowie nie dostrzegli prawdy w Platońskim określeniu [filozofii jako przygotowania do śmierci] – również protestanci nie dostrzegli prawdy w Lutrowym sola fide. (...) Również tutaj, jak zawsze w historii, zwycięstwo odniósł nie Sokrates szalony, lecz Sokrates kierujący się zdrowym rozsądkiem” (tamże, s. 271).

i jednoznacznych rozstrzygnięć. Pokazanie swego odkrycia ludziom zamienia je w przeciwieństwo (zob. AJ, s. 133). By tajemnicę uprzystępnąć, należy ją zabić, dokonując przy tym zdrady samego siebie. Albo więc jest się prywatnym myślicielem wiernym prywatnemu doświadczeniu, albo światowej sławy profesorem<sup>177</sup> przykrawającym prawdę *ad usum Delphini*, który mówi i myśli „jak wszyscy”. Oto różnica między wierzącym a reformatorem, mędrcom a nauczycielem, prorokiem a kapłanem<sup>178</sup>, między filozofem a filozofem. Pisze o tym Szestow na przykładzie Lutra, który z tego, który wierzy i przez wiarę żyje, stał się tym, który wie i udziela wiedzy innym:

W swojej celi błogosławił własną słabość i nieskończoną potęgę Stwórcy. Wobec ludzi zmuszony był występować w roli obdarzonego wszechmocą doskonałej wiedzy. Wcześniej nie bał się przepaści między widzialną terazniejszością i tajemniczą przyszłością (...). Teraz tajemnice budzą w nim lęk. Omija przepaści, stara się, jak katolicy, w życiu wszechświata widzieć organiczną całość, aby na podstawie tego, co mu dostępne, bezbłędnie wyrokować o nieznanym. (SF, s. 270)

Rozumiejąc więc, jak wielkie zagrożenie tkwi w upowszechnianiu tego, co intymnie konkretne, sławi Szestow *vita solitaria* jako jedyną drogę do osiągnięcia i zachowania związku z tajemnicą; tylko „samotność – głębsza niżli ta pod ziemią i na dnie morskim – jest źródłem i warunkiem zbliżenia się do ostatecznej tajemnicy” (SF, s. 274). Ponieważ wewnętrzne życie nie daje się przełożyć na kategorie powszechne, a tylko takimi posługuje się człowiek w sferze intersubiektywnej, przeto „ostateczna prawda rodzi się w najgłębszej tajemnicy i samotności. Nie dość, że nie wymaga, ale wręcz nie dopuszcza obecności innych” (tamże). Ta radykalna teza ma radykalne konsekwencje<sup>179</sup>.

<sup>177</sup> Por. S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 100.

<sup>178</sup> Zob. E. Fromm, *Prorocy i kapłani*, w: tenże, *O nieposłuszeństwie i inne eseje*, przekł. S. Baranowski, Kraków 2015, s. 59 i in. W tej koncepcji pierwsi żyją wedle idei, drudzy już tylko wymagają tego od innych, podczas gdy sama idea dawno została uśmiercona. Jest to wszelako ujęcie zachowujące, w przeciwieństwie do Szestowowskiego, aspekt społeczny: prorok bowiem istnieje zawsze wobec wspólnoty.

<sup>179</sup> Na temat absolutnej samotności filozofa jako skutku zerwania z rozumem zob. M. Stasiuk, dz. cyt., s. 61 („gdzie nie ma idei, tam mowy być nie może o porozumieniu z drugim człowiekiem”).

Na polu filozofii społecznej można by określić Szestowa jako indywidualistę i przeciwnika komunitaryzmu. Owa antywspólnotowość, którą Paweł Okołowski w nawiązaniu do idei apostoła Pawła (głoszącego, że nie ma zbawienia poza Kościołem) określa mianem antypaulinizmu<sup>180</sup>, jest posunięta tak dalece, że neguje nie tylko większe zbiorowości, ale – przynajmniej niekiedy, w skrajnej formie – także wszelką postać dialogu. Skoro „filozofia zaczyna się tam, gdzie człowiek kończy rozmowę” (SE, s. 73, p. 49), niezbędną jest uprzednia izolacja. Być może należy przyjąć, że milczenie nie wyklucza jeszcze relacji i że możliwe pozostaje milczące współistnienie. Lecz Szestow zdaje się w ogóle tego aspektu nie dostrzegać. Nie ma znaczenia drugi człowiek, liczy się tylko jednostka i jej stosunek do siebie lub w najlepszym wypadku – widać tu wpływ Kierkegaarda – do Boga<sup>181</sup>. Doświadczenie tajemnicy ma u Szestowa wymiar indywidualny, autocentryczny, zawsze dotyczy tylko tego, komu się udziela. Co ciekawe, objawienie tego, co zakryte, także jest możliwe wyłącznie w tym wymiarze. W monadycznym świecie nie sposób, rzecz jasna, wnikać w inne monady, przeto przeniknięcie tajemnicy drugiego człowieka byłoby tu niepodobieństwem. Wejrzeć w cudzą duszę nie sposób; można o niej jedynie zgadywać na podstawie zewnętrznych aktów (PK, s. 92). Szestow wpisuje się tu w pogląd Schopenhauera:

Tylko siebie samego rozumie się w pełni, innych tylko połowicznie; można bowiem doprowadzić tylko do jedności pojęć, a nie do jedności ujęcia naoczno, które leży u ich podstaw. Dlatego głębokich, filozoficznych prawd nie osiągnie się chyba nigdy drogą wspólnego myślenia, w dialogu. Niemniej jest on jako ćwiczenie wstępne bardzo przydatny do wytropienia problemów, do ich przewietrzenia, a potem do zbadania, kontroli i krytyki uzyskanego rozwiązania<sup>182</sup>.

<sup>180</sup> Zob. P. Okołowski, dz. cyt., s. 126–127 i in.

<sup>181</sup> W koncepcji relacji do Stwórcy również brak u Szestowa wymiaru ponadjednostkowego. Jak pisze A. Sawicki (dz. cyt., s. 96): „Szestow zdaje się ignorować fakt, że Bóg jednako jest odniesieniem dla wszystkich ludzi i w związku z tym prawda, nawet jeśli z czysto poznawczej przekształca się w religijną, powinna ludzi łączyć. Doświadczenie świata, jak i Boga jest doświadczeniem kolektywnej kultury i zakłada pewną historyczną ciągłość”.

<sup>182</sup> A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, § 6, s. 39.

Trudno orzekać, co jest u Szestowa pierwsze: indywidualizm czy antyracjonalizm. Jeżeli przyjąć, że pierwsze jest to drugie, przytaczana wcześniej (2.2.1) uwaga Kołakowskiego na temat aporii irracjonalizmu mogłaby nieco Szestowską antywspólnotowość wyjaśnić. Niemniej jednak ich wzajemny związek jawi się jasno i wyraźnie. Rozum, powszechność, wiedza, ogólne, nadto władza, posłuszeństwo – wszystkie te pojęcia łączą się u Szestowa i oceniane są z reguły negatywnie, jako opozycja do wiary, konkretności, jednostkowości, wolności; wszystkie też mają gromadny charakter. Konieczne sądy i wieczne prawdy są środkiem przymusu, jaki anonimowa grupa wywiera na jednostce. Wiedza tedy, jak pisze komentator, „jest zawsze «czymś stadnym», czyli czymś podłej natury”<sup>183</sup>.

Ważne jest dla niej to, co wiążące *semper et ubique*. Szestow widzi w tym zagrożenie dla wolności, lecz z drugiej strony, kto wie (tego zdaje się nie zakładać), czy chęć tworzenia wiedzy nie tkwi raczej w pragnieniu pielęgnowania dobra wspólnego, stworzenia uniwersalnej płaszczyzny porozumienia, która zwłaszcza pod postacią nauki przyczynić się może do realizacji wyższych celów i wartości. Zapoznając ów społeczny aspekt racjonalizmu, dążenie do przekucia owocu indywidualnej refleksji w rodzaj *lingua universalis*, łatwo zgubić z oczu pozytywne aspekty „tyranii rozumu”<sup>184</sup>. Po stronie „paulinistów” taki pogląd wydaje się całkiem na miejscu, acz zaznaczyć trzeba, że wspólnotowość nie musi wcale wykluczać antyracjonalizmu – do pewnego stopnia widać to chociażby u Bierdiajewa. Rzecznikiem myślenia przez pryzmat wspólnoty jest na przykład, pokrewny pod pewnymi względami Szestowowi, Karl Jaspers, który pisze: „Nie tylko faktycznie nie istnieję sam dla siebie, ale nawet nie mogę stać się sobą jako właśnie ja sam, jeśli dla siebie nie wynikam ze współlistnienia z innymi”<sup>185</sup>. U Szestowa tymczasem nie ma

<sup>183</sup> P. Okołowski, dz. cyt., s. 126.

<sup>184</sup> Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 38: „I ja jestem pewien, że kryzys europejski ma swe korzenie w zbłąkanym racjonalizmie. Ale nie wolno sądzić, że racjonalność jako taka jest zła albo też, że w całości egzystencji ludzkiej ma ona znaczenie jedynie podrzędne. Racjonalność w owym szczytnym i rzetelnym sensie, (...) w sensie pierwotnie greckim (...) jest jednak powołana do przewodzenia rozwojowi w sposób dojrzały”. Husserl okazuje się tu więc zarówno sprzymierzeńcem, jak i adwersarzem Szestowa.

<sup>185</sup> K. Jaspers, dz. cyt., s. 82. Podobnie, w zupełnej opozycji względem Szestowa, pisze Jaspers o prawdzie: „W pewnym sensie nawet to, czym jest człowiek i co istnieje dla niego, zawiera się w tej komunikacji: wszechogarniające, którym my jesteśmy, jest w każdej postaci



zgoła współlistnienia: Jerozolima jest miastem wielkim, lecz jednoosobowym. Wspólnota przeszkadza tutaj prawdzie i płoszy tajemnicę, a „sprawiedliwego, który z wiary żyć będzie”, cechuje zarówno duchowa, jak i społeczna autarkia<sup>186</sup>. Dlatego do „wiecznej samotni” tajemnicy zaproszonym przez nią gościom wstępować wypada tylko pojedynczo. Szestow rad by się podpisać pod wierszem Fiodora Tiutczewa:

Milcz i zazdrośnie wśród milczenia  
 Zataj i czucia, i marzenia.  
 Niech w głębi ducha zatajone  
 Rodzą się i zachodzą one  
 Cicho jak gwiazdy w nocnym cieniu:  
 Wpatruj się w nie – i trwaj w milczeniu.  
 Jak sercu wypowiedzieć siebie?  
 Innemu jakże pojąć ciebie?

komunikacją; wszechogarniające, którym jest byt sam, istnieje dla nas tylko wtedy, gdy w komunikowaniu staje się mową lub odpowiada. Przeto prawdy nie można oddzielić od komunikowania. Ukazuje się ona w bycie czasowym jako rzeczywistość tylko dzięki przekazowi. Prawda nie przekazana ulega usztywnieniu, tracąc swą istotę” (tamże, s. 81–82). O prawdzie wypływającej z dialogu zob. też H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda*, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. K. Michalski, M. Łukasiewicz, Warszawa 2000, ss. 48, 50 i in.

<sup>186</sup> W kontekście tych poglądów zrozumiałe jest, że Szestow niektórych wątków z zakresu filozofii człowieka po prostu nie podejmuje. Dotyczy to przede wszystkim zagadnienia miłości. Tak pisze o tym P. Okołówski (dz. cyt., ss. 123, 125), Szestowowską wizję człowieka nazywający wprost mianem karykatury: „Natura ludzka jest u rosyjskiego pisarza postrzegana wyłącznie przez pryzmat śmierci. Analogicznie zresztą rzecz wygląda z Heideggerem i Unamuno. (...) Dzieło Szestowa z punktu widzenia antropologii filozoficznej nosi znamię karykatury. Z tego powodu, wbrew Miłoszowi, nie jest ono arcydziełem. Jest karykaturalne, gdyż z dwóch istotnych aspektów ludzkiej kondycji uwzględnia tylko jeden. Jest w nim tragizm śmierci, nie ma natomiast tragizmu miłości (czy inaczej, tragizmu samego rozumu w człowieku). Przez to obraz człowieka jest płaski”. Podobny niedostatek dostrzega A. Sawicki, dz. cyt., s. 93: „Nadmierny nacisk na przypadkowość, absurdalność i tragiczność ludzkiego istnienia powoduje, że Szestow zamyka sobie dostęp do wartości pozytywnych, takich jak miłość i międzyludzka solidarność”. Między innymi dlatego antropologia Szestowa wydawać się może mało konstruktywna, a jego człowiek, mimo heroizmu wiary wbrew wszystkiemu, naznaczony jakąś wewnętrzną indolencją, odległy od tego, co Czesława Piecuch wyraża w koncepcji człowieka metafizycznego; ów – inaczej niż człowiek absurdu i człowiek wiary religijnej – miałby w akcie decyzji egzystencjalnej niwelować tragizm istnienia i uobecniać transcendencję w świecie (zob. Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, s. 174–194; też, *Doświadczenie egzystencjalne w perspektywie metafizycznej*, s. 131–148).

Będzież twa dusza zrozumiana?  
 Kłamstwem jest myśl wypowiedziana;  
 Ryjąc zamącisz nurt w strumieniu:  
 Ze źródła pij – i trwaj w milczeniu.  
 Umiej żyć tylko w sobie samym.  
 W twej duszy cały świat schowany  
 Dum czarodziejsko tajemniczych;  
 Hałas zewnętrzny je przekrzyczy,  
 Zbledną w gwarne go dnia promieniu:  
 Uchwycić ich pieśń i – trwaj w milczeniu!<sup>187</sup>

### 3.3. Słuchanie i pokora

Trudno wszelako przypuszczać, aby Szestowowi, który tak wiele mówi na kartach swoich dzieł, miało chodzić o milczenie totalne; zbyt mało dba o konsekwencję, lecz nie tylko dlatego. „Idee – pisze – ujawniają się tylko w wielkiej wewnętrznej ciszy i jedynie temu, kto posiadał sztukę długiego i uporczywego milczenia. Słowa przeszkadzają człowiekowi w zbliżeniu się do ostatecznej tajemnicy życia i śmierci. Słowa odstraszą tajemnicę” (SF, s. 73).

Doświadczenie tajemnicy jest więc przedpojęciowe i pozawerbalne, ale, co istotne, cisza i milczenie, jakie mu towarzyszą, mają mieć charakter wewnętrzny. Znaczy to, że tajemnica objawia się, a może mieszka, *in interiore homine* i nie trzeba wychodzić na zewnątrz, aby móc się z nią spotkać. Nie drogą introspekcji wszakże ma się to dokonać. Widzenie, jak już wspomnieliśmy, nie jest domeną wiary. Jasność i wyraźność to przymioty wizualne; duchowy pielgrzym, nie widząc celu, polegać musi na słuchu, albowiem „tak długo jak człowiek chce tylko widzieć, tak długo nie dotknie on tajemnic bytu” (KFE, s. 119); „zdolność widzenia nie doprowadza człowieka do prawdy, przeciwnie – odwodzi od prawdy”<sup>188</sup>. Trzeba więc umieć milczeć i słuchać, gdyż co ukryte przed oczami, niekiedy daje się usłyszeć.

<sup>187</sup> F. Tiutczew, *Silentium!*, przeł. W. Słobodnik, w: F. Tiutczew, *Wybór poezji*, przeł. M. Buczkówna i in., Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 26.

<sup>188</sup> AJ, s. 124. Dalej (s. 124–5) Szestow powołuje się na Platońskie *Państwo* (519a – o ludziach, którzy „dobrze patrzą”, lecz źle czynią) i w ogólności na mit o jaskini; jednak przypisywanie

„Ileż tajemnic – pisze Szestow – kryje w sobie świat, jak łatwo ukryć tajemnicę przed wścibskim wzrokiem!” (AN s. 47). Godzi się uściślić, że nie tylko wścibski, ale żaden wzrok nie ujrzy nigdy tajemnicy: „tego, co najważniejsze, najpotrzebniejsze zobaczyć nie można: można to wyłącznie usłyszeć. Tajemnice bycia są wyszeptywane bezszelestnie tylko temu kto umie, kiedy zajdzie taka potrzeba, cały zamienić się w słuch”<sup>189</sup>. Jednak by zamienić się w słuch, nie wystarczy po prostu zamknąć oczy. Tajemnica woła bezszelestnym szepcetem. Dlaczego? Może przez to, że gdyby przypisać jej jakieś ludzkie cechy, byłyby nimi nieśmiałość i pokora. Dlatego udaje ona martwą, chociaż wcale nie musi, dlatego też ucieka, spłoszona, przed tymi, którzy zbyt nachalnie usiłują wnikać w nią i zgłębić. Tym samym uczy, że aby się do niej zbliżyć, posiąść trzeba najpierw cechy, które i ona posiada. Przyjąwszy prawdę o cząstkowości poznania, nie ulegając obietnicom o byciu jak Bóg,

należy wyrzec się samozachwytu, należy wyrzec się wszechwiedzy, i wówczas odsłonią się przed nami dotychczas zasłonięte drogi prowadzące do zrozumienia chociażby niewielkiej części z nieodgadnionych tajemnic życia. (PC, s. 55)

Słuchanie – oto warunek poznania; pokora – oto warunek słuchania, tak rzadko spełniany przez miłośników mądrości, chcących podporządkować sobie tajemnice życia zamiast siebie owym tajemnicom. Pycha rozumu to zjawisko daleko częstsze, lecz i pokora, gdy się pojawia, nie zawsze jest postawą, o której tu mowa; istnieje pokora fałszywa, którą znacznie trudniej zdemaskować. Kto boi się nicości lub klęka w bojaźni przed prawami rozumu, wcale nie przybliży się do tajemnicy. Nie chodzi o to, by uległszy konieczności, wysławiać *amor fati*. Autentyczna pokora jest u Szestowa postawą płynącą ze świadomości ograniczeń rozumu i, podobnie jak wiara, nie może wyrastać ze strachu ani przymusu. Wymuszona pokora nie jest pokorą, a prawdziwy filozof, który „przebywał na obrzeżach życia, który przeszedł szkołę śmierci”

---

Platonowi na tej podstawie krytycznego stosunku do widzenia jest typowym dla Szestowa nadużyciem. Krytyka złego widzenia nie jest negacją wzroku w ogóle.

<sup>189</sup> PC, s. 253. Należy się tutaj uwaga, że wizualne skojarzenia są w języku zakorzenione nader silnie. Sam Szestow używa nieraz zwrotu „wejrzeć”, a bodaj nigdy nie „wysłuchać się” w tajemnicę. Nie przekreśla to jednak zasadniczego znaczenia jego przekazu; wzrok i słuch są tylko figurami symbolizującymi określone postawy.

niczym nie da się zastraszyć (zob. AJ, s. 130). Dlatego chociaż jeszcze niedawno krzyczał w stronę Boga<sup>190</sup>, zechce teraz „trwać w milczeniu”, pomny być może na słowa innego jeszcze poety:

Bo nie w zwycięstwach pyrrusowych,  
Triumfach, klęskach i zmaganiu  
Odnajdziesz prawdy głos surowy,  
Ale w tej ciszy i w słuchaniu<sup>191</sup>.

Głos prawdy-tajemnicy, chociaż łagodny, istotnie jest surowy; mimo że istnieje ona jako skrytość, jej ciche wezwanie potrafi zburzyć spokój uśpionego przez rozum człowieka. Ponieważ jednak nie każdy potrafi poradzić sobie z niepokojem, można wyróżnić w tym względzie szereg doznawanych pokus i przedsięwziętych strategii.

Podstawowym odruchem obronnym jest ucieczka. Rozum rozpoznaje tajemnicę jako zagrożenie, toteż naturalnie podsuwa człowiekowi racje za tym – chociaż robi to tak zręcznie, że niezauważalnie – aby nie trzeba było się z nią mierzyć. Najprościej jest, jak zdaniem Szestowa czynili choćby Kant czy Tolstoj, usunąć przedmiot wszelkich niepokojów w cień rzeczy samych w sobie. Aby uciec przed tajemnicą, dość będzie „wszystkie przerażające pytania życia (...) tym lub innym sposobem przenieść w dziedzinę rzeczy niepoznawalnych” (FT, s. 86). Oczywiście, niczego to zgoła nie usunie, a owa radosna diagnoza niepoznawalności nie jest tym samym, co pełna powagi konstatacja o istnieniu nieprzeniknionej głębi, która nas otacza. W przeciwieństwie bowiem do tej ostatniej, nie prowadzi do otwarcia, lecz zamyka wszelką dalszą refleksję, uznając ją za niemożliwą.

Dalej, wskutek strachu przed nieznanym, ucieka się w to, co oswojone, tak że niepodobna już przyjąć nowego jako nowe:

---

<sup>190</sup> Daje się w tym dostrzec sprzeczność Szestowowskiej filozofii, która raz poleca milczeć, a raptem propaguje krzyk jako wymiar myślenia. Jeżeli można jakoś pogodzić owe sprzeczne tezy – chociaż Szestow rzekłby, że nie trzeba – to tak, że *ridere, lugere et detestari* (w tym także *clamare*) stanowi stadium pośrednie między szukaniem racji i pierwszych przyczyn a wsłuchaniem się w głos tajemnicy.

<sup>191</sup> A. Słonimski, *Rozmowa z ciszą*, „Wiadomości literackie” nr 8/1939 (800), rok XVI, s. 1.

Nieznane jest dla nas synonimem zguby. Pragniemy oprzeć się na tym, co już widzieliśmy i przeżyliśmy. Nawet od niebios domagamy się gwarancji, a wszystko, co jeszcze nie widziane i nie przeżyte, odpycha nas ze znacznie większą siłą aniżeli to, o czym wiadomo, że jest trudne. Jedynie w rzadkich chwilach wyjątkowych duchowych wzlotów i wstrząsów budzi się w człowieku niewyraźna i niejasna świadomość, że owa trwałość i stabilność, które udało mu się wywalczyć własnymi siłami, są tylko daniną na rzecz naszej ograniczoności i słabości. (SF, s. 271)

Nie zawsze jednak jest się czego uchwycić. Wówczas szuka się oparcia w tym, co uchodzi za niezawodne, czyli w wiedzy, nawet gdyby miała to być wiedza pozorna. Jakoż „wszelkie, nawet w oczywisty sposób niedorzeczne objaśnienia ludzie chętnie przyjmują, byle tylko ze świata wyrugować tajemnicę” (NSH, s. 112–113).

Istnieje w nas, o czym już była mowa, chęć udzielenia – w najgorszym razie zaś uzyskania – ostatecznych odpowiedzi. Po cóż pielgrzymować, nie mówiąc już o błędzeniu po omacku, po cóż podejmować trud, znosić napięcie trwania w niepewności. Można przecież skrócić swe męczarnie; wytchnienie, wieczny odpoczynek jest na wyciągnięcie ręki. Jakkolwiek „filozof zna zmęczenie, które przedkłada pierwszy lepszy koniec nad długotrwałą tułaczkę” (AN, s. 17), umie wytrwać i czekać, nie przesądzać o niczym, częściej wizja zmęczenia okazuje się za mocna i to człowiek pragnie obwieścić koniec poszukiwań. Koronnym przykładem jest zdaniem Szestowa mistycyzm, który zachowując pozorną rewerencję, w istocie usuwa tajemnicę. Miał to dostrzegać Martin Buber: „Wie on – czytamy w *Spekulacji i objawieniu* – jak wielka jest pokusa, czyhająca na każdego człowieka, który zbliżył się do granic bytu: znaleźć i ogłosić «ostatnie słowo» – nawet jeżeli trzeba by zapłacić za to fałszywym i nieuzasadnionym wnioskiem” (SO, s. 100). Pokusie tej ulega mistyk, gdy szczególnie i rzadkie doświadczenie poczucia niepodzielnej jedności uznaje za niewątpliwy i powszechnie wiążący dowód złączenia się z bezosobowym absolutem, kiedy jakoby opadają rzeczywiście wszelkie zasłony i wszystko rozmywa się w ostatecznej unifikacji z boskością.

Szestow tymczasem zaleca naraz szacunek i konfrontację z tajemnicą. W sposób na poły heroiczny człowiek ma zmierzyć się z nieznanym, przez wiarę wkroczyć w ciemność niewiedzy, mężnie wystąpić przeciw uzurpatorowi.

### 3.4. Filozofia w służbie tajemnicy

Refleksja Szestowa nad tajemnicą jest refleksją nad człowiekiem, jego stosunkiem do świata i samego siebie, lecz przede wszystkim jest refleksją nad samą filozofią. Ów metafizyczny charakter ma swoje uzasadnienie. Kryzys filozofii – trwający być może nieprzerwanie od czasów jej zarania – zdaje się bezprzykładnym pasmem okrutnych klęsk, jakie raz po raz ponosili kolejni wielcy jej przedstawiciele, obiecujący sobie i innym, w tym samej filozofii, coś, do czego nigdy z samej swej natury nadawać się ona nie mogła. Myśl Szestowa wyrasta z tego kryzysu jako sprzeciw wobec wygórowanych oczekiwań, dlatego wydaje się antyfilozoficzna. W istocie jednak jest na wskroś profilozoficzna. Jej autora z trudem daje się przyporządkować do którejkolwiek z dyscyplin, lecz jeżeli można go określić tak, by nie narazić się na zarzut niesprawiedliwości, zasadnym będzie powiedzieć: Szestow jest przede wszystkim filozofem filozofii. Jego naczelną troską jest odpowiedź na pytanie – tym są przepełnione jego pisma i do tego dają się sprowadzić wszystkie poruszane dotąd kwestie – czym autentyczna filozofia być powinna i jakie jest jej zadanie.

Dla niego prawdziwa filozofia – „egzystencjalna” tudzież „religijna” – nie jest dociekaniem pierwszych przyczyn ani natury wszechrzeczy, nie uczy nawet o różnicy między dobrem a złem. Jest za to porzuceniem wiedzy przez wiarę w nieskończoną moc Boga, wiarę znoszącą strach przed nicością; jest walką, „wielką i ostateczną”, o powrót do stanu sprzed upadku, o utraconą wolność i pierwotne dobro Bożego stworzenia (zob. AJ, s. 86–7). Można powiedzieć, że zamiast tym, co pierwsze, powinna zajmować się tym, co ostatnie, rozpatrując wszystkie wielkie kwestie życia w „fantastycznej perspektywie” problemu zbawienia oraz sądu:

Ten – czytamy w *Sola fide* – kto nie doświadczył ni razu, że poza naszym zwykłym życiem jest jeszcze jakieś inne życie, w którym zachodzą wydarzenia zgoła osobliwe i zupełnie nie przypominające tych, które składają się na codzienność, ten może być doskonałym rolnikiem, botanikiem albo nawet historykiem, lecz nie zbliżył się nawet do przedsionka ostatecznej tajemnicy. Taki człowiek może być kantystą, heglistą, może nawet, jak materialści, uznawać cuda [sc. teorię abiogenezy – M.W.], ale filozofia pozostanie dla niego na zawsze dziedziną zamkniętą. (SF, s. 23)

Albowiem prawdziwa filozofia, bodaj czy nie sama będąca ową wieczną samotnią, w której ostateczna tajemnica konsekwentnie skrywa się przed światem, wyrasta z głębi przeżycia, przeżycia głębi, którą zwykle się nazywać transcendencją. Prawdziwa filozofia wydarza się rzadko, gdyż zawisła od rzadkiego wydarzenia. Odrzuca spekulację, a nawet logikę, zostawia „Hegla i grecki sympozjon na rzecz Hioba i Abrahama” (KFE, s. 285–286). Jej metodą jest ilustracja, nie dowody, a nad odpowiedzi wyżej stawia pytania; nie ma rozwiązywać problemów, lecz przede wszystkim „nauczyć człowieka żyć w niewiedzy” (AN, s. 28; zob. SF, s. 273, NSH, s. 241).

Szestowowskie pojmowanie filozofii wypływa bezpośrednio z wizji świata jako „dziedziny wiecznej ciemności, w której przyszło nam i przychodzi poruszać się po omacku”, gdzie „wszystko jest nieoczekiwane, fantastycznie przypadkowe, z istoty swej niewyjaśnialne” (SF, s. 273). Dobry filozof jest otwarty na chaos, nieoczekiwane, przypadek; nie jest intelektualnym „domatorem” (AN, s. 35), lecz czyni zadość zadaniom duchowego pielgrzyma. Do niczego nie przywiązany, odważny i elastyczny – tak go widzi Szestow.

Prawdziwy badacz życia nie ma prawa być człowiekiem osiadłym i wierzyć w określone metody poszukiwań. Powinien być gotowy na wszystko: umieć w porę oskarżyć logikę i jednocześnie nie bać się, kiedy zajdzie potrzeba uciec się choćby i do zaklęć, jak czynili Dostojewski i Nietzsche. Powinien umieć trzymać się prosto i patrzeć w niebo, ale powinien też, gdy zajdzie potrzeba, bez wahania schylić się i szukać prawdy na ziemi. (...) Jego dewiza to: apoteoza niezakorzenia. (AN, s. 18–19)

Szestow twierdzi, że istnieje taki rodzaj wiedzy (słowa tego nie używa tu w rozumieniu szestowowskim), którą można przyswoić, ale nie da się przekuć w powszechnie obowiązujące prawdy. Taka wiedza, przeżyta i doświadczona, znajdująca się poza dowodami, stanowi ostateczny przedmiot filozoficznych poszukiwań (zob. WW, s. 29). Tylko odwołując się do takiego poznania może filozofia zachować właściwy sobie kształt, to znaczy utrzymać swój tyleż nierozzerwalny, co efemeryczny związek z tajemnicą<sup>192</sup>.

<sup>192</sup> Filozofia racjonalistyczna, podobnie jak nauka, niekoniecznie musi przeczyć istnieniu tajemnicy; nie musi także go zakładać. Szestow, w swoim stylu, zdaje się ten trywialny fakt

W tym ujęciu filozof jest przede wszystkim świadkiem tajemnicy; świadczy o czymś, co widział, co objawiło mu się *ἐπέκεινα νόου και νοήσεως*, czego nie da się adekwatnie odwzorować w słowach ani też „nie da się sprawdzić na każde zawołanie” (NSH, s. 217). Potrafiąc nie tyle żyć w kategoriach, w których myśli, ile myśleć w kategoriach, w których żyje (zob. np. KFE, s. 205), daje się wieść doświadczeniu raczej niż zwodzić rozumowi. Nie zna pewności poza tą, że w świecie powszechnego uśpienia filozofowi nie wolno spać. Jest wybrańcem, któremu dane było doznać przebudzenia, dlatego nie może być spokojny, nie może usnąć tak, jak „usnął w pamiętną noc wielki apostoł”<sup>193</sup>. Winien za to wytrwać w napięciu, zawsze gotów transponować je na innych zamiast znieczulać poręką istnienia lepszego świata przystrojonego w nieobecność czasu; nie czas bowiem jest wrogiem człowieka, lecz wieczność, przynosząca kres przeobrażeniu i zmianie – jedynym wyznacznikom życia (zob. NSH, s. 272–3). Wierna życiu filozofia domaga się czuwania, jej zadaniem przeto nie jest uspokajać, lecz niepokój wzbudzać<sup>194</sup>. Nie osiągnie tego, ordynując kontemplację; sama musi być dynamiczna, powinna „żyć sarkazmem, drwiną, niepokojem, walką, zdumieniem, rozpaczą, wielkimi nadziejami, na obserwację zaś i spokój powinna sobie pozwalać tylko od czasu do czasu, dla odpoczynku” (WW, s. 33). Gdy człowiek śpi, budzą się demony rozumu; tych, którzy dali się im zmóc, należy cucić, nie przebierając w środkach: „szarpać, szczypać, bić, łaskotać, należy być może, jeśli wszystko to okazuje się nieskuteczne, uciec się do jeszcze mocniejszych, do heroicznych środków” (WW, s. 32). Tu kończy się filozofia, a zaczyna – filozofia.

Głosząc bowiem postulat filozofii zaangażowanej, otwartej na uczucia<sup>195</sup>, żywej i niespokojnej, podkreślając wymiar świadectwa i samemu będąc typem

---

zupełnie ignorować, chociaż przyznać należy, że gdyby tego nie robił, jego filozofia straciłaby wszystko ze swej wyrazistości. Zgłębianie jednak tej problematyki, podobnie jak Szestowowskich niekonsekwencji i przekłamań, nie było i nadal nie jest naszym celem.

<sup>193</sup> NSH, s. 371. Por. B. Pascal, dz. cyt., fr. 736 (553), s. 325.

<sup>194</sup> Zob. AN, s. 28. Pogląd ten stanowi przyczynek do jednej z pochwał, którymi Szestow obdarza niekiedy Sokratesa: ów bowiem „upatrywał swoje powołanie nie w uspokajaniu bliźnich, poprzez dostarczanie im gotowych rozwiązań wszelkich tajemnic i zagadek życia, ale w burzeniu spokoju tych, którzy sami nauczyli się nie dostrzegać w życiu ani tajemnic, ani zagadek” (NSH, s. 384–385).

<sup>195</sup> Zob. np. NSH, s. 246: „Należy, wyrzekłszy się tradycyjnych przesłanek, przestać słać «beznamiętność» i uznawać wolność od pragnień za podstawową cechę, samą istotę najwyższego bytu, pozwolić namiętnościom otwarcie robić swoje. (...) Wówczas filozofia być może



„filozofa profetycznego”, przyrównuje Szestow filozofa do starotestamentowego proroka<sup>196</sup>. Prawdziwy filozof ma być radykalnym, bezkompromisowym piewą żywej prawdy ucieleśnionej w dziejach, burzącym fortece samozadowolenia wezwaniem do pójścia w nieznanne. Oto apogeum różnicy między Atenami a Jerozolimą i ostateczna jej konsekwencja. Jeżeli filozofia miałaby poprzestawać na tym, co oferują Ateny, nie byłaby warta zainteresowania. Umiłowanie mądrości zaczyna się dopiero tam, gdzie rozum, przejęty bojaźnią, poddaje się w obliczu swych ograniczeń oraz pozorów, których, jak powiada Pascal, ofiarą zawsze pada<sup>197</sup>. Wówczas w jego miejsce wyłania się nowy podmiot filozofowania, niezakorzeniony, niespragniony oczywistości, otwarty na absolutną inność nieskrępowanej woli, taki, który za przedmiot obiera coś znacznie większego niż tylko jasne i wyraźne treści swych przedstawień. Wówczas też potwierdza się, że „prawda jest prawdą, a Ziemia Obiecana Ziemią Obiecaną. I prorocze natchnienie jest czymś zupełnie innym niż poszukiwanie filozoficzne” (SO, s. 38); i że drogi do Ziemi Obiecanej wieszczone przez proroków nie zbiegają się z drogami do prawdy helleńskich filozofów (zob. SO, s. 37–38).

---

odetchnie swobodniej. I już nie logikę, lecz psychologię będzie uważać się za ontologię. I przywróci psychologię duszę, prawdziwą, żywą duszę, z jej namiętnościami, radościami, nadziejami, słowem: z całą «zmysłowością», którą tak długo i daremnie wypędzali i prześladowali najlepsi przedstawiciele ludzkiej myśli...”.

<sup>196</sup> Zob. np. SO, s. 39–40: „Czy można mówić o tym, że drogi filozofów i proroków okazują się zbieżne? Jak niewiele wspólnego, jeśli chodzi o charakter, a nawet o formę zewnętrzną, mają ze sobą prorocy i filozofowie, i jak różne okazywały się zadania, które przed sobą stawiali Platon i Izajasz, Arystoteles i Ezechiel! Filozof był i powinien być przede wszystkim spokojnym, zrównoważonym, opanowanym, wiedzącym dokąd idzie i co go czeka, człowiekiem. A jeśli nawet nie być, to przynajmniej sprawiać takie wrażenie (...) Prorocy, w przeciwieństwie do filozofów, w ogóle nie znają spokoju. Prorocy to wcielona trwoga. (...) szukają tego, co niemożliwe, walczą z tym, co nieprzewidywalne, nie wierzą w oczywistości, nie podporządkowują się rozumowi. (...) Dla proroka istnieje przede wszystkim wszechmocny Bóg, stwórca nieba i ziemi, dopiero potem – prawda. Dla filozofa – najpierw istnieje prawda, potem Bóg. Filozof poddaje się i piekłu, i śmierci, i w tym «wolnym» poddaństwie odnajduje swoje najwyższe szczęście, prorok wyzywa na straszny ostateczny bój i piekło, i także samą śmierć”. Por. podobne intuicje: A.J. Heschel, *Prorocy*, ss. 33–67, 773–781 i in. O prorokach zob. też WW, s. 30.

<sup>197</sup> B. Pascal, dz. cyt., fr. 84 (72), s. 57: „Nie szukajmy tedy pewności i stałości. Rozum zawsze pada ofiarą pozorów”. Zob. też fr. 466 (257), s. 202: „Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają; wąty jest, jeśli nie dosięga tej świadomości. A jeśli rzeczy przyrodzone przerastają go, cóż powiedzieć o nadprzyrodzonych?”.

Czy zatem filozofia jest niemożliwa? Sam Szestow wszakże stara się tchnąć proroczego ducha w filozofowanie. Dla wierzącego nie ma przecież rzeczy niemożliwych, czasem przystoi jedynie inaczej je rozumieć. Wówczas filozof, niewiedzący dokąd idzie, zdoła przy odrobinie nieludzkiego wysiłku dotrzeć do ziemi przez Szestowa obiecaną.

\*

Jak widzieliśmy, Szestow rozciąga zakres tajemnicy, ujmując ją w rodzaj zarazem metodologicznego postulatu i etycznego wymogu. Filozofia – wektor tego, co ostateczne – ma wyrastać z życia, życie zaś stanowić konfrontację i sprzymierzenie z tajemnicą, stanięcie twarzą w twarz z mrokiem, przed którym człowiek z natury ucieka w sztuczny świat „wiecznych i niezmiennych” swoich twórców. Filozofia zaczyna się właśnie tam, gdzie kończą się złudzenia, gdzie człowiek poczyną otwierać się na niepojęte, uświadamia sobie, że znany mu świat jest tylko przedstawieniem, zrzuca z oczu zasłonę, dziwi się, przeraża i w akcie wolności pozwala gruntowi osunąć się spod nóg. Prorocza, egzystencjalna, religijna filozofia obarczona jest misją, a jej cel jest donioślejszy niż zdobycie szczęścia albo cnoty. Budzenie ze snu to zadanie na wagę życia, nie tylko doczesnego. W uznaniu tajemnicy i podporządkowaniu jej myślenia tkwi zbawcza moc, a Szestow pragnie być apostołem dobrej nowiny o przewyciężeniu tyranii prawa niesprzeczności i powszechnie uśmiercających sądów. Nie jesteśmy, mówi, skazani na zatrute owoce drzewa poznania; królestwo rzeczy samych w sobie otwiera się przed tymi, którzy przez wiarę nawracają się z upadku w świat fenomenów<sup>198</sup>. Tu zbawienie, koniec końców, nie dokonuje się drogą przewyciężenia ograniczeń, lecz przez zniesienie wiedzy i niewiedzy.

Przeto być może sama tajemnica jest tylko pochodną upadku; być może owa filozofia, tak wobec tajemnicy lojalna, zakłada ostatecznie jej unicestwienie. Tego jednak z pism Szestowa się nie dowiadujemy. Czytamy jedynie, w myśl zasady, że nikt nie ma prawa do ostatniego słowa, pomieszczone w którymś z pośrodków zdanie: „To, co prawdziwe, jest daleko: gdzieś z przodu,

---

<sup>198</sup> Por. J.R. Maia Neto, dz. cyt., s. 102–103 – o Kantowskim punkcie wyjścia religijnej filozofii Szestowa (drzewo życia jako świat noumenalny, drzewo poznania – fenomenalny etc.).

z tyłu. Wiedzie tam jedna droga, droga, której nikt z nas nie uniknie” (NSH, s. 175). Co dokładnie zdaniem Szestowa spotka nas na końcu tej drogi, musi pozostać niedopowiedziane.



CZĘŚĆ  
DRUGA

**Uczestniczyć w tajemnicy  
– Gabriel Marcel**



## Filozofia konkretna Sokratyzm chrześcijański<sup>199</sup>

Trud poszukiwania zdaje się polegać na tym, że stawia ono wymóg dwojakiemu rodzajowi; z jednej strony potrzebna jest zdolność wyboru odpowiednich środków, z drugiej wytrwałość w dążeniu do celu, uodporniająca na związane z nim trudy: niepewność sukcesu i ryzyko porażki. Dla Gabriela Marcela nieobce były te trudności, chociaż z zadziwiającej niekiedy prostoty jego dzieł, dalekiej przy tym od banału, można by wnioskować, jakoby w ogóle go nie dotyczyły. Najistotniejszy w jego przypadku okazywać się jednak musiał inny jeszcze wymóg, właściwy wszystkim tym, którzy z nieustających poszukiwań postanowili uczynić zarówno metodę, jak i cel swojego filozofowania: wierność byciu w drodze. Na ile Marcel zdołał wymogowi temu sprostać, nie potrzeba tutaj wyrokować. Niewątpliwie jest jednak, że skoro sam określał się mianem filozofa wędrującego<sup>200</sup>, to każdy, kto podejmuje się interpretacji

<sup>199</sup> Fragmenty rozdziałów czwartego i piątego, tutaj zmienione i znacznie rozbudowane, ukazały się pod tytułem *Gabriel Marcel i etyka heterocentryczna* w „Rocznikach Filozoficznych” nr 69 (2/2021), s. 285–303.

<sup>200</sup> Zob. np. G. Marcel, *Testament filozoficzny*, tłum. S. Grygiel, „Znak” nr 241–2, 1974 r., s. 980, dalej w tekście jako TF. Pozostałe skróty: BM – *Być i mieć*, przeł. D. Eska, Warszawa 2001; DM – *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wende, Warszawa 1987; HM – *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984; IT – *I and Thou*, w: *The Philosophy of Martin Buber*, ed. by P.A. Schilpp and M. Friedman, Illinois 1991, s. 41–48; MPS – *Mądrość i poczucie sacrum*, tłum. K. Chodacki, P. Chołda, Kraków 2011; ON – *Obecność i nieśmiertelność*, tłum. K. Wróblewska, „W drodze” 11 (51), 1997, s. 7–17; PA – *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, w: tenże, *L’homme problématique. Position et approches concrètes du mystère ontologique. Nouvelle édition*, Paris 1998, s. 189–244; SW – *Od sprzeciwu do wezwania*, przeł. S. Ławicki, Warszawa 1965; TB – *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995; WEP – *What Can One Expect of Philosophy?*, „An Irish Quarterly Review” Vol. 48 (190/1959), s. 151–162; ŻS – *Życie a sacrum*, tłum. J. Fenrychowa, „Znak” 437 (10) 1991, s. 4–14.

jego dzieła, powinien ową regulatywną zasadę Marcelowego myślenia stale mieć przed oczami. Należy przy tym zrozumieć, że szukający charakter nie oznacza konieczności tymczasowości osiągniętych rezultatów; jest raczej wskazaniem, by umieszczać je każdorazowo na tle wysiłku, który doprowadził do ich zaistnienia<sup>201</sup>. Największym wykroczeniem, jakiego można się dopuścić wobec żywej myśli, jest bezmyślne uśmiercenie. Uśmiercić znaczyłoby tutaj: zapoznać głębię i pominąć źródło, zerwać związek myślanego z myślącym, związek, który zwłaszcza w przypadku Gabriela Marcela pozostaje nad wyraz ścisły i istotny<sup>202</sup>.

#### 4.1. Dystynkcje fundamentalne

Poszukiwanie nie oznacza braku stałych punktów. Specyficzny sposób, w jaki dokonuje się filozofowanie Marcela, polega najpierw na zorganizowaniu myślenia wokół szeregu dystynkcji. Same te rozróżnienia nie są wprawdzie pierwotne; poprzedza je i umożliwia wrażliwość na subtelne różnice

---

<sup>201</sup> Marcel ubolewał, że nie wszyscy interpretatorzy zdołali uczynić tym zasadom zadość, lecz zapoznali ów poszukujący charakter. Wyraża to w następujących słowach: „Myślę o zawsze zwodzących, a czasem nawet śmiesznych streszczeniach mojej myśli, jakie mogłem przeczytać w podręcznikach Historii Filozofii. Wyrywano z kontekstu zdania, które niewątpliwie znajdują się w moich książkach i które można nawet pisać kursywą: jak na przykład zdanie rozróżniające problem i tajemnicę; zdania te jednak oddzielone od poszukiwania, nie tylko stanowiącego ich fundament, lecz także mogącego określić, ono jedno, ich sens, stają się natychmiast odpadkami, od których myśl odwraca się z odrazą” (TF, s. 979). Może tym właśnie, a nie tylko kwestią gustu, trzeba tłumaczyć niektóre niepocholebne, a nieraz wręcz pogardliwe opinie. By poprzestać na dwu przykładach rodzimych: Marek J. Siemek pisze o „rozwlekłych, przeciążonych nadmierną a mało ciekawą introspekcją wynurzeniach” (M.J. Siemek, dz. cyt., s. 184), Witold Gombrowicz zaś myśl i osobę Marcela streszcza zwrotem „ten smutny idiota” (W. Gombrowicz, dz. cyt., s. 59).

<sup>202</sup> Znamienna jest pod tym względem refleksja Paula Ricoeura: „Nieraz obserwowałem, jak łatwo jest przemieniać w gotowe i bezkrwiste formułki to, co dla Gabriela Marcela było stawką twardego podboju i inwestycji w nieskończoność ponawianej i nigdy sobą nieusatisfakcjonowanej. Tak więc wyrażenia takie, jak: wierność, najwyższe Ty, rozpacz, zdrada, rozbity świat, być i mieć, sprzeciw i inwokacja, problem i tajemnica, etc., unoszą się wokół pamięci Gabriela Marcela jak emblematy myśli umarłej” (P. Ricoeur, *Réflexion et réflexion seconde chez Gabriel Marcel*, w: „Bulletin de la Société Française de Philosophie”: séance du 28 janvier 1984, Paris 1984, s. 35; za: E. Mukoid, *Filozofia zła. Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1999, s. 43, przypis 1).



znaczeniowe oraz – być może przede wszystkim – nieprzeciętna umiejętność praktykowania filozoficznej uważności. Jako nierozzerwalnie związane z pewną postawą, której przyjdzie nam jeszcze przyjrzeć się bliżej, stanowią jednak kategorie kluczowe dla uchwycenia sensu Marcelowego przesłania. Trudno przy tym oprzeć się wrażeniu, że chociaż tak liczne, wszystkie służą w istocie uwydatnieniu jednej prostej myśli bądź przeczucia i że niczym scholastyczne transcendentalia zbiegają się w pewnym punkcie, którego jednak nazwanie przekracza zrazu nasze możliwości<sup>203</sup>.

Idea osadzenia filozoficznych dociekań na dychotomiach zapewne nie zrodziła się samoistnie. Marcel jest duchowym dziedzicem Henriego Bergsona, któremu dedykował *Dziennik metafizyczny* i którego wykładów słuchał w *Collège de France*. Aprobował sposób myślenia, główny etos jego filozofii: zbliżenie do konkretnego życia rozumu jako ciągłego badania i twórczych poszukiwań (zob. SW, s. 20). Czerpał odeń coś, co Barbara Skarga nazywa „intencją (...) zniszczenia tego, co zamknięte, ukazania perspektywy zmienności i nowości jako perspektywy naturalnej dla żywej ludzkiej myśli”<sup>204</sup>, a zatem zmysł przewyżczenia ograniczeń, które ludzki rozum nakładał na siebie raz po raz w postaci już to pozytywizmu, mechanicyzmu, scjentyzmu czy determinizmu, już to idealizmu, a nawet transcendentalizmu. W tym właśnie sensie, i tylko tym, nie byłoby może przesadą powiedzieć, że Bergson obecny jest w dziełach Marcela tak silnie, jak Rosenzweig w dziełach Lévinasa, to znaczy „zbyt obecny, by trzeba go było cytować”<sup>205</sup>.

Lecz poza tym ogólnym kierunkiem szczególny wpływ Bergsona widać właśnie w Marcelowych dystynkcjach. Również francuski noblista swoje koncepcje opierał na przeciwieństwach: między intuicją i analizą, umysłem i materią, przestrzenią i trwaniem, mechanizmem i wolnością etc. Brak jednoznacznych dowodów na poparcie tezy, że już na tym formalnym poziomie Marcel czerpał od Bergsona; niepowątpiewalny jest natomiast wpływ, jaki

<sup>203</sup> Do podobnego wniosku dochodzi R. Hazelton, *Marcel on Mystery*, „The Journal of Religion”, Vol. 38, No. 3 (Jul. 1958), s. 159–160.

<sup>204</sup> B. Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982, s. 7.

<sup>205</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 14.

wywierało na niego jedno z rozróżnień: między otwartym a zamkniętym<sup>206</sup>. „Często mówiłem – pisze – że wprowadzone przez Bergsona rozróżnienie pomiędzy otwartym i zamkniętym w *Dwu źródłach moralności i religii*, jest bardziej doniosłe, niż on sam sądził. Ale ważne byłoby je pogłębić i ukazać wszystkie jego implikacje” (ON, s. 14). Marcel nie czyni tego wprost, lecz z mnogości przytoczeń<sup>207</sup> oraz z tych zasadniczych rysów myślenia, o których była już mowa i które zostaną jeszcze zarysowane poniżej, daje się wnioskować, że cała jego filozofia jest świadectwem owego pogłębienia i twórczej interpretacji Bergsonowskiej idei<sup>208</sup>.

W toku dalszych wywodów przyjdzie jeszcze nie raz umieścić poszczególne dystynkcje w różnorodnych kontekstach, przybliżając i rozjaśniając ich znaczenie; tymczasem dość będzie zaprezentować wstępną charakterystykę.

Najbardziej może znanym jest rozróżnienie między problemem a tajemnicą. Najpełniejsza jego postać, pomieszczona na kartach *Być i mieć*, nie przypadkiem bywa przytaczana we wszystkich bez mała opracowaniach; skoro zaś sam Marcel w kolejnych swoich pracach nie stroni w tym temacie od autocytatu, wypada w całości przytoczyć ją i tutaj.

Problem jest czymś, co napotykam, co znajduje się w całości przede mną i co tym samym mogę określić i ograniczyć – podczas gdy tajemnica jest czymś, w czym ja sam jestem zaangażowany i co w konsekwencji daje się pomyśleć wyłącznie jako sfera, w której rozróżnienie tego, co jest we mnie, i tego, co jest przede mną, traci swoje znaczenie i swą wartość pierwotną. Podczas gdy autentyczny problem podlega pewnej odpowiednio przystosowanej technice, ze względu na którą się określa, to tajemnica z samej swej definicji transcenduje wszelką możliwą technikę. (BM, s. 170–171)

<sup>206</sup> Zob. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 2007, ss. 65, 69 (dusza otwarta a zamknięta), s. 64–70 (moralność duszy otwartej a zamkniętej), ss. 37, 267 (społeczeństwo otwarte a zamknięte). Zob. też L. Kołakowski, *Bergson*, Warszawa 1997, s. 100–101.

<sup>207</sup> Zob. np. TB, ss. 29, 78; SW, ss. 16, 239.

<sup>208</sup> „Bergsonizm dosłowny” odróżnia Marcel od „autentycznego” twierdząc, że ten ostatni jest „wyższy od własnych sformułowań” (SW, s. 39). Chodzi zatem raczej o ducha bergsonowskiej filozofii, którego upatruje najwidoczniej właśnie w dystynkcji otwarte–zamknięte. Wpływ Bergsona jednak niewątpliwie wykracza poza tę jedną dystynkcję. Cała jego refleksja obfituje w elementy, które dają się kojarzyć z filozofią Marcela, chociażby rozróżnienie „pod” i „ponad” czy całości i pełni, a także zagadnienie wspólnoty.

Tajemnica jest zatem przeciwieństwem problemu. To konstatacja tyleż banalna, co fundamentalna. Problem jako bardziej uchwytne, dający się opisać pozytywnie, musi występować jako pierwszy. Dlatego Marcel stosuje myślenie dychotomiczne; bez niego – bez opozycji i bez pojęcia problemu – nie dałoby się skutecznie wskazywać w stronę tajemnicy. Nie bywa ona określana wyłącznie przez negacje, owszem, poświęca się wiele miejsca na jej afirmatywną charakterystykę; niemniej jednak ujęcie w pełni pozytywne, o ile w ogóle możliwe, byłoby zapewne daleko mniej pouczające.

O ile więc problem znajduje się przede mną „w całości”, tajemnica nie daje się ustawić naprzeciw, jest bowiem czymś, co będąc częścią ustawiającego, jakiegokolwiek „naprzeciw” wyklucza. (Przy tym słowo „część”, jak zobaczymy, nie jest tu dość adekwatne). Jako taka jest nadto istotnością niedającą się wyobrazić, uchwycić w naoczności na wzór czegoś rozciągniętego. Jeżeli trzymać się analogii przestrzennych, jest tak, jak gdyby oczy umysłu, zdolne dostrzec i ogarnąć problem, nie były w stanie dostrzec i ogarnąć tajemnicy, ponieważ ona sama w pewien sposób je ogarnia. Kluczowym pojęciem jest tu zaangażowanie. W tajemnicy zawsze się jest, a ściślej: w tajemnicy zawsze jestem. Stąd nie poddaje się ona zabiegom, które zwykło się stosować w dziedzinie problemów, gromadząc i porządkując dane w drodze do obiektywnego poznania.

Aby przybliżyć owe pojęcia, podaje Marcel przykład. Oto staję się uczestnikiem spotkania, które wywiera głęboki, być może decydujący wpływ na moje życie. Jałowe byłoby dociekanie, jak do niego doszło, jakie warunki umożliwiły zaistnienie odpowiednich okoliczności, jakie racje przemawiały za tym, że potoczyło się ono w taki sposób. W zamian mogę uświadomić sobie, że mam do czynienia z sytuacją, która determinuje mnie niejako z wnętrza mnie samego, albowiem jestem jej żywym uczestnikiem, nie byłoby mnie bez niej, ale i ona beze mnie zaistnieć by nie mogła. Nie mogę pytać o możliwość tego spotkania, lokując siebie poza nim – gubię wówczas to, co w nim było głęboko istotne. Nie muszę go rozumieć, a jednak ono ma na mnie wpływ, zależę od niego i jestem z nim zespolony tajemniczym węzłem, którego zerwanie – niechby lekceważącym „nic się nie stało” – byłoby, powiada Marcel, rodzajem wyparcia się lub zdrady (*une sorte de reniement ou de trahison* – zob. PA, s. 208–209).

Doprecyzowując jeszcze omawiane rozróżnienie, dodać należy, co wydaje się kluczowe, że tajemnica zostaje określona jako metaproblem. Oznacza to,

że o ile problem zawsze poprzedza ją w sensie pojęciowym, o tyle także ona sama zawsze w pewien sposób go przewyższa. Jest to bowiem problem przenikający to, co problemowe, niejako problem drugiego stopnia, czy jak powie Marcel: „problem, który wkracza na teren swych własnych danych, poddaje je sobie i tym samym staje ponad sobą samym jako problemem” (BM, s. 251, zob. też HV, s. 72 i PA, s. 205). Badający staje się tutaj elementem badanego i właśnie dlatego trudno o rozróżnienie między „we mnie” a „przede mną”. I dlatego też tajemnicę prawdziwie i skutecznie można zgłębiać tylko w tym, co konkretne, w wymiarze osobistego zaangażowania w sytuacje, które w toku życia podsuwają i odsuwają zarazem odpowiedź na pytanie „kim jestem?”<sup>209</sup>.

Ostatecznie tedy tajemnica to wszystko, co mnie istotnie dotyczy; ciało może być problemem, ale moje ciało, a ściślej związek między mną a moim ciałem, jest tajemnicą. Marcel mówi o tajemnicy zła, cierpienia, śmierci, nadziei, wiary, miłości, ale też rodziny, ojcostwa, w końcu o tajemnicy bycia. Podobnie byłoby z człowieczeństwem, pamięcią, przyjaźnią i całym zespołem podobnych kategorii, których opis byłby nieuchronnie zafałszowany, ilekroć zapoznawac związek zachodzący między nimi, opisywanymi, a mną, opisującym. Jeżeli zechcę, mogę ów związek problematyzować, lecz będzie to równoznaczne z degradacją tajemnicy (zob. np. BM, ss. 171, 251).

W tym miejscu pojawić się mogą pytania: czy tajemnica jest czymś, w co jestem zaangażowany, czy może to zaangażowanie jest tajemnicą? Czy mówiąc o tajemnicy czegoś tracimy z oczu samą tajemnicę? A może nie ma zgoła „tajemnicy samej” i zawsze trzeba ją w czymś ugruntować? Co więcej, można przecież spytać: co z tajemnicą tajemnicy? Czy ona sama jest problemem, który można sobie przedstawić i badać określonymi sposobami? Trudności tego rodzaju można mnożyć, zapewne *ad infinitum*. U Marcela wątpliwości takich nie ma. Czy dlatego, że ich nie dostrzega, czy dlatego raczej, że na gruncie jego myśli, jeżeli dobrze ją interpretować, nie mogą się w ogóle pojawić? O ile istnieje jakaś satysfakcjonująca odpowiedź, jest być może taka: wszystkie te wątpliwości zachodzą wskutek wejścia w mylny paradygmat, który da się określić jako problematyzacja tajemnicy. Zapomina się tu, że tajemnica to metaproblem, lecz najpierw i przede wszystkim nie-problem, i że zawsze dopiero na tym tle

---

<sup>209</sup> Na temat konkretności tajemnicy ontologicznej zob. np. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993, s. 61.

należy ją rozumieć. Skoro znika „we mnie” i „przede mną”, to zaangażowanie nie daje się tutaj oddzielić od swojego, by tak rzec, przedmiotu; nie ma mojego zaangażowania w jakieś wyodrębnione zjawisko, ale jest związek, jaki zachodzi między mną a rzeczywistością. Dlatego najpewniejszą odpowiedzią na piętrzące się pytania jawi się zanurzenie myśli w konkretnie, refleksja nad byciem w sytuacji. Na razie wszelako pozostaje zostawić tę kwestię, sugerując jedynie hipotetycznie, że francuskiego myśliciela nie tyle zajmuje tajemnica *per se*, ile poszczególne zjawiska – więcej: sytuacje – jako tajemnice.

Jak twierdzi Marcel, rozróżnienie między problemem i tajemnicą stanowi klucz do zrozumienia pozostałych (zob. SW, s. 106). Tymczasem jeżeli celem interpretacji jest zrozumieć autora lepiej niż on sam, należy może pokusić się o zuchwałę przeciwstawienie się i zaproponować rozwiązanie odmienne. Tym bowiem, co zdaje się leżeć u źródła wszystkich dystynkcji, jest rozróżnienie, które przecież nie przypadkiem w jednej z książek zyskało status tytułowego: między byciem i posiadaniem<sup>210</sup>. To ono spaja i ożywia dalsze, chociaż tak bliskoznaczne. Zarazem jednak jest ono jeszcze trudniejsze do zdefiniowania w abstrakcyjnych terminach; nie ma tu już „przede mną”, które pozwalało znaczenie tajemnicy określić wstępnie *per negationem*. Być może z tego powodu opozycja ta jest przez Marcela opisywana znacznie oszczędniej. Nie dlatego, że jest mniej ważna, lecz przeciwnie: ostatecznie to ona leży u podłoża pozostałych, nie wyłączając problemu i tajemnicy. Pewne jest dla autora *Być i mieć*, że „porządek posiadania wiąże się z porządkiem tego, co problemowe” (BM, s. 252). Czy jednak można pójść dalej, twierdząc, że nie tylko wiąże się, lecz i warunkuje? W toku dalszych analiz uda się być może pokazać, że tak.

Niewątpliwie i tutaj jednak obie pary mieszają się, przysparzając myśleniu trudności. Jeżeli bowiem bycie daje się ująć – w sposób zdeformowany – jako problem, to czy w takim razie posiadanie może być tajemnicą? Wydaje się zrazu, że tak, w tej mierze, w jakiej „wykracza poza swe własne dane”. Po chwili okazuje się, że nie jest to dobra odpowiedź; zapytać trzeba, czy posiadanie, tak jak bycie, jest z istoty nieodłączne od tego, który o nie pyta. Jakkolwiek w codziennym doświadczeniu jesteśmy zazwyczaj posiadaczami, to nietrudno

<sup>210</sup> Na gruncie języka polskiego francuskie *avoir* oddawałoby bardziej precyzyjnie „posiadać” niż „mieć”. Mieć można bowiem coś użyzonego, podczas gdy posiadanie wyraża wszystkie te aspekty, które są dla Marcela istotne. Jedyne ze względów praktycznych stosujemy zamiennie oba te słowa.

pomyśleć taki stan rzeczy, w którym człowiek nie ma już niczego. Naturalnie, zawsze pozostanie pytanie, co z ciałem, które wydaje się własnością jedyną pewną i od narodzin aż do śmierci niezbywalną, a przeto wręcz konieczną; nie uprzedzając późniejszych rozważań, trzeba tu zasygnalizować, że nie ma to znaczenia. Wszystko zdaje się leżeć w znaczeniu pojęć: jeżeli rozumiemy posiadanie jako konkretny stan rzeczy, przygodny związek zachodzący między kimś a czymś, można mówić o tajemnicy posiadania; jeżeli wszakże rozumiemy je w sensie pierwotnym, kategorialnym, wyklucza się ono z tajemnicą. Innymi słowy, można rozważać kwestię tajemnicy na przykładzie posiadania ciała, lecz nie można tej samej kwestii rozważać na przykładzie posiadania jako takiego; ono bowiem stanowi samo kategorię wcześniejszą, pod którą inne – jak cielesność – mogą, lub nie, podpadać.

Tajemnica jest tym, co odpowiada byciu, a problem posiadaniu, lecz nigdy nie odwrotnie. To „być” i „mieć” stanowią kategorie pierwotne, najbardziej ogólne, i nie dają się zdefiniować, albowiem same są definiensami. Najbliższej nich znajduje się równie abstrakcyjne i kategorialne rozróżnienie otwarte-zamknięte; problem i tajemnica lokują się niejako o szczebel niżej. Marcel mówi wprawdzie o tajemnicy jako o czymś najściślej rzeczywistym, jednak zdaje się tu skrywać podstawowe a przemilczane założenie, że jest ona odpowiednikiem bycia w porządku myślenia, tak jak problem jest w porządku myślenia odpowiednikiem posiadania. Można na tym etapie pokusić się zatem o tezę, że tajemnica jest pojęciowym wyrazem bycia, problem zaś – posiadania.

Rodzi to pytanie o naturę samych „być” i „mieć”. Czym są w języku Marcela? Trudna owa tematyka, znów, nie sprzyja odpowiedziom prostym i jednoznacznym. Można zastanawiać się, czy chodzi o postawę, sposób istnienia, stosunek do rzeczy i samego siebie, czy może tylko o specyficzny rodzaj ekspresji. Pomocne może się okazać rozważenie, na ile Marcel różni się od Ericha Fromma, którego słynne studium *Mieć czy być?* ogniskuje swe rozważania w tym samym rozróżnieniu. U Fromma analiza dokonuje się w wymiarze praktyki społecznej, a podział na „mieć” i „być” jako dwa *modi* egzystencji stanowi zarazem rodzaj apelu o refleksję nad własną postawą w rozmaitych aspektach życia. Bycie przeciwstawia się zarówno posiadaniu, jak i pozorowi, wskazując tym na potrzebę przeciwstawienia się z jednej strony chciwości, a z drugiej fałszowi poprzez ustawiczny wysiłek „powiększania obszaru

bycia”<sup>211</sup>. Chociaż namysł Marcela wydaje się pod tym względem daleko bardziej subtelny, przenikliwy i filozoficznie doniosły, wypada uznać, że jest zbliżony z intuicjami Fromma. Wprawdzie o ile dla ostatniego „być” i „mieć” stanowią *modi* egzystencji, o tyle dla Marcela raczej *modi* filozofowania; ostatecznie jednak także i tutaj chodzi o fundamentalne sposoby bycia, a stąd i sposoby percepcji, myślenia czy mówienia (czytamy na przykład o „języku posiadania”). Można tedy istnieć w „mieć” i można posiadać w „być”.

Trudno tu uniknąć wikłania się w aporie; wywód zdaje się bowiem prowadzić do stwierdzenia, że „być” jest sposobem bycia, co brzmi tautologicznie, oraz że „mieć” także jest sposobem bycia, co brzmi niedorzecznie. Słowa mogą mylić, a zarazem mimo swej wieloznaczności okazywać się niewystarczające. Bycie jako pewien tryb istnienia, przenikająca do głębi jestestwa postawa, jest sposobem bycia o tyle, o ile jest otwarciem. Tu właśnie okazuje się przydatna kategoria zaangażowania: w „być” chodzi bowiem o świadome, czynne, twórcze uczestnictwo, którego różne przejawy i postaci będziemy jeszcze naświetlać. I także „mieć” jest sposobem bycia, o ile podchodzę w nim do rzeczywistości tak, jakby poszczególne jej części były tylko funkcją mojej władzy. W posiadaniu, a zatem i w problemie, chodzi nade wszystko o panowanie, zawładnięcie tym, co wydaje się mi podlegać.

Owe dwie naczelne pary: posiadanie–problem i bycie–tajemnica, wzbogacone jeszcze odpowiednio o kategorie zamkniętego i otwartego, mogą służyć za kliszę lub matrycę, którą daje się stosować do wytwarzania dalszych, niekiedy bardzo subtelnych rozróżnień. One z kolei pomagają jeszcze lepiej uchwycić sens podstawowych dla Marcela pojęć i tym samym przesłanie całej jego filozofii.

I tak, czym innym jest ciekawość, a czym innym niepokój. Pierwsza kieruje się zawsze ku obrzeżom, poza siebie, wychodzi „z pewnego nieruchomego centrum” ku poznaniu, rozjaśnieniu czegoś, co znajduje się niejako na zewnątrz. Niepokój zaś to szukanie równowagi, niepewność własnego środka, moja troska o to, co nie daje się oddzielić ode mnie jako osoby (zob. HV, s. 142). Mogę więc być ciekaw tylko w uprzedmiotowieniu, w problematyzacji; niepokój zawsze wiąże się z porządkiem tajemnicy.

<sup>211</sup> E. Fromm, *Mieć czy być?*, przeł. J. Karłowski, Poznań 2012, s. 139.



Podobnie zadowolenie, które ma charakter wsobny i realizuje się „jedy-  
nie w czterech ścianach”, jest czymś różnym od radości, z natury otwartej  
i promieniującej niczym światło (zob. BM, s. 311). Ta z kolei nie jest tym  
samym, co przyjemność, zawsze – znów – skupiona na sobie samej, związana  
z zamknięciem i rodzajem narcyzmu (zob. TB, s. 333–334).

Autonomia nie jest tym samym, co wolność. Posiadanie siebie na wła-  
sność, możność dysponowania sobą, zarządzania niby przedmiotem, to wręcz  
zaprzeczenie wolności, która polega na ostatecznej niemożności zawładnię-  
cia sobą; to raczej bycie zakorzenionym w czymś trwałym i niepomierne  
większym, a przeto zasadnicze ograniczenie autonomii (zob. BM, s. 254, zob.  
też s. 189–195). Także talent nie jest tożsamy z geniuszem: nie cechuje go  
wymykanie się samemu sobie, wydaje się z natury pomieszczony w pewnych  
ramach; pierwszy można posiadać, drugim tylko być (zob. BM, s. 254).

Dalej, produkować to nie tworzyć. Owoc twórczości nie zawsze się mate-  
rializuje, produkcja zaś, jakby na przekór pozornej sugestii języka polskiego,  
musi przynosić jakiś wytwór, który świadczy o dokonanej pracy. Można by  
w tej mierze mówić więc o wytwórstwie różnym od twórczości. Nie nazwa jest  
tu wszelako istotna, lecz stojąca za nią treść. Twórcą może być ktoś w oczach  
moralnego krótkowidza bezproduktywny; wszyscy, pisze Marcel, poznaliśmy  
w życiu takich prawdziwych twórców: „wypływające z ich bytu promienio-  
wanie dobroci i miłości wносиło pozytywny wkład do niewidzialnego dzieła,  
nadającego ludzkiej doli jedyny zdolny ją usprawiedliwić sens” (TB, s. 269).  
Twórczość, nawet jeżeli wieńczy ją jakiś namacalny przedmiot, dotyczy zawsze  
rzeczywistości, która obejmuje tworzącego, warunkuje go i której on dobro-  
wolnie się oddaje (zob. HV, s. 24). Można zapewne uznać, że produkcja nie  
musi być wcale zewnętrzna w sensie ścisłym; tak jak w innych przypad-  
kach, także tutaj chodzi o specyficzne nastawienie, w którym zewnętrzność  
i wewnętrzność jest ledwie rodzajem metafory obrazującej stan ducha osoby  
działającej w świecie. Skoro tak, można na zasadzie podobieństwa mówić  
choćby o produkowaniu myśli czy nawet dzieł sztuki, co jednak byłoby bez  
wątpienia przejawem degradacji.

Czym innym jest także wola, a czym innym pragnienie. „Chcieć to nie  
znaczy pragnąć” (TB, s. 326), a pragnienie może wręcz walczyć przeciwko  
woli, dążąc ostatecznie do jej zniewolenia przez poddawanie różnorodnym  
pokusom. Duma może być czymś innym od próżności w tej mierze, w jakiej



konstruktywność różni się od bezpłodności; wpływa bowiem z głębi osoby jako poczucie godności, podczas gdy próżność zawsze nastawiona jest wyłącznie na opinie innych ludzi (zob. HV, s. 79–80). Wśród wielu tego rodzaju Marcelowych dystynkcji jest jeszcze społeczeństwo i wspólnota, technika i religia, przekonanie i wiara, pożądanie i miłość. W toku dalszych analiz przyjdzie nam jeszcze zatrzymać się przy nich na dłużej.

## 4.2. Hipertrofia posiadania – przejawy i krytyka

### 4.2.1. Posiadanie

Aby lepiej zrozumieć charakter Marcelowego myślenia, a za tym także jego rozumienie tajemnicy, należy zwrócić uwagę na pojęcie posiadania. Chociaż jako przeciwstawione byciu nacechowane jest raczej pejoratywnie, przyjrzenie się jego rysom zasadniczym oraz tkwiącemu w nim zagrożeniu posłużyć może za punkt wyjścia do dalszych rozważań.

Jest podstawową cechą posiadania, że można mieć tylko coś, zarazem coś, co daje się oddzielić od posiadającego i tym samym do niego przyłączyć: „to, co mam, dodaje się do mnie” (BM, s. 227). Mieć to przede wszystkim mieć dla siebie; posiadanie zakłada możliwość zachowania i ukrycia, a stąd także zdrady i wyjawienia. To, co posiadane, daje się ukazać (BM, s. 234–235). Wszystkie te cechy zdają się wynikać z naczelnej własności, jaką jest możliwość rozporządzania tym, co posiadane (zob. BM, s. 227).

Czy oznacza to, że mieć można tylko rzeczy? Gdyby tak było, nie należałoby mówić o posiadaniu poglądów, wspomnień, uczuć, zdolności czy sekretów. Marcel wszak analizuje posiadanie w szerokim znaczeniu. Posiada się przede wszystkim rzeczy, ale można też posiadać coś, co nie istnieje poza nami; dzieje się to dokładnie o tyle, o ile to, co w nas, na podobieństwo rzeczy traktujemy.

W posiadaniu „ja” zdaje się rozmywać, chociaż jednocześnie wbrew temu, co można by sądzić, tylko w nim się ujawnia. Zdaniem autora *Być i mieć*, „ja” istnieje tylko tam, gdzie jest posiadanie, „wciela się w rzecz posiadaną”, natomiast ginie – na chwilę – w akcie twórczym (BM, s. 223; zob. też SW, s. 128). Jest w tym głęboka myśl. Tylko kiedy oddają się twórczości, naprawdę jestem i zarazem tylko wtedy naprawdę mnie nie ma. Paradoks ten oznacza, że „ja” jako pojęcie jest wytworem porządku problemowego, dzieckiem

dualności, która nie zachodzi tam, gdzie mowa o byciu – w nim bowiem nie istnieje „przede mną”. „Mieć” jednak tego poziomu nie osiąga, dlatego na jego płaszczyźnie niemożliwe jest, a co najmniej bezcelowe, pytanie „kim jestem” (zob. BM, s. 224). Bierze się z dystansu i dystans tworzy, trwając w napięciu między wewnętrznym a zewnętrznym (zob. BM, ss. 221, 236). Jako związane z zewnętrżnością wymaga otwarcia. Obraz ten byłby jednak uproszczony, gdyby pominąć, że posiadanie to nie tylko nakierowanie na coś, ale także – co być może stanowi dopiero jego cechę kluczową – wewnętrzny stosunek do czegoś jako własnego. Owa prywatność posiadania pociąga za sobą jego prywatność: pozbawia łączności z tym, co poza nim, wiedzie do izolacji. Dlatego ostatecznie posiadanie to zamkniętość. W tym uwidoczni się różnica między „być” i „mieć”, że to pierwsze wiąże się z postawą, którą Marcel nazywa przepuszczalnością (*perméabilité*; zob. np. PA, s. 231–232, SW, s. 223). Wtedy właśnie, gdy ona zachodzi, rozróżnienie między „wewnątrz” i „na zewnątrz” się zaciera. „Mieć” wszakże nie zna przepuszczalności.

W posiadaniu nie chodzi o uchwycenie czegoś, co nieuchwytnie; inaczej byłoby ono niemożliwe. Przeciwnie, posiada się tylko to, co daje się uchwycić. W wymiarze intelektualnym można mówić o charakterystyce: scharakteryzować, to znaczy wyliczyć cechy, wyczerpująco opisać, można tylko to, co się posiada, zaś co nie da się scharakteryzować – nie daje się także osiąść (zob. BM, s. 221). Wszystko sprowadza się do mocy dysponowania. Posiadanie to nic innego jak siła, władza, kontrola – „mieć to móc” (BM, s. 219). Ale potęga posiadania jest jeżeli nie iluzoryczna, to przynajmniej nie jednostronna. Jak pisze Marcel, „posiadać to niemal nieuchronnie być posiadanym” (BM, s. 97), to poddawać się, dawać sobą kierować (BM, s. 215). Jak to możliwe? Skąd się bierze i na czym polega tragizm posiadania?

Posiadanie jawi się sposobem istnienia tudzież stanem duszy, w którym to, co miało służyć, samo bierze w niewolę. Nieuchronnie, chociaż niepostrzeżenie, posiadający przekształca się w posiadanego w miarę jak przywiązanie, intymny stosunek łączący go z rzeczą, przeradza się w związaną; dzieje się tak zawsze, ilekroć stajemy się bierni wobec tego, co samo z natury swej jest bierne. Raptem posiadanie jako pewien sposób bycia tym, czym się nie jest (zob. BM, s. 215), zaczyna opanowywać istnienie, to, co posiadane, pochłania posiadającego (zob. BM, s. 240–242). Przerost posiadania sprowadza się do tego, że nie jest ono tylko przedłużeniem bycia – co już

samo w sobie może być dla bycia szkodliwe – ale że staje się jego substytutem. Nie jestem, gdy nie posiadam; jestem tym, co posiadam. Kiedy „mieć” okazuje się byciem zdegradowanym, człowiek stacza się w niebyt i niejako rozplywa się w rzeczach, a doprowadzona w ten sposób do skrajności więź ze światem zostaje zerwana<sup>212</sup>. W istocie jednak nie była nigdy prawdziwą więzią, żywą i wewnętrzną, lecz tylko złudnym stosunkiem podległości. Przyjmując postawę posiadającego, traktuję to, co posiadam, jako narzędzia, które mi służą; lecz narzędzia te okazują się narzędziami w nie większym stopniu niż ja sam. Z kontrolującego stając się kontrolowanym, człowiek poczyna tracić początkową pewność i pogrąża się w rosnącym niepokojem. Staje wobec pytania, co stanie się z nim, kiedy straci to, co posiada, lecz ponieważ bez swej własności nie jest sobą – znakomity tego obraz znajdujemy u Fromma<sup>213</sup> – przeto nie może sobie na tę utratę pozwolić. Tak nastrojony, obezwładniony egoizmem człowiek, „hołdownik posiadania” (HV, s. 63), zdolny jest już tylko do lęku i pełnej podejrzeń wrogości.

Niepokój wypływa z samej wiary w trwałość posiadania, któremu przeczy każdorazowo upływ czasu. Ból posiadania wiąże się ściśle z bólem przemijania. Choćbym trzymał w garści cały świat, on przetrwa dłużej niż moja dłoń; nawet jeżeli wszystko uda mi się osiąść, to nie zdołam tego zatrzymać. Stąd powodowana ustawicznym nienasyceniem inklinacja do gromadzenia przedmiotów, dodawania do krótkiego życia „jeszcze tego i tamtego” (SW, s. 96), o ile tylko jej daremność zostanie dostrzeżona lub nawet przeczyta, będzie skutkować rozpaczą. Zginę bowiem nieuchronnie, a ze mną zginie wszystko, czym starałem się samego siebie określić. Tym większą generuje to rozpacz, że nie tylko wskutek naszej ograniczoności nie sposób osiąść wszystkiego, ale też nie wszystko osiąść się daje – „mieć” jest mocą, której nie wszystko podlega. Nawet gdyby czas nie miał nad człowiekiem przewagi i życie toczyłoby się nieprzerwanie, tragizm posiadania – być może właśnie wówczas najsilniej – dałby znać o sobie.

<sup>212</sup> Zob. A. Podsiad, *Gabriel Marcel, czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, w: HV, s. 297.

<sup>213</sup> Zob. E. Fromm, *Mieć czy być?*, s. 151–152.

Tragedia wszelkiego „mieć” – pisze Marcel – polega niezmiennie na beznadziejnym wysiłku, aby stanowić jedno z czymś, co jednak nie jest i nie może być identyczne z bytem, który ma. Jest to zresztą szczególnie uderzające wówczas, gdy chodzi o chęć posiadania ludzkiego bytu, który przez sam fakt, że jest bytem, nie pozwala wziąć się w ten sposób w posiadanie. (TB, s. 123)

Ten beznadziejny wysiłek ukazuje się utrapionemu człowiekowi jako nieznośna gra tożsamości i różnicy. Typowa dla posiadania autocentryczność „ja” (zob. BM, s. 244) owocuje chęcią zawładnięcia tym, co inne, i poddania go sobie, ale chęć ta nie może zostać zaspokojona. „Mieć” okazuje się więc próżnym oczekiwaniem na, mówiąc językiem Lévinasa, „przekształcenie się inności świata w tożsamość siebie”<sup>214</sup>.

#### 4.2.2. Technika i triumf posiadania

Widać wyraźnie, że posiadanie jest postawą i sposobem bycia, w których skazane na nienasycenie „ja” wbrew wszystkiemu dąży do zaspokojenia. Ponieważ nie potrafi znaleźć go w sobie, kieruje się na zewnątrz, ku przedmiotom oraz ludziom, których, chcąc lub nie, traktuje przedmiotowo. Przedmiotowość ta oznacza, że człowiekowi wszystko wydaje się pozostawać na jego usługach; pełen roszczeń, wygląda poza siebie w poszukiwaniu środków do realizacji celów. W ten sposób kategoria „mieć” staje się archetypem techniki, którą Marcel rozumie dość szeroko, zarówno przez „wyspecjalizowaną i racjonalnie opracowaną umiejętność” przyczyniającą się do przekształcenia świata (MPS, s. 21), jak i „każdą dyscyplinę zmierzającą do zapewnienia człowiekowi opanowania określonego przedmiotu” (BM, s. 269). Jego intuicje są w tym względzie dość blisko tych, które w zbliżonym okresie formułował Martin Heidegger, jakkolwiek w analizie pojęcia i zjawiska techniki francuski filozof

<sup>214</sup> E. Lévinas, dz. cyt., s. 24. Owo przekształcenie jest możliwe, ponieważ świat, jako podległy naszej władzy, jest inny tylko „formalnie” (tamże, s. 25). Dla autora istotny jest fakt, że w obrębie świata mamy do czynienia z rzeczami, o których nawet jeżeli nie dają się posiąść, można mówić jako o potencjalnie posiadanych. Inaczej jest z drugim człowiekiem, który nie oznacza tylko tego, co inne, lecz to, co inne absolutnie. O różnicach między Marcelem a Lévinasem w pojmowaniu inności, zwłaszcza drugiego człowieka, będzie jeszcze mowa.

wydaje się daleko mniej przenikliwy, a jego definicja niepełna, to znaczy w języku Heideggera: słuszna, ale jeszcze nie prawdziwa<sup>215</sup>.

Można powiedzieć, że technika jest sposobem bądź sposobami rozwiązywania problemów. Dla Marcela człowiek współczesny – który pod tym względem nie zmienił się znacząco do dziś – przywykł do rozpatrywania różnorodnych aspektów życia właśnie w tej perspektywie. Nie zawsze jest to postawa uświadomiona. Wspomniane wyglądanie i poszukiwanie może przebiegać tak, jakby ani środków, ani celu zgoła nie było; chodzi wszakże o postawę, która jest już immanentnie nastrojona na problem, o właściwy jej sposób myślenia i działania, któremu można podlegać i bez swojej wiedzy.

Orientacja problemowa to taki rodzaj myślenia, w którym umysł traktuje swój przedmiot jako coś, co daje się, a przynajmniej mogłoby dać się sprawdzić – porządek problemów to dziedzina tego, co sprawdzalne (zob. PA, s. 207). W środowisku technicznym, zwłaszcza w ramach tak zwanej cywilizacji przemysłowej, jest to paradygmat podstawowy, który nie pozostaje bez wpływu na percepcję i zachowanie tych, którzy się nim kierują. W technice człowiek dochodzi do stanu umysłu, w którym wszystko zdaje się mu podlegać, wszystko od niego zależeć. Co więcej, przyzwyczajają się do efektywności, jaką przynosi zastosowanie odpowiednich środków w odpowiednim celu; technika zasadniczo nigdy nie zawodzi. Ostatecznie przywiązanie do niej prowadzi do przekształcenia wszystkich dziedzin życia, a także samego świata, który pozbawiony związków, jakie zwykły go ożywiać, zwłaszcza relacji międzyludzkich, jest zdaniem Marcela światem złamanym, pękniętym (*cassé*). To świat, którego serce przestało bić (zob. TB, s. 46), sytuacja, w której egzystencja człowieka i społeczeństwa „została dotknięta swego rodzaju paraliżem”<sup>216</sup>.

Świat ten, jakkolwiek może się to wydawać paradoksalne, jest światem odrzucenia refleksji (zob. TB, s. 59–60, MPS, s. 27). Zastępuje ją swoista mechanizacja myślenia, z zasady skuteczności i wydajności czyniąca swą ostoję. Cywilizacja techniczna, w której *scire propter scire* ustępuje przed *scire propter uti*, jest obszarem zapoznania ontologicznej głębi (w kwestii głębi zob. PA, s. 192). Zamieszkujący ten obszar człowiek potrafi poruszać

<sup>215</sup> Zob. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 9.

<sup>216</sup> Z. Januszewski, *Ludzka potrzeba prawdy jako nadzieja wobec „pękniętego świata”*, „Filozofia chrześcijańska”, t. 9: *Osoba i wina*, Poznań 2012, s. 142.

się w nim nader sprawnie, lecz zaledwie powierzchownie. Rządzi tu abstrakcja, człowiek zaś jakby nie posiadał twarzy, nie istniał pośród innych w swej wyjątkowości, lecz był jedynie jednym z wielu, elementem wśród elementów, którego wartość wyznacza jedna i powszechnie obowiązująca miara (zob. MPS, s. 34). Czy to jednak nie paradoks, że porzucenie namysłu skutkuje wzrostem abstrakcyjności? Ta wydaje się przecież ściśle związana z użytkiem, jaki zwykle czyni się z rozumu. Wyjaśnieniem jest odróżnienie tego, co uniwersalne, od tego, co masowe. Jak pisze w swoim komentarzu do myśli Marcela William Ernest Hocking,

masowy człowiek obecnej epoki reprezentuje wyparcie uniwersalnej międzyludzkiej więzi na rzecz wymiernych związków funkcjonalnych, określanych w ramach społeczeństwa technicznego. To, co powszechne, nie narzuca się; stosunki funkcyjne stają się niemal przymusowe<sup>217</sup>.

Przymusowość i – dodajmy – anonimowość tego, co masowe, stanowią zaprzeczenie różnorodnej jedności opartej na wolnym wyborze. Technika i stojący za nią wymóg ścisłości skłaniają człowieka do myślenia w sposób ujednociający. Im bardziej ogólne jest ujęcie, tym lepiej, im mniej skomplikowane dane, tym łatwiej dają się przetwarzać w użyteczne struktury. Liczy się wymierność, to, co daje się ująć i określić, przewidzieć i zaplanować. Prowadzi to do postrzegania rzeczywistości w kategoriach ilościowych i opierania się na takich metodach w jej badaniu. Stąd zdaniem Marcela rosnąca popularność testów jako sposobu sprawdzenia wiedzy i behawioryzmu jako sposobu wnioskowania. Jedno i drugie stanowi świadectwo „pragmatyzacji człowieka i stosunków międzyludzkich”, a nadto również odejścia od wnikania w głębię rzeczy za pomocą rozumienia i uczucia (zob. MPS, s. 33–34). Brak szacunku do człowieka zrodzony przez to powierzchowne podejście, postępujący zanik człowieka, powoduje, że zmianie ulega cała organizacja życia społecznego. Przykładem jest biurokratyzacja: jednostka wypełnia kolejne formularze z narastającym poczuciem absurdalności, płynącym z głębokiego przekonania – o ile jest

---

<sup>217</sup> W.E. Hocking, *Marcel and the Ground Issues of Metaphysics*, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 14, No. 4 (Jun., 1954), s. 455. Autor ten jest drugim po Bergsonie adresatem dedykacji *Dziennika metafizycznego*.

jeszcze w stanie zdobyć się na refleksję – że chociaż wszystkie dane, które umieszcza na swój temat, są prawdziwe, nie określają one jej tożsamości (zob. TB, s. 108–109). Myślenie poddane technice nie jest w stanie dać odpowiedzi na pytanie „Kim jestem?” – którego, jak można domniemywać, nie potrafiłoby nawet postawić. Wręcz przeciwnie, ucieka od niego, tworząc „coś w rodzaju zmaterializowanego wykorzenia” (MPS, s. 35).

Nawet jeżeli dotkliwie odczuwa jej skutki – jakkolwiek nie zawsze musi być świadom ich genezy – człowiek ufa jednak technice. Cicha wiara w moc specjalizacji i ścisłości w połączeniu z zasadą wydajności, rzucone na świat w postaci „światła technicznego poznania”, wracają często do człowieka jako „coraz straszniejszy obraz zarówno tego świata jak i jego samego, obraz coraz bardziej zniekształcony i nieczytelny” (MPS, s. 34). Dzieje się tak, albowiem wszystko zdaje się podlegać ścisłym prawdom, wszystko też daje się zmierzyć, określić i przekuć w kategorie zysków i strat, przyczyn i skutków, zadań i rezultatów. W końcu także sam człowiek zaczyna siebie tak postrzegać – jako zbiór zarówno witalnych, biologicznych, jak i społecznych funkcji (zob. PA, s. 192–193). Ów sposób patrzenia – będący ostatecznie dotkliwą społeczną konsekwencją zastąpienia tajemnic przez problemy i bycia przez posiadanie – znajduje odbicie w szeregu zjawisk. Od szpitali, które służą raczej za warsztaty, gdzie naprawia się to, co uległo awarii, aż po kontrolę urodzeń i pomysł pensji dla matek (zob. PA, s. 195, *ŽS*, s. 7; TB, s. 263–264) – wszystko to stanowi dla Marcela świadectwo zgubnego wpływu techniki. Jednostkę, ale i zbiorowość, traktuje się jak mechanizm, który daje się odpowiednio zaprogramować i którego działanie można usprawnić przy pomocy właściwych metod. Życie, „żywe życie” przestaje mieć znaczenie; dokonuje się wręcz swoista dewitalizacja<sup>218</sup>. Życie to tyle, co spełnianie funkcji pewnego typu, czy może nawet sama możliwość ich spełniania. Śmierć w tej perspektywie również nie pozostaje niczym więcej niż końcem działania i zdolności do działania, permanentną i ostateczną niesprawnością, to jest nieprzydatnością (zob. PA, s. 195). Człowiek zaś – zbiór funkcji – dopóty przejawia wartość, dopóki jest użyteczny. Tutaj, jak trafnie powiada Jean Améry, „jest

<sup>218</sup> Zob. *ŽS*, s. 14. Interesująca jest w tym kontekście także obserwacja Marcela w kwestii gościnności: idea świętości gościa, podobnie jak świętości życia, dochodzi do głosu w cywilizacjach nietechnicznych, to jest takich, które „nie zostały opanowane przez idee skuteczności i wydajności” (TB, s. 226).



tym, czego dokonuje społecznie. Starzejący się człowiek, którego dokonania policzono i wyważono, jest skazany. Przegrał, nawet jeśli wygrał (...)”<sup>219</sup>. Marcel dostrzega, że funkcjonalizacja wiedzy do wykluczenia; emeryci (zob. PA, s. 195), ubodzy, bezrobotni stają się zbędni<sup>220</sup>. Towarzyszące temu poczucie zagrożenia, wypalenia i bycia niepotrzebnym rodzą w jednostce – która jakby wbrew logice odczłowieczonego, pękniętego świata zachowuje w sobie ludzkie odruchy – niepokój i rozpacz.

Nasunąć się może pytanie: czy ów złamany świat jest efektem przerostu posiadania, czy raczej jego podłożem? Technikę można wszak ujmować jako rodzaj zakazanego owocu, który, raz zerwany i spożyty, powoduje upadek całej nieomal natury, przerost „mieć” zaś do sięgnięcia po ów owoc doprowadza. Należy jednakże odnotować, że technika jako jedynie przejaw wspomnianego przerostu nie byłaby w stanie dojść do takiej postaci. To raczej pierwotne, acz nie tyle historyczne, ile istotowe (zob. TB, s. 58) pęknięcie je umożliwia. Łatwo pojąć, że kwestia ta wykracza daleko poza to, na co zdaje się wskazywać, gdyż przywołuje fundamentalne zwłaszcza dla myśli religijnej pytanie o przyczynę tudzież warunki upadku człowieka. Skąd zło? A w tej konkretnie kwestii: skąd rysa na powierzchni stworzenia? Jak jest możliwa skaza w tym, co doskonałe? Nie trzeba nam odpowiadać na te pytania, bo i sam Marcel nie idzie w swych rozważaniach tak daleko. Tu dość będzie zaznaczyć, że jego zdaniem nie ma w samej technice niczego niewłaściwego. Określając „świat technik”, od którego nie ma i wręcz nie powinno być ucieczki (zob. MPS, s. 38), mianem „wspaniałego zbioru środków wykorzystywanych dla wspólnego dobra” (MPS, s. 40, zob. też. s. 21), występuje nie wbrew niej samej, ale związanym z nią wypaczeniom. Co więcej, podkreśla przy tym, że techniki nie istnieją samodzielnie, w oderwaniu od kogoś, kto posługuje się nimi, przypisuje im wartość i „ostatecznie ryzykuje, że stanie się ich więźniem” (MPS, s. 29). Tym bardziej sugeruje to, że jest raczej coś – mniejsza o jego pochodzenie – jeszcze przed techniką, w samym świecie, już wcześniej pękniętym, czy może w człowieku, co opisywany tu przerost umożliwia.

Technika jest czymś godziwym, a nawet szlachetnym, wyłącznie jako środek; w obliczu jednak coraz dalej posuwającej się autonomizacji objawia

<sup>219</sup> J. Améry, *O starzeniu się. Bunt i rezygnacja*, przeł. B. Baran, Warszawa 2018, s. 75.

<sup>220</sup> Na ten temat, głównie w odniesieniu do bezrobotnych, zob. zwłaszcza J.G. Hernandez, *Gabriel Marcel's Ethics of Hope. Evil, God and Virtue*, London 2011, s. 131 n.



się związane z nią zagrożenie. Pozostawiona sama sobie, bez należytej przeciwwagi, „powiększa się o ciężar pychy” (MPS, s. 29), a wyzwalając, może przynieść zniewolenie (MPS, s. 20). Nawet jednak jeżeli nie przekracza się wyznaczonych granic, istotne jest jeszcze to, jakim środkiem jest technika i jakiemu celowi zostaje przyporządkowana. Nierzadko bowiem służy raczej do zaspokojenia pożądlivosti i strachu, które sama z kolei zdaje się indukować; nadmierna ufność w jej pozornie nieograniczone możliwości, gdy tylko zostaje zdemaskowana, może – znów – rodzić lęk i rozpacz (zob. PA, s. 221). Problematyzacja dopóty przynosi spokój, dopóki problemy dają się rozwiązywać. Zarazem wydaje się, że relacja między rozpaczą i techniką jest obopólna: pierwsza powstaje wskutek nadużywania drugiej, ale i druga rośnie w siłę jako reakcja na potrzebę zrodzoną przez pierwszą.

Zrozumiemy to lepiej, jeżeli ujęcie Marcela uzupełnimy koncepcją Marshalla McLuhana. Kanadyjski myśliciel kreśli obraz techniki jako mediów, środków przekazu, które będąc przedłużeniami czy też „samoamputacjami” człowieka, a zwłaszcza jego ciała, wprowadzają go w stan narcystycznego odrętwienia<sup>221</sup>. Nie może dziwić, że usunięcie owego przedłużenia, wyrwanie tedy z narkotycznego błogostanu, kończyć się będzie wstrząsem, o którym pisze Marcel. Jeszcze wyraźniej daje się też dostrzec wspomniane już wcześniej zagrożenie: uzależniając go od siebie, sługa staje się panem. McLuhan wyraża to w słowach:

Stapiając się bez przerwy z wynalazkami technicznymi, stajemy się ich serwo-mechanizmami. Dlatego też żeby w ogóle ich używać, musimy służyć tym obiektom, tym przedłużeniom nas samych, jak bogom lub mniej znaczącym [*minor* – przyp. M.W.] religiom<sup>222</sup>.

Religia, kult – oto do czego sprowadza się triumf posiadania. Marcel wszakże przeciwstawia religię technice. Jak pisze:

Religia czysta – to znaczy taka, która różni się od magii i przeciwstawia się jej – jest dokładnym przeciwieństwem techniki. Stanowi ona bowiem taki

<sup>221</sup> Zob. M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. N. Szczucka, Warszawa 2004, *passim*, zwłaszcza ss. 33, 39, 53, 82–85.

<sup>222</sup> Tamże, s. 85.

porządek, w którym podmiot staje wobec czegoś, nad czym nie ma żadnej władzy. Jeżeli słowo „transcendencja” ma jakieś znaczenie, to oznacza ono ową absolutną, niepokonalną przepaść, jaka rozpościera się pomiędzy duszą a bytem, z chwilą gdy ten ostatni staje się dla niej nieuchwytny. Nic nie jest tak znamienne jak sam gest wierzącego, który składa ręce, uznając tym ty po prostu się oddaje. (BM, s. 274–5)

Pogląd taki wydaje się stać w sprzeczności z tym, co właśnie powiedziano o religijnej naturze techniki i stosunku do jej wytworów. Nie można jednak tracić z oczu, że kult ów ma charakter idolatryczny, taki, w którym człowiek, nawet gdy ostatecznie daje się zdominować, co do zasady ma władzę nad obiektem swojej czci. Słowa Marcela odnoszą się tymczasem do religii „czystejszej”, będącej w jego rozumieniu przeciwieństwem panowania. Nawet jeżeli technika przynosi zniewolenie, jest najpierw i przede wszystkim rodzajem podboju, działalnością podporządkowania sobie świata, wykorzystania na swój użytek czegoś, co traktuje się tylko jako zasób. U podłoża postawy technicznej tkwi poczucie mocy, zawsze, jak już widzieliśmy, towarzyszące posiadaniu. Inaczej niż w postawie religijnej, nie ma tu miejsca na bezsilność i świadomość nieprzewycięzalnej słabości.

#### 4.2.3. Racjonalizm – techniczność myślenia

Można powiedzieć, że skutkiem myślenia technicznego w filozofii jest system. Jest to jednak pojęcie zbyt ogólne. W.E. Hocking proponuje odróżnić system z wewnątrz (*from within*) od systemu z zewnątrz (*from without*, zazwyczaj z góry: *from above*). Pierwszy miałby charakter wstępujący, drugi zstępujący, a zatem odpowiednio indukcyjny i dedukcyjny<sup>223</sup>. Zdaniem Hockinga system o tyle jest pożyteczny, o ile spaja myśli i potrafi rzucić na badany obszar nowe światło; jego wadą jest wszakże, iż jako spójnia idei wymaga

---

<sup>223</sup> W.E. Hocking, dz. cyt., s. 460–461. O różnicy między systemem a systemem dedukcyjnym czytamy też u Paula Tillicha (dz. cyt., s. 59–61). Krótki ten fragment, wspomniany już w poprzedniej części, stanowi bodaj jedną ze znakomitszych w dwudziestym wieku i zarazem jedną z bardziej w tej kwestii pouczających pochwał myślenia systemowego.

z natury wielu słów<sup>224</sup>. Filozofia Marcela, przeciwna kategorii zamkniętej całości, dawałaby się określić jako system pierwszego typu, będący przede wszystkim owocem troski człowieka o zachowanie jedności i koherencji w obrębie własnych myśli<sup>225</sup>. Sam jednak Marcel nigdzie tak swojej myśli nie nazywa, a w myśleniu systemowym – rozumianym wszak jednolicie – widzi raczej wady. Jego zdaniem przedstawianie prawd w uporządkowanym przez siebie ciągu niesie ze sobą ryzyko ich wypaczenia (TB, s. 27–28, BM, s. 247). Podstawową więc cechą systemu jest dla niego deformacja prawdy i dlatego nie należy w ramach filozofii pokładać w nim żadnej ufności. Lecz ważniejszy od samego systemu jest w tym względzie stosunek Marcela do specyficznej postawy, która go umożliwia i warunkuje. Jako myślenie stechnicyzowane przyczynia się bowiem do ziszczenia tych samych, co technika i przerost posiadania zagrożeń, tym razem przede wszystkim na polu filozofii, chociaż, jak przyjdzie zobaczyć, nie tylko.

Im bardziej postrzegamy świat – to, co nas otacza, innych ludzi, a w końcu i siebie samych – jako zbiór zasobów do wykorzystania tudzież środków i funkcji, tym bardziej rośnie w nas tendencja do zastępowania tajemnic problemami (zob. PA, s. 196). Owa prawidłowość pomaga dostrzec powiązanie między myśleniem technicznym a racjonalizmem, który w oczach Marcela również zasługuje na krytykę. W miejscu tym trzeba jednak spytać, o jaki racjonalizm chodzi i co konkretnie Marcel w nim krytykuje; czy powinno się go uważać za irracjonalistę?

Wypada zaznaczyć, że dla francuskiego filozofa racjonalizm to, ściśle mówiąc, racjonalizm zdegenerowany (*dégradé*, zob. PA, s. 197) i że ma on co najmniej kilka imion: idealizm, scjentyzm, a nawet materializm – wszystkie te nazwy i różnorakie prądy w historii myśli europejskiej sprowadzają się w Marcelowej krytyce do wspólnego zjawiska, można je tedy na pewnym poziomie ogólności utożsamiać. Ważne, że tak lub inaczej przejawiają się w nich dwie zasady: immanencji i obiektywizacji<sup>226</sup>. Cechą wspólną i zasadniczą jest tu przekonanie o sile weryfikacji i przyczynowego wyjaśniania. Wiąże się to nie tylko z ograniczeniem prawdziwości do tego, co sprawdzalne,

<sup>224</sup> Zob. W.E. Hocking, dz. cyt., s. 461.

<sup>225</sup> Tamże.

<sup>226</sup> Zob. A. Gielarowski, *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 2013, s. 28 n.

ale także z rozerwaniem fundamentu egzystencji człowieka psychologiczną i pseudo-naukową, jak powie Marcel, kategorią *tout naturel* – czystej naturalności. Wszystko to prowadzi do eliminacji tajemnicy, jako że świat jawi się nieskończoną ilością niepoznanych jeszcze przyczyn, a przeto otwiera się nieograniczone pole problemów, które czekają na rozwiązanie (zob. PA, s. 197).

W postępującej problematyzacji wraz z tajemnicą zanika także człowiek. „Niewybaczalny błąd” racjonalizmu polega zdaniem Marcela na

jednostronnym poświęceniu czynnika ludzkiego jako takiego na rzecz pewnych idei, których wartość porządkującą należy bez wątpienia uznać, a które jednak tracą wszelki sens, gdy usiłujemy stworzyć z nich świat istniejący sam w sobie i gdy „czynnik ludzki jako taki” staje się w porównaniu z nimi tylko żużlem czy odpadkiem. (HV, s. 55–6)

Jest to możliwe, ponieważ w rzeczonym paradygmacie poznaje bezosobowy podmiot, który o ile tylko spełnia „normalne warunki doświadczenia”, może zostać bez szkody zastąpiony przez jakikolwiek inny (zob. np. SW, s. 11). Jest to założenie znamienne dla myślenia w „mieć”, które chociaż tak bardzo egocentryczne, nie potrafi jednak podjąć trudu spoczęcia w konkrezie. Myśli ono poznanie na sposób techniczny, a ów, jak widzieliśmy, nie potrafi rozpoznawać twarzy. Króluje tu ogólność i anonimowe „się”, poznaje „ktoś”, lecz próżno zapytywać kto (zob. BM, s. 183).

Skutkiem tego odczłowieczenia jest otwarcie drzwi abstrakcji. Marcel nie deprecjonuje jednak intelektualnej czynności abstrahowania, dokonywanej zwłaszcza na polu filozofii. Zamiast tego mówi raczej o „duchu abstrakcji”, który jest czymś nierównie większym niż metoda; to raczej, jak wyrazi się John B. O'Malley, „niekontrolowana rozumem pasja racjonalizacji”<sup>227</sup>. Może istnieć w człowieku w postaci pewnego resentymentu, do którego zwracają się niekiedy polityczni demagodzy i społeczni ideologowie. Chcąc wywrzeć wpływ, odwołują się do owego nastawienia, które odziera drugiego człowieka z jego niepowtarzalnej konkretności, co skłania, by patrzeć nań w kategoriach ilościowych<sup>228</sup>. To właśnie ów „duch”, a nie sama abstrakcja, przenika

---

<sup>227</sup> J.B. O'Malley, *The Fellowship of Being. An Essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*, Hague 1966, s. 21–22.

<sup>228</sup> Zob. A. Gielarowski, dz. cyt., s. 108–109.

i ożywia – acz stosowniej byłoby rzec: uśmierca – myślenie racjonalizmu. Okazuje się tedy, że wspomniane odczłowienie jest najpierw raczej skutkiem niż przyczyną. To filozofia racjonalistyczna, „jakakolwiek by ona była” (SW, s. 15), sprawia, że idee zostają pozbawione ludzkiego wymiaru. Zarazem to, co ludzkie i samo pojęcie ludzkości okazują się obdarte z treści, pozostając zaledwie szkieletem bez ciała. Zgoła inaczej niż w myśli chrześcijańskiej, gdzie równość nie jest czysto formalna, ale ludzi spaja wspólny ojciec (zob. SW, s. 15). Taki jest też sens ewangelicznej kategorii braterstwa, zdaniem Marcela skrajnie różnej od tej, którą przyniósł racjonalizm i jego „zubożony wyraz” w postaci „filozofii masowej lub laickiej” (zob. SW, s. 14–15). I to ona, przeniknięta duchem abstrakcji, umożliwiła wspomniany wcześniej triumf tego, co masowe, prowadząc do technicyzacji i pejoratywnie rozumianej „demokratyzacji” poznania, będącej gloryfikacją bezosobowego człowieka ulicy (BM, s. 183).

Idealistyczna, racjonalistyczna filozofia zapoznaje naturalną dynamikę życia. Postrzega je *sub specie aeternitatis*, przez pryzmat tego, co w nim jakoby nieruchome, ale często jest to złudzenie. Jakoż, twierdzi przykładowo Marcel, podmiot nie jest bynajmniej czymś w punkcie wyjścia danym ani ustalonym, lecz stanowi dopiero „zdobycz i cel” (SW, s. 233), czego jednak ów rodzaj myślenia dostrzec nie potrafi. Wskutek tej krótkowzroczności człowiek nie może liczyć, że uzyska odpowiedzi na dręczące go pytania o sens istnienia, próżno też szukać będzie pociechy czy współczującego zrozumienia. Racjonalizm jako myśl odczłowiczona cechuje się „radikalną utratą kontaktu z życiem” – to cena, jaką płaci za dążenie do wyrugowania z obszaru swego zainteresowania „tragicznej rzeczywistości człowieka” pełnej sytuacji granicznych (SW, s. 293).

Metodą i sposobem patrzenia jest tu przede wszystkim obiektywizacja. To specyficzne dla nauki podejście przejmuje zorientowana naukowo filozofia. Należy przez nie rozumieć dokonujące się w obrębie umysłu umieszczenie przedmiotu na szerokim planie, z którym ów przedmiot wchodzi w relacje dające się określać. Przedmiot wraz ze swoim tłem tworzą zamkniętą na potrzeby tej operacji całość niezależną od obserwatora, dzięki czemu poddają się swobodnym badaniom, których wyniki, powszechnie ważne i trwałe, mogą być weryfikowane i powtarzane przez innych<sup>229</sup>. Zdaniem Marcela takie podejście naznaczone jest poważnymi ograniczeniami. Jakkolwiek

<sup>229</sup> Zob. W.E. Hocking, dz. cyt., s. 445.

przydadne, a nawet niezbędne w dziedzinach *stricto sensu* naukowych, poza nimi okazuje się niewystarczające. W innym badaniu rzeczywistości, takim, w którym otwiera się przed nami głębia bytu, a my sami niejako się w nią zanurzamy, uprzedmiotowienie musi oznaczać przekłamanie. Rzeczywistość nigdy nie może być przedmiotem, ponieważ ja, domniemany podmiot, także do niej należę; zarazem i ona, w pewnym sensie i na sposób nader intymny, należy do mnie. Dlatego dokonując charakterystyki, skazuję się na jałowy opis i ulegam złudzeniu, że mogę stanąć z boku i że posiadam to, co osiąść się nie daje (zob. BM, s. 247).

Daremność tego podejścia widać zwłaszcza w sytuacjach, które konfrontują człowieka z tragicznym charakterem jego egzystencji.

Taka doktryna bytu – pisze Marcel, referując poglądy Jaspersa – będzie tylko jednym więcej przedmiotem, zjawiającym się pośród innych przedmiotów, pomiędzy którymi już poprzednio miałem się orientować, a sytuacja moja nie ulegnie zmianie i nic się nie poradzi na to przesuwanie się, będące przyczyną mego niepokoju. Może mi się to udać tylko pod warunkiem, że zapomnę o sobie samym. (...) Ale jest to złudna ucieczka; jest to tylko marzenie, z którego trzeba będzie obudzić się wcześniej czy później. (SW, s. 279, zob. też BM, s. 248)

Zapomnienie o sobie suponuje zarazem, że człowiek powinien być wolny od jakichkolwiek założeń. Fikcję takiego nastawienia dobitnie uwydatniły dokonania filozofów poprzedniego stulecia<sup>230</sup>. Także Marcel jest jej świadom, a w ujawnianiu przedzałożeń, które leżą u podłoża wszelkiej myśli i biorą się z wyboru określonej wizji świata – a jako takie są użytkiem, jaki człowiek czyni z wolności – widzi jedno z zadań filozofii<sup>231</sup>.

<sup>230</sup> Zob. np. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, *passim*, zwłaszcza s. 367 n., gdzie mowa jest o roli uprzedzeń i przesądów (*Vorurteile*) w rozumieniu, a zatem przede wszystkim w humanistyce. Szereg założeń właściwych wszystkim naukom wyłuszcza K. Jaspers, *Istota nauki*, przeł. D. Lachowska, w: tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990, s. 277–279.

<sup>231</sup> Zob. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 243.

Wszakże fałsz uprzedmiotowienia nie sprowadza się tylko do fikcji. Wymuszona przez nie postawa neutralności czy też, mówiąc dokładniej, obojętności wobec tego, co nas otacza, jawi się Marcelowi rodzajem zdrady samego siebie (BM, s. 248) i „desolidaryzacji” z rzeczywistością<sup>232</sup>. Ilekroć przyjmuję pozycję widza, przejawiam dystans i fundamentalną nieufność wobec świata, która w postawie naukowej uprawnia mnie do jego szczegółowego badania (zob. PA, s. 220), lecz zarazem nieuchronnie mnie od niego oddziela. Nie angażując się, pozostając na uboczu, wyłączam siebie z możliwej wspólnoty, z organicznego powiązania z tym, w czym już z natury jestem zanurzony, a co przez uczestniczącą refleksję mogę sobie uświadamiać i rozwijać. Zauważmy, że zachodzi tu zarazem niespodziewany zwrot: owa cicha i wycofana postawa nie oznacza bynajmniej wywyższenia natury. To człowiek, chociaż pomniejszy do roli niemego obserwatora, zostaje tak naprawdę wywyższony. Obserwacja nie dokonuje się z boku, jak można by sądzić, lecz z góry. Podmiot spogląda z wyżyn na świat, poza który sam się przeniósł, niby na własne dzieło, które wbrew wszelkim postulatom wydaje się mu podlegać i do niego należeć. O ile nie przekłada się to zazwyczaj na samą aktywność naukową, o tyle zdaje się odciskać piętno na szeroko rozumianej postawie życiowej. Dlatego autor *Homo viator* może napisać, że scjentyzm czy też racjonalizm naznaczony jest „godnym uwagi paradoksem”:

Im bardziej człowiek zwiedziony nie tyle przez naukę, co przez pewną nazbyt uproszczoną filozofię nauki dochodzi do traktowania siebie jako zwykłego ogniwa w nieskończonym łańcuchu, czy też jako wypadkowej sił czysto naturalnych, tym bardziej rości sobie prawo do rachowania absolutnej suwerenności, jeśli chodzi o kierowanie własnym postępowaniem. Im bardziej zostaje on pomniejszy w swych prawach przez teoretyczny materializm, który pragnie mu odmówić wszelkiej wyjątkowości istnienia i działania, tym bardziej w praktyce rośnie w nim pycha, pobudzająca go do zaprzeczenia jakiegoś porządku ludzkiego istnienia, do którego musiałyby się nagiąć. (HV, s. 97–98)

---

<sup>232</sup> Zob. tamże, s. 79.

#### 4.2.4. Wyzwolenie

Widzimy więc, że Marcelowa krytyka ma wymiar w znacznym stopniu moralny. Nie chodzi tylko o to, w jaki sposób się poznaje: subiektywny czy obiektywny, czynny albo bierny, lecz ważne są skutki, jakie dany sposób za sobą pociąga. Ponieważ w refleksji metafizycznej nie poznaje „człowiek z ulicy”, „obojętnie kto” (zob. BM, s. 183), ale osoba, człowiek żywy i konkretny, to rodzaj myślenia, który ów obiera sam lub który zostaje mu narzucony, może stanowić szansę albo zagrożenie. Dystansując się w próbie uchwycenia swego przedmiotu, który miałby nieruchomo spoczywać przed oczami i dawać się zupełnie ujarzmić, można uchybić celu, jakim jest otwarcie się na wezwanie do pełniejszego udziału w byciu. Tak należy postrzegać główne zarzuty, jakie wysuwa Marcel wobec tego, co nazwaliśmy technicyzacją myślenia, ona bowiem zamyka zamiast otwierać.

Stąd celem, jaki Marcel zdaje się stawiać przed filozofią, jest wyzwolenie z owej techniczności. Może się to dokonywać na kilku co najmniej drogach. Przede wszystkim, opanowany przez funkcjonalizację życia i zanik relacji międzyludzkich świat potrzebuje zasadniczej zmiany nastawienia: pełną pychy, lecz powierzchowną postawę musi zastąpić refleksja pokorna a pogłębiona, świadoma swojej słabości, ale gotowa czynić zadość wymaganiom „miłości wcielonej” (MPS, s. 37–38). Owo wcielenie, znaczeniu którego w myśli Marcela jeszcze się przyjrzymy, stanowi ważny punkt: wskazuje bowiem na nikłą wartość idei niepopartej czynem. Sama myśl jednak także ma swoje zadania. Jednym z nich jest uświadamianie zagrożeń płynących z rozwoju techniki: filozofia winna diagnozować ryzyko dehumanizacji, jaka zachodzi wskutek postępu (WEP, s. 161). W szerszym zaś ujęciu jej zadaniem jest odfałszowanie danych na temat rzeczywistości, badanie w drodze refleksji warunków, w których rzeczywistość niezafałszowana może niekiedy się ujawnić (TB, s. 184). Dopiero uznanie, że istnieje ontologiczna tajemnica, że zatem bycie nie daje się uprzedmiotowić, stanowi warunek prawdziwie filozoficznego namysłu, a nawet „centralne schronienie metafizyki” (SW, s. 108).

Jeżeli pokusić się o nazwanie głównych celów Marcelowej krytyki, byłyby to: obiektywizacja i abstrakcja. Czy jednak, można spytać, nie zachodzi tu ryzyko popadnięcia w subiektywizm? Czy myśl Marcela nie wpada aby w pułapkę, którą sama stawia? Odpowiedź jest przecząca. Subiektywizacja



świata jest równie błędna, co obiektywizacja „ja” w tym świecie istniejącego i Marcel jest tego świadom, o czym świadczy jego pojmowanie problemu jako łączącego oba te niewłaściwe podejścia oraz tajemnicy jako obu ich unikającej<sup>233</sup>. Lecz podobnie jak nie jest przeciwnikiem techniki, a tylko jej dominacji, tak też nie występuje przeciw obiektywności. Sprawdza się ona w wielu dziedzinach, jak nauki przyrodnicze, ale do nich powinna się ograniczyć. Poza nimi bowiem, tam gdzie chodzi o egzystencję, przeżywane bycie, oderwanie myśli od myślącego nieuchronnie wiedzie do rozerwania subtelnej jedności w obrębie bycia, a przeto i do wypaczenia rzeczywistości<sup>234</sup>.

Jak już wskazaliśmy, Marcel nie odrzuca też abstrakcji. Chce jednak zachować porządek, nie ulegając złudzeniu zbyt krótkiej drogi, jaką obiecuje myślenie wychodzące od tego, co ogólne. Droga do tego, co powszechne, rozpoczyna się tym, co konkretne: „im lepiej potrafimy poznać byt indywidualny jako taki, tym lepiej będziemy nastawieni i jakby skierowani ku zrozumieniu bytu jako bytu”<sup>235</sup>. Konieczne jest tutaj osadzenie myśli w dziedzinie konkretnego – w zgodzie z Husserlowskim postulatem „powrotu do rzeczy”, aczkolwiek idealistyczny i naukowy charakter, jaki sam Husserl nadał sposobowi ziszczenia tego zamiaru, nie pokrywa się z założeniami Marcela. Większego pokrewieństwa dałoby się może szukać z Heideggerowskim *Gelassenheit zu den Dingen* – wyzwoleniem ku rzeczom<sup>236</sup>, lecz i to pozostaje kwestią do osobnego rozpatrzenia. Tutaj dość będzie wskazać, że francuski filozof silny i wyraźny nacisk kładzie na potrzebę odejścia od nadmiernego przywiązania do ogólności. Wyzwolenie spod panowania „ducha abstrakcji” nie oznacza jednak, że można popadać w partykularyzm. Wspomniano już, że jedną

<sup>233</sup> Zob. R. Hazelton, dz. cyt., s. 157–158.

<sup>234</sup> Zob. W.E. Hocking, dz. cyt., s. 445.

<sup>235</sup> SW, s. 191. Także aksjologia powinna mieć konkretne i praktyczne umocowanie: „Musimy ukazać zakorzenie wartości w konkretności, w życiu, przy czym ukazanie to nie może zachowywać charakteru czysto teoretycznego, lecz przeciwnie, winno być sprecyzowane maksymalnie w świetle wyraźnie określonych przypadków, których tragiczny i niepokojący charakter doświadczenie stale nam ukazuje” (ŻS, s. 14).

<sup>236</sup> Zob. M. Heidegger, *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001, s. 17 i n. Bardziej może adekwatnym byłoby słowo „odpuszczenie” jako „pozostawienie w spokoju”; trzymamy się jednak rozpowszechnionego już w rodzimej literaturze tłumaczenia. Zwiążą a pogłębioną analizę znaczenia samej *Gelassenheit* u Heideggera przedstawia znawca niemieckiej Karol Sauerland w tekście *Heideggerowska Gelassenheit po polsku*, „Ruch Filozoficzny”, t. LXXV (3/2019), s. 7–14.

z cech myślenia technicznego i zarazem jednym z najważniejszych zagrożeń, jakie ze sobą niesie, jest prymat posiadania nad byciem. Grozi on także filozofowi, który chciałby niekiedy uznać owoce swojego namysłu za własne, a w sytuacji skrajnej, chociaż nierzadkiej, tylko sobie przyznać prawo do słuszności. Tymczasem „nic na świecie nie nadaje się mniej do opatentowania i przywłaszczenia niż filozofia” (SW, s. 23). „Filozof jest przeciwieństwem właściciela, co nie znaczy, że nie odczuwa pokusy, aby żądać prawa wyłączności; ale powinien wiedzieć, że jest to pokusa” (SW, s. 83).

I dlatego właśnie postulat żywotności, zaangażowania nie może omijać też myślenia. Widać to szczególnie w polemice Marcela z nadmiernym przywiązaniem do historii filozofii. Analizy tego, co dawniej na dany temat powiedziano, jakkolwiek niebezzasadne, nie mogą zajmować miejsca rozważań *hic et nunc*. Autor *Od sprzeciwu do wezwania* jest tu jak najdalszy od kompromisu: „Filozof, który skapitulował przed historią filozofii nie jest filozofem”, twierdzi, po czym dodaje: „ten, kto nie przeżył jakiegoś problemu filozoficznego, kto nie pograżył się w nim, nie może w żaden sposób zrozumieć, co znaczy ten problem dla tych, którzy go przeżyli przed nim” (SW, s. 86). To silna teza: nie tyle dzieje myśli, ile niewczesny z nich użytek zaszkodzić może myśleniu; ale też ważny postulat hermeneutyczny: do zrozumienia cudzej koncepcji konieczne jest dotarcie do doświadczenia, które za nią stoi.

Kwestie wartości konkretnu oraz zadań filozofii prowadzą nas do zagadnienia filozofii konkretnej, w którym ogniskują się główne aspekty twórczości Gabriela Marcela. Aby na tym tle lepiej zrozumieć interesującą nas kwestię tajemnicy, należy poświęcić mu nieco uwagi.

### 4.3. Filozofia konkretna

Przed dalszym badaniem trzeba zapytać o charakter filozofii Marcela – którą sam zwykł mianować „filozofią konkretną”<sup>237</sup> – oraz o jego pogląd na zadania stojące przed tym, który myślenia filozoficznego się podejmuje. Zanim

---

<sup>237</sup> Zob. zwłaszcza *Zarys filozofii konkretnej*, w: SW, s. 80–108. Warto dodać, że drugie francuskie wydanie *Od sprzeciwu do wezwania* zyskało tytuł *Eseje o filozofii konkretnej (Essais de philosophie concrète)*.

przyjrzymy się szczegółowym rysom owej myśli, postawmy za Brianem Treanorem tezę, że stanowi ona połączenie elementów empiryzmu, fenomenologii oraz egzystencjalizmu<sup>238</sup>.

Związku z empiryzmem upatrywać podobna przede wszystkim w tym, że jak jeszcze zobaczymy, centralnym punktem odniesienia czyni się doświadczenie. Ponieważ jednak empiryzm klasyczny, leżący u podstaw metody naukowej matematycznego przyrodoznawstwa, oparty jest na obserwacji i eksperymencie (bardziej tedy pokrewny pozytywizmowi aniżeli filozofii konkretnej), nie rezygnując z tezy o pewnym pokrewieństwie, można za Hockingiem nazwać metodę Marcela „empiryzmem wyższego stopnia” albo „empiryzmem refleksyjnym”<sup>239</sup>. Sam jej twórca widział bowiem niedostatki empiryzmu, zwłaszcza w wydaniu idealistycznym i fenomenalistycznym, jak u Davida Hume’a<sup>240</sup>. Głównym zresztą zarzutem, jaki stawia filozofii usiłującej powrócić do doświadczenia jest to, że z doświadczeniem łączy ją jedynie nazwa, podczas gdy w rzeczywistości posługuje się jego „odpadami” i „substytutami” (TB, s. 78), nie dostrzegając, że „doświadczenie nie stanowi czegoś, co przypominałoby monolit; można by powiedzieć, że miewa ono bardzo różne stopnie nasycenia”<sup>241</sup>.

<sup>238</sup> Zob. B. Treanor, *Aspects of Alterity. Levinas, Marcel and the Contemporary Debate*, New York 2006, s. 56.

<sup>239</sup> W.E. Hocking, dz. cyt., s. 440. Empiryzm należałoby tu więc rozumieć przede wszystkim jako przeciwieństwo racjonalizmu. Ogólny rys takiej dychotomii następująco wykłada William James: „Racjoniści są ludźmi zasad. Empiryści są ludźmi faktów. Ponieważ jednak zasady są uniwersaliami, fakty zaś konkretami, najlepszym być może sposobem scharakteryzowania obu tendencji jest stwierdzenie, że proces myślowy racjonalisty przebiega na ogół od całości do części, podczas gdy myślenie empirysty przebiega na ogół od części do całości. (...) Czy myśl należy podporządkować życiu? Czy raczej życie powinno się podporządkować myśli? Empiryści skłaniają się ku pierwszemu członowi alternatywy, racjoniści ku drugiemu” (W. James, *Z wybranych problemów filozofii. Początek wprowadzenia do filozofii*, przeł. M. Filipczuk, Kraków 2006, s. 20).

<sup>240</sup> Zob. na ten temat A. Gielarowski, dz. cyt., s. 40–42.

<sup>241</sup> TB, s. 79. Innym zarzutem jest utożsamienie receptywności z biernością: „Odczuwanie nie oznacza ulegania (...). Często miałem sposobność zwracać uwagę, że chyba Kant stał się winnym tej nieściśłości, stwierdzając bez dyskusji, że receptywność to bierność. A jest tak jedynie w skrajnym przypadku, na który tak chętnie powołuje się osiemnastowieczny empiryzm, mianowicie w przypadku wosku, który przyjmuje odcisk” (TB, s. 140). Tymczasem przyjmowanie to także czynność, obejmująca reagowanie i gotowość do odpowiedzi (*responsivité*), bynajmniej nie wewnętrzną bezruch (zob. TB, s. 141, zob. też TF, s. 943).

Co do fenomenologii, należy rozpatrzeć sprawę z należytą ostrożnością, zaczynając od uwagi natury ogólnej. Wielu myślicieli – nie byłoby przesadą wskazać wśród nich na Szestowa – niezależnie od błyskotliwej oryginalności zdaje się filozofować pospiesznie; jak gdyby zbywało im na cierpliwości i nie potrafili wytrwać w zapytywaniu, a może jakby z jakiegoś powodu nie mogli dłużej czekać, w swoich pracach udzielają szybkich odpowiedzi i nie pozostawiają więcej pola ani sobie, ani tym, którym przychodzi ich myśl studiować. Inaczej jest w fenomenologii, której Marcel – wytrwale przemierzający kolejne stadia drogi – mógłby się wydawać niewątpliwie wybitnym przedstawicielem. Na ile wszakże można pokusić się o takie określenie, pozostaje kwestią dyskusyjną, a związki francuskiego filozofa z rzeczoną metodą nie są bynajmniej tak oczywiste. Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że związek ów istniał, co poświadcza sam Marcel w słowach: „Uciekałem się stale do metody fenomenologicznej, nie zawdzięczając zresztą nic Husserlowi” (TF, s. 984) – lecz nieodzowne wydaje się pytanie, jak to stwierdzenie rozumieć. W przedmowie do *Tajemnicy bytu* pisze Karol Tarnowski, że z fenomenologią łączy Marcela zwłaszcza koncepcja intencjonalności – skierowania świadomości na coś od niej różnego, a także otwartość myślenia zawarta nie wprost w *epoché* – postulatcie zawieszenia sądów na temat świata<sup>242</sup>. Można tę diagnozę przeformułować, wskazując niezmiennie na podobieństwa zachodzące w dwu głównych obszarach. Po pierwsze, jak wskazaliśmy, w nastawieniu na rzeczy, a ściślej to, co Marcel nazywa konkretnością. Jego myślenie cechuje uporczywe i fundamentalne odniesienie do rzeczywistości, jak sam pisze: „nerw rzeczywistości” (SW, s. 87), który należy spożytkować w filozoficznym badaniu. Po drugie, w wymiarze metody, jaką w zgłębianiu owej rzeczywistości się stosuje. Jeżeli w fenomenologii punkt ciężkości spoczywa na fenomenach jako jawieniu się rzeczy w bezpośrednim doświadczeniu, tutaj również kluczową rolę odgrywa opis doświadczenia. Chociaż metoda „konkretnych zbliżeń” (*approches concrètes*) różna jest od klasycznego podejścia Husserla, można ją uznać za odmianę metody fenomenologicznej<sup>243</sup>.

Ale między obiema filozofiami zachodzą także istotne różnice. Jak zauważa dalej Tarnowski, filozofia Marcela zakłada inną od Husserlowskiej koncepcję

---

<sup>242</sup> K. Tarnowski, *Gabriel Marcel, filozof próby*, w: TB, s. 11.

<sup>243</sup> Twierdzi tak chociażby A. Gielarowski, dz. cyt., s. 334.

człowieka. Podczas gdy dla twórcy fenomenologii człowiek to przede wszystkim „teoretyzujący podmiot nowożytnej nauki i filozofii, taki, którego paradygmatem jest kartezjańskie *cogito*”<sup>244</sup>, myśl Marcela jest z założenia antykartezjańska, toteż „nie może to być do końca filozofia niezaangażowanego opisu”<sup>245</sup>.

Już teraz daje się dostrzec, że pozostając blisko, Marcel obiera własną, oryginalną drogę. Tak jak fenomenologia, od Brentana i Husserla, miała stanowić przewyżczenie empiryzmu (naturalizmu i psychologizmu), a doświadczenie przenieść na inny poziom, podobnie dzieło Marcela przewyżcza w swoim zamysle ograniczenia fenomenologii. W tym sensie za autorem *Od sprzeciwu do wezwania* można mówić o „hiperfenomenologii” (SW, s. 105) – filozofia ta przekracza bowiem to, co dane obiektywnie i nie ogranicza się do poziomu problemowego<sup>246</sup>. Jak twierdzi francuski badacz Julien Farges, filozofia konkretna doprowadza refleksję do momentu, w którym przekracza się fenomenologię<sup>247</sup>, a ta jawić się może najwyżej progiem pomiędzy problemem a tajemnicą<sup>248</sup>. Co więcej – pisze dalej – Marcel nie tworzy właściwie fenomenologii tajemnicy, lecz – ponieważ ta pierwsza ma u niego charakter przygotowawczy – można mówić raczej o „fenomenologii dla tajemnicy” (*phénoménologie pour le mystère*)<sup>249</sup>.

Skoro wspomnieć jeszcze o wymiarze egzystencjalnym, którym jest u Marcela przede wszystkim dostrzeżenie sprzeczności między egzystencją a przedmiotem – faktu, że ta pierwsza nie daje się zobiektywizować (zob. TF,

<sup>244</sup> K. Tarnowski, *Gabriel Marcel, filozof próby*, s. 11–12.

<sup>245</sup> Tamże, s. 12. Zob. także I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995, s. 94.

<sup>246</sup> Nie należy jednak zapominać, że i fenomenologia nie musi wcale poprzestawać na porządku problemów. Jak zauważa Daniel R. Sobota, jej domeną są nie problemy, ale pytania. Na temat pytalności fenomenologii oraz różnicy między pytaniem a problemem zob. D.R. Sobota, *Wprowadzenie. Problemy z fenomenologią*, w: tenże (red.), *Wybrane problemy wczesnej fenomenologii. Antologia tekstów*, Warszawa 2018, s. 44–48. O tej samej kwestii w szerszym ujęciu i w bezpośrednim związku z myślą Martina Heideggera zob. tenże, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie. Tom I. Neokantyzm i fenomenologia*, Bydgoszcz 2012, *passim*, zwłaszcza s. 408 n.

<sup>247</sup> Zob. J. Farges, *L'«hyperphénoménologique» et le «métaproblématique»*. *Remarques sur les limites de la phénoménologie dans la pensée de Gabriel Marcel*, w: P. David (red.), *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, Paris 2013, s. 44 n.

<sup>248</sup> Tamże, s. 51.

<sup>249</sup> Tamże, s. 52. W kwestii hiperfenomenologiczności zob. też J. O'Malley, dz. cyt., s. 43–44.

s. 982–983), a także traktowanie filozofii jako osobistego zadania, w którym jednostka zyskuje możliwość poszukiwania i osiągnięcia autentyczności – wówczas tym jaśniejsze stanie się, że metoda Marcela to nie tylko – ani nie ściśle – fenomenologia. Bardziej zasadnie byłoby mówić o fenomenologii egzystencjalnej z nieustającym odniesieniem do ontologii<sup>250</sup>, bliższej myśli Heideggera aniżeli Husserla<sup>251</sup>.

Ów twórca i swoisty melanz szeroko rozumianych: empiryzmu, fenomenologii, egzystencjalizmu, a także – dodajmy – myśli religijnej, sam Marcel „gdyby trzeba było” (TB, s. 25) proponuje nazwać „neosokratyzmem” bądź „sokratyzmem chrześcijańskim”. Na czym ten sokratyczny charakter jego myśli miałby polegać? Obok dążenia do poznania samego siebie chodzi przede wszystkim o jej niedokończoność, która znajduje wyraz w ciągłym poszukiwaniu. „Głęboko nieufny” wobec „dogmatyzmu wszelkiego rodzaju” (WEP, s. 151), francuski filozof wie, że niemożliwa jest „ściśła wiedza o tym, czym właściwie żyjemy i w co wierzymy”, i to owa niemożliwość staje się „stałym tematem” jego filozofii i sztuk teatralnych (ON, s. 10).

Lecz Marcelowa sokratyczność zdaje się posiadać sens głębszy. Rację ma Hocking, że nie permanentny ruch myśli jest tutaj najważniejszy, a wysiłek odkrywania na nowo, głębiej i dokładniej, tego, co konstytuuje codzienne doświadczenie – nie wymyślanie wciąż nowych pojęć, lecz pragnienie odświeżenia starych i wydobycia z nich sensu<sup>252</sup>. Z założenia niedokończony charakter

<sup>250</sup> O wymiarze ontologicznym zob. np. I. Dec, dz. cyt., s. 96.

<sup>251</sup> Potwierdzał to pod koniec życia sam Marcel, mówiąc, że chociaż jego myśl nie wyklucza się z myślą Husserla, której wszak głównym celem było ugruntowanie ścisłej nauki, bliżej mu jednak do Heideggera (zob. J. Farges, dz. cyt., s. 31–32, przypis 2). Farges twierdzi wbrew temu, że Marcel był w rzeczywistości bliżej Husserla, niż sam myślał (tamże).

<sup>252</sup> W.E. Hocking, dz. cyt., s. 440. Także w tym aspekcie myśl Marcela pokrewna jest fenomenologii, która w obliczu faktu, że niemożliwa jest ostateczna redukcja, zawsze będzie niekończącym się ruchem myśli. Tak o tym pisze Maurice Merleau-Ponty: „Filozofia nie może uważać samej siebie za coś utrwalonego w prawdach, jakie mogła wypowiedzieć, że jest wciąż ponawianym doświadczeniem własnego początku, że cała polega na opisywaniu tego rozpoczynania, a wreszcie, że radykalna refleksja jest świadomością własnej zależności od życia nierefleksyjnego, które jest jej sytuacją wyjściową, stałą i ostateczną”. Dlatego „w tej mierze, w jakiej pozostanie wierna własnej intencji, nigdy nie będzie wiedziała, dokąd zmierza. Niedokończenie fenomenologii, właściwy jej tryb niedokonany nie są oznaką porażki, ale czymś nieuchronnym (...). Jeżeli fenomenologia była ruchem, zanim stała się doktryną lub systemem, nie jest to ani przypadek, ani oszustwo” (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001, ss. 12, 18).

tej filozofii należy rozumieć tak, że nie przestaje ona szukać; mylnym byłby taki jej obraz, w którym dumnie wznosiłaby w nieskończoność jakąś konstrukcję. Sam Marcel przyznaje, wspomagając się jak zwykle językiem obrazowym, że „główna działalność filozoficzna” to w jego rozumieniu raczej „wiercenie niż budowanie” (SW, s. 22). W czym dokonywać ma się owo drążenie? Przede wszystkim w osobistym doświadczeniu, po to, aby odkrywać niekiedy „tajemnicze znaczenie słów”<sup>253</sup>.

Francuski sokratyk zstępuje więc do samego siebie, przy pomocy refleksji dobywając poznanie z doświadczenia. Może dlatego filozofia ta wydaje się nieraz zawiła. Przedstawia myśli „trudne (...), prawie niemożliwe do przedstawienia” (SW, s. 80), lecz czyni to, aby „dać odczuć wędrówkę myśli” (SW, s. 81) – to właśnie, jak pisze Marcel, jest dla niego rzeczą najważniejszą (tamże). Cała ta filozofia, spleciona siecią wewnętrznych powiązań, jest trudna do uchwycenia<sup>254</sup> i trudno oprzeć się wobec tego wrażeniu, że filozofia konkretna wcale nie operuje konkretami; owszem, przedstawiając nieprzedstawialne, musi odwoływać się do unaoczniających przykładów, lecz mimo to w swej warstwie terminologicznej i pojęciowej wydaje się zdominowana przez kategorie ogólne. W języku Marcela nie brak szyfrów: takimi są choćby pary „ja–ty” czy „być–mieć”. Język ten jest nieuchronnie mało ścisły, jak zdążyliśmy zobaczyć często wręcz obrazowy i metaforyczny, co autor *Tajemnicy bytu* sam przyznaje<sup>255</sup>. Czym zatem jest konkretność tej filozofii? Polega ona na filozofowaniu „w sytuacji”, nieabstrahowaniu od konkretnych przypadków,

<sup>253</sup> Por. SW, s. 22. Zob. też B.G. Murchland, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, „The Review of Politics”, Vol. 21, No. 2 (Apr., 1959), s. 349.

<sup>254</sup> „Filozofia ta dotyczy spraw, których istotną cechą jest nieupraszczalność – i stąd wynika niemożność jej streszczenia; dodajmy jeszcze, że wszystko w niej wiąże się z sobą nierozzerwalnie i ze naturalnym porządkiem jest tutaj promieniowanie wokół środka. I nie sposób utrafić po prostu w środek i tym się już zadowolić, gdyż środek ten nie istnieje bez promieni, nie jest bowiem jakimś abstrakcyjnym punktem” (A. Podsiad, dz. cyt., s. 291–292).

<sup>255</sup> „Podzielał wyznawaną przez Henri Bergsona wiarę w wartość pewnych niejako strukturalnych obrazów” (TB, s. 29). Na temat języka pisze Natalie Depraz: „Marcelowski sposób pisania jest znaczący: opisuje on doświadczenia skrajnie wspólne (*extrêmement partagées*), odmawiając użycia słów, które miałyby efekt definiujący, to znaczy redukowałyby doświadczenie i identyfikowały je, a ostatecznie dewitalizowały. Stąd odwołanie do przymiotnika (tajemniczy, niepokojący), czasownika (mam nadzieję) raczej niż rzeczownika, który unieruchamia (*fige et statue*), i zarazem do doświadczanych i wyrazistych sytuacji, które ucieleśniają i umiejscawiają znaczenie (...)” (N. Depraz, *Faire jouer la surprise dans une phénoménologie de l'espérance et du mystère*, w: P. David (red.), dz. cyt., s. 151).



oraz na próbach wydobycia i zarazem unaocznienia sensu, który w nich tkwi bądź do którego odnoszą. Przykłady mają pobudzać wyobraźnię i bodaj uprawomocnić przedkładane koncepcje, pozostające bez tego zaledwie odległymi ideami. Mają, jak pisze Ewa Mukoid, „uobecnić żywe doświadczenie (...) z całą jego aurą odczuć i całym konkretem budującej je sytuacji”<sup>256</sup>. Sytuacji osadzonej w historii, a nie tylko istniejącej w sposób oderwany, z którą filozofia każdorazowo usiłuje się połączyć, tak aby wniknąć w nią głębiej i zrozumieć jej „zawiłość” (zob. TB, s. 61). Towarzyszy temu świadomość, że dla prawdziwej filozofii abstrakcja stanowi zagrożenie: naraża nas, twierdzi Marcel, że „staniemy się niewolnikami słów” (HV, s. 21). Niewolnictwo to tym gorsze, że prowadzi do nadmiernej zażyłości z czymś, co zdążyło już niepostrzeżenie odłączyć się od swojego źródła.

Filozofia egzystencjalna – czytamy – jest narażona na bardzo poważne niebezpieczeństwo, polegające na nieustannym wypowiedaniu się w oparciu o głębokie doświadczenia, które stanowią naprawdę punkt wyjścia jej twierdzeń, ale których nie jest w stanie w razie potrzeby odnowić. Toteż takim twierdzeniom zagraża poniekąd utrata treści, pustosłowie. (TB, s. 223)

Dodajmy, wzmacniając tę tezę, że prawdopodobnie nie tylko egzystencjalna, ale każda filozofia – o ile tylko opiera się na jakimś pierwotnym doświadczeniu, chociażby zdziwienia, i nawet jeżeli o nim zapomina – musi się z tym zagrożeniem mierzyć. Słowa i myśli bowiem jako repozytoria znaczenia okazują się nietrwałe, „wiedną i niszczeją”, stąd potrzeba przeciwstawienia się owemu zagrożeniu pustosłowiem przez „zdecydowany wysiłek refleksji” (TB, s. 246). Czyni to Marcel – przeciwstawiając się, walczy o „być”, wszędzie szuka żywotności, a w języku, z natury uśmiercającym, tropi wytrwale to, co żywotności przeczy. Kiedy na przykład mówi o tak zwanej wierności zasadzie, zauważa, że wierność polega na czymś więcej niż przywiązanie do pewnego abstrakcyjnego twierdzenia: tak rozumiana zasada nie może czegokolwiek wymagać, ponieważ jest pusta i nieledwie martwa, a wierność wobec niej należy raczej nazwać bałwochwalstwem (*idolâtrie* – zob. PA, s. 229).

---

<sup>256</sup> E. Mukoid, dz. cyt., s. 118.



Nie znaczy to, że dla Marcela słowa są nieistotne; wręcz przeciwnie, to właśnie one nadają refleksji odpowiedni kształt. Mają jednak charakter niejako prowizoryczny<sup>257</sup>, tymczasowy i cokolwiek aproksymatywny, o czym świadczą liczne zwroty w rodzaju „tak jakby” i „niejako”. Tak być musi, skoro za metodę swojego filozofowania obiera się „konkretne zbliżenia”. Jeżeli więc daje się odnieść wrażenie abstrakcyjności i ogólności, jest ono podyktowane tym, że omawiana tu myśl jest w istocie próbą połączenia dwu różnych porządków: filozofia jest bowiem dyskursem z natury swej operującym w obszarze ogólności, nawet jeżeli za przedmiot obiera to, co konkretne. Refleksja, jakiej podejmuje się Marcel, jest nieustannym wysiłkiem przezwyciężenia sprzeczności między racjonalną koniecznością a przygodnością doświadczenia, między uniwersalnością a tym, co jednostkowe<sup>258</sup>. Jediną drogą jawi się osadzenie myśli w byciu – śladem całej wielkiej tradycji filozoficznej od Platona po Heideggera (WEP, s. 161). Wysiłek zdaje się tu polegać przede wszystkim na zachowaniu stałej uważności, aby nie zapomnieć, że bycie nie udostępnia się nigdy jako coś ogólnego i że to sama jego konkretność pociąga za sobą konkretność filozofii<sup>259</sup>. „Osadzenie myśli w bycie” to nic innego jak uznanie konieczności wyekstrahowania go z doświadczenia, w którym wyłącznie może się przejawiać. To właśnie ów pierwiastek, który zbliża Marcela do fenomenologii i empiryzmu. Autentyczna filozofia stanowi przemianę doświadczenia w myśl (SW, s. 38), będąc jego „wywyższeniem”, nie zaś „kastracją”<sup>260</sup>. Marcel rozumie to kluczowe pojęcie raczej jako *Erlebnis* niż *Erfahrung* i to

<sup>257</sup> Zob. tamże, s. 33. Analizując język Marcela, badaczka zwraca uwagę na dużo skromniejszy niż u Heideggera styl, pozbawiony „twórczej etymologii i słowotwórstwa”. Zob. też K. Tarnowski, *Gabriel Marcel, filozof próby*, s. 14.

<sup>258</sup> „Świat jest do pomyślenia tylko w postaci konieczności racjonalnej; z drugiej strony jest poznawalny jedynie przez doświadczenie, które nieuchronnie zostawia ogromnie wiele miejsca dla przypadkowości. I przez to problem przypadkowości nabiera nowego aspektu. (...) Przejść od uniwersalności rozumu do doświadczenia indywidualnego – oto dzieło najtrudniejsze i najbardziej niebezpieczne” (*Fragments philosophiques*, 1909–1914, Louvain–Paris 1961, s. 19, za: K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 17).

<sup>259</sup> Zauważa to R. Kuliniak, *Egzystencjalny i metafizyczny charakter filozoficznych rozważań Gabriela Marcela*, w: R. Różanowski (red.), *Filozofia XXV. Studia z filozofii współczesnej*, Wrocław 1995, s. 40. Zob. też WEP, s. 161.

<sup>260</sup> SW, s. 107. Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 7: „Doświadczenie życiowe jest dla filozofii niezbędne. Doświadczenie bez filozofii jest ślepe; filozofia bez doświadczenia jest pusta: nie można w istocie pojąć wiedzy filozoficznej, nie mając doświadczenia, na które jest ona odpowiedzią”.

we właściwy dla siebie sposób. W każdym myślącym bycie ludzkim istnieją jego zdaniem załączki doświadczenia filozoficznego, które objawia się pod postacią jakby dreszczu (*frémissement*) wobec „wielkich tajemniczych realności” stanowiących „konkretną scenierię każdego ludzkiego życia”, takich jak miłość, śmierć czy też narodziny dziecka (WEP, s. 157). Doświadczenie filozoficzne skrywa się w zarodku przeżycia pewnych codziennych, a zarazem wyjątkowych poruszeń. Każda osobiście odczuta w kontakcie z tymi realnościami emocja stanowi rodzaj takiego zarodkowego doświadczenia, lecz w znacznej większości przypadków nie tylko nie przekształca się ona potem w jakąś formę dojrzalszą, ale nawet sprawia wrażenie, jakby żadnego dalszego przekształcenia nie wymagała (tamże). W pracy filozoficznej chodzi o to, aby te doświadczenia odkryć, rozwinąć i za pomocą refleksji rozjaśnić<sup>261</sup>.

Ważnym elementem Marcelowego myślenia jest założenie, że filozofia może dotyczyć tylko konkretnej osoby, która – mówiąc na razie ogólnie – w akcie wolności przyjmuje byt lub go odrzuca. Czytamy bowiem:

Porządek ontologiczny może być uznany tylko osobiście przez całość bytu zaangażowanego w dramat, który we wszelkim znaczeniu nieskończenie go przewyższając jest jednak jego własnym – bytu, któremu została użyzona szczególna władza potwierdzania się lub zaprzeczania, zależnie od tego, czy potwierdza Byt i przed nim się otwiera, czy też mu przeczy i tym samym się zamyka; istota jego wolności polega bowiem na tym właśnie dylemacie. (BM, s. 175)

Otwarcie lub zamknięcie – oto w rozumieniu Marcela istota dramatu egzystencji. O ile można istnieć w zamknięciu i obojętności, aczkolwiek – jak zobaczymy – będzie to istnienie niepełne, o tyle filozofować konkretnie podobna wyłącznie w otwartości i czynnym uczestnictwie, w myśli sprzęgniętej z osobistym doświadczeniem myślącego. Filozof nie jest naukowcem,

---

<sup>261</sup> „W moim rozumieniu praca filozoficzna polega przede wszystkim na pogłębieniu pewnych sytuacji duchowych, które trzeba uprzednio możliwie najdokładniej ustalić i które pod działaniem refleksji ulegają odświeżeniu dla naszego spojrzenia wewnętrznego” (SW, s. 156). – „Tutaj jak zwykle należy wyjść od pewnych zupełnie prostych i bezpośrednich doświadczeń, które filozofia aż do naszych czasów zawsze była skłonna lekceważyć” (TB, s. 216).

nie bada bowiem świata jako czegoś odeń niezależnego, nie staje obok, lecz jest to zawsze jego świat (zob. TB, s. 225). Filozofia przeciwstawia się tu wiedzy w takiej dokładnie mierze, w jakiej bycie przeciwstawia się posiadaniu, tajemnica problemowi, a obecność przyswojeniu<sup>262</sup>; nie ogranicza się do formułowania ustalonych twierdzeń, występuje przeciw „szkolarstwu” (SW, s. 82) i przyzwyczajeniu do rzeczywistości (SW, s. 87), a nie celując w osiągnięciu poznawczej satysfakcji, jawi się raczej dziedziną niezadowolenia<sup>263</sup>.

W tym miejscu nasunąć się może pytanie: skoro tak dużą wagę przywiązuje Marcel do indywidualnego doświadczenia, to czy pozostawia jakieś miejsce dla doświadczeń cudzych? Jaka rola w filozofii konkretnej przypada innym ludziom? Mówiliśmy już o tym, że Marcel nie popada w subiektywizm; ponieważ jednak dotychczasowa charakterystyka zdawałaby się temu przeczyć, należy doprecyzować tę odpowiedź, powtarzając za Antonim Podsiadem, że jest to subiektywizm bez immanentyzmu, by tak powiedzieć: subiektywizm transcendentny, który najprościej będzie nazwać intersubiektywizmem<sup>264</sup> – czymś, co jak wyraża się Marcel, pozwala przekroczyć ograniczenia zarówno niewrażliwego na pojedyncze bycie obiektywizmu nauki, jak i pozostawionej samej sobie jednostkowej świadomości (zob. WEP, s. 154). Także w tej

<sup>262</sup> „Ta filozofia jest przede wszystkim rodzajem wezwania albo inaczej mówiąc, nie może i prawdopodobnie nigdy nie będzie mogła w pełni przybrać realnych kształtów w jakiejś uczonej wypowiedzi, której treść czytelnik musiałby sobie tylko przyswoić”. – „Ostatecznie pojęcie nabytej wiedzy okazuje się tutaj nieadekwatne. (...) im bardziej bowiem sięgamy do zasad, tym bardziej zaćmiewają się perspektywy” (TB, ss. 223, 224).

<sup>263</sup> „Filozofia prawdopodobnie nie ma innych ograniczeń niż jej własne niezadowolenie. Gdy ono zanika, robiąc miejsce jakiemuś poczuciu komfortu albo wygodnej stabilizacji, jak to się dzieje w przypadku wszelkiego rodzaju pozytywizmu, wtedy sama filozofia przestaje istnieć” (TB, s. 225). Cały ten wywód warto uzupełnić słowami Karla Jaspersa, którego sposób rozumienia filozofii jest bardzo podobny do Marcelowego: „Prawda myślenia rozjaśniającego egzystencję nigdy nie zawiera się w treści jako takiej, lecz w tym, co dzięki temu myśleniu dzieje się we mnie. (...) Pojęcia egzystencjalnego rozjaśniania są tego rodzaju, że nie mogą za ich pomocą wyrażać sądów nie będąc w nich samemu; podczas gdy treści naukowe są tego rodzaju, że mogą je znać także wtedy, gdy sam żyję w [świecie] zupełnie innych kategorii: ponieważ w wiedzy naukowej nie chodzi o to, czym jestem” (K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, s. 35). Zob. także, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław 1998, s. 7, gdzie nastawienie filozoficzne przyrównuje się do otwartej postawy dziecka.

<sup>264</sup> Por. A. Podsiad, dz. cyt., s. 308. Tenże autor zauważa dalej: „marcelizm przedstawia się jako intersubiektywizm, jako filozofia wewnętrznego, autentycznego doświadczenia, apelująca do doświadczenia innych ludzi” (tamże, s. 309).

dialogiczności tkwi być może podobieństwo do Sokratesa. Jest to filozofia, w którą to, co inne, jest wpisane, a ona sama wie, że bez tej inności obejść się nie może, tak że poszukując dialogu i wspólnoty, potrzebuje ustawicznie wychodzić poza siebie. Dobrze świadczy o tym fakt być może niepozorny: Marcel był także dramaturgiem i tego aspektu swojej twórczości nigdy od filozofowania nie oddzielał. W swoich rozprawach często odwołuje się do własnych sztuk, obrazując niektóre wywody obszernymi niekiedy wyimkami; potwierdza wówczas swoją tezę, że myśl metafizyczna ukonkretnia się poprzez dramat<sup>265</sup>.

Ale już sama forma, w jakiej to myślenie się dokonuje, każe przypuszczać, że nie może być ono zdominowane przez filozoficzny egocentryzm. Sam Marcel porównuje je w *Homo viator* do labiryntu i – znów – dramatu, a przeciwstawiając tradycyjnemu traktatowi, woli mówić raczej o rodzaju filozoficznej muzyki (HV, s. 7, zob. też SW, ss. 7, 21–2). Jest to metafora nieprzypadkowa nie tylko ze względu na artystyczną duszę jej autora. Uprawianie filozofii domaga się bowiem specyficznej wrażliwości i odpowiedniego nastawienia – nastrojenia – które Marcel określa mianem „ucha”, w istocie zbliżonego do zdolności muzycznych: pozwala ono „słyszeć” już nie harmonię czy melodię, ale sens tudzież prawdę<sup>266</sup>. Elementem tego nastawienia jest trwałe zdziwienie graniczące z niepokojem, rodzaj niecierpliwości, jaka towarzyszy myślicelowi z racji pytań o rzeczywistość, które sobie stawia. Może to zaistnieć tylko wówczas, gdy przyjmie on postawę otwartą, nie biorąc owej rzeczywistości za coś oczywistego. Pozostaje zatem nasłuchiwać odpowiedzi, lecz niekoniecznie w postaci indywidualnego olśnienia.

Chociaż bowiem filozofia winna być owocem osobistego doświadczenia, potrzeba filozofować w odniesieniu do wcześniejszych filozofii, w dialogu z doświadczeniami innych – w zgodzie lub sprzeczności z daną tradycją (WEP, s. 154–155). Filozofia, która nie jest do tego zdatna, musi być uznana

---

<sup>265</sup> Zob. PA, s. 228. W innym miejscu (TB, s. 47) Marcel pisze o sztukach jako przyrodzonym stanie i źródle swojej myśli filozoficznej. O związku filozofii Marcela z teatrem jako pozwalającym dotrzeć bliżej tajemnicy i konkretności sytuacji zob. też E. Mukoid, dz. cyt., s. 161.

<sup>266</sup> Por. WEP, s. 154. W *Tajemnicy bytu* czytamy: „Charakterystyczna odrębność filozoficznego myślenia, tak jak ja to rozumiem, naśladowując w tym wielu innych, polega na tym, że nie kieruje się ono tylko ku przedmiotowi, którego naturę stara się odkryć, ale nadśluchuje równocześnie jakiejś melodii, która wlatuje z tego myślenia w miarę, jak wykonuje ono swoją pracę” (TB, s. 102).

za bezwartościową, tym bardziej, że to w swoistej komunikacji z dziełami już powstałymi doświadczenie może zostać rozjaśnione przez pojęcia i lepiej zrozumiane (WEP, s. 155). Ujęcie takie zbliża Marcela do szkoły hermeneutycznej, podkreślającej dziejowy charakter wszelkich idei. Niemniej jednak jego myślenie można nazywać dialogicznym nie tylko przez odniesienie do dziedzictwa przeszłości, lecz także przez to, że zakłada wspólnotę doświadczenia między aktualnym nadawcą a odbiorcami. Pisząc o złu, zauważa:

Wszystko, co usiłuję wyrazić, ma wyłącznie znaczenie dla kogoś, kto sam dokonał doświadczenia Zła lub co najmniej współodczuwał, w najmocniejszym znaczeniu tego słowa, z kimś, kto go doświadczył, w sposób tak ścisły, że doświadczenie to zostało przezeń naprawdę przejęte<sup>267</sup>.

Filozofia konkretna wyrasta tedy z konkretnych doświadczeń i do konkretnych doświadczeń apeluje; pomaga uobecnąć pewną realność drugiemu i jednocześnie uprzedniej obecności wymaga. Zarazem w gąszczu konkretnych doświadczeń pomaga ogarnąć całość; nigdy wszakże nie dopuszcza całościowego spojrzenia *a priori*. Postulat intersubiektywności bowiem, zakładając, jak pisze Brian Treanor, „relacje pomiędzy niejednorodnymi i nietotalizowalnymi jednostkami”, nie dopuszcza patrzenia na rzeczywistość z zewnątrz i pojmowania jej jak zwartą całość<sup>268</sup>.

Sokratyzm Marcela jest przy tym sokratyzmem chrześcijańskim. Oznacza to, że stosuje aparat pojęciowy właściwy raczej religii i teologii, odwołując się do terminów takich jak „łaska”, „modlitwa”, „wiara”, „wcielenie”, a nawet bardziej filozoficzne („zło”, „wolność” czy też „śmierć”<sup>269</sup>) umieszczając w odniesieniu do transcendencji i chrześcijańskiego objawienia. W tym właśnie religijny wymiar tej myśli najbardziej się uwidocznia, lecz należy przyznać, że Marcel stara się sumiennie oddzielać od siebie obie dziedziny i przynajmniej w sferze deklaracji prowadzić swój wywód niezależnie od przyjętych wcześniej rozstrzygnięć natury konfesyjnej. Wynika to z faktu, że jak twierdzi,

<sup>267</sup> *Notes sur le Mal*, „Revue de Métaphysique et de Morale”, 1974, 3, s. 403, za: E. Mukoid, dz. cyt., s. 124.

<sup>268</sup> B. Treanor, dz. cyt., s. 102.

<sup>269</sup> Zwraca na to uwagę także B.G. Murchland, dz. cyt., s. 354. Zob. też J. O'Malley, dz. cyt., s. 15.

język chrześcijaństwa właściwy jest „nie tylko wierze, ale i refleksji” (MPS, s. 25), stąd jego użyteczność na polu dociekań niezwiązanych bezpośrednio ze sferą religijną. Nie znaczy to jednak, że nie istnieje tutaj związek i że owo pokrewieństwo w przypadku myśli Marcela jest przypadkowe.

Życie religijne podlega podobnym prawom jak inne zjawiska codzienności i tak samo powinno być zgłębiane. Wielkie doświadczenia i sytuacje graniczne – religijne czy nie – w obliczu których przychodzi stawać konkretnemu człowiekowi, cechuje niepowtarzalność i, by tak rzec, zawsze-aktualność.

Człowiek, który po raz pierwszy kocha, człowiek, który się dowiaduje, że będzie ojcem albo że umrze, nie może mieć uczucia przesytu: wydaje mu się przeciwnie, że to po raz pierwszy ktoś się rodzi, kocha czy umiera. I tak samo jest z autentycznym życiem religijnym. Grzech, łaska, zbawienie są starzyzną o tyle, o ile są słowami, a nie rzeczami, samym sercem naszego przeznaczenia. (BM, s. 289)

Egzystencję i jej badanie cechuje wymóg zaangażowania, a sfera religijna jako obszar, w którym egzystencja napotyka na swoją ostateczną troskę i usiłuje się z nią mierzyć, wpisuje się w ten wymóg jak żadna inna<sup>270</sup>. Zarazem jednak sferze tej grozi, podobnie jak innym, popadnięcie w marazm, obojętność, zniechęcenie, nadmierne przyzwyczajenie, a w równej mierze także bezwiedną niekiedy chęć narzucenia swych poglądów innym. Dlatego wedle Marcela filozofowi – podobnie jak w przypadku Lwa Szestowa – przypada rola strażnika w walce z duchowym uśpieniem, które przejawiać się może wielorako: „sen nawyku, sen przesądu, sen dogmatyzmu”, w końcu zaś sen stępujący wrażliwość na krzywdę (TF, s. 985) – wszystko to skutek osłabienia osobistej i autentycznej więzi łączącej człowieka z doświadczaną przez niego transcendencją i naraz możliwa przyczyna ostatecznego tej więzi zerwania. Jedynie filozofia konkretna, ta, która sama „zdecydowanie nie ufa ani temu,

---

<sup>270</sup> Jak pisze K. Tarnowski (*Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 277): „świętość wylaniająca się z łona tajemnicy nie anonsuje swojego «obiektywnego istnienia», jak nagle odkryta nowa gwiazda, nie pozostawia nas bezinteresownymi obserwatorami, lecz właśnie uchwytuje, porywa, i wzywa do przeobrażenia naszego wnętrza. Oto dlaczego «myślenie z wnętrza religii» nie może być jedynie myśleniem naukowym, chłodno-obiektywistycznym, którego motorem jest zwykła ciekawość”.

co gotowe, ani temu, co odpersonalizowane” (SW, s. 19), przez nieustanny wysiłek refleksji może uodpornić na te zagrożenia i zabezpieczyć przed zadziwiająco silną pokusą ulegania temu, co już żadnego wysiłku nie wymaga. Ma ona uświadamiać człowieka i utrzymywać w stałej gotowości, uwrażliwiającej na porządek wyższego rzędu.

Ogromna przysługa, jaką powinna móc nam oddać filozofia – a powracam tutaj oczywiście do jednego z doniosłych platońskich zagadnień – polega na rozbudzaniu nas coraz bardziej właśnie po tej stronie śmierci do takiej rzeczywistości, która nas niewątpliwie zewsząd otacza, ale której z uwagi na nasz status wolnych istot mamy przerażające prawo wytrwale nie uznawać<sup>271</sup>.

Jakie jest w świetle powyższego zarysu znaczenie filozofii konkretnej? Otóż tylko ona zdaniem Marcela daje dostęp do tajemnicy ontologicznej. Racjonalistyczna obiektywizacja dowodzi swej przydatności jedynie w przedśionku tego, co można nazwać właściwą działalnością filozoficzną; dopiero występujące przeciw zamknięciu się człowieka w samym sobie badanie takich zjawisk („czysto duchowych danych”) jak wierność, nadzieja i miłość pozwala na dotarcie odpowiednio daleko i głęboko (zob. BM, s. 174). Ostatecznie celem tak pojętej filozofii jest przede wszystkim uwolnienie metafizyki, to znaczy refleksji nad byciem, od ujęcia problemowego<sup>272</sup>. Gabriel Marcel wpisuje się zatem w typową dla myśli dwudziestowiecznej tendencję do uprawiania filozofii także nad samą filozofią – w trosce o jej dotychczasowy i przyszły kształt w dobie „kryzysu nauk europejskich”.

<sup>271</sup> TB, s. 389. Pogląd Marcela o bliskości filozofii i religii, a także związek z pojęciem tajemnicy, zbiegają się z poglądami Martina Bubera. Jak zauważył jeden z badaczy: „Marcel i Buber wspólnie przebyli niezwykle podobną drogę. Obaj usiłowali odzyskać ów element (...) związku z otaczającą wszystko tajemnicą. Obaj uchwycili strukturalne podłoże tego związku w naszym podstawowym odniesieniu do całości bytu. (...) [Ich] filozofia więc wskazuje poza siebie i w dobie, gdy tak wiele czynników skupia się na tym, by ją zamknąć, utrzymuje w otwarciu przestrzeń autentycznej religijnej egzystencji” (R.E. Wood, *The Dialogical Principle and the Mystery of Being: The Enduring Relevance of Martin Buber and Gabriel Marcel*, „Journal for Philosophy of Religion”, Vol. 45 (2/1999), s. 94).

<sup>272</sup> Zob. R. Hazelton, dz. cyt., s. 157.



#### 4.4. Myślenie w „mieć” a w „być” – refleksja pierwotna i wtóra

Konkretne zbliżenia nie wyczerpują Marcelowskiej metody, jaką stosuje w celu urzeczywistnienia filozofii konkretnej. Subtelny związek filozofii z doświadczeniem, a zatem doświadczenia i myślenia, zostaje rozwinięty w koncepcji podziału na refleksję pierwotną (albo pierwszą) oraz wtórą<sup>273</sup>.

Chociaż kluczowa dla filozofii jest „próba życia”<sup>274</sup>, dla Marcela każde głębokie doświadczenie, rozumiane jako czynność raczej niż „bierna rejestracja zdarzeń” (TB, s. 107), ma charakter refleksji. Autor *Tajemnicy bytu* powie wręcz, że doświadczenie „jest tym bardziej refleksją, im bardziej jest doświadczeniem” (TB, s. 108). W tym sensie pierwsza z obu refleksji nie jest refleksją *par excellence*. Należałoby tu powtórzyć to, co zostało powiedziane o technice, albowiem refleksja pierwotna jest właśnie typem poznania technicznego, zanurzonego jeszcze w paradygmacie posiadania i obiektywizacji. Dopiero refleksja wtóra jest obszarem działania myśli myślącej, która odzyskuje rzeczywistość dla indywidualnego istnienia, i to w niej możliwe jest omawiane wcześniej wyzwolenie. Jej funkcja, jak pisze Marcel,

polega przede wszystkim na zadawaniu sobie pytania, czy poddawane refleksji pierwszej wyobrażenie (...) nie jest wypaczonym, zniekształconym doświadczeniem czegoś, co należy do zupełnie odmiennego porządku. (TB, s. 288)

<sup>273</sup> Wprawdzie w polskich tłumaczeniach i opracowaniach zwykło się stosować terminy „refleksja pierwsza” oraz „refleksja druga”, tu jednak idziemy za propozycją Ewy Mukoid, aby zastąpić je wyrażeniami odpowiednio „pierwotna” i „wtóra”. Autorka zamieszcza krótkie i przekonujące uzasadnienie: „*Réflexion seconde* – proponuję przekładać jako refleksja wtóra, nie zaś druga. Dla trzech powodów: 1. uda się tym sposobem zachować rozróżnienie *deuxième* – *second*, przyporządkowując mu polskie *drugi* – *wtóry*; 2. zachowane zostaną semantyczne odniesienia typu synchronicznego, jak *seconder*, *secondaire*... – *wtórować*, *wtórny*...; 3. utrzymana zostanie opozycja *primaire* – *secondaire*: pierwotna – wtórna (a nie: *première*: pierwsza)” (E. Mukoid, dz. cyt., s. 44, przypis 11). Ponadto podział taki bardziej licuje z użytymi w jednym z miejsc przez Marcela określeniami „refleksja początkowa” i „refleksja drugiego stopnia” (SW, s. 33). Rzecz jasna jednak tam, gdzie przytaczamy cudze wypowiedzi i tłumaczenia, pozostawiamy ich oryginalny kształt, stąd pary „pierwsza–pierwotna” tudzież „druga–wtóra” mogą gdziekolwiek występować zamiennie.

<sup>274</sup> Zob. MPS, s. 86: „Próba życia – jedyna, która się liczy i którą godny swego miana filozof ma prawo i obowiązek uznawać. Dziwi jednak, a nawet zbija z tropu coraz wyraźniej widoczna niewrażliwość tak wielu umysłów właśnie na doświadczenie i świadectwa, w których się ono kondensuje”.



Ma zatem charakter weryfikujący, lecz jej motywy nie są techniczne: nie chodzi w niej po prostu o sprawdzenie, czy w dotychczasowym badaniu wszystko się zgadza – bierze się raczej z niepokoju niż ciekawości, ze świadomości niedostatku oraz ze swego rodzaju przecucia tajemnicy<sup>275</sup>.

Refleksja pierwotna dotyczy przedmiotów, a więc treści poznania doskonale nieczułych wobec poznającego<sup>276</sup>, i jako poznanie oderwane ma charakter bezosobowy, to znaczy pozostaje obojętna wobec swojego podmiotu<sup>277</sup>; ów jest tylko biernym obserwatorem zdystansowanym wobec obiektu swych analiz. Analiz, jako że jest to poznanie osiągnięte na drodze „rozłożenia na poszczególne składniki pierwotnie danej jedności” (TB, s. 108). Refleksja wtóra bardziej przypomina syntezę, jednak nie można jej do tego pojęcia ograniczyć<sup>278</sup>, stanowi bowiem coś więcej niż tylko złożenie elementów. Według Marcela ma ona przede wszystkim charakter naprawczy i odzyskujący (*récupératrice*) – przywraca to, co w refleksji pierwotnej uległo rozczłonkowaniu. Jako „poszukiwanie nowej bezpośredniości”<sup>279</sup> refleksja wtóra stanowi wypełnienie pustej treści, jak wyrazi się Julien Farges: pokrycie tego, co dla abstrakcyjnej i obiektywizującej myśli w ramach refleksji pierwotnej jawiło się w pełni przezroczystą daną<sup>280</sup>. Odzyskanie jest powrotem – do czego tedy wraca refleksja wtóra? Kartezjański ideał poznania jasnego i wyraźnego może się ziszczyć jedynie w paradygmacie obiektywnym, a zatem w ramach refleksji pierwotnej<sup>281</sup> – wtóra zdawałaby się przeto raczej tracić niż zyskiwać. Jednak to w niej zostaje postawione nieobecne w pierwszej – wszak niepotrzebne – pytanie o stosunek łączący myślącego z myślonym przezeń światem (zob. WEP, s. 154). Otwiera się przez to możliwość odnowienia straconej szansy: przez przywrócenie byciu należnej mu pozycji, uznanie przeto zakwestionowanej w akcie obiektywizacji więzi poznającego z rzeczywistością, dokonać się

<sup>275</sup> Zob. K. Tarnowski, *Gabriel Marcel, filozof próby*, s. 13.

<sup>276</sup> „Prawdziwie wyobrażam sobie przedmiot tylko o tyle, o ile stwierdzam, że jestem dla niego niczym, że nie liczy się on ze mną” (SW, s. 31).

<sup>277</sup> Nie znaczy to, że probierzem refleksji jest przyjęta w narracji forma gramatyczna. Kartezjusz pisał przecież w pierwszej osobie, a jednak Marcel uznaje jego dualizm psychofizyczny za przykład refleksji pierwszej.

<sup>278</sup> Tak zdaje się czynić R. Hazelton, zob. dz. cyt., s. 160.

<sup>279</sup> E. Mukoid, dz. cyt., s. 36.

<sup>280</sup> Zob. J. Farges, dz. cyt., s. 46.

<sup>281</sup> Zob. A. Gielarowski, dz. cyt., s. 137.

może zwrot w kierunku tego wymiaru istnienia, którego tajemniczy charakter domaga się uznania<sup>282</sup>.

Dlatego podział na oba typy refleksji można odnieść do podziału na „mieć” i „być”, najściślej zaś dałby się on przełożyć na rozróżnienie między problemem a tajemnicą<sup>283</sup>. Refleksja pierwotna jest *proprio sensu* badaniem problemowym: diagnozuje przed sobą jakąś przeszkodę i stara się znaleźć sposób, aby ją pokonać; wtóra przekracza ten porządek i w tym sensie pod postacią metaproblematyki staje się metodą filozofii konkretnej. Taka refleksja, co zauważa John O'Malley<sup>284</sup>, kieruje się bardziej na osobę niż rzeczy; wynika to już jednak z wcześniejszego nastawienia na bycie, nastawienia zatem ontologicznego, które nie jest zorientowane przedmiotowo. Powtórzmy, że bycie jest dla Marcela czymś najbardziej konkretnym<sup>285</sup> i dlatego powinno być punktem wyjścia filozoficznej refleksji. Jest tak mimo że samo stanowi ono niejako granicę myśli: nie da się wszak pytać o bycie inaczej, jak samemu będąc<sup>286</sup>.

Dla Marcela dopiero refleksja wtóra należy do autentycznej filozofii, pierwotna natomiast jest tylko umysłową obiektywizacją<sup>287</sup>. Niezależnie wszak od nazewnictwa, istnieją obszary, w których badanie problemowe przestaje wystarczać. Wskazywaliśmy już, że bywa bardzo pożyteczne, jednak zastosowane do dziedzin i zjawisk, które łączą się z zaangażowaniem tego, który usiłuje odpowiedzieć na stawiane pytania, będzie okazywać się niepełne<sup>288</sup>. Dotyczy to w szczególności takich zagadnień jak ciało oraz zło.

Marcelowskie analizy pojęcia ciała stanowią ważny punkt jego myśli, będący być może najlepszą próbą objaśnienia założeń filozofii konkretnej. Istotny jest przy tym fakt, że nie chodzi o ciało bądź cielesność w ogóle, lecz

<sup>282</sup> Zob. tamże, s. 138.

<sup>283</sup> Zob. B.G. Murchland, dz. cyt., s. 351, przypis 13.

<sup>284</sup> Zob. J. O'Malley, dz. cyt., s. 46.

<sup>285</sup> Zob. np. WEP, s. 161: „Bycie jest w rzeczywistości dokładnym przeciwieństwem abstrakcji”.

<sup>286</sup> Zob. na ten temat K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 99. Tam też istotna uwaga, że bycia nie rozumie Marcel na sposób substancjalny, lecz czynny, czasownikowy – raczej jako *être* aniżeli *l'être*, co jednak w języku francuskim nie zawsze łatwo wychwycić.

<sup>287</sup> „Ta refleksja drugiego stopnia, refleksja do drugiej potęgi, dotycząca refleksji początkowej, jest w moich oczach samą filozofią, dokonującą szczególnego wysiłku, aby przywrócić to, co konkretne, ponad niespójnymi i rozczłonkowanymi określeniami myśli abstrakcyjnej” (SW, s. 33).

<sup>288</sup> Szerzej na ten temat zob. J. O'Malley, dz. cyt., s. 93–94.

o byt w sytuacji wcielenia oraz o „związek łączący mnie z moim ciałem” (SW, s. 134). Refleksji pierwotnej związek ten jest w zasadzie obcy, nie bywa bowiem uświadomiony tam, gdzie poznanie abstrahuje od sytuacji poznającego; ciało nie może być brane pod uwagę inaczej niż w perspektywie obiektywnej i zdefiniowanej, a zagadnienie „mojego ciała”, nawet kiedy się pojawi, będzie ciążyło w kierunku przekształcenia się w punkt wyjścia do mówienia o ciele w ogóle. Tymczasem refleksja wtóra ów zerwany związek przywraca, nie uznając rozdziału między „ja” i „moim ciałem” za ostateczny (zob. TB, s. 117–118). Tak jak inni francuscy myśliciele po nim, Marcel zdaje się parafrazować Husserlowskie „z powrotem do rzeczy” poprzez „z powrotem do ciała”<sup>289</sup>: po wstępnym i niepełnym poznaniu refleksji pierwotnej (które godzi się może nazwać raczej „rozpoznanie”), trzeba na powrót postawić pytanie o prawomocność przyjętego stanowiska. Okażą się wówczas nieprzezwyčajalne trudności: wprawdzie poza nielicznymi wyjątkami jestem moim ciałem<sup>290</sup>, lecz cóż znaczy – pyta Marcel – „moje ciało”? Pytając o istotę tej osobliwej dzierżawczości dochodzimy do paradoksalnych wniosków. Nie mogę zredukować siebie do ciała, zarazem jednak nie daję się

<sup>289</sup> Chodzi tu zwłaszcza o najbliższych mu czasowo Paula Ricoeura i Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Obaj jednak nadają problemowi – i tajemnicy – ciała bardziej dialektyczny charakter, umieszczając swoje rozważania w perspektywie takich kategorii jak tożsamość–inność czy afirmacja–negacja i zdecydowanie większy niż Marcel kładąc nacisk na ulokowanie ciała pomiędzy dziedzinami świadomości oraz rzeczy. Zob. np. M. Merleau-Ponty, dz. cyt., *passim*, np. s. 219; P. Ricoeur, *O sobie samym jako o innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2003, np. s. 57–60. Por. też M. Żarowski, *My Own Body as a Form of Otherness in Paul Ricoeur’s Philosophy*, „Human Movement” 2012, vol. 13 (1), s. 73 i in.; S. Kruks, *Marcel and Merleau-Ponty: Incarnation, Situation and the Problem of History*, „Human Studies”, Vol. 10, No. 2 (1987), s. 239–240 i in. – autorka pokazuje, w jaki sposób w Merleau-Ponty’ego filozofii ciała własnego myśl Marcela zostaje, w heglowskim sensie tego słowa, przekroczona.

<sup>290</sup> Chodzi zwłaszcza o doświadczenie bólu, który stanowi poniekąd ekspulsję poza ciało, do dziedziny czystej świadomości. Tak o tym pisze Leszek Kołakowski: „Ból fizyczny jest paradoksalnym doświadczeniem, gdzie to ciało, którym jestem, staje się wobec mnie obojętne, stacza się na mnie niejako niczym rzecz obca, zmuszając do sytuacji nieznośnego dystansu względem samego siebie”. – „W bólu fizycznym zostaję porzucony przez ciało, którym jestem, przestaję nim być i staję się doświadczeniem tego ciała, tj. cierpieniem właśnie. (...) w poczuciu rozdwojenia, które w bólu fizycznym powstaje, fenomen obojętności świata jest najdotkliwszy, albowiem dotyczy tego fragmentu świata, z którym zwykłem doświadczać zażyłości najbardziej bezpośredniej. (...) Wygasanie bólu jest doświadczeniem powrotu do ciała” (L. Kołakowski, *Fenomen obojętności świata*, w: tenże, *Obecność mitu*, Warszawa 2005, ss. 106 i 107).

też twierdzić, że ciało jest tylko przypisaną mi na całe życie porcją materii, w której zostałem osadzony i którą zarządzam według swojego uznania niby narzędziem; pozostanie bowiem niejasne, kim albo czym jest owo „ja”, które ma być ciałem albo wobec którego ciało sytuuje się na zewnątrz. Utrzymywać więc, że jedynie mam ciało, byłoby równie niewłaściwe, co powiedzieć: „ciało to ja” (zob. SW, s. 28 n.). Moje ciało nie jest mną i moje ciało mną jest – twierdzenia te zdają się w takim samym stopniu wykluczać, jak równoważyć. „Znajdujemy się tu poza przeciwstawieniem podmiotu i przedmiotu” (BM, s. 11) – być wcielonym bowiem to tyle, co

ukazać się jako ciało, jako to właśnie ciało, bez możliwości utożsamienia się z nim, bez możliwości również odróżnienia się odeń – utożsamienie bowiem i rozróżnienie są to działania korelujące ze sobą, ale mogą one dokonać się tylko w sferze przedmiotów<sup>291</sup>.

Samo ciało okazuje się tedy raczej przejawem czegoś, co Marcel nazywa „węzłem mojej obecności na świecie” (SW, s. 31), „moim sposobem bycia w świecie” i zatem „odrębnym typem rzeczywistości”<sup>292</sup>. Stąd właśnie w *Dzienniku metafizycznym* twierdzenie, że „jesteśmy śmiertelni jako rzeczy, nie jako ciała” (DM, s. 139). Sprawa cielesności jest złożona i nie daje się ograniczyć do dychotomii, nawet tak na pozór przydatnych, jak podział Husserla z *Medytacji*

---

<sup>291</sup> SW, s. 30. Za rozwinięcie tych myśli może posłużyć jeszcze jeden wyjątek z *Fenomenologii percepcji*: „Słowo «istnieć» ma dwa i tylko dwa sensy: istnieje się jako rzecz albo istnieje się jako sposób istnienia. Chociaż próbuję je pomyśleć jako wiązkę procesów zachodzących w trzeciej osobie – «widzenie», «motoryczność», «seksualność» – zauważam, że te «funkcje» nie mogą wiązać się ze sobą i ze światem zewnętrznym stosunkami przyczynowości, bo wszystkie są uwikłane i naraz podejmowane w jednym dramacie. Ciało nie jest więc przedmiotem. Z tego samego powodu moja świadomość ciała nie jest myślą, to znaczy, że nie mogę go rozłożyć i złożyć na nowo, aby uformować z niego jasną ideę. Jego jedność jest zawsze *implicite* i niejasna. Jest ono zawsze czymś innym, niż jest, zawsze zarazem seksualnością i wolnością, zakorzenienia się w naturze w tej samej chwili, w której przeobraża się przez kulturę, nigdy nie zamyka się w sobie i zawsze siebie przekracza” (M. Merleau-Ponty, dz. cyt., s. 219).

<sup>292</sup> TB, s. 220. Tu również widać podobieństwa z Merleau-Pontym, dla którego „ciało własne tkwi w świecie tak, jak serce w organizmie” (M. Merleau-Ponty, dz. cyt., s. 223). Zdaje się jednak stać na mocniejszym od Marcela stanowisku, twierdząc, że rzeczy są korelatami ciała, a każda percepcja „komunikacją lub komunią”, to jest podejmowaniem „cudzych intencji” bądź „sprzężeniem naszego ciała z rzeczami” (tamże, s. 345).

*kartezjańskich* na ciało materialne i ciało żywe<sup>293</sup> – ostatecznie ono również ogranicza się do opozycji między przedmiotem a podmiotem.

Wszystko to ma niebłahy wpływ na kształt proponowanej filozofii. Uświadomienie sobie roli, jaką ciało odgrywa w poznaniu, powoduje, że nie sposób poprzestać na płaszczyźnie czysto obiektywnej, w której zaciera się i zanika wymiar osobisty albo wręcz intymny (zob. SW, s. 29). Zachodzi tu stosunek zwrotny: „jedynie osobowość wcielona może patrzeć na rzeczywistość z egzystencjalnego punktu widzenia” (BM, s. 9) i jedynie egzystencjalny punkt widzenia pozwala patrzeć na ciało jako na miernik istnienia lub nieistnienia rzeczy. Owa wcielona osobowość patrzy na świat i od sposobu tego patrzenia zależy rodzaj przedsięwziętej filozofii: jeżeli usiłuje się „dezinkarnować”, wznosząc ponad cielesność w sferę czystej myśli, będzie traktować ciało, a za tym cały świat, przedmiotowo, zdolna wyłącznie do ujmowania zjawisk w formie problemów. Innymi słowy, „jeżeli moje ciało myślę jako rzecz – pisze O’Malley – mój stosunek do świata można ująć wyłącznie w terminach rzeczy pośród innych rzeczy”<sup>294</sup>. Także tutaj – i tutaj w szczególności – powraca kwestia bycia oraz posiadania.

Istniejąc w ciele – mając ciało i będąc ciałem – balansujemy na granicy owych dwu porządków, lecz związek człowieka z własnym ciałem miarodajnie daje się zgłębiać tylko w „być”. Tak ujmowany, daje do myślenia na temat tajemnicy, zarazem umożliwiając refleksję w odniesieniu do innych ludzi, podobnie wcielonych. Ciało stanowi zatem tajemnicę, ale również tajemnicę umożliwia: to pod jego osłoną świadomie lub nie skrywamy się przed innymi i to za jego pośrednictwem możemy się im udostępnić<sup>295</sup>. Jest granicą

<sup>293</sup> Czytamy w *Medytacji piątej*: „Między materialnymi ciałami [*Körpern*] tej przyrody, ciałami ujętymi jako to, co moje własne, odnajduję potem moje własne ciało, które jako jedyne wyróżnia się tym, że nie jest samą tylko cielesną bryłą, lecz właśnie ciałem żywym [*Leib*]” (E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009, s. 158). Zob. też M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2002, s. 80–82. Wokół tej kwestii zob. też A. Płoszczyńiec, *O rzeczywistości ciała ludzkiego*, „Hybris” nr 35 (2016), s. 124 i in., gdzie autor za H. Plessnerem argumentuje na rzecz ujęcia ludzkiej cielesności jako syntezy subiektywnego *Leib* i obiektywnego *Körper*, twierdząc zarazem przeciw Heideggerowi, że fundament mówienia o cielesności stanowi ów drugi, organiczny aspekt ludzkiego ciała.

<sup>294</sup> J. O’Malley, dz. cyt., s. 44.

<sup>295</sup> Zob. np. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 233–234.

osoby, zarazem przeszkodą i środkiem poznania drugiego człowieka. Lecz jak powiedziano, zagadnienie cielesności nie jest jedynym, które rozjaśnia idee związane z refleksją wtórą.

Wskutek uporczywego odruchu ucieczki w anonimową abstrakcyjność, filozofia z natury swej usuwa „tragiczne dane życia ludzkiego” i na wygnanie skazuje, autentyczne wszak, przeżycia zarówno radosne, jak i przykre (zob. PA, s. 216). Marcel, podobnie jak Szestow i wielu innych, dostrzega zwłaszcza zagrożenie bagatelizowania zła, wielokroć ziszczane w historii filozofii pod postacią propozycji tyleż atrakcyjnych, co nieludzkich, głoszących potrzebę i możliwość schronienia się przed ciosami losu w różnorodnych twierdzeniach. Jest bez wątpienia silną pokusą dla myśliciela, by takie propozycje wysuwać, dostarczając bowiem pozornej kontroli nad zjawiskami z natury niedającymi się opanować. Właśnie tu wyraźnie daje o sobie znać zjawisko redukcji tajemnicy do problemu. Czytamy:

Filozofia tradycyjna zmierzała ku zdegradowaniu tajemnicy zła zamieniając ją w problem; dlatego właśnie, gdy przystępujemy do roztrząsania rzeczywistości owego porządku zła, miłości czy śmierci, odnosimy tak często wrażenie, że jest tylko igraszką, pewną formą prestidigitatorstwa intelektualnego; wrażenie to jest tym silniejsze, im bardziej filozofia ta jest idealistyczna, to znaczy im bardziej podmiot myślący upaja się w niej wyzwoleniem, które w rzeczywistości jest zupełnie fałszywe. (BM, s. 252)

Przechodząc zbyt prędko do poziomu ogólności, łatwo zapoznać aspekt osobisty. Ktoś, kto traktuje zło przedmiotowo, gotów pomijać, że sam jest w nie uwikłany, i to zarówno w roli ofiary, jak i sprawcy, tego, który zła doznaje, i tego, który je w sobie nosi. Ponadto – twierdzi Marcel – stając na zewnątrz, często stwierdzamy zło jako wadę systemu, ale nie uświadamiamy sobie przy tym, że nie mamy żadnego empirycznego odniesienia – chyba tylko w wyobraźni – do świata, w którym zła by nie było<sup>296</sup>. Słuszne byłoby tu skojarzenie z Marcelowym ujęciem kwestii bycia, bowiem zagadnienie zła wydaje się jakby jego odwróconą postacią – to również jest kategoria tak głęboko spojona z ludzkim istnieniem, że każda próba myślenia o niej

<sup>296</sup> Zob. na ten temat E. Mukoid, dz. cyt., s. 115–116.

z pominięciem owego związku byłaby rodzajem fałszerstwa. Stąd potrzeba ujęcia metaproblemowego, wiernego konkretnym danym doświadczenia. Jak czytamy:

Ktokolwiek usiłuje uczciwie zastanawiać się nad Złem, zobowiązany jest utrzymać ciągłą i precyzyjną świadomość konkretnych sytuacji w tym, co jest w nich zatrważające, a nawet, trzeba by rzec, udręczające (*crucifiant*) (...). Myśl lub, powiedzmy, refleksja nie może mieć tutaj, powiem, nie tylko nawet skuteczności, ale i wagi jakiegokolwiek, jeśli nie zmusi się, by pozostać ściśle przyległą do doświadczenia w tym, co w nim najbardziej raniące lub najbardziej zranione<sup>297</sup>.

Zjawiskiem pokrewnym złu i zarazem związanym z cielesnością jest choroba: chorując, cierpi się w ciele. Tu, można rzec, zło najbardziej się ukonkretnia, a refleksja wtóra umożliwia jego zgłębienie. Jest to też obszar, w którym daje się zgłębić tajemnica, o ile tylko chorobę jako tajemnicę się potraktuje. Dla Marcela choroba jest najpierw rodzajem wezwania: wzywa mnie chory, abym był z nim, odnosząc się do jego położenia, i wzywa mnie sama choroba, kiedy to mnie przychodzi się z nią mierzyć. Można ją przyjąć lub odrzucić – podobnie jak w innych dziedzinach życia, także chorobę mogą traktować jako zaledwie usterkę; wówczas skory jestem do równie mechanicznych reakcji: już to odruchowej rezygnacji, już to naiwnego – by nie powiedzieć: cynicznego – pocieszenia, które powołuje się ochoczo na opatrność czy zrządzenie losu. Lecz ów wyłom, jaki pojawia się w gładkiej zrazu powierzchni życia, nosi w sobie zdolność zwrócenia mojej uwagi na kruchość egzystencji. Daje się wtedy przekroczyć przyczynowy sposób myślenia, a chorobę potraktować jako towarzysza, którego uporczywe sąsiedztwo nie daje się ani wyrugować, ani ostatecznie oswoić (zob. TB, s. 219–221).

Położenie, w jakim wedle Marcela znajduje się człowiek, jawi się zatem w postaci alternatywy: albo chorobę – własną czy cudzą – przeżywam, będąc w nią zaangażowany jako w coś osobistego, albo traktuję jako zdarzenie obiektywne ze wszystkimi tego konsekwencjami. Jak łatwo dostrzec, to, co powiedziano na temat choroby, stanowi tylko jaskrawy przykład kwestii szerszej,

<sup>297</sup> *La Recontre avec le mal*, s. 164, za: E. Mukoid, dz. cyt., s. 118.

jaką jest stojący przed człowiekiem wybór: uznać lub odrzucić wymiar nazywany tajemnicą. Wprowadza zarazem w obszar istotnych dla myśli Marcela, a związanych z tajemnicą pojęć uczestnictwa i obecności, które zostaną wraz z innymi przedstawione w kolejnym rozdziale.



## Od cogito do uczestnictwa

### 5.1. Uczestnictwo i wymóg

Jak widzieliśmy, jedną z głównych trosk Marcela jest uświadomienie, że myśl przeniknięta duchem techniki podlega wielorakim ograniczeniom, które zniekształcają wytwarzaną przez nią wizję świata i uniemożliwiają dotarcie do głębszej prawdy na jego temat. Jej własny świat pozostaje rozbity, a uprzedmiotowienie i funkcjonalizacja, najprzedniejsze owoce refleksji pierwszego stopnia, stanowią główne narzędzia wpływające na kształt zarówno wytworów myśli, jak i bezpośrednich stosunków między ludźmi.

W filozofii, której paradygmatem pozostaje idea czystej świadomości, „podmiot staje się nim jedynie przez wyrzeczenie się istnienia” (SW, s. 31). Marcel stwierdza, że zachodzi tu znamieny paradoks: ilekroć staram się zniknąć, ukrywając pod przytłaczającą powierzchnią nieczułego na moją obecność świata, on sam zaczyna jawić się zgoła nierzeczywistym, podobnym raczej do obrazu czy nawet „dokumentalnego filmu” (tamże). Chociaż uprzedmiotowienie świata oznacza wytyczenie nieskończonego dystansu między nim a podmiotem, posiada także drugą stronę: ten, kto przyjął postawę widza, sprowadza świat do samego siebie, przeżywając to, co ogląda, wyłącznie w obrębie czterech ścian swojej jaźni. Marcel nazywa takie usposobienie egocentrycznym i przedstawia jako przeciwieństwo służby (BM, s. 24–25). Wspólnym punktem obu tych momentów jest konstatacja, że widz – ów podmiot bez istnienia – ucieka od rzeczywistości, wyłącza się ze związków, jakimi jest z nią połączony, poprzestaje na złudnym, lecz krzepiącym przekonaniu, że może się jej beznamytnie przyglądać, będąc co najwyżej zaangażowanym bez zaangażowania, jak dzieje się w przypadku sztuk teatralnych (zob. np. TB, s. 144). „Nie jestem widzem” – powiada przeciwko takiej postawie Marcel

(BM, s. 25), a ściślej trzeba by rzec: nie jestem obserwatorem. Widowisko bowiem – jak zauważa sam autor *Tajemnicy bytu* – nie jest wyłącznie „przede mną” i w tej mierze przynajmniej, w jakiej może przerodzić się w kontemplację, pozostaje cokolwiek wieloznaczne<sup>298</sup>.

Tymczasem świat – to także ja. Jego uprzedmiotowienie będzie więc zawsze obarczone pewną wadliwością i uprawnione o tyle tylko, o ile pozostaną tej wadliwości świadomy. Otoczenie jest częścią człowieka, jak wyrazi się Karol Tarnowski: „Ja jako egzystencja jest (...) pewną jednością ze swoim środowiskiem, pewną «sytuacją», która mnie zarazem przekracza, powodując, że jestem z nią w nieustannej wymianie czy «dialogu»”<sup>299</sup>. Pogląd ten stanowi punkt oparcia w krytyce szeroko rozumianego solipsyzmu, który zdaniem Marcela musiałby się godzić z schopenhauerowskim pojmowaniem świata jako przedstawienia, podczas gdy „dla filozofii uczestnictwa formuła schopenhauerowska jest właśnie zupełnie nie do przyjęcia; a przynajmniej traci ona wszelkie znaczenie metafizyczne” (SW, s. 43). Czym jednak jest tu kategoria uczestnictwa, na której wspomniana filozofia miałaby się opierać?

Skoro stanowić ma przeciwieństwo postawy, której symbolem jest kartezjańskie *cogito*, nie może czynić równie ostrego podziału między rzeczywistością a podmiotem, który ją bada. Więcej: musi być postawą, w której przewyżczone zostaje samo badanie – rozumiane jako analiza obiektywizująca i w ścisłym sensie tego słowa wyczerpująca. Musi być przy tym czymś różnym od porozumiewania się z innymi poprzez pewien system znaków bądź zwykłe połączenie ze światem, które łatwo można by sobie przedstawić (zob. SW, s. 32). Uczestnictwo bowiem to, by ująć rzecz najkrócej, bycie obecnym w świecie (zob. SW, ss. 32, 34). To nie tylko zanurzona w bycie myśl, która „karmi się rzeczywistością”<sup>300</sup>, lecz cały człowiek, osoba, która myśli i działa w sytuacji. Tak rozumiana partycypacja lokuje się poza podziałem na czynne i bierne (zob. TB, s. 140), nie popada ani w subiektywizm, ani w obiektywizację. Jest otwarciem dostępu do owego problematycznego dla

---

<sup>298</sup> Zob. np. TB, s. 145: „Kontemplacja jest możliwa tylko dla człowieka, który zapewnił sobie kontakty z rzeczywistością; jest ona natomiast nie do pomyślenia dla kogoś, kto unosi się niejako po powierzchni rzeczywistości albo, inaczej rzecz przedstawiając, ślizga się po tej powierzchni, jak to ma miejsce w przypadku amatora albo dyletanta”.

<sup>299</sup> K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 72. Zob. też E. Mukoid, dz. cyt., s. 114.

<sup>300</sup> K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 28.

filozofów „wymiaru, który może być ujęty [*conceived*] dynamicznie, a który jednak zwykle tracimy z oczu, ulegając urokowi [*vertigo* – zawrót głowy] przedmiotu” (IT, s. 47).

Partycypacja to dla Marcela, jak sam przyznaje, coś zupełnie innego niż dla Platona (zob. SW, s. 32). Domniemywać można, że chodzi o odmiennosc podejścia: twórca Akademii konstruuje teorię „metafizyczno-objektywistyczną”<sup>301</sup>, podczas gdy francuski neosokratyk celuje w opisanie doświadczenia rzeczywistości przez zanurzonego w niej człowieka; i jeżeli pierwsze można by pomieścić w słowie „udział”, w stosunku części do całości, tutaj chodziłoby raczej o „żywe związki”. To one wyrażają najsilniej ów właściwy partycypacji aspekt zaangażowania, to znaczy obecności i odczuwania w „moim ciele” bezpośrednich danych, których niepodobna przekazać wprost<sup>302</sup>, ale można przybliżyć i rozjaśnić. Jak czytamy:

Nie sposób zastanawiać się nad sobą samym, nie uświadamiając sobie tych nieprzekazywalnych rzeczy. Nie sposób także zestawić ich listy, umieścić jedne obok drugich. To tak, jakby się nawzajem przenikały. Dom, w którym mieszkałem z tymi, których kocham, jest jakby przesycony jakością tej czułości. Jakością, która, jeśli nie jest mną, to w każdym razie nie może być ode mnie oddzielona. Czy może być przekształcona w jakąś „treść myślową”? Nie, uważam ją w ostateczności za niewypowiedzialną. Można jedynie uczynić do niej aluzję. Jeśli można ją uczynić odczuwalną, to jedynie przez rodzaj oczarowania analogicznego do oczarowania przez poetę czy muzyka. Oczarowania, na które niektórzy mogą być oporni. (DM, s. 232)

Istotą Marcelowej teorii partycypacji jest więc stwierdzenie zarówno pierwotnej intymnej więzi łączącej człowieka z bytem, jak i pierwotnej rzeczywistości, która funduje ową więź oraz samego człowieka jako podmiot nieprzeciwstawiający się przedmiotowi. Nie o relacje między przedmiotami tu chodzi, ale o to, jak zauważa Andrzej Gielarowski, co stanowi dla Marcela „istotę

---

<sup>301</sup> Zob. tamże, s. 30.

<sup>302</sup> „Im więcej w rzeczywistości uczestniczę w bycie, tym mniej mogę wiedzieć lub powiedzieć, w czym uczestniczę, lub ściślej, tym mniejsze dla mnie znaczenie ma ta kwestia” (SW, s. 79). Stąd potrzeba refleksji wtórej.

rzeczywistości”, czyli o „międzyosobowe współbycie”<sup>303</sup>, o którym będzie mowa później.

Należy wszakże zauważyć, że nieprecyzyjne jest mówienie o uczestnictwie w rzeczywistości. Ostatecznie uczestnictwo ma dla Marcela przede wszystkim charakter ontologiczny, dotyczy zatem bycia<sup>304</sup>. Zagadnienie to następująco wykląda Karol Tarnowski:

Bycie nie jest na zewnątrz mnie, nie mogę zatem uczynić z niego „problemu bycia”, a więc pewnego przedmiotu myśli, podatnego na charakteryzację. Bycie jest zbyt blisko, by był tu możliwy dystans, w byciu od początku uczestniczymy – oto najgłębsza intuicja teorii partycypacji. Ale równocześnie bycie to system perspektyw, w których ograniczone dane naszego świata nabierają znaczenia całkowicie odnowionego, to punkt odniesienia naszych pragnień, a zarazem miara naszych osądów rzeczywistości<sup>305</sup>.

<sup>303</sup> A. Gielarowski, dz. cyt., s. 63. Zob. też K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 30: „Rdzeniem tej teorii jest przekonanie, że wierność ludzkiemu przeżywaniu świata domaga się uznania w ich specyfice doświadczeń, których nie da się uprzedmiotowić, a które w ogóle konstytuują to, kim jestem. Takimi doświadczeniami są, na przykład: doświadczenie istnienia, doświadczenie miłości, doświadczenie wiary. Są to wszystko sposoby uczestnictwa w czymś, w co jestem z istoty zaangażowany i co polega na różnego typu bliskich związkach, których nie mogę w ogóle zrozumieć, traktując je jedynie jako relacje między już istniejącymi pierwotnie i samowystarczalnymi przedmiotami”.

<sup>304</sup> U Marcela nie są to pojęcia równoznaczne, ale trudne jest wyjaśnienie różnicy między nimi. Upraszczając nieco, można by powiedzieć, że bycie (*l'être*) jest niejako pod istnieniem (*l'existence*). Powinno to stać się jaśniejsze w toku dalszych wywodów. Zarazem jawi się różnica między byciem a bytem, warunkowana wieloznacznością francuskiego *être*, które może oznaczać „być” i „bycie” – najlepiej zatem byłoby może wprowadzić też formę imiesłowową (będące – *l'étant*), tak jak w łacińskim, gdzie rozróżnia się między *ens* a *esse*. Chodzi u Marcela o wymiar dynamiczny – jak już wskazywaliśmy, czasownikowy raczej niż rzeczownikowy: „Samo wyrażenie *byť* jest wstrętne i pozbawione sensu. Czyniąc z bycia rzeczownik jakby *implicite* pytamy o orzeczniki, które mu odpowiadają” (DM, s. 158). Lecz filozofa nie interesuje ani substancjalny „byť”, ani abstrakcyjne „bycie” w takim znaczeniu, jakie pociąga za sobą Heideggerowska różnica ontologiczna. Analogicznie jest z istnieniem jako pewną pierwotną jakością i istnieniem jako czymś istniejącym: zdaniem Marcela nie ma sensu ich od siebie odróżniać, co więcej, nie jest to zgoła możliwe: „nie ma możliwości rozróżnienia między tym, co istniejące, a istnieniem” (DM, s. 243). Dlatego mając to wszystko w pamięci, godzi się uznać bliskoznaczność „bycia” i „bytu” za dość silną, aby w analizie filozofii Marcela specjalnej różnicy między nimi nie czynić. Zob. m.in. TB, s. 246–7, HV, s. 177, K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, ss. 33 n., 99 n., A. Gielarowski, dz. cyt., s. 20 n.

<sup>305</sup> K. Tarnowski, *Gabriel Marcel i perspektywy filozofii religii*, w: tenże, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 72; zob. też pomieszczony w tym samym tomie tekst *Bycie i transcendencja – Lévinas i Marcel*, zwłaszcza s. 198–203, o Marcelowej koncepcji bycia.

Poprzez podkreślenie wymiaru intymności istnienia partycypacja w byciu zyskuje u Marcela wymiar moralny (zob. DM, ss. 235, 243–245). Uczestnictwo jawi się źródłem i zarazem celem człowieka. Jak czytamy:

W centrum rzeczywistości lub przeznaczenia ludzkiego istnieje niewyczerpane źródło konkretności, którego poznanie nie odbywa się etapami i nie przechodzi od ogniwa do ogniwa, jak to ma miejsce w jakiegokolwiek dyscyplinie szczegółowej. Do tego niewyczerpanego źródła każdy z nas może się zbliżyć jedynie za pośrednictwem tego, co w nim jest najbardziej nietknięte, najbardziej czyste. (SW, s. 90)

Ponad zamkniętymi systemami, w których zamknięci jesteśmy przez nasze sądy, istnieje rodzaj płodnej nieokreśloności, gdzie byty obcują, gdzie są poprzez i dzięki samemu aktowi obcowania. (...) Ta nieokreśloność (...) nie jest elementem obojętnym, w którym powinniśmy się zagubić i jakby wyrzec się czegoś; jest to raczej rodzaj żywotnego środowiska duszy, z którego ona czerpie swą siłę, w którym odświeża się poprzez doznania. (SW, s. 51)

Jednak zanurzenie w tej „płodnej nieokreśloności” „niewyczerpanego źródła”, w którym dusza – będąca samym bytem człowieka (TB, s. 257) – odnajduje rezerwar mocy, nie wydarza się samoistnie. Bezwiedne uczestnictwo w byciu zachodzi wprawdzie „od początku”, lecz powinno zostać uzupełnione stałym ruchem w jego kierunku, wbrew immanentnym siłom zorientowanym przeciwnie. Potrzeba przeto pracy na jego rzecz: „konieczne jest wyrabianie woli uczestniczenia, tylko ono bowiem może nas wyzwolić z zupełnego zamętu” (SW, s. 51).

Partycypacja jest stanem, który poniekąd sam, chociaż nienachalnie, narzuca się człowiekowi, toteż nie każdy dochodzi do jego rozpoznania; wiąże się zaś z rozpoznaniem czegoś jeszcze. Istnieje w człowieku pewien rodzaj niedostatku, rodzący szlachetne, twórcze niezadowolenie, które inaczej niż zwykle pragnienie czegoś, czego się nie posiada, jest raczej odkryciem w swoim wnętrzu „wymogu transcendencji” – przemożnej inklinacji ku głębi i prawdziwości. Marcel powraca do klasycznego znaczenia transcendencji jako czegoś, co „mnie” przekracza, niekoniecznie będąc czymś zewnętrznym; jest to coś *interior intimo meo et superior summo meo*, jak o Bogu mówi

Augustyn<sup>306</sup>. Człowiek w głębi samego siebie odnajduje tedy wymóg przekroczenia siebie; nie oznacza to odejścia od doświadczenia – w tym życiu bowiem nie sposób od niego uciec – lecz chęć przekształcania go na coraz bardziej czyste (zob. TB, s. 270–272). Podłożem, w którym ów brak i owa potrzeba się ujawniają, jest wspomniany wyżej złamany świat obiektywizacji czy też funkcjonalizacji, w którym skutek triumfu „czystej naturalności” i zaniku zdolności do zdziwienia (zob. PA, s. 197–8) daje się odczuć „oschłość” i „ubóstwo” rzeczywistości – czy raczej jej namiastki – w którą nie da się wkładać serca (zob. TB, s. 265).

Wymóg transcendencji, rodzaj tęsknoty za sensem i wartością, okazuje się wymogiem bycia. Jest ono, zwłaszcza tutaj, jeszcze nieobecne, i w tym właśnie dla Marcela uwidocznia się różnica między istnieniem a byciem, że człowiek, chociaż tym pierwszym od początku obdarzony, ku drugiemu dopiero się kieruje. Jest to rodzaj powołania, na które można odpowiedzieć<sup>307</sup>. „Trzeba, aby było (...) bycie” – powiada filozof – „aby wszystko nie sprowadzało się do gry pozorów, kolejnych i niespójnych” (PA, s. 198) – oto próba definicji wymogu ontologicznego.

W kwestii bycia nie trzeba dowodzić niczego ponad to właśnie, że istnieje w nas coś, co się go domaga: „Marcel nie jest zainteresowany dowodzeniem o Byciu czegokolwiek innego niż potrzeba, jaką wobec niego mamy” – konstatuje słusznie B.G. Murchland<sup>308</sup>, przeocząc jednak, że francuski filozof świadomie nie mówi ani o potrzebie, ani o żądaniu, ani w końcu o zachciance – te wszak właściwe są raczej posiadaniu<sup>309</sup> – lecz właśnie o wymogu (*exigence*). Wymóg nie przychodzi z zewnątrz, ale nie jest też wytworem człowieka; to raczej coś, co mu się przytrafia, owo „trzeba” (*il faut*), które odkrywa w sobie. Jakoż „wymóg nie jest zwykłym pragnieniem albo mglistym dążeniem. Chodzi o pochodzące z głębi wewnętrzne ciśnienie, które może być równie dobrze interpretowane jako wezwanie” (TB, s. 262). Jest to zjawisko do tego stopnia silne i istotne, że zdaniem Marcela znajduje się nawet u podłoża pesymizmu,

---

<sup>306</sup> „Ty zaś byłeś głębiej niż najtajniejsza głąb mej istoty i wznosiłeś się ponad jej część najwznieślszą” (Święty Augustyn, dz. cyt., III, VI, 11, s. 38).

<sup>307</sup> Zob. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, ss. 95, 102 n., A. Gielarowski, dz. cyt., s. 130–131.

<sup>308</sup> B.G. Murchland, dz. cyt., s. 351.

<sup>309</sup> Zauważa to J. O'Malley, dz. cyt., s. 53.

który przecież zdawałby się zrazu sensowi bycia przeczyć; lecz uważna refleksja potwierdzi, że pesymizm, a nawet nihilizm, istotnie wypływają z głębokiego rozczarowania brakiem bycia (zob. PA, s. 199).

W tym świetle widać, że dla Marcela bycie – trudne do jednoznacznego nazwania – jest przede wszystkim rodzajem zupełności bądź spełnienia i tak też jest doświadczane. Z tego również względu nie daje się go po prostu badać, ponieważ znajduje się zarówno „pod”, jak i „ponad” refleksją, funduje ją i przerasta – jest „hypo-” i „hiperproblematiczne”<sup>310</sup>. Dlatego na pytanie, czym jest wymóg ontologiczny, należałoby rzec, iż jest to wymóg pełni; pełni, ale nie całości, ta druga bowiem zdaje się stanowić pewne wyobrażenie, podczas gdy Marcelowi chodzi o wymiar jakościowy raczej niż ilościowy. Pełnia taka „przeciwstawia się wewnętrznej pustce sfunkcjonalizowanego świata, jak również przytłaczającej monotonii społeczeństwa, w którym ludzie przypominają coraz bardziej coraz mniej dające się od siebie odróżnić egzemplarze” (TB, s. 267). Jest to naraz rzecz różna od doskonałości: autor *Tajemnicy bytu* powie, że to, co doskonałe, jak dobrze wiedzieli Grecy, podane jest zawsze skończoności: nie odsyła do czegoś poza sobą, lecz okazuje się domkniętą całością (zob. TB, s. 272). Dlatego Marcel wskazuje raczej na doświadczenie pełni czy też spełnienie, ponieważ ono nie jest równoznaczne z zakończeniem i w przeciwieństwie do doskonałości nie prowadzi w „ślepą uliczkę” (TB, s. 273). Na tym tle łatwo zrozumieć, dlaczego kategoria ta, przeciwstawiona pustce, ma dla Marcela daleko większe znaczenie od klasycznej dystynkcji jedno–wiele, a wymóg ontologiczny przybiera kształt nieustającego ruchu w stronę odnalezienia niezniszczalnego sensu i poznania własnego miejsca w świecie<sup>311</sup>. Można tedy powiedzieć, że wymóg ontologiczny zawiera w sobie postulat, iż ludzkie istnienie powinno być aktualizacją bycia.

<sup>310</sup> Na ten temat zob. zwłaszcza K. Tarnowski, *Gabriel Marcel i perspektywy filozofii religii*, s. 172–173; tenże, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 100–103.

<sup>311</sup> Zob. PA, s. 196, DM, s. 157. Zob. także B. Treanor, dz. cyt., s. 58; w innym miejscu autor ten słusznie zwraca uwagę, że określenie wymogu mianem ontologicznego, umieszczenie go przeto w ramach „być”, z góry wyklucza właściwą posiadaniu statyczność: „Wymóg ten kieruje nas na inność (*otherness*) i nie może zostać ostatecznie spełniony. Wymóg i transcendencja są pojęciami stosowanymi jedynie do dziedziny bycia, ono zaś jest tajemnicze i niewyczerpane. Stąd transcendencja stanowi wyprawę (*journey*) czy zadanie, które nigdy nie będzie skończone, wyprawę, która w pewnym sensie zakończyć się nie daje”.

Dla Marcela aktualizacja ta, droga do bycia, oznacza zbawienie, problem bycia to problem zbawienia, pełnia bycia zaś – to Bóg<sup>312</sup>.

## 5.2. Nawrócenie, skupienie, wolność

Spełnienie wymogu – wezwania – jest przeciwieństwem ucieczki. Wymaga jednak nawrócenia, rozumianego szerzej niż religijnie, i jako przemiana myślenia stanowi warunek refleksji drugiego stopnia. Ono z kolei wiąże się z kategorią skupienia (*recueillement*). To w niej zniesiona zostaje antynomia między stanem i aktem (*de l'état et de l'acte* – PA, s. 211), a ono samo stanowi zarazem przystęp i porzucenie, spięcie i rozluźnienie, odwrót od życia, ale i wzięcie ze sobą całego bagażu tego, kim się jest, dzięki czemu daje się dostrzec dystans między sobą samym a swoim życiem, które daje się przedstawić i osądzić (PA, s. 212–213). W ten sposób otwiera się przed człowiekiem pole do namysłu nad pytaniem o własną tożsamość.

O czym mówimy, przywołując pojęcie skupienia? Wiąże się ono z tym, co wcześniej określiliśmy jako kontemplację. Wbrew narzucającemu się skojarzeniu, bynajmniej nie oznacza powrotu do wewnątrz kosztem tego, co zewnętrzne – byłoby wówczas ruchem „od”, podczas gdy z istoty „jest przede wszystkim aktem, poprzez który zwracamy się „ku”, niczego się nie wyrzekając” (TB, s. 150). Skupiające wejście w siebie zwraca się ku „ja”, jednak, powiada Marcel, nie na sposób abstrahowania od konkretnego życia – owo „ja” nie jest wszak czystym rozumem, a żywą osobą istniejącą tu i teraz, „w sytuacji”. Byłoby uleganiem złudzeniu przyjęcie, że okoliczności, w których zastanawiam się nad sobą, mają wyłącznie przygodny charakter i że mogę zupełnie swobodnie w namyśle tym nie zwracać na nie uwagi. „Paradoks, który jest samą tajemnicą” (PA, s. 213) polega tutaj na tym, że wracając

---

<sup>312</sup> „Pragnienie bycia – pisze Andrzej Gielarowski – jest zatem zarazem pragnieniem zbawienia, czyli pragnieniem szczęścia, polegającym na dążeniu do jakościowej zmiany egzystencji: przejścia ze stanu zagrożenia, jakie nieustannie czyha na nas w świecie, do stanu wolnego od jakichkolwiek zagrożeń i przepelnionego wartościami”. – „Stanowiące odpowiedź na nędzę obecnego świata wymogi transcendowania i bycia kierują podmiot ludzki wprost poza to, co doczesne i naznaczone stygmatem marności, ku pełni, która jest zarazem wspólnotą z Bogiem i z drugim człowiekiem” (A. Gielarowski, dz. cyt., ss. 132–133 i 134).



do siebie, „ja” przestaje być dla samego siebie. W skupieniu wejście w siebie prowadzi do samo-utraty: „Nie należycie do samych siebie” – przywołuje Marcel św. Pawła (PA, s. 213, BM, s. 166, por. 1Kor 6:18).

Nawrócenie zatem to w tym kontekście spostrzeżenie, iż nie istnieję sam w sobie jako nieporuszony rdzeń, zamknięty szczelnie przed tym, przez co jestem otoczony. Jest spełnieniem zadania, jakie filozof winien mieć zawsze przed sobą: aby myśleć, wciąż na nowo, z nieustającym odniesieniem do bycia<sup>313</sup>. Ale ma ono wymiar nie tylko poznawczy – stanowi reorientację działania, w której ustępując z centrum, dostrzega się też drugiego i ku niemu poczyna się kierować. Tak czyni nawrócenie zadość wymogowi transcendencji, w którym transcendensem staje się zarówno głębia bytu, w obecności której odnajduje się siebie, jak i drugi człowiek w swojej konkretności<sup>314</sup>.

Postawa skupienia umożliwia ontologię, czyli pojmowanie (*appréhension*) tajemnicy (zob. PA, s. 211, BM, s. 172). Jest odpowiedzią na pewien niepokój, który można odnaleźć głęboko w sobie i który w jednym z miejsc Marcel nazywa „pragnieniem ontologicznym” (BM, s. 166). Jakkolwiek jest zebraniem się w sobie<sup>315</sup>, nie oznacza zamknięcia ani skurczu; to raczej „odprężenie”<sup>316</sup> i pełne skromności wycofanie, przez które wchodzi się w kontakt z podstawami swojego bycia (PA, s. 226) – niemożliwe bez „ontologicznego zmysłu”, który stanowi pokorną przeciwwagę dla postawy roszczeniowej, właściwej filozofii nieznającej własnych granic (PA, s. 222–223).

Skupienie to wgląd warunkujący wszelką myśl i dlatego nie należy go mylić z intuicją (zob. PA, s. 213–214). Zwykła intuicja jest bowiem zdolna do refleksowania samej siebie i przez to uchwycenia nie tylko przedmiotu, ale samego wglądu, który może stać się przedmiotem i zdeponowany w pamięci pozostawać do dyspozycji posiadającego go podmiotu<sup>317</sup>. Przeciwwstawia jej

<sup>313</sup> Zob. R. Hazelton, dz. cyt., s. 160.

<sup>314</sup> Jak zauważa R. Hazelton (tamże, s. 163), Marcel ujmując skupienie i kontemplację jako sposób otwarcia na transcendencję, wpisuje się w tradycję platońsko-augustyńską. O drugim jako transcendensie zob. zaś K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 90–91.

<sup>315</sup> Zob. PA, s. 213. Marcel przywołuje angielski zwrot *to recollect oneself*.

<sup>316</sup> „Skupienie i tajemnica są korelatywne. Ścisłe mówiąc, skupienie nie występuje wobec problemu – przeciwnie, problem w pewien sposób wprowadza mnie w stan wewnętrznego napięcia. Skupienie zaś jest raczej odprężeniem” (BM, s. 165).

<sup>317</sup> Por. PA, s. 213–214. Zob. też K. Tarnowski, *Gabriel Marcel i perspektywy filozofii religii*, s. 173. W innym miejscu intuicji przeciwstawia Marcel także synidezę, którą definiuje jako „akt, dzięki któremu spojrzenie umysłu ogarnia pewną całość” (HV, s. 22).

Marcel „intuicję refleksyjną” bądź „oślepioną” (*intuition aveuglée*)<sup>318</sup>. Jest to rodzaj takiego przystępu do bytu, w którym stoi się z nim „twarzą twarz” (BM, s. 141), zarazem widząc go i nie widząc (BM, s. 142), jako że jest zbyt blisko, by widzenie we właściwym sensie w ogóle mogło zachodzić; to, co się „widzi”, niczym w oświeconej niewiedzy, to najwyżej oślepiający blask. Intuicja taka nie „wchodzi w zakres optyki” (zob. TB, s. 301) i ponieważ jej przedmiot nie daje się „ogłądać”, pozostaje poniekąd w ciemności, lecz ona sama „rozświetla cały świat myśli, wznosząc się ponad niego” (BM, s. 142); gdyby trzymać się ściśle tej metaforyki: polega raczej na przyłgnięciu i odczuwaniu aniżeli na widzeniu. Jest więc uczestnictwem, tym głębszym, im bardziej żywotny, „nasycony życiem” pozostaje świat (zob. MPS, s. 27). Z uwagi na ścisłą bliskość nie daje się ująć wprost – bywa za to poznawana w drodze refleksji nad doświadczeniem. Jak tłumaczy komentator:

Ponieważ „oślepiona intuicja” leży głębiej, niż świadome akty, ponieważ raczej „działa” ona we mnie, niż ja działam przez nią, dlatego mogę ją rozpoznać jedynie wstecz, w refleksji nad sposobami przeżywania ludzkich prób, wówczas gdy dochodzi do jakiegoś wewnętrznego zwycięstwa w tych próbach<sup>319</sup>.

Stąd skupienie umożliwi odzyskanie utraconego zrazu doświadczenia, przejście od refleksji pierwotnej do wtórej. Stanie się to jeszcze jaśniejsze, gdyby spojrzeć, jak jego rolę oraz związki z intuicją i refleksją podsumowuje autor *Być i mieć*:

Wszystko tutaj zdaje się tak przebiegać, jak gdybym posługiwał się intuicją, z której posiadania nie zdaje sobie bezpośrednio sprawy. Nie może ona być, ściśle mówiąc, intuicją dla siebie, lecz sama siebie ujmuje wyłącznie poprzez różne doświadczenia, w których odzwierciedla się i które przez tę refleksję rozjaśnia. Ściśle metafizyczne postępowanie polegałoby zatem na refleksji nad tą refleksją, na refleksji do drugiej potęgi, poprzez którą myśl usiłuje odzyskać

<sup>318</sup> Jak wskazuje A. Gielarowski (dz. cyt., s. 138, przypis 58), Marcel podjął rozważania nad intuicją pod wpływem prac Bergsona i Schellinga.

<sup>319</sup> K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 172. Zob. też TB, s. 152. Jako taka, jak jeszcze zobaczymy, intuicja refleksyjna jest związana z wiarą (zob. BM, ss. 141–142, 177–178), która także nie jest widzeniem i także stanowi dostęp do tajemnicy.

intuicję, która z kolei jakby zatracą się w miarę jej użytkowania. Skupienie, którego rzeczywista możliwość może być uważana za najbardziej odkrywczą wskaźnik ontologiczny, jakim dysponujemy, tworzy rzeczywiste środowisko, wewnątrz którego może się dokonać owo odzyskanie. (BM, s. 171–172)

Można podnieść w tym miejscu, że Marcel pisze o skupieniu jak o czymś powszechnym, jakby zupełnie nie wymagało wysiłku i nie stanowiło wyzwania, jako takie dokonując się zatem jedynie z rzadka. Lecz być może nie analiza tego rodzaju była jego celem; być może też należy zadowolić się mniej wyrazistym, aczkolwiek zdecydowanym przesłaniem, które daje się dostrzec pomiędzy wierszami. Zupełnie wprost stwierdza wszakże na stronach *Homo viator*, iż „wszystko zdaje się wskazywać, że w ogromnej większości ludzie skazani są na to, by pozostać zawsze w nierozzerwalnej sieci posiadania” (HV, s. 63). Skoro tak, jasne jest, że nie wszyscy będą zdolni do skupienia i przemiany, na jaką ono otwiera. Jakkolwiek też rozumieć Marcelowe „skazanie”, przynajmniej niektórzy zyskują realną możliwość wyjścia z owej sieci; i chociaż nie informuje to o warunkach, jakie należy spełnić, by znaleźć się w tym gronie, poucza o naturze nawrócenia: jego istotą jest odwrócenie się od „mieć” oraz przemiana i zwrot – ku byciu.

Wszystkie te kategorie: bycie, skupienie i nawrócenie, związane są z wolnością. Lecz pojęcie to, podobnie jak inne używane przez Marcela, domaga się rozjaśnienia. Podczas bowiem gdy w dyskursie potocznym skłonni jesteśmy uznawać je za bliskoznaczne niezależności i mocy stanowienia o samym sobie, to refleksja francuskiego neosokratyka proponuje rozumienie odmienne: wolność nie jest autonomią, a nawet więcej – jest rodzajem nieautonomii. O tej ostatniej w odniesieniu do filozofa lub artysty tak czytamy w *Być i mieć*:

Zakorzenia się ona w bycie, to znaczy przed (lub poza) moim „ja”, w strefie, która wykracza poza wszelkie możliwe posiadanie, w tej samej strefie, do której wznoszę się w kontemplacji czy adoracji. Znaczący to, moim zdaniem, że owa nieautonomia jest prawdziwą wolnością. (BM, s. 254–255)

Nie oznacza to, że Marcel hołduje pogładowi, iż wolność oznacza pokłonienie się przed koniecznością. Stwierdzenie to należy jednak rozwinąć.

Dla Marcela wolność pozostaje związana z twórczością i zaangażowaniem. Ponieważ „jej i tylko jej objawia się nasza zupełna bezpośredniość” (SW, s. 35), stanowi zabezpieczenie przed obiektywizacją tego stosunku do rzeczywistości, który nazwaliśmy wcześniej uczestnictwem, i jest jego afirmacją<sup>320</sup>. Wiąże się to ściśle z porządkiem miłości, któremu przyjrzymy się później, a w którym „ja” dochodzi do otwarcia na drugiego, autocentryzm zaś wskutek tej reorientacji zostaje „wchłonięty” (zob. BM, s. 255). Toteż wolność jako nieautonomia stanowi funkcję przynależności, którą można wszelako, jak twierdzi Marcel, pojmować zarówno w „mieć”, jak i w „być”; tutaj ważny jest właśnie ów drugi wymiar, który sprawia, że wolność jako przynależność nie obraca się w zależność niewolniczą. „Należę przede wszystkim do tego, co mam. Ale cały sens ewolucji duchowej polega na tym, abym sobie uświadomił przynależność odwrotną: przynależność do tego, czym jestem, przynależność ontologiczną” (SW, s. 128). I to właśnie „wewnątrz przynależności”, wskutek czegoś, co można by nazwać wolnym przystępem, dokonuje się twórcze „przejście od przymusu do wolności”<sup>321</sup>.

Uznanie nieautonomii i zależności prowadzi człowieka do przyjęcia, że choć może twórczo kształtować swoje życie, ostatecznie nie jest jednak jego panem. Nieoczywista to prawda w epoce opiewającej człowieka sukcesu, owego *self-made man*, który wspina się na szczyt za sprawą własnej siły, lecz głęboka i uczciwa refleksja nie pozostawia złudzeń: najbardziej nawet osobiste zalety nie są czymś, co można by zawdzięczać tylko sobie. „Najlepsza częśćka mnie samego nie należy do mnie, nie jestem jej właścicielem, a jedynie depozytariuszem (...) Gdy się dobrze zastanowić, nie ma we mnie nic, czego nie można by lub nie należałoby traktować jako daru” (HV, s. 18–19).

Właśnie dar jest kategorią, która rzuca więcej światła na Marcelowe rozumienie nieautonomii. Nie jest czymś, co się „po prostu zwyczajnie przyjmuje”, tak jakby było zaledwie wypełnieniem przygotowanego na to miejsca; jest to

---

<sup>320</sup> Im głębszy jest poziom partycypacji, tym większy udział wolności. Zob. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 29. W tym też daje się lepiej zauważyć odmienną od autonomii, która zakłada raczej kontrolę nad daną sferą niż zanurzenie i bytową zależność. Zob. J. O'Malley, dz. cyt., s. 108–109.

<sup>321</sup> SW, s. 128. Takie rozumienie wolności ma swoje odbicie chociażby w fakcie, że Marcel postrzega ustępstwo względem samego siebie nie jako wyraz suwerenności i swobody, ale więzów, jakie człowiek nieświadomie na siebie narzuca; zob. BM, s. 26.

raczej dochodzące z wnętrza nas samych wezwanie pełniące „w gruncie rzeczy po prostu funkcję pośrednika pomiędzy nami samymi a nami samymi” (HV, s. 65). Przykładem, nieco wysublimowanym, jest hojność, będąca zarazem darem i jego źródłem – nie można jej nijak osiągnąć, z niczego nie wynika, a sama umożliwia bezinteresowne dawanie. Na jej to przykładzie pokazuje autor *Tajemnicy bytu*, że daru się nie uzyskuje, nie podlega on bowiem „starianiom i uporowi”. „Coś, co się uzyskuje, jest zawsze wynikiem wysiłku. Dar natomiast z niczego nie wynika, lecz nagle wytryskuje”<sup>322</sup>.

Jak wpływają te uwagi na pojęcie wolności? Otóż dla Marcela nie istnieje wolność bez wyzwolenia, które leży przed człowiekiem jako możliwość, nieledwie propozycja. Przychodzi ona zawsze spoza, lecz oddziałuje od środka i tak też człowieka przemienia, o ile tylko zostanie przezeń zaakceptowana. Wolność „jest darem, ale trzeba, żebym ją przyjął, i użyczona mi moc przyjęcia jej lub odrzucenia nie da się oddzielić od tego daru” (SW, s. 133). Jako dar jest przeto „najpierw i przede wszystkim możliwością potwierdzenia lub zaprzeczenia samej siebie” (SW, s. 39). W tym sensie nie podlega stwierdzeniu, lecz zostaje na mocy decyzji ustanowiona. Nie znaczy to, że nie jest czymś, co napotykaemy w sobie, stając w obliczu sytuacji, które wymagają od nas wolnego działania, jak wówczas, gdy uświadomimy sobie swe zobowiązania (zob. TB, s. 328). Za każdym razem wszakże będzie miała postać wezwania i w tym tkwi istota jej potencjalnego charakteru. Jednocześnie darem okazuje się także sam podmiot wolności, który uświadamia sobie wspomnianą niesamowystarczalność:

Wolność rozumiana jako tworzenie siebie przez siebie samego, da się pojąć tylko przez kogoś, kto – o ile zstąpi w głąb siebie – zostaje wezwany do objawienia się sobie jako dar, i to w sposób fundamentalny; nie może on w żadnym

<sup>322</sup> TB, s. 334. Nie wydaje się, aby Marcela rozumienie daru zbliżało się do tego, które – *grosso modo* wspólne, w szczegółach odmienne – stało się przedmiotem znanego sporu Jacques’a Derridy i Jean-Luka Mariona. Marcel, filozof konkretny, nie myśli bowiem „daru w jego czystości”, a posługując się kategoriami takimi jak wezwanie czy łaska lokuje się, chcąc nie chcąc, w polu relacji, wymiany między dawcą i biorcą. Dla wymienionej pary właśnie ta „ekonomia daru” stanowi wymiar, który należy w refleksji nad darem przewyciężyć. Zob. na ten temat np. M.P. Markowski, *Pomyśleć niemożliwe. Marion, Derrida i filozofia daru*, „Znak” nr 548 (1/2001), *passim*, zwłaszcza s. 31–32; U. Idziak, *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques’em Derridą*, Kraków 2009, s. 37–38 i in.

sensie przypisywać sobie owej karykatury „*aseitas*”, jaką przypomina większość współczesnych ateizmów<sup>323</sup>.

Czy nie zachodzi tu przeto błędne koło: muszę być wolny, aby zrealizować wolność będącą stawianiem się sobą? Nie należy wzbraniać się przed tym stwierdzeniem, lecz kluczowe jest pamiętać, że dla Marcela wyzwolenie jest czymś, co można nazwać „darem łaski”<sup>324</sup>. We wszystkich przypadkach wolność jest dana niezależnie od nas i podobna ją dopiero przyjąć lub odrzucić, otworzyć się na nią albo zamknąć. Czyż i ten akt nie zdaje się wymagać wolności? Marcel wątku tego nie podejmuje, toteż na obronę jego koncepcji pozostaje przyjąć, że jako fundamentalna swoboda, którą odnajdujemy w codziennym doświadczeniu, wolność może człowiekowi przysługiwać w jakiejś formie załączkowej jeszcze zanim podejmie on decyzję o otwarciu się na nią w całości.

Atoli wybór wolności nie oznacza, że sama jest wyborem; tak jak prawda nie jest po prostu zgodnością (zob. zwłaszcza TB, s. 81–101), podobnie wolność nie oznacza arbitralności<sup>325</sup>. Toteż bynajmniej nie przeciwstawia się determinizmowi – „sytuuje się ona na zupełnie innej płaszczyźnie” (TB, s. 328). Pytanie o wolność to pytanie o stosunek łączący mnie ze mną samym; sięga zatem głęboko, do samego centrum egzystencji. Jak powiada w zbliżonym tonie Abraham Heschel: „Przeciwieństwem wolności nie jest determinizm, lecz zatwardziałość serca. Wolność zakłada otwartość serca, umysłu, oczu i uszu”<sup>326</sup>. Dlatego odpowiedź na pytanie o wolność – albo: odpowiedź na pytanie przez wolność stawiane – musi być osobista (zob. TB, s. 325). Ale nie tylko; dla Marcela wolność związana jest z wartościami i, by tak rzec, podąża za sensem. Czyn jest wolny wówczas, gdy dotyczy mnie samego i jest moim własnym czynem, a zarazem stanowi istotną odpowiedź na pewną niepoślednią

---

<sup>323</sup> G. Marcel, *Don et liberté*, w: *Mélanges d'esthétique et de science de l'art offert à Étienne Souriau*, Paris 1952, s. 176, za: K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, ss. 89 i 213.

<sup>324</sup> Skojarzenia ze znaną z dziejów teologiczną problematyką wolnej bądź niewolnej woli, wraz z całym bagażem rozmaitych kwestii, jakie ze sobą niesie, są tu zapewne w zupełności uzasadnione.

<sup>325</sup> „Raz na zawsze należy zerwać z poglądem, że wolność jest w sposób istotny wolnością wyboru, rozumianą zresztą jako niezdeterminowanie. Niezwykle wyraźnie dostrzegł to już Kartezjusz” (TB, s. 330). Zob. też DM, s. 183.

<sup>326</sup> A.J. Heschel, *Prorocy*, s. 327.

stawkę. Może być zdradą bądź wiernością, ale nie może się łączyć z przygodnością i zubożeniem (zob. TB, s. 330–331). Stanowi niejako siłę oparcia się ciężarowi nieistnienia, w szczególności temu zawartemu w rzeczach, czy raczej w posiadaniu, które usiłuje każdorazowo zamknąć egzystencję w ich obrębie (zob. TB, s. 255). Ów opór, który dzięki wolności staje się możliwy, wspólny z powołaniem do twórczego życia uwydatnia etyczny charakter omawianej tu filozofii. Jej przesłanie można wyrazić słowami Romana Ingardena:

(...) Jestem siłą, co chce być wolna. I nawet trwanie swoje wolności poświęci. Ale zewsząd pod naporem sił innych żyjąca, niewoli zaródcz sama w sobie znajduje, jeśli się odpręży, jeżeli wysiłku zaniedba. I wolność swoją utraci, jeżeli się sama do siebie przywiąże. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje<sup>327</sup>.

Ostatecznie dla Marcela wolność jest zatem transcendującą porządek przedmiotowy siłą stawania się sobą, siłą zmierzania ku byciu. Sama przy tym, nie inaczej od pozostałych kwestii, podlegać może degradacji i zniekształceniu poprzez obiektywizację. Czytamy:

Tę podstawową sytuację, o której nie wystarczy powiedzieć, że jest nasza, ona bowiem umożliwia właśnie to, iż nazywamy się sobą, otóż sytuację tę zawsze skłonni będziemy przekładać na język obiektywny, który ją wynaturza; narażamy się na to, że wolność, będąca jakby duszą naszej duszy, z chwilą gdy przestaniemy uważać ją za posiadaną przez nas zdolność (...) przekształci się w urojoną potęgę, która znajduje się poza nami i która, zależnie od swego kaprysu, albo nam się udziela, albo przeciwnie, wycofuje się od nas; jest to jednak jawna i pełna sprzeczności fikcja. (SW, s. 77)

Oznacza to, że jakkolwiek wolność zostaje mi udzielona, a zatem nie wytwarzam jej sam, to nie istnieje ona poza mną; co więcej, jej ściśle powiązanie

<sup>327</sup> R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, przeł. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. 68–69. Widać wszelako, że Ingarden nacisk kładzie raczej na utrzymanie wolności niż jej uprzednie otrzymanie.

ze mną uprawomocnia tezę, że to ja jestem wolnością (zob. SW, s. 76–77); wszakże skoro nie jest ze mnie, nie mogę zupełnie się z nią utożsamić. Owa dwuznaczność i immanentna dynamika sprawiają, że refleksja nad „duszą naszej duszy” zmuszona jest każdorazowo balansować na granicy paradoksu, i pozwalają powiązać wolność – podobnie jak ciało, uczestnictwo czy bycie – z pojęciem tajemnicy.

### 5.3. Śmierć, rozpacz, samobójstwo

Przyjęcie daru wyzwolenia ściśle łączy się z nawróceniem: jak podsumowuje Karol Tarnowski, metanoja rozpoczyna się od rezygnacji z roszczeń cogito do totalności: „rezygnacja ta – niemożliwa ostatecznie bez łaski – otwiera dopiero drogę do życia duchowego jako takiego”<sup>328</sup>. Lecz nie jest to droga jedyna. Przynależna wolności możliwość odmowy, wyraźnie zasygnalizowana w poprzednim ustępie, sprawia, że myślenie winno zwrócić się także wobec tego, co Marcel nazywa „metaproblematyką niebycia” (SW, s. 183). Zagadnienia śmierci, rozpacz, samobójstwa, obszarów, w których może się pojawić zdrada, mają doniosłe znaczenie filozoficzne. „Uważam – głosi Marcel – że nigdy o nich nie powie się za wiele i że wszelka filozofia, która stara się te sprawy obejść lub ukryć, sama staje się winna najgorszej zdrady” (SW, s. 99). Co więcej, „pewna świadomość, pewna siła przyciągająca próżni jest może konieczna, aby afirmacja pełni bytu mogła nastąpić z całą gwałtownością”<sup>329</sup>. Dla refleksji doświadczenie nonsensu nie mniej waży niż poczucie wartości i harmonii, nie należy go zatem dezawuować. Tu bowiem, wobec tej osobliwej grawitacji, najwyraźniej jawi się „strefa próby”, stanowiąca wszak właściwy „obszar wolności” (DM, s. 184). Jako przykład próby – w konkretnym

<sup>328</sup> K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 140.

<sup>329</sup> SW, s. 99. Zwłaszcza możliwość potępienia życia, nade wszystko możliwość samobójstwa, stanowi „istotny punkt zaczepienia dla wszelkiej autentycznej myśli metafizycznej” (BM, s. 172). Więcej jednak: „wszelkie formy rozpacz, wszelkie aspekty zdrady, o tyle, o ile przybierają postać rzeczywistego zaprzeczenia bytu, o ile dusza, która rozpacza, zamyka się sama przed tajemniczą i najważniejszą pewnością, w której, jak się nam zdawało, znaleźliśmy zasadę wszystkiego, co pozytywne” (BM, s. 173), takimi punktami się jawią.



zbliżeniu – podaje Marcel młodą parę, która, niepewna swego uczucia, daje sobie czas na zbadanie jego rzeczywistej siły (SW, s. 99–100).

Jakiego rodzaju próbą byłyby śmierć? Taką, która rozpoczyna się odejściem bliskich, dostrzeżeniem, że owa tajemnicza, mocarna i przerażająca siła zabiera wszystkich, których się kocha, a nawet tych, których jeszcze się nie pokochało (por. TB, s. 359). To sprawia, że śmierć własną łatwiej znieść od śmierci innych, o ile łączy nas z nimi coś więcej niż los nieszczęsnych śmiertelników. Dla Marcela, jak jeszcze zobaczymy, relacja dwojga osób, nie znając ograniczeń czasu i przestrzeni, nie zanika wtedy, gdy ustaje życie jednej z nich<sup>330</sup>. Dlatego śmierć kogoś bliskiego, jego nieprzewidywalne oddalenie, stanowi trojaką próbę: obecności (*épreuve de la présence*, zob. PA, s. 230), wierności i miłości, sprowadzającą się w końcu do pytania, na ile potrafię oprzeć się pokusie, by wbrew całemu światu nie brać owego milczenia za oznakę nieusuwalnego „popadnięcia w niebyt” (HV, s. 153).

Jakkolwiek istotniejszy jest tu wątek śmierci cudzej<sup>331</sup>, nie należy z tego wnosić, że bez znaczenia pozostaje umieranie własne. To perspektywa końca mojego życia stanowi prawdziwe wyzwanie, jest bowiem nieustającym zaproszeniem do zwątpienia, w tym do zwątpienia ostatecznego. Sprzyja mu zdaniem Marcela już sama struktura naszego świata, dzięki której śmierć jest „postrzegana od początku jako stała zachęta do rozpacz i powiedziałbym – do zdrady we wszystkich jej formach” (BM, s. 160). O jakiej strukturze tu mowa? Najpierw o takiej, która nad byciem „we wszystkich jego formach” rozpocziera od samego początku widmo nieuchronnego kresu, w której wszystko podlegać musi przemijaniu i niszczeniu. Czas jawi się w niej „szczeliną, przez którą widać śmierć – moją śmierć, moją zagładę” (BM, s. 115). Dalej o takiej, która właściwa jest szczególnie naszej epoce – dającej się w tej mierze utożsamić z epoką Marcela – gdy tyleż szczerze, co naiwne zaufanie do techniki zderza się coraz silniej z pogłębiającą się świadomością jej niedostatków.

<sup>330</sup> Nie chodzi przy tym tylko o swoiste podtrzymywanie czyjś istnienia przy pomocy wysiłku pamięci, ale raczej o rodzaj utrzymywania samego siebie w stanie otwartości i „przepuszczalności” względem czegoś spoza siebie samego; rodzaj przeto, by tak rzec, dającego brania i biorącego dawania. Zob. np. PA, s. 230–231. Jest to możliwe, o ile relacja z drugim miała charakter osobowy, nie zaś przedmiotowy – była więc relacją bycia raczej niż posiadania. Zob. ON, s. 11, TB, s. 362.

<sup>331</sup> „Liczy się jedynie śmierć ludzi, których kochamy” (ON, s. 9). Zob. też A. Gielarowski, dz. cyt., s. 246–252.

O ile wspaniałe i niezaprzeczone jej dokonania mają wyłącznie charakter cząstkowy, o tyle zawodzi ona do reszty jako całość, z którą współczesny człowiek wiąże tak wiele oczekiwań. To dlatego raz po raz postrzegamy rzeczywistość jako zestaw problemów do rozwiązania i dlatego uderza nas niekiedy, że użyteczność techniki ma swoje granice; nie pomaga ona tam, gdzie słabość człowieka najbardziej jest dotkliwa; nie daje wyzwolenia, niezdolna jest ocalić człowieka przed nim samym, a wręcz okazuje się podatna, by „wchodzić z wrogiem, którego [człowiek] w sobie nosi, w najbardziej przerażające sojusze”<sup>332</sup>. Tak tedy dla francuskiego filozofa technologiczny optymizm staje się korzeniem współczesnej rozpacz.

W ujęciu Marcela – stanowi to bodaj klucz do zrozumienia jego koncepcji – rozpacz ma charakter czynny, nie jest jedynie stanem, ale aktem. Oznacza to, że przyjmuje postać nieledwie paradoksalną: jest działaniem bez działania, aktywnym bezwładem, twórczą destrukcją. Graniczy z beczynnością, lecz odróżnia ją od niej właśnie ów element pozytywny: nie jest tylko brakiem, ale „dezercją” i „odłączeniem”<sup>333</sup>. U Marcela w zjawisku rozpacz fundamentalną rolę odgrywa świadomość – to jej odślania się sens lub bezsens istnienia. Dlatego jest „beczynnością, która osiągnęła najbardziej wyostrzoną świadomość samej siebie”<sup>334</sup>. Skoro zaś bycie to oparcie się próbie rozkładu (DM, s. 156), rozpacz jawi się pokłonem złożonym niebyciu pod ciężarem bezradności. Jest przeto ostatecznym uznaniem braku oparcia (zob. PA, s. 217), „absolutnym

<sup>332</sup> PA, s. 222: „cette technique (...) se montre même susceptible de conclure avec l'ennemi qu'il porte au fond de soi les plus redoutables alliances”.

<sup>333</sup> Por. HV, s. 150. Oddanie w polskim tłumaczeniu owego „odstąpienia” (*désengagement*) przez „brak zaangażowania” tej pozytywności nie akcentuje.

<sup>334</sup> Tamże. W tym sensie rozpacz bliższa niż beczynności byłaby nudzie, która – skoro pokusić się o taką stratyfikację – stanowiłaby wyższy stopień w drodze do rozpacz. Jest to bowiem beczynność uświadomiona i dokuczliwa, ale jeszcze stosunkowo niewinna. Czytamy w *Dzienniku metafizycznym*: „Nic nie jest bardziej niebezpieczne dla rozwoju duchowego od nudy. Nudzić się to czuć, że nie przyłączamy się do tego, co robimy, a nawet do tego, czym jesteśmy. Można nudzić samego siebie, odczuwać nudę życia ze sobą. (...) Nudzić się to nie mieć czym wypełnić czasu, sprawiać zawód sobie samemu. Nuda jako świadomość pustego czasu” (DM, s. 185). Zob. też HV, s. 87: „Nuda wiąże się nie tylko z beczynnością, ale i z wewnętrzną ruiną”. Wszelako istnieje zdaniem Marcela również taki wymiar rozpacz, któremu nie towarzyszy jeszcze wyraźna świadomość; bywa tak wówczas, gdy przytłoczony ciężarem codziennych obowiązków i „oślepiiony rutyną” człowiek nie ma czasu ani, by tak rzec, miejsca na refleksję nad swoją sytuacją. Pokazuje to, że rozpacz jest także stanem rzeczy, a nie tylko umysłu.

odstąpieniem” i „oświadczeniem, że nie ma nic, że wszystko jest nic niewarte” (SW, s. 222). To płomień życia trawiący sam siebie, „duchowe samopożeranie się” (HV, s. 45).

Niech rozwinięciu tej koncepcji posłużą wyjątki z dwu polskich filozofów nawiązujących niekiedy w swej twórczości do myśli Gabriela Marcela. Także u nich rysuje się bowiem dwojaki sens rozpacz: w słabszym sensie jest to pewien nastrój, stan ogarniający świadomość, w mocniejszym – wyciągnięcie z tej świadomości wniosków i przekucie ich w działanie, swego rodzaju negatywne przystąpienie. O tym drugim sensie pisze Józef Tischner, że stanowi utratę sensu i paraliż woli, w których „człowiek staje w martwym punkcie absolutnej inercji, w środku ogarniającego go osaczenia. Przez rozpacz człowiek zrywa komunę z istnieniem”<sup>335</sup>. Jeszcze konkretniej wyraża to Adam Hernas, który rozpacz opisuje w perspektywie utraty nadziei. W tym ujęciu znów świadomość – tym razem skierowana w przeszłość jako pamięć – toczy człowieka od wewnątrz. W pierwszym stadium jest jeszcze beznadziejnością, triumfem niemożliwości, z którego, dopóki nie jest za późno, daje się uciec w obojętność zapomnienia. Jednak „po przekroczeniu granicy, kiedy pasywna beznadziejność przechodzi w akt rozpacz”<sup>336</sup>, uporczywe wspomnienie powoduje, że czas rozpaczającego „nie płynie i nie przemija, ale natarczywie powraca, zataczając coraz szybciej swoje kolejne koła. Dręczy go pustka – postępujący zanik obecności”<sup>337</sup>. Skazany na nicość i jej wieczny powrót, chociaż nie chce, zmuszony jest na nią się zgodzić.

Wracając do Marcela, współistnienie w rozpaczmyśli i działania widać na przykładzie koncepcji „świadomości zranionej”<sup>338</sup>. Na początku zachodzi zderzenie z realnością zła. Ono rodzi bunt motywowany chęcią zaprowadzenia sprawiedliwości; ów nosi znamiona prometejskie, jest bowiem – powiada

<sup>335</sup> J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, w: tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 279.

<sup>336</sup> A. Hernas, dz. cyt., s. 72.

<sup>337</sup> Tamże, s. 70.

<sup>338</sup> Skojarzenia z późniejszym i cokolwiek bardziej znanym pojęciem *cogito blessé* Paula Ricoeura są tu na miejscu, lecz mają swe ograniczenia. Inaczej niż Marcel, jego uczeń rozwija pod tą nazwą oryginalną koncepcję podmiotowości, mającej w założeniu uratować ideę podmiotu w obliczu jego destrukcji rozpoczętej przez „mistrzów podejrzeń” na czele z Nietzschem, restytuując ją na nowych, innych niż u Kartezjusza zasadach, i umieszczając w hermeneutycznej perspektywie zapośredniczeń oraz dialektyki między „sobą” i „innym”.

Marcel – buntem przeciw Bogu, którego istnienie zrazu i częstokroć nieświadomie się zakłada. Ponieważ jednak dla wielu umysłów idea Boga, który na zło pozwala, jest nie do utrzymania, a obecność zła nazbyt dotkliwa, by można ją zignorować, zarzucają one tę pierwszą, stając na stanowisku ateistycznym. Toteż u źródeł świadomości zranionej leży zdaniem Marcela chowana w głębi duszy niejasna uraza powodowana faktem, że odtąd za bezmiar cierpienia i niegodziwości niepodobna „nikogo ani niczego obciążyć odpowiedzialnością” (HV, s. 277). Jej zasadą jest bunt i ku niemu z natury swojej ciąży, pragnąc zapełnić w jakiś sposób pustkę, przed którą zmuszona jest odtąd stawać, niezależnie od tego, że nie ma już właściwie przeciw komu się buntować. Tu rodzi się możliwość przerodzenia się „szczerego ateizmu” w nihilizm, będący buntem absolutnym<sup>339</sup>. Jest to niejako apogeum niepokoju i rozpacz, w którym, jak obrazowo wyraża się autor *Homo viator*, owa pustka nie stoi już tylko przed człowiekiem, ale ostatecznie wciąga go w siebie, wiodąc go, chociaż nie zawsze wprost, do samozniszczenia – bądź przeciwnie, do samoubóstwienia (zob. HV, s. 279–280). Jednak to ten pierwszy wariant bardziej Marcela zajmuje.

Samobójstwo – oto miejsce, w którym życie i śmierć najściślej łączą się z wolnością. Tutaj, jedynie wskutek „zmowy” śmierci i wolności, ta ostatnia może „zdradzić samą siebie” (SW, s. 184–185) i ucieleśnić afirmację nieistnienia. Jest to zarazem miejsce najpoważniejszej konsekwencji zapoznania tajemnicy. „Czy nasze możliwości całkowitego zniszczenia samych siebie – pyta Marcel – nie są jakby opaczny przedsięwzięciem pozytywnej potęgi, która traci rozeznanie samej siebie z chwilą, gdy zrywa swe powiązania z bytem i zaprzecza mu lub problematyzuje go?” (SW, s. 184). Niedaleko siebie leżą więc obiektywizacja i samobójstwo: jedno i drugie można traktować – jeżeli podążamy za tym sposobem myślenia – jako zdradę wobec bycia<sup>340</sup>.

---

<sup>339</sup> Ów szczerzy ateizm może być wstępem do rozpacz, lecz kto wie, czy najbardziej może tragicznym jej typem nie byłoby wierzyć w Boga, o którym się zarazem wie, że jest bezsilny, że wiara w niego nie przyniesie zbawienia ani nawet ulgi. Należałoby jednak zastanowić się, na ile w obliczu ostatecznego braku sensu można jeszcze mówić o wierze.

<sup>340</sup> Właśnie aspekt zdrady, odłączenia, negacji jest tutaj kluczowy. W niej upatruje Marcel istoty samobójstwa i dlatego, jako odmowę i dymisję, odróżnia je od poświęcenia życia: ono, pozornie podobne, będąc z gruntu „przystąpieniem” (SW, s. 104), stanowi przeciwieństwo samobójstwa. Godzi się przy tym zauważyć, że Marcelowskie ujęcie nie wyczerpuje wszystkich wariantów odebrania sobie życia; trudno zaklasyfikować w jego ramach chociażby zjawisko zamachu samobójczego, w którym życie zostaje złożone na ołtarzu subiektywnie rozumianej wartości wyższego rzędu.

Ścisły związek śmierci i rozpacz daje się teraz dostrzec wyraźniej. Nie tylko dlatego, że perspektywa tej pierwszej bywa zwykle impulsem do drugiej. Nie tylko stosunek przyczynowy je łączy; śmierć jest swoistą materią rozpacz, rozpacz bowiem jako jej czynna antycypacja stanowi rodzaj śmierci za życia<sup>341</sup>. Łatwiej w tym kontekście zrozumieć, dlaczego „brzemienym w skutki błędem” co do śmierci nazywa Marcel uznanie jej „ostatecznego charakteru” (TB, s. 355). Skoro rozpacz jest pochodną świadomości, daje się uniknąć dzięki zmianie myślenia. Bój ze śmiercią nieuchronnie już od początku skazany jest na porażkę – to, że umrę, jest moją jedyną pewnością (zob. SW, s. 182). Wszelako śmierć – nawiązuje Marcel do Jaspersa – może być także szansą. Posiada swoistą głębię, ale wtedy jedynie, gdy „nie jest ucieczką”, gdy „idę do niej, jak do swojej zasady, w której w sposób niezrozumiały znajduję spełnienie tego, czym jestem, znajduję tajemniczą gościnność” (SW, s. 306). Wówczas przestaje ona jawić się tylko mrocznym końcem, ostatnim i ostatecznym zamknięciem. Pozostając niezmiennie pieczęcią naszej skończoności, otwiera na pytanie o sens i na pragnienie bycia. Nieusuwalną jednak pozostanie zawsze możliwość, że to właśnie śmierć, w towarzystwie zła i rozpacz, zatriumfuje koniec końców nad życiem. To wobec tej możliwości, starając się ustrzec przed jej ziszczeniem, przychodzi człowiekowi przemierzać swoją drogę<sup>342</sup>.

## 5.4. Nadzieja, wiara, miłość

### 5.4.1. Wędrowanie

Przemierzanie drogi – nieprzypadkowy to obraz ludzkiej egzystencji, wielo- rako już przez wieki podejmowany nie tylko jako motyw literacki, ale i filozoficzny<sup>343</sup>. Także u Gabriela Marcela droga jest pojęciem obecnym, a wręcz mającym znaczenie podstawowe. Wymaga jednak pogłębionego dookreślenia,

<sup>341</sup> Nie odnajdujemy u Marcela znanej z pism Kierkegaarda definicji rozpacz jako „bezna- dziejności niemożliwej śmierci” (S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, w: tenże, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 152). Rozpacz u Marcela zdaje się zatrzymywać na niemożliwości życia.

<sup>342</sup> Wątki te rozwijają m.in. E. Mukoid, dz. cyt., s. 122 i A. Gielarowski, dz. cyt., s. 252–253.

<sup>343</sup> Krótki przegląd w kwestii drogi jako „stałego motywu myślenia filozoficznego” od Heraklita do Husserla przedstawia D. Sobota, *Heideggerowska filozofia drogi*, „Filo-Sofija” nr 10 (2010/1), s. 38–40.

pozwalającego zobaczyć, że posiada co najmniej kilka aspektów, które wzajemnie się uzupełniają, i zarazem wprowadzić do namysłu nad „konkretnymi przystępami do tajemnicy ontologicznej”: kwestiami nadziei, wiary i miłości.

Z jednej strony – ruch; figura wędrowania stanowi przeciwieństwo stagnacji i wyraz wiecznej dążności ducha. Jak wyraża to Michel de Montaigne:

Nie masz kresu w szukaniach; kres nasz jest na drugim świecie. Jest to znak ograniczenia albo oznaka znużenia umysłu, kiedy się zadowala. Żaden duch szlachetnego kroju nie zatrzyma się w sobie; dąży ciągle i idzie poza granice swej siły. Wzbija się nad własną możność: jeśli nie idzie naprzód, jeśli się nie ciśnie, nie wyteża, nie obja i nie krąży wkoło, żyw jest jeno w połowie. Pościg jego jest bez kresu i bez kształtu; jego pożywieniem podziw, pogoń, wątpliwość<sup>344</sup>.

Także w interesującym nas przypadku jest to wątek fundamentalny, wspomniane w rozdziale czwartym niedokończenie stanowi bowiem samą podstawę Marcelowego myślenia o filozofii i jej zadaniach. Jednocześnie już w tym miejscu Marcel metaforze drogi się sprzeciwia. Jeżeli stosować ją do opisu działalności filozofa – twierdzi – sugeruje ona, że ten porusza się między dwoma punktami: wyjścia i dojścia, które łatwo dają się sprecyzować. Wszakże filozof, inaczej niż naukowiec, nie wyznacza sobie programu, który realizuje do danego miejsca. Marcel woli tedy raczej obraz „karczowania pola”; chodzi o nieustanny trud oczyszczania i uprawy, uważnej troski o to, aby teren raz przygotowany na powrót nie pokrył się chwastem. Zauważmy przy tym, że nadal, z nieco inaczej położonym akcentem, podkreśla się tu ruch jako nieostateczność myślenia<sup>345</sup>.

<sup>344</sup> M. de Montaigne, dz. cyt., III, 5, s. 557–558.

<sup>345</sup> Zob. HV, s. 139–140. Znów mogą się tu nasunąć skojarzenia z myślą M. Heideggera, który przyrównuje myślenie do przemierzania drogi i dla którego również metafora ta posiada swe ograniczenia: nie chodzi przecież o sam ruch myślenia, ale o jego bardzo specyficzny kształt; wszak droga leśna lub polna – czy raczej drogi, liczne i niepewne – to nie to samo, co ubity trakt. Tak o tym pisze Hanna Buczyńska-Garewicz: „To odwołanie do drogi jest u Heideggera bardzo specyficzne i niepodobne do wielu potocznych przenośni: nie jest ani wyobrażeniem podróży, ani nawet wędrowki, nie przedstawia zmiany miejsca, ani zmęczenia drogą, nie zawiera miary odległości. Zachowuje natomiast z obrazu drogi jej niepewność, związane z nią dążenie ku czemuś nieznanemu. (...) Niewątpliwie (...) właśnie błędzenie

Ale motyw drogi, nie wyczerpując się w koncepcjach metafizycznych, przekłada się także na koncepcję człowieka. I to tutaj dopiero zyskuje najdojrzały kształt, na gruncie myśli Marcela występując w postaci klasycznego pojęcia *homo viator*. Jeżeli daje się coś powiedzieć o istocie człowieka, to być może tyle właśnie, że jest nią trwale nieukończenie – co poświadczali od dawna filozofowie, a wśród nich najsilniej może renesansowi humaniści<sup>346</sup>. Ktoś, kto zaniechałby drogi, nie byłby zgoła człowiekiem<sup>347</sup>. Od narodzin aż do śmierci pozostaje wędrowcem, przemierzając świat czy też światy, nawet gdyby zgoła się nie przemieszczał; wszak „wędruje nieprzerwanie Sokrates, choć rogatki Aten przekracza tylko raz w życiu”<sup>348</sup>. Wędrowcem jest sama dusza: „właśnie w odniesieniu do duszy, tylko do niej, w najwyższym stopniu prawdziwe jest powiedzenie, że znajduje się ona w drodze” (HV, s. 10); nie

---

staje się pozytywną właściwością myśli obrazowanej jako droga” (H. Buczyńska-Garewicz, *Język przestrzeni u Heideggera (cz. II). Droga*, „Teksty Drugie” 2006, 1–2, s. 225).

<sup>346</sup> „Człowiek zapisany w renesansowych traktatach – pisze Mirosław Żarowski – istnieje o tyle, o ile staje się tym, czym nie jest, czym pragnie, chce, zamierza być. Nierzadko w typograficznej przestrzeni staje przed jeszcze trudniejszym zadaniem – stawania się tym, kim jest. Odnajdujemy w nim – czy więc w sobie? – doskonałą reprezentację wszechświata w jego udzielającym się nadmiarze. (...) Za sprawą człowieka eurytmia świata, polegająca, jak w tańcu, na gubieniu środka ciężkości, okazuje się na powrót harmonią, sprzeczność zaś – osławioną *coincidentia oppositorum*, epifanią, ekspresją jedności. Powracając ku sobie w aktach samorozumienia po drodze niekończącej się alegorezy, człowiek odkrywa wszystkie znaki i ślady innych bytów” (M. Żarowski, *Istnienie jako styl. Renesansowi mistrzowie o godności bytu ludzkiego*, „Przegląd filozoficzno-literacki”, nr 1–2 (33), Warszawa 2012, s. 165). Na s. 145 czytamy: „człowiek bytuje w «pomiędzy», a nawet jest samym owym «pomiędzy», amorficznym, ponieważ tak jak *materia prima*, zdolnym do przyjmowania wszystkich form, kształtowanym w nieskończonym, nigdy więc dokończonym kształcenia procesie. Jako taki stanowi najbardziej zdumiewający przedmiot poznania, wywyższający humanistykę jako tę dziedzinę, która zdumiewającemu człowiekowi umie się dziwić najdłużej”.

<sup>347</sup> TB, s. 339: „Doskonałe zestrojenie jest nie do pomyślenia w przypadku wędrującego człowieka, jakim jestem, w przypadku człowieka w drodze ku... Czyli po prostu w przypadku człowieka, ponieważ człowiek, który przestałby iść, nie byłby już wcale człowiekiem”. Całkowita więc i, dodajmy, ostateczna abstrakcja jest zdaniem Marcela niemożliwa: „Nie ma i nie może być całkowitej abstrakcji z tego ważnego powodu, że nasz los jest ostatecznie losem istoty wędrującej i możemy bezwzględnie zatrzymać się w miejscu tylko za sprawą fikcji, której w sposób najbardziej zdecydowany przeciwstawia się z natury filozoficzna refleksja” (TB, s. 154).

<sup>348</sup> M. Żarowski, *O „dystansie, który dzieli” i „odległości, która łączy”*. *Egzystencjalny wymiar drogi w myśli Gabriela Marcela i Paula Ricoeura*, „Folia Turistica” nr 24/2011, s. 49. Esej ten, daleko bardziej niż sugeruje tytuł, stanowi rozwinięcie i pogłębienie obecnych w filozofii i literaturze wątków związanych z wędrowaniem jako podstawową kondycją myśliciela i człowieka.



po orficku<sup>349</sup> czy platońsku wszakże, ani nie wtedy tylko, gdy ma na zawsze opuścić ciało<sup>350</sup>. Skoro, jak już wskazaliśmy, dusza to sam byt, który został nam przyznany (zob. TB, s. 257), w drodze znajduje się cały człowiek.

Na jakiej jednak drodze jesteśmy? Rozpostartej między „już” i „jeszcze nie” – to wszystko, co o niej wiemy. Tego nieokreślonego charakteru nie usuwa konkretność sytuacji towarzysząca wszystkim naszym krokom<sup>351</sup>. Nie tylko nasza myśl jest nieukończona, a życie aż do swego kresu niepodsumowane; nawet zbawienie i pokój mają u Marcela dynamiczny charakter, nie są nieruchomym spoczynkiem w doskonałości; zbawienie jest drogą, a nie stanem (TB, s. 386), nawrócenie – początkiem owej drogi<sup>352</sup>. *Homo viator* w filozofii Marcela sięga tedy aż do sfery transcendencji; tak łączy się z wymogiem bycia, przejawiającym się twórczym pragnieniem, które jest „drżącą antycypacją pełni” (HV, s. 128). Toteż Marcel nie sugeruje, jakoby człowiek miał błąkać się bez celu – jest pielgrzymem raczej niż tułaczem<sup>353</sup>. Nawet jeżeli nie jest nigdzie zakorzeniony, jego korzenie, by tak rzec, istnieją wirtualnie, zapuszczone zawsze w głąb pewnego „gdzie indziej”.

---

<sup>349</sup> Atoli Marcel gdzieniegdzie do orfizmu nawiązuje, widząc w idei metamorfozy fundament „odnowionego orfizmu, którego nieodpartą potrzebę wielu z nas niewątpliwie dziś odczuwa” (TB, s. 386). Zob. też zwłaszcza obszerny esej o Rillem (SW, s. 219–268), zwieńczony „wyszeptaną inwokacją”: „Duchu metamorfozy! Gdy przedzierać się będziemy przez zasłonę chmur dzielącą nas od innego królestwa, kieruj naszymi niewprawnymi krokami! A kiedy nadejdzie wyznaczona godzina, daj nam lekkie serce wędrowca zapinającego torbę podróżną, gdy za zamgloną szybą rozkwita błądy świt!” (SW, s. 268).

<sup>350</sup> „No, duszo, w drogę!” – miał powiedzieć Kartezjusz wraz z ostatnim tchnieniem. Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 153.

<sup>351</sup> „Bycie w sytuacji i bycie w drodze to nieodłączne postaci, dwa uzupełniające się aspekty naszego losu” (TB, s. 154).

<sup>352</sup> „Popelniamy błąd, jeżeli chcemy zlokalizować nawrócenie w określonym czasowym momencie. Opisywany przez nas w ten sposób fakt albo zdarzenie to tylko punkt wyjścia pewnego wewnętrznego ruchu, który powinien trwać bez przerwy” (TB, s. 345).

<sup>353</sup> Kwestię tę podejmuje A. Gielarowski (dz. cyt., s. 91, przypis 52), konfrontując ideę Marcela z określeniem podmiotu jako nomady, zaproponowanym przez Gillesa Deleuze’a. Zob. też J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, przeł. I. Gano i K. Michalski, Poznań 2000, s. 150 n., gdzie autor w perspektywie teologii tomistycznej omawia *status viatoris* jako immanentne całemu stworzeniu niespełnienie, zakładające zarówno bliskość nicości (związaną między innymi ze zdolnością do grzechu), jak i dążenie do ostatecznego utrwalenia w bycie najwyższym po zakończeniu etapu czasowego istnienia.



W rozważaniu specyfiki tego ujęcia warto podążać śladem Lévinasa, zestawiając ze sobą Odyseusza i Abrahama<sup>354</sup>. Oto dwaj wytrwali wędrowcy, z których każdy zmierza do pewnego celu; ale tylko drugi z nich dokonuje pełnego przekroczenia, ponieważ jego droga, również i w tym tak bardzo niegrecka, nie zatacza koła – jest radykalnym otwarciem na inne i nieznanne. Chociaż przeto człowiek bywa Odysem, dla Marcela literackim archetypem ludzkiej kondycji byłby przede wszystkim Abraham: nie idzie donikąd, ale też nie wraca w oswojone miejsce.

Dlatego *homo viator* to nie tylko metafizyczna etykieta przysługująca człowiekowi już z natury, ale również etyczna dewiza, postulat, niekiedy też decyzja, którą jest gotowa podjąć świadoma swej kondycji osoba. Jak Abraham, nie wzbrania się porzucić tego, co otaczając ją, służy za jej określenie.

Pojmuje ona siebie w znacznie większym stopniu jako wolę niż jako byt, jako wolę przewyższenia tego wszystkiego, czym jest i zarazem nie jest, jako wolę przewyższenia teraźniejszości, w którą czuje się, prawdę mówiąc, zaangażowana czy uwikłana, a która jednak jej nie wystarcza, która nie jest na miarę dążeń, z jakimi osoba się utożsamia. Jej dewizą nie jest *sum*, lecz *sursum*<sup>355</sup>.

<sup>354</sup> „Mitowi Ulissea powracającego do Itaki chcielibyśmy przeciwstawić historię Abrahama, który porzuca na zawsze swą ojczyznę dla ziemi jeszcze nie znanej, a nawet zabrania swemu słudze przeprowadzenia własnego syna do tego punktu wyjścia” (E. Lévinas, *Ślad innego*, w: tenże, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Warszawa 2008, s. 201). Jak zauważa jeden z komentatorów, który na owym przeciwstawieniu buduje swoją koncepcję Levinasowej filozofii podmiotu, koresponduje ono z innym dokonaniem przez filozofa podziałem – na potrzebę i pragnienie. Zob. D. Rogóż, *Anty-Odyseja. Antropologia Emmanuela Lévinasa*, Kraków 2012, s. 33, przypis 20; por. też E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 19.

<sup>355</sup> HV, s. 25. Należy przy tym pamiętać, że Marcel nie opiewa dążenia dla niego samego; nie ma być ono pochodną notorycznego niezadowolenia, swoistej deprecjacji tego, co jest, na rzecz niewyraźnie przedstawionej możliwości, lecz musi być ugruntowane w tym, co prawdziwe i wartościowe, w „rzeczywistości ponadosobowej”. Stąd tak istotna funkcja partycypacji i wolności. Zob. np. HV, s. 25–26. – O tyle też, wbrew pospieszным skojarzeniom, koncepcja ta niezupełnie da się wpisać w dokonywaną na gruncie filozofii społecznej i socjologii krytykę kondycji człowieka epoki nowo- i ponowoczesnej. Wybitny przedstawiciel tej krytyki, Zygmunt Bauman, w swoich przenikliwych syntezach mówi o czymś innym niż Marcel. Jest tak na przykład, gdy z właściwą sobie poetyką oznajmia: „Nowoczesność to tyle, co niemożność trwania w bezruchu. Być nowoczesnym to tyle, co być bez ustanku «na chodzie». Ruch nie jest bynajmniej sprawą wyboru, jak nie jest nią nowoczesność sama. Jest się w ruchu, bowiem bytuje się w świecie rozdartym między urodą wizji i szpetotą rzeczywistości – rzeczywistości, którą

Zadaniem staje się przeto, aby pamiętać o swojej „kondycji pielgrzyma”, nie upatrywać w upadłym świecie więcej niż tymczasowego schronienia; zadaniem jest sprostać konieczności „wykuwania sobie niepewnej drogi poprzez eraryczne głązy upadłego wszechświata, wymykającego się pod każdym względem samemu sobie, ku światu bardziej umocnionemu w bycie, ku światu, którego jedynie zmienne i niepewne odbłaski można dostrzec z ziemi” (HV, s. 158).

### 5.4.2. Nadzieja

Skoro ludzka wędrówka jest pielgrzymowaniem, zakłada dojście do celu, a przynajmniej jego istnienie. To na tak rozumianej drodze sprostać trzeba omawianym wcześniej próbom, do tego zaś potrzeba wsparcia, które byłoby trwałe. Takim może być nadzieja, jeden z ważniejszych wątków filozofii Marcela – jak sam przyznaje: „rozważania o cnocie nadziei (...) w rzeczywistości znajdują się w sercu mego dzieła”<sup>356</sup>.

Potwierdza to już fakt, że autor *Być i mieć* uznaje nadzieję za „tworzywo” duszy, tak że ta ostatnia istnieje wyłącznie dzięki pierwszej, a utrata nadziei

---

piękno wizji czyni odrazaającą i nie do zniesienia. Mieszkańcy takiego świata są wędrowcami z musu – choć wyruszają w drogę po to, by osiąść. Za tym rogiem jest, powinna być, musi być uroczą ulicą, na której można się będzie osiedlić; lecz za każdym rogiem pojawia się nowy róg, a wraz z nim nowe rozczarowanie i nowa, nie zniweczona jeszcze nadzieja” (Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000, s. 114).

<sup>356</sup> ON, s. 9. Należą się w tym miejscu dwa komentarze. Po pierwsze, Marcel używa słowa „cnota” nieprzypadkowo; przyjmuje bowiem punkt widzenia etyki chrześcijańskiej, która uznaje nadzieję za cnotę. Jako taka nadzieja jest pokrewna odwadze, ponieważ stanowi trwałą zdolność do „stawania czoła” posuniętego aż do „upartego traktowania czegoś tak, jakby nie istniało albo nie liczyło się” (TB, s. 366). Po drugie, warto za tłumaczką eseju *Obecność i nieśmiertelność* przyjrzeć się leksykalnemu wymiarowi używanego przez Marcela terminu „nadzieja”. Czytamy: „Polskiemu słowu «nadzieja» odpowiadają dwa wyrazy francuskie: «*espoir*» i «*espérance*» tak bliskoznaczne, że słownik *Petit Robert* nie podaje żadnego rozróżnienia między nimi. Natomiast francuska filozofia i eseistyka chrześcijańska współczesna przywiązuje wagę do tego rozróżnienia. «*Espérance*» oznacza na ogół drugą chrześcijańską cnotę teologiczną, oraz tę nadzieję (według autora «Nadzieję dla nas»), która spodziewa się jakiegoś powszechnego, wyższego dobra, czasem wbrew nadziei – *espoir*. Natomiast «*espoir*» jest to nadzieja o charakterze indywidualistycznym, nadzieja na osiągnięcie i posiadanie dobra ograniczonego (nadzieja na zrobienie kariery, uniknięcie niebezpieczeństwa). Marcel posługuje się przeważnie słowem «*espérance*», pisząc je dodatkowo dużą literą” (ON, s. 17, przypis).

równa się utracie duszy (zob. BM, s. 115, TB, s. 369). Utkana z nadziei dusza wędruje więc pośród prób wzmacniana nadzieją. Nic w tym ze sprzeczności czy błędnego koła, o ile pamiętać, że Marcel nie formułuje ścisłych twierdzeń, a obrazowe wyrażenia mają wzmocnić przekaz i przybliżyć, a nie zdefiniować, naturę omawianego zjawiska. Także wtedy, gdy nadzieję porównuje do „oddechu” duszy, bez którego ta „więdnie i słabnie”, stając się jedynie „zwykłą funkcją i przedmiotem badań (...) psychologii” (HV, s. 9–10).

Mówiąc, że nadzieja pozwala uzbroić się wobec prób, dotykamy samego jej rdzenia<sup>357</sup>. Dla Marcela każda próba jest rodzajem „mroku” i niewoli (HV, s. 30), toteż nadzieja pojawia się zawsze w obliczu pewnego związania i zmierza „w kierunku jakiegoś wybawienia” (tamże). Jakie konkretnie to przypadki? „Przypuszczalnie – czytamy – jesteśmy zdolni do nadziei tylko o tyle, o ile uważamy się za zniewolonych, niewola natomiast może przybierać bardzo rozmaite postaci, takie jak choroba albo wygnanie” (TB, s. 366). Wówczas mamy nadzieję na przezwyciężenie trudnego położenia, na wyzwolenie z ograniczeń zaistniałej sytuacji. Ale poza partykularnym zastosowaniem istnieje dla Marcela także nadzieja bardziej zasadnicza, występująca wobec naszej naturalnej kondycji istot uwikłanych w zło, owego „ogólnego aspektu egzystencji ludzkiej, w którym wydaje się ona niewolą” (HV, s. 32).

Ponieważ „przytłaczające warunki, w jakich się znajduję, w jakich jestem jak gdyby zamknięty, skłonny jestem uważać za niezmiennie” (HV, s. 46, zob. też s. 37), to związek z przechodzeniem prób wskazuje na możliwość rozpaczy. Nadzieja jest z nią połączona nierozzerwalnie, stanowiąc niejako jej drugą, skrajnie różną stronę. Możliwość rozpaczy – zawsze bardzo realna – wskazuje każdorazowo na możliwość nadziei<sup>358</sup> i tę obopólność filozofia powinna mieć stale przed oczami<sup>359</sup>.

<sup>357</sup> „Nadzieja mieści się dokładnie w ramach próby i nie tylko się z nią łączy, lecz stanowi prawdziwą odpowiedź bytu na tę próbę” (HV, s. 30).

<sup>358</sup> Zob. PA, s. 219; zdaniem Marcela jest zasługą wielkich pesymistów w rodzaju Nietzschego, że tę współzależność, *nolens volens*, uświadomili.

<sup>359</sup> Zob. E. Mukoid (dz. cyt., s. 122): „Poznanie Zła, tak jak poznanie śmierci, odbywać się może tylko w rzadkich przeblaskach, które mogą jedynie potwierdzać naszą nadzieję, nie są jednakże nigdy wystarczającym argumentem przeciwko rozpaczy. Ta pozostaje zawsze możliwa. Co więcej, dogmatyczna filozofia (i teologia), która ją neguje, zaślepiona optymistyczną pychą umysłu, obraca się w pustkę; realna pokusa rozpaczy musi być uwzględniona przez filozofię, która chce oprzeć swą refleksję na afirmacji nadziei”.

Wskazanie na ów związek pomaga zrozumieć, dlaczego według Marcela przeciwieństwem nadziei – która wiąże się z żywotnością<sup>360</sup> – jest przygnębienie, rodzaj duchowej martwoty powstającej pod ciężarem trosk, „unieruchomienie życia”, nie zaś obawa, jak chciał Spinoza (TB, s. 365). Ta jest raczej odwrotnością pragnienia i tak jak ono pochodzi wręcz z zupełnie innego obszaru (tamże, zob. też PA, s. 217–218, HV, s. 29–30). Opozycja ta wskazuje na jeden jeszcze aspekt; jak pisze autor *Obecności i nieśmiertelności*, nadzieja „nie jest nigdy zachcianką, którą można wyrazić przez jakieś «chciałbym bardzo, żeby...». Zakłada ona proroczą pewność, stanowiącą prawdziwą jej broń i chroniącą istnienie od samounicestwienia, ale także od zwichnięcia, to znaczy rezygnacji i poniżenia” (ON, s. 9). Jako „moc prorocza” stanowi przeciwieństwo wszelkiej kalkulacji; nie sporządza rachunku możliwości, nie interesuje się tym, co być powinno – „mówi po prostu: to będzie” (BM, s. 113, zob. też TB, s. 366). Jako taka kłóci się z sytuacją tragiczną, będąc w pewnym sensie jej odwrotnością. Nadzieja zawsze zna jakieś wyjście, wie, że dana okoliczność zawiera w sobie konieczność pozytywnego rozwiązania (zob. TB, s. 367). Dlatego nie potrzebuje żadnego potwierdzenia z zewnątrz, z drugiej strony zaś odrzuca wszystko, co miałyby spowodować jej odrzucenie (HV, s. 68–69).

Owa granicząca z dezynwolturą pewność to skutek założenia, że nadzieja posiada charakter transcendentny, to znaczy ugruntowana jest w innym niż ziemski porządku, który jakoby sprzyja temu, który ją żywi. Nie oznacza to wiary w rozumiany cokolwiek magicznie dobry los; nie należy też przypuszczać, żeby tego rodzaju założenie towarzyszyło człowiekowi w sposób świadomy. Tak jak rozpacz wyrasta ze stwierdzenia, że w tym, co jest, próżno szukać jakiegokolwiek wsparcia (zob. PA, s. 217), podobnie nadzieja zawiera w sobie postawę będącą uznaniem istnienia pewnej zasady czy też siły przychylnej mi zawsze, niezależnie od okoliczności, która chce tego, czego ja, a wręcz „nie może nie chcieć tego, czego ja chcę, w tej mierze przynajmniej, w jakiej to, czego chcę, godne jest chcenia i w jakiej chcę tego naprawdę całym sobą” (PA, s. 218).

Zwraca uwagę ostatnie zastrzeżenie – pozwala częściowo dać odpór zarzutom, że nadzieja nie różni się niczym od życzeniowego myślenia, będąc

---

<sup>360</sup> „Nadzieja zrasta się z rozpatrywanym nie w jego przejawach, ale w samej jego istocie życiem, które jest może pewnym odwiecznym trwaniem” (TB, s. 370). Mowa rzecz jasna o żywotności w sensie raczej duchowym niż czysto fizycznym (zob. HV, s. 37).

rodzajem oszukiwania samego siebie w obliczu niekiedy nieprzewyższalnych trudów. Kwestia ta jest jednak u Marcela dość złożona i przynajmniej *prima facie* niezupełnie jasna. Ostatecznie nadzieja określa się przeciw wbrew wszelkim faktom – jakże zatem nie uznać, że przynajmniej miewa charakter kaprysu? Jeżeli daje się jakoś pokonać tę aporię, odpowiedzi trzeba szukać w słowach: „charakter transcendentny” i „godne jest chcenia”. Nadzieja rozpatrywana szerzej niż tylko w ujęciu psychologicznym zawiera w sobie istotne odniesienie do tego, co poza nią, jest ontologicznie zakorzeniona w wartościach. Potoczne doświadczenie poucza atoli, że przedmiot chcenia nadziei nie musi się w tych wartościach mieścić, a wręcz może się im sprzeniewierzać. Trudności tej unika, jak się zdaje, św. Tomasz, kiedy rozróżnia między nadzieją naturalną, która może błędzić, i nadnaturalną, która jako cnota teologiczna jest trwale zorientowana na dobro. Marcel nie rozróżnia ich tak wyraźnie – w przeciwieństwie do Akwinaty nie chce uprawiać teologii – i być może dlatego naraża się na uzasadnione zarzuty, że jego rozważania jako całość nie zawsze są koherentne, jakkolwiek sama taka dystynkcja niewątpliwie w jego pismach się kryje<sup>361</sup>.

Dalej, można optymistycznie coś zakładać, spodziewać się dobrego w oparciu o wspomnienie, że zawsze jakoś się układało, ale nadzieja nie jest optymizmem; przewyższa go, tak jak przewyższa wszelkie „wyobrażenia i sformułowania, na których początkowo skłonna była się zatrzymać” (HV, s. 47). Gdyby próbować określić jej dewizę, byłoby nią nie „wszystko jakoś się ułoży”, lecz „nie wszystko do reszty stracone”, nawet jeżeli cała rzeczywistość zdawałaby się temu przeczyć. Marcel podaje przykład chorego, który uświadamia sobie wbrew dotychczasowemu przekonaniu, że wcale nie musi wyzdrowieć: „wówczas – pisze – jego postawa wewnętrzna w odniesieniu do wyzdrowienia czy niewyzdrowienia ulegnie całkowitej przemianie”, zdobędzie bowiem „wolność”, prawdziwą „zdolność odprężenia” (HV, s. 47). Nadzieja przekracza więc oczekiwania i tym samym staje się realną alternatywą dla rozpacz. Dlaczego nie jest oczekiwaniem? Chodzi o bierność i być może rodzaj rezygnacji, które z nim się wiążą. Nadzieja, przeciwnie, powoduje, że człowiek „jest jakoś wewnętrznie aktywny, chociaż charakter tej aktywności niełatwo

<sup>361</sup> Zob. np. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, 40, 62; II-II, 17–18; zob. też J. Pieper, dz. cyt., s. 157 n.; HV, s. 64–65, TB, s. 365–366, BM, s. 115.

określić” (TB, s. 367). Oczekiwanie zdaje się dokonywać na innym poziomie; może dlatego mówi się niekiedy o „iskierce nadziei” właśnie w sytuacji oczekiwania, co pokazuje nie wprost, że jest w nim miejsce tylko na tę „iskierkę”, nie zaś na nadzieję we właściwym znaczeniu. Marcel nie bez przyczyny porównuje nadzieję raczej do płomienia, który należy podtrzymywać, a nawet rozniecać wokół (zob. TB, s. 367), czego nie można powiedzieć o oczekiwaniu. Istotny jest tu znów element zaangażowania: nadzieja kłóci się z postawą widza (zob. HV, s. 41); próba wszak „jest próbą dlatego, że mnie porusza, że zagraża memu bytowi, że jestem przez nią narażony na znoszenie stałego niepokoju” (HV, s. 42). Dlatego nadzieja musi być rozpatrywana jako tajemnica i może również ulec degradacji do zwykłego problemu (PA, s. 220). Wówczas, pisze Marcel, od „pokładać nadzieję w” przechodzi się stopniowo przez „oczekiwać od”, „liczyć na”, aż po „mieć pretensję” lub „domagać się” (HV, s. 57). Tylko jako to pierwsze wyrażenie zachowuje nadzieja głębię „ontologicznej treści” (tamże). I tylko jako tajemnica ujawnia swój związek z wolnością<sup>362</sup>, a także – co kluczowe dla jej możliwie pełnego zrozumienia – z rzeczywistością osobową i intersubiektywną<sup>363</sup>, której przyjrzymy się jeszcze niebawem.

Różna od oczekiwania, nie wyklucza jednak odniesienia do przyszłości; owszem, właśnie to, co ma nadejść, stanowi jej dziedzinę. Wprawdzie, mówi Marcel, *de facto* nie widzi ona tego, co będzie, lecz wszystko zdaje się wskazywać, jakby istotnie widziała, tak że sama jawi się rodzajem „pamięci przyszłości” (HV, s. 55). Owa z pozoru tuzinkowa cecha czyni nadzieję wyjątkową. Tak postrzegali to chociażby ceniony przez Marcela poeta Charles Péguy, uznając nadzieję za wyższą od wiary i miłości. Ponieważ widzi i kocha ona to, co będzie, „mała nadzieja” idzie do przodu między tymi „dwoma starszymi siostrami” trzymana przez nie za ręce, tak jakby nie miała siły iść bez ich pomocy; tymczasem

w istocie to ona prowadzi tamte.

I je ciągnie,

I dzięki niej wszystko się porusza.

I działa<sup>364</sup>.

<sup>362</sup> HV, s. 46–47. Zob. też s. 51–52.

<sup>363</sup> Zob. np. J. O'Malley, dz. cyt., s. 118–119 i n.

<sup>364</sup> Ch. Péguy, *Przedsiomek tajemnicy drugiej cnoty*, przeł. L. Zaręba, Kraków 2007, s. 40–43.

Nadzieja sięga poza to, co ją otacza, dokonuje „aktu transcendentnego”, którym „stwierdza żywą wieczność” (HV, s. 70). Nie należy jednak tego odniesienia do wieczności przeceniać; w tej mierze przynajmniej, w jakiej chciałoby się zapoznać związek z czasem, który wszak niezależnie od innych odniesień pozostaje dla nadziei kluczowy. To prawda, jak pisze Adam Hernas, że nadzieja „patrzy w wieczność”, w „niewidzialną głębię nieczasowości”, lecz trudno zgodzić się z tezą, że jej związek z przyszłością ma tylko przygodny charakter<sup>365</sup>. Przyszłość jawi się wręcz zasadą nadziei, którą wieczność może co najwyżej ożywiać. Z tego też powodu, jak pisze Marcel, nadzieję trzeba rozumieć z perspektywy doświadczenia, które dopiero się formuje, a nie już uformowanego – jak we wspomnianym optymizmie opartym na pamięci, że „zawsze jakoś się układało”. Innymi słowy, ważny jest w niej moment dynamiczny, procesualny. Spogląda ona w wieczność, wypatrując w niej spełnienia, ale tu i teraz jest związana wyłącznie z czasem, przecząc wszystkiemu, co próbowałoby przekonywać *sub specie aeternitatis* wedle wcześniej określonych praw, że nic nie może się już wydarzyć (zob. HV, s. 54). Jak się bowiem wydaje, tylko czas stanowi gwarant dalszych możliwości; wieczność – być może pozornie – ocala je tylko o tyle, o ile sama jest możliwością.

Podstawową okolicznością życia jest przecież sytuacja niepewności; gdyby nie ona, nie byłoby miejsca dla nadziei. Człowiek może wpływać na swoją przyszłość, ale nigdy nie będzie nad nią panować. Stwierdza Josef Pieper: „Niepewność ludzkiej egzystencji nie może zostać bez reszty zniesiona. Może

<sup>365</sup> A. Hernas, dz. cyt., s. 62. Na obronę tego stanowiska można jednak wskazać, że formułowane jest na tle autorskiej koncepcji czasu (która zachowuje swoją twórczą głębię niezależnie od skojarzeń z innymi ujęciami znanymi z wielkich filozofów, m.in. myślicieli egzystencjalnych w rodzaju Kierkegarda czy Jaspersa), w której istotne jest wyróżnienie czasu codzienności – przedrefleksyjnego, bezpośredniego, zmysłowego przeżywania życia, w którym wszystko płynie spokojnie i regularnie. Na jego tle nadzieja jawi się zupełnie odmiennym czasem. Dlatego też autor może napisać, że pozostawia ona w człowieku trwałe ślady, odciska piętno wieczności, którego nie usuwa nawet ewentualna utrata nadziei: „Konfrontacja z «nieznanym» przyszłości tkwi przecież głęboko w jego pamięci i ciągle wraca w formie myśli o granicach czasu. Nie da się usunąć tego istotnego rozchwiania, jakie wyniknęło wskutek podważenia fundamentu czasu rozumianego jako stałe i regularne przemijanie. W sam środek takiej czasowości wdarła się przecież niejasna idea wieczności, która może teraz zostać wyparta jedynie przez poczucie rozkładającej czas nicości. (...) Po utracie nadziei codzienność jest tylko jałową ziemią, której się nigdy nie wybierało, smutną koniecznością istnienia i przemijania. Dopóki człowiek zachowuje w pamięci inny czas nadziei, dopóty trafić go będzie, niczym nie wypełniona, pustka nicości” (tamże, s. 66–67).



jednak zostać «przewycięzona»: przez nadzieję i tylko przez nią<sup>366</sup>. Związek z niepewnością sygnalizuje kolejną właściwość nadziei: może się ona pojawić tylko wobec bezsilności: „jest właściwa istotom bezbronnym; jest ona bronią bezbronych czy, ściślej mówiąc, jest właśnie przeciwieństwem jakiegokolwiek broni i w tym właśnie kryje się tajemnica jej skuteczności”<sup>367</sup>.

Pokazuje to, że z niepewnością nie można walczyć za pomocą techniki, ta zaś obca jest nadziei (zob. BM, s. 108–109). Ostatnia bowiem, inaczej niż technika, zwrócona jest w całości ku celowi, nie dbając o środki skłonna utrzymywać, że na pewno znajdzie się jakiś sposób (HV, s. 53). Inny jest też stosunek do rzeczywistości, której nadzieja nie traktuje jako „coś, co można zniewolić i oddać do naszej dyspozycji” (HV, s. 61). Nie jest ona zatem funkcją posiadania; przeciwnie, życie poddane posiadaniu, jak wykazywaliśmy wcześniej, ludzi wizją zaspokojenia potrzeb, lecz skazuje przy tym na głęboki niepokój. Przynosi taki rodzaj zniewolenia, wobec którego nawet nadzieja jest bezradna, a raczej: nie ma zgoła jak zaistnieć. Umożliwia to dopiero zwrot ku byciu i uczestnictwu: „jedynie ludzie całkowicie wyzwoleni z więzów posiadania we wszystkich jego formach są w stanie poznać boską niefrasobliwość życia w nadziei” (HV, s. 63). Wiąże się to z faktem, że nadziei obce jest pożądanie, z natury egocentryczne i pogrążone w „mieć”<sup>368</sup>.

Wobec chwiejności jutra pozostaje zachować ufną otwartość; autentyczna bowiem nadzieja „ma do czynienia z tym, co nie zależy od nas” (PA, s. 223),

<sup>366</sup> J. Pieper, dz. cyt., s. 182.

<sup>367</sup> BM, s. 109. Słabość wszelako musi być rzeczywista, a bezsilność zupełna; jakoż nadzieja zachodzi „tam, gdzie nie mamy do czynienia z wybiegiem ani podstępem świadomości, która z lenistwa lub z tchórzostwa kłamliwie dowodzi, że nic tu nie można zrobić” (tamże, zob. też s. 112).

<sup>368</sup> „Pożądanie jest z definicji egocentryczne i dąży do posiadania. Drugą osobę biorę pod uwagę jedynie w jej stosunku do mnie, do rozkoszy, jaką może mi ona oddać. Przeciwnie: cnota nadziei nigdy nie jest egocentryczna” (ON, s. 9). – Jak zauważa Jill G. Hernandez, istnieją jednak przypadki, w których brak nadziei nie wynika z czynników tkwiących w skłonnościach jednostki. Na planie relacji społeczno-ekonomicznych modelowym przykładem osoby bez nadziei jest dla Marcela bezrobotny. Zadaniem filozofa staje się, by oferować wsparcie tudzież wzbudzać nadzieję wbrew załamaniu i rozpacz, wskazując, że wartość osoby nie zależy od pełnionych funkcji. Ma być rzecznikiem i pośrednikiem dla wszystkich, którzy cierpią (J.G. Hernandez, dz. cyt., s. 135). To właśnie zdaniem autorki czyni Marcel, proponując swoją filozofią etykę nadziei jako przeciwagę dla egzystencjalnej izolacji, strachu i cierpienia (tamże, s. 3 i in.).



zaś jej motorem jest pokora, a nie pycha<sup>369</sup>. Jako „krańcowe przeciwieństwo pretensjonalności”, „cicha i skromna” oraz „naznaczona niezatartym piętnem nieśmiałości”, jest „właściwością dusz nie stępionych przez życie” (HV, s. 52). Wydaje się w tym względzie czystą pozytywnością – jedyne, przeciwko czemu staje, to własne zaprzeczenie. Umożliwia wyzwolenie z wewnętrznego zdeterminowania przypominającego skurcz (HV, s. 42), otwarcie duszy oraz czasu w twórczym odprężeniu (TB, s. 368, zob. też PA, s. 225).

Niezlomna i pełna proroczej pewności nadzieja okazuje się tu nieledwie ataraktycznym wyrzeczeniem. Narzuca się wobec tego wątpliwość, czy da się pogodzić obecne w niej pewność i pokorę, a za tym pytanie: co bardziej określa nadzieję – bunt czy akceptacja? Lecz byłoby to pytanie postawione nieprecyzyjnie. Na gruncie myśli Marcela nadzieja stanowi wprawdzie pewien rodzaj kontestacji, niezgody na ostateczne zwątpienie, ale nie jest buntem we właściwym sensie. Tu właśnie powraca rozróżnienie między zamkniętym i otwartym, wyrażone przed chwilą w parze skurcz–rozluźnienie. Bunt i nadzieja mają się do siebie właśnie tak, jak one; bunt sam jest rodzajem „napięcia lub skurczenia się” i jako taki „może stać się, podobnie jak (...) rezygnacja, rodzajem załamania się i poddania” (HV, s. 39). Nadzieja tymczasem stanowi nieakceptację pozytywną, taką, która zostaje wzbogacona o cierpliwość<sup>370</sup>. Co się zaś tyczy aspektu pewności, należy mieć na względzie całą jego specyfikę. Stwierdzana przez nadzieję konieczność, o której była wcześniej mowa, nie podlega pod zarzut uzurpacji, jak w niektórych przypadkach spekulatywnego racjonalizmu. Warto przytoczyć w tej kwestii słowa Paula Ricoeura:

Z epistemologicznego punktu widzenia nadzieja nie jest apodyktyczna, lecz hipotetyczna (...); konieczność nadziei nie jest epistemologiczna, lecz praktyczna i egzystencjalna. Konieczność ta jest immanentna wobec woli (...); jest koniecznością rozumu praktycznego, a nie wiedzy absolutnej<sup>371</sup>.

<sup>369</sup> PA, s. 224. Zob. też K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 180: „Nadzieja jest nieśmiała, czysta i pokorna. Pokora jest zasadniczą właściwością podmiotu nadziei”.

<sup>370</sup> HV, s. 39: „Skurczenie się czy napięcie, niezależnie od poziomu organicznego czy duchowego, na jakim je rozpatrujemy, zakładają zawsze obecność tego samego czynnika psychicznego, którym jest jeśli nie sam lęk, to przynajmniej reakcja na lęk, należąca do tego samego co on porządku, skoncentrowanie się na sobie, którego istotą jest prawdopodobnie pewna niecierpliwość. Jeśli wprowadzamy do nieakceptacji daną cierpliwość, tym samym zbliżamy się ogromnie do nadziei”. Zob. też HV, s. 40–41.

<sup>371</sup> P. Ricoeur, *Nadzieja a struktura systemów filozoficznych*, „Znak” nr 231 (9/1973), s. 1146.

Nadzieja łączy w sobie tedy obie przeciwstawione wyżej cechy, stanowiąc swoistą syntezę pewności i pokory, akceptacji i nieakceptacji<sup>372</sup>.

Istnieje przy tym jeszcze jeden, szczególny rodzaj nadziei – dla niektórych fragmentów sądzić wypada wręcz, że u Marcela jedyny właściwy<sup>373</sup> – w którym jednostka otwiera się na „absolutne «Ty»” jako nieskończonego dawcę życia. Jest to powiązana z wiarą nadzieja absolutna, kulminacja wszystkich wymienionych wyżej cech, która najskuteczniej daje odpór możliwości rozpaczy. W jej świetle daje się też dostrzec, że rozpacz nosi w sobie znamiona zdrady<sup>374</sup>. Wszystko to otwiera pole do namysłu nad zagadnieniem wierności oraz wiary.

<sup>372</sup> Por. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 180.

<sup>373</sup> Daje się to dostrzec na tle odróżnienia nadziei od pragnienia. Marcel twierdzi, że „nadzieja nie oznacza absolutnie nadziei, że..., podczas gdy pragnienie to zawsze pragnienie czegoś” (TB, s. 369). Jest to stwierdzenie osobliwe, stanowi bowiem jakby zaprzeczenie wielu innych, przytaczanych wcześniej. Chciałoby się spytać, czy tracą wobec tego moc ujęcia, w których mówi się o „nadziei, że nieobecny powróci, że nieprzyjaciół zostanie zwyciężony, że pokój przywróci mojemu krajowi swobody” (HV, s. 42). Co więcej, autor *Tajemnicy bytu* po krótkim *sed contra*, że nadzieja mogłaby może być tylko inną nazwą wymogu transcendencji albo samym tym wymogiem (TB, s. 369), przechodzi raptem do kwestii związku nadziei z życiem, tamtej zgoła nie rozstrzygając. Chodzi zapewne, jak sugeruje K. Tarnowski (*Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 179) o postawę wyrażoną słowami „Nie wszystko stracone, nawet jeśli...” – to ona byłaby nadzieją *proprio sensu*, najdojrzalszą jej postacią. Nie usuwa to jednak napięcia wprowadzonego przez Marcela inkryminowaną wyżej uwagą. Celem jego uniknięcia, jeżeli chciałoby się utrzymywać tę tezę, należałoby może mówić raczej o zdolności do nadziei albo też o nadziei w słabym i w silnym sensie, której odpowiadałyby kolejno „nadzieja że...” i nadzieja „w ogóle”.

<sup>374</sup> „Nadzieja ta przedstawia się jako odpowiedź stworzenia na byt nieskończony, o którym ono wie, że zawdzięcza Mu wszystko, czym jest, i że nie może bez zgorszenia stawiać Mu żadnych warunków. Z chwilą gdy zatracam się niejako w obliczu absolutnego «Ty», które w swej nieskończonej łaskawości wywiodło mnie z nicości, z tą chwilą, jak się wydaje, raz na zawsze zakazuję sobie rozpacz, a ściślej mówiąc, z natury rzeczy wyznaczam wszelką możliwą rozpacz piętnem zdrady tak wielkiej, że nie mógłbym jej ulec, nie wydając jednocześnie wyroku na siebie” (HV, s. 48). – Warto jeszcze odnotować koncepcję Ericha Fromma, którego myśl także w kwestii nadziei okazuje się do pewnego stopnia pokrewna myśli Marcela. Podobnie jak on, odróżnia nadzieję od oczekiwania, pragnienia oraz myślenia życzeniowego. Podkreśla, że nie oznacza ona bierności, chociaż nie jest też ściśle działaniem, lecz raczej aktywnością, gotowością zarówno „na to, co jeszcze się nie narodziło”, jak i do pomocy „przy narodzinach tego, co dojrzeje do przyjścia na świat”. Jednak głównym przedmiotem zainteresowania czyni, podobnie jak w innych swoich pracach, aspekt społeczny, polityczny i ekonomiczny. Dostrzegając potrzebę zatęsknienia za „radosnym, wartościowym istnieniem”, formułuje program nowego, zhumanizowanego społeczeństwa w dobie dominacji techniki i konsumpcjonizmu, alienacji i „cichej nudy”, które niweczą nadzieję. Zob. E. Fromm, *Rewolucja nadziei. W stronę uczłowieczonej technologii*, przekł. A. Kochan, Kraków 2013, s. 7–32 i in.

### 5.4.3. Wiara

Jakkolwiek nadzieja stanowi fundament egzystencji, w pewnym sensie dla Marcela to wiara przysługuje prymat, choćby w świetle faktu, że jego zdaniem stanowi ona „wspólne źródło nadziei i prorocstwa” (BM, s. 135). Jasne jest, że nie o dociekanie pierwszeństwa którejkolwiek z kategorii chodziło francuskiemu filozofowi, jednak zestawianie obu może się okazać pomocne w lepszym ich zrozumieniu. Oto podobnie jak nadzieja, również wiara wiąże się z sytuacją próby. Także ona stoi przed zadaniem, aby odnieść zwycięstwo „nad stanem wewnętrznego rozłamu, który jest związany z warunkami egzystencjalnymi skończonego bytu”<sup>375</sup>.

W aspekcie pierwszeństwa nie bez znaczenia pozostaje wszakże, iż wiara poprzedza nadzieję, nadając jej, jak pisze Marcel, „intelektualny szkielet” – ponieważ umożliwia rozpoznanie życia jako daru (TB, s. 377). Nie wystarczy zatem definiować wiarę przez jej niewątpliwy związek z wolą (zob. DM, s. 159–162), a ujęcie czysto woluntarystyczne fałszuje jej istotę. Zachodzi bowiem również stosunek do intelektu, nieprzypominający bynajmniej sprzeczności, lecz współdziałanie. Ponieważ między „ja” wierzącym a „ja” dokonującym refleksji w naturalny sposób rodzi się dystans, nie należy tej przerwy ignorować, ale raczej się z nią zmierzyć; należy dążyć do równowagi, jak pisze Marcel: „Wierzący ma jak gdyby oczyszczać swoją wiarę w taki sposób, aby mogła ona coraz lepiej opierać się atakom refleksji, która z kolei staje się środkiem, bodźcem umożliwiającym oczyszczenie” (TB, s. 340). Jakoż „nierozumiejąca wola byłaby tylko popędem, a oddalona od woli inteligencja byłaby pozbawiona żywotności” (TB, s. 382). Pogląd taki znajduje swe uzasadnienie na gruncie myśli odległej od fideizmu. Marcel, sytuując się wprost przeciwko Pascalowi i Kierkegaardowi (TB, s. 381), znacznie bardziej zdaje się skłaniać ku filozofii środka, w której ów przeniknięty niepokojem egzystencjalny aspekt wiary uzupełniany jest przez aspekt intelektualny. Kategorią, która takie ujęcie uprawomocnia, jest pojęcie „ducha prawdy”. Zadaniem

<sup>375</sup> DM, s. 185. Na temat związku wiary z próbą zob. zwłaszcza K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 168–172. Praca ta, często przez nas przytaczana, zawiera najpełniejsze w rodzimej literaturze przedmiotu analizy zagadnienia wiary w myśli Marcela. To między innymi dzięki nim wiara w niniejszym podrozdziale może być przedstawiona bardziej syntetycznie. Z tej to przyczyny nie rozróżniamy na przykład wierzenia (*croyance*) i wiary (*foi*); w tej kwestii zob. tamże, s. 135–138.

filozofa pozostaje „jak najostrejsze podkreślanie związku, który łączy wiarę i ducha prawdy”, ponieważ ilekroć „pomiędzy nimi zaczyna wytwarzać się rozdźwięk, jest to dowód, że albo wiara zaczyna przeradzać się w bałwochwalstwo, albo duch prawdy wysycha, robiąc miejsce rezonującemu umysłowi” (tamże).

Mimo tego wyraźnego związku z myśleniem nie należy sądzić, że wiara właściwa jest porządkowi problemu. Przeciwnie, jak zauważa O'Malley, jest ona „metaproblemową afirmacją”, a nie „problemowym stwierdzeniem” i wiąże się z wymiarem osobowym<sup>376</sup>. Zachodzi bowiem ścisły związek między nią i uczestnictwem, a co za tym idzie – byciem<sup>377</sup>. Wiara stanowi dla Marcela fundamentalny, całościowy i pierwotny sposób otwarcia na tajemnicę bycia: jak pisze Karol Tarnowski, jest najpierw „szczególnym przyłgnięciem, afirmacją tego, co przekracza wszelką charakteryzację, co transcendentne epistemologicznie względem wszelkich intelektualnych dystynkcji, ale co dlatego nie da się uszczegółowić”, a zatem „sposobem, w jaki otwieramy się na tajemnicę ontologiczną jako taką, na otaczającą nas, lecz najczęściej przez nas przeoczaną głębię rzeczywistości, której nie da się wyczerpać”<sup>378</sup>.

Z tego powodu nie można wiary utożsamiać z mniemaniem (opinią, hipotezą czy przekonaniem), właściwym dla porządku problemowego. Podobnie jak Platon, Marcel zestawia je ze sobą, lecz nie w odniesieniu do wiedzy (ἐπιστήμη) i w innej zgoła konfiguracji<sup>379</sup>. Opinia, jak pisze autor *Od sprzeciwu do wezwania*, dotyczy czegoś nieznanego i zawsze łączy się z dystansem (SW, s. 159), jako wyraz niewiedzy będąc „dążeniem do przemiany tego, co się wydaje, w twierdzenie” (SW, s. 160). Hipoteza dotyczy zjawisk obiektywizowalnych, możliwych do sprawdzenia<sup>380</sup>. Przekonanie lokuje się pomiędzy opinią i wiarą; od pierwszej jest bardziej apodyktyczne, w stosunku do drugiej zaś ma się tak, jak zamknięte do otwartego. Jest to pogląd zamrożony w czasie, „zatrzymanie się”, „przegroda” (SW, s. 173) – przekonany „buduje sobie

<sup>376</sup> Zob. J. O'Malley, dz. cyt., s. 116 n.

<sup>377</sup> K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, ss. 135 i 144: „Gabriel Marcel od początku rozpatruje wiarę w perspektywie teorii partycypacji, tak jak teorię partycypacji w perspektywie wiary: obie te perspektywy zachodzą na siebie i wzajemnie się zakładają. Ponieważ zaś partycypacja jest od początku rozumiana jako partycypacja w «byciu» – do tamtych dwóch perspektyw dołącza się trzecia: ontologiczna”. „Wiara jest postacią partycypacji, w której realizuje się ona w sposób najwłaściwszy”.

<sup>378</sup> Tenże, *Bóg fenomenologów*, s. 176.

<sup>379</sup> Por. np. Platon, *Państwo* 476e i n., 506c, 534a.

<sup>380</sup> Zob. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 173–174.

niejako zaporę. Uważa, że na pewno nic, co może się wydarzyć, nie zmieni jego sposobu myślenia” (TB, s. 297).

Wszystko to kłóci się z cechującą wiarę postawą otwartości i zaangażowania. Dość powiedzieć, że o ile opinię lub przekonanie się ma, wiary posiadać nie można – „nie da się ona przystosować do słowa «mieć»” (SW, s. 221). Dotyczy bowiem „tego, przez co ja sam jestem” (DM, s. 162), a wręcz „jest podstawą tego, czym jestem” (SW, s. 221). Co prawda, tak właśnie o niej mówimy. Nie chodzi wszakże o to, aby występować przeciw uzusowi, obstając za niezgrabną formułą w rodzaju „być wiarą”; nawet „być w wierze”, o wiele poręczniejsze, nie musi wchodzić ani do potocznego, ani nawet filozoficznego słownika. Marcelowi chodzi raczej, jak zwykle, o uwrażliwienie na sposób, w jaki słowo wiąże się z rzeczą, oraz czym to skutkuje. Jakoż czytamy w *Tajemnicy bytu*, że wchodząc w myślenie o wierze w paradygmat posiadania, przedstawiając ją sobie jako coś, co do mnie należy, od czego jestem odróżniony i wywyższony jako panujący, nie mówię już o wierze, lecz zastępuję ją „czystymi złudzeniami” (TB, s. 349). Wiara nie przystaje do porządku „mieć” także dlatego, że możliwość jej zaistnienia nie leży w gestii samego wierzącego. Może on jedynie, odczuwając swoją niemoc, przystać na „milczące zaproszenie” (zob. BM, s. 304–305). Tu właśnie potrzeba otwarcia, to jest nastawienia na „być” zamiast „mieć”, które dopiero umożliwi odpowiedź.

Rozróżnianie otwartego – zamkniętego znajduje sens wyłącznie w zastosowaniu do wiary, a głębiej jeszcze w stosunku do czynu wolnego, przez który dusza akceptuje lub odrzuca pierwiastek nadrzędny, który w każdej chwili stwarza ją, powołuje do bytu, przez który staje się ona lub nie staje przenikalna wobec działania jednocześnie wewnętrznego i transcendentnego, poza którym jest tylko nicością. (BM, s. 312)

Skoro wiara jest odpowiedzią, posiada charakter dialogiczny. Nawet jeżeli nie odnosi się wprost do osoby, dokonuje każdorazowo personalizacji swego przedmiotu, nadając mu charakter pewnego „ty”<sup>381</sup>. Szczególnym jej rodzajem jest wierność (*fidélité*), którą można określić jako wiarę utrwaloną w czynie.

<sup>381</sup> „Można mieć zaufanie tylko do jakiegoś «ty», do jakiejś rzeczywistości, która może spełniać funkcję «ty», być wzywana, stać się ucieczką” (TB, s. 299). W tym świetle należy umieszczać Marcelowskie określenia wiary jako kredytu (zob. SW, s. 173 n., TB, s. 297).

Polega na aktywnym przeciwstawieniu się siłom wewnętrznego rozkładu lub zamknięcia (PA, s. 229) i również „istnieje tylko (...) w stosunku do osoby, nie zaś w stosunku do idei czy ideału” (BM, s. 139). Dla Marcela nie istnieje wiara bez wierności (zob. BM, s. 310) i dopiero tak rozumiana okazuje się naprawdę istotna.

Być może w płaszczyźnie ontologicznej najważniejsza jest wierność. Istotnie, jest ona uznaniem, nie teoretycznym czy werbalnym, lecz rzeczywistym, pewnej niezmienności ontologicznej, niezmienności, która trwa i w stosunku do której my trwamy, niezmienności, którą zakłada czy której wymaga historia, w przeciwieństwie do niezmienności martwej czy formalnej, jaka cechuje słuszność jako taką – prawo. Wierność ta jest przedłużeniem w nieskończoność świadectwa, które w każdej chwili można bądź zmazać, bądź zaprzeczyć się go. Jest świadectwem nie tylko utrwalonym, lecz twórczym, i tym bardziej twórczym, im większa jest wartość ontologiczna tego, co zostaje poświadczane. (BM, s. 174)

Mamy w powyższych słowach szereg ważnych stwierdzeń. Wierność jest kluczowym pojęciem, gdy rozpatruje się zagadnienie bycia. W aspekcie „uznania” niczym nie różni się od wiary w dotychczas wyrażonym sensie; lecz nie pozostaje bez znaczenia to, co uznawane – niezmienność: wiara jako wierność odznacza się trwałością. Musi jednak dotyczyć porządku, w którym niezmienność jest żywa – tylko wówczas zachować może twórczy charakter, który kulminuje w poświadczeniu. Wierność twórcza to nie posłuszeństwo, którego można wymagać, sankcjonować przepisami i egzekwować, lecz wolność; jest tedy bezwarunkowa i nieuwarunkowana<sup>382</sup>.

<sup>382</sup> „Wiara jest możliwa tylko u istoty wolnej, to znaczy takiej, której udzielono tajemniczej i groźnej możliwości odmowy” (BM, s. 305). – „Wierność właśnie dlatego, że jest twórcza, nieskończenie przekracza, podobnie jak wolność, granice tego, co może być ujęte przepisem. (...) W ten sposób objawia się prawdziwa natura wierności; polega ona na dawaniu świadectwa, na potwierdzeniu; dzięki temu również etyka czyniąca wierność swoim punktem centralnym dochodzi w sposób nieunikniony do oparcia się na pierwiastku ponadludzkiem, na woli bezwarunkowości, która jest w nas potrzebą, a nawet piętnem Absolutu” (HV, s. 138). – „Dusza czy miłość to rzeczy żyjące, których życie polega na ustawicznym odnawianiu się. Znaczy to, że sens i wartość wierności pozostają zupełnie nieznanne, jeżeli widzi się w niej jakąś formę inercji; wierność jest i powinna pozostać płomieniem. Płomień ten jednak nie pali się w próżni, urzeczywistnić się może wyłącznie w aktach oraz w dziełach będących świadectwami” (TF, s. 984).

Wierność raz jeszcze suponuje możliwość zdrady (zob. BM, s. 138). Ta ostatnia stanowi próbę, a wierność zostaje wypróbowana zwłaszcza wobec niebytu, przede wszystkim szczególnej jego postaci, jaką jest nieobecność. Potwierdza się ona naprawdę wtedy tylko, gdy „przewycięża nieobecność, a w szczególności tę nieobecność, która wydaje się nam – być może, zapewne, niesłusznie – jakby absolutną i którą nazywamy śmiercią”<sup>383</sup>.

Świadectwo, owo „bycie pewnością” (TB, s. 341), jest bez wątpienia byciem w prawdzie. Powraca tu kategoria ducha prawdy; to ku niemu, jako „światłu, które wychodzi naprzeciw światłu” (TB, s. 382), człowiek zwraca się i wznosi dzięki wierze. Staje się wówczas zdolny do wyrażenia egzystencjalnej zgody na śmierć i nieistnienie, odporny na zdradę i obcy rozpacz. To, w co wierzy, staje się samym jego bytem, tak że mimo naturalnych wahań wpisanych w sytuacje prób, może żywić nadzieję, spodziewając się tego, co dobre, nawet od śmierci.

U źródła tego, czym jesteśmy, trzeba dostrzec wahanie i drzenie; a temu migotaniu egzystencjalnemu odpowiada na szczycie nas samych migotanie wiary. Niezupełnie jest prawdą, że jestem moim życiem, skoro niekiedy mam możliwość osądzenia go i nierozpoznania w nim siebie; osąd ten jest możliwy tylko na podstawie tego, czym jestem, to znaczy tego, w co wierzę. Wydaje się, że stąd rozpoczyna się ruch, dzięki któremu mogę uwolnić się od obiektywnego pesymizmu i od śmierci. (...) wydaje się, nie sięgając do danych objawionych, że najcisłejsze rozważenie naszej kondycji uprawnia do myślenia, że stając się coraz bardziej czynnie przepuszczalni na światło, dzięki któremu jesteśmy na świecie, będziemy mogli spodziewać się od śmierci, aby nas wyrwała nam samym i lepiej nas utwierdziła w bycie. (SW, s. 223)

Wierzącemu pozostaje przeto trwać w „migotaniu”, w ufnym napięciu, nigdy nie zniesionym, między brakiem a spełnieniem<sup>384</sup>. Bycie w wierze jako podstawa egzystencji odnosi wprost do tajemnicy bycia. Nie może jednak zająć

<sup>383</sup> SW, s. 196. Z drugiej strony, sama wierność jest obecnością czynnie uwiecznioną (*activement perpétuée*) – korzystaniem z zawartej w obecności „tajemniczej zachęty do tworzenia” (*invitation mystérieuse à créer*, PA, s. 229).

<sup>384</sup> Zob. ON, s. 10: „Wierzący nigdy nie wierzy całkowicie, niemożliwe jest, by nie zaznał chwil niepewności i trwogi, łączącej go z niewierzącym”. „Największą przeszkodą w rozwoju wiary nie jest nieszczęście, lecz zadowolenie. Istnieje bliskie powinowactwo zadowolenia ze śmiercią. W każdej dziedzinie, ale może najwięcej w dziedzinie duchowej istota zadowolona,



bez owej przepuszczalności na „światło”, wspomnianej już otwartości, która jest z kolei podstawą samej wiary: „O ile nie jestem przeźroczysty, o tyle nie wierzę. Niedowiarstwo i nieprzejrzystość mieszają się tutaj ze sobą; a to, co usiłowałem wyrazić jako wiarę, mógłbym i powinienem wyrazić jako miłość lub *caritas*” (SW, s. 221). Przybliżyć trzeba więc znaczenie wymaganej przez Marcela transparentności, rozważając, czym jest według niego miłość.

#### 5.4.4. Miłość

O ile wiara nadaje nadziei intelektualny szkielet, o tyle miłość osadza wiarę w konkretności i ratuje przed pokusą obiektywizacji<sup>385</sup>. Sama również wyklucza obiektywizację i to dzięki niej wiara zachowuje stałe odniesienie do „ty”. Kocha się bowiem całą osobę w jej indywidualności, niepodobna podzielić ją na części ani temu aktowi najgłębszej afirmacji przez pryzmat ustalonych kryteriów przyglądać się bezstronnie z zewnątrz<sup>386</sup>. Właśnie tu, jak zauważa John O'Malley, dokonuje się ostateczne i najbardziej skuteczne wypełnienie luki w byciu, pojawiającej się, gdy nie uwzględnia się nic i nikogo poza sobą samym; miłość stanowi więc – jak zobaczymy – sens osoby oraz spełnienie wymogu ontologicznego, jako że dopiero w twórczym akcie miłości jest się w sposób pełny<sup>387</sup>. Dlatego przedstawianie miłości jako pożądanego fałszuje jej istotę; miłość jest wręcz jego przeciwieństwem: Marcelowi jawi się „podporządkowaniem siebie wyższej rzeczywistości – tej rzeczywistości, która w głębi mnie samego jest bardziej mną niż ja sam” oraz „zerwaniem napięcia łączącego tego samego z innym”, dzięki czemu może być „zasadniczą daną ontologiczną” (BM, s. 245). To właśnie związek z byciem – jego całkowita akceptacja – określa zarówno miłość, jak i wiarę. Jak wyrazi się Antoni Podsiad:

---

istota, która oświadcza sama, że ma wszystko, czego jej potrzeba, jest już na drodze do rozkładu” (BM, s. 311).

<sup>385</sup> Zob. np. DM, s. 65: „Z chwilą, gdy wiara przestaje być miłością, kostniejąc przeobraża się w wierzenie – o charakterze przedmiotowym – w jakąś rozumianą na sposób mniej lub bardziej fizyczny moc”.

<sup>386</sup> Zob. np. A. Gielarowski, dz. cyt., s. 236–238, K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 139–140.

<sup>387</sup> Zob. J. O'Malley, dz. cyt., ss. 129–130, 123 i n.



Nie ma prawdziwej wiary bez miłości i nie ma prawdziwej miłości bez wiary. Istota zamknięta w sobie, nastawiona egoistycznie – nie ma żywej wiary, posiada tylko opinie i przekonania. Przekonanie jest jedynie ugruntowaniem, niejako krystalizacją opinii, i nie zakłada ono tego głębokiego otwarcia na „drugiego”, tej twórczej wymiany z „drugim”, które mieszczą się w samym akcie wiary i miłości; przekonanie, określane z reguły jako „własne”, zawsze zawiera w sobie coś bezosobowego. Miłość natomiast, nieodłączna od wiary, podporządkowuje mnie z mojej własnej woli tej rzeczywistości, której wierzę, która mnie przerasta, która jest dla mnie czymś więcej niż ja sam<sup>388</sup>.

W tym obszarze kluczowym pojęciem jest *disponibilité*, tłumaczona już to jako rozporządzalność, już to dostępność, dyspozycyjność, a nawet gotowość. Marcel określa ją jako „istotną cechę osoby” (HV, s. 22), stanowiącą wyraz i warunek miłości rozumianej jako otwartość i podporządkowanie. Człowiek wszelako posiada skłonność do pozostawania w stanie zamknięcia, jest zatem z natury nierozporządzalny. Jako taki jest nie tylko zajęty, ale pochłonięty sobą aż do stanu obciążenia (PA, s. 238). Marcel dostrzega wspólny korzeń pesymizmu i nierozporządzalności; im bardziej człowiek staje się niewolnikiem samego siebie i swojego doświadczenia, tym bardziej desperacko pogrąża się w świecie problemów i traci zdolność do nadziei<sup>389</sup>. Postawa nierozporządzalności jest zamknięta i zamykająca, odgradzając bowiem od świata i innych ludzi, ogranicza dostęp do uczestniczenia w pełni sensu. Czytamy w *Tajemnicy bytu*:

Człowiek żyje tym mniej albo, inaczej mówiąc, tym słabiej, im bardziej jest przytłoczony, skrępowany samym sobą. (...) Człowiek skoncentrowany na samym sobie jest niedyspozycyjny; chce przez to powiedzieć, że pozostaje on niezdolny do odpowiedzi na wezwania życia i nie mam tutaj tylko na myśli pomocy, o jaką mogą prosić nieszczęśliwcy. (...) Pozostaje zamknięty w sobie, w swoim nikłym doświadczeniu, tworzącym wokół niego skorupę, której nie jest on w stanie rozbić. Z tego wynika, że naprawdę niezbędne dla życia jest

<sup>388</sup> A. Podsiad, dz. cyt., s. 303.

<sup>389</sup> PA, s. 239. Zob. też BM, s. 112: „Im bardziej jakaś istota jest niedyspozycyjna, tym mniej pozostaje miejsca dla nadziei; i należałoby tu już mówić o wzrastającej niedyspozycyjności całego współczesnego świata”.

nie tylko – co oczywiste – odwoływanie się do czegoś innego niż ono samo, lecz także wewnętrzne powiązanie z rzeczywistością, która nadaje mu sens i niejako uzasadnienie. (TB, s. 180)

Nietrudno dostrzec, że środowiskiem nierozporządzalności jest posiadanie. Mając siebie jakoby na własność, podlega człowiek wszystkim typowym dla dziedziny „mieć” zjawiskom: towarzyszy mu tyleż stały, co głęboko ukryty lęk przed bliżej nieokreśloną utratą, a zarówno siebie, jak i innych postrzega jako elementy swego inwentarza. Jak zauważa Karol Tarnowski, granicą nierozporządzalności jest granica posiadania: „Nierozporządzalność – to w sposób istotny niebycie do dyspozycji drugiego, które jest równocześnie alienacją samej wolności, rzeczywistą niemożnością bycia całkowicie «poza sobą»”<sup>390</sup>.

Rozporządzalność tymczasem zdaje się polegać najpierw na uczynieniu samego siebie „przepuszczalnym”: chodzi o różnicę między byciem „przezroczystym” i byciem „mętnym” (*transparent* i *opaque*, zob. PA, s. 238). Ktoś rozporządzalny jest dokładnym przeciwieństwem skurczonego w sobie, nie przywiązuje się nadmiernie „nie tylko do swojego mienia, lecz także do swoich idei, do swojej nabytej wiedzy, z którą (...) utożsamia się i której nie chce zakwestionować” (TF, s. 983). Dzięki temu może być dla innych: „Był całkowicie rozporządzalny dla innych nie przyznaje sobie prawa do swobodnego dysponowania sobą” (BM, s. 181, więcej na s. 184–185), uznaje, że inni mają do niego nie mniejsze prawo niż on sam. Całkowita rozporządzalność byłaby całkowitym poświęceniem się dla innych<sup>391</sup>. Dlatego jest ona zdolnością do współbycia: „Był rozporządzalny to taki, który jest zdolny do całkowitego bycia ze mną wówczas, gdy go potrzebuję” (PA, s. 235). Nie używa z siebie, z własnych zasobów tymczasowej pożyczki, tworząc po drugiej stronie rodzaj zobowiązania, lecz po prostu jest dla drugiego obecny (tamże). Tłumacząc omawiane pojęcie najdosłowniej: oddaje siebie do dyspozycji wraz ze wszystkimi tymi zasobami, materialnymi i duchowymi, którymi może

<sup>390</sup> K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 191.

<sup>391</sup> PA, s. 239. Bycie dla innych kulminuje w ofercie z siebie, tak jak bycie dla samego siebie kulminuje – zdaniem Marcela – w samobójstwie (zob. SW, s. 104 i in). Toteż rozporządzalność chroni przed rozpaczą i samobójstwem: rozporządzalna dusza wie, że nie należy do siebie i że główny użytek, jaki może uczynić ze swojej wolności, to właśnie rozpoznanie tego faktu (PA, s. 239–240).

usłużyć, aż w końcu sam staje się żywym zasobem<sup>392</sup>. Właśnie dlatego Paul Ricoeur widzi w rozporządzalności wierność, a polski tłumacz oddaje ją przez „gotowość”:

Właśnie innemu chcę być wierny. Wierności tej daje Gabriel Marcel piękną nazwę gotowości (*disponibilité*). Sieć pojęciowa, której jednym z węzłów jest pojęcie gotowości, jest bardzo rozgałęziona. Przez swoje przeciwieństwo, brak gotowości, pojęcie to ociera się o dialektykę być i mieć. Gotowość jest tym wyjściem, które otwiera rachowanie siebie na dialogiczną strukturę ustanowioną przez Złotą Regułę. Ta ostatnia, jako reguła wzajemności, która pojawia się w początkowej sytuacji asymetrii, stawia innego w położeniu adresata zobowiązania, który liczy na mnie i sprawia, że zachowanie siebie staje się odpowiedzią na to oczekiwanie<sup>393</sup>.

Tu najwyraźniej daje się dostrzec moralny wymiar rozporządzalności, a kilkakrotnie już sygnalizowany wątek etycznego charakteru filozofii konkretnej właśnie w świetle tego pojęcia nabiera właściwego kształtu. Myśl Marcela daje się określić jako etyka rozporządzalności, to jest dyspozycyjności, otwartości i dostępności dla innych. Etyka ta poucza, że podstawowym zadaniem, z jakim *homo viator* musi się mierzyć, zarazem samą istotą życia i wolności, jest stawać się coraz bardziej rozporządzalnym. Skoro wszakże zgodzić się z niektórymi interpretacjami, które ów etyczny wymiar chciałyby koncentrować bardziej w nadziei<sup>394</sup>, godząc oba stanowiska można Marcelową etykę nadziei i miłości nazwać etyką heterocentryczną, zakładającą zarazem postawę i moralny

<sup>392</sup> Człowiek rozporządzalny to zatem, mówiąc językiem Fromma, osobowość bytująca, która dzięki swej postawie buduje innych i inspiruje: „Osobowość posiadająca polega na tym, co ma, osobowość bytująca siłą swa czerpie z faktu, że jest, że żyje i że zrodzić może coś zupełnie nowego, gdy tylko zdobędzie się na odwagę oddania się i spontanicznej reakcji. Osoby takie pełnią istnienia uzyskują w akcie rozmowy, gdyż nie usztywnia ich nerwowa troska o to, co posiadają. Ich spontaniczna żywotność jest zaraźliwa, często pomaga innym przezwyciężyć własny egocentryzm” (E. Fromm, *Mieć czy być*, s. 55).

<sup>393</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 444–445. Użyte tu słowo „gotowość” tylko pozornie koresponduje co do swojej treści z Heideggerowską „gotowością” czy „zdecydowaniem” na bycie sobą (*Entschlossenheit*), które *grosso modo* jest po prostu otwartością na bycie i wiąże się raczej z autentycznością egzystencji własnej niż stosunkiem do bliźniego.

<sup>394</sup> Zob. zwłaszcza J.G. Hernandez, dz. cyt., *passim*, np. s. 58, gdzie życie etyczne według Marcela zostaje określone jako twórcza realizacja wolności, poddanie się wymogowi refleksji i tworzenia relacji z innymi, a nade wszystko krzewiące w innych nadzieję.

imperatyw wyjścia z siebie wobec transcendencji, które zarówno w nadziei, jak i w miłości stanowią czynnik istotny.

Owa transcendentność miłości – nie inaczej niż wiary i nadziei – to przede wszystkim jej wymiar dialogiczny. Do tego stopnia jest to doniosłe – naucza Martin Buber – że bez owego wymiaru może przybrać diaboliczny kształt: „dialogiki nie należy utożsamiać z miłością. Jednak miłość bez dialogiki, a więc bez rzeczywistego wyjścia ku drugiemu, dotarcia do drugiego i bycia z drugim, miłość pozostająca u siebie jest miłością, której na imię Lucyfer”<sup>395</sup>. Wyjście zaś ku drugiemu i dotarcie do niego wymaga od miłującego postawy pokornej niewiedzy o tym, czego dokładnie mu potrzeba<sup>396</sup>.

Szczególnie ważny jest u Marcela związek miłości ze śmiercią. To na jego przykładzie daje się poznać niezniszczalność więzi między osobami, i to dopiero ona definiuje prawdziwą miłość. Konflikt, jaki zachodzi między tymi dwiema kategoriami, jest zdaniem autora *Obecności i nieśmiertelności* fundamentalny. To miłość stanowi jedyną przeciwwagę śmierci: „Jeśli posiadam jakąś niezachwianą pewność, to tę tylko, że świat, z którego zniknęła miłość, może jedynie zostać wchłonięty przez śmierć. Również jednak tę, że gdzie miłość trwa, gdzie triumfuje nad wszystkim, co usiłuje ją poniżyć, śmierć musi być ostatecznie pokonana” (ON, s. 9, zob. też TB, s. 360). I tylko w perspektywie miłości, w odniesieniu do bliskich ludzi, śmierć nabiera rzeczywistego znaczenia. Własna śmierć nie liczy się tak bardzo, jak śmierć kochanej osoby<sup>397</sup>. Toteż jedynym i ostatnim słowem miłości jest negacja śmierci:

„Ukochać jakąś istotę – mówi jedna z moich postaci – to powiedzieć: ty nie umrzesz”. Dla mnie nie jest to zwykła replika w teatrze, ale stwierdzenie, ponad które nie jest nam dane się wznieść. Zgodzić się na śmierć jakiejś istoty to w pewnym sensie wydać ją na śmierć. (HV, s. 152)

<sup>395</sup> M. Buber, *Dialog*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 228.

<sup>396</sup> Zob. B. Treanor, dz. cyt., s. 89.

<sup>397</sup> „Konflikt miłości i śmierci stanowi kluczowy moment ontologii intersubiektywnej Marcela. Istnienie śmierci bowiem, nie śmierci w ogóle, lecz śmierci, która *hic et nunc* niszczy konkretne życie, rujnuje konkretną miłość, zrywa brutalnie konkretną wspólnotę, jest skandalicznym złem. Tajemnica śmierci nie może być więc w myśli Marcela oddzielona od tajemnicy miłości” (A. Gielarowski, dz. cyt., s. 246).

Czy zatem miłość miałaby być mocniejsza niż śmierć? Pozostaje postawić pytanie, na ile takie ujęcie jest uprawnione, i czy aby właśnie sytuacja przeciwna prawdziwie nie definiuje miłości. Ukochać aż do końca – być może ponad ludzkie siły – znaczyłoby wówczas: pozwolić odejść na zawsze i mimo wszystko. W powyższym cytacie pod powierzchnią szlachetnego przywiązania zdaje się skrywać postawa obca takiemu prawdziwemu „ukochaniu”, bliska raczej egoistycznej zaborczości, która kocha bardziej własne przywiązanie niż konkretną osobę, postawa, która znaczy miłość piętnem zniewolenia. Na obronę autora *Homo viator* przychodzi dopowiedzieć, że w innym miejscu (TB, s. 362) twierdzi, iż owa „niezniszczalność ukochanej istoty” jest „raczej niezniszczalnością więzi niż niezniszczalnością przedmiotu”. W tym świetle słowa „ty nie umrzesz” należy odczytać zatem: „nasza więź nigdy nie zginie, a ty będziesz przez nią uwieczniony”. Marcel zaznacza również, że nie chodzi tu o miłość narcystyczną, choćby miał to być narcyzm we dwoje (TB, s. 364). Zawarta w miłosnej więzi obietnica nieśmiertelności uprawomocnia się tedy wyłącznie wówczas, gdy więź ta jest czysta, autentyczna, gdy nie myśli o sobie, lecz otwiera się na wieczne źródło miłości, bowiem tylko taka z pewnością spodoba się temu – acz Marcel zakłada to bodaj apodyktycznie – który samemu będąc miłością, nad wiecznością sprawuje swoją władzę (zob. TB, s. 363–364).

Tylko tak rozumiana może być miłość zarazem aktualizacją wolności i triumfem bycia, w którym kochający i kochany doświadczają wyzwolenia<sup>398</sup>. Wszystkie zaś trzy przybliżenia tajemnicy ontologicznej: nadzieję, wiarę i miłość, można określić najpierw jako „komponenty wolności”<sup>399</sup>, potem zaś jako *modi* konkretnego doświadczenia wymiaru intersubiektywnego<sup>400</sup> oraz jako *modi* otwartości<sup>401</sup>. Aby to lepiej zrozumieć, pozostaje uczynić ostatni

<sup>398</sup> K. Tarnowski, *Ku Absolutnej ucieczce*, s. 197: „Miłość nie jest wyborem, lecz odpowiedzią na wezwanie, która staje się sama inwokacją i która nas najgłębiej wyzwala. (...) Dopiero gdy bariery upadną, paradoksalnie może wyłonić się moja czy twoja indywidualność. (...) Udzielając drugiemu kredytu, oczekując od niego rozwoju, miłość – i ona jedna – naprawdę «dotyka» bytu i może na niego wpływać, pod warunkiem, że jest całkowicie bezinteresowna”.

<sup>399</sup> J. O'Malley, dz. cyt., s. 116.

<sup>400</sup> Zob. A. Gielarowski, dz. cyt., s. 192.

<sup>401</sup> Przedstawione w tym rozdziale poglądy Marcela można w uproszczeniu oddać słowami Tomáša Halíka: „Przeciwieństwem miłości nie jest nienawiść, lecz samolubstwo. Przeciwieństwem wiary nie jest ateizm, lecz samoubóstwienie. Miłość i wiara (miłość ku Bogu) oferują prawdziwą wolność, wyzwolenie z najcięższego więzienia: z uwięzienia człowieka w sobie samym” – „Wiara bez nadziei jest ślepa, a bez miłości martwa. Nadzieja bez wiary jest pusta,

krok, w stronę dziedziny, w której spotykają się wszystkie wcześniejsze wątki, a myśl Marcela kulminuje.

## 5.5. Intersubiektywność

### 5.5.1. Pozorny egocentryzm

Przejście z cogito do uczestnictwa, z oddzielenia do wspólnoty, wymaga zasadniczej reorientacji. Można obrazowo powiedzieć, że ciągłe patrzenie w lustro okazuje się bezowocne, zarówno w filozoficznej spekulacji, jak i w codziennym życiu. Marcel zauważa, że ludzie ulegają zazwyczaj tyleż naturalnemu, co zgubnemu złudzeniu: wyobrażają sobie, że wszystko koncentruje się wokół nich, tak jakby stanowili samo centrum świata<sup>402</sup>. Wskutek jednak godnego uwagi paradoksu człowiek zamknięty w sobie – wraz z całym towarzyszącym temu przekonaniem, niezupełnie świadomym, że wszystko, co posiada, w tym przede wszystkim jego własne bycie, nie podlega powszechnemu prawu zmiany i rozkładu – odczuwa nieodpartą potrzebę wyjścia ze swojego ciasnego kręgu po to, aby znaleźć dla siebie potwierdzenie. Egoizmowi właściwa jest immanentna niewystarczalność „ja”, którą nerwowo usiłuje przezwyciężyć<sup>403</sup>. Tym bardziej „ja” otwarte, niezwiązane sobą, wychodzi

---

a bez miłości jej wytrwałość nie ostoi się w życiowych próbach cierpliwości, ponieważ jedynie mocna miłość «wszystko przetrzyma»” (T. Halík, *Chcę, abys był*, przekł. A. Babuchowski, Kraków 2014, ss. 151 i 252).

<sup>402</sup> „Podobnie jak wbrew wiadomościom kosmograficznym zachowujemy bezpośrednio wrażenie, że słońce i gwiazdy obracają się dookoła ziemi, tak nie jesteśmy w stanie uwolnić się całkowicie na tym świecie od przeświadczenia skłaniającego nas do traktowania siebie jako centrum, wokół którego wszystko się obraca i nie może się nie obracać” (HV, s. 19).

<sup>403</sup> „Ciążąc sam sobie, pogrążony w niepokojącym świecie zewnętrznym, to zagrażającym mi, to znów współwinnym, czujnie wypatruję wszystkiego, co emanując z niego kołć by mogło lub – przeciwnie – jątrzyć tę ranę, którą noszę w sobie: moje ja. Uderzająca tu jest analogia z człowiekiem, któremu dolega ząb lub wrzód i który ostrożnie próbuje, czy potrawa nie jest za zimna czy za gorąca, za kwaśna, czy za słodka. Czymże więc jest ten niepokój, ta rana? Trzeba na to odpowiedzieć, że przede wszystkim jest to rozdzierające doświadczenie sprzeczności istniejącej między tym wszystkim, co chciałbym osiąść, przywłaszczyć sobie, a nawet wbrew oczywistemu nonsensowi zmonopolizować, a niejasną świadomością tej nicości, tego niebytu, jakim jestem pomimo wszystko; gdyż – powtarzam to raz jeszcze – niczego o sobie nie mogę twierdzić, co byłoby naprawdę mną samym, niczego, co byłoby trwałe, nie podlegające krytyce i działaniu czasu. Stąd ta gwałtowna potrzeba potwierdzenia siebie przez świat zewnętrzny, przez

ku inności. Sam wymóg ontologiczny – który określiliśmy też jako wymóg transcendencji – zakłada to w sposób niewątpliwy. Właśnie w obliczu tego wymogu, skutek dogłębnej reorientacji, człowiek może zostać określony przez postawę względem tego, co inne<sup>404</sup>.

Tym bardziej może tedy być, im bardziej jest rozporządzalny, a zatem kiedy swojej wewnętrzności pozwala przenikać się z tym, co poza nią. „Istnieję tym mniej, im bardziej wyłączone jest moje istnienie – i odwrotnie, istnieję tym bardziej, im bardziej oswobadzam się z więzów egocentryzmu” (TB, s. 260). O randze tego oswobodzenia niechaj świadczy fakt, że u Marcela nawet zbawienie sprowadza się w gruncie rzeczy do wyzwolenia z „ja” skupionego na sobie (zob. HV, s. 201). Przy tym inność to nie abstrakcyjna nazwa transcendencji, ale przede wszystkim konkretne doświadczenie drugiego człowieka. Sama istota człowieczeństwa – twierdzi zgodnie z tym Buber – jawi się dopiero w przestrzeni, która nie dzieli, ale łączy ludzi ze sobą, w tym, co „międzyludzkie”: „dopiero wzajemne oddziaływanie umożliwia dostateczne uchwycenie człowieczeństwa”<sup>405</sup>. Także dla Marcela tylko w relacji z drugim może prawdziwie zaistnieć „ja”<sup>406</sup>. Figurą nieprzewycięzalnej słabości w tym względzie czyni francuski myśliciel stoika, który pomimo „niewątpliwej siły i wielkości

---

innego człowieka, stąd ten paradoks, że ostatecznie od drugiego człowieka, i tylko od niego, to moje «ja», jak najbardziej skoncentrowane na sobie, oczekuje nadania godności” (HV, s. 15–16).

<sup>404</sup> Dla Marcela skutkiem odrzucenia transcendencji, rozumianej tutaj w sposób dość religijny, jest niezdolność do tego, aby rozpoznać płynące z niej wezwanie. Zwłaszcza w ateistycznym egzystencjalizmie dostrzega francuski filozof ową predylekcję do immanentyzmu, będącą w istocie pozbawionym miłości buntem: „Akt, którym jakikolwiek filozof – czy będzie to Nietzsche, Jaspers czy Sartre – neguje wszelkie zaświaty, wszelką pozaziemskość i zamyka się w ciasnym kręgu immanencji, okazuje się w ostatecznej analizie wyrazem, nie tyle zrównoważonego i podporządkowanego doświadczeniu rozumu, ile raczej szatańską odmową zbuntowanej i upojonej sobą indywidualności przeciwstawiającej się znakom, przeciwstawiającej się wezwaniu, na które mogłaby ją uwrażliwić jedynie Miłość – pod warunkiem, że Miłość ta zdołałaby się wyzwolić od urojeń, do których się sprowadza, gdy oddaje się refleksjom nad sobą zamiast się urzeczywistniać” (HV, s. 189–190).

<sup>405</sup> M. Buber, *Między osobą a osobą*, w: tenże, *Ja i Ty*, s. 150. Dalej autor precyzuje: „Ponadto, jak wskazano, jeśli międzyludzkie ma istnieć, do relacji między osobowym bytem a osobowym bytem nie może zakraść się w zębny sposób pozór; potrzeba też, jak wskazano, by jeden drugiego obejmował i uobecniał w jego osobowym bycie. Trzecim wreszcie podstawowym warunkiem międzyludzkiego jest, by żaden z partnerów nie chciał narzucać się drugiemu” (tamże). Na temat podobieństwa między Marcelem i Buberem zob. np. A. Gielarowski, dz. cyt., s. 256, przypis 3.

<sup>406</sup> Zob. R.E. Wood, dz. cyt., s. 85–86.



stoicyzmu”, całe swoje życie wewnętrzne – nawet, dodajmy, kiedy zwraca się ku światu i naturze – dokonuje w obrębie samego siebie<sup>407</sup>.

Tymczasem to inni konstytuują mój świat i mnie samego: „Jeśli innych nie ma, mnie nie ma także. (...) Jeśli inni mi się wymykają, wymykam się sobie samemu, gdyż moja substancja jest z nich utworzona”<sup>408</sup>. Orientacja na nich przynosi zatem korzyść: zrozumienie „drugiego albo drugich” (TB, s. 237) stanowi pierwszy krok do poznania siebie – „konkretna i pełna świadomość samego siebie” powinna być „heterocentryczna” (tamże). Jednakże to nie wyłącznie inny w całości określa mnie samego. Zachodzi tu ciągły ruch, a poznanie przebiega w obu kierunkach. Czytamy bowiem: „im wyższy osiągam poziom naprawdę konkretnego postrzegania mojego własnego doświadczenia, tym bardziej właśnie dzięki temu jestem w stanie osiągnąć rzeczywiste zrozumienie kogoś drugiego, doświadczenia kogoś drugiego” (TB, s. 236). Rzecz tylko w tym, że owo „konkretne postrzeganie” na poziomie siebie samego nie może być egocentryczne: „egocentryzm jest możliwy tylko w przypadku człowieka, który nie stał się rzeczywiście panem swojego doświadczenia, który tego doświadczenia naprawdę sobie nie przyswoił” (tamże). Stosunek do drugiego człowieka może być wszakże czysto instrumentalny. Wykorzystywanie innych do własnych celów, jak na przykład potwierdzenie w nich założonego już obrazu siebie (zob. HV, s. 16–17), to jeszcze nie rodzaj stosunku, jaki Marcel propaguje. Ponieważ jego myśl posiada charakter moralny, relacja z drugim przybiera tu postać postulatu wierności zasadzie, że tylko w rozporządzalności – darze z siebie, poświęceniu, wzajemnej obecności – jednostkowe bycie może się wyrażać i doskonalić. Relacja z drugim potrafi wyrwać z egoizmu i powodowanej nim alienacji. „Niepodobna wyzwolić się samemu z owładnięcia sobą (*self-obsession*) – pisze

<sup>407</sup> „Stoik pozostaje zamknięty sam w sobie; umacnia się on niewątpliwie, ale nie promieniuje. Chętnie bym powiedział, że przedstawia on dla nas najwyższy wyraz, najwyższy stopień sublimacji zaakcentowanego «ja». Zachowuje się on tak, jak ktoś, kto nie ma bliźnich, kto zależy tylko od siebie, kto odpowiedzialny jest tylko za siebie, a to oznacza, że skierowuje się on przede wszystkim do wewnątrz” (HV, s. 39). Trudno tu wyrokować, na ile diagnoza Marcela dotyczy stoicyzmu historycznego, a na ile jest tylko nawiązaniem do popularnego stereotypu.

<sup>408</sup> *Présence et immortalité*, Paris 1959, s. 21–22, za: K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 192.



Brian Treanor – ale cudu tego dokonuje obecność innego<sup>409</sup>. Wzajemna otwartość potrafi wzbogacić obie strony, zapewniając wzajemny wzrost. Nie-rozporządzalność zaś – wycofanie i separacja – prowadzi do stopniowej atrofii osoby<sup>410</sup>.

Osoby, którą Marcel w duchu personalizmu odróżnia od jednostki. Ta ostatnia jest tylko obiektem pośród obiektów, statystycznym elementem żyjącym połowicznie. O ile osoba uczestniczy zaangażowana w tym, co ją spotyka, i potrafi wchodzić z otoczeniem w twórcze interakcje, o tyle jednostka, „bezosobowość rozparcelowana”, pozostaje anonimowa, „nie ma spojrzenia, nie ma twarzy. Jest to próbka, wiór, opiłek<sup>411</sup>. Toteż, należąc do innego porządku, osoba ginie zarówno w subiektywizacji, jak i obiektywizacji, abstrakcyjnym wyalienowaniu<sup>412</sup>.

Przedłużeniem tych idei w odniesieniu do stosunków międzyludzkich jest proponowane przez Marcela rozróżnienie między relacją triadyczną (trójstronną: ja–ty–on) a diadyczną (dwustronną: ja–ty). Podział ów to kolejna

<sup>409</sup> B. Treanor, dz. cyt., s. 78.

<sup>410</sup> Zob. tamże, s. 73–79. Zob. też I. Dec, dz. cyt., s. 206–207. – Skoro wziąć to wszystko pod uwagę, przykładem bardzo powierzchownej interpretacji, kreślącej nadmiernie uproszczony, a przy tym zniekształcony obraz krytykowanych przez siebie poglądów, określić trzeba opinię Tadeusza Płużańskiego, który myśli Marcela przypisuje oderwanie świata od bytu i całkowitą nieobecność elementu społecznego. „Wprowadzenie radykalnych opozycji – pisze – między istnieniem i posiadaniem, tajemnicą i problemem, wiarą i opinią, niepokojem i ciekawością i jednoznacznie pozytywny stosunek Marcela jedynie do istnienia, wiary, tajemnicy i niepokoju, a negacja posiadania, problemu, opinii i ciekawości wprowadziły wyraźną granicę i rozdźwięk pomiędzy realnym światem, w którym żyjemy, a sferą zarezerwowaną dla wewnętrznego przeżycia o metafizyczno-religijnym charakterze. (...) Egzystencja człowieka zostaje radykalnie przeciwstawiona światu i *vice versa*. Czyniąc z niej wartość podstawową Marcel w tej sytuacji musi opowiedzieć się przeciwko światu” (T. Płużański, *Marcelowski homo viator*, w: tenże, *Człowiek między ziemią a niebem*, Warszawa 1977, s. 248). W świetle całego dotychczasowego wyводу można te słowa pozostawić bez dodatkowego komentarza.

<sup>411</sup> SW, s. 149, HV, s. 20. Por. np. M. Bierdiajew, *Problem człowieka*, w: tenże, *Głoszę wolność*, przekł. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 27 n.; tenże, *Rozważania o egzystencji*, s. 87–89, gdzie osoba jako różna od indywiduum zostaje przeciwstawiona m.in. naturze, substancji, części, przedmiotowi czy środkowi, a powiązana z pojęciami aktu, całości, twórczości, wolności, wezwania. Bliskość myśli Marcela i Bierdiajewa (którzy spotykali się regularnie w Paryżu), ale i niektóre różnice, domagałyby się poświęcenia im osobnego studium.

<sup>412</sup> Zob. np. J. O'Malley, dz. cyt., s. 9. Autor ten uważa pojęcie osoby za centralne i fundamentalne w filozofii Marcela: „zrozumienie tego pojęcia tak, jak postrzega je Marcel – pisze – jest niezbędne dla należytego zrozumienia całości jego filozofii” (tamże, s. 132; zob. też rozwinięcie tej tezy na s. 133).

znacząca kategoria, która, korespondując z otwartym–zamkniętym tudzież byciem–posiadaniem, pomaga pogłębić rozumienie wielu pozostałych. Można by powiedzieć, że relacja diadyczna jest osobowa, a triadyczna nie, ale nie można na takim upraszczającym opisie poprzestać. Niewątpliwie dla Marcela realność „ty” wynika z aktu uznania w kimś (a niekiedy także w czymś) osobowego lub *quasi*-osobowego pierwiastka:

Chodzi tu o akt, poprzez który zamiast bronić się przed kimś drugim, otwieram się przed nim i sprawiam, że w jakiś sposób mogę go przeniknąć w tym samym stopniu, jak on może mnie przeniknąć. Zamiast tego, że cała obiektywność pojęcia „on” sprowadza się do pewnego dialogu pomiędzy „ja” i „ja sam”, co pociąga za sobą stosunek trójstronny – gdy mam do czynienia z „ty”, dokonuje się we mnie wewnętrzne zjednoczenie, dzięki któremu staje się możliwa dwójnia. Zagadnienie powstaje dopiero wtedy, gdy uwalniam się od tego żywego stosunku, aby mu się przyglądać, czyli gdy go niszczę. (SW, s. 52)

My zaś dobrze wiemy, że można wyjść ponad tę płaszczyznę siebie samego i innego: dzieje się to w miłości, dzieje się to w miłosierdziu. Miłość grawituje wokół pewnego stanowiska, które nie jest ani stanowiskiem mnie samego, ani innego jako innego; jest tym, co nazwałem „ty”. Sądzę, że jeśli to było możliwe, lepiej byłoby znaleźć określenie bardziej filozoficzne, lecz zarazem sądzą, że język abstrakcyjny mógłby się tu okazać zawodny, wprowadzając nas z powrotem w porządek „innego człowieka”, porządek wyrażający się w on. (BM, s. 244–245, zob. też IT, s. 44)

„On” posiada szereg cech, może jeszcze nierozpoznanych, i daje się potencjalnie scharakteryzować. „Ty” nigdy nie jest „tym trzecim”, może być tedy jedynie obecne, tak jak ja mogę być obecny dla niego. Ta bezpośredniość stanowi samą istotę miłości; „czysta dialektyka” przechodzi w miłość, kiedy „ty” przekształca się coraz głębiej w „ty” konkretne (zob. DM, s. 137). W relacji trójstronnej natomiast staje się na zewnątrz; jeżeli chce się na jej gruncie badać miłość, bada się ją jako przedmiot, związek kochającego i kochanego, samemu w niej nie uczestnicząc (zob. DM, s. 178). Relacji ja–ty–on odpowiada zatem refleksja pierwotna, problemowa, abstrakcyjna, z „wymyślnym i bezosobowym podmiotem epistemologicznym w roli weryfikatora obiektywnych

prawd<sup>413</sup> i dążeniem do totalności i uprzedmiotowienia, które tworząc system zapośredniczeń, prowadzą do alienacji i wykluczają transcendencję<sup>414</sup>. Stosunek dwustronny wiąże się natomiast z bezpośredniością: obecnością i uczestnictwem (zob. DM, s. 145).

„Ja” może być różne w diadzie lub triadzie, zależnie od dominującego akuratu nastawienia, otwarcia lub zamknięcia, a „ja” posiadania to całkowite przeciwieństwo „ja” bycia<sup>415</sup>. Podobnie „ty” może być „on”, ilekroć między dwojgiem tworzy się dystans, a „ty” zostaje w jakikolwiek sposób urzeczowione, jak wówczas, kiedy pyta się kogoś o drogę tylko po to, aby uzyskać od niego tę informację. Posłużenie się gramatyczną formą drugiej osoby nie ma znaczenia, chyba tylko w stworzeniu pozorów. Zarazem jednak „nawet w tym granicznym przypadku za sprawą intonacji albo spojrzenia może wkraść się cień autentycznej intersubiektywności” (TB, s. 194). Będzie tak wtedy, gdy uzyskana informacja ma dla mnie żywotne znaczenie, tak że napotkany na okamgnienie przechodzień, który mi ją przekaże, dzięki okazanej serdeczności okaże mi się bliższy niż niejeden członek rodziny. Tak więc, znów, omawiane tu kategorie stanowią rodzaj szyfru, są figurami, które w możliwie konkretnym języku starają się powiedzieć o doniosłych dla ludzkich stosunków zagadnieniach. Ważne jednak, aby zachować konsekwentnie to nazewnictwo, bo chociaż niedoskonałe, pomaga utrzymać w pamięci, że chodzi o stosunek do osoby, pewien idealny – i o tyle niedościgniony – rodzaj nastawienia i płynące z niego połączenie, które może się dokonać między ludźmi. To, co ma szansę wówczas się pojawić, nazywa Marcel intersubiektywnością. Właśnie to, co „między” jednym i drugim, ma tu znaczenie podstawowe; „ja” jest razem z „ty”, ich istnienie staje się wzajemne i „przybiera znak «z»” (TB, s. 194), przekraczając to, co łączyłoby je „czysto socjologicznie”, zakorzenia się „w czymś o wiele głębszym” (TB, s. 195–196). Jedność, w jakiej mogą istnieć, wypływa ze wspólnego losu, który łączy je do tego stopnia, że wyklucza jak intruza każdego, kto spoza tej wspólnoty chciałby wdrzeć się do środka, nie uczestnicząc w konstytuującym ową jedność doświadczeniu (zob. TB, s. 195).

<sup>413</sup> A. Gielarowski, dz. cyt., s. 177.

<sup>414</sup> Zob. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 50–51.

<sup>415</sup> „Ja” w „mieć” pozostaje zamknięte, niedostępne, skupione na sobie. Dopiero w „być” może przedstawić się sobie jako wezwanie (TB, s. 162).

W zbiegu dwóch „ja”, które wychodząc z izolacji stają się „ty” dla siebie, ich istnienie jako wzajemna obecność wyraża się w postaci „my”.

W myśli Marcela – pisze Andrzej Gielarowski – relacja z innym człowiekiem nie jest wtórna względem istnienia „ja” (rozumianego jako *cogito*), lecz pełni ona funkcję konstytutywną dla egzystencji podmiotu. (...) Ontologicznie pierwotne nie jest więc ani moje „ja”, ani „ja” innego, lecz „my”, czyli wspólnota, której istotą jest współbycie (*coesse*). Spoiwem tej źródłowej wspólnoty międzysobowej jest miłość. W doświadczeniu miłości, ściśle związanej z wiernością i nadzieją, dokonuje się, w sposób niepowątpiewalny, uznanie istnienia drugiego człowieka. Bowiem to przede wszystkim w miłości przestajemy być wzajemnie obojętnymi przedmiotami i stajemy się nawzajem „ty”<sup>416</sup>.

Oto sens diady w rozumieniu Marcela. Wszystko to nie oznacza, że w relacji trójstronnej nie zachodzi komunikacja, jest ona wszelako „komunikacją bez komunii” (TB, s. 216); wymienia się informacje, lecz nie występują więzi, dokonuje się kontakt, ale bez wzajemnej troski. Chodzi tymczasem o dotarcie głębiej, do wymiaru wspólnoty rozumianej z grecka jako κοινωνία – to w niej wedle francuskiego myśliciela podobna osiągnąć pełnię bycia<sup>417</sup>.

### 5.5.2. Spotkanie, obecność, wspólnota

W eseju na temat myśli Bubera, zgadzając się z jej przesłaniem, sugeruje Marcel, aby niemieckie słowo *Beziehung* – relacja zastąpić przez *Begegnung* – spotkanie (IT, s. 45). Uwaga ta wpisuje się w całość koncepcji francuskiego filozofa i posiada takie samo źródło, jak rozróżnienie jednostki i osoby; „relacja” kojarzy mu się z porządkiem posiadania, zdaje się pochodzić jeszcze ze świata przedmiotów, podczas gdy spotkanie „w pełnym tego słowa znaczeniu

<sup>416</sup> A. Gielarowski, dz. cyt., s. 255. Dokonujące się tu poznanie poprzez miłość stanowi szczyt partycypacji, zob. tamże, s. 241–243.

<sup>417</sup> Zob. tamże, s. 326.

może zachodzić tylko pomiędzy obdarzonymi wnętrzem istotami, które jako takie nie poddają się żadnej próbie unaocznienia w wyobraźni<sup>418</sup>.

Rozumiemy już, że nie istnieje spotkanie poza diadą; żeby rozwinąć to twierdzenie trzeba raz jeszcze zgłębić pojęcie „ty”. Wspomniane wyjście poza wymiar tego samego i innego zależy w pełni od stosunku do drugiego człowieka; zanim zaistnieje „my”, konieczne jest autentyczne i dojrzałe uznanie inności innego. Znow: pojęty jako „on”, zostaje ograniczony do jednostki, cząstki świata ożywionego poddanej prawom rządzącym w przyrodzie i społeczeństwie. Właściwe znaczenie inności, właściwe znaczenie „ty”, ukazuje się dopiero w świetle pojęcia wolności przeciwstawionej naturze lub ją przewyższającej. „Ty” jest wolnością, a moja wolność zdolna jest z nią współpracować.

Traktując innego jako „ty” traktuję go, ujmuję go jako wolność; ujmuję go jako wolność, gdyż jest on również wolnością, a nie tylko naturą. Co więcej, dopomagam mu w jakimś sensie w wyzwoleniu, współpracuję z jego wolnością – zdanie, które wydaje się krańcowo paradoksalne i sprzeczne, lecz którego prawdę miłość nieustannie potwierdza. Z drugiej jednak strony właśnie jako wolność jest on naprawdę inny, jako natura bowiem jawi mi się on identyczny z tym, czym sam jestem jako natura. (BM, s. 154–155, zob. też s. 115)

Wyzwolenie jest tu obopólne, skoro, jak widzieliśmy, drugi otwiera mnie na nowy, w oczach Marcela niewątpliwie lepszy, sposób istnienia. W relacji triadycznej nie muszą wbrew pozorom występować trzy osoby; trójczłonowość wynika już z zapoznania wolności „ty”, ze zdegradowania go do „on”. Jest tylko dwóch, ale skutek postawy pierwszego drugi jest ujęty jako trzeci: zamiast „ja” i „ty” jest „ja”, „ja sam” oraz „on”. Toteż wyzwolenie, jak wskazuje Brian Treanor, polega na wydobyciu z życia monologicznego, w którym jedyną rzeczywistą relacją jest stosunek do rzeczy przez pryzmat samego

<sup>418</sup> TB, s. 157. Jest to oczywiście pewna konwencja językowa; równie dobrze można pomyśleć spotkanie jako coś powierzchownego i ledwie przelotnego, relację zaś jako sięgającą głębiej, jako coś, co można budować. We współczesnym języku polskim to relacja zdaje się posiadać większe znaczenie, szczególnie może na gruncie psychologii społecznej. W filozofii jednak istnieje cała gałąź tzw. filozofii spotkania, wyrosła jako podtyp filozofii dialogu, co sprzyja zachowaniu rzeczowego podziału w zaprezentowanym tutaj kształcie. Sami używamy niekiedy obu tych pojęć zamiennie, wszak i Marcel nie trzyma się sztywno swojego rozróżnienia.

siebie. Wreszcie, zachodzący w diadzie dialog z innym jako innym pozwala mi w akcie skupienia spotkać się także z samym sobą<sup>419</sup>.

Podstawowym warunkiem spotkania jest bezpośredniość. Jest ona także sensem „ty”, uobecniającego się w wezwaniu (inwokacji, zob. DM, s. 219–220). „Ty” stanowi zaś istotę każdego uobecnienia; poza wymiarem tym nie można zgoła mówić o obecności. Jest to kolejne istotne – zdaniem Bernarda G. Murchlanda: fundamentalne<sup>420</sup> – dla omawianej tu myśli pojęcie.

Ma ono u Marcela znaczenie inne niż epistemologiczne czy transcendentálne, nie wiąże się z prezentacją w świadomości. Atoli nie ma też wymiaru wyłącznie obiektywnego: „obecność oznacza coś więcej i coś innego niż fakt bycia tu, w tym miejscu” (HV, s. 14), co znaczy, że o przedmiocie rozumianym jako rzecz w świecie nie można zgoła powiedzieć, że jest obecny<sup>421</sup>. Nie tylko o przedmiocie; ktoś siedzący tuż obok, a nawet – co daje się nieraz boleśnie odczuć – bliska sercu osoba, również bywają nieobecni (zob. TB, ss. 216, 218). Obecność jawi się zatem raczej stosunkiem aniżeli stanem i jako taka okazuje się funkcją intersubiektywności. Jak pisze komentator, to, co u Marcela w doświadczeniu obecności najistotniejsze,

przekracza obiektywność, chociaż może ona być wsparciem dla bycia obecnym. Obecność bowiem stanowi nie poddającą się żadnej obiektywnej weryfikacji nieprzedmiotową rzeczywistość związaną z jakością relacji międzypersonalnych<sup>422</sup>.

Ponieważ nie jest przedmiotowa, obecność nie daje się pochwycić, znajduje się poza pełnym zasięgiem świadomości; można ją spostrzec tylko przelotnie (TB, s. 218–219). Jako międzypersonalna zaś dla Marcela jest po prostu współbyciem

<sup>419</sup> Zob. B. Treanor, dz. cyt., s. 78.

<sup>420</sup> Zob. B.G. Murchland, dz. cyt., s. 352.

<sup>421</sup> BM, s. 162. Rozróżnienie przedmiotu i obecności znajdujemy także u Bubera, dla którego przedmioty odpowiadają temu, co martwe, i są przeto definiowane przez przeszłość; obecności przeciwnie, stanowią wyraz tego, co żywe i teraźniejsze. Zob. M. Buber, *Ja i Ty*, w: tenże, *Ja i Ty*, s. 45–46. Zob. też R.E. Wood, dz. cyt., s. 89–90.

<sup>422</sup> A. Gielarowski, *Obecność: między widzialnością a tym, co niewidzialne*, w: A. Bobko, M. Kozak (red.), *Metafizyka obecności*, Kraków 2006, s. 95

(*coesse*, PA, s. 233) i rozporządzalnością<sup>423</sup>. Jako ta ostatnia nie powinna być mylona z poświęcaniem uwagi. Ktoś, kto słucha nas wyrozumiale wtedy, gdy cierpimy lub mamy potrzebę się zwierzyć, niekoniecznie bywa dyspozycyjny. Istnieje rodzaj słuchania – twierdzi Marcel – który jest dawaniem; i jest inny, będący odmową. W rozporządzalności nie chodzi o materialne wsparcie ani pozorne gesty, lecz o dające się wyraźnie odczuć zrobienie w samym sobie miejsca dla drugiego, który nas potrzebuje – dopiero to stanowi świadectwo obecności (zob. PA, s. 234–235). Chociaż „przelotna” i „nieuchwytna”, objawia się wówczas w sposób bezpośredni i niezbity (PA, s. 235). Będąc jednak postawą, której nie można się nauczyć – byłaby wówczas podobna do techniki – ma raczej charakter daru. Lecz czy należy przez to rozumieć, że tylko niektórzy są do obecności predysponowani? Przeciwnie, dla Marcela każdy jest zdolny do bycia obecnym dla drugiego, do owej sztuki, która „jest w rzeczywistości łaską” (ON, s. 13); na łaskę zaś potrzeba się tylko otworzyć i pozwolić jej działać. Raz jeszcze uwidocznia się tedy nieodzowność bycia „przepuszczalnym”. Istnieje ona także tam, gdzie to drugi chce być obecny dla nas: „Obecność jest rzeczywistością, pewnym przypiływem. Od nas zależy, czy pozostaniemy nań przepuszczalni, ale nie jest w naszej mocy, aby ten przypiływ wywoływać”<sup>424</sup>. Metafora przypiływu ma wyrazić, jak czytamy dalej (PA, s. 233), towarzyszące obecności wewnętrzne wzbogacenie. Wzbogaca samo bycie drugiego: nie mogę powiedzieć, że gdy ktoś jest mi dany jako obecność, to po prostu jest przede mną – jest raczej we mnie; nie mówimy już w kategoriach fizycznych, które zostają tu przekroczone (PA, s. 232–233). Zarówno zatem zdolność do obecności, jak i sama obecność mają postać daru i obie wymagają postawy umożliwiającej jego przyjęcie<sup>425</sup>.

W spotkaniu jako wzajemnej obecności nawiązuje się łączność, stajemy się sobie bliscy. Jednak utrzymanie stosunku do „ty” jako „ty” jest trudne, wymaga wysiłku; siłą inercji „ty” przemienia się często w „on”, obecność

<sup>423</sup> Tenże, *Obecność i tajemnica*, w: J. Barcik (red.), *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, Kraków 2007, s. 214: „Ta dyspozycyjność wobec innego stanowi ontologiczny, a nie jedynie etyczny, sposób współbycia z innymi, którego istotą jest bliskość, intymność. Inny podmiot jest dla mnie obecny, o ile w jakiś sposób «dotyka» mnie intymnie i staje się w pewnym sensie «wewnętrzny» wobec mnie”.

<sup>424</sup> „Une présence est une réalité, un certain influx; il dépend de nous de rester ou non perméables a cet influx, non pas a vrai dire de le susciter” (PA, s. 231).

<sup>425</sup> O innym jako darze zob. A. Gielarowski, *Obecność: między widzialnością...*, s. 105.



staje się daną<sup>426</sup>; tym trudniej ten wysiłek skutecznie podjąć, że porządek problemowy nie może być nigdy zupełnie usunięty – powinien być za to przekraczany (zob. SW, s. 97). Toteż obecność, jako podlegająca próbom, wiąże się – raz jeszcze – z możliwością zdrady, która nastąpić może zwłaszcza jako rezygnacja lub zrywające więzi zapomnienie. Potrzeba tu wierności, której najwyższym wyrazem jest dla Marcela stwierdzenie: „Jesteś tu, wiem to i czuję twoją obecność, mimo że cię nie widzę” (zob. PA, s. 233). Współbycie przekracza ograniczenia czasu i przestrzeni, a utrata kogoś bliskiego – o ile nie był dla nas przedmiotem<sup>427</sup> – nie usuwa sama przez się jego obecności<sup>428</sup>.

Obecność umieszcza nas wewnątrz doświadczeń drugiego człowieka. Intersubiektywność – ów „kamień węgielny ontologii konkretnej” (TB, s. 375) – która, tak jak obecność, „jest w sposób istotny otwarciem” (ON, s. 14),

---

<sup>426</sup> Zauważa to też Buber, dla którego jest „wzniosłą melancholią naszego przeznaczenia, że w naszym świecie każde Ty musi stać się Ono. (...) Każdemu Ty na świecie, zgodnie z jego istotą, jest przeznaczone stawać się rzeczą lub wciąż od nowa zanurzać się w przedmiotowość” (M. Buber, *Ja i Ty*, s. 48–49)

<sup>427</sup> Inaczej, zdaniem Marcela, doświadcza się obecności i utraty w „mieć”; a inaczej w „być”. Zob. np. ON, s. 11.

<sup>428</sup> Szczególnym przypadkiem jest zniknięcie wskutek śmierci, które również miałyby nie usuwać obecności, dającej się wręcz odczuć ponad wszelką wątpliwość. Marcel najwyraźniej myli tu obecność z wrażeniem obecności. Pomijamy tu jednak wnikliwy wykład tego wątku, ważnego dla samego Marcela ze względów osobistych, acz zdającego się jedynie stanowić próbę usankcjonowania pewnych metapsychicznych doświadczeń i osobistego przekonania autora o ich autentyczności. Rozbudowaną analizę tej kwestii przeprowadza np. A. Gielarowski, *Tajemnica obecności*, s. 265–272. Poprzestaśmy na krótkiej uwadze. Jest wątkiem ciekawym i bodaj nie dość dobrze jak dotąd zbadanym – skoro „bycie z” jest u Marcela nie tylko fizyczne – na czym polega współbycie z tymi, których tutaj nie ma, i czy jest jakaś różnica na tym polu między obecnością kogoś daleko a obecnością kogoś zmarłego. Jak się wydaje, odległy może być dla mnie obecny, kiedy jest względem mnie rozporządzalny; może dać mi to do zrozumienia, tak że jego obecność dla mnie będzie jawna. Marcel atoli daleko więcej uwagi poświęca przypadkowi, kiedy drugi odszedł z tego świata. Powraca pytanie, czy jeżeli niezniszczalność miłości dotyczy niezniszczalności więzi, to nie należałoby po prostu przenieść tego rozumowania na kategorię obecności, tak że obecność zmarłego byłaby po prostu rodzajem symbolicznego istnienia w pamięci lub, szerzej i mniej ściśle, w sercu. Nie o to jednak chodzi Marcelowi, który wyraźnie daje do zrozumienia, że zmarły jest obecny jako duch w sposób – jeżeli można tu użyć tego słowa – najbardziej realny z możliwych. Jeżeli zaś obecność jest jakimś duchowym oddziaływaniem, to właśnie zmarłemu, a nie człowiekowi z krwi i kości przypada tu wręcz uprzywilejowana pozycja. Chociaż niefizyczna, obecność zdawałaby się przeto posiadać istotny związek z bliskością, także tą cielesną – jakkolwiek bowiem zmarły jest już, by tak rzec, poza ciałem, to jednak, twierdzi Marcel, z innego wymiaru oddziałuje na mnie, jest przy mnie, tak że mogę go odczuć niemalże całym sobą.



„w ostatecznym rozrachunku” okazuje się miłością (TB, s. 375). Zdaniem Marcela dopiero w tym wymiarze, jako miłosne „my”, może też prawdziwie zaistnieć nadzieja (zob. HV, s. 9) – jest ona bowiem wyrazem wspólnej doli<sup>429</sup> i wzajemnej wymiany<sup>430</sup>. Intersubiektywność jawi się też korelatem wolności: można ją tylko uznać lub odrzucić (zob. TB, s. 322–323).

Jak wskazuje William E. Hocking<sup>431</sup>, intersubiektywność posiada dwa wymiary. Jeden, szerszy, nazwany przez niego intersubiektywnością ukrytą lub niespełnioną (*latent or unfulfilled*), dotyczy świata natury, tego, co dostępne dla powszechnej wiedzy i co stanowi między innymi podstawę dla pracy naukowej. Relacje w jego ramach są powierzchowne i nieosobowe, wiążą się z pewną obiektywną treścią przekazywaną od podmiotu do podmiotu. Inaczej jest w intersubiektywności w wąskim, ścisłym sensie (nazywanej przez Marcela po prostu intersubiektywnością), która, jako bezpośrednia, wyklucza samą myśl o przekazie (zob. TB, s. 218). Słusznie przy tym zauważa Hocking, że intersubiektywność zawsze za podstawę musi mieć coś trzeciego, pewną płaszczyznę, która umożliwia zjednoczenie. Dodać jednak trzeba, że nie jest to ta sama troistość, którą opisuje Marcel jako relację trójstronną. W diadzie owo *tertium* występuje bowiem jedynie w roli tła czy też spoiwa, nie jest zaś osobnym elementem na wzór każdego z członów ja–ty–on. Innymi słowy, niezupełnie jest to „trzecie”, skoro trudno wyodrębnić je od dwu pozostałych; to raczej wspólna część, w której obie strony uczestniczą<sup>432</sup>. Intersubiektywność szuka zawsze tego, co wspólne, jest, jak powie Marcel, „byciem razem w świetle” (ON, s. 14). Może się opierać zarówno na tym, co partykularne, konkretne, jak i na uniwersalności. W pierwszym aspekcie zachodzić może wspólnota nie tyle wyabstrahowanych własności, ile doświadczeń właściwych człowiekowi, przede wszystkim wynikających z jego kondycji jako istoty rzuconej w czas: zarówno cierpienia i ułomności,

<sup>429</sup> „Nadzieja może być tylko nadzieją dla nas – co do nas wszystkich. Jest to akt obejmujący poniekąd w sobie wspólnotę, jaką tworzę wraz ze wszystkimi, którzy dzielili mój los” (TB, s. 376).

<sup>430</sup> „Wszystko wskazuje na to, że o nadziei można mówić wyłącznie tam, gdzie istnieje to wzajemne oddziaływanie między tym, kto daje, a tym, kto przyjmuje, ta wzajemna wymiana, która jest oznaką wszelkiego życia duchowego” (HV, s. 51). O wspólnotowym wymiarze nadziei zob. J.G. Hernandez, dz. cyt., s. 63–64.

<sup>431</sup> W.E. Hocking, dz. cyt., s. 453.

<sup>432</sup> Por. tamże, s. 451–452.

jak i tego, co dobre – nadziei i rozwoju<sup>433</sup>. To tutaj pojawia się miejsce na współczucie, w obliczu zła możliwe przede wszystkim w postaci milczącej obecności, konkretnego bycia z konkretną osobą w jej trudnym położeniu<sup>434</sup>. Owa intersubiektywność partykularna – inspirowana zapewne wymogiem transcendencji – szuka zawsze dopełnienia w intersubiektywności uniwersalnej, ta jednak nie zaistnieje inaczej, jak tylko na tle – a lepiej: na gruncie – konkretnej rzeczywistości kontekstu historycznego<sup>435</sup>.

Marcel dostrzega znaczenie ogólniejszego planu, na którym związki intersubiektywne mają możliwość zaistnieć skuteczniej i trwalej. Chodzi o cywilizacyjny klimat, w którym technika nie dominuje myślenia i stosunków międzyludzkich i gdzie zatem nie zanika do reszty wrażliwość na tajemnicę<sup>436</sup>. Tymczasem porządek społeczny podporządkowany posiadaniu – ów „indywidualizm posiadaczy” przeniknięty kultem „ja” – wyrażający się zwłaszcza w „systemie współzawodnictwa”, szkodzi budowaniu wspólnoty. Czytamy:

Brak słów, by wyrazić, do jakiego stopnia ów system współzawodnictwa wpłynął na osłabienie i wyjałowienie autentycznego poczucia wspólnoty, występującego zawsze w łonie grupy godnej tego miana. System ten pobudza w rezultacie każdego do porównywania się z innymi, do stawiania samemu sobie oceny czy wyznaczania sobie kolejnego miejsca w stosunku do innych. (...) Ów system rozjątrzający świadomość własnego „ja” lub – jeśli kto woli – miłość własną, jest jednocześnie jak najbardziej antypersonalistyczny; najwartościowsze bowiem jest w nas właśnie to, co nie podlega żadnym porównaniom, co jest niewspółmierne z niczym innym. (HV, s. 18)

<sup>433</sup> Zob. tamże, s. 457–458. „Do danej istoty – pisze Marcel – zbliża mnie i skutecznie mnie z nią łączy (...) przekonanie, że przebyła tak jak ja pewne próby, że podlega tym samym niedolom, że miała swoje dzieciństwo, że była kochana, że inne istoty nad nią się pochylały i pokładały w niej nadzieję; a także myśl, że jej powołaniem jest cierpienie, upadek, śmierć” (SW, s. 14).

<sup>434</sup> Zob. na ten temat E. Mukoid, dz. cyt., s. 124–125.

<sup>435</sup> Zob. W.E. Hocking, dz. cyt., s. 458.

<sup>436</sup> Dotyczy to na przykład kwestii śmierci, która tylko w cywilizacji spotkania może być pojmowana jako tajemnica: „W świecie, gdzie pod wysuszającym wpływem techniki całkowicie zniknęłyby intersubiektywne związki, śmierć przestałaby być tajemnicą i stałaby się brutalnym faktem, przypominającym rozpad jakiegoś urzędu” (TB, s. 360).

Dla Marcela autentyczna wspólnota to nie społeczeństwo; ma się ona do niego jak duch przeciwstawiony materii, organizm wobec mechanizmu<sup>437</sup>. To żywe związki wzajemnie obecnych osób, niemożliwe w ramach kultury masowej, będącej koniec końców zbiorem zamkniętych w sobie indywidualności. Tylko w niewielkich grupach animowanych miłością może dokonać się ucieleśnienie tego, co uniwersalne. Na przykład idei braterstwa, którą na podobnej zasadzie Marcel kontrastuje z równością. Ta ostatnia odpowiada mechanizmowi, a więc technice i posiadaniu; braterstwo zaś jest wspólnotą ducha szukającą, jak każda prawdziwa wspólnota, zjednoczenia w odmienności<sup>438</sup>. Równość, jak ją pojmuje „abstrakcyjny egalitaryzm”, jest związana z rywalizacją i przeto roszczeniowa, podczas gdy w braterstwie znajduje się miejsce dla uznania, że drugi może być wyższy ode mnie, ale pozostawać moim bratem<sup>439</sup>. Jak widzieliśmy, braterstwo ma wszelako sens tylko wówczas, gdy ludzi spaja wspólny ojciec (SW, s. 14), toteż, aby nie poprzestać na zwykłej współzależności właściwej raczej posiadaniu niż byciu, zdaniem Marcela prawdziwie może się urzeczywistnić tylko względem Boga (zob. TF, s. 986).

### 5.5.3. Absolutne „ty”

Oto ostatnie z pojęć, jakie przychodzi zgłębić, rozważając Marcelową koncepcję intersubiektywności. W nim dokonuje się spiętrzenie wielu poprzednio omówionych zagadnień, a przejście „od cogito do uczestnictwa” jawić się może jeszcze wyraźniej. Ono też wszystkie wcześniejsze wątki łączy z kwestią tajemnicy.

<sup>437</sup> „Tu leży różnica między społeczeństwem a wspólnotą, gdzie jak na przykład w Kościele, istoty, nie gromadząc się mechanicznie, tworzą całość, która je przerasta. Wspólnota taka jest jednak możliwa tylko dlatego, że jednostki te potrafiły zachować w sobie samych rodzaj sanktuarium, przeciw któremu powstaje każda technika jako taka, a które trzeba jednak nazwać duszą” (BM, s. 274).

<sup>438</sup> „Wspólnota jest możliwa dopiero z chwilą gdy byty rozpoznają wzajemnie swoją odmienność, gdy zrozumieją, że istnieją razem, będąc odmiennymi” (SW, s. 14).

<sup>439</sup> „Równość jest egocentryczna: twierdzą, że jestem mu równy. Braterstwo jest heterocentryczne: pozdrawiam cię jako mojego brata, a jeśli ty jesteś moim bratem, nie tylko uznaję twoją różność ode mnie, ale jeszcze mogę się cieszyć twoją wyższością, przynajmniej w tym, co nas dotyczy” (TF, s. 986).

Jak powiada Marcel, tak zwane dowody istnienia Boga mają charakter z gruntu dialektyczny, często *implicite* retoryczny czy perswazyjny; nawet bowiem kiedy ktoś czyni z nich rodzaj *l'art pour l'art*, wewnętrzna dynamika dowodu zawsze nakierowana jest na kogoś innego. „Przede wszystkim – czytamy – «dowieść» znaczy dowieść komuś; w wielu zapewne przypadkach samemu sobie; ale samemu sobie jako komuś drugiemu” (SW, s. 224). Dowód – co może wydać się niedorzeczne – jest przekonywający raczej dla wiary niż dla rozumu. Jego efektywność zależy nie od siły argumentów, lecz od hierarchii wartości, uprzednich założeń i konkretnego doświadczenia. Ktoś przejęty istnieniem zła i cierpienia, uznając jego fakt za ostatecznie sprzeczny z możliwością istnienia istoty nieskończenie dobrej, pozostanie na dowody nieczuły. Toteż

dowód jest skuteczny tam, gdzie w gruncie rzeczy można by się bez niego obejść; natomiast wyda się on prawie na pewno grą słów lub *petitio principii* temu, dla którego jest przeznaczony i którego trzeba przekonać. Powiedzmy jeszcze, że nie tylko dowód nie może zastąpić wiary, ale że w głębszym znaczeniu on ją zakłada i może służyć tylko jako wewnętrzne umocnienie tego, kto odczuwa w sobie rozdźwięk pomiędzy swoją wiarą a tym, co uważał za właściwe wymaganie swego rozumu. (SW, s. 229)

Nawet jednak gdyby dowody tego rodzaju okazywały się skuteczne, nie dowodziłyby istnienia Boga. „To, czego istnienia można dowieść, nie byłoby (...) Bogiem” (DM, s. 181) – obiektywny dowód jest dla Marcela niemożliwością i absurdem. Jest tak dlatego, że rozumie on Boga jako „nieskończoność miłości” raczej niż „totalność doskonałości”, pełnię, a nie całość<sup>440</sup>. Tej zaś nie sposób dowodzić – dowodzi się w obszarze problemów; metaproblematyka, to znaczy tajemnica, wyklucza samą rację dowodzenia, pozostawiając miejsce najwyżej dla rozpoznania<sup>441</sup>. Właśnie dlatego, jak twierdzi Marcel, daje się

<sup>440</sup> „Bóg metafizyki tradycyjnej myślany jest jako koncentrujący w sobie wszystkie atrybuty pozytywne, jakby blok bez pęknięć, który mógłby pod pewnym względem nasuwać myśli o kuli Parmenidesa. Tak rozumiana doskonałość jest w istocie ideą homogenicznej totalności, natomiast w pełni nie chodzi bynajmniej o totalność, lecz raczej o nieskończoność miłości – idea nieskończoności i idea doskonałości wykluczają się” (K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 97, zob. też s. 257).

<sup>441</sup> Szerzej pisze o tym J. O'Malley, dz. cyt., s. 93.

bronić („ostaje się”) dowód ontologiczny, ponieważ „od razu umiejscawia się w Bogu”, przy czym jednocześnie poniekąd „likwiduje siebie jako dowód” (DM, s. 201) – nie sposób bowiem dowodzić czegoś, nie umiejscawiając się, mówiąc obrazowo, na zewnątrz; albo więc dowód musi być przeprowadzony „spoza” pojęcia Boga i wówczas niczego nie dowodzić, albo „wewnątrz” tego pojęcia i wówczas nie być dowodem.

Bóg dowodów jest rozumiany jako problem, w oczach badacza staje się jedynie przedmiotem myśli, „metafizycznym To” (DM, s. 201). Tymczasem Bóg to tajemnica i tylko jako tajemnicę można go pomyśleć (zob. DM, s. 151). Jedyne właściwe pole jego rozumienia to zatem partycypacja – jest on dla nas tylko o tyle, o ile w nim uczestniczymy<sup>442</sup>. Dzieje się to dzięki wierze, a szczególnym wyrazem tego uczestnictwa jest modlitwa – akt, w którym człowiek wychodzi poza siebie<sup>443</sup> i daje wyraz zjednoczeniu zarówno z Bogiem, jak i wspólnotą (zob. TB, s. 319). Ten ostatni aspekt nie jest bez znaczenia: w relacji z Bogiem ważna jest świadomość, że nie ma się go na wyłączność: „w rzeczy samej myśleć Boga, to myśleć, że nie tylko ja jeden liczę się dla niego” (DM, s. 209). Co więcej, myśleć Boga to uznać, że ma on do mnie – i do innych – prawo. On jeden jest nieograniczony, dlatego tylko on, będąc „bardziej wewnątrz mnie niż ja sam” (SW, s.132), może wysuwać roszczenie, aby mnie posiadać. O ile człowiek jest rozporządzalny, nie będzie się temu sprzeciwiał, wiedząc, że roszczenie to nie wypływa z porządku władzy, lecz miłości, wiąże się nie z „mieć”, ale z „być”.

<sup>442</sup> DM, s. 44. Zob. też K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 25: „Płaszczyzną przeto, na której możemy pytać sensownie o Boga, nie jest płaszczyzna «danych obiektywnych» i abstrakcyjnych problemów, jawiących się czy to w stylizacji scjentystycznej, czy idealistycznej, czy wreszcie realistycznej, lecz płaszczyzna osobistego uczestnictwa w byciu, którą Marcel określił jako «tajemnicę» i w której może mieć miejsce nieuświadomiona, a nie tylko «jasna i wyraźna» afirmacja Boga, oraz wolne do Niego przyłgnięcie”. – „Bóg jest Tajemnicą, która odsłania się jedynie dla wiary. Im głębiej zwracamy się ku wierze i jej założeniom, tym lepiej widzimy, że Bóg wiary wiąże się nie tyle z istnieniem i istotą, co z byciem jako korelatem wymogu ontologicznego i synonimem pełni” (tamże, s. 119). Na temat różnicy między partycypacją w Bogu u Marcela i św. Tomasza (odpowiednio nieobiektywną i obiektywną) zob. np. A. Gielarowski, *Tajemnica obecności*, s. 288–289, przypis 76.

<sup>443</sup> „Według mnie duch modlitwy określa się najpierw negatywnie jako odrzucenie pokusy, a pokusa polegałaby na zamknięciu się wobec samego siebie w dumie i rozpachy, które zresztą łączą się ze sobą. Czy jednak pozytywnie duch modlitwy nie przedstawia się przede wszystkim jako zdolność przyjmowania wszystkiego, co może mnie właśnie oderwać od samego siebie, od posiadanej może przeze mnie skłonności do nadmiernego skupiania się na własnych nieszczęściach?” (TB, s. 321). Zob. też DM, ss. 179–180, 149–150.

Jasne jest jednak, że świadomość ta, podobnie jak sama modlitwa, nie zaistnieje wobec przedmiotu myśli w rodzaju pierwszej przyczyny<sup>444</sup>. Dla Marcela sens mówienia o Bogu zależy od tego, z jakim nastawieniem mówimy. Bóg nie jest przedmiotem, a jeżeli jako taki jest pojmowany, to nie jest Bogiem („kiedy mówimy o Bogu, (...) nie o *Bogu* mówimy” – DM, s. 149). Najpierw więc wymaga uznania go za „ty”. Pozwala to rozpoznać, zrazu niewyraźnie, pewne jego określane przez tradycję cechy, jak niezmienność czy prostota, i uznać ich wartość dla siebie samego (SW, s. 52–53). Dopiero więc doświadczenie Boga pozwala mówić o boskich atrybutach. Potrzeba jednak wejścia jeszcze głębiej, w sferę, gdzie owo „ty” zostaje uznane za „ty absolutne”, które staje się bliskie w akcie wezwania i wskutek wewnętrznej przemiany wzywającego, który w wolności uznaje siebie za dar: „trzeba, aby świadomość, w błysku decydującej przemiany, ofiarowała się Temu, którego może tylko wzywać jako swój Początek, swój Kres, swą jedyną Ucieczkę” (SW, s. 53).

Wówczas Bóg okazuje się bliski, poznawany wyłącznie bezpośrednio; gdy staje się obecnością absolutną, którą można czcić w modlitwie, „wszelkie pojęcie, jakie sobie o Nim wytwarzam, jest tylko abstrakcyjnym wyrazem, intelektualizacją tej obecności”, toteż „gdy usiłuję operować tymi pojęciami, powinienem o tym zawsze pamiętać, gdyż w przeciwnym razie same ulegną one wynaturzeniu w moich świętokradczych rękach” (BM, s. 249). Pojęcie Boga jest tedy wtórne, a dla Marcela ważna jest nie tyle kwestia istnienia Boga, ile stosunku, z jakim człowiek usiłuje się doń zbliżyć. Liczy się raczej żywa wiara niż obiektywna wiedza. Ta pierwsza pojawia się wskutek uczestniczącego otwarcia, które nie w sposób konieczny, ale związany istotowo z wolnością dokonuje się w samym bycie człowieka, w nieuchwytnym przestrzeni między nim a nim samym, która od tej wolności ściśle zależy<sup>445</sup>.

<sup>444</sup> W znanym fragmencie pisze Heidegger: „Jak pojawia się w filozofii? Z perspektywy istoty metafizyki (...) 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 tańczyć. Dlatego bez-bożne myślenie, które musi porzucić Boga filozofii, jest być może bliższe boskiemu Bogu. Znaczy to tylko tyle, że jest ono wolne od Boga takiego, jakiego chciałaby uznać onto-teo-logika” (M. Heidegger, *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki*, tłum. J. Mizera, „Logos i Ethos” 1/1991, s. 98–99).

<sup>445</sup> „To absolutne «Ty», w którym wprawdzie powinienem mieć nadzieję, ale któremu zawsze mogę również nie tylko w sposób abstrakcyjny, ale i rzeczowy zaprzeczyć, znajduje się

Bóg jest „ty”, ale dzięki wejściu w relację diadyczną także ja mogę stać się „ty” dla niego (zob. DM, s. 182). Dzięki temu zarazem, jeżeli można tak powiedzieć, staję się „ja” dla samego siebie: dopiero w tej relacji mogę zadać skutecznie pytanie o własną tożsamość. Znajdując w sobie pragnienie odkrycia prawdy o samym sobie, odkrywam najpierw skierowane do mnie pytanie „kim jestem?” i mogę delegować je dalej w stronę tego, który zna mnie lepiej niż ja sam. W spotkaniu człowieka z Bogiem zachodzi wzajemny stosunek dwu wolności (DM, s. 64), lecz pierwsza nie istnieje bez drugiej. Dlatego Bóg jest „absolutną ucieczką”, że ostatecznie jedyną szansą dla człowieka „pozostaje zwrócenie się ku temu, kto zna go takim, jaki jest, podczas gdy sam jest prawdopodobnie skazany na poznanie siebie tylko takim, jakim nie jest”<sup>446</sup>.

Relacja z Bogiem ma więc charakter nie przedmiotowy, lecz osobowy, żywy do tego stopnia, że Marcel nie wzbrania się przed postulatem, iż między Bogiem a człowiekiem winien „zachodzić tego typu stosunek, jaki miłość zaprowadza między kochankami” (DM, s. 64). Oto raz jeszcze wyrażona waga związku wiary i miłości, która lepiej pozwala uchwycić, dlaczego niemożliwy jest dowód na istnienie Boga ani nawet sporządzenie wyczerpującej listy boskich cech. Nie sposób bowiem z wnętrza miłosnej relacji stawiać i odpowiadać na pytania o tego, kogo się kocha – uczestnictwo, zaangażowanie, obecność wykluczają charakterystykę. „Im bardziej kocham jakąś osobę, tym bardziej uczestniczę w jej życiu, i tym bardziej ten sposób ujmowania jej myślą okazuje się nieprzystający. Ona jest poza obrębem tych wszystkich pytań, które wydają mi się nieistotne jako absolutnie zewnętrzne” (DM, s. 148). To, co dotyczy tutaj drugiego człowieka, *a fortiori* odnosi się i do Boga. Posłużmy się raz jeszcze cytatem z Martina Bubera, który wyraża tę samą myśl, jeszcze ją radykalizując:

Wieczne Ty zgodnie ze swą istotą nie może stać się Ono; ponieważ z istoty swej nie może być objęte miarą i granicą, nawet miarą niezmiernego i granicą

---

w sercu owego królestwa, które tworzę z sobą samym i które, o czym świadczy nasze tragiczne doświadczenie, zawsze zachowuje możność obrócenia siebie w popiół” (HV, s. 63).

<sup>446</sup> TB, s. 172. Dokonujące się w „mowie miłości” wyjście duszy poza siebie, narodziny „ja” odkrywającego siebie i drugiego dzięki Bożemu pytaniu „gdzie jesteś?” podniośle opisuje Franz Rosenzweig na kartach swojej *Gramatyki erosa* (w: tenże, *Gwiazda Zbawienia*, s. 291–308). Należy zaznaczyć, że w tekście tym dominuje kierunek od Boga do człowieka. Nie zmienia to faktu, że w zetknięciu z boskim „ty” konstytuuje się lub nabiera kształtów ludzkie „ja”.



nieograniczoności; ponieważ z istoty swej nie może być ujęte jako suma właściwości, nawet jako nieskończona suma właściwości podniesionych do transcendencji; ponieważ nie można go znaleźć ani w świecie, ani poza światem; ponieważ nie można go doświadczyć, ponieważ nie można go pomyśleć; ponieważ uchybiamy mu, Będącemu, gdy mówimy: „Wierzę, że On jest”. Nawet „On” jest jeszcze metaforą – „Ty” już nie<sup>447</sup>.

Skoro owo „wieczne Ty” nie daje się ściśle nazwać ani racjonalnie wskazać, można o nim tylko świadczyć. Bóg żywy, o którym mówi Biblia i którego Bogu filozofów przeciwstawił Pascal, może być poświadczony konkretnymi czynami żywej wiary (zob. TB, s. 343). Zwłaszcza wspólnota domaga się ucieleśnienia przekazywanych treści<sup>448</sup> i to ostatecznie tutaj, w wymiarze tyleż osobistym, co ponadjednostkowym, w czymś, co można określić szczytem uczestnictwa niedostępnym dla wyizolowanej myśli, człowiek doświadcza obecności absolutnego „ty”:

Od chwili, gdy pozwalamy się przenikać niewidzialnym wpływom, my, którzy na początku byliśmy tylko niewprawnymi, a jednak zarozumiałymi solistami, staramy się stawać powoli przyjaznymi i zachwyconymi członkami orkiestry, w której niesłusznie nazywani przez nas zmarłymi są niewątpliwie bliżej niż my Tego, o kim nie należy chyba mówić, że dyryguje symfonią, ale że jest symfonią w jej głębokiej i nadmysłowej jedności, w jedności, jakiej możemy spodziewać się dostąpić tylko niepostrzeżenie poprzez jednostkowe doświadczenia, których nieprzewidywalnego dla nikogo z nas ogółu nie da się przecież oddzielić od osobistego powołania. (TB, s. 390)

<sup>447</sup> M. Buber, *Ja i Ty*, s. 110.

<sup>448</sup> Zob. B.G. Murchland, dz. cyt., s. 354. Zob. też K. Tarnowski, *Gabriel Marcel i perspektywy filozofii religii*, s. 189: „Boska Tajemnica wzywa nie tylko do jej rozumienia, ale także do jej dalszego przekazywania, to zaś pociąga nieraz konieczność artykulacji pojęciowej. Świadczenie – to przede wszystkim czyn miłości, ale to także słowo, a słowo religii jest ciężarne – jak mówi Tillich – potencjałem pojęciowym odsyłającym do jakiegoś wspólnego, mimo wszystko, doświadczenia, które trzeba móc wyłowić i móc mówić o Tym, który się w nim ukazuje”.



## Marcel i tajemnica

### 6.1. Wobec problemu. Zaangażowanie i wezwanie

Zanim przedłożone w tej części rozważania doprowadzimy do końca, raz jeszcze przyjdzie poruszyć wątki podejmowane wcześniej. Najpierw, nie można przejść mimo faktu, że Marcel zestawia tajemnicę z problemem i względem niego ją określa. Przede wszystkim, co zdążyliśmy już zobaczyć, jako „metaproblematyka” tajemnica nie jest zniesieniem (chyba tylko w cokolwiek heglowskim sensie) ani przeciwieństwem problemu, lecz jego rodzajem, problemem wyższego rzędu. To ważne, ponieważ inaczej niż u Szestowa, nie wprowadza wrogości i radykalnego przeciwstawienia; refleksja Marcela, chociaż polemiczna względem wielu intelektualnych postaw, do sprawy podchodzi ostrożniej, wykazując daleko większą subtelność. Tajemnica zostaje tu ujęta jako kwestia filozoficzna, tak że charakter dotyczących jej rozważań pozostaje metafizyczny, a w tej mierze, w jakiej pyta się, jak traktować tajemnicę w racjonalnym badaniu, może wręcz metodologiczny. Jednak, spoglądając na całość jego filozoficznej twórczości, trudno oprzeć się wrażeniu, że Marcel nie do tego chce tajemnicę sprowadzić. W niektórych miejscach (np. *ŻS*, ss. 9 i 11) czytamy przecieź o rzeczywistości „okrytej” bądź „przesłoniętej” tajemnicą – czyż, jeżeli dokonać odpowiedniego podstawienia, miałyby to znaczyć, że rzeczywistość przesłonięta jest „metaproblematyką”? Tajemnica nie jest zatem zaledwie nazwą określonego podejścia teoretycznego. Jako opozycja problemu przynależy do porządku poznania i posiada charakter metafizyczny; odpowiadając byciu, jest nierozzerwalnie związana z porządkiem ontologicznym i stąd mowa o „tajemnicy ontologicznej”<sup>449</sup>.

<sup>449</sup> Należy również przypomnieć, że autor *Tajemnicy bytu* przestrzega, by nie tracić z oczu „technicznego znaczenia” swojej dystynkcji (TB, s. 222–223).

Ponieważ bycie i tajemnica są jednak trudniej uchwytnie niż posiadanie i problem, potrzebna jest ontologia konkretna, która unikając abstrakcji – w ogólności nieprzystającej zarówno do tajemnicy, jak i bycia<sup>450</sup> – pomaga sobie te ostatnie w miarę możliwości unaocznic.

Wprowadzie takie metodyczne podejście mogłoby sugerować, że wciąż pozostajemy w polu refleksji naukowej, obiektywizującej, przeciw której Marcel skierował tak wiele krytycznych słów, i że poprzestając na wspomnianym wymiarze metafizycznym tudzież epistemicznym, tajemnica jako przeciwstawiona problemowi nie sięga zgoła płaszczyzny egzystencjalnej; nie należy jednak wyciągać pochopnych wniosków. Niezależnie bowiem od tego, czy zechcemy sprowadzić tajemnicę do kwestii tylko poznawczej, czy będziemy ją traktować jako zjawisko szersze, musimy przyznać, że mówiąc o niej jako o przeciwieństwie problemu, już w naturalny, tylko nie zawsze uświadomiony sposób w egzystencjalnej supozycji ją umieszczamy. Kiedy na przykład rozważam, co to znaczy, że jestem – jak pisze Marcel: „kim jestem ja, który pytam o bycie” – odkrywam, że pytanie to płynie z samego bycia, że jest ode mnie wcześniejsze, a zarazem wciąż – nigdy – nieukończzone. Innymi słowy, w akcie tym uświadamiam sobie zależność od czegoś, co pochodząc spoza mnie, jednocześnie funduje moje istnienie. „We mnie” i „przede mną” zlewają się tu w jedno, badający staje się elementem badanego, problem zaś „staje ponad sobą samym jako problemem” (BM, s. 251). W rozdziale pod tytułem *Tajemnica rodziny* autor *Homo viator* wyraża to tak:

Problem (...) istnieje dla mnie jedynie wtedy, gdy w mej pracy muszę się opierać na danych, które są w stosunku do mnie zewnętrzne – a przynajmniej mogą je takimi uczynić – danych przedstawiających pewien bezład, który usiłuję zastąpić pewnym porządkiem, zdolnym zaspokoić wymagania mego sposobu myślenia. Gdy podstawienie to zostaje dokonane, problem jest rozwiązany. Ja natomiast, jako ten, który wykonuje tę pracę, znajduję się na zewnątrz tych danych, których ona dotyczy (czy też poza nimi lub z boku – jeśli kto woli). Tam natomiast, gdzie chodzi o rzeczywistości głęboko związane

---

<sup>450</sup> „Dla mnie, w sensie ogólnym, byt o tyle jest, o ile istnieje zakorzenienie w tajemnicy ontologicznej, i z tego punktu widzenia powiedziałbym, że tylko abstrakcji jako takiej nie ma (całe jej życie zamyka się w czystej problematyce)” (BM, s. 177).

z moim istnieniem, o rzeczywistości, które niewątpliwie stanowią o nim jako o istnieniu, nie mogę już z czystym sumieniem postępować w ten sposób. To znaczy, że nie mogę abstrahować od siebie czy też – jeśli ktoś woli – dokonywać rozdziału między mną z jednej strony a istniejącą we mnie pewną daną z drugiej, w takich rzeczywistościach bowiem jestem zasadniczo i życiowo zaangażowany. (HV, s. 71–72)

Dwa główne aspekty składają się więc na Marcelowską koncepcję tajemnicy. Jest to najpierw problem przekraczający własne dane, lecz do owej czysto przedmiotowej własności dołącza jeszcze własność podmiotowa: tajemnica wiąże się z zaangażowaniem, „życiowym i zasadniczym”. Pozwala to przewyciężyć owo „obrzydliwe przyzwyczajenie”, jak czytamy, do „rozważania problemów samych w sobie, to znaczy w oderwaniu od sposobu, w jaki zetknięcie z nimi splata się z wątkiem życia” (BM, s. 147). Widzieliśmy, że liczne odczytania przypisują kluczowe znaczenie w filozofii Marcela różnym kategoriom: już to osoby, już to nadziei, już to intersubiektywności, już to wiary. Rozbieżności biorą się może stąd, że wszystkie te pojęcia wyrastają z jednego pnia – wszystkie łączą się bowiem z porządkiem ontologicznym, to znaczy ze sferą tajemnicy; wspólny jest im właśnie ów „wątek życia” – czynnik zaangażowania i uczestnictwa.

Czy jednak – wypada zapytać – zaangażowanie i uczestnictwo muszą być konieczne moje? Czy nie mogę wolności, rodziny, ciała, zła badać z perspektywy obserwatora? Z pewnością mogę, ale, wydaje się przestrzegać Marcel, stracę wtedy to, co najważniejsze, i zapoznając to, co tajemnicy właściwe, nieświadomie przyczynię się do jej deformacji. Tym bardziej, że w tajemnicy nie chodzi przecież tylko o badanie; wiąże się ona u Marcela z samym byciem, na co wskazują chociażby omawiane wcześniej kategorie skupienia i nawrócenia. Tak o tym pisze Karol Tarnowski:

Tajemnica ontologiczna może wyjść na jaw tylko dla kogoś, kto jest w stanie duchowo, „realnie”, a nie tylko myślowo, na próbę, „przekraczać” swoje życie, kto jest naprawdę skłonny do przebudowy wewnętrznej, to znaczy do otwarcia się na obecność tego, co niewidzialne, niewidzialnej rzeczywistości,

która pulsuje pod powierzchnią życia, w głębi mnie samego, a zarazem całej rzeczywistości i która w końcu przybiera twarz Boga dialogu<sup>451</sup>.

Dopóki stosunek do tajemnicy będzie zaledwie stosunkiem ciekawości, niezobowiązującego zainteresowania – takim właśnie, w którym usiłuje się czegoś dociec, za wszelką cenę pozostając z boku – tajemnica pozostanie obca. Nie chodzi tu o jakąś programową emocjonalność, mającą towarzyszyć naszemu zaangażowaniu w dane zjawisko, ale raczej o uznanie i pamięć o tym, że sami istniejemy już w jego ramach, poza które możemy się wydostać jedynie za cenę unieważnienia tego intymnego związku, a przeto swego rodzaju zdrady samych siebie. Gdy związek ten – omawiana przez nas partycypacja – zostaje zachowany, zachowana jest tajemniczość; ilekroć jednak między mną a tym, co tajemnicze, tworzy się dystans, zostaje ono zdegradowane do problemu, gubiąc swój ontologiczny i egzystencjalny charakter (zob. PA, s. 219–220). Tajemnica natomiast wzywa, budzi niepokój, nie zostawia człowieka obojętnym, a przy tym rodzi w nim nieodparte wrażenie, że sama także nie jest obojętna. Jak pisze Roger Hazelton: „Dla Marcela znamieniem tajemnicy jest zawsze to, że ma ona dla mnie znaczenie; i z rzadka jedynie uniknąć mogę podejrzania, że także ja mam znaczenie dla niej”<sup>452</sup>. W tym na wskroś osobistym wymiarze tajemnica staje przed człowiekiem jako wymaganie, by w sposób zdecydowany i świadomy konkretnie się do niej ustosunkować. „Do istoty tajemnicy – czytamy w *Być i mieć* – należy uznanie jej” (BM, s. 145). A skoro tak, skoro „przed głębią bycia można się zawsze zamknąć lub otworzyć”<sup>453</sup>, tajemnica stanowi korelat ludzkiej wolności.

To wszystko zdaje się wyraźnie odróżniać ją od problemu – lecz nie jest jednoznaczne, a podział wydaje się czasami nieostry, daleki od radykalnego *aut-aut*. Problem przecież nie gorzej niż tajemnica może mnie pochłonać, mogę zanurzyć się w nim bez pamięci, o czym świadczą biografie licznych uczonych. W tym właśnie punkcie widać, jak bardzo dystynkcja Marcela jest głęboka: należy bowiem bardzo uważnie przyglądać się nie słowom, lecz zjawiskom przez nie znaczone. Problem zła albo ciała i duszy nie jest

---

<sup>451</sup> K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 68.

<sup>452</sup> R. Hazelton, dz. cyt., s. 163.

<sup>453</sup> K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, s. 173.

problemem, ale, wbrew pokusie sztucznego, wymuszonego nazewnictwa, można go tak nazywać. Problem, który mnie ogarnia, przestaje być zwykłym problemem – taki jest sens pojęcia tajemnicy jako metaproblematyki; wszakże ogarnąwszy, wciąż może jeszcze pozostawać problemem dla mnie, tak jak dla mnie może przerodzić się w tajemnicę. Wiele zależy tu zatem od osobistej postawy, jednak nie wszystko. Czytamy przecież, że „problem o tyle zawiera tajemnicę, o ile ma pewne ontologiczne reperkusje (problem nieśmiertelności)” (BM, s. 161) – próżno tu szukać owego osobistego wymiaru, który przybliżaliśmy wyżej. Toteż niezbędna jest uwaga, że tajemnica u Marcela nie jest wyłącznie subiektywna, nie może zależeć tylko od mojego własnego nastawienia. Jest w niej – i to „w niej” należy tu podkreślić – coś, co odróżniając od problemu, czyni ją nieprzedstawialną. Tajemnica istnieje wobec człowieka, być może nawet tylko wobec niego, ale to nie człowiek ją wytwarza; innymi słowy, chociaż zasadniczą jej cechą jest, że nie daje się zobiektywizować, sama istnieje na sposób obiektywny<sup>454</sup>.

## 6.2. Transcendencja. Więcej niż skrytość

Obiektywność ta jest jednak swoista; to, co istnieje przedmiotowo, podlega charakterystyce, tajemnica wszakże „nie daje się uszczegółowić” (BM, s. 146) i „wymyka się wszelkiej metodzie analitycznej, która przekształcałaby ją w przedmiot”<sup>455</sup>; różni się więc od „prawdy obiektywnej”, znajdującej się jeszcze „poniżej egzystencjalnego” (SW, s. 185). Dlatego tajemnicy nie da się po prostu opowiedzieć – tak jak życia, które „jako coś wewnętrznie doznawanego” (TB, s. 203) według Marcela pozostaje nieprzedstawialne. „Wątek życia” nie jest sekwencją obrazów, nie ma nic wspólnego z filmem, który najpierw się rejestruje, a następnie wiernie odtwarza (zob. TB, s. 202 n.) – dokonuje się bowiem na nieporównanie głębszym poziomie i dlatego może być jedynie tajemnicą; jakoż „opowieść lub film to tylko pewnego rodzaju pomosty, przetrzucone nad czymś, co jest i musi pozostać otchłanią” (TB, s. 205). Otchłan ta

<sup>454</sup> Dostrzega to chyba R. Hazelton, kiedy podsumowuje, że coś jest tajemnicze, kiedy: 1) ma dla mnie osobiste znaczenie, 2) nie daje się zwyczajnie zobiektywizować i 3) jako byt jestem w to zaangażowany. Zob. R. Hazelton, dz. cyt., s. 159.

<sup>455</sup> *Fragments philosophiques*, s. 65, za: K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 135.

pojawia się tam, gdzie rzeczywistość staje się nieprzejrzysta dla świadomości, gdzie przeto daje się stwierdzić ontologiczna gęstość (zob. SW, s. 107–108).

Problem, nawet jeżeli wysublimowany, jest czymś zdefiniowanym i jako taki zamyka się w określonych ramach. Tajemnicę natomiast cechuje otwartość, a ona sama odsyła zawsze gdzie indziej – zakorzenia się daleko głębiej od problemu. Ale owego „gdzie indziej” nie należy rozumieć na sposób przestrzenny. Chociaż czytamy, że „każda tajemnica sięga wieczności” (TB, s. 228), w zdaniu tym nie dopełnienie, lecz orzeczenie okazuje się kluczowe. „Sięgać” to istnieć na styku, rozpościerać się pomiędzy, a w rozpostarciu tym bezwiednie wiązać, to znajdować się naraz tu i tam. Sięgając wieczności, tajemnica przychodzi z innego porządku, lecz zarazem jest jeszcze najprawdziwiej „stać”. Zachodzi w niej przeto jakaś gra czasu i wieczności, tego, co naraz bliskie i dalekie, a co daje się odczuć jako głębia. Pisze Marcel:

Myśl okazuje się głęboka, o ile wybiega w jakieś zaledwie przeczualne zaświaty (...). Doświadczenie głębokości byłoby zatem związane z doznaniem obietnicy, której spełnienie się można tylko przeczuać. Godne uwagi jest tutaj jednakże to, że tej zaledwie dostrzegalnej dali nie doświadczamy jako jakiegoś „gdzie indziej”; przeciwnie, jest to coś całkiem bliskiego, wychodzi się w tym przypadku poza wszelkie przestrzenne i pragmatyczne różnice między „tu” a „gdzie indziej”. Owa dal ukazuje się nam jako nasze wnętrze, jako obszar zabarwiony dla nas nostalgią – dokładnie tak, jak dla wygnańca jest nią zabarwiona utracona ojczyzna (...). Głęboka myśl sięga daleko, co oznacza, że zapowiada wędrówkę, która może przebiegać tylko w czasie; jest jakby intuicyjnym spojrzeniem z lotu ptaka na coś, czego można dosięgnąć tylko poprzez poszukiwanie, które musi toczyć się w pewnym określonym czasie. Błędem byłoby jednak niewątpliwie rozumienie głębi wyłącznie jako przyszłości (...). Taka strefa, w której „teraz” i „kiedyś” zaczynają się ze sobą mieszać, może być tylko tym, co nazywamy wiecznością, i to niezbędne słowo o niemożliwej do określenia obrazowej treści nabiera tu całej swojej wartości<sup>456</sup>.

<sup>456</sup> TB, s. 205–207. O złudnych metaforach przestrzennych w odniesieniu do koncepcji świadomości czytamy w tekście *Obecność i nieśmiertelność*: „(...) sposób, w jaki powstaje choćby pomysł melodii: zjawia się, opanowuje nas, ale skąd przychodzi? Ze mnie, czy spoza mnie? Po zastanowieniu uznamy, że to rozróżnienie jest zupełnie pozbawione sensu. Zakłada ono bowiem jakąś złudną topografię, w rzeczywistości nie ma żadnego sensu mówić, że

Skoro „we mnie” i „przede mną” się zaciera, nie sposób wyznaczyć tajemnicy miejsca – nie jest „na zewnątrz”, ale również niezupełnie „w środku”; nie sposób się w niej osadzić, a uczestnictwo w tajemnicy tylko *cum grano salis* można porównać do zanurzenia. Transcendentność, jak pisze Marcel, „da się pomyśleć jedynie na podstawie uczestniczenia w rzeczywistości, która mnie przepelnia i otacza, przy czym jednak w żaden sposób nie mogę traktować jej jako czegoś zewnętrznego wobec tego, czym jestem” (SW, s. 186). Transcendentna tajemnica przekracza mnie i obejmuje, przenikając zaś, udziela mi siebie i dzięki temu może zostać uznana za podstawową sytuację egzystencjalną. Jeżeli nadzieja jest oddechem duszy, tajemnica jest dla niej powietrzem.

Jest zatem czymś cennym i tylko tak może zostać rozpoznana. Zdaniem Marcela „istnieje pewna wartość właściwa tajemnicy” (DM, s. 150), tak że „tajemnicze jest to jedynie, co może zainteresować, przedstawiać dla mnie jakąś wartość” (DM, s. 151). Nie poprzestaje wszak na „zainteresowaniu”; uznanie tej wartości uzdolnia do działania na jej rzecz, potrafi wyposażyć w szczególnego rodzaju siłę do świadectwa – aktu najistotniej humanistycznego, w którym konieczność jednoczy się z wolnością (BM, s. 309) – i urzeczywistnienia „ontologicznej przeciwwagi śmierci” przez „pozytywne używanie wolności, która staje się przystąpieniem, to znaczy miłością” (SW, s. 185). W tym także wymiarze – by tak rzec: operacyjnym – tajemnica ma charakter transcendentny, że owa „przeciwwaga” jest już przezwyciężeniem; także tutaj „metaproblematyka jest transcendentnością” (tamże).

### 6.3. Konkret i pełnia. Poznać tajemnicę

To, co transcendentne – a widać to szczególnie w kwestii tajemnicy bytu – odsyła zawsze do czegoś, co inne<sup>457</sup>, niedające się ogarnąć i uchwycić tak, jak ogarnia się i chwyta przedmiot. Zdawałoby się więc, że tajemnica wiąże się

---

stanowią jakiś określony obszar i zadawać sobie pytania, czy ten pomysł zrodził się na tym obszarze, czy poza nim. Tak opisać można strumień, którego źródło znajduje się przed lub za pewną granicą. W rzeczywistości pojęcie ja-obszar jest pojęciem fikcyjnym, i nic nie zmienimy istotnie wprowadzając pojęcie podświadomości, która miałaby być podziemnym uzupełnieniem i podłożem tego obszaru” (ON, s. 15).

<sup>457</sup> Zob. w tej kwestii B. Treanor, dz. cyt., ss. 104 i 118.

zawsze z trudnością poznawczą, którą obrazowo nazwać można mglistością bądź zaciemnieniem. Zdaniem Marcela jest wręcz „podstawową daną refleksji metafizycznej”, że mój byt wydaje mi się tajemnicą, ponieważ ostatecznie jestem dla samego siebie „nieprzenikliwy” (DM, s. 225). Lecz cecha ta może być zaledwie warunkiem wstępnym rozpoznania tajemniczości; w innym miejscu czytamy bowiem, że nieprzenikliwość nie powinna być mylona z tajemnicą<sup>458</sup>.

To samo powiedzieć należy o poznawalności, której w potocznym odruchu pojęcie tajemnicy zwykło się przeciwstawiać. Mówić wszakże o niepoznawalnym to dla Marcela pozostawać jeszcze w porządku problemowym, to docierać do jego granicy. Tajemnica byłaby tedy zaledwie zaprzeczeniem, pochodną słabości umysłu niezdolnego przeniknąć tego, co poza jego zasięgiem; tymczasem jest czymś zgoła odmiennym, a jej uznanie stanowi „akt *par excellence* pozytywny” (BM, s. 171), skrywający nieświadomioną intuicję możliwą do odkrycia na drodze refleksji drugiego stopnia, która dokonuje się w akcie skupienia (BM, s. 172, zob. też s. 186). Dlatego właśnie, nie dając się sprowadzić do kategorii wiedzy i niewiedzy, tajemnica wymaga odmiennej postawy, opartej na niepokoju raczej niż ciekawości, w końcu zaś uznania tajemnicy jako tajemnicy<sup>459</sup>; nie wiąże się – jak zauważa jeden z komentatorów – z luką w poznaniu, którą należałoby pokonać za pomocą skoku wiary, ale raczej z pogłębianiem skutków konkretnego doświadczenia jako sfery, w której dopiero poznanie odnajduje swoje miejsce<sup>460</sup>.

Tajemnicze jest raczej to, co nie daje się uprościć ani wyczerpać. Jako dostępną refleksji – pozostaje wszak problemem wyższego rzędu – można tajemnicę myśleć, ale należy odpowiednio myśleć myślenie, mianowicie nie

<sup>458</sup> BM, s. 14, przypis 1. Zob. też A. Gielarowski, *Tajemnica obecności*, s. 137, przypis 56.

<sup>459</sup> W eseju o Rilke Marcel przytacza fragment jednego z jego listów, w którym pisząc o doświadczeniach mediumistycznych, wyraża się następująco: „Jest to jedna z podstawowych cech mojej natury, że przyjmuję tajemnicę jako tajemnicę, a nie jako coś nieznanego, co trzeba zdemaskować; jako tajemnicę, która pozostaje tajemnicą na wskroś i aż do dna, tak jak kawałek cukru, który zawsze jest cukrem w każdej ze swych cząsteczek... Jestem (...) całkowicie wyzbyty ciekawości, jeśli chodzi o życie, o moją własną przyszłość, o bogów... Cóż wiemy o porach wieczności i o czasie żniwa?” (HV, s. 262–263). Nastawienie to koresponduje z ideami Marcela.

<sup>460</sup> Zob. R. Hazelton, dz. cyt., s. 158. W tym też zdaniem autora różni się Marcel od Jaspersa, którego kantowski agnostycyzm zatrzymuje się na uznaniu słabości refleksji wobec tego, co przed nią zakryte.



w paradygmacie optycznym, wizualnym, „oglądowym”<sup>461</sup> – obiektywizującym. Tak pisze o tym autor *Być i mieć*:

W jaki sposób to, co nie daje się ująć problemowo, może być faktycznie pomyślane? O ile traktuję akt myślenia jako sposób patrzenia, zagadnienie to nie daje się rozwiązać. To, co nie daje się ująć problemowo, z samej definicji nie może być oglądane ani zobiektywizowane. Tylko że to wyobrażenie myśli jest całkowicie nieadekwatne; należy skutecznie od niego abstrahować. Trzeba jednak przyznać, że jest to bardzo trudne. Widzę, że akt myślenia jest niewyobrażalny i musi być ujmowany jako taki, co więcej, musi on traktować wszelkie wyobrażenia samego siebie jako zasadniczo nieadekwatne. Jednakże sprzeczność zawarta w faktie myślenia tajemnicy upada sama przez się, jeśli odrzucimy obiektywizujący i fałszywy obraz myśli. (BM, s. 184)

Lepiej teraz możemy zrozumieć, dlaczego życia niepodobna przedstawić sobie w postaci przypominającej film. Jeżeli właściwą postacią egzystencji i kryterium jej autentyczności jest uczestnictwo, przyznać trzeba, że sprzyja mu raczej słuch niż widzenie, w którym konieczny jest zawsze pewien dystans. Dźwięk bardziej od danych wzrokowych sprawia wrażenie, jakby nas otaczał, i bardziej można się weń zanurzyć<sup>462</sup> – dlatego refleksja filozoficzna powinna

<sup>461</sup> Dla Marcela „z istoty swej oglądowa” była zwłaszcza, ujęta jako całość, filozofia starożytna, zob. BM, s. 24.

<sup>462</sup> Por. w tej kwestii zwłaszcza klasyczne już ustalenia tzw. „antropologii zmysłów” Marshalla McLuhana i Waltera Onga. U tego drugiego czytamy: „Komunikacja oralna łączy ludzi w grupy. Pismo i czytanie są czynnościami samotniczymi, zmuszają psychikę do zagłębienia się w sobie (W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992, s. 101); „Pisanie jest działaniem solipsystycznym” (tamże, s. 141); „Dźwięk istnieje tylko wówczas, gdy kończy swoje istnienie. (...) Prócz tych dodatkowych cech dźwięku główną jest niepowtarzalne związanie dźwięku z wnętrzem, jeśli zestawiać dźwięk z innymi doznaniem zmysłowymi” (tamże, s. 104); „Słuch może odnotować wnętrze bez pogwałcenia go. (...) Wzrok wyodrębnia, dźwięk wciela. O ile wzrok sytuuje obserwatora na zewnątrz tego, co oglądane, w pewnej odległości, o tyle dźwięk wlewa się w słuchacza. (...) kiedy słucham, otrzymuję sygnały dźwiękowe jednocześnie ze wszystkich kierunków na raz: jestem w centrum swego słyszanego świata, który mnie spowija, stwarzając dla mnie kapitalne poczucie doznania oraz istnienia. (...) w słuchaniu, w dźwięku można się zanurzyć. Nie ma możliwości, by podobnie zanurzyć się w widzeniu. W przeciwieństwie do wzroku, zmysłu rozdzielającego na elementy, dźwięk jest zmysłem jednoczącym. Ideał widzenia to klarowność i odrębność, różnicowanie (...). I na odwrót – ideałem słyszenia jest harmonia, łączenie” (tamże, s. 105). Po tych obszernych wypisach, z McLuhana przytoczmy dla przykładu jedynie pogląd, że „oku

unikać „błędu optyki duchowej” (BM, s. 187) i na ile to możliwe inspirować się muzyką. Ta przez swoją dynamikę, każdorazowe wydarzenie, jawi się zjawiskiem żyjącym, doświadczanym zawsze w konkretnym akcie internalizującej recepcji, w którym to, co konkretne, otwiera się i spotyka z tym, co uniwersalne. W muzycznym doświadczeniu uwydatnia się wymiar intersubiektywny i wspólnotowy, wraz ze świadomością, że naszą intymną partycypację w płynącym z zewnątrz brzmieniu dzielić możemy z innymi, którzy w ten sam sposób, w samych sobie i poza sobą, dotykać mogą uniwersalnego znaczenia uobecniającego się w nich poza słowami<sup>463</sup>.

Ma to przełożenie na sposób pojmowania tajemnicy. Oko umysłu chwytą rzeczy za pomocą pojęć i ogólnych kategorii; tajemnica wszakże, jak już wskazywaliśmy, wymyka się poznaniu pojęciowemu i nie istnieje ogólnie<sup>464</sup>. Obca „widzeniu”, daje się „zrozumieć” jedynie „od wewnątrz”, w angażującej całej nasz byt sytuacji – bycia członkiem rodziny, świadkiem zła czy doświadczania choroby (o tej ostatniej zob. np. TB, s. 214–215) – zawsze w konkretnie, którego najwyższą postacią jest współbycie. *Homo viator* podąża wąską ścieżką (*un chemin étroit*), na której znajdują się też inni, tak jak on mający udział w tajemnicy ontologicznej; przejście tej drogi, więcej: samo jej dostrzeżenie, za tym tedy poznanie tajemnicy, nie ziści się w pojedynkę, udostępnia się wszak jedynie miłości<sup>465</sup>.

Tajemnica dotyczy zatem konkretnego i jedynie w nim się udziela. Jest jednak również czymś ponadto, co widać zwłaszcza na przykładzie bycia – ono samo jest obecnością, „niewyobrażalnym konkretem” (BM, s. 162). Dlatego najprostszym sposobem myślenia o tajemnicy jest uwypuklenie różnicy między przedmiotem a obecnością (zob. TB, s. 215–216, ON, s. 15): „Z jednej strony bowiem wszelka obecność jest tajemnicza, a z drugiej strony jest

---

brakuje (...) subtelności ucha” (M. McLuhan, *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*, przekł. A. Wojtasik, Warszawa 2017, s. 81).

<sup>463</sup> Więcej o Marcelowskiej koncepcji muzyki zob. np. B.G. Murchland, dz. cyt., s. 344. Zob. także R.E. Wood, dz. cyt., s. 90, gdzie na przykładzie prymatu słuchu nad wzrokiem mówi się w podobieństwie do myśli M. Bubera.

<sup>464</sup> Zob. na ten temat K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 61; A. Gielarowski, *Tajemnica obecności*, s. 149.

<sup>465</sup> Por. PA, s. 240. O poznaniu tajemnicy przez miłość zob. A. Gielarowski, *Tajemnica obecności*, ss. 236–237, 243.

dosyć wątpliwe, czy słowa «tajemnica» można używać, gdy przynajmniej nie przeczuwa się obecności” (TB, s. 226).

Obecność ta, choćby przeczuwana, daje się doświadczyć w określony sposób. „Metaproblematyka – powiada autor *Być i mieć* – to przede wszystkim Pokój, który przechodzi wszelkie rozumienie, lecz Pokój ten jest Pokojem żywym” (BM, s. 176). Religijny ton owego zdania, inspirowanego wyraźnie Listem do Filipian (Flp 4:7), nie jest przypadkowy. Filozoficzna twórczość Marcela dotycząca kwestii tajemnicy właśnie w takim tonie jest koniec końców utrzymana, a pomijanie go byłoby zafałszowaniem<sup>466</sup>. Poniższe fragmenty świadczą o tym jeszcze silniej:

Chodzi właśnie o to, czy między metafizyką a mistyką istnieje faktycznie granica dająca się nakreślić? Zdania, którymi się posłużyłem, nie opisują bynajmniej jakiegoś doświadczenia; wyrażają podstawową sytuację, którą filozof powinien uznać, bez względu na wyznanie, do którego faktycznie należy, bez względu na jego osobiste skłonności czy też jego niezdolność do wewnętrznych wynurzeń. (SW, s. 188)

Metafizykowi wypada przeto zrozumieć, że

uwielbienie powinno być dla refleksji *terra firma*, na której obowiązany jest oprzeć się nawet w przypadku, gdy jako indywidualności empirycznej dane mu jest w niej uczestniczyć jedynie w skromnej mierze, na którą pozwala naturalne ubóstwo. (tamże)

W innym miejscu, na kartach *Dziennika metafizycznego*, znajdujemy ideę, że „tajemnicze jest tylko to, co jest zainteresowane w tym, by się nie objawić” (DM, s. 150). Istotą tajemnicy byłoby zatem celowe pozostawanie w ukryciu. „To, co poznaje, a nie chce być znane, i postępuje tak, by pozostać czymś

---

<sup>466</sup> Nie można z drugiej strony sprowadzić omawianego tu namysłu nad tajemnicą tylko do tego. Słusznie zauważa R.E. Wood, że pojmowanie tajemnicy przejawia się u Marcela różnorodnie, zawsze jednak w powiązaniu z kategorią uczestnictwa: w świecie poprzez własne ciało, w życiu innych ludzi w ramach rodziny, przyjaźni i społeczności, aż po uczestnictwo w Bogu przez wiarę, nadzieję i miłość. Zob. R.E. Wood, dz. cyt., s. 85.

nieznany – to jest tajemnicze” (DM, s. 150), i dalej: „Idea tajemnicy implikuje zatem ideę mocy: wiąże się ona z ideą samego Boga”<sup>467</sup>.

W tym religijnym ujęciu, chociaż z pewnością nie tylko w nim, myśl Marcela uczy, jak wyrazi się komentator, „intelektualnej skromności, która nie jest agnostycyzmem”; tajemnica bowiem „przypomina nam o tym, że ostatecznie nie wiemy tego, w co wierzymy i czego najgłębiej pragniemy, chociaż możemy doświadczać tego, czego nie sposób wypowiedzieć w sposób jasny i wyraźny”<sup>468</sup>. Owa szczerza inklinacja ku temu, co nas nieskończenie przerasta, wskazuje na ostatni aspekt, o którym należy wspomnieć. W pewnym miejscu Marcel przytacza słowa bohatera jednej ze swoich sztuk:

Nie, nie zadowoli cię na długo świat pozbawiony tajemnicy. Człowiek już taki jest. Wierz mi: poznanie nieustannie wypędza wszystko to, co zdaje się ogarniać. Być może, jedynie tajemnica łączy. W braku tajemnicy życie byłoby nie do zniesienia... (SW, s. 195–6)

To w uznaniu tajemnicy mieści się ostatecznie szansa przewyciężenia egzystencjalnej mizერი „pękniętego świata”. Sama tajemnica wszakże musi być pojmowana pozytywnie – nie, powiada Marcel, „jako luka w poznaniu, jako próżnia, którą należy wypełnić, ale przeciwnie, jako pełnia” (SW, s. 196). To określenie kluczowe, które przeformułowuje omawiane pojęcie, ukazując je całkiem inaczej niż chociażby u Szestowa; już nie pustka, ciemność, skrytość – które podobnie jak to, co niepoznawalne, odpowiadałyby raczej problemom, nieskończonej ilości nieodkrytych przyczyn (zob. PA, s. 196–7) – ale pełnia;

---

<sup>467</sup> DM, s. 151. Nasuwa się jednak pytanie, czy konieczne jest stawianie tak mocnej tezy; czy tajemnica nie traci tu aby na tajemniczości? Może wystarczyłoby powiedzieć, że z naszej perspektywy tajemnica wydaje się czymś osobowym, skoro nie sposób oprzeć się wrażeniu, że nie pozostaje wobec nas obojętna i że „jakby chciała” w ukryciu pozostać. Skąd jednak apodyktyczna pewność Marcela? Niewątpliwie przecież nawet jeżeli najwyższa, ostateczna tajemnica jest związana z pierwiastkiem osobowym i jako taka być może istotnie „nie chce się objawić”, niekoniecznie daje się to powiedzieć o wszystkich innych tajemnicach. Nie wskazuje to tylko na niedoskonałość tego konkretnego wywodu, ale bodaj na pewną aporetyczność tkwiącą w samym pojęciu tajemnicy, na napięcie między poszczególnymi „tajemnicami”, a tą „ostateczną”, którą można by dla odróżnienia – co czyni niekiedy Marcel – tytułować wielką literą. Mimo wielu podobieństw i znacznego pokrewieństwa, tylko do pewnego stopnia pozostają one jednorodne.

<sup>468</sup> K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, s. 183.

nie ἄπειρον, lecz πλήρωμα<sup>469</sup>. To tutaj od początku odsyłał omawiany wcześniej wymóg.

Tak tedy tajemnica jest dla Marcela nieskończonym rezerwuarem sensu i wartości, właściwym dla duszy pokarmem, którym ta nie może się wprawdzie nasycić, ale który stanowi o jej wzroście i żywotności. Pozostając poza ścisłym poznaniem, sama poznanie umożliwia, „wydzielając pewne światło – czytamy – które nie jest światłem wiedzy, ale o którym powiedziałbym w przenośni, że sprzyja rozwojowi wiedzy tak, jak słońce umożliwia wzrost drzewa lub rozwinięcie się kwiatu” (SW, s. 78, zob. też TB, s. 335). Pełnia i światło<sup>470</sup> – oto metaforyczne przymioty ontologicznej tajemnicy, poza-przedmiotowej pełni bycia jako współobecności Boga i ludzi, naraz konkretnej i uniwersalnej<sup>471</sup>, realnej i potencjalnej – ostatecznie wszak mogącej się ziszczyć dopiero w wieczności – której tyleż łagodne, co stanowcze wezwanie daje się słyszeć wśród życiowych prób.

\*

W refleksji Marcela to, co egzystencjalne, łączy się z tym, co ontologiczne. Tutaj tajemnica, szczególnie tajemnica bycia, ujęta zostaje wyraźnie w dwu aspektach: problemu filozoficznego i sytuacji egzystencjalnej, zbliżając się do nich, chociaż zgodnie z własnymi założeniami i samą naturą zagadnienia, żadnego ostatecznie nie wyczerpując. Refleksja ta dowodzi, że w ramach filozoficznego dyskursu da się o tajemnicy mówić, chociaż nie każdym językiem, i że można wskazywać w jej kierunku, chociaż nigdy nie ostatecznie pochwycić. Z wyczuciem i starannością stawiając więc kolejne kroki, zdaje Marcel sprawę z ludzkiej i nade wszystko własnej „kondycji pielgrzyma”, która jednak nie zatracą się w samotnictwie, lecz jest pielgrzymowaniem domagającym się wspólnoty. Podobnie jak u Karla Jaspersa, dla którego „egzystencja tylko wtedy się ujawnia i tym samym urzeczywistnia, gdy dochodzi do siebie samej

<sup>469</sup> Zob. K. Tarnowski, *Ku Absolutnej Ucieczce*, s. 98.

<sup>470</sup> W kwestii związku tajemnicy ze światłem zob. np. ON, s. 14, A. Gielarowski, *Obecność i tajemnica*, s. 214, R. Hazelton, dz. cyt., s. 158–159.

<sup>471</sup> Zob. A. Gielarowski, *Tajemnica obecności*, s. 326.

z drugą egzystencją, dzięki niej i równocześnie wraz z nią<sup>472</sup>, Marcelowska tajemnica ujawnia się i urzeczywistnia w związkach międzyosobowych.

Na tym tle uderza różnica z koncepcją Lwa Szestowa. Obaj, Szestow i Marcel, wskazują co prawda w tym samym kierunku: uprawiają filozofię w tonie osobistym, a mieszcząc się w szerokim horyzoncie ludzkich spraw, uczą o tajemnicy, człowieku i filozofii – kwestiach, których, jak pokazują, niepodobna od siebie oddzielić – w kontekście między innymi tragedii, śmierci i rozpacz, ale w równym stopniu także wiary, wolności i prawdy. Obaj – jakkolwiek Marcelowi w tym zestawieniu zapewne nie dostaje profetycznej swady – podkreślają wagę indywidualnego świadectwa w procesie uświadamiania innych o konieczności zmiany dotychczasowej perspektywy. Obaj też – znów: różnorako – wskazują na ograniczenia naiwnego racjonalizmu oraz na potrzebę szukania w filozofii nowych sposobów mówienia – i słuchania. Lecz zarazem rozmijają się co do spraw niepoślednich. Podstawową i najważniejszą bodaj niezgodność widać w obrębie dychotomii samotność–wspólnota: o ile dla drugiego z nich, powtórzmy, tajemnica ma charakter bardziej komunitarny, pociąga za sobą i zarazem zakłada istnienie rzeczywistości intersubiektywnej, o tyle dla pierwszego jest dostępna tylko jednostce i w dodatku nieprzekazywalna. Z tym zapewne rozstrzygnięciem wiąże się i to, że dla Szestowa tajemnica pozostaje dziedziną mroku, podczas gdy Marcel wiąże ją, zgoła odwrotnie, ze światłością. Czy ujęcia tak skrajne dają się pogodzić? Czy możliwe jest, aby obaj myśliciele, tak różni i tak podobni, mówili społem o tym samym? Nie jest naszym zadaniem harmonizowanie tych przeciwieństw; skłaniają one wszakże, by wyjść poza perspektywę wyznaczaną przez myśl pojedynczego filozofa. Dlatego wątek owej dwoistości w postrzeganiu tajemnicy przyjdzie umieścić w szerszym planie, tak żeby wraz z innymi podjąć go, uwydatnić i rozwinąć w części trzeciej.

---

<sup>472</sup> K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, s. 97. Por. też wyżej przypis 185.

CZĘŚĆ  
TRZECIA

**Tajemnica – problem  
filozoficzny i sytuacja  
egzystencjalna**

Tytułowy splót sytuacji i problemu, doświadczenia i myślenia, nie powinien sugerować, że oba te człony istnieją niezależnie od siebie. Owszem, jako dwa aspekty jednego zjawiska tylko na prawach teoretycznej abstrakcji dają się rozpatrywać w oderwaniu. Czym innym jest poczucie tajemnicy, a czym innym tajemnica sama; jednak w filozoficznej analizie trudno mówić o drugim bez pierwszego.

Pisze Immanuel Kant: „bez człowieka cały stworzony świat byłby tylko pustynią, czymś nadaremny i pozbawionym ostatecznego celu”<sup>473</sup>. Zdanie to, chociaż niepozbawione oświeceniowej przesady, wyraża podstawowe założenie nowszej filozofii, od tej egzystencjalnej po fenomenologię, ale zawiera zarazem metodologiczną wskazówkę, aby niezbyt prędko przenosić swoje dociekania w sferę odległego *an sich*. Dlatego, nie szukając istoty tajemnicy bez związku z istnieniem, i to istnieniem ludzkim, pytamy wpiery o cechy doświadczenia, które na tajemnicę wskazuje, oraz postawy, która sprzyja trwaniu w jej pobliżu. Czynimy to jednak z pewnym zastrzeżeniem.

Być może bowiem z tajemnicą jest jak z blaskiem słońca w wierszu Miłosza: gdyby się w nią zapatrzeć, stracilibyśmy wszystko, co widzieliśmy do tej pory<sup>474</sup>. Być może nie inaczej jest także z jej pojęciem – jasnym i wyraźnym tylko z pozoru – które z tego chociażby powodu łatwiej badać zrazu przez negację. Toteż, powtarzając za Akwinatą, że „jedną ze stron przeciwstawnych poznajemy poprzez drugą; np. ciemność poprzez światło”<sup>475</sup>, szukając tego, co tajemnicy się przeciwstawia, podobnie jak w poprzednich częściach punktem wyjścia uczynimy to, co tajemnicę ogranicza bądź wyklucza, utrudniając bądź uniemożliwiając jej doświadczenie.

---

<sup>473</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, §86, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 441.

<sup>474</sup> „Barwy ze słońca są. A ono nie ma/ Żadnej osobnej barwy, bo ma wszystkie./ I cała ziemia jest niby poemat,/ A słońce nad nią przedstawia artystę./ Kto chce malować świat w barwnej postaci,/ Niechaj nie patrzy nigdy prosto w słońce./ Bo pamięć rzeczy, które widział, straci,/ Łzy tylko w oczach zostaną piekące./ Niechaj przykłąknie, twarz ku trawie schyli/ I patrzy w promień od ziemi odbity./ Tam znajdzie wszystko, cośmy porzucili./ Gwiazdy i róże, i zmierzchy, i świty” (Cz. Miłosz, *Słońce*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 205).

<sup>475</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, 48, 1c.



## Sytuacja egzystencjalna Elementy doświadczenia tajemnicy

*Żyjemy na obrzeżach rzeczywistości i nie bardzo wiemy, jak sięgnąć jej głębi. Czym jest nasza mądrość? Nie umiemy wyjaśnić tego co dla nas istotne. Przemierzamy drogi istnienia, lecz nie wiemy, czym ono jest, nie znamy ani jego źródeł, ani przyczyn. (...) Tajemnica tkwi w sercu tego, co odsłonięte. Poznane jest jedynie jawnym aspektem nieznanego. Żadnego faktu, który zachodzi w świecie, nie można oderwać od uniwersalnego kontekstu. I nic nie jest tutaj ostateczne. Tajemnica nie tylko jest w oddali, poza nami. Jesteśmy w nią włączeni<sup>476</sup>.*

### 7.1. Technika, alienacja, uprzedmiotowienie

Światopogląd naukowo-techniczny, który wraz z jego wytworami dla uproszczenia nazywamy techniką, zaspokajający i generujący rozliczne ludzkie potrzeby, przekształca nie tylko krajobraz przyrodniczy. Za dominacją owego światopoglądu, o czym była już mowa, kryje się bowiem pewna postawa i swoiste dla niej myślenie. Można nazywać je „rachującym”<sup>477</sup> bądź „kontrolującym”<sup>478</sup>; właściwe mu są w każdym razie uprzedmiotowienie i instrumentalizacja, nierzadko wzmocnione roszczeniem totalności.

---

<sup>476</sup> A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 75–76.

<sup>477</sup> Zob. np. M. Heidegger, *Wyzwolenie*, s. 8.

<sup>478</sup> Zob. np. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 95.

W Goetheańskim *Fauście* podejściu temu daje wyraz naiwny scjentyista Wagner. Fabrykując homunkulusa, „zwrócony do kotła” woła z zapalem:

Już, już! – O, masa już się czyści,  
Już wiemy coraz oczywiściej:  
Co w tajemnicy natura chowała,  
My dzisiaj śmiemy rozsądnie próbować.  
Temu, co sama zorganizowała,  
My dziś każemy się krystalizować<sup>479</sup>.

Rozumowy podbój natury, stopniowe, ale i gwałtowne przejmowanie jej prerogatyw, tak by już nie człowiek do świata, ale świat do człowieka musiał się dostosować – oto istota wyrażonego tu technicznego myślenia. Jednak w tym samym dramacie odnajdujemy inną jeszcze postawę, reprezentowaną przez utrudzonego poszukiwaniem mądrości tytułowego bohatera:

Natura, pełna tajemnic, w dnia blasku  
Nie da zasłony zedrzyć z swoich lic,  
Co sama zechce, da ci tylko z łaski,  
Dźwignią ni śrubą nie wymusisz nic.  
Narzędzia stare, używał was ojciec,  
Więc tu stoicie, nieprzydatne mi<sup>480</sup>.  
(...)  
Sztabki i koła, dźwignie, pręty,  
Miałyście być kluczem, co zna tajemnicę,  
Choć zmyślnie wykrojone, nic nie otworzycie<sup>481</sup>.

<sup>479</sup> J.W. Goethe, *Faust*, przeł. F. Konopka, Warszawa 1993, s. 257.

<sup>480</sup> Tamże, s. 33. W oryginale niemieckim nie ma mowy o łasce natury; fragment ten brzmi: „Geheimnisvoll am lichten Tag/ Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,/ Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,/ Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben./ Du alt Geräte, das ich nicht gebraucht,/ Du stehst nur hier, weil dich mein Vater brauchte”.

<sup>481</sup> J.W. Goethe, *Faust*, przeł. K. Lipiński, w: J.W. Goethe, *Dramaty*, Poznań 2003, s. 313.

Niezależnie od intencji wieszczą, oba przytoczone stanowiska dają pojęcie o dwoistości techniki, a za tym o nieodzownej ambiwalencji, jaka towarzyszyć będzie zawsze próbie jej oceny. Technika bowiem zarazem jest mocna i bezsilna, służy i niszczy, daje kontrolę i kontroluje, spełnia marzenia i pozbawia złudzeń, ożywia i uśmierca, wzmacnia i osłabia<sup>482</sup>. Dziś, kiedy do dźwigni, kotłów i prętów zdążyły dołączyć mikroprocesory, zderzacze hadronów czy sztuczne sieci neuronowe, nad czynionymi przez nią postęпами nie sposób w pełni nadążyć, a odczuwane przez świadków tych przemian przyspieszenie, obok zmieniającej się rzeczywistości zewnętrznej, dotyczy coraz bardziej sposobu przeżywania czasu i społecznych tego skutków<sup>483</sup>.

Mimo olbrzymich przeobrażeń, jakim podlegają jego wytwory, istota technicznego myślenia pozostaje ta sama, podobnie jak zagrożenia, które niesie. Słusznie zauważył już José Ortega y Gasset, że wiąże się ono ze stanem ducha, w którym konkretne przedmioty użytkowe, dostarczające bezpośrednich i natychmiastowych korzyści, liczą się bardziej niż dalszy rozwój nauk, które do powstawania tych przedmiotów się przyczyniają<sup>484</sup>. Nie jest też ważne skąd i w jaki sposób – ważne, że produkt trafi w wyciągnięte ku niemu ręce. Świat staje się przy tym sumą zasobów do wyzyskania, człowiek zaś sumą potrzeb, które mogłyby zostać przez te zasoby zaspokojone. Postępująca instrumentalizacja dosięga w końcu i stosunków między ludźmi, a w informacyjnym

<sup>482</sup> Por. np. M. Bierdajew, *O przeznaczeniu człowieka*, s. 230: „Skutki techniki dla życia społecznego i moralnego są podwójne. Z jednej strony technika oznaczała materializację i mechanizację życia ludzkiego, osłabienie duchowości. Jednak z drugiej strony technika ma też całkowicie inne znaczenie, jest ona dematerializacją i odcieleśnieniem, i otwiera możliwości wielkiego wyzwolenia ducha. Na tym polega cała złożoność etycznego problemu techniki”.

<sup>483</sup> Zob. zwłaszcza H. Rosa, *Przyspieszenie społeczne*, tłum. D. Chrabajska, „Ethos” nr 25, 3/2012, s. 78–116; P. Virillio, *Prędkość i polityka*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008; por. też J. Gleick, *Szybciej. Przyspieszenie niemal wszystkiego*, tłum. J. Bieroń, Warszawa 2003.

<sup>484</sup> Czytamy w *Buncie mas*: „Brak równowagi między ciągle odczuwalnymi i potencjalnymi dobrodziejstwami nauki a okazywanym jej zainteresowaniem jest tak zastraszający, że po tych zachowaniach można już dziś oczekiwać jedynie barbarzyństwa. Tym bardziej, że z tego, co można zauważyć, owo lekceważenie nauki jako takiej w sposób najbardziej wyrazisty manifestują, w olbrzymiej swej masie, sami technicy – lekarze, inżynierowie itd. Wykonują zazwyczaj swą pracę, pozostając w istocie rzeczy w identycznym stanie ducha jak ci, którzy zadowalają się używaniem samochodu czy kupnem aspiryny – nie przejawiają nawet cienia głębokiej solidarności z przyszłymi losami nauki i cywilizacji” (J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, w: J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 99).

szumie na spokojny i pozbawiony wymiernego efektu namysł, na klasycznie rozumianą kontemplację, nie ma ani miejsca, ani czasu. Im bardziej tak się dzieje, tym bliżej ziszczenia się przedstawionej przez Heideggera groźby, w której hegemonia myślenia rachującego doprowadza do „całkowitej bezmyślności”, a za tym i do końca człowieka<sup>485</sup>.

Wymowny obraz takiej klęski stanowi scena pogrzebu Hermana Bucholca opisana w powieści Władysława Reymonta:

Ludzie z trwogą i w cichości smutku dziwnego stawali wobec martwego moczarza, który leżał spokojnie, ze skamieniałą, siną twarzą w srebrzystej trumnie, zaciskając w rękach czarny krzyżyk. Leżał twarzą wprost drzwi otwartych na rozcież i zdawał się patrzeć zapadniętymi oczami, przez poczerwiałe powieki na park, na mury fabryk, na kominy buchające kłębami dymów, na swoje królestwo dawne, na cały ten świat, wyciągnięty własną wolą z nicości, który teraz żył pełnią sił wszystkich, bo słychać było łoskot maszyn, świsty i sapania pociągów zwożących i wywożących, całą gamę olbrzymiej produkcji, splatanej z wysiłków myśli i materii ujarzmionej, jaka huczała w ogromnych gmachach fabrycznych. Dwie potęgi stały wobec siebie – człowiek umarły i żywa fabryka. Twórca i ujarzmiiciel potęg przyrody został ich niewolnikiem, a z niewolnika łachmanem wyżętym do ostatniej kropli krwi przez te same potęgi<sup>486</sup>.

Jest to wizja skrajna, ale w tej właśnie mierze prawdziwa, w jakiej skrajne bywają uśpione w człowieku pragnienia. Stopniowe są wprawdzie przemiany, którym podlegam, zanim stanę się „łachmanem”, tak jak nie od razu okazuję się „mocarzem”. Co więcej, jak poświadczą jeden z mistrzów podejrzeń,

<sup>485</sup> Zob. M. Heidegger, *Wyzwolenie*, s. 18–19. O przekształcaniu w zasób (*Bestand*) i tego skutkach zob. zwłaszcza tenże, *Pytanie o technikę*, s. 18 n. O wpływie „cywilizacji technicznej” na myślenie tak pisze natomiast Jan Patočka: „Jej koncepcje spłaszczają myślenie, odzwyczajają od myślenia w głębszym, zasadniczym sensie tego słowa. Oferuje ona namiastki, tam gdzie potrzebny jest oryginał. (...) Poznaniem ukierunkowuje na jednostajny wzór matematyki stosowanej. (...) W ten sposób człowiek jest niszczonej zewnątrz i rujnowany wewnątrz, pozbawiony swojej «samości», swego niezastępowalnego «ja», jest utożsamiany ze swoją rolą i całkowicie od niej zależny” (J. Patočka, *Czy cywilizacja techniczna jest schyłkowa i dlaczego?*, przeł. J. Zychowicz, w: J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 160).

<sup>486</sup> W.S. Reymont, *Ziemia obiecana*, Wrocław 2014, s. 399–400.

powodowany nieznanymi siłami często czynię coś, o czym nawet nie wiem<sup>487</sup>. W drodze czynionych postępów, chociaż wszystko staje się tak bliskie – jako dostępne na każde zawołanie pomnażającej swą władzę ludzkości<sup>488</sup> – naraz jednak niepomrotnie się oddala. W świecie konsumpcji, gdzie chcieć znaczy musieć, i w świecie techniki, gdzie mieć znaczy móc, ulegam złudzeniom, które sam kreuję i które kreują mnie. Artefakty, którymi się otaczam, pozostają tylko artefaktami, a ja o tyle, o ile staram się je uczłowieczyć, staję się do nich podobny. Niepohamowana ekspansja produkcji dotyka czegoś, co odczuwam jako rdzeń mojego bytu, czyniąc mnie „twórcą i ujarzmicielem” nie tylko „potęgę przyrody”, ale i samego siebie. Im intensywniej zachodzi jednak ów proces, tym większą rodzi alienację, tak że oderwany i od świata, i od siebie doświadczam słabości i osamotnienia. Pouczająco pisze o tym Gabriel Liiceanu:

Porządek produkcji rozrasta się kosztem porządku, od którego się oderwałem, wkracza w fazę ekspansji przez pochłanianie go, ignorowanie, zamącanie. Porządek rzeczy, którą zrobiłem, jest skłonny uzurpować sobie prawo do tego, by stać się porządkiem stworzenia i ustanowić się jako królestwo powszechnej produkcji. Dążę do tego, by produkować światło i powietrze, proteinę, zarodki i inteligencję – dążę do tego, by produkować siebie. (...) Ponieważ przenieśliem moją podstawę w siebie, ponieważ otaczają mnie tylko te rzeczy, które zrobiłem – jestem potężny. Jestem potężny i samotny. Ale ponieważ w mojej istocie jestem zależny, ponieważ w mojej istocie nie mogę być sam i nie mogę być potężny sam w sobie, w absolutnej niezależności jako doświadczeniu izolacji pośród rzeczy, które ode mnie zależą, doświadczam własnej śmierci. Już kiedy tracę zależność jako podstawę mojej władzy, władza niezależności jako podstawa mojej słabości staje się widoczna. W stosunku do rzeczy zrobionej przez mnie władza i samotność nawzajem się potęgują, a na koniec mnie unicestwiają<sup>489</sup>.

<sup>487</sup> Por. K. Marks, *Fetyszyzm towarowy i jego tajemnica*, w: tenże, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, tłum. H. Lauter i in., Warszawa 2010, s. 113. Marks pisze tu o „mistycznym” i „tajemniczym” charakterze produktu użytkowego, kiedy staje się towarem – rzeczą „jednocześnie zmysłową i nadzmysłową” (tamże, s. 110).

<sup>488</sup> Kwestią osobną pozostaje bowiem dostępność dla poszczególnych jednostek.

<sup>489</sup> G. Liiceanu, *O granicy*, przekł. A. Zawadzki, Kraków 2018, s. 86–87.

Cierpi na tym także możliwość bycia sobą, już wcześniej osłabiona przez postępy cywilizacji, które – jak wskazuje Jean-Jacques Rousseau – dławią autentyczną egzystencję przez pęd do dominacji oraz pozorne istnienie<sup>490</sup>. I jakkolwiek procesy te – niebycie sobą oraz technicyzacja świadomości – nie muszą występować razem, to jeżeli tak się dzieje, wówczas wzajemnie się potęgują. Sama zaś świadomość techniczna, przywykła do stawiania przyrodzie warunków, nie jest zdolna ścierpieć ostateczności jej nieubłaganych praw<sup>491</sup>.

Toteż mimo swoich niewątpliwych triumfów techniczne myślenie ostatecznie nas nie zadowala. Wprawdzie nie zawsze i nie wszyscy, doświadczamy jednak, że notoryczne niezaspokojenie musi mieć inną przyczynę niż tylko tymczasowe ubóstwo dostępnych środków. W istocie, podskórnie czy świadomie, „czujemy – pisze Ludwig Wittgenstein – że gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia naukowe, to nasze problemy życiowe nie zostałyby jeszcze tknięte”<sup>492</sup>. Czujemy, jak nasza nowa, naukowo-techniczna percepcja powoduje, że rzeczywistość staje się jakoby płaska, my sami zaś coraz bardziej wpisujemy się w postać człowieka już to „jednowymiarowego”, już to „ostatniego”, żyjąc w świecie zatrzważająco podobnym opisanemu przez Aldousa Huxleya. Świat tymczasem może mieć dla nas także inny kształt i inna może być przyjęta wobec niego postawa. Czytamy u Abrahama Heschela:

---

<sup>490</sup> Tak ten pogląd referuje Bronisław Baczko: „Człowiek, «egzystując poza sobą», chcąc być wszędzie panem, utożsamiając siebie z tym, co ma na własność, czuje się dobrze tylko tam, gdzie go nie ma, ucieka więc bez przerwy od siebie samego. Ta sytuacja «przenoszenia się poza siebie» deformuje całą osobowość. (...) Sztuczne potrzeby, sztuczne namiętności wytwarzają takie dyspozycje psychiczne, które nakazują każdemu szukać swego szczęścia bądź w tym, co było, bądź w tym, co będzie – odciągając go od autentycznego przeżycia, od chwili obecnej, od bezpośredniego doznania i bezpośredniej radości” (B. Baczko, *Rousseau – samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009, s. 19).

<sup>491</sup> Przejawia się to w wyparciu lub wprost buncie wobec sfer doskonale obojętnych na zasięg technicznego podboju: przemijania oraz śmierci. Píše Antoni Kępiński: „Zmiana środowiska naturalnego (przyrody) w środowisko sztuczne, techniczne, stworzone przez samego człowieka, oddala go od naturalnych rytmów przyrody, między innymi od rytmu pór roku. (...) Środowisko techniczne wzmacnia w człowieku poczucie władzy nad otoczeniem, dlatego trudniej przychodzi mu podporządkować się prawom przyrody” (A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 2001, s. 379–380).

<sup>492</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.52, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 82. Por. notatkę z 25 maja 1915 r. w: tenże, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, s. 59, gdzie do powyższego tekstu autor dodaje, iż nieskuteczność nauki w zaspokajaniu ludzkich pragnień rodzi skłonność do tego, co mistyczne.

Świat przedstawia mi się na dwa sposoby. Jako rzecz, którą posiadam i jako tajemnica, przed którą stoję. To, co posiadam, to błahostka; to, przed czym stoję, jest wspaniałe. Uważam, by nie stracić tego, co posiadam; muszę nauczyć się nie przegapić tego, przed czym stoję. Manipulujemy tym, co jest dostępne na powierzchni świata, ale trzeba także stanąć z bojażnią przed tajemnicą świata<sup>493</sup>.

## 7.2. Głębia, mrok, niepewność

Operowanie „na powierzchni” sprzyja zapominaniu, że może jeszcze istnieć „pod spodem”. Wspomniane wypłaszczenie percepcji, które ukierunkowuje uwagę na to, co tak lub inaczej policzalne, rodzi poczucie, że nawet jeżeli istnieje jakieś „więcej” – nie ilościowo, ale jakościowo rozumiane – skupianie się na nim nie przyniesie korzyści. Paul Tillich, pisząc o kondycji współczesnego mu człowieka Zachodu, rzadko już troszczącego się o to, co ostateczne, mówi o zagubieniu wymiaru głębi. Oznacza ono, że nie pozwala się wybrzmieć poważnym pytaniom o sens życia i przemijania, lekceważy się to, co niezwiązane z doraźną potrzebą, i odsuwa się od siebie chwilę, w której można by przystanąć wreszcie w pędzie donikąd<sup>494</sup>.

Tam, gdzie wymiar ów udaje się zachować, doświadczenie ukazuje rzeczywistość w innych jeszcze aspektach, dotąd niewidzianych. To, co zdawało się równomiernie oświetlone, zanika pogrążone w ciemności. Nie jest to novum, lecz powrót egzystencji do jej naturalnego stanu, w którym zyskuje swobodę działania i zdolność poznawczą. Dopiero ciemność skłania bowiem do zgłębiania tego, co nieznanne, do stawiania pytań. Jest przecież, jak twierdzi Cyprian Norwid, „obrysovaniem i konturem kształtu prawdy”<sup>495</sup>, koniecznym tłem tego, co dane, sama konstytuując obszar nieskończonej eksploracji

<sup>493</sup> A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, s. 151. Zob. też tamże, s. 141.

<sup>494</sup> Zob. P. Tillich, *Zagubiony wymiar*, w: tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 223–226.

<sup>495</sup> C. Norwid, *Jasność i ciemność*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, red. J.W. Gomulicki, t. VI, Warszawa 1971, s. 600.

o tyle ciekawszy od tego, co już przedstawione, o ile ciekawsze jest coś, co zakryte i wieloznaczne, od czegoś, co oczywiste i jednowymiarowe<sup>496</sup>.

W tym znaczeniu ciemność – czy raczej to, co jako taką doświadczamy – okazuje się potrzebna. Nawet jeżeli, jak uczy fizyka, można ją rozumieć tylko negatywnie, to właśnie jako negatywność, jako brak dowodzi nieraz swojej przydatności. Mrok bywa kojący, a światło, choćby odbite, potrafi razić i męczyć – jego nieobecność wiązać się może z ulgą i odpoczynkiem<sup>497</sup>. Ale i bez tego, w zwykłym rytmie codzienności, podstawowym faktem pozostaje, że żyjemy w mroku z rzadka tylko oświetlanym krótkim i niespodziewanym błyskiem. W warunkach tych bardzo trudno o stałe punkty, a ciemność nieuchronnie wiąże się z niepewnością.

Wymiar głębi wymaga zatem wysiłku. Związany jest z innym sposobem bycia, w którym skupienie i refleksja nie ustępują pod naporem pośpiechu i fałszywego poczucia bezpieczeństwa. Jako związany z ciemnością budzi naturalne obawy. Głębia bowiem to nie tylko przyjemność – jak poznawcza przyjemność spokojnej kontemplacji – w której można się zanurzyć całym sobą; to także otchłań otwierająca się pod stopami, o której pisze Blaise Pascal:

Żeglujemy po szerokim przestworzu, wciąż niepewni i chwiejni, popychani od jednego do drugiego krańca. Czegokolwiek chcielibyście się uczepić, wraz chwije się to i oddala; a jeśli podążamy za tym, wymyka się, wyslizguje się i wiekuiście ulata. Jest to stan naturalny, najbardziej wszelako przeciwny naszym skłonnościom; pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy, aby budować na niej wieżę wznoszącą się w nieskończoność; ale cały fundament trzaska i ziemia rozwiera się otchłanią<sup>498</sup>.

<sup>496</sup> Tak pisze znawczyni twórczości Norwida: „Jasność, uznana przez krytykę za konieczną i nadrzędną kategorię estetyczną, prowadzi do mówienia o tym, co oczywiste i sprawdzalne. Powstrzymuje od wchodzenia w obszary nie rozpoznane, uniemożliwia przybliżanie prawdy w jej całości. Sprawia, że człowiek i sztuka zostają zredukowani do perspektywy jednowymiarowej” (G. Halkiewicz-Sojak, *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach „całości”*, Toruń 1998, s. 80).

<sup>497</sup> Jak w jednej z powieści Tołstoja: „I tak jak tej nocy nie było na ziemi kojącego, dającego wytchnienie mroku, tylko niewyraźne, niewesołe, nienaturalne światło, które płynęło z nieznanego źródła, tak samo w duszy Niechludowa nie było już dającego wytchnienie mroku niewiedzy. Wszystko było jasne” (L. Tołstoj, *Zmartwychwstanie*, przeł. W. Rogowiec, Kraków 2010, s. 279).

<sup>498</sup> B. Pascal, dz. cyt., fr. 84 (72), s. 57.



Na co dzień otchłań ta pozostaje ukryta, a nam towarzyszy raczej poczucie względnej stabilności życia, dalekie od egzystencjalnego niepokoju. Jest to bezpieczna przystań, której najczęściej, chociaż pośród trudów, staramy się mimo wszystko nie utracić. Uciekamy do niej przed tym, co nieuchwytnie, co – jako niemające oparcia – budzi nasze obawy. To w owym prostym psychologicznym odruchu upatrywać należy zasadniczej przyczyny nadmiernej ufności wobec techniki, ufności, która przejawia wszystkie cechy religijnie rozumianej idolatrii<sup>499</sup>.

Ale to, co pewne, nie mniej nas zatrważa. Takim jest zwłaszcza kres każdego z nas, równie nieodzowny, jak pozbawiony sensu. Jakiż absurd – brzmi wewnętrzny lament – że życie człowieka poczciwego, pełne radości z faktu zaistnienia, nieuchronnie musi zostać zgładzone. Czym zawiniłem? Dlaczego triumfuje niebycie? Właśnie w swej absurdalności śmierć wydaje się przerażająca i głęboko niesprawiedliwa. Wisi nad nami, jest i nie jest – w tym sensie raczej miał Epikur – wychodzi nam na spotkanie, jawi się gościem bez zaproszenia, odraczającym swoje przyście jakby w nieskończoność. I chociaż tak pewna, bodaj właśnie dlatego, nie jest stale obecna w przeciętnej świadomości. Najtrudniej przygotować się na to, co najbardziej spodziewane. Stąd i o śmierci, owej ostatecznej porażce, o jej niepokojącej głębi, wolimy nie myśleć zbyt wiele<sup>500</sup>. Kiedy zaś myślimy, w sposób naturalny budzi się w nas

<sup>499</sup> W kwestii niepewności jako sytuacji egzystencjalnej por. zwłaszcza P. Wust, *Niepewność i ryzyko*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1995, s. 44: „Zachowując ciszę w bezdennych czeluściach ciemności, które utulają człowieka w jego człowieczeństwie, człowiek podąża pokornie za głosem serca, które w ciemnościach pewniej wskazuje mu właściwą drogę niż *ratio* pragnąca być skazaną sama na siebie”. – „Nie bacząc na całą posiadaną już racjonalną pewność, jest [człowiek] mimo to skazany na przebywanie w pustce sytuacji niepewności i w sytuacji pełnej ryzyka. Bezdenna otchłań nicości, nad którą się znajduje w zawieszeniu, dotyka go nadal. Coraz bardziej też zdaje sobie sprawę z błędnego charakteru dążenia do uwolnienia się od życia nad tą otchłanią i pożądania bezpieczeństwa” (tamże, s. 53).

<sup>500</sup> Zob. w tej kwestii klasyczne już uwagi: M. Heidegger, *Bycie i czas, passim*, zwłaszcza s. 334–339 – o pewności śmierci, uciekaniu przed nią w „Sień”, odsuwaniu jej w czasie, zaciemnianiu faktu, że może przyjść w każdej chwili. – W podobnym tonie o zapomnieniu śmierci (aczkolwiek częściowym) pisze Kazimierz Mrówka w jednym z komentarzy do fragmentów Heraklita (B 49a): „Strach przed śmiercią, przed niebytem, wzmacnia w nas poczucie bycia tu i teraz, poczucie twardej rzeczywistości, której wobec groźby niebytu, łapczywie i kurczowo się trzymamy. (...) Myślimy, że jesteśmy suchym i twardym gruntem życia, wysepką, której brzegi leniwie zlizują ciemne fale śmierci i która nie teraz, dopiero kiedyś, w ostatecznym przypływie oceanu, zgaśnie w jego głębinach” (K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 156).

trwoga<sup>501</sup>. Nawet wobec pewności bowiem trudno znaleźć oparcie. Dlatego dalej w niezbadanym *mare tenebrarum* „żeglujemy po szerokim przestworzu”.

### 7.3. Niewiedza, pełnia, zdziwienie

Figura ta odnosi się zwłaszcza do naszej kondycji poznawczej. Nie wiemy – to często pierwsze i ostatnie, co możemy powiedzieć<sup>502</sup>, powtarzając za poetą, że „brodzimy w wiedzy jak w pierwotnym lesie”<sup>503</sup>. Ów las, gęsty i nieprzebrany, na więcej niż brodzenie nie pozwala, a światło przebija się w jego wnętrze z niemałym trudem. Ponieważ jednak się przebija, dolegliwość pozostawiania w ciemności nie ma absolutnego charakteru; to raczej półmrok precyzyjniej oddaje nasze położenie. Położenie to najtrudniejsze – między głupotą a mądrością. Słusznie twierdzi Bolesław Leśmian, referując filozofię Bergsona: „Zastajemy prawdę w połowie zdania, wyszeptanego przez otchłań wszechświata”<sup>504</sup> – niemniej jednak przeczuwamy, że jest to tylko połowa. Rzecz zatem nie w tym, iżby wiedza była niemożliwa; chodzi raczej o świadomość

<sup>501</sup> Drugą możliwą reakcją jest bunt. Czytamy u Tischnera: „Umieranie kryje sprzeczności, jest «uaktywnioną pustką», pustoszeniem «mnie tykającym», ja zaś nie rozumiem, jak może pustka działać. Pustka przybrała pozór mocy zwyciężającej pełni, którą jestem, a która jest bezsilna. Zbliżając się ku mnie, wchodząc coraz głębiej i bezwzględniej we wszystko, co jest najgłębiej moje, umieranie odsłania mi możliwość zrealizowania się drugiej sprzeczności: ogołocenia mnie ze mnie samego, którego ostatecznym wyrazem będą moje zwłoki. Tego także nie rozumiem. Na pierwotnym przeżyciu irracjonalności śmierci wyrasta trwoga. Wyrasta także protest przeciwko śmierci. Zarówno trwoga, jak protest należą do szczególnych «śmiertelnych nastrojów», przenikających świadomość umierającego” (J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, s. 276).

<sup>502</sup> Komentując Księgę Hioba, tak to wyraża Zygmunt Kubiak: „Nie wiemy, dlaczego na ziemi dusza ludzka egzystuje w takim otoczeniu, dlaczego pogrążona jest w wirach i błocie – nie rozumiemy historii, nie rozumiemy tej gęstwy, nieprzenikliwej gęstwy życia, poprzez którą toczy się historia. (...) Nie rozumiemy historii, nie rozumiemy naszego losu na ziemi. (...) całego wszechświata nie rozumiemy, nie rozumiemy praw przyrody, które wydają się nam okrutne, a czy w istocie są okrutne, nie wiemy, bo przecież nie wiemy, jaką miarą powinniśmy mierzyć istnienie samo w sobie, byt sam w sobie, jakie kryteria stosować do wszechświata, który unosi nas ponad nas samych i jednocześnie tak bezmiernie nas przeraża” (Z. Kubiak, *Półmrok ludzkiego świata*, s. 180).

<sup>503</sup> C. Norwid, *Assunta*, IV, 1, w: tenże, *Nowy wybór poezji. Wiersze. Utwory cykliczne. Poematy*, red. J.W. Gomułcki, Warszawa 1996, s. 512.

<sup>504</sup> B. Leśmian, *Z rozmyślań o Bergsonie*, w: tenże, *Szkice literackie*, opr. J. Trznadel, Warszawa 2011, s. 18.

jej, by tak się wyrazić, bezgranicznej ograniczoności. Na tej świadomości właśnie polegała mądrość Sokratesa, który pouczony przez delficki imperatyw wolał zamiast na badaniu spraw boskich i przyrodniczych skupić się na samym sobie<sup>505</sup>. W niej też wybitny uczony stwierdzał nikłość swoich wielkich dokonań<sup>506</sup>.

Jeżeli zatem wiemy, to niewiele. Dość, aby podbijać świat i czynić życie bardziej znośnym, wечно za mało jednak, aby samo owo życie rozumieć. To, jak poznajemy, wynika z tego, czym jesteśmy. Zgodnie z arystotelesko-scholastycznym *adagium*, byt skończony nie może się równać z nieskończonym; a dla skończonego rozumu głębia, przed którą staje, jawi się bezdenną. Mówiąc po kantowsku: oparty na danych doświadczenia zmysłowego i zamknięty w ich granicach, na poziomie teoretycznym może rozum najwyżej zakładać, że jako podstawa jego poznania istnieją jeszcze rzeczy same w sobie, w których jedynie „znajduje całkowitość i ukojenie”<sup>507</sup>, ale żadnej wiedzy o nich osiąść nie może<sup>508</sup>. Wszystko to wskazuje raz jeszcze na ów zasadniczy fakt, że w procesie dochodzenia do prawdy poznający zawsze będzie o krok za poznawanym. „Świat jest zarówno odsłonięty, jak i zakryty, a to, co oczywiste, jest tajemnicą. Wiemy i nie wiemy – oto nasza kondycja”<sup>509</sup>. Należy jednak to stwierdzenie rozwinąć.

<sup>505</sup> Zob. np. Platon, *Fajdros*, 229e-230a.

<sup>506</sup> Mianowicie Isaac Newton, który powiedział miał: „Nie wiem, jakim widzi mnie świat. Ja sam odnoszę wrażenie, że zawsze byłem niczym chłopiec, który bawi się na plaży, zbierając oszlifowane kamuszki i piękniejsze od innych muszelki, podczas gdy wielki, niezbadany ocean prawdy szumiał za moimi plecami” (za: F.E. Manuel, *Portret Izaaka Newtona*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1998, s. 399-400).

<sup>507</sup> I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiwicz, Kraków 2005, s. 109.

<sup>508</sup> Zob. np. tamże, s. 70-71. Por. też s. 115: „Świat dostępny zmysłom zawiera same tylko zjawiska, niebędące wszak rzeczami samymi w sobie, tak więc intelekt właśnie dlatego musi przyjąć te ostatnie (*noumena*), że przedmioty doświadczenia uznaje za same tylko zjawiska”, oraz s. 106: „Prawdą jest, że poza wszelkim możliwym doświadczeniem nie potrafimy podać żadnego określonego pojęcia tego, czym mogą być rzeczy same w sobie. Wszelako nie potrafimy przecież całkowicie powstrzymać się od dopytywania się o nie, albowiem doświadczenie nigdy w pełni nie zadowala rozumu – w odpowiadaniu na pytania odsyła nas ono coraz to dalej wstecz i jeśli chodzi o zupełne ich rozjaśnienie, pozostawia nas w nieukontentowaniu”.

<sup>509</sup> A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 79.

Skoro poznajemy, nie musimy doświadczać wyłącznie skazującej nas na sceptycyzm niedostępności prawdy<sup>510</sup>. Hans Urs von Balthasar, wychodząc od stwierdzenia, że byt w swym zjawisku udostępnia siebie takim, jaki jest – stanowi przeto grunt, jedyny pewny i ostateczny, na którym poznanie może się oprzeć – łączy grecką ἀλήθεια z hebrajską *emeth*. Prawda, powiada, zawiera zawsze zarówno komponent jawności, jak i wiarygodności. Udzielając poznającemu stałej podstawy, bynajmniej go jednak nie ogranicza, przeciwnie: właśnie jako taka otwiera go ku dalszemu poznawaniu. Czytamy:

Prawda to nie tylko ἀλήθεια, nieukrytość, ale także *emeth*: wierność, stałość, niezawodność. Tam, gdzie jest *emeth*, możliwe jest zaufanie. W tym swoim charakterze prawda spełnia dwojaką funkcję: z jednej strony stawia kres niepewności i nieskończoności poszukiwań, przypuszczeń i podejrzeń, aby miejsce tych chwiejnych stanów mogła zająć ukształtowana, umocniona w sobie oczywistość w odsłoniętym stanie rzeczy. Z drugiej strony to zakończenie niepewności i jej niedobrej nieskończoności jest otwarciem i odpieczętowaniem prawdziwej nieskończoności płodnych szans i sytuacji: z uobecnionej prawdy wyrasta jak z zalążka tysiąc wniosków, tysiąc nowych poznań; wiarygodność uzyskanej oczywistości zawiera w sobie bezpośrednio obietnicę dalszej prawdy, jest jakby bramą wejściową, kluczem do życia ducha. Ta druga cecha – *emeth* jako początek i punkt wyjścia – tak dalece przeważa, że pierwsza, zamykająca, pozostaje w jej służbie: prawda nigdy nie zacieśnia w sobie podmiotu poznającego; jest zawsze otwarciem – nie tylko ku sobie i w sobie, lecz ku dalszej prawdzie. Odkrywa byt, a tym samym również zachodzące w nim związki, otwiera widok na obszary jeszcze nie poznane, zawiera w sobie samej ruch w kierunku dalszej prawdy<sup>511</sup>.

---

<sup>510</sup> Jak Emil Cioran, wołający tonem przypominającym pierwsze rozdziały Księgi Koheleta: „Tak bardzo jesteśmy oddzieleni od wszystkiego! A czyż wszystko, co istnieje, nie jest niedostępne?” (E. Cioran, dz. cyt., s. 12). Ta zabarwiona nihilizmem postawa zdaje się polegać już nie na utracie poczucia głębi, ale na jego osobliwym przeroście – nie oznacza to jednak bynajmniej, że jest to postawa nieuprawniona.

<sup>511</sup> H.U. von Balthasar, *Teologia. 1. Prawda świata*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 38–39.

Ale owo otwarcie świadczy zarazem, że nawet to, co się ujawnia poznającemu, zawsze jest tylko fragmentem całości, która pozostaje przed nim zasłonięta. Toteż

w prawdziwym poznaniu łączą się ze sobą dwa na pozór przeciwstawne odczucia: poczucie posiadania w jasności ducha, który ogarnia przedmiot poznania, i poczucie, że jest się zalewanym przez coś, co w poznaniu wykracza poza granice samego poznania, świadomość uczestniczenia w czymś, co samo w sobie jest nieskończenie większe od tego, czego się o tym dowiadujemy<sup>512</sup>.

Aktowi poznania, jakkolwiek byłby dogłębny, towarzyszy trwale jakieś „jeszcze”; owszem, im głębiej sięga, tym bardziej wpisuje się w tę regułę. Wspomniana kantowska „całkowitość” to ledwie nieosiągalny ideał; *in vivo* dominuje raczej przemożne poczucie niezupełności. Obecność „reszty” sytuującej się poza objaśnieniami<sup>513</sup>, wiecznego „więcej” wykraczającego poza to, co daje się intelektualnie chwycić, sprawia jednak, że zarówno w totalnej niewiedzy, jak i w wiedzy częściowej przeczuwamy istnienie niepojętej pełni. Tak o tym pisze Siemion Frank:

W bycie przedmiotowym do treści pojęć (lub „wyobrażeń” i „wrażeń”) dochodzi coś, co możemy w pewnym sensie określić jako „pełnię”, „pierwotną wewnętrzną jedność”, „konkretność”, „masywność”, „żywołność” itp. – to wszystko, czego brakuje treści pojęć jako takich; przy tym ten właśnie naddatek – jakkolwiek trudno go dokładnie określić – stanowi istotę tego, co jest dla nas bytem przedmiotowym; ten naddatek jest akurat tym, co „zawiera” lub „posiada” owe treści, jest ich „nośnikiem”. Skoro jednak ten naddatek ze swej istoty wykracza poza granice wszelkiej „treści pojęcia” – gdyż nie jest

<sup>512</sup> Tamże, s. 39–40. Zob. też s. 133–134.

<sup>513</sup> O takiej „reszcie” pisze Tadeusz Ślawek: „Im więcej wysiłku kieruje się w stronę objaśniania świata, tym bardziej okazuje się, że niezbędne jest odwołanie do sfery nie mieszczącej się w zasięgu metod i procedur objaśniających. Tę właśnie sferę nazywam «resztą»” (T. Ślawek, *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności*, Mikołów 2019, s. 33). Ona „uprzytamnia nam, że nasze życie jest o tyle poważne i prawdziwe, o ile nie jest «całe», to znaczy, o ile zdajemy sobie sprawę z tego, że istnieją inne rodzaje zatrudnień i pytań niż tylko te dopuszczone i uwiarygodnione przez ustalony porządek rzeczy oraz właściwe wiedzy dążenie do jasności” (tamże, s. 75).

zawartością, ale zawierającym – to jest on czymś transracjonalnym, czymś, co – uprzedzając dalszą, bardziej precyzyjną jego definicję – możemy określić jako niepojęte z istoty<sup>514</sup>.

Pełnia więc, jako trudny do określenia „naddatek treści” przynależący do dziedziny tego, co z samej istoty niepojęte, jest skrycie obecna w całym poznaniu. Jak wskazuje Frank – wierny uczeń Mikołaja z Kuzy – w obliczu takiej nieosiągalnej realności, warstwy bytu wiecznie ukrytej przed poznawczym wzrokiem, nie sposób precyzyjnie oddzielić wiedzy od niewiedzy, ponieważ splatają się one w jedno. Im silniej zaś dany przedmiot odsyła nas w głąb siebie, im więcej przeczuwamy w nim „naddatku”, tym bardziej wydaje się nam nieznamy<sup>515</sup>. Niepoznawalne jest tedy nawet w tym, co jasno poznane, i może w szczególności tam. Niewyczerpana pełnia uobecnia się zwłaszcza w konkrecie. Żaden pojedynczy byt, twierdzi znów Balthasar, nawet najpośledniejszy, nie może być pojęty do końca – „ma on w sobie tajemny otwór, przez który otrzymuje coraz to nowe zasoby sensu i znaczenia z tego, co wieczne”<sup>516</sup>.

To założenie i poczucie niewyczerpalności, w tym niepojętości bytów konkretnych i nawet stosunkowo mało skomplikowanych, wiąże się z postawą zdziwienia – postawą thaumatyczną (od θαῦμα – cud, podziw, zdziwienie, lub θαυμάζειν – dziwić się, podziwiać). Zdziwienie to w znaczeniu, jakie nadała mu klasyczna grecka filozofia, a za nią polska tradycja translatorska, nie ma nic wspólnego z zaskoczonym spojrzeniem głupca; lokuje się raczej pomiędzy oniemiającym zachwytem a bezradną niewiedzą i ma charakter źródłowy. Towarzyszy mu nieodłącznie aporetyczność – zachodzi tam, gdzie byt odsłania się jako zakryty, gdzie daje się stwierdzić jakaś trudność i gdzie zarazem coś wzywa, aby tę trudność przewyciężyć<sup>517</sup>.

<sup>514</sup> S. Frank, *Niepojęte*, s. 48.

<sup>515</sup> Zob. tamże, s. 42–43.

<sup>516</sup> H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 101. Niewątpliwie przy tym nie wszystkim bytom daje się przypisać taki sam stopień głębi i niepoznawalności.

<sup>517</sup> Znamienne, że u Platona θαυμάζειν jako zaczątek filozofowania pojawia się wraz z zawrotem głowy (*Teajtet*, 155c-d). Od Arystotelesa wiemy, że to bezradność poznawcza i nieznamość przyczyn indukuje zdziwienie, a zrozumienie je usuwa (*Metafizyka*, 982b-983a). Lecz zdziwienie – jakkolwiek inne, dojrzalsze, gdyż przekształcone przebytą drogą – nie opuszcza myśliciela nawet na szczycie poznawczego wglądu, gdzie, jak powiada o pięknie Platon, nagle odsłania się jego cudowna, zdumiewająca natura (ἐξαιφνης κατόψεται τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν, *Uczta*, 210e), którą podziwia się bez końca.

Słusznie więc twierdziłby Franz Rosenzweig, że zdziwienie równa się znie-  
ruchomieniu<sup>518</sup>. Jednakże stanowi ono dopiero początek filozofii, a nie samo  
filozofowanie. Owo znieruchomienie jest zarazem poruszeniem; wytrąca mnie  
ze mnie samego i rodzi chęć, popęd poznania. Dziwiąc się, nie pozostaję w bez-  
ruchu, ale nie pozwalam też zatrzymać się światu, który zatrzymany, przesta-  
wałby poruszać. W tym znaczeniu zdziwienie przeciwstawia się nudzie i apatii.  
„Człowiek – przestrzega Ryszard Kapuściński – który przestaje się dziwić, jest  
wydrążony, ma wypalone serce. W człowieku, który uważa, że wszystko już  
było i nic nie może go zdziwić, umarło to, co najpiękniejsze – uroda życia”<sup>519</sup>.

Postawa thaumatyczna nie skupia się na tym, co odległe. Przeciwnie,  
przedmiotem zdziwienia są rzeczy i fakty, które znajdują się najbliżej i które  
dopiero odsyłają w głąb, przez siebie, ku jakiejś niewymiernej dali. Dziwi  
wszystko, co „metafizyczne”<sup>520</sup> – od nieożywionej materii po moje własne  
istnienie<sup>521</sup>. Dziwiąc się, odkrywam niezwykłość w tym, co zwyczajne, uswię-  
cam powszedniość chwilą uwagi, przecieram szlak mądrości wznoszącej swą  
budowlę na fundamencie banału; również tajemnica bowiem kryje się często  
w tym, co najzwyczajniejsze, co omal nieistotne<sup>522</sup>. W zdziwieniu wreszcie sam  
usuwam się milcząco i pozwalam mówić temu, co nieznanne.

<sup>518</sup> F. Rosenzweig, *Nowe myślenie*, s. 672.

<sup>519</sup> R. Kapuściński, *Podróże z Herodotem*, Kraków 2004, s. 253.

<sup>520</sup> W sensie, jaki nadaje temu pojęciu Witkacy: „Metafizyczne jest coś, co ma związek  
z poczuciem dziwności Istnienia i bezpośrednim pojmowaniem niedocieczonej Tajemnicy”  
(S.I. Witkiewicz, *Nienasylenie*, Warszawa 1982, s. 271).

<sup>521</sup> Paul Ricoeur kładzie nacisk na to ostatnie: „Zdziwienie, którego przedmiotem jesteśmy  
my sami, (...) jest bardziej pierwotne niż zdziwienie w obliczu rzeczy. (...) Owo zdziwienie  
w obliczu tego rozdźwięku, tego rozziwu, tej odległości dzielącej nas od nas samych” (P. Ricoeur,  
*Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 2011, s. 20). Nieco  
inaczej ujmuje to Siemion Frank (*Niepojęte*, s. 21): „(...) wywołuje zadziwienie, jakieś święte  
drżenie lub pietyzm, nie tylko «niebo gwiaździste nade mną» i «prawo moralne» (jak sądził  
Kant), ale także to wszystko, co «we mnie» jest niepojęte i zagadkowe”.

<sup>522</sup> Przykład niepozorny a wspaniały daje Tadeusz Boy-Żeleński: „Ale jest jedno zagadnie-  
nie, które oblega mnie od wielu lat: mianowicie, czemu ludzie, kiedy się całują, muszą przytknąć  
ustami. Niech kto spróbuje: samo przyłożenie ust i trzymanie tak, choćby najdłuższe, nie daje  
moralnego zadowolenia; pozostawia uczucie czegoś niepełnego, niedoskonałego. Koniecznie  
musi nastąpić choćby lekki ruch warg, wydający owo charakterystyczne cmoknięcie. Pytanie  
to nie jest tak błahe, jakby się mogło zdawać; w najdrobniejszej rzeczy odbija się tajemnica  
wszechświata. To daje miarę, jak gęstym otoczeni jesteśmy mrokiem, jeżeli mechanizm rzeczy  
tak pospolitej – aby nie rzec codziennej – jest nam zupełnie niezrozumiały. Jeżeli coś wydaje  
się nam proste, to jedynie dlatego, że wskutek nawyku przestaliśmy się nad tym zastanawiać,



Tak oto niewiedza – z towarzyszącym jej poczuciem pełni i aktami zdziwienia – prowadzi do kwestii doświadczenia tajemnicy. Doświadczenia będącego zrazu doświadczeniem niemocy. Jak pisze Jean Lacroix

rozum wynurza się z długotrwałej nocy i oświeca stopniowo, powoli, ograniczone fragmenty przestrzeni. (...) Poczucie tajemnicy w człowieku ma swe źródło przede wszystkim w poczuciu jego słabości, w poczuciu jego niewystarczalności i w poczuciu ogromu świata<sup>523</sup>.

#### **7.4. Poczucie, doświadczenie i odpowiedź na tajemnicę**

Doświadczamy więc, że istnieć może coś, co nas przerasta, ale czego nie jesteśmy w stanie określić. Doświadczając swojej skończoności, postrzegamy coś nieogarnialnego, i tak tworzymy sobie ideę tego, co nieskończone. Doświadczamy tajemnicy, gdy dociera do nas, że otacza nas nieznanne. Nie jest ono tożsame z tajemnicą, ale w porządku doświadczenia zostaje ku tej godności wyniesione przez śmiertelną powagę, z jaką przeżywa je ludzka egzystencja. Podobnie niepewność, zwłaszcza swego rodzaju niepewność wyższego rzędu, można na tym etapie zrównać z doświadczeniem tajemnicy.

Jakie są jednak warunki tego doświadczenia? Potrzebna jest szczególna wrażliwość, przemiana świadomości i przyjęcie innego niż zwyczajny sposobu widzenia. Dochodzi do tego zwłaszcza wskutek wydarzeń z zewnątrz, które wytrącają codzienność poza kolejiny jej zwykłego biegu.

W obliczu poruszających nas wydarzeń – śmierci bliskiej osoby lub narodzin nowej istoty ludzkiej – czujemy, że stoimy przed jakimś misterium: nośniki życia niejako znikają w jakiejś niepojętej dali lub wyłaniają się z niepojętej głębi. Zarówno wielkie kataklizmy przyrody (...) jak i wielkie katastrofy społeczne wywołują w nas odczucie jakichś tajemniczycych sił, które nagle ogarniają nasz zwyczajny, znajomy, stabilny świat<sup>524</sup>.

---

ale w gruncie wszystko jest równie cudowne, wszystko równie tajemnicze (T. Boy-Żeleński, *Rozważania świąteczne*, w: tenże, *Słowa cienkie i grube*, Warszawa 1931, s. 25).

<sup>523</sup> J. Lacroix, *Historia a tajemnica*, przeł. Z. Więckowski, Warszawa 1966, s. 99.

<sup>524</sup> S. Frank, *Niepojęte*, s. 20.



Wartość tych wydarzeń – sytuacji granicznych, w jakich stawia nas los – leży w fakcie, że pomagają formułować pytania ostateczne, inspirując czy wymuszając postawę thaumatyczną. Kim jestem? Co tu robię? Kim być i co robić powinienem? Na czym mogę się oprzeć? Czym jest śmierć? Czym jest czas? Czym jest „jest”? Najczęściej pozostaną bez odpowiedzi, lecz samo ich postawienie posiada przemieniający potencjał<sup>525</sup>. Odnajdujemy go też w okolicznościach dalekich od katastrofy i poza wszelkimi pytaniami, gdy w nieartykułowanym przejściu dociera do nas osobliwe dostojenie bytu<sup>526</sup>.

Doświadczenie tajemnicy wymagałoby zatem chwil intensywniejszego niż zwykle przeżywania świata: gdy rusza on z posad i rozpadają się jego ściany, ale także gdy przy względnej stabilności na zewnątrz doznajemy wewnętrzznego poruszenia. W owych chwilach udziela się nam coś, co Roman Ingarden nazywa jakościami metafizycznymi. Jako „atmosfera, która wszystko przenika i światłem swym wszystko rozświetla”<sup>527</sup>, służą za punkt zaczepienia dla poczucia sensu, przydając kolorytu i głębi istnieniu na co dzień bezbarwnemu i powierzchownemu. „Przy ich ujrzaniu odsłaniają się nam głębie i praźródła bytu, na które zwykle jesteśmy ślepi i których istnienie w codziennym życiu

<sup>525</sup> Przytoczmy raz jeszcze Heschela: „kwestia fundamentalna spoczywa w naszej egzystencji, której znaczenie przekracza wszystkie rozstrzygające sformułowania” (A.J. Heschel, *Bóg...*, s. 11). Człowiek „w pewnych momentach staje się świadom rozdzierającej serce niepojętności świata, w którym żyje i którego nie zna. W takich chwilach (...) dziwi się: jakie jest moje miejsce w pośrodku tego przerażającego ogromu czasu i przestrzeni? Jakie jest moje zadanie? Jaka jest moja sytuacja?” (tamże, s. 164). Wówczas „wszędzie doświadczamy tajemnicy (...) tak jakby wszystkie rzeczy były arteriami” (tamże, s. 205).

<sup>526</sup> U Franka znajdujemy również metaforyczne przeciwstawienie miasta – ciasnych pomieszczeń i wąskich ulic, z których nie widać nieba – oraz naturalnych krajobrazów, które unaoczniając bezmiar przestrzeni, uświadamiają człowiekowi ograniczoność jego codziennej perspektywy i uwrażliwiają na to, co metafizyczne. Zob. S. Frank, *Religia a nauka*, w: tenże, *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, wyb. i przekł. T. Obolovitch, Tarnów 2007, s. 183–185. Na związek tajemniczości i powagi wskazuje w innym miejscu: „gdy wzrok i zmysły człowieka są rzeczywiście otwarte, wówczas odnajduje on chociażby niejasne poczucie tajemniczości, głębokiej powagi bytu” (tenże, *Religia i nauka w świadomości współczesnej*, w: *Dowód ontologiczny...*, s. 200–201). Zob. także A.J. Heschel, *Bóg...*, s. 85.

<sup>527</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1988, s. 368. Autor wymienia przykłady takich jakości: „wzniosłość (czyjejs ofiary) lub podłość (czyjejs zdrady), tragiczność (czyjejs klęski) lub straszliwość (czyjejs losu), to, co wstrząsające, niepojęte lub tajemnicze, demoniczność (czyjejs czynu lub pewnej osoby), świętość (czyjejs życia) lub jej przeciwieństwo: grzeszność czy «piekielność» (np. czyjejs zemsty), ekstatyczność (najwyższego zachwytu) lub cisza (ostatecznego ukojenia) itp.” (tamże).

zaledwie przeczuwamy. (...) w ich ujrzeniu i realizacji, w obcowaniu z nimi, sami zstępujemy w praźródła bytu”<sup>528</sup>.

Tak więc pierwotne doświadczenie tajemnicy nie jest czymś powszednim ani tym bardziej powszechnym, ale nie jest też czymś ezoterycznym. Wydarzenia tudzież sytuacje, o których była mowa, bywają pomocne w uwrażliwieniu na tajemnicę, lecz sama wrażliwość może mieć dowolne źródło. Jest wszakże konieczna z tego zwłaszcza powodu, że tajemnica nie daje się zrozumieć na drodze pojęciowej. Odczuwa się ją, można z nią obcować, ale nie pojmować<sup>529</sup>. Poznajemy tajemnicę w doświadczeniu jej niepoznawalności, kiedy przy próbie zbliżenia się do niej ona stopniowo – lecz nigdy nie ostatecznie – się oddala. To jak szukanie cennej zguby, której nikt jeszcze nie posiadał. Bywa, że tajemnica daje zaledwie znak bycia w pobliżu – dość, żeby pobudzić do wejścia w relację, zawsze za mało, żeby można nią zawładnąć<sup>530</sup>. Tam, gdzie relacja ta poczyna przybierać rysy osobowe lub przynajmniej do takich podobne, gdzie pierwotnej tajemnicy przydaje się ludzkie albo boskie cechy – do czego wszak człowiek przejawia przyrodzoną skłonność – tam raczej tajemnica zdaje się władać. W coraz bardziej asymetrycznym stosunku wykorzystuje swoją przewagę byt, którego nie widać, ale który widzi i którego spojrzenie nie wydaje się zrazu dobroduszne<sup>531</sup>.

Tu doświadczenie tajemnicy staje się już, o ile wcześniej nie było, doświadczeniem religijnym, a przecucie istnienia „czegoś więcej” wiąże się niezawodnie z poczuciem tajemnicy<sup>532</sup>. Doświadcza się tu transcendencji wskazującej

<sup>528</sup> Tamże, s. 369–370.

<sup>529</sup> Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 155–156: „Można coś «zrozumieć» głęboko, wewnętrznie, nie «pojmując» tego rozumem, np. muzykę. To, co się pojmuje i co da się pojąć w muzyce, nie jest bynajmniej samą muzyką. Poznawać i rozumieć pojęciowo to dwie różne rzeczy, często nawet wykluczające się wzajemnie i sobie przeciwstawne”. Dla Otta (będącego pod wpływem Friedricha Schleiermachera) to, co nieuchwytnie dla rozumu, jest jednak „dostępne dla uczucia” (tamże, s. 156). Heschel (*Bóg...*, s. 137) pisze w tym aspekcie o „zdolności prekonceptualnej”.

<sup>530</sup> Podobnie opisuje Lévinas relację z Nieskończonym, która „nie jest poznaniem, ale zbliżeniem, sąsiedztwem z tym, co zaznacza się bez objawiania siebie, co odchodzi, ale nie po to, aby się ukryć” (E. Lévinas, *Tajemnica i fenomen*, w: tenże, *Odkrywając...*, s. 229).

<sup>531</sup> O tej budzącej groźbę dysproporcji za Patočką pisze J. Derrida, *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność: Europa Jana Patočki*, przeł. A. Dorp, „Logos i Ethos” 1/1993, s. 153.

<sup>532</sup> Zob. B.J. Verkamp, *Senses of mystery. Religious and non-religious*, New York 1997, s. XIV.

na istotę, która w swej niepochwytności jawi się nieograniczoną, absolutną, nieskończenie świętą<sup>533</sup>. Tutaj też doświadczenie tajemnicy rozszczepia się na dwoje: obok doświadczenia tylko nieprzekraczalnej granicy pojawia się doświadczenie istnienia, a nawet obecności czegoś poza tą granicą. To pierwsze nie każdemu może wystarczyć, w drugim zaś człowiek religijny będzie poszukiwał wejścia w kontakt z nadprzyrodzonym<sup>534</sup>. Dlatego jedną z odpowiedzi na tajemnicę może być modlitwa: „(...) w chwilach, kiedy stajemy w obliczu tajemnicy życia i śmierci, wiedzy i niewiedzy, miłości i niezdolności do kochania – modlimy się, zwracamy się ku Temu, który stoi za tą tajemnicą”<sup>535</sup>.

Modlitwa nie tylko jest odpowiedzią na doświadczenie tajemnicy, ale jednocześnie sama jest tym doświadczeniem. W modlitwie, zwłaszcza gdy jest „wzlotem” i „wylaniem serca”, jak w biblijnych psalmach, skupiam się zarazem w sobie i poza sobą, otwieram się na to, co we mnie i poza mną nieusuwalnie ciemne, wchodzę w jego głębię w poczuciu, że jest jedynie zjawiskową postacią czegoś, co samo jest ponad ciemnością. W modlitwie przekraczam czas, zwracając się do czegoś spoza czasu. Owo „wieczne ty”, do którego w ufności lub zgroznie wybiega moja myśl, choćby pozostało nieme, pomaga mi się spotkać z samym sobą<sup>536</sup>.

Ale sfera tajemnicy nie ogranicza się do doświadczeń w wąskim znaczeniu religijnych; nie tylko, jak chce Karl Rahner, tajemnica święta przenika

<sup>533</sup> Zob. zwłaszcza K. Rahner, *The Concept of Mystery in Catholic Theology*, w: tenże, *Theological Investigations*, vol. IV, transl. by K. Smyth, London–New York 1974, s. 53.

<sup>534</sup> „Człowieka nęka pragnienie, by obcować z tym, co istnieje poza tajemnicą. To, co w nim niewysłowione, poszukuje drogi ku temu, co istnieje poza niewysłowionym” (A.J. Heschel, *Bóg...*, s. 437). Warunkiem tej relacji, jak twierdzi Heschel, jest postawa bojaźni. Bojaźń – religijny odpowiednik zdziwienia – jest sposobem istnienia wobec tajemnicy, zmysłem transcendencji, który odnosi człowieka do Stwórcy. Jako taka „pozwala nam dostrzec w świecie przejawy boskości, odczuć w rzeczach małych początek nieskończonego znaczenia, odczuć największą głębię w tym, co powszechne i proste; poczuć w pędzie przemijania spokój wieczności” (tamże, s. 97).

<sup>535</sup> Tenże, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, tłum. V. Reder, Kraków 2008, s. 103. O modlitwie jako odpowiedzi na tajemnicę zob. tamże, s. 45.

<sup>536</sup> O modlitwie jako zwracaniu się do Boga lub do samego siebie z elementami skupienia i zadumy zob. np. B. Welte, *Filozofia religii*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 185 n.; T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 93–115. Na temat roli boskiego „ty” w konstytuowaniu bądź rozwoju ludzkiego „ja” zob. powyżej przypis 446.

wszystko<sup>537</sup>. Jako stały element ludzkiej kondycji towarzyszy nam na wielu różnych poziomach doświadczenie czegoś, co nie zawsze, nie od razu i nie wszyscy rozpoznamy jako święte, co jednak zgodnie odczuwamy i nazwiemy po prostu – zrazu być może przez brak lepszego słowa – doświadczeniem tajemnicy. Chociaż często wyraziste, bardziej jeszcze od wydarzeń codzienności, konstytuują je terminy zgoła niedookreślone: „coś” więcej, „gdzieś” indziej – i równie jak one niedookreślona tęsknota. Ten właśnie wymiar doświadczenia tajemnicy pobrzmiewa w słowach Jarosława Iwaszkiewicza:

Jest gdzieś kraina, musi być, (...) gdzie jest dobrze, dobrze, dobrze. Bo tu jest źle, źle, źle. Przecież gdzieś w jakichś utworach muzycznych, w wierszach Mickiewicza, w promieniu zachodu – mieści się tajemnica nigdy niedostępnego, niemożliwego, a tak realnie wyobraźalnego szczęścia<sup>538</sup>.

Dwa typy doświadczeń: estetyczne i etyczne łączą się tu w jedno, spojone pobudzającymi wyobraźnię zaimkami. „Gdzieś”, „jakieś” – tak wyraża się wewnętrzna inklinacja ku „czemuś”, które czymkolwiek jest, nie jest na pewno „byle czym”. Lecz ta nieokreślona tęsknota to nie rzewny sentymentalizm. Może się w niej mieścić ontologiczna powaga „wyższych poziomów”, do których pragnie się wzlecieć w poczuciu uwięzienia „gdzieś niżej”. Tak rozumiana, pisze Mikołaj Bierdiajew,

w odróżnieniu od lęku, jest dążnością w górę, na wyżyny bytu, i udręką dlatego, że nie znajdujemy się na wyżynach. (...) Tęsknić można jedynie za wyższym światem, niż ten, w którym się znajdujesz. I prawdziwej bojaźni można doznawać tylko wobec tajemnicy bytu lub wobec ciemnego chaosu, a nie wobec niebezpieczeństw powszedniego życia<sup>539</sup>.

<sup>537</sup> „Święta tajemnica nie jest czymś, na co człowiek może się natknąć, o ile ma szczęście i interesuje się czymś innym poza określonymi przedmiotami w horyzoncie swojej świadomości. Człowiek zawsze żyje świętą tajemnicą, nawet tam, gdzie nie jest tego świadom” (K. Rahner, dz. cyt., s. 54).

<sup>538</sup> J. Iwaszkiewicz, *Dzienniki 1911–1955*, red. A. i R. Papiescy, Warszawa 2010, s. 529.

<sup>539</sup> M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, s. 179–180.

Dlatego „kraina, gdzie jest dobrze...”, nie jest zaledwie możliwa, ale jest konieczna. Nie jako czcza zachcianka znużonego marzyciela, ale wyraz tego, co wcześniej za Gabrielem Marcellem określiliśmy mianem wymogu transcendencji. I dlatego tęsknota – wewnętrzna siła ciężenia, tym istotowo różna od ucieczki, że obok „skąd” zna lub co najmniej przeczuwa jeszcze swoje „dokąd” – stanowi egzystencjalny motor filozofii. Wzniosłe i natchnione rozważania o prawdzie, dobru i pięknie są może sublimacją ustawicznego niespełnienia, przemożnego przeczcucia czegoś, czego uporczywa nieobecność nie daje o sobie zapomnieć. Owa tęsknota jest tyleż głęboka, co nieokreślona; lecz w nieokreślonej tęsknocie tęskni się do tajemnicy<sup>540</sup>.

## 7.5. Zło i cierpienie. Życ z tajemnicą

Związek tęsknoty z brakiem każe pochylić się jeszcze nad zagadnieniem zła. Nie chodzi o klasyczne dywagacje nad niedostatkiem dobra, które miałyby wyłączność na realne istnienie, ale raczej o pierwotną konstatację wyrażaną już przez starożytnych, że sprawiedliwość opuściła ten świat u jego zarania, o przytoczone powyżej: „tu jest źle”. Tęsknota wyczekuje swego „inaczej” tym silniej, im bardziej brak jest dojmujący; dlatego czasami okazuje się pożyteczny. Możliwe zwłaszcza dzięki osiągnięciom techniki oderwanie od natury sprawia, że świadomość zamyka się we własnym, kreowanym swobodnie i bezpiecznie światem, tak że dopiero wstrząs może ją z tej błogiej niezależności wyrwać i postawić przed pytaniem ostatecznym. W doświadczeniu tym i bodaj w samym złu tkwi zatem siła urealnienia, otwarcia na rzeczywistość taką, jaka jest, a refleksja nad złem jest też dziedziną pytania o autentyczność egzystencji. Jednak człowiek, często tylko na poły celowo, unika tej konfrontacji.

<sup>540</sup> Por. K. Pawłowski, *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*, Lublin 2007, s. 164, przypis 378: „W filozofii wyczuwana jest jakaś tajemnica. Doświadczenie tej tajemnicy jest jednym z najważniejszych elementów filozofowania. Tajemnica objawia się najmocniej dziwną tęsknotą, która zmusza filozofa do szukania Prawdy, zmusza do ustawicznego wysiłku, którego celem jest zrozumienie – zrozumienie, które łączy się z doświadczeniem egzystencjalnym, duchowym doświadczeniem tej Prawdy. A to równa się kosztowaniu tego, co nazywa się mądrością – mądrością uszczęśliwiającą. Tęsknota, o której tu mowa, czyni człowieka filozofem, miłośnikiem mądrości (i to nie tylko w tym nurcie filozofii, który nazywa się «duchowym»)”.

Już to dlatego, że boi się prawdy, już to dlatego, że boi się cierpienia. Druga z tych okoliczności jest na wskroś uzasadniona i tylko częściowo rację ma Bierdiajew, kiedy powiada, że ucieczka przed cierpieniem jest oszukiwaniem samego siebie<sup>541</sup>. Trudno się zgodzić, że potępienia godny jest sam naturalny odruch unikania tego, co bolesne. Natomiast wypieranie faktu zła, które nas nęka, zaprzeczanie owemu widmu, które nieustannie, chociaż skrycie, wisi nad każdym naszym krokiem – to stanowi dopiero zakłamanie istoty życia. Szczególnie wówczas, gdy mowa nie tyle o złu jako przykrym wydarzeniu, ile o złu, które czynimy i które jest w nas<sup>542</sup>.

Co najmniej dwojaka jest grożąca tutaj iluzja. Najpierw, zło mogą postrzegać jako obecne, ale wyłącznie na zewnątrz, wokoło, poza mną; czyha ono, aby wkroczyć w życie, lecz przy odpowiedniej czujności mogą temu zapobiec. Blisko stąd do postawy faryzeizmu, do moralnego paraliżu, jakim jest samozadowolenie w zestawieniu z innymi, i do zniewolenia ideałem samego siebie, leżącego u podstaw hipokryzji. Tym bardziej, kiedy całą uwagę skupiając na kwestiach skrajnych, zapoznaje się przepastną sferą moralnej szarzyzny, drobnych nikczemności, duchowej indolencji<sup>543</sup>. Po wtóre, samo zło można postrzegać jako złudzenie: zależne od perspektywy, znika, skoro tylko objąć je odpowiednio szerokim spojrzeniem.

Przeniesienie refleksji nad złem z pola osobistej odpowiedzialności w dziedzinę metafizycznych dywagacji może już być rodzajem ucieczki i zakłamania.

<sup>541</sup> Zob. M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, s. 125.

<sup>542</sup> Słusznie zauważa Jacek Filek, że nawet tylko świadek zła jest już jego uczestnikiem: „Brak winy jest samooszukiwaniem się, a nieuczestniczenie w złu – złudzeniem. (...) oswojenie się z dziejącym się złem przekształca się w rodzaj jego biernej akceptacji i staje się już wstępem do bezpośredniego czynienia zła, jest zarażeniem się zлочynieniem, stępieniem własnych moralnych oporów. Dlatego zło, którego jesteśmy świadkami, a które w swym sercu chcemy ukryć, dosięga nas, jest w naszym sercu” (J. Filek, *Etyka a obecność zła*, w: tenże, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2004, s. 166).

<sup>543</sup> Por. szczególnie cenne uwagi, które zamieszcza w swoich szkicach Andrei Plešu: „Oto prawdziwie rewelatorski obszar tego, co etyczne: dzienna ospałość, duszące ugrzecznienie, zszarzenie wartości. Krótko mówiąc – etyczna uległość człowieka miernego. (...) Wielka wina moralna, moralna klęska to niemal raj w zestawieniu ze zdrową znieczulicą człowieka miernego. Jego grzech polega nie na tym, że prawi wielkie kłamstwa, lecz na tym, że nie cofa się przed żadnym małym, możliwym do uniknięcia kłamstwem; nie na tym, że odwieka wielki gest autentyczności, lecz na tym, że obcy jest mu choćby lawet najmniejszy przejaw przyzwoitości” (A. Plešu, *Minima moralia. Elementy etyki odstępu*, przekł. A. Zawadzki, Kraków 2019, s. 137). W kwestii hipokryzji zob. tamże, s. 138–140.

Żywotna kwestia często obraca się wówczas w oderwaną spekulację, która naczelnym zadaniem czyni uratowanie spójnego i spokojnego obrazu świata. Zdaniem Emmanuela Lévinasa jest to tendencja właściwa dla zachodniego racjonalizmu, który poszukując sensu w skandalu zła, skwapliwie

odwoła się do królestwa transcendentnych celów ustanowionych przez jakąś życziwą mądrość – absolutną dobroć Boga, którego w pewien sposób definiuje właśnie ta nadnaturalna dobroć, albo dobroć w niewidoczny sposób rozlaną w Przyrodzie i w Historii, i rządzącą ich drogami w sposób wprawdzie bolesny, ale tak, że prowadzą one do Dobra. Od tej pory cierpienie staje się sensowne, w taki czy inny sposób podporządkowane metafizycznej celowości, którą dostrzec pozwala wiara religijna albo wiara w postęp. Wierzenia, których wymaga teodycea! Wielka idea konieczna dla wewnętrznego spokoju dusz w naszym niespokojnym świecie<sup>544</sup>.

Rzecz nie w tym, iżby nie można żywić wiary i nadziei, że cierpienie skrywa jednak jakiś sens, lecz w tym, aby go na siłę nie odkrywać. Zrozumiała jest skłonność, by usprawiedliwiać zło; stanowi ona, wraz z wymogiem transcendencji, przedłużenie na pole doświadczeń moralnych naturalnej racjonalności pytającej najpierw „dlaczego?”. Jednak do rangi wymogu etycznego urasta zarazem, aby powściągnąć w sobie odruch ostatecznego wyjaśniania, które zdaje się zwykle prowadzić do zniesienia wyjaśnianego zjawiska<sup>545</sup>.

<sup>544</sup> E. Lévinas, *Cierpienie bezużyteczne*, przeł. M. Kowalska, „Literatura na Świecie”, 1–2/2004, s. 406–407.

<sup>545</sup> Obok cierpienia właściwego wielkiej tragedii, jak u Szestowa, jest też zgoła mniej spektakularny ból zwyczajnego istnienia, poczucie daremności codziennych trudów wobec pustki, samotności, nade wszystko zaś niszczącej siły czasu zwanej przemijaniem. W tym aspekcie wiele racji tkwi w myśli takich autorów jak Arthur Schopenhauer, Giacomo Leopardi czy Miguel de Unamuno. – Nie trzeba jednak zapominać, że ostateczne wyjaśnianie dotyczy także sytuacji odwrotnej od szukania sensu: wyrokowania o ostatecznym bezsensie. Píše o tym w nawiązaniu do *Wyznań* Augustyna (IV, 11) A. Pleśu: „Sensu zdania nie da się zrozumieć, zanim nie wysłucha się go do końca. (...) kładzie się kropkę tam, gdzie powinien być tylko przecinek, za koniec bierze się to, co ma ciąg dalszy, rozwija się, zaczyna się wciąż na nowo. Postrzegać zło to nie postrzegać biegu świata, jego zdolności do obracania skutków w przyczynę, jakiegos osiągniętego stadium w punkt wyjścia, uzyskanych wyników – w materiał do obróbki” (A. Pleśu, dz. cyt., s. 42). Pobrzmiewa w tych słowach postawa cokolwiek stoicka, jakże różna od egzystencjalistycznego poglądu, że zła nie da się, a z pewnością nie powinno się łączyć z pojęciem porządku. Pytaniem, które się tutaj rodzi, ale które wykracza



Usilne usprawiedliwianie faktu zła i cierpienia stanowi wprawdzie mechanizm obronny, ale jest w istocie obroną przez zakłamanie. Narzucając swoje uzasadnienie, nie pozwala mówić samej rzeczy. Tymczasem doświadczenie zła, cierpienia chociażby cudzego, potrafi w swojej nagiej brutalności uwrażliwić na inaczej trudno dostrzegalne aspekty świata. Tak to ujmuje autor *O przeznaczeniu człowieka*:

Wyraz oczu cierpiących bezradnych zwierząt daje nam moralne i metafizyczne doświadczenie niezwyklej głębi, doświadczenie upadku świata i opuszczenia przez Boga upadłego stworzenia, którego los podziela każdy z nas. Wyraz oczu najbardziej banalnych i powierzchownych ludzi w chwili cierpienia i bólu staje się głęboki i świadczy o głębi życia. Cierpienie mówi nie tylko o opuszczeniu przez Boga, ale także o głębi bytu. Gdyby w upadłym i grzesznym świecie nie było cierpienia, to ostatecznie byłby on oderwany od bytu. Głębia bytu w upadku i grzechu przejawia się jako cierpienie i ból. W cierpieniu ujawnia się tajemnica bytu<sup>546</sup>.

Zło i cierpienie – tu koncentruje się szereg wspomnianych wcześniej cech doświadczenia tajemnicy. Jest głębia, mrok, przecucie pełni, nadto zaś niewiedza, która okazuje się nader bolesna i często trudna do wytrzymania. Dojmujący bezsens zaś, każący wypatrywać „czegoś więcej” w jakiejś zrazu niedostępnej i nieokreślonej bliżej sferze, uwydatnia raz jeszcze związek tajemnicy z tęsknotą. Wytrwać w tej tęsknocie mimo odruchu jej zaspokojenia – to nauczyć się żyć z tajemnicą.

Zło pobudza do refleksji, ale i obraca wniwecz. Cierpienie zdaje się nadawać światu sens i zdaje się zupełnie nie mieć sensu. Czy da się pogodzić te sprzeczne wrażenia? Czy da się je wyjaśnić? Paradoksalność ta skłania do odroczenia wyjaśnień. Każę uznać, że nie wiemy, nie wyrokować przedwcześnie o ostatecznym sensie czy bezsensie, założyć skromnie i nieśmiało, że może istnieć ukryty sens bezsensu, którego z naszej perspektywy uchwycić nie jesteśmy w stanie. To w tym ukrytym sensie jawi się tajemnica – więcej niż

---

już poza ramy niniejszego tematu, pozostaje: czy i jak harmonizować te dwie perspektywy, stoicką i egzystencjalną, obiektywistyczną i subiektywistyczną. I to także pozostaje etycznym wyzwaniem.

<sup>546</sup> M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, s. 197.



zwykła niewiadoma. Wszakże nie chodzi o to, by z bezduszną szczerością czy zarozumiałstwem rzec cierpiącemu, że jego położenie ma uswięcony tajemnicą sens, że w jego cierpiących oczach odbija się zachwycająca głębia bytu. Chodzi o to, aby wytrzymać milczenie – rzeczywiste bądź pozorne – świata oraz Boga<sup>547</sup> i samemu być zdolnym do zamilknięcia; aby w obliczu tragedii, śmierci i rozpacz, wobec „okropności życia” (Sestow) nie udzielać pochopnych odpowiedzi, lecz jak powiedziałby Heidegger: wytrwać w zapytywaniu, będącym przecież „pobożnością myślenia”<sup>548</sup>. Wszak, pisze Gabriel Liiceanu, „tajemnice nie istnieją po to, by zostać wyjaśnione, tak jak dary bogów nie są po to, by badać je, odwołując się do praw rozumu”<sup>549</sup>.

„Niepojęte dziw” trzeba raczej „przyjąć” aniżeli „pojąć”<sup>550</sup>. Ale czy takie podejście nie paraliżuje aby ludzkiej sprawczości? Środowiskiem czynu jest przecież wiedza, jasność, pewność; tajemnica zdaje się je odbierać, wykluczać kategorie *clare et distincte* i uniemożliwiać działanie. Widzieliśmy jednak, że na co dzień egzystencji towarzyszy raczej mrok. Nie wyklucza to działania – owszem, dzięki ryzyku, jakie niesie związana z taką sytuacją niepewność, posiada nawet pewien rys szlachetności. Każde przedsięwzięcie jest przekroczeniem; wychylone w przyszłość, wymaga współpracy z nieznanym<sup>551</sup>. Przyjęcie więc to nie kapitulacja. Życie z tajemnicą nie oznacza ucieczki, małoduszności i intelektualnego tchórzostwa; potrzeba tu raczej czegoś, co Tillich nazwał męstwem bycia. Jedną z reakcji na poczucie tajemnicy może być wszakże lęk i to on, według Kierkegaarda „najstraszniejszy rodzaj duchowego utrapienia”<sup>552</sup>, jest największą przeszkodą, przezwyciężalną tylko za sprawą niezłomnego zdecydowania. Tym bardziej, przekonuje Bernhard Welte, mimo lęku

możemy i powinniśmy podjąć ryzyko wiary, wielkiej projekcji, w której ponad i poza nasze granice przenosimy samych siebie, a wraz z nami cały świat.

<sup>547</sup> O milczeniu Boga w kontekście bezsensu cierpienia jako dziedziny, w której „ostatecznie niepodobna (...) niczego wiedzieć” zob. B. Welte, dz. cyt., s. 169.

<sup>548</sup> M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 38.

<sup>549</sup> G. Liiceanu, dz. cyt., s. 104.

<sup>550</sup> Tak poucza Szekspir w znanym dialogu między Horacjem a Hamletem (W. Shakespeare, *Hamlet, książkę Danii*, przeł. S. Barańczak, Poznań 1994, s. 51).

<sup>551</sup> Zob. G. Liiceanu, dz. cyt., s. 50–51.

<sup>552</sup> S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, s. 302.

Projekcji, której się powierzamy i pozwalamy unieść w głębię, w tajemnicę, która pod każdym względem jest przed nami i ponad nami<sup>553</sup>.

Tak ujęta, tajemnica nie skazuje na wieczny agnostycyzm, lecz budzi nadzieję; nie kończy, a zaczyna. Nie znika tu niepewność, lecz w oddali już rysuje się jej kres. Wiary nie należy przy tym rozumieć w znaczeniu ściśle religijnym; odpowiedź religijna jest jedną z możliwości. Na pytanie, co konkretnie czynić z poczuciem tajemnicy, trudno o jednoznaczną odpowiedź. Tym bardziej, że miewa ono charakter nietrwały. Warunkiem wstępnym jest: wytrwać w tym poczuciu. Poczucie tajemnicy – szczególnie gdy przechodzi w doświadczenie – rodzi w umyśle świadomość jej istnienia; chociaż samo bywa krótkie i ulotne, wystarcza, aby nastroić na dalsze poszukiwanie, przechowywane we wspomnieniu zaś pomaga wytworzyć sobie możliwie trwałą wrażliwość na jej różnorodne przejawy.

Potrzeba tedy postawy umożliwiającej kontakt z tajemnicą. Ów winien być raczej ostrożnym zbliżeniem niż prężnym podbojem. Utrudniany przez myślenie stechnicyzowane, którego główne rysy przedstawiliśmy wcześniej, wymaga nie tyle znalezienia równowagi między dystansem a zaangażowaniem, ile trudnej sztuki urzeczywistnienia obu jednocześnie<sup>554</sup>. Przykładem propozycji uwzględniającej ten wymóg może być Heideggerowskie „tak i nie” dla przedmiotów techniki. Należy, powiada niemiecki filozof, korzystać z nich jako pożytecznych, a zarazem wyznaczyć granicę, dzięki której nie zdominują

<sup>553</sup> B. Welte, *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, przeł. W. Patyna, Warszawa 2000, s. 40. Na praktyczny związek wiary z tajemnicą wskazuje Tomáš Halík: „Zadanie wiary nie polega na gaszeniu pragnienia pewności i bezpieczeństwa, lecz na tym, by nauczyła nas żyć z tajemnicą” (T. Halík, *Cierpliwość wobec Boga*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2016, s. 11).

<sup>554</sup> Maria Kostyszak, omawiając jeden z trzech sensów „grania na instrumencie słowa” w artystycznej działalności Renaty Skrzypczak-Perełkiewicz, pisze o „podchodzeniu bliżej tajemnicy bez nadużywania jej”. Czytamy: „Mam tu na myśli stan intensywnej świadomości, że ani nie jest możliwe, ani korzystne dostarczać uzasadnień wszystkiemu i tłumaczyć wszystko. Artykulacje werbalne mogą być wskazówkami w stronę stanu rzeczy, ale nie powinny rościć pretensji do pełnego wyczerpania treści. Zdarza się bowiem, że artykulacja werbalna jest niemożliwa lub zbędna – ten rodzaj samowiedzy pomaga poszukiwać właściwej drogi do bycia w pobliżu tajemnicy. (...) Możliwość kontaktu z tajemnicą, bez żądzy uchwytowania jej przemocą dyskursywną, pomaga także rozpoznać własne ograniczenia. Zachodzi szansa redukcji ludzkiej pychy bycia nieuważnym wobec osób i rzeczy, jak również czujących istot wokół nas” (M. Kostyszak, *Etyka osobista. O przemijającym potencjale sztuki i techniki*, Warszawa 2019, s. 29–30).

naszego życia, nie urosną do rozmiarów absolutu, ale pozostaną środkami do innych celów. Owo oddalenie się, wyjście poza schemat technicznego istnienia i swoiste odpuszczenie przy jednoczesnej aprobacie nazywa Heidegger „pewnym starym słowem” obecnym już u Mistrza Eckharta – *Gelassenheit*, tłumaczonym jako wyzwolenie<sup>555</sup>. *Gelassenheit zu den Dingen*, wyzwolenie ku rzeczom – oto „tak i nie” dla techniki<sup>556</sup>.

Recepta niemieckiego filozofa nie jest nader wysublimowana. Podkreśla jednak, że podejście do rzeczy (a szerzej: do świata) warunkuje stosunek do tajemnicy, stosunek do tajemnicy zaś zmienia podejście do rzeczy. Dalej czytamy:

Sens świata techniki skrywa się. Stale jednak zwracając uwagę na ów skryty w świecie techniki sens, który nas porusza, tkwimy w obrębie tego, co się przed nami skrywa, a mianowicie skrywa przybliżając się ku nam. To, co się tak ukazuje i zarazem oddala, jest podstawowym rysem tego, co zwiemy tajemnicą. Postawę, dzięki której utrzymujemy się w otwarciu na sens skryty w świecie techniki, nazywam otwartością na tajemnicę<sup>557</sup>.

Skrytość, w tym przypadku skrytość sensu – to kolejny z elementów doświadczenia tajemnicy, dotąd jedynie sygnalizowany. Jak wynika z powyższego tekstu, stała uważność względem tej skrytości, która przecież nie jest nam obojętna, lecz intryguje w jednoczesnym ruchu „od” i „do”, jest już otwartością na tajemnicę. Dystansowi i zaangażowaniu, które określiliśmy jako warunek

<sup>555</sup> Zob. wyżej przypis 236.

<sup>556</sup> M. Heidegger, *Wyzwolenie*, s. 16–17. Inny przykład zmiany stosunku do rzeczy, nieco pokrewny, ale skoncentrowany bardziej na języku, to zaproponowane przez Tadeusza Sławka rozróżnienie pomiędzy „codziennością pierwszą” a „codziennością drugą”. Są to dwie sytuacje-postawy wobec rzeczywistości, z których pierwsza cechuje się zupełną zwyczajnością – nieobecnością zdziwienia, pewną wręcz bezrefleksyjnością, traktowaniem przedmiotów jako danych i dostępnych, przy tym adekwatnie nazwanych i nieproblematycznych. W drugiej wszelako dochodzi do zdystansowania się wobec otoczenia i bardziej świadomego z nim kontaktu, odkrycia wewnętrznego dynamizmu tego, co pozornie dobrze znane, w istocie jednak nigdy ostatecznie niedające się wyartykułować. „Codziennosc druga” więc to uprzytomnienie sobie umowności nazw nadawanych przedmiotom, które raczej „pragną być” niż „trwają”, poszukują swego wyrazu, ale wyrazić się odpowiednio nie dają. Zob. T. Sławek, *(Nie) wyrażalność codzienności. Derrida i etyka przyjaźni*, w: *Literatura wobec niewyraźnego*, ss. 344, 349 i in.

<sup>557</sup> M. Heidegger, *Wyzwolenie*, s. 17–18.

kontakty z tajemnicą, po stronie tej ostatniej odpowiada jednocześnie skrywanie się i zbliżanie, oddalanie się i ukazywanie. Lecz, przestrzega Heidegger, „wyzwolenie ku rzeczom i otwartość na tajemnicę nie przypadają nam w udziale same z siebie. Nie są one przypadkowe. Rozwijają się tylko z upartego, odważnego myślenia”<sup>558</sup>. Jakkolwiek zatem doświadczenie tajemnicy może się po prostu przydarzyć, postawa trwania w jej pobliżu, przyjmowanie jej wycofanego udzielania się stanowi wyzwanie, i to wyzwanie intelektualne.

Chociaż bowiem jedną z dróg otwarcia na tajemnicę jest odkrycie nikłości wiedzy i niedoskonałości przeprowadzanych wnioskowań, świadomość ograniczeń poznawczych nie wyklucza poznania. Życie z tajemnicą jest życiem rozumnym<sup>559</sup>. Podobnie jak doświadczenie tajemnicy nie uniemożliwia działania, ale jeszcze je wzbogaca, tak też nie wiedzie ku bezmyślności. Można i trzeba myśleć tajemnicę. Dalszą próbą takiego myślenia i rozpatrzeniem tego, jak myślana bywa, będą rozważania pomieszczone w kolejnych rozdziałach.

---

<sup>558</sup> Tamże, s. 19.

<sup>559</sup> O współlistnieniu rozumu i tajemnicy wobec ograniczeń tego pierwszego pisze Józef Życiński: „Świadomość granic obecnych w naszym poznaniu nie oznacza klęskę racjonalności, lecz umożliwia użytkowanie rozumu we właściwej dziedzinie. (...) Odkrycie ich roli w naszym poszukiwaniu prawdy nie prowadzi wcale do sceptycyzmu ani nie usprawiedliwia ucieczek w irracjonalność. Ukazuje natomiast ekspandujący horyzont przygody intelektualnej, w której powinny współlistnieć szacunek dla rozumu i otwarcie na tajemnicę” (J. Życiński, *Granice racjonalności*, Warszawa 1993, s. 314–315). O przyjęciu ograniczeń poznawczych wobec bogactwa rzeczywistości oraz o wrażliwości na nieznanne jako skutkach uznania tajemnicy zob. też R.H. Jones, *Curing the Philosopher’s Disease. Reinstating Mystery in the Heart of Philosophy*, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth 2009, s. 276.

## Wokół tajemnicy. Między sytuacją a problemem

### 8.1. Wtajemniczenia

Greckie kultury misteryjne przybierały rozmaite postaci: od niemal publicznych w Eleusis, a zwłaszcza miejskich dionizjów, po elitaryzm sekretnych związków mitraistycznych. Wszystkim ich formom towarzyszyły nieodmiennie dwa elementy: wtajemniczenie i obowiązek „zachowania tajemnicy”. Pierwotnie zakryte stawało się dla mistów jawne, aby znów ulec zasłonięciu w obliczu niewtajemniczonych. Owa ekskluzywność stanowiła o sile, ale i słabości świętych praktyk. Jak pisze Walter Burkert,

wymagano, by ci, którzy byli „wewnątrz”, trzymali się z dala od tych, którzy pozostawali „poza”. Główną troską nie było szerzenie wiary, ale utrzymanie w tajemnicy istoty objawienia. To właśnie czyniło misteria atrakcyjnymi, ale zarazem powodowało ich odosobnienie; nie mogły one przekształcić się w „kościół”<sup>560</sup>.

I zapewne to było też powodem, dla którego przy zmianie okoliczności dziejowych musiały okazać się nietrwałe. Wraz z cesarskim upaństwowieniem chrześcijaństwa w ostatnich latach czwartego stulecia, pociągającym za sobą delegalizację pozostałych kultów, misteria przepadły. „Nie pozostało nic poza

---

<sup>560</sup> W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, przekł. K. Bielawski, Kraków 2014, s. 103.

ciekawością, która – bezskutecznie – usiłuje je wskreszać<sup>561</sup>; ciekawość tę rozbudzali w sobie zarówno historycy, jak i filozofowie<sup>562</sup>.

Ale nie oznacza to, że nie wiadomo zupełnie nic. To sedno przekazywanych w kultach misteryjnych treści, a nade wszystko ich przeżycie, pozostaje przed nami zakryte. Dzięki zachowanym świadectwom i wysiłkowi pokoleń badaczy znamy za to dość dobrze aspekty formalne omawianych tutaj rytów. Pewnych wskazówek zdaje się udzielać sam język. Karl Kerényi przekonuje, że słowo „misteria” należy wywodzić od czasownika *μυεῖν*, wtajemniczać, ów zaś od czasownika *μύειν* – zamykać oczy i usta<sup>563</sup>. Wyraża tym dość powszechny pogląd, z którym jednak część autorów się nie zgadza, uznając podobne wywody za wątpliwe i będące może odbiciem ludowej etymologii<sup>564</sup>. Nie ma, powiadają oni, dostatecznych argumentów na przyjęcie takiego wyjaśnienia, toteż należałoby raczej uznać, że misteria to po prostu misteria, religijne inicjacje tłumaczące same siebie, znaczeniowo pokrewne najwyżej innemu greckiemu pojęciu – *τελεται*<sup>565</sup>. Lecz takie stanowisko niczego nie przesądza.

Nawet bowiem jeżeli powiązanie „misteriów” z „zasłaniem oczu i ust” jest wątpliwe, nasze rozważania nie dotyczą przecież filologii. Nie szkodzi, jeżeli nie daje się misteriów wywieść przekonywująco od *μύω*, skoro niezależnie od nazwy samo zjawisko niosło ze sobą specyficzne cechy, zarówno

<sup>561</sup> Tamże, s. 113. O ubóstwie pisemnych źródeł pomocnych w rekonstrukcji kultów misteryjnych zob. tamże, s. 127. U jednego z badaczy znajdujemy szczere wyznanie: „Jak wiele dni i nocy wybitni uczeni spędzili nad księgami, inskrypcjami i dziełami sztuki, podejmując wysiłek uchylenia zasłony! Jak wiele szalonych i genialnych teorii rozwijano w nadludzkim wysiłku wyjaśnienia Misteriów. Jak wiele nocy spędziłem stojąc na stopniach Telesterionu, spowity magicznym srebrnym światłem śródziemnomorskiego księżyca, w nadziei, że uchwycę nastrój wtajemniczanych, w nadziei, że ludzka dusza może doznać przebłysku tego, czego racjonalny umysł nie zdoła zbadać! Wszystko na próżno – starożytny świat dobrze dochował swej tajemnicy i Misteria Eleuzyńskie pozostały nieodsłonięte” (G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, „The Classical Journal” 43 (1947), s. 141 – za: K. Łapiński, *Misteria biesiady*, w: *Kolokwia Platońskie. „Sympozjon”*, red. A. Pacewicz, „Lectiones & Acroases Philosophicae” VII (2/2014), s. 64).

<sup>562</sup> Jak na przykład Schelling, który stara się dociec treści misteriów, głównie attyckich. Zob. F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, t. 1, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2002, s. 308 n. Na s. 371–378 twierdzi, że misteria objawiały tajemnicę przyszłej religii, duchowej i odmitologizowanej, dlatego dla ówczesnych były zbyt straszne i niewypowiadalne.

<sup>563</sup> K. Kerényi, *Misteria Kabirów. Garść uwag wstępnych do badań nad misteriami starożytnymi*, przeł. I. Kania, Warszawa 2000, s. 14.

<sup>564</sup> Zob. np. W. Burkert, dz. cyt., s. 37–38, zwłaszcza przypis 36; J. Borella, dz. cyt., s. 202 n.

<sup>565</sup> W tej kwestii zob. np. J. Borella, dz. cyt., s. 203–204.

w przebiegu inicjacji, jak i w życiu wtajemniczanego. Może zresztą jest to jeden z tych przypadków, gdy etymologia ludowa drogą pozorów i skojarzeń cokolwiek powierzchownych dociera do samej istoty. Wszak wspólnym rysem, który z zadziwiającą częstotliwością pojawia się na przestrzeni dziejów w najrozmaitszych przejawach tajemnych obrzędów, od ludów pierwotnych po łoże masońskie, jest obecność co najmniej jednego, lecz najczęściej obu tych elementów, którym odpowiadają po stronie symboliczno-pojęciowej dwie kategorie: zasłonięcia oczu związanego z mrokiem i zasłonięcia ust – z milczeniem.

To pierwsze poświadczają liczne zabytki, na których mistów często przedstawia się z przepaską na oczach bądź nawet zawiniętą głową. Wyrażna jest tu symbolika odcięcia się od świata i wejścia w mrok, który musi być najpierw mrokiem własnym<sup>566</sup>. W nim wtajemniczany cofa się aż do pierwotnej nocy, którą znał jeszcze przed urodzeniem i którą raz jeszcze pokona, przechodząc do odnowionego sposobu istnienia. Idea ta zaznacza się także w innych kulturach, jak w australijskiej społeczności Karadjeri. Jej rytuał inicjacyjny opisuje Mircea Eliade:

Drugi i najważniejszy obrzęd – obrzezanie – ma miejsce dwa lub trzy lata później: stanowi właściwie misterium. Rodzina i cały ród oplakują chłopca, jak gdyby był martwy. I w pewnym sensie naprawdę tak jest, gdyż nocą zanosi się go do lasu, gdzie po raz pierwszy słyszy święte pieśni. Las to symbol tamtego świata, odnajdujemy go w wielu obrzędach inicjacyjnych i misteriach ludów prymitywnych. Również jednak inne oznaki wskazują na to, że chłopiec umiera, że radykalnie zmienia sposób bycia. Nazajutrz każdy mężczyzna otwiera sobie żyłę na ramieniu i krew spływa do naczynia. Zupełnie nagi, z zawiązanymi oczami i uszami zatkanymi ziołami, aby nic nie widzieć i nie słyszeć, siedząc przy ognisku, w tumanie dymu, młodzieniec musi wypić dużą ilość krwi. (...) Przed świtem chłopca wiedzie się na pustkowie, gdzie ma zostać obrzezany. Dalej siedzi z zawiązanymi oczami i zatkanymi uszami. Kilku operatorów pracuje kolejno, używając krzemienych noży. (...) Kiedy

<sup>566</sup> Wspomina o tym Kerényi (dz. cyt., s. 14–15), który komentuje Sarkofag z Torre Nova i urnę z Lovatelli, przedstawiające wtajemniczanego w misteria Heraklesa. Liczne przykłady można też znaleźć w ilustracjach zamieszczonych u Burkerta (dz. cyt., s. 113–124).

jest już po wszystkim, operatorzy, także nie przestając płakać, przechodzą przed inicjowanym, który nadal siedzi z pochyłą głową i zamkniętymi oczami<sup>567</sup>.

Tutaj do zasłonięcia oczu dołącza jeszcze zatkanie uszu – akustyczne przedłużenie wejścia w mrok. Różny w szczegółach, schemat wtajemniczenia pozostaje wszakże ten sam: u progu trzeba pogrążyć się w ciemności.

Pytaniem pozostaje, co się dzieje potem. Same misteria, a dotyczy to zwłaszcza tych eleuzyńskich, były przecież „do oglądania”<sup>568</sup>. Ich zwieńczenie stanowiła ostateczna wizja – ἐποπτεία. Lecz nie było to widzenie typowe dla beznamiętnej obserwacji. Czytamy:

Istota doświadczenia eleuzyńskiej Świętej Nocy nie tkwiła w nabożnym oglądaniu przedstawienia jakiegoś dramatu, choćby nawet najświętszego, lecz w dojściu własnym wysiłkiem do zobaczenia bóstwa jako czegoś oto dziejącego się, i tylko w tym sensie doświadczanego – jeśli tak można powiedzieć – w wymiarze dramatycznym. (...) Objawienie było więc sprawą praksis – działania, akcji. Jeśli wtajemniczony osiągał w działaniu stan pewnej szczególnej bierności – był chłonny, a zarazem stawał się czynny – cały obecny – w widzeniu, to mógł dojść do wizji. Ujrzana w jednym błysku święta wizja miała moc przemieniania całej egzystencji<sup>569</sup>.

Istota misteriów leżała w przeżyciu, była na wskroś praktyczna, egzystencjalna. Poznanie, jakie przynosiły, nie płynęło wyłącznie z zewnątrz, lecz stanowiło wynik współpracy poznającego z poznawanym, wymagało uczestnictwa i obecności. Sprzyjała temu właśnie forma obrzędowego przedstawienia, która inaczej niż abstrakcyjne pojęcia, związane tylko z tym, co ogólne, pozwalała zanurzyć się jednostce w tajemnicy współdzielonej z innymi<sup>570</sup>. Przemieniający potencjał tego zanurzenia, wynikający z kontaktu z „czymś

<sup>567</sup> M. Eliade, *Mity, sny, misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1999, s. 236–237.

<sup>568</sup> W. Burkert, dz. cyt., s. 67.

<sup>569</sup> L. Kolankiewicz, *Eleusis. Oczy szeroko zamknięte*, w: *Między teatrem a literaturą. Księga ofiarowana Profesorowi Januszowi Deglerowi w 65. rocznicę urodzin*, red. A. Juzwenko, J. Miodek, Wrocław 2004, s. 81.

<sup>570</sup> Pisze o tym K. Kerényi, dz. cyt., s. 13.



zupełnie innym”, zaznaczać się miał w całym życiu<sup>571</sup>, nie tylko doczesnym, ale zwłaszcza pośmiertnym<sup>572</sup>.

Ten ich charakter powodował, że zarówno dzisiaj, jak i ówczesnie nie sposób było wniknąć tak po prostu w sens misteriów, a ilekroć podejmowano takie próby, musiały przynosić rozczarowanie. „Otchłań dzieląca czystą obserwację od doświadczenia ludzi rzeczywiście zaangażowanych w te obrzędy pozostaje nie do pokonania”, zauważa Burkert i dodaje: „Kto może powiedzieć cokolwiek o tym doświadczeniu, jeśli nie poddał się wiele dni trwającym postom, oczyszczeniom, poczuciu wyczerpania, obawy i podniecenia?”. Wszystko to, „oderwane od kontekstu przygotowań, towarzyszącego im niepokoju i skupienia, pozostaje jedynie jakimś szyfrem, który może zapraszać do puszczenia wodzy fantazji, ale nie jest w stanie dostarczyć autentycznego doświadczenia”<sup>573</sup>. I dlatego też nie sposób było w pełni zdradzić treści misteriów; poza przeżyciem stawała się pusta i nieledwie śmieszna. Niemniej jednak o tym, co doświadczone, należało milczeć<sup>574</sup>.

<sup>571</sup> „Świętowanie misteriów powinno być dla każdego, kto się im poddał, zdarzeniem niezapomnianym, przenikającym całe jego przyszłe życie, doświadczeniem, które przemienia całą egzystencję. (...) Mówiąc językiem religijnym, misteria prowadziły do bezpośredniego spotkania z bóstwem. (...) Mówiąc językiem psychologii, w misteriach musiało mieć miejsce jakieś doświadczenie «inności», zachodzące dzięki pewnej zmianie świadomości, wykraczającej daleko poza normalne możliwości percepcji w codziennym życiu. «Po wyjściu z sali misteriów czułem się obcy sam sobie» – w takich słowach mówca [Sopatros] opisał doświadczenie z Eleusis” (W. Burkert, dz. cyt., s. 161–162).

<sup>572</sup> Przekonanie to budziło niekiedy kontrowersje. Znane jest stanowisko Diogenesa z Synopy, który naigrawa się, że to niedorzeczne, aby zacni mężowie, którzy nie widzieli misteriów, życie pośmiertne pędzili „w błocie”, na wyspach szczęśliwych zaś mieli się znaleźć „różni wtajemniczeni nicponie” (zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI, 39, przekł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1984, s. 331). Więcej o soteryjnym wymiarze misteriów zob. np. L. Kolankiewicz, dz. cyt., s. 83; K. Pawłowski, dz. cyt., s. 27–28.

<sup>573</sup> W. Burkert, dz. cyt., s. 163 (tam też kilka historycznych przykładów takich ujawnień). Ów związek z doświadczeniem przenosił się na szkoły filozoficzne, zwłaszcza te o proveniencji platońskiej: „Nawet jeśli adept filozofii nauczył się w ramach swoich studiów filozoficznych, co stanowi tajemnicę egzystencjalną całej rzeczywistości we wszystkich jej porządkach, to dopóki nie przeżył tej tajemnicy duchowo (czy mistycznie), nie zna w istocie samej tajemnicy. Owa tajemnica ma bowiem wymiar egzystencjalny – by jakoś ją zrozumieć, trzeba ją uchwycić w akcie miłosnym bądź noetycznym, ale zawsze egzystencjalnie, duchowo, prawdziwie ją przeżywając” (K. Pawłowski, dz. cyt., s. 12).

<sup>574</sup> Jak poświadcza Plutarch, kapłan delficki, misteria nie tylko prowadzą do milczenia, ale i go uczą. W rozprawce *O gadulstwie* czytamy: „Nigdy żadna rzecz wypowiedziana nie przyniosła tyle pożytku co przemilczana. Przemilczaną zawsze można wypowiedzieć, ale wypowiedzianej już nie pokryje milczenie, tylko rozchodzi się ona i rozpowszechnia. Dlatego to

Co prawda, skoro istniał zakaz mówienia, coś wymawialne być musiało. Nie znaczy to wszakże, iż wymówione było w stanie zdradzić samą istotę tajemnicy. Ἀπόρρητον – nie do odkrycia przed innymi, było przecież nade wszystko ἄρρητον – nie do wyrażenia w słowach<sup>575</sup>. Milczenie zatem dotyczyło misteriów w dwójnasób: najpierw z konieczności, wskutek pozawerbalnego charakteru objawienia, następnie zaś przez cześć dla jego świętej natury. Tajemnica była przeto chroniona niezależnie od społecznej umowy, która miała sankcjonować jej nienaruszalność. Już samo wrażenie, jakie wywierały tajne rytury dopuszczające do uczestnictwa w sacrum, odbierało mowę. Harpokrates – grecko-rzymski bóg milczenia – i w tym względzie sprawował nad nimi pieczę.

## 8.2. Figury, metafory, środki wyrazu – estetyka tajemnicy

Misteria, które – z całą wieloznacznością tego określenia – nazwać można szkołą tajemnicy, dają obraz naturalnego dla tej ostatniej środowiska. Nie jest przypadkiem, że niektóre kategorie wydają się odpowiadać jej bardziej niż inne, powtarzając się wszędzie tam, gdzie próbuje się przynajmniej na nią wskazać. Są one jednak różne i nierzadko sprzeczne, ponieważ dana cecha lub figura sytuuje się wciąż na przedłużeniu doświadczenia tajemnicy, stanowiąc korelat wywoływanych przez nie skojarzeń i impresji.

Ważna jest najpierw swoista atmosfera sprzyjająca temu doświadczeniu i starająca się je uchwycić. Tutaj znów podstawowym środkiem wyrazu będzie ciemność i powiązane z nią milczenie bądź cisza<sup>576</sup>. Są to rozstrzygnięcia

---

myślę, że za nauczycieli mowy mamy ludzi, ale za nauczycieli milczenia bogów, bo uczymy się go w misteriach i tajnych obrzędach” (Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, przekł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 2002, s. 80).

<sup>575</sup> O różnicy między nimi zob. np. K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przeł. I. Kania, Kraków 2004, s. 57 n. Zob. też W. Burkert, dz. cyt., s. 130; J. Borella, dz. cyt., s. 206.

<sup>576</sup> Pierwsze ma charakter podmiotowy, drugie bardziej przedmiotowy. Pisze G. Halkiewicz-Sojak (dz. cyt., s. 155): „Cisza należy do przestrzeni przekraczających człowieka, może ewokować tajemnicę nie do ogarnięcia, budzić zachwyt i pokorę tego, kto jej doświadcza. (...) Natomiast milczenie wiąże się z reakcją poznającego i kontemplującego rzeczywistość podmiotu; stanowi jego odpowiedź na tajemnicę, której nie potrafi wyrazić”. – Rudolf Otto zwraca uwagę, że na tych dwóch wyczerpuje się katalog bezpośrednich środków wyrazu

ważne, jako że wykluczają to, do czego odruchowo się kierujemy: jasność oraz dźwięk, a zwłaszcza mowę. Wskazywałyby więc – w zgodzie z tym, co dotąd powiedziano – że wrażliwość na i kontakt z tajemnicą możliwe są tylko pod warunkiem przynajmniej częściowej przemiany sposobu postrzegania.

Także odpowiednie środki stylistyczne mogą służyć oddaniu atmosfery tajemniczości i wyrażeniu tajemnicy. Są to zwłaszcza wszystkie te zabiegi, które – jak użycie metafor i niedopowiedzeń – zostawiają pole domysłom, pobudzają wyobraźnię i uwrażliwiają na „więcej” skrywające się pod powierzchnią znaków<sup>577</sup>.

Tajemnicy będzie odpowiadało wszystko, co dziwne, straszne, niedostępne, niebotyczne: morze, wysokie góry, pustynia, nocny firmament, ciemny las<sup>578</sup>. Język skłonny jest wiązać ją metaforycznie z wyrazami przestrzennymi, jak „głębia”, „wnętrze”, „dal”, „zamknięcie” lub „otwarcie”, „zasłonięcie” lub „odsłonięcie” etc.<sup>579</sup> Dlatego jednym z głównych obrazów przywołujących na myśl tajemnicę i jej doświadczenie jest otchłań, łącząca w sobie wspomniane wcześniej komponenty mroku, pustki, ciszy oraz głębi. Ale nie jest to możliwość jedyna. W *Lordzie Jimie* Josepha Conrada czytamy:

Ujrzałem ją żywo, jakbyśmy, posuwając się tak przez wysokie, ciche pokoje wśród przelotnych błysków światła i nagłych zjawiań się ludzkich postaci, skradali się z pełgającymi płomykami przez niezmierzone, przejrzyste głębie, jakbyśmy się zbliżali do absolutnej Prawdy, która – tak jak Piękno nieuchwytna

---

*numinosum* w sztuce Zachodu. We wschodniej, na przykład w malarstwie chińskim, dopatrzuje się jeszcze kategorii pustki albo próżni, które trzeba umieć oddać w sugestywny sposób. Jak podkreśla, wszystkie te środki mają charakter negatywny. Zob. R. Otto, dz. cyt., s. 87–89.

<sup>577</sup> O środkach tych zob. np. M. Maciejewski, *Zagadka i tajemnica. Z zagadnień świadomości literackiej w okresie przełomu romantycznego*, „Roczniki Humanistyczne”, t. XVI, 1/1968, s. 27. Ciekawy w kontekście naszych rozważań jest fakt, że literatura romantyzmu wprowadza kategorię „tajemniczości” w miejsce „ciemności” (tamże, s. 12), ciemność stylu stanowi natomiast wadę romantyków w oczach klasycystów (zob. tamże, s. 5). Romantyzm zresztą jawi się tą epoką, w której najbardziej może dochodzi do głosu poczucie tajemnicy oraz wiara w możliwość wyrwania jej naturze.

<sup>578</sup> Zwłaszcza dżungla, owa „niezdobyta twierdza” (zob. R. Kapuściński, dz. cyt., s. 160–161).

<sup>579</sup> Zob. S. Frank, *Niepojęte*, s. 42–43.

i niepojęta – pływa po spokojnych, cichych wodach tajemnicy, na wpół w nich pogrążona<sup>580</sup>.

Tajemnica zostaje tu wyrażona jako funkcja nieuchwytności i niepojętości przez figurę „spokojnych, cichych wód”, udzielających nieco schronienia przed dociekliwym wzrokiem poznania. Nie tylko więc groźna, mroczna czeluść, ale i łagodna, transparentna toń może obrazować tajemnicę. Już nie wrogość „bezkresnej głębin”, którą dałoby się obłaskawić przez rozświetlenie, lecz pozorna, paradoksalna przychylność; tajemnicze jest bowiem także to, co po rozświetleniu pozostaje głębią mimo przejrzystości.

W nieco pokrewnym znaczeniu tajemnica daje się przedstawić jako mgła<sup>581</sup>. Staje się wówczas czymś bliskim, co spowija i otacza, pozwala zanurzyć się w nią i doświadczać całym sobą jako samą obecność niepewności. Nie jest już odległa, a jedynie niewyraźnie widziana. Ale można spytać, co naprawdę jest tutaj tajemnicą: to, co niewidziane wskutek mgły, czy raczej sama mgła uniemożliwiająca widzenie? Podobnie, czy tajemnicą jest sama zasłona – figura może częściej spotykana<sup>582</sup> – czy też to, co znajduje się za zasłoną? Bodaj, że to drugie; wszak nie tajemnicę się zrywa, ale zrywa się zasłonę, aby dociec tajemnicy. Czy jednak pierwsze okazuje się z miejsca nieuprawnione? Nie tak łatwo obalić praktyczną metaforę; tym trudniej, jeżeli można ją obronić. Wystarczy przecież przekształcić nieco wywód: oto zrywa się zasłonę, to znaczy uchyla się tajemnicę, aby dociec prawdy. Tak więc tajemnica jest zarówno zasłoną, jak i tym, co poza nią. Daje tu o sobie znać dwuznaczność, która musi chyba pozostać nieusuwalna. Spotkaliśmy się z nią wcześniej, w wypowiedziach z jednej strony o istnieniu czegoś poza tajemnicą (Heschel), a z drugiej – o tajemnicy jako świętej, absolutnej istocie (Rahner). Niepodobna którejs z dwu możliwości zadekretować jako jedynie słusznej.

---

<sup>580</sup> J. Conrad-Korzeniowski, *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska, Wrocław–Warszawa–Kraków 1996, s. 210.

<sup>581</sup> Nie od rzeczy będzie skojarzenie z angielskim słówkiem *mist*.

<sup>582</sup> Por. np. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, w: tenże, *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, przekł. M. Panufnik, Kraków 1999, s. 201: „Nie możemy zgłębić tajemnicy i obrócić jej w wiedzę, lecz ważne wiedzieć, że mamy z nią do czynienia; choć nie sposób zedrzyć zasłonę, za którą ukrywa się rzeczywistość ostateczna, winniśmy wiedzieć, że jest taka zasłona”.

Również w innym miejscu dochodzimy do dwuznaczności, która tłumaczy może różnorodność stosowanych określeń. Dają się wyróżnić co najmniej dwa sposoby patrzenia na tajemnicę i za tym być może samego jej istnienia. Pierwszy nazwijmy obiektywistycznym; w nim tajemnica przedstawia się jako mur, przeszkoda do lub zgoła nie do pokonania. Jest to podejście pokrewne, ale nie tożsame z problemem w rozumieniu Marcela; postrzega się tu tajemnicę jako niepełną wiedzę na jakiś temat bądź jako nierozwiązywalną kwestię<sup>583</sup>. Nawet jeżeli sprowadza się ją do cechy myślenia, czyni się to na sposób zewnętrzny. Inaczej w drugim podejściu, w którym tajemnica sytuuje się poza obiektywnością, a obiektywność – poza tajemnicą. Jest to wymiar uczestnictwa, zaangażowania, bycia w tajemnicy oraz odkrywania jej w sobie. Wyobrażenie mgły odpowiadałoby wbrew pozorom obu tym stanowiskom. W pierwszym jako przeszkoda w widzeniu, w drugim jako sytuacja, w której jest się tak blisko tajemnicy, że można nią oddychać. I tu, i tam nieprzejezdane zmętnienie krajobrazu zachęca do wytężenia słuchu.

### 8.3. Widzenie, słyszenie, dotyk

Niezależnie od kontrowersji i mnogości ujęć tajemnica wyrażana bywa kategoriami zaczerpniętymi z postrzegania zmysłowego, czym wpisuje się w skłonność naturalną dla języka w ogóle. W dziejach myśli zachodniej szczególnie miejsce zajmuje w tym względzie widzenie; to na nim opiera się cała wielka tradycja przedstawienia, z nim wiążą się terminy takie jak idea, teoria, intuicja. Jego znaczenie doceniali już wielcy starożytności. Dla przykładu: Platon największy użytek czyni z metafor wzrokowych i we wzroku upatruje źródła filozofowania<sup>584</sup>; Arystoteles już w pierwszym ustępie *Metafizyki* podkreśla, że epistemologicznie to wzrok jest dla ludzi najważniejszy<sup>585</sup>; Augustyn

<sup>583</sup> Tak np. J. Herbut, dz. cyt., s. 504.

<sup>584</sup> Filozofia ma swój początek w obserwacji nieba, niemożliwej bez zmysłu wzroku, zob. *Timajos*, 47a-b. W kwestii obrazowości Platońskiego języka, kulminującej zwłaszcza w paraboli jaskini, zob. np. M.J. Siemek, *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, s. 54.

<sup>585</sup> „W najwyższym stopniu umożliwia poznanie i ujawnia wiele różnic” (*Metafizyka*, 980a, s. 21; zob. też *O zmysłach*, 436b). Dwóch najwybitniejszych przedstawicieli filozofii helleńskiej to zaledwie przykład powszechnej u Greków tendencji do myślenia w kategoriach wzrokowych.

porównuje rozum do „wzroku umysłu”, a rozumowanie do „wodzenia tym wzrokiem po przedmiotach”<sup>586</sup>. Ale nie tylko w historii filozofii wzrok cieszy się estymą. Dominuje on nasze słownictwo i za tym nasze myślenie. W *Estetyce słowa* pisze Paul Valéry:

Zdaje mi się on najbardziej duchowym ze wszystkich zmysłów. W życiu umysłowym przeważają obrazy wzrokowe. Nimi też posługujemy się najczęściej budując analogie. Dolną granicą zestawienia analogicznego jest zestawienie dwóch przedmiotów; może ono nawet powstać z mylnej oceny, która towarzyszy nie dość wyraźnemu wrażeniu zmysłowemu. Forma i kolor jakiegoś przedmiotu są w tak oczywisty sposób pierwszoplanowe, że wchodzą w pojęcie jakości tego przedmiotu, odnosząc się już do jakości w innym sensie. Jeśli mówi się o twardości żelaza, prawie zawsze powstaje wzrokowy obraz żelaza, rzadko zaś – obraz słuchowy<sup>587</sup>.

Pozorna jest jednak wszechmoc widzenia. Mimo znacznej elastyczności jest ono bardzo ograniczone, wybiórcze, bynajmniej nie statyczne, o czym świadczą już bezustanne ruchy gałek ocznych. Widzi się to, co na zewnątrz, słyszy i dotyka – również. Ale samo przeżycie widzenia pozostaje jakoś zewnętrzne, podczas gdy słuchając, można zatopić się w sobie samym, przyjmować w siebie płynące z otoczenia dźwięki. To, co w przypadku wzroku dokonuje się dopiero wtórnie, przez władzę pamięci, tutaj zachodzi samoistnie. Słuchanie nie znosi wprawdzie dystansu, ale też go nie pogłębia, sytuując się tam, gdzie sama rzecz dochodzi do głosu. Dlatego słuchać – to być pośród świata<sup>588</sup>.

---

O owym „optycznym” tudzież „opanowanym przez optykę” charakterze greckiego myślenia jako o „niesłychanym *novum* w dziejach ludzkiego ducha” zob. np. M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 12; *Religia a filozofia*, w: tenże, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 36.

<sup>586</sup> Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, XXVII-52, tłum. D. Turkowska, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna i in., Kraków 1999, s. 393. Słusznie rozróżnia tam Augustyn wzrok (jako władzę) od widzenia (jako użytku ze wzroku); tutaj jednak, dla uproszczenia, stosujemy te określenia wymiennie, podobnie jak „słuch” i „słyszenie”.

<sup>587</sup> P. Valéry, *Wstęp do metody Leonarda da Vinci*, w: tenże, *Estetyka słowa. Szkice*, przeł. D. Eska, A. Frybesowa, Warszawa 1975, s. 45.

<sup>588</sup> „Słuchać – pisze Marek Szulakiewicz – oznacza zawsze być obecnym w świecie, a nie oglądać świat z jakiegoś uniwersalnego, ponadświatowego obszaru” (M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012, s. 58).

Nie nastawać, ale czekać, nie wnikać, lecz dać się przeniknąć, w egzystencjalnej sytuacji mroku i niepewności poprzestawać na twórczym niewidzeniu. Tak w duchu Heraklita i Heideggera wyraża to Mirosław Żarowski:

Prymat wzroku pozwala podmiotowi w kulcie jasności i wyraźności dystansować się wobec przedmiotu na tyle, by móc poddawać go naukowej i technicznej eksploracji. Ujarzmiając przestrzenność rzeczy, zamknięty jest przy tym na ich wewnętrzną głębię. Tę orientację, poczynawszy od antycznej greki i łaciny, zdradza każdy kolejny język trudzący się artykulacją filozoficznych treści. O ileż subtelniejsze i głębsze byłoby myślenie zasłuchane w słyszenie. Z większym respektem odpowiadałoby na zew rzeczy i głos logosu. Nienastawione na mnożenie różnic, w których sieci więzi przedmioty, lecz posłuszne bardziej źródłowemu wezwaniu bycia, mogłoby wreszcie wywiązać się z obietnicy, jaką składa od zarania filozofii, że będzie szlachetnym wyrazem niezawłaszczającej bezinteresowności<sup>589</sup>.

W dziejach kultury wszakże to słyszenie pierwsze wiodło prym, a jego rywalizacja ze wzrokiem dokonywała się głównie, chociaż nie tylko, na tle właściwych im form przekazu. Zwykło się uważać, jakby na przedłużeniu argumentów z Platońskiego *Fajdrosa*, że przekaz ustny, w którym wyraża się żywe słowo, jest jedynym prawowiernym tego słowa gwarantem. W tym sensie zaiste „Muza, kiedy nauczyła się pisać, musiała odwrócić się od żywej panoramy egzystencji i od jej niepowstrzymanego nurtu”<sup>590</sup>. W tym sensie też musi dawać do myślenia, że w tajnych związkach i misteriach tajemnica miewała nade wszystko niepisany charakter<sup>591</sup>. Pismo bowiem, zanim okrzepnie w pisma święte, budzi zrazu nieufność przez ujarzmienie świętości

<sup>589</sup> M. Żarowski, *Klasyczne studium dotyku*, w: *Heterotopie myśli. Eseje z pogranicza. Prace ofiarowane profesor Jadwidze Mizińskiej*, red. P. Bytniewski, J. Breczko, P. Skudrzyk, Lublin 2013, s. 192–193.

<sup>590</sup> E.A. Havelock, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2006, s. 114. Por. też wyżej przypis 462. Dzisiejsza kultura stała się przede wszystkim kulturą ekranu, jako taka jest więc nadal bardzo wizualna, często słusznie nazywana obrazkową. Lecz specyfika dominujących w niej nowych mediów polega na tym, że mają najczęściej charakter audiowizualny, sytuują się zatem już trochę gdzie indziej niż w osi klasycznego sporu pomiędzy pismem/widzeniem, a mową/słuchaniem.

<sup>591</sup> Zob. G. Simmel, *Tajność i tajny związek*, w: tenże, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2005, s. 260–261 n.



mówionego słowa, w którym przejawia się ludzki – i może nie tylko taki – duch. Tak rozumiane, jawi się co najmniej grabarzem, jeżeli nie katem. Znać to podwójnie po cytacie, który w formie ekscerptu raz jeszcze zabija to, co zostało już uśmiercone z chwilą przelania myśli na papier; zadaje gwałt temu, co z wolna zaczynało już żyć własnym życiem. A mimo to, jak całe pismo, jest pożyteczny, mimo to niezastąpiony: „Oto jest cud pisma – powiada Jan Parandowski – zatrzymać na wieki ruch, dźwięk i obraz”<sup>592</sup>. Zatrzymać także, a przeto ocalić, nieprzerwaną peregrynację ulotnych myśli. Jeżeli dokonuje się tu uśmiercenie, to wraz z szansą na życie w innej, odnowionej postaci; życie uniezależnione od niestałej mowy, a trwale dostępne przenikliwemu wzrokowi.

Lecz na uboczu starcia widzenia ze słyszeniem, ślepy, głuchy i niemy, pozostaje jeden jeszcze sposób poznania poprzez zmysły, daleko skromniejszy w roszczeniach do prymatu, lecz nie mniej od tamtych użyteczny. Wzrok – wskazywali na to liczni, od Parmenidesa do Hume’a – podatny jest na pozory, łatwo ulega iluzjom. Powątpiewający umysł domaga się ujrzenia „na własne oczy”, lecz te same oczy przecież „przeciera się ze zdumienia” i w zdumieniu „nie wierzy się własnym oczom”. Słuch może zawieść mimo „nadstawiania uszu”. Cóż więc dziwnego, że w świecie, w którym dowodem realności bywa uszczypnięcie, niewierny Tomasz ucieka się na koniec do instancji własnego palca? Dotyk, wprawdzie ograniczony „zasięgiem ręki”, owym zasięgiem właśnie dowodzi swej wyższości. Znosząc oddalenie, niepotrzebujący pośredników, jawi się ze zmysłów najpewniejszym. W odniesieniu doń próżno szukać odpowiednika zwrotu „przywidziało mi się” czy „przesłyszało”. „Pewny dotyk – poświadczają poeta – rzeczom przywraca nieruchomość”<sup>593</sup>. To jemu bez oporów, a dzięki oporowi, udziela się samo istnienie<sup>594</sup>. Istnienie bynajmniej nie wyjąłowane, a bogate treścią, ponieważ dotyk, „rozdzielając ciągliwe i kruche, doświadcza istnienia w jego rozciągłości i nieciągłości jako czegoś słabszego niż znikomość i mocniejszego niż trwanie”<sup>595</sup>.

<sup>592</sup> J. Parandowski, *Alchemia słowa*, Warszawa 1998, s. 109.

<sup>593</sup> Z. Herbert, *Dotyk*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, Kraków 2011, s. 84.

<sup>594</sup> „Nie wzrok, ale dotknięcie daje ciału pewność istnienia” (G. Liiceanu, dz. cyt., s. 160). Tam też (s. 159–160) pochwała rzeźby jako sztuki, która dotykowi „przywraca godność estetyczną i oddaje wartość duchową”.

<sup>595</sup> M. Żarowski, *Klasyczne studium dotyku*, s. 209.



Chociaż jako sposoby poznania dotyk i wzrok różnią się między sobą, a pod pewnymi względami nawet przeciwstawiają<sup>596</sup>, oba cieszą się, mówiąc słowami Lévinasa, „filozoficznym prestiżem”<sup>597</sup>. To dotykowi zawdzięczamy wszak „pojęcie”, mimo że nie zawsze to sobie uświadamiamy; on też wspólnie z widzeniem prowadzi do rozumienia przez umieszczenie rzeczy we właściwym kontekście:

Związek między widzeniem i dotykiem, między przedstawianiem i pracą, pozostaje związkiem istotnym. (...) Widzenie otwiera na perspektywę, na horyzont i pokonuje dystans; zaprasza rękę do ruchu, do dotyku, a zarazem ten ruch i dotyk umożliwia. (...) To dzięki ręce przedmiot może być nareszcie pojęty (*compris*), można go dotknąć, wziąć, unieść i odnieść do innych przedmiotów, a przez to odniesienie nadać mu sens<sup>598</sup>.

Jednak skrytość utrudnia tę kooperację. Właściwa tajemnicy niewidzialność, będąca wręcz, jak chce Derrida, „samą figurą tajemnicy”<sup>599</sup>, uprzywilejowuje dotyk, a jeszcze bardziej słuch – oba przydatne wszędzie tam, gdzie nie sprawdza się widzenie. Lecz widzieć można różnorako: można patrzeć, zerkać, spoglądać, przyglądać się, wpatrywać, gapić... Inaczej widzi wtajemniczany w misteria, inaczej widz w teatrze, inaczej oko ciała, a inaczej oko duszy<sup>600</sup>. Ponadto – co potwierdzają powyższe wywody – należy uznać, że zmysły nie dają się łatwo izolować i może blisko prawdy jest Heidegger – chociaż pomija

<sup>596</sup> W pokrewnym tonie, acz nie mówiąc wprost o tych zmysłach, Miguel de Unamuno zestawia światło z ciepłem, opowiadając się za tym drugim, jako że „umieramy z zimna, a nie od ciemności” (zob. M. de Unamuno, dz. cyt., s. 350). Przeciwnieństwo między dotykiem a widzeniem i nadreprezentację tego drugiego w filozofii podkreśla Witkacy. Obiektem swej krytyki czyni pod tym względem szczególnie Husserla – owe „brodę, wąsy i okulary bez ciała” – który miał dotyk zupełnie zapoznawać. Jest to wprawdzie uwagą słuszną, ale nie w odniesieniu do późnych dzieł twórcy fenomenologii. Zob. M. Dombrowski, *Witkacego metafizyka cielesności*, „Avant” V (1/2014), s. 164 i in.

<sup>597</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 221.

<sup>598</sup> Tamże, s. 223–224.

<sup>599</sup> J. Derrida, dz. cyt., s. 145. Autor, komentując słynny fragment *Fedona* (80e), dodaje: „Sokrates opisuje owo oddzielenie niewidzialnej duszy – a oddzielenie oraz niewidzialność to właśnie warunki tajemnicy; opisuje on, jak dusza czyni się tajemnicą poprzez oderwanie się od widzialnego ciała, by skupić się na samej sobie, by być przy sobie w swym niewidzialnym wewnętrznym charakterze”.

<sup>600</sup> Zob. L. Kolankiewicz, dz. cyt., s. 68–69.

dotyk – twierdząc, że myśleć to tyle, co „wypatrująco słyszeć”<sup>601</sup>. Może dlatego tajemnica nie wymaga wyłupienia sobie oczu, a jedynie ich chwilowego zakrycia; nie rezygnacji z widzenia, ale widzenia inaczej. Ostatecznie wszak nie o same zmysły chodzi, ale o stojący gdzieś za lub przed nimi sposób myślenia.

#### 8.4. Mowa, język, niewysłowione

Wszystkie zmysły są z natury receptywne; nawet jeżeli któryś z nich prowadzi do podboju świata, to jest to podbój milczący. Inaczej język, w którym istotnie drzemie twórcza siła; lecz i on zmuszony bywa do zamilknięcia przez zakrycie ust, gdy, docierając do swojej granicy, napotyka rzeczy niedające się wysłowić<sup>602</sup>. „Mowa – pisze Karl Jaspers – zawodzi w obliczu tego, co nam umyka przy próbie uprzedmiotowienia”<sup>603</sup>. A umyka wiele, już to z uwagi na trudność przedmiotową, już to przez ograniczone możliwości podmiotu, zarówno to, co proste, jak i to, co złożone. Stąd, z poczucia czy faktu niewyraźności, bierze się potrzeba milczenia oraz jego pełna treści wymowa<sup>604</sup>. Potrzeba, nie konieczność; filozofia wszakże, która zechce mierzyć się z niewyraźnym, musi uznać jego nieuchronnie aporetyczny charakter<sup>605</sup>.

<sup>601</sup> M. Heidegger, *Zasada racji*, s. 67.

<sup>602</sup> Należy się tu wyjaśnienie. W języku polskim niewysłowione nie jest tym samym, co niewysławialne, pierwsze nie wskazuje bowiem na cechę istotową. Niewysławialne byłoby coś, czego nie da się, *resp.* nie wolno wysłowić – coś takiego więc, co musi pozostać niewysłowione; niewysłowione zaś byłoby coś, co może, ale nie musi, ulec wysłowieniu. Analogicznie jest z „niewypowiedzianym” i „niewypowiadalnym” etc. Skoro jednak językowy uzus jest w tym względzie mniej ścisły i surowy, łącząc często „niewysłowione” z „niewysławialnym”, to i nam przychodzi na tych stronach stosować „niewysłowione” w takim właśnie poszerzonym znaczeniu. Podobnie zwrócić trzeba uwagę, że między „niewysłowionym” a „niewyraźnym” daje się postawić znak tożsamości wtedy i tylko wtedy, kiedy słowo „wyraz” pojmujemy w wąskim sensie; w szerokim bowiem, jako wszelka, nie tylko werbalna ekspresja, stanowi już określenie pojemniejsze.

<sup>603</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 33.

<sup>604</sup> Jest tak zwłaszcza w kulcie religijnym: „To milczenie kultowe nie jest brakiem dźwięku, nie ma charakteru negatywnego, lecz pozytywny. Podobnie jak w muzyce pauzy robią czasem największe wrażenie, mają najmocniejszy wyraz (...), tak też w kulcie milczenie działa nie tylko jako wyraz największego wzruszenia, lecz również jako środek najgłębszego objawienia” (G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. z niem. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 378).

<sup>605</sup> Przykładem może być myśl Jakoba Böhme, o którego koncepcji wolności jako *Ungrund* tak pisze Józef Piórczyński: „Nie brak łaski, lecz natura przedmiotu, do którego się wzniósł, nie

Język okazuje się słaby również dlatego, że zbyt wielkie jest bogactwo życia, którego nie potrafi ogarnąć ludzki umysł, wciąż tęsknie wypatrujący ostatniego słowa. A przecież

ostatnie słowo jeszcze nie zostało wyrzeczone i prawdopodobnie nigdy wyrzeczone nie będzie. Może ludzkie życie trwa zbyt krótko, abyśmy mogli wypowiedzieć się w całej pełni, choć oczywiście to jest jedyny cel, który stale przyświeca ludziom podczas ich nieudolnego bełkotu. (...) Nie starczy nam nigdy czasu na wypowiedzenie ostatniego słowa, słowa naszej miłości, naszych pragnień, wiary, wyrzutów sumienia, poddania się, buntu<sup>606</sup>.

Rzecz to jednak nie tylko czasu i krótkości życia; nie tylko tego, co i jak, ale czym mówimy. Jest częstym motywem, zwłaszcza filozofii o egzystencjalnym charakterze (co widzieliśmy już u Szestowa i Marcela), podkreślanie ułomności przekazu werbalnego, któremu nie dość, że zbywa na zdolności wiernego oddania wewnętrznych przeżyć, to jeszcze z samej swej istoty zdaje się je wprost zakłamywać. Słowa jednak nie zawsze – lub bodaj nie tylko – zakłamyją doświadczenie; potrafią je także uporządkować, wznieść na wyższy poziom, a nawet lec u jego podłoża. Ileż nowej jakości potrafi przydać jedno nieznane wcześniej pojęcie, a ileż kłopotu przysporzyć notoryczne niedosłowie, kiedy usilnie chcemy wypowiedzieć to oto, ale nie umiemy znaleźć odpowiedniego wyrazu. Jedno nieznane wcześniej pojęcie – czyż sprowadza się tylko do ułatwienia komunikacji? Czy raczej nie oddziałuje o wiele wcześniej i głębiej, w miejscu i czasie, w których ważą się losy naszego doświadczenia świata? Dlatego tak ważną rolę odgrywają nazwy, dzięki którym dla umysłu rzecz wydobywa się z niebytu, podlegając definiowaniu zapewnia sobie nowy sposób istnienia i pogłębia możliwości poznania. My zaś spontanicznie łgniemy do nazywania, odnajdując w nim sposobność, by realizować, chociaż po części, twórczy potencjał istot obdarzonych rozumem.

---

pozwoliła mu powiedzieć nic więcej niż to, co powiedział, a nawet to, co powiedział, musiał ze względu na naturę owego przedmiotu uznać za niedoskonały sposób wyrażania tego, o co mu chodziło. Nieprzedmiotowość wolności zderzyła się u niego z uprzedmiotawiającym charakterem myślenia. Z jednej strony miał poczucie nieosiągalności tego, co najgłębsze, z drugiej – pragnął je opisać” (J. Piórczyński, dz. cyt., s. 128).

<sup>606</sup> J. Conrad-Korzeniowski, dz. cyt., s. 219.

Niemniej jednak sama natura języka sprawia, że w wielu tematach muszą nam wystarczać niedopowiedzenia. Żywołem jego jest bowiem powszechność i poza nazwami własnymi nie zna tego, co konkretne; jednostka jest dlań niewypowiadalna – *individuum est ineffabile*<sup>607</sup>. Podobnie niewyraźny jest i świat, konkret najbardziej ze wszystkich ogólny, owo „słówko, które mam na końcu języka i którego nigdy nie wymówię”<sup>608</sup>. Nie wymówię, ponieważ sam jestem w świecie; to on – jako wszystko, ogarniające czy też byt – kształtuje mnie i określa, a ja nie podołam nigdy wymogowi, aby go uprzedmiotwić. Pozostanie przeto tym, czym jest: „czymś zawsze nieprzedmiotowym, czemu podlegamy, dopóki koleje narodzin i śmierci, błogosławieństwa i przekleństwa, trzymają nas odsuniętymi w bycie”<sup>609</sup>.

Istnieją doświadczenia – natury metafizycznej bądź epifanicznej<sup>610</sup> – w których „odczuwamy, że coś domaga się od nas słów, a zarazem, że coś zamyka nam usta”, wobec których przeto pozostajemy bezradni, niby „mucha, która nie może przebić się przez szybę”<sup>611</sup>. Indolencja języka nie przekreśla

<sup>607</sup> Zob. np. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, 12, 1. Niewyraźność wynika tu zdaniem Tomasza ze związku z materią, tj. czymś z natury ciemnym, nieuchwytnym, chaotycznym.

<sup>608</sup> P. Ricoeur, *Podług nadziei*, s. 53.

<sup>609</sup> M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, s. 29.

<sup>610</sup> Tak o nich pisze Krzysztof Stachewicz: „Język sprowadza (...) wszystko do pojęć, uogólnia, redukuje konkret do czegoś powszechnego, uniwersalnego, sprowadza niepowtarzalne do powtarzalnego. W przypadku doświadczeń epifanicznych jest to zdecydowane zafałszowanie ich natury i istoty. Wszak one same, będąc jednorazowymi, niepowtarzalnymi i nieweryfikowalnymi intersubiektywnie przeżyciami dotyczą jednostkowych zdarzeń, sytuacji, przedmiotów, niepowtarzalnych procesów i przypadków. Ich przedmiot zatem tak samo zresztą jak one same nie poddaje się łatwo deskrypcji i to nie tylko w perspektywie dyskursów filozoficznych, ale i idiomów poetyckich czy szerzej: literackich”. – „Doświadczenia metafizyczne niejako umożliwiają punktowe «podejrze» na poziomie odczuć, przeżyć tego, co z natury swej niewyraźne, niewysławialne, nienazywalne, nieopisywalne. Z istoty swej zatem rodzą się tu kłopoty z intersubiektywizacją tak na poziomie komunikowalności, jak i – tym bardziej – sprawdzalności” (K. Stachewicz, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Poznań 2012, ss. 494–495, 497; rozprawa ta, będąca analizą wnikliwą i szeroko zakrojoną, stanowi cenne źródło wiedzy i przemysłów dotyczących milczenia oraz niewyraźności w filozofii, teologii, religii i szeroko rozumianej sztuce).

<sup>611</sup> Są to określenia Paula Valéry'ego, dającego opis sytuacji towarzyszącej obserwacji gwiazdowego nieba: „Ponieważ to, co widzimy na niebie, i to, co znajdujemy w głębi nas samych, w równym stopniu wymyka się naszemu działaniu – jedno lśni w górze, powyżej pola naszej aktywności, drugiego, choć żywe, nie potrafimy wyrazić – więc pomiędzy uwagą, z którą wpatrujemy się w to, co najdalsze, i uwagą, która drąży najgłębiej, nawiązuje się jakaś nić. (...)”

wszakże kontaktu z tym, wobec czego stajemy. Abraham Heschel określa Niewysłowione (*the Ineffable*) – jedną z ważniejszych kategorii swojej filozofii, rozumianą jako „prawdziwy sens, źródło i cel bytu” – mianem czegoś, co „leży w naszym zasięgu, jednak poza naszym pojmowaniem”<sup>612</sup>. „Niewyraźalne” nie musi zatem oznaczać „nieдоступne”. Tam, gdzie „zawodzi mowa”, może się sprawdzić coś innego<sup>613</sup>. O istnieniu w samej filozofii zagadnień, których niepodobna przekazać ani w piśmie, ani w mowie, a które jednak nie są niepoznawalne, w słynnym fragmencie wspomina także ktoś, kto może był Platonem:

Nie są to (...) rzeczy dające się ująć w słowa tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd, samo siebie podsycając<sup>614</sup>.

Czy zatem teza, że wszelkie poznanie zapośredniczone jest w języku, nazbyt pospiesznie ucieka się do wielkiego kwantyfikatora? W tej mierze, w jakiej nie zawsze można powiedzieć to, co się wie<sup>615</sup>, wydaje się, że tak. Nie trzeba jednak zapominać, że to językowi podlegamy i w nim myślimy. Nawet poznanie na poziomie przedpojęciowym czy wręcz przedrefleksyjnym – poza pierwotnym i elementarnym poznaniem istnienia – jest już osadzone w językowym systemie odniesień i zakłada je, nawet jeżeli dokonuje się zrazu poza słowami. Nie jest jednak naszym zadaniem szczegółowe roztrząsanie tych kwestii.

---

Oko w oko stoją naprzeciw siebie: ogromne powiększenie naszych perspektyw i ograniczenie naszej władzy” (P. Valéry, *Wariacje na temat jednej z Myśli Pascala*, w: dz. cyt., s. 211–212).

<sup>612</sup> A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2008, s. 14.

<sup>613</sup> „Komunikat o niewyraźności zarówno w sferze teologii, jak i poezji, może być hymnem na cześć tego, co nie mieści się w słowach. «Niewyraźność» nie oznacza wcale braku relacji z tym, co niekomunikowalne, ale wskazuje na możliwość innej, pozawerbalnej relacji” (A. Sobolewska, *Poeci wobec niewyraźnego*, w: *Literatura wobec niewyraźnego*, s. 239).

<sup>614</sup> Platon, *List siódmy*, 341c-d, w: tenże, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 50. I dalej: „Gdybym miał to przeświadczenie, że sprawy te dadzą się w należyty sposób przedstawić w piśmie szerokiej ogółowi albo też w ustnych naukach, czyż byłoby dla mnie piękniejsze zadanie w życiu od tego, ażeby pisać o tych tak zbawczych prawdach dla ludzi i ażeby wszystkim oświecić istotną naturę rzeczy?” (tamże, 341d-e, s. 51).

<sup>615</sup> Np. jak brzmi klarnet – zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, 78, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 57.

Dość zaznaczyć, że gdy niewyraźalne – bliski krewny tajemnicy – udziela się doświadczeniu, mimo że pozbawia słów, nie znosi sensu, ale jeszcze go przydaje. Jest to sens ukryty, nienachalny i wymagający, sens, który otwiera i wzbogaca również język w jego ciągłych zmaganiach<sup>616</sup>.

Są tedy rzeczy, których wypowiedzieć niepodobna; właściwe im miejsce jest pomiędzy słowami. Lecz gdzie nie da się mówić, tam wcale niekoniecznie trzeba milczeć. Jeżeli tylko wyjść poza tautologiczność Wittgensteinowej maksymy, otwiera się daleko więcej możliwości. Można wskazywać w stronę niewyraźalnego, w aluzyjnym geście przybliżając je na sposób deiktyczny – opisywać nieopisywalność, słowami otaczać niewysłowione, sugerować, naprowadzać, przybliżać<sup>617</sup>. Można przewyciężyć krępującą afazję, poniechać niebiańskiego przywileju bezpośredniości i szukać – ciągle szukać właściwych środków wyrazu. Albowiem język, jako system znaków, wskazuje poza granice swego wskazywania; słowa mogą – tylko i aż – odsyłać do ostatecznego „gdzie indziej”, które leży już poza słowami. Dlatego jedna z dróg do niewyraźalnego prowadzi przez wyrażenia, podobnie jak, być może, droga z niewyraźalnego<sup>618</sup>.

<sup>616</sup> Por. A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, s. 150: „Sedno bytu staje przede mną jako zagadkowe, niezgodne z moimi kategoriami, jako czysta tajemnica. Moja moc dociekania po prostu się wyczerpała, moje słowa wyblakły, ale to, co czuję, to nie pustka, lecz niewyczerpana obfitość, obfitość nie do wysłowienia. Nie mogę wypowiedzieć czy sformułować w języku tego, w czego obliczu staję. Lecz intensywność, z jaką stawiam czoło obfitości bytu, obdarza mnie wspaniałą nagrodą: poczuciem tego, co niewysłowione”. – „Niewysłowione jest raczej synonimem ukrytego znaczenia niż jego nieobecności” (tenże, *Bóg...*, s. 133).

<sup>617</sup> Tak zdaniem jednej z badaczek funkcjonuje poezja Bolesława Leśmiana: „Stwierdzenie nieokreśloności nie kończy, a rozpoczyna mówienie o nieokreślonym. Notowanie kolejnych przejawów niepochwytności okazuje się jedyną drogą utrwalenia umykającego przedmiotu, a sama nieokreśloność zostaje uznana za właściwą jego istotę. Wielokrotnie manifestowana niewiedza podmiotu poznającego z jednej strony, a nieuchwytność przedmiotu postrzeganego – z drugiej paradoksalnie nie tylko nie udaremnia, lecz wręcz generuje nowe sposoby poetyckiego wypowiedziania” (A. Kluba, *Niezrozumiałe–Nienazwane–Nowoczesne. Leśmian i Iwaszkiewicz – dwa modele poetyckiej niewyraźalności*, w: *Literatura wobec niewyraźalnego*, s. 256).

<sup>618</sup> Zob. B. Welte, *Filozofia religii*, s. 78.

## 8.5. Symbol, sens, hermeneutyka

Jedną z odpowiedzi na problem skrytości i ograniczenie języka jest symbol. Zarówno w szerokim ujęciu – jak u Ernsta Cassirera, gdzie przenika całą kulturotwórczą działalność człowieka pojmowanego jako *animal symbolicum*<sup>619</sup> – jak i w węższym, które widzi w nim przede wszystkim formę kontaktu z niewerbalizowalnym „więcej” oraz pomost między świadomością a transcendencją<sup>620</sup>, stanowi on znak szczególnego typu. Nie tylko bowiem wskazuje na coś poza sobą, ale jest tego czegoś reprezentantem, który zastępując – uobecnia<sup>621</sup>. Naczelnym jego zadaniem, zgodnie z greckim źródłosłowem (συμβάλλειν), jest łączyć, uzupełniać, składać; dzięki niemu zbiega się ze sobą to, co zrazu musiało się rozchodzić: „Symbol wkracza tam, gdzie trzeba przekroczyć granicę między tym, co aktualnie znane, dostępne i określone, a tym, co nieokreślone, trudno dostępne lub nawet zupełnie niedostępne”<sup>622</sup>.

Znak to „nieprzejrzysty”, zgodnie z wyrażeniem Paula Ricoeura, gdyż sens jawny, dosłowny, odsyła przezeń do drugiego, który jawny staje się wyłącznie w obrębie pierwszego; to wiąże symbol z wymiarem głębi, i to głębi „nieprzebranej”<sup>623</sup>. Zarazem jako znak pozostawać musi cokolwiek transparentny, skoro służy jako odniesienie do czegoś poza sobą. Dzięki

<sup>619</sup> Obejmuje więc dziedzinę języka, mitu, sztuki, religii i nauki. Zob. np. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 80–82 i in.

<sup>620</sup> „Symbol gra ważną rolę w życiu religijnym ludzkości; dzięki symbolom świat nabiera «przejrzystości», pozwala «pokazać» transcendencję” (M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 137). „Twórczość symboliczna jest jedyną bramą, przez którą to co transcendentne może wejść do świadomości, gdyż tylko symbole mogą dostarczyć znaczeń, które wystarczająco przekraczają postać empiryczną, aby wyrazić transcendentną treść” (L. Dupré, dz. cyt., s. 255).

<sup>621</sup> Jak stwierdza Hans-Georg Gadamer, istotą symbolu, inaczej niż znaku, jest „czyste zastępowanie” (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 223). Dalej czytamy: „Symbol zatem nie tylko wskazuje, lecz i prezentuje, gdyż zastępuje. «Zastępować» zaś znaczy uobecniać coś nieobecnego. Tak więc symbol zastępuje, gdy reprezentuje, tj. pozwala czemuś na bezpośrednią obecność. Tylko dlatego, że symbol prezentuje w ten sposób obecność tego, co sam zastępuje, jest darzony szacunkiem, jaki przysługuje temu, co przez ten symbol symbolizowane. Symbole w rodzaju symbolu religijnego, flagi lub uniformu tak zdecydowanie zastępują coś darzonego szacunkiem, że jest to w nich obecne” (tamże, s. 225).

<sup>622</sup> T. Węclawski, dz. cyt., s. 63.

<sup>623</sup> P. Ricoeur, „Symbol daje do myślenia”, tłum. S. Cichowicz, w: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1985, s. 63. Zob. również tenże, *Metafora i symbol*, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 136–137.



tej dwoistości umożliwia spotkanie *sub rosa*; pozwala częściowo zwyciężyć ograniczenia niewyraźności, dając przystęp do tajemnicy, ale naraz chroniąc jej nienaruszalność. Pisze Władysław Stróżewski:

Symbol nie odnosi się do symbolizowanego ani w sposób jasny, ani całkowicie jednoznaczny, nie ma w nim także intencji „zawładnięcia”: gdyby się w nim znalazła, zaprzeczyłby sam sobie. Symbol zbliża się do nieznanego, pozostawiając je nieznanym, wskazuje na transcendencję, nie degradując jej istoty. (...) symbol zaspokaja (...) potrzebę zachowania tajemniczości tajemnicy, potrzebę wtajemniczenia, które nigdy nie dokonuje się wysiłkiem nas samych, lecz czegoś – czy kogoś – co (lub kto) nas do tego dopuszcza, wreszcie potrzebę czci wobec tego, co nas nieskończenie przekracza. Symbol nie rezygnuje z funkcji odsłaniania, nigdy jednak nie odsłania do końca (...). Jednym słowem: symbol stoi jak gdyby w połowie drogi między znanym i nieznanym, między słowem a milczeniem<sup>624</sup>.

Symbol jest wprawdzie znakiem umownym, lecz nie dowolnie skonstruowanym<sup>625</sup>. W tym znaczeniu można powtórzyć za Ricoeurem, że inaczej niż metafora, owa „swobodna inwencja dyskursu”, symbol „ma korzenie” i „jest powiązany z kosmosem”<sup>626</sup>. Zakorzenia się w tkance kultury, z której wyrasta, ale także szerzej, w samej rzeczywistości – dlatego w jego pojęciu „przebija (...) metafizyczne tło”<sup>627</sup>. Wszystko to sprawia, że najbardziej przydatny okazuje się w dziedzinach, które programowo dążąc do kontaktu z transcendencją, szukają adekwatnych sposobów jej artykulacji. Dotyczy to w szczególności języka religijnego, dla którego w największym stopniu forma dyskursywna i pojęciowa okazuje się zbyt ciasna. Właściwy religii nacisk na osobiste zaangażowanie, a stąd także trudności, jakie wiążą się z procesem obiektywizacji,

<sup>624</sup> W. Stróżewski, *Symbol i rzeczywistość*, w: tenże, dz. cyt., s. 482–483. Dlatego też w rozumieniu symbolu potrzebny jest „zmysł tajemnicy” – bez niego „będziemy traktować symbol jako zwyczajny znak” (tamże, s. 491).

<sup>625</sup> „Nie stanowi dowolnie przyjętego lub ustanowionego znaku, lecz zakłada pewien metafizyczny związek tego, co widzialne, z tym, co niewidzialne” (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 121). Dlatego też, jako obiektywnie ugruntowany, on sam może „dawać do myślenia” (zob. P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia...*, s. 59).

<sup>626</sup> P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, ss. 145, 155.

<sup>627</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 121.



czynią tutaj wieloznaczny w swej konkretności symbol środkiem ze wszechmiar właściwym<sup>628</sup>. Lecz nie stanowi on bynajmniej pośledniego substytutu pojęć. Jako wyniesienie rzeczywistości na wyższy poziom przynosi szansę na uwznioślenie języka; nie jest więc „tylko”, ale „aż” symbolem<sup>629</sup>. Gerardus van der Leeuw przypomina, że w pierwotnym, mocnym sensie

symbol (...) w żadnym wypadku nie jest, jak tego chce współczesny, niedoskonały obyczaj językowy, czymś nieistotnym – stanowi raczej spotkanie (*sym-ballein*) tego, co możliwe, i tego, co dane, zdarzenia i „zachodzenia”, profanum i sacrum. (...) Symbol jest udziałem świętości w jej aktualnej postaci. Świętość i jej postać mają wspólną istotę. (...) Symbol tworzy jedynie wspólnota istoty. To, co oznaczające, i to, co oznaczane, to, co ukazujące, i to, co ukazywane, łączą się w jeden jedyny obraz. (...) Obraz jest tym, co zobrazowane, to, co oznaczające, jest tym, co oznaczane. Całe życie człowieka należy rozpatrywać z tego właśnie punktu widzenia<sup>630</sup>.

Trzeba wszelako pamiętać, że w całej swojej specyficy i wyjątkowości symbol pozostaje znakiem. Kiedy się o tym zapomina i odrywa się go od tego, do czego

<sup>628</sup> Zob. L. Dupré, dz. cyt., s. 194–195. Z tym też religijnym wymiarem najsilniej wiąże się tajemnica. To tutaj „za pośrednictwem określonej postaci daje nam znak tajemnica, która sama nie ma żadnej postaci, a jednocześnie ogarnia je wszystkie. W określonych słowach, gestach i postaciach człowiek dostrzega znaki; powstaje pewien świat słów i obrazów, które do niego przemawiają, pewna struktura, dzięki której można wypowiedzieć i uczcić coś, co znajduje się poza słowem, obrazem i strukturą. Symbol coś objawia, tak jak melodia jest dla muzyka postacią złożoną z dźwięków, wydobytą z otchłani możliwych tonów” (B. Welte, *Czas i tajemnica*, przeł. K. Święcicka, Warszawa 2000, s. 110).

<sup>629</sup> „Wiara rozumiana jako stan ostatecznego zatroskania nie posiada innego języka prócz języka symboli. Kiedy to mówię, oczekuję zawsze pytania: więc tylko symbol? Ten, kto zadaje to pytanie, wskazuje tym samym, że nie zrozumiał różnicy między znakami i symbolami ani potęgi języka symbolicznego, przewyższającego pod względem zalet i siły potęgę jakiegokolwiek języka niesymbolicznego. Nie powinno się nigdy mówić «tylko symbol», trzeba mówić «aż symbol»” (P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 64–65). O potencjale symboli zob. również tenże, *Analiza egzystencjalna a symbole religijne*, w: tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 210: „Uczestniczą w mocy tego, co symbolizują. Nie są prawdziwe lub fałszywe w znaczeniu sądów kognitywnych, lecz autentyczne lub nieautentyczne pod względem swej genezy, stosowne lub niestosowne pod względem swej siły wyrazu, boskie lub demoniczne pod względem ostatecznej podstawy bycia”. Podobnie w tekście *Istota języka religijnego* (tamże, s. 136 i in).

<sup>630</sup> G. van der Leeuw, dz. cyt., s. 389.

odszyła, kiedy traci on swą przezroczystość, a przeto pozostaje bez sensu i wartości, wówczas z ikony staje się idolem; nie jest już symbolem, a znakiem znaczącym samego siebie – prostym i o tyle też trudnym do opanowania impulsem rozwoju bałwochwalstwa i fanatyzmu<sup>631</sup>. Należy więc strzec symbolu, a ściślej: pielęgnować właściwe rozumienie jego służebnej wprawdzie, ale w tej właśnie mierze chwalebnie doniosłej funkcji, tak aby „doświadczać symbolu jako symbolu, to znaczy jako głosu tajemnicy”<sup>632</sup>. Innymi słowy, jak przestrzega Tillich, naturalnym dla niego środowiskiem jest wymiar głębi. Zapoznanie tego środowiska, przeniesienie symbolu poza ową pionową strukturę, która wyznacza ramy relacji między skończonym a nieskończonym, wyrażalnym a niewyrażalnym, powoduje wypaczenie i jest nierzadko ośmieszające dla symbolicznego sposobu wypowiedzi<sup>633</sup>.

Dotyczy to w szczególności mitu. Ten rodzaj symbolu najbardziej może wyrafinowanego najwięcej mówi o tajemnicy i dlatego bodaj jest tak podatny na niezrozumienie i deprecjację. Pouczając w formie opowieści o tym, do czego niepodobna sięgnąć samodzielnie, a co jest podstawą rzeczy najważniejszych, stanowi próbę przyswojenia tajemnicy przez jej aproksymację w zwyczajnym języku. Pisze Eliade:

Mit opowiada pewną świętą historię, jakieś prapoczątkowe zdarzenie, które zaszło na początku czasu, *ab initio*. Opowiadanie zaś świętej historii oznacza tyle co odsłanianie jakiejś tajemnicy, ponieważ osoby mitu nie są istotami ludzkimi – są bogami lub przynoszącymi kulturę herosami, i dlatego

<sup>631</sup> Może obawą przed takim właśnie zjawiskiem należy tłumaczyć krytyczny stosunek do symboli, jaki przejawia Heschel. Twierdzi, że są one pułapką dla umysłu i zagrożeniem dla żywej wiary, która nie musi zawsze poszukiwać sensu innego niż dosłowny i bezpośredni (zob. A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, s. 188). „Symbole to prowizorka potrzebna tym, którzy nie potrafią wyrażać się jednoznacznie” (tamże) – pisze, zapominając chyba, o czym sam niejednokrotnie wspomina, że jednoznaczne wyrażanie się nie zawsze jest możliwe.

<sup>632</sup> B. Welte, *Filozofia religii*, s. 145. W kwestii mylenia tajemnicy z jej uchwytą postacią zob. tamże, s. 151–152.

<sup>633</sup> „Symbole są żywe dopóty, dopóki są rozumiane jako wyraz życia w wymiarze głębi. Kiedy zostają przeniesione w płaszczyznę horyzontalną, treści umieszczone na jednej płaszczyźnie z przedmiotami i faktami skończonymi, tracą swoją moc i znaczenie i stają się łatwym łupem ataku ze strony nauk biologicznych i historycznych. (...) Tak zniekształcone, symbole przestają mieć jakikolwiek sens dla ludzi, których obraz świata jest ukształtowany przez nauki przyrodnicze” (P. Tillich, *Zagubiony wymiar*, s. 226–227).

ich czyny stanowią tajemnice, których człowiek nie mógłby doświadczyć, gdyby nie zostały mu odsłonięte. (...) Mit obwieszcza pojawienie się pewnej nowej kosmicznej „sytuacji” lub jakiegoś prapoczątkowego wydarzenia. Jest więc zawsze doniesieniem o jakimś „stwarzaniu”; opowiada się, jak coś zostało wyprowadzone, jak zaczęło bytować. Z tej racji mit pozostaje w ścisłym związku z ontologią – mówi tylko o realnościach, o tym, co się realnie wydarzyło, co się w pełni przejawiało<sup>634</sup>.

Lecz symboliczno-mityczne sposoby wyrazu domagają się też sposobu ich wyjaśniania; towarzysząca im wieloznaczność ewokuje potrzebę interpretacji. Związek tajemnicy z symbolami uwydatnia jej związek z hermeneutyką, to znaczy nie tyle metodą, ile postawą<sup>635</sup> tego, który docieka, a bardziej jeszcze tego, który dociekającemu przychodzi z pomocą. Ἐρμηνεύς to bowiem przewoźnik, posłannik i tłumacz, który – jak Platowski filozof – jest przede wszystkim pośrednikiem<sup>636</sup>. Jego zadaniem jest przenoszenie, trwałość i cierpliwa oscylacja „pomiędzy”, w połowie drogi między biedą a dostatkiem. Jednak funkcja tłumaczenia, to jest pośrednictwa wobec innych, nie wyczerpuje katalogu zadań hermeneutyki. W czynieniu niezrozumiałego zrozumiałym mieści się również ujawnianie tego, co ukryte – objawianie sensu. Niczym innym nie jest bowiem wyjaśnianie, jak usensownieniem, sens natomiast to wypełnienie – nasyca on pustkę tak, jak światło zastępuje mrok.

Jeżeli coś odsyła do tajemnicy, prowokuje interpretację. Tajemnica bowiem jest skrytością sensu; jej zaistnienie stanowi zrazu zamknięcie, mieszczące w sobie jednak co najmniej możliwość otwarcia, jeżeli nie wprost do niego zaproszenie. Dlatego też powiada Maria Janion: „Uszanować tajemnicę i wydrzeć tajemnicę – między tymi biegunami oscyluje świadomość hermeneuty”<sup>637</sup>. Akt hermeneutyczny w świadomości, że interpretacja to twórcze

<sup>634</sup> M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 99–100.

<sup>635</sup> „Hermeneutyka to nie tyle metoda, co postawa człowieka, który chce zrozumieć innego człowieka albo – jako słuchacz lub czytelnik – chce zrozumieć językową wypowiedź” (H.-G. Gadamer, *Czy poeci umilkną?*, przeł. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1998, s. 160).

<sup>636</sup> Zob. Platon, *Uczta*, 202e–203a. Na temat pośredniczenia filozofa między ludzkim a boskim zob. np. K. Albert, *O Platowskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, Warszawa 1991, s. 19.

<sup>637</sup> M. Janion, *Hermeneutyka*, „Teksty. Teoria literatury, krytyka, interpretacja” 2/1972, s. 14.

zmaganie z niełatwo uchwytnym sensem, godzi się na trud przebywania w półmroku. Dążąc do zrozumienia, nie egzorcyzmuje tajemnicy – owszem, wie, że jest mu potrzebna. Tadeusz Sławek, rozmyślając nad „resztą”, ów związek hermeneutyki i tajemnicy odczytuje w *Metamorfozach* Owidiusza. Król Penteusz, przywiązany sztywno do tego, co widzi i nad czym, jak sądzi, panuje, jawi się tam ofiarą własnego racjonalizmu, ślepy prorok Terezjasz zaś, widzący także i przede wszystkim to, czego nie ma – rzecznikiem otwartego na to, co nieuchwytnie, myślenia, które niekoniecznie wyrzeka się jasności i całości, lecz nie czyni z nich jedyne dopuszczalne paradygmatu. Pierwszy nie potrafi wznieść się ponad dosłowność, drugi docenia pożytki tego, co wieloznaczne. Penteusz okazuje się wreszcie niezdolny do autentycznej interpretacji, będącej przecież tak lub inaczej przyswojeniem; dlatego nie potrafi nawet percypować tajemnicy. Dla jego myślenia, jak czytamy, „wszystko, co nieznanie, nie jest «tajemnicą», lecz kuglarstwem i wichrzycielstwem”, inaczej niż u Terezjasza, który „należy do świata «reszty», bowiem przemawia w imieniu i na rzecz «tajemnicy», nie mówi «tak ma być» lub «to jest nie do pomyślenia». Przeciwnie – jego słowa mają dać do myślenia. Są darem dla myślących”<sup>638</sup>.

Postawę hermeneutyczną, świadomą i bliską tajemnicy, cechuje zatem wycofanie, lecz nie rezygnacja, chęć rozumienia, ale bez narzucania ostatecznych rozstrzygnięć. Jakikolwiek kwestie przychodzi jej interpretować, nie czyni tego kosztem ich wewnętrznej dynamiki. Wnikliwa i uważna, stoi na straży sensu. Ma przy tym zastosowanie także w dziedzinie doświadczenia religijnego, gdzie

hermeneutyka staje się (...) drogą „uwalniania” od uprzedmiotowiającego i zawłaszczającego poznania i chęci kierowania takiego nastawienia ku Bogu. Zawładnięcie „przedmiotem” zamienia ona na „otwieranie” ku Tajemnicy; posiadanie prawdy na nadzieję; „bycie bliżej” na poszukiwanie. Dzięki niej umacnia się ludzkie doświadczenie niepoznawalności Boga i przekonanie o konieczności innego określenia „bycia” Boga, niż przez poznanie, uprzedmiotowienie i wyobcowanie<sup>639</sup>.

---

<sup>638</sup> T. Sławek, *Nie bez reszty*, s. 66.

<sup>639</sup> M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Toruń 2008, s. 102.

## 8.6. Bóg, apofatyzm, dowody istnienia

Jeżeli zachodzi związek między hermeneutyką oraz poznaniem symbolicznym a Bogiem, jest tak z tego zwłaszcza powodu, że Bóg – najwyższy sens wszystkiego – jest sensem ukrytym i zrazu nieosiągalnym. Samo doświadczenie go jako ukrytego należy do podstawowych doświadczeń religijnych; chociaż jest on bardziej niż cokolwiek innego, jest też najbardziej ze wszystkiego dyskretnie, stając się przedmiotem niezliczonych i nierozstrzygalnych sporów. Stąd, aby go znaleźć, trzeba uwierzyć. Lecz i dla wiary – zwłaszcza dla niej – pozostaje Bogiem ukrytym. Owo ukrycie nie tylko jest koniecznym warunkiem objawienia, ale także jego stałym elementem, który sprawia, że nawet znalezienie Boga nie oznacza końca jego poszukiwania<sup>640</sup>.

Gdyby wszakże Bóg zdawał się jawny, nie będzie takim *semper et ubique*; nie każdy i jedynie chwilami, na mocy czegoś, co teologia chrześcijańska określa mianem łaski, doświadczyć może jego dostępności. A kiedy już zbliży się do Boga w bezpośrednim doświadczeniu, poznaje przede wszystkim siebie. „Spotykając Boga twarzą w twarz – głosi Søren Kierkegaard – człowiek pozostaje bez miary i poza wszelkim porównaniem – nie może porównywać się z Bogiem, bo tu staje się niczym”<sup>641</sup>. Jako że każde wkroczenie w sferę *sacrum* niesie w sobie ów potencjał, nierównie bardziej jest tak w razie wkroczenia w sferę *sanctum*, w której przychodzi do konfrontacji z czystą doskonałością. Nicość człowieka w obliczu istoty nieskończenie go przerastającej wymusza odpowiednie nastawienie. Obok prometejskiego buntu, zawsze możliwego w niepokorzonych z tą nicością naturach, jest miejsce na tyleż skromną, co stanowczą odpowiedź wobec rzuconego przez niewiedzę wyzwania.

Już sama ta niewiedza potrafi powiedzieć trochę o tym, który jest niewidzialny (*invisibilis*), niewyraźalny (*ineffabilis*), niepojęty (*incomprehensibilis*),

---

<sup>640</sup> „Na duszy nigdy nie zostanie wywarta tak istotna presja, wywołana religijną pewnością Boga, by nie pozostało w niej miejsca dla podjęcia własnej decyzji. Pewność i niepewność ukazują się w najściślejszej więzi, tak że jednocześnie zarówno wiara, jak i niewiara mają jednakową możliwość wystąpienia i rozwinięcia się” (P. Wust, dz. cyt., s. 125). – Rozwinięciem i pogłębieniem zasygnalizowanej tu kwestii Bożego ukrycia jest praca: M. Hołda, *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków 2020, gdzie autor przeprowadza gruntowną analizę problemu na przestrzeni dziejów ze szczególnym uwzględnieniem współczesnej debaty, po czym proponuje syntezę w postaci własnego modelu.

<sup>641</sup> S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, s. 292.

nieuchronnie zatem, jako „różny od wszystkich innych rzeczy”, w istocie niepoznawalny<sup>642</sup>. Bóg przerasta stworzenie tak dalece, że – chociaż przenika wszystko – znajduje się poza bytem, nie podlega żadnemu rodzajowi (*non est in genere*), pozostaje więc nieklasyfikowalny i nie do określenia<sup>643</sup>. Nie sposób go objąć, bo mówiąc obrazowo, nie mieści się w umyśle; niepodobna ukazać go w przedstawieniu ani szukać dlań odniesienia, ponieważ sam jest dopiero początkiem odniesień. Dlatego, jak świadczą też liczni mistycy, jawi się próbującemu go zgłębić myśleniu raczej w formie mroku. Źródło racjonalności nie jest dostępne dla rozumu, chyba tylko – by powtórzyć za Peterem Wustem – jako pierwotny i ostateczny fakt, jako *ratio* (nie *causa sui*, o której stwierdzić można, że jest, ale nie jaką jest<sup>644</sup>).

I dlatego w skrajnym podejściu Bóg w ogóle nie może stanowić przedmiotu poznania, skoro niepodobna umieścić intelektu ponad nim. Oświeca, a nie jest oświecany; nie poddaje się zabiegom człowieka, a jedynie pozwala przystąpić do siebie na warunkach, które sam określa<sup>645</sup>. Przeko poznawać Boga nie należy spoza niego. Pewien stopień poznawalności osiąga się tu inaczej niż w drodze zwykłej spekulacji, nie przez wąsko rozumiany rozum, ale przez wiarę, doświadczenie i wynikającą z nich przemianę. Wprawdzie niepoznawalność, jak pisze Władimir Łoski, nie oznacza agnostycyzmu ani odrzucenia poznania Boga, ale „poznanie to dokonywać się zawsze będzie na drodze, której właściwym końcem nie jest poznanie, lecz zjednoczenie,

<sup>642</sup> Pisze Tomasz: „Mądrość nie polega tylko na tym, że poznajemy, że Bóg istnieje, lecz na tym, że zbliżamy się do poznania tego, kim On jest, o czym w doczesnej pielgrzymce możemy dowiedzieć się poznając tylko, czym On nie jest. Gdy bowiem ktoś poznaje, że coś jest różne od wszystkich innych rzeczy, zbliża się do poznania, czym to jest” (św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, 10, 12, 8, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Rusczyński, tom 1, Kęty 1998, s. 499). – O niepoznawalności istoty Boga (ale także głębi rzeczy stworzonych) u ojców kapadockich – Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu – zob. np. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 37 n.

<sup>643</sup> Zob. np. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, 3, 5 oraz I, 12, 7 i in. Podobnie Marcin Luter – umysłowość tak odmienna od Tomaszowej – podkreśla, analizując biblijną zasadę usprawiedliwienia z łaski, że dla rozumu działanie Boga wydaje się wewnętrznie sprzeczne, pełne antynomii i paradoksów; dlatego w chrześcijaństwie nie docieka się majestatu Bożego, to jest szczegółów niezgłębionej bożej natury, ale jego woli, którą wyraził w „głupstwie krzyża”, w życiu i śmierci pośrednika między sobą a ludźmi, Chrystusa. Zob. np. M. Luter, *Komentarz do Listu do Galatów*, tom I: r. 1–3, Kraków 2015, s. 22–23.

<sup>644</sup> Zob. P. Wust, dz. cyt., s. 102–104.

<sup>645</sup> Zob. M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, s. 20.

przebóstwienie”<sup>646</sup>. Chociaż bowiem człowiek jest wobec niego bezsilny, Bóg może działać w człowieku. Jego transcendencja nie dla niego stanowi ograniczenie. Wszakże ktoś, kto – jak Lévinas – wnikliwie przemyśli tę transcendencję, będzie miał stale przed oczami, że

Bóg nie jest po prostu „pierwszym Innym” lub „Innym we właściwym sensie”, lub „absolutnie Innym”, ale innym niż Inny, innym inaczej, innym innością wcześniejszą od inności Innego, taką, która zwraca mnie ku bliźniemu, ale różni się od każdego bliźniego, która jest transcendentna tak dalece, że aż nieobecna, tak dalece, że można ją pomylić z bezładem *il y a*<sup>647</sup>.

Wszystko to sprawia, że najbardziej stosowną w dążeniu do Boga wydaje się metoda apofatyczna. Wyrastając z religijnej intuicji nieuwarunkowanego, absolutnego, doskonałego – ale i, dodajmy, antropologicznej konstatacji, że człowiek nie jest w stanie tamtego ogarnąć – ucieka się do negacji, jednak nie jest bynajmniej teologią twierdzeń negatywnych<sup>648</sup>. Apofatyzm bowiem to raczej duchowa i egzystencjalna postawa, warunkująca dopiero kształt ewentualnej teologii. Jako taki jest stałą czujnością, którą konstytuuje i przenika świadomość, że w dziedzinie ducha, na ścieżkach poznania teoria podąża zawsze o krok za praktyką:

Aby poznać Boga, należy się do niego zbliżyć; nie jest się teologiem, jeśli nie podąża się drogą zjednoczenia z Bogiem. (...) Apofatyzm uczy nas dostrzegania w dogmatach Kościoła przede wszystkim znaczenia negatywnego, zakazującego naszemu umysłowi podążania jego naturalnymi ścieżkami i wytwarzania konceptów, które zastąpiłyby duchowe rzeczywistości. Chrześcijaństwo nie jest bowiem szkołą filozoficzną spekulującą na temat

<sup>646</sup> W. Łoski, dz. cyt., s. 171. Stąd silny związek wiary i poznania – zob. np. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, przeł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 15–16.

<sup>647</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2008, s. 145.

<sup>648</sup> Zob. P. Sikora, *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010, ss. 114, 116–117. W temacie metody apofatycznej lub aferetycznej (od starogreckiego ἀφαίρεσις – odrywać, zabierać) i zarysu jej dziejów od starożytności po współczesność zob. P. Hadot, *Apofatyzm i teologia negatywna*, w: tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003, s. 239–252.



abstrakcyjnych konceptów, lecz przede wszystkim komunią z żywym Bogiem. Dlatego, wbrew całej swej kulturze filozoficznej i naturalnym skłonnościom do spekulacji, Ojcowie tradycji wschodniej, wierni apofatycznej zasadzie teologii, potrafili zatrzymać swoje myślenie na progu tajemnicy i nie zastępować Boga jego idolami<sup>649</sup>.

Próg tajemnicy – oto miejsce apofatyizmu, dające wytchnienie od nużących wymogów jednoznaczności. Uznanie przez rozum własnych ograniczeń niesie w sobie siłę wyzwolenia. Czytamy u Bierdiajewa:

Zaczynamy lżej i swobodniej oddychać, wychodzimy z więzienia, gdy przechodzimy do teologii apofatycznej. W tym wielkie znaczenie tajemnicy, wielkie znaczenie *docta ignorantia*. Cała doniosłość, sens i wartość życia określane są przez ukrytą za nim tajemnicę, nieskończoność, nie podlegającą racjonalizacji, o której możliwy jest tylko symbol i mit. Bóg jest właśnie nieskończoną tajemnicą, ukrytą poza bytem. Tylko dlatego można znieść zło i mękę życia. Nie można znieść, żeby świat i człowiek był samowystarczalny i żeby nie było niczego dalej i wyżej, głębiej i bardziej tajemniczo. Dochodzimy do Boga wcale nie dlatego, że myślenie racjonalne domaga się istnienia Boga, a dlatego, że świat natyka się na tajemnicę i na niej kończy się myślenie racjonalne<sup>650</sup>.

Szczególne jest spiętrzenie znaczeń, jakie przypisuje się tutaj tajemnicy. Staje się ona źródłem sensu, remedium na ból istnienia, pomocą w słabości, pocieszeniem w nieznośnej trosce, ulgą w obciążeniu, drogą do Boga, a w końcu kryjówką, w której sam Bóg może się schronić. Nawet on jawi się więc beneficjentem tajemnicy, jakkolwiek ta pozostaje niewątpliwie w jego dyspozycji. Każe to wreszcie postawić pytanie o ich wzajemny stosunek. Czy zachodzi tu różnica, gdyby Bóg był istotnie „tajemnicą nieskończoną”? Może wszak nie jest to określenie właściwe? Otóż mimo niewątpliwej bliskości obu pojęć, trzeba oprzeć się pokusie zbyt pospiesznego utożsamienia tajemnicy z Bogiem. Tajemnica bywa imieniem zakrytego, nieznanego, nieskończonego, niezgłębialnego – i podobnie bywa pseudonimem bądź kryptonimem Boga. Lecz Bóg

---

<sup>649</sup> W. Łoski, dz. cyt., ss. 42, 44–45.

<sup>650</sup> M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, s. 31–32.



to więcej niż owe określenia, tak jak więcej niż tajemnica. Wynika z tego jednak, że ta ostatnia jest pojęciem daleko szerszym, a próba wyrażenia jej relacji do pojęcia Boga przybierać może postać ekwiwokacji i paradoksu: jeżeli tajemnica jest kresem poznania, Bóg jest tajemnicą rozciągającą się za tym kresem. Słowem, Bóg jest „nieskończoną tajemnicą”, ale też przekroczeniem tajemnicy. Jak zwięźle powiada Heschel, „Bóg jest tajemnicą, ale tajemnica nie jest Bogiem. (...) Nie czynimy z tajemnicy bóstwa; czcimy Jego, który w swej mądrości przekracza wszystkie tajemnice”<sup>651</sup>.

Jednak myślenie, które szuka Boga, nie zawsze stosuje się do tego rozróżnienia. Jego Bóg traktowany jest wprawdzie z należytą rewerencją, ale zbyt łatwo staje się tego myślenia przedmiotem, nieledwie podległym pojęciom, które mają zdawać o nim sprawę. Określony mianem pierwszej przyczyny tudzież najwyższego bytu ciągle jeszcze pozostaje w świecie, nawet jeżeli sytuuje się na samym jego skraju. Jest bytem – jakkolwiek może nie pośród, ale ponad bytami, niechby też wyróżniony wielką literą jako Byt – i wraz z formułowanymi na swój temat tezami podpada pod krytykę, jaką formułowano wobec ontoteologii. Do takiej właśnie postaci zostaje sprowadzony wtedy zwłaszcza, gdy usiłuje się dowieść jego istnienia.

Dowody istnienia Boga – które tylko przez szacunek do leciwej tradycji nazywać wypada dowodami<sup>652</sup> – są u swej podstawy naznaczone logicznym błędem. Zakrawają na *contradictio in adiecto*, ponieważ istnienia czy też realności dowodzić nie sposób; słusznie zauważa Max Scheler: „można dowodzić tylko zdań o czymś realnym, ale nie samego czegoś realnego”<sup>653</sup>. Niezależnie jednak od nazewnictwa, podobnie jak dowody nieśmiertelności duszy, służyć mogą najwyżej za dialektyczną wprawkę. Tym bardziej, że jak widzieliśmy,

<sup>651</sup> A.J. Heschel, *Bóg...*, s. 87. I nieco dalej: „Poza tajemnicą jest znaczenie, poza «głębią ciemności» jest światło; oto dlaczego Mojżesz mógł zbliżyć się «do głębi ciemności, w której był Pan», mógł wejść w obłok. (...) Jasna, jednoznaczna wola Boga nie podlega tajemnicy, lecz jest ponad nią. Istnieje znaczenie poza tajemnicą. To jest powodem naszej największej radości” (tamże, s. 244).

<sup>652</sup> „Chodzi tu o typ dowodu całkiem specyficzny i zasadniczo różny od tego, co zwykle przez «dowód» się rozumie” (J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Kęty 2006, s. 31). Tam też (s. 34–235) pogłębiona analiza wraz z metodyczną rekonstrukcją wszystkich pięciu klasycznych „dowodów” albo „dróg”.

<sup>653</sup> M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 224. Zdaniem autora można raczej, wzorem „chrześcijańskiej patrystyki na czele z Augustynem”, uczyć, jak znajdować Boga i wykazywać, jak odnaleźć to, co już zostało znalezione (zob. tamże, s. 224–227).

zdają się przekonywające bardziej tym, którzy przekonali się już skądinąd. Ich sens byłby tedy raczej konfirmatywny niż perswazyjny, wpisany z gruntu w Anzelmową formułę *fides quaerens intellectum*<sup>654</sup>.

Nie przypadkiem może właśnie autorowi tej formuły zawdzięczamy najbardziej nobliwy z dowodów, tak zwany dowód ontologiczny, w najpopularniejszej postaci<sup>655</sup>. Jako ruch myśli<sup>656</sup> argument ten obecny był wszakże jeszcze przed Anzelmem, głównie w obrębie tradycji platońsko-augustyńskiej. Siemion Frank, który jako pierwszy tak wnikliwie prześledził jego losy i znaczenie, omawia je kolejno na przykładzie myśli Parmenidesa, Platona, Plotyna, Filona, Augustyna, Anzelma, potem zaś Kuzańczyka, Descartesa, Malebranche'a, Spinozy, Leibniza, Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla<sup>657</sup>. Doniosłość tej idei dostrzega nie tylko w tym, że ożywiła najwybitniejsze umysły, ale w fakcie, że jak twierdzi, stanowi ona wyraz głównej prawdy filozoficznej, jaką jest żywy związek między myśleniem a realnością<sup>658</sup>. Absolut – utożsamiany zwykle z Bogiem<sup>659</sup> – z konieczności jest i nie może nie być, nie sposób mu zaprzeczyć, a żeby się o tym przekonać, wystarczy się ku niemu intelektualnie

<sup>654</sup> O tym, że dowody raczej podtrzymują niż przekonują zob. np. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 28: „Ich sens to upewnienie się myśli o przeżyciu, jakim jest wzlot człowieka ku Bogu”. Nie inaczej A.J. Heschel, *Bóg...*, s. 292: „Dowody mogą pomóc ochronić pewność, lecz nie ją rozbudzić; zasadniczo są one objaśnieniem tego, co intuicyjnie jest już dla nas jasne”; zob. również tenże, *Człowiek nie jest sam*, s. 73.

<sup>655</sup> Zob. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, w: Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, Warszawa 1992, s. 145 n. Chociaż wyrosły na genialnej wprost intuicji, argument ten zostaje jednak przez Anzelma niewłaściwie wyrażony. Bóg realny, powiada, jest większy od wyobrazonego, to od czego większe nie może być pomyślane (*quo maius cogitari nequit*), nie może istnieć wyłącznie w umyśle. Dochodzi tu do pomieszania porządków, nieuprawnionego przejścia od myślanego do realnego – a nadto, na co wskazują komentatorzy (zob. zwłaszcza S. Frank, *Dowód ontologiczny istnienia Boga*, w: tenże, *Dowód...*, s. 56–58) i na czym mogli oprzeć się krytycy od Gaunilona do Kanta, wadliwie skonstruowane są przesłanki: 1. możliwe jest czysto myślowe ujęcie Boga; 2. niemożliwe jest czysto myślowe ujęcie Boga (bo musi być także realne). Nie tylko, co wskazuje Frank, są one sprzeczne wzajemnie, ale przede wszystkim pierwsza z nich zawiera sprzeczność w sobie; jeżeli bowiem Bóg jest absolutnym maksimum, nie może być jedynie wyobrażony. Ale już w kolejnych partiach *Proslogionu* Anzelm wyraził się inaczej: Boga nie można myśleć jako nieistniejącego – podstawa wszystkiego, co istnieje, nie może nie istnieć.

<sup>656</sup> S. Frank, *Dowód...*, s. 120.

<sup>657</sup> Tenże, *Z historii dowodu ontologicznego*, w: tenże, *Dowód...*, s. 35–106.

<sup>658</sup> Zob. tamże, s. 107.

<sup>659</sup> Przejście od istnienia Absolutu do istnienia Boga wymaga rzecz jasna kilku kolejnych kroków, w rodzaju założeń czy wniosków, że to, co największe, najlepsze, najdoskonalsze, musi mieć naturę rozumną, osobową etc.

zwrócić: „Dowód ten mówi po prostu: Absolut w sposób konieczny jest, wystarczy go «pomyśleć», skierować nań uwagę, skupić na nim naszą myśl”<sup>660</sup>. W stosunku do Boga traci moc rozróżnienie między rzeczą a wyabstrahowanym z niej pojęciem. Pojęcie Boga jest dane bezpośrednio, *a priori*, intuicyjnie, w sposób niepowątpiewalny i co być może najważniejsze, nie może istnieć tylko w umyśle, nie daje się odróżnić od samej rzeczywistości<sup>661</sup>. Stąd w istocie dowodu ontologicznego leży nie tyle, by coś wykazać, ile aby stworzyć przestrzeń, w której przez samoukazanie się w myśli pierwotna rzeczywistość – nieskończona tajemnica – będzie mogła dowieść sama siebie<sup>662</sup>.

Lecz i samooczywistość nie każdemu się ukaże. Miguel de Unamuno na przykład, niepomny na te subtelnosci, ale przecież nie bez racji, zauważa raczej, że idea Boga nie jest Bogiem i nie sposób dowieść, że istnieje poza świadomością oraz pragnieniami człowieka; jedynie pewnym w tej mierze pozostaje, że nie ma i nie będzie dowodu na to, że Bóg istnieć nie może<sup>663</sup>. Z egzystencjalnego punktu widzenia istnieje jakies pierwsze, jakaś podstawa, coś, co wspiera, na niczym się nie wznosząc, co funduje, samo nie mając oparcia; to wszystko, i tak niejasne, do czego może dotrzeć spekulacja. Ostatecznie Bóg ujawnia się wyłącznie w obecności. Chociaż żadne określenie nie okaże się adekwatne, z pewnością bardziej niż przedmiotem jest on osobą. Osoba zaś nie może istnieć w umyśle i przeto tym bardziej niepodobna jej dowieść; dowodzi sama siebie przez owoce swojej obecności. Najpewniejszym zatem, acz nigdy nie apodyktycznym sposobem, by na Boga wskazać, jest droga osobistego świadectwa o jego konkretnym działaniu. Apofatyka

<sup>660</sup> S. Frank, *Dowód...*, s. 123.

<sup>661</sup> Tamże, s. 114–115 n.

<sup>662</sup> „*«Quo maius cogitari nequit»* zawsze istniało już w myśleniu, choć z początku – i zwykle – jest niezauważone. Ono samo okazuje się czymś «największym», dopina swego dzięki nie mającemu końca niepokojowi naszego zapytywania, a na koniec dzięki otwarciu się otchłani, która stanowi fundament wszystkiego, która o wszystkim rozstrzyga i która, choć najpierw jawi się jako «nic», jest rzeczywistością nad rzeczywistościami. (...) to raczej sama ta rzeczywistość dowodzi siebie w myśleniu jako ogromna i nieskończona, a zarazem jawi się – dopinając swego – jako rzeczywistość absolutna, która stanowi fundament wszelkiej innej rzeczywistości. (...) myślenie nie ma skądś dopiero dostarczyć czy skonstruować Absolutu, nie ma jego rzeczywistości dopiero wywieść z jakiejś myślowej konstrukcji, lecz jedynie pozwolić, by Absolut dopiął swego, i poświęcić mu uwagę w całej przestrzeni bycia bytu. Wyrażając to, idea Anzelma wyraża – ponad wszelką pustą formalizacją – wielką prawdę” (B. Welte, *Filozofia religii*, s. 114–115).

<sup>663</sup> Zob. M. de Unamuno, dz. cyt., s. 203. Zob. również tamże, s. 185.

jawi się w tym świetle zaledwie punktem wyjścia, niezbędnym zawieszeniem, wzięciem w nawias, nie przygotowującym do dojrzalszego orzekania, lecz umożliwiającym wejście w relację, autentyczne przystąpienie. Jak przekonuje Jean-Luc Marion, dowodzić można idola, wytworu ludzkiego umysłu, ale nie ikony, owego nie-wizerunku otwierającego na nieskończoność i odsłaniającego się „jako twarz, która spogląda na nasze spojrzenie, aby wezwać je ku swej głębi”<sup>664</sup>. W tym ujęciu Bóg prawdziwie żywy to Bóg bez bycia, niemożliwy do pomyślenia, „Bóg/Agape” – ofiarna miłość – który jako czyste dawanie i konieczny warunek wszystkiego, co wobec niego rozpoznaje siebie jako nic, wydobywający siebie z nieskończonego dystansu, może być tylko przedmiotem czci<sup>665</sup>.

## 8.7. Nieuwarunkowane, rozum, objawienie

Ale i poza postawą ściśle religijną, także bez odniesień do pojęcia Boga, filozofia natrafia na tajemnicę. Różnymi drogami i na wiele sposobów, spekulacja dochodzi przecież do tego, co *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, co uniemożliwia regres w nieskończoność, a co oferuje siebie również w wymiarze egzystencjalnym, od nieśmiałego przeczcucia pełni aż po stanowczy wymóg bycia.

To coś – co będąc „podstawą i gruntem z którego wyrasta wszelkie nasze poznanie i wszelka nauka”, samo „nie da się wyjaśnić”<sup>666</sup> – można w ślad za niemiecką tradycją nazwać nieuwarunkowanym (*Unbedingt*). Doświadczenie nie ogarnia go wprawdzie, ale mu podlega<sup>667</sup>; pojmujemy więc nieuwarunkowane negatywnie zwłaszcza na tle własnego uwarunkowania, które w toku życia, nawet w doświadczeniu wolności, odczuwamy często nader dotkliwie. Również rozum, z natury wyrastający dumnie ponad doświadczenie,

<sup>664</sup> J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 42.

<sup>665</sup> Zob. tamże, s. 117 i in.

<sup>666</sup> A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. II, s. 35.

<sup>667</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 311/B 367, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 301; zob. również tamże, A 409/B 436, s. 371: to, co nieuwarunkowane, „nigdy nie występuje w doświadczeniu, a tylko w idei”. Należy się przy tym uwaga, że Kant, podobnie jak po nim Schelling, a inaczej niż Fichte, zna nieuwarunkowane w liczbie mnogiej, mianowicie jako idee transcendentalne świata, duszy (u Schellinga odpowiednio przyrody i Ja) oraz Boga. O podobieństwach i różnicach między wspomnianymi autorami zob. np. W.G. Jacobs, *Czytanie Schellinga*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2009, s. 68–69 i in.

nie odnajduje w uwarunkowanym, empirycznym świecie całości, toteż zwraca się ku nieuwarunkowanej podstawie<sup>668</sup>, która wszakże stanowi dlań „prawdziwą przepaść”<sup>669</sup>.

Jawiąc się w swojej bezpodstawności, nieuchwytnie i niewyjaśnialne, nieuwarunkowane nie unaocznia się w umyśle tak, jak inne rzeczy, ale raczej w postaci tego, co, jak fenomen przesycony, „czyni siebie widzialnym w nadmiarze”<sup>670</sup>. W swoim bogactwie okazuje się niewyczerpanym, o którym tak pisze Bernhard Welte, kończąc swój wykład filozofii religii:

Któż ośmieliłby się powiedzieć, że swym namysłem nad tym wszystkim wyczerpał ludzkie serce i pełnię ludzkiego świata? W namyśle nad człowiekiem nie można dobiec końca. Tym bardziej nie można dobiec końca w namyśle nad sednem wszelkiej religii, które nazywa krótkie słowo „Bóg”. Można się zanurzać w głębie milczącej medytacji, ale nie można dobiec końca. Można śledzić wszelkie odmiany mowy, można przywoływać wszelkie formy

---

<sup>668</sup> Pisze Kant w *Prolegomenach*: „Rozum wszakże, dzięki wszystkim swoim pojęciom oraz prawom intelektu, które wystarczają do użytku empirycznego, a więc w obrębie świata dostępnego zmysłom, nie znajduje zadowolenia z siebie, albowiem w nieskończoność ciągle na nowo powracające pytania odbierają mu wszelką nadzieję na całkowite ich rozwiązanie. Idee transcendentalne, które całość tę mają na celu, są takimi problemami rozumu. Otóż widzi on jasno, że świat dostępny zmysłom całości tej zawierać nie może, w konsekwencji nie mogą jej zawierać również wszystkie te pojęcia, które służą wyłącznie do zrozumienia tego świata: przestrzeń i czas oraz wszystko, o czym wspomnieliśmy pod nazwą czystych pojęć intelektu. Świat dostępny zmysłom nie jest niczym innym jak tylko łańcuchem zjawisk powiązanych zgodnie z ogólnymi prawami, nie posiada więc istnienia samoistnego, właściwie nie jest on rzeczą samą w sobie, a więc z konieczności odnosi się do tego, co zawiera w sobie podstawę tego zjawiska – do istot, które można poznawać nie tylko jako zjawiska, lecz także jako rzeczy same w sobie. Jedynie w poznaniu tychże [istot] może rozum pokładać nadzieję na zaspokojenie swojego pragnienia zupełności w kroczeniu od tego, co uwarunkowane, do jego warunków” (I. Kant, *Prolegomena...*, s. 108).

<sup>669</sup> Tenże, *Krytyka czystego rozumu*, A 613/ B 641, s. 484.

<sup>670</sup> Zob. J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. 270. O fenomenie przesyconym zob. tamże, s. 244 n. Będąc „możliwością możliwości nieuwarunkowanej” i „możliwością niemożliwego” (tamże, s. 266), w odróżnieniu od zwykłego fenomenu (ubogiego), zostaje określony jako niemierzalny, większy niż suma swoich części, nieujmowalny, absolutny, zbyt intensywny, by dał się wytrzymać, widziany, lecz nieogłdalny, paradoksalny, nieredukowalny do „ja”. Marion w analizie fenomenu przesyconego wychodzi od Kanta – „myśliciela niedoboru naoczności powszechnego fenomenu”, do którego „należało przeczyć tego, co nazywamy fenomenem przesyconym” (tamże, s. 242) – i jego idei estetycznej, która jako nadmiar naoczności nie daje się wyeksponować w pojęciu. Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, § 57, s. 284 n.

świata i możliwych symboli, ale nie można dobiec końca. Ogromu boskości nie sposób wyczerpać. Możemy tylko okrążyć skończonymi słowami i myślami nieskończoną realność, dlatego musimy tu położyć im koniec. Nie możemy tego uczynić, nie wyznając, że wszystkie słowa i myśli w ostatecznym rozrachunku pozostają w tyle za Niewyczerpanym<sup>671</sup>.

Trudności w opisie, jakie napotyka się wobec niewyczerpanego, odpowiadają w sferze doświadczenia zetknięciu ze wszystkim, co dziwne, osobliwe, nieoczekiwane, intrygujące i przerażające, potrafiące zarazem pociągać i odpychać. To, co niewyczerpane, w tej mierze, w jakiej zachowuje numinotyczny kształt, ukazuje się jako niesamowite, skoro tylko pamiętać, że samowity to tyle, co naturalny, przyrodzony, swojski<sup>672</sup>.

Wspomniane pojęcia: nieuwarunkowane, niewyczerpane, niesamowite, a także inne: niepojęte, nieokreślone, nieograniczone, niewyjaśnione, niewyraźne, niepoznawalne – wszystkie, jakkolwiek w różnym stopniu, można nazwać zjawiskowymi postaciami tajemnicy; odwrotność zaś każdego z nich, tworzona przez odjęcie przedrostka „nie-”, da się zaliczyć w poczet szerokiej i nigdy nie dość wyraźnie zaznaczonej grupy tych określeń, które tajemnicy się przeciwstawiają. Wszystkie też – właśnie dzięki swojej przeczącej wymowie – uświadamiają rozumowi jego ograniczenie. Pokazują, że istnieje sfera znacząca kres stawianych przezeń pytań, ucząca milczeć tam, gdzie trzeba<sup>673</sup>, rozumnie powstrzymywać instynkt dociekania. To trudne, jako że „z istoty krytycznego charakteru rozumu wynika (...) wymóg pytania w nieskończoność «dlaczego?», a nawet «dlaczego dlaczego?»”, jednak ów „jako skończony, powinien pełen szacunku wstrzymać się z pytaniami przed odwieczną tajemnicą bytu i rozumu, i milcząco uszanować to, co nie do

<sup>671</sup> B. Welte, *Filozofia religii*, s. 253.

<sup>672</sup> Czytamy u Rudolfa Otto: „Jeśli wyczuwa się to podstawowe znaczenie słowa (*resp.* „budzący grozę” – przyp. M.W.), to można używać go jako prawie dokładnego odpowiednika na wyrażenie *numinosum* z jego elementami: *mysterium*, *tremendum*, *majestas*, *augustum* i *energicum* (ba, nawet odzywa się tu *fascinans*)” (R. Otto, dz. cyt., s. 56). Sigmund Freud (*Niesamowite*, w: tenże, *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 239–241) podkreśla ambiwalencję „niesamowitego”: to, co domowe, oswojone (*Heimliche*), staje się coraz bardziej skryte, tajne, niedostępne; niesamowitym (*Unheimliche*) jest więc to, co wychodzi na jaw, chociaż powinno pozostać w ukryciu.

<sup>673</sup> Zob. wyżej przypis 39.

zbadania<sup>674</sup>. Z drugiej strony, jest wielką szansą dla rozumu, gdy dociera aż do swoich granic, poza którymi przeczuwa istnienie czegoś, co może nazwać tajemnicą. Jest to korona jego samowiedzy i w tym też sensie „tajemnica jest odkryciem rozumu, być może największym odkryciem, jakiego może dokonać: że istnieje To-Co-Całkowicie-Inne, niewspółmiernie z nim samym. Tajemnica nie jest ograniczeniem rozumu, lecz jest znakiem jego otwarcia<sup>675</sup>”.

Między rozumem i tajemnicą jest miejsce na objawienie – dzięki niemu pierwszy nie pozostaje bezradny, a druga nie sprowadza się do głuchej nieokreśloności. Jest ono jednak dla rozumu zarówno możliwością, jak i wyzwaniem, gdyż może on je poczytać już to za wsparcie, już to za zagrożenie. To dopiero na jego tle zachodzi też realnie okazja do spotkania rozumu oraz wiary. Lecz rozum niepowściągliwy wchodzi z wiarą w konflikt:

Dzięki objawieniu przedmiot wiary jest możliwy do przedstawienia, ale dla aktu wiary przedmiot ten nie wyczerpuje się w przedstawieniu, lecz kryje w sobie tajemnicę. Filozoficzny rozum (...) dąży jeśli nie do zastąpienia tej tajemnicy wiedzą, to przynajmniej do jej pomniejszenia. Rozum w sposób właściwy dla siebie zmierza do zastąpienia wiary także przez to, że usiłuje do końca przeniknąć sens religijnych dogmatów, pozbawiając tajemnicy przedmiot, na który one wskazują. Tym samym chce osiągnąć o przedmiocie pełną i ostateczną wiedzę racjonalną<sup>676</sup>.

Treść objawiona nie zawsze jest łatwo przyswajalna, toteż jawi się zrazu *contra rationem*. Bywa jednak, że przy bliższym wejrzeniu rozum konstatuje, iż nie

---

<sup>674</sup> P. Wust, dz. cyt., s. 103–104. Autor nadaje swoim myślom ton z pogranicza teologii moralnej: „Rozum może się opowiedzieć za miłością i z pokorą wobec bytu zrezygnować z ostatecznego «dlaczego?»; może się też opowiedzieć za samolubstwem (egoizmem) i, podążając w ślad za napierającym z bezgraniczną siłą impulsem pytania, chcieć pytać wychodząc jeszcze poza *ratio sui*, pytając zresztą daremnie. Ponieważ rozum nie może otrzymać odpowiedzi na ostatnie pytanie «dlaczego?» dotyczące pierwotnej i odwiecznej rzeczywistości (*Urtatsache*) – zaszczuwa samego siebie na śmierć także z powodu niezgłębionego charakteru najwyższych regionów rozumu, natrafiając przez to tym bardziej na to, co samo w sobie jest alogiczne, przeciwko czemu buntuje się teraz prometejskim sposobem wewnętrzna istota samego rozumu” (tamże, s. 105).

<sup>675</sup> S. Wszolek, dz. cyt., s. 164.

<sup>676</sup> A. Szwed, dz. cyt., s. 7. Zostawiamy tu, nie zapominając o niej, kwestię wchodzącej w konflikt z rozumem nierozumnej wiary.



jest w stanie stwierdzić niezgodności ze swoimi zasadami; może co najwyżej przyznać, że paradoks tudzież absurd, wobec których staje, pomniejszają zakres jego zwykłego działania, przychodząc z innego niż znany mu porządku. Jest to zagadka, ale nie do rozwiązania<sup>677</sup>.

Tutaj bowiem skończone łączy się z nieskończonością, niedostępne i niewyraźne udostępnia się w wyrazie, nieokreślone przybiera formę. Objawienie to wieczność wkraczająca w dzieje, zaślubiny nieba z ziemią, kosmiczne pojednanie biedy i dostatku. Nawet gdy powszechne, nie jest czymś ogólnym, ale zawsze konkretnie zaadresowanym i szczególnie wyrażonym<sup>678</sup>. Pomiędzy ἐπιφάνεια i ἀποκάλυψις – jest przecież ukazaniem, odsłonięciem, ujawnieniem. W tym też upatrywać należy jego związku z tajemnicą. Nie jest jej końcem, jeżeli ta jest więcej niż zasłoną; mimo odsłonięcia, pozostaje wciąż niewyczerpana głębia. Zdjęcie zasłony, odkrycie skrytości nie usuwa tajemnicy, a tylko i aż rzuca na nią światło, wnosząc zarazem nowy element do sposobu jej doświadczania.

Tajemnica objawiona nie znika; podobnie objawiony Bóg nie przestaje być ukryty. Franz Rosenzweig powie wręcz, że tylko dzięki objawieniu – ponieważ w nim okazuje się żywy – może w ukryciu pozostać:

---

<sup>677</sup> „Absurd, Paradoks – pisze Kierkegaard – został sformułowany w taki sposób, że rozum zupełnie nie ma mocy, by go przekształcić w nonsens i dowieść, że jest nonsensem. Nie, to jest znak, zagadka, sformułowanie zagadki, o której rozum musi powiedzieć: nie mogę jej rozwiązać, nie daje się pojąć, lecz z tego wcale nie wynika, że jest nonsensem” (S. Kierkegaard, *Dziennik*, s. 243). Komentując kwestię sformułowanej przez Duńczyka koncepcji Paradoksu absolutnego, tj. zaistnienia wiecznej prawdy w czasie, który wiara chrześcijańska wyznaje w osobie Chrystusa, tak powiada Antoni Szwed: „Paradoks absolutny nie jest prostą sprzecznością logiczną, gwałcącą zasadę niesprzeczności, lecz jest czymś, co odsłania obszar tajemnicy, do której rozum nie sięga. Paradoks wyznacza granice rozumu i konieczność posługiwania się określeniami negatywnymi. Jest zatem otwarciem na Boską transcendencję. Ta zaś jest przeżywana w doświadczeniu zdumienia nad obecnością czegoś, czego racjonalna refleksja nie jest w stanie pojąć. Absolutne zdumienie prowadzi ku temu, co Boskie, czego rozum nie jest w stanie wymyślić, na co raczej się zamyka, odrzucając zdumienie i wraz z nim pojawiającą się wiarę” (A. Szwed, dz. cyt., s. 525).

<sup>678</sup> „Objawienie tym więcej objawia, im bardziej przemawia do człowieka w jego konkretnej sytuacji, im bardziej uwzględnia szczególną zdolność receptywną jego umysłu, im bardziej uwzględnia jego szczególne położenie społeczne i szczególnie moment historyczny. Objawienie nigdy nie jest objawieniem w ogólności, jakkolwiek uniwersalne byłoby jego zamierzenie. Jest ono zawsze objawieniem dla kogoś i dla pewnej wspólnoty w określonym środowisku i w niepowtarzalnych okolicznościach. (...) czyste objawienie nie istnieje. Gdziekolwiek pierwiastek boski się objawia, objawia się «w ciele», tzn. w konkretnej rzeczywistości fizycznej i historycznej” (P. Tillich, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, w: tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 76–77). Zob. też B. Welte, *Filozofia religii*, s. 142.



Istota Boga, który by się nie objawił, nie mogłaby pozostać dla nas długo zamknięta. Cóż bowiem ukryje się przed doświadczającym wszystkiego, co znajduje się wokół, doświadczeniem, przed uchwytnym pojęciem, przed poznającym rozumem człowieka? Lecz właśnie dlatego, że Bóg w Objawieniu wylewa się na nas i z nieporuszonego staje się czynnym, nakłada na nasz rozum, dla którego nic, co nieporuszone, nie jest przeszkodą, kajdany miłości; i związani takimi więzami, wezwani takim wezwaniem po imieniu, poruszamy się w kręgu, w którym znaleźliśmy się, i po drodze, na której zostaliśmy postawieni, usiłując sięgnąć poza nie jedynie jeszcze bezsilnym uchwytem pustych pojęć<sup>679</sup>.

Na tym tle widać wyraźnie, że objawienie to nie tylko treść do przyswojenia – to doświadczenie. Nie jest zatem zespołem prawd, które należy przyjąć; jest raczej samą prawdą, która umożliwia nieznaną dotąd sposób widzenia oraz przemianę samego widzącego, wnosząc w egzystencję nowy sens. „Zamiast dostarczania nowych informacji – pisze Louis Dupré – objawienie otwiera raczej nowy wymiar w rzeczywistości znanej z własnej aktywności umysłu. (...) Objawienie łączy rozproszone momenty egzystencji w jedną sensowną całość”<sup>680</sup>. I właśnie owa całość jest tym, co czyni je przyjaznym rozumowi, nie zaś wrogim; również on w głębi swojej istoty nie jest przeciwny objawieniu, lecz wychyla się ku niemu jako warunkowi poszukiwanej przez siebie jedności<sup>681</sup>. Jedność tę uzyskuje tylko w powiązaniu z tym, do czego odsyła. Objawienie przypomina tedy rozumowi, że, jak pisze Giorgio Colli, nie jest źródłem sam dla siebie, ale – jako λόγος, to znaczy: dyskurs o czymś – wyrasta z i odnosi się do czegoś daleko pierwotniejszego; że

narodził się niegdyś jako coś dopełniającego, jako echo, którego źródło znajduje się w tym, co ukryte, leży gdzieś poza rozumem, a tego, co ukryte, nie można w pełni ukazać, można jedynie na to naprowadzać za pomocą takiego właśnie „dyskursu”<sup>682</sup>.

<sup>679</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 590–591.

<sup>680</sup> L. Dupré, dz. cyt., s. 254.

<sup>681</sup> Zob. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, ss. 84, 92.

<sup>682</sup> G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1994, s. 88.

## 8.8. Początek, granica, nicość

Objawienie nie usuwa, a jedynie przemieszcza granice rozumu. Samodzielnie dociera on do progu, który częściowo dzięki objawieniu może przekroczyć. W tym znaczeniu powiada Rosenzweig, że biblijne „na początku stworzył Bóg” (Rdz 1:1) stanowi „rozbicie skorupy tajemnicy”<sup>683</sup>. Naturalne poznanie może bowiem dojść do Boga, ale nie potrafi określić, czy ów cokolwiek stwarza; również początek jest dla niego niepewny i niepokojący. Objawienie uprawomocnia początek, lecz wyznacza tym samym graniczny słup, poza który przedostać się jest niepodobieństwem. Cóż przed pierwszym „najpierw”, które wyłania się jakoby samo z siebie? Tutaj nie tylko rozum, ale i objawienie muszą pospołu zamilknąć. Pozostaje im tylko powtórzyć za Augustynem: „Obym wszystko, co pragnę wiedzieć dla swego pożytku, wiedział tak, jak wiem to, że nie było żadnego stworzenia przedtem, zanim powstało jakiegokolwiek stworzenie”<sup>684</sup>. Nie ma zgoła „przedtem”, kiedy nie ma czasu. Lecz skoro czas tak skutecznie wymyka się dociekaniom, o ileż bardziej sam moment jego zaistnienia. Kto zechce śledzić początek u jego zarania, musi się mierzyć z niczym – doprawdy nie dalej można się posunąć. W tym wielka intuicja Hegla, żeby początek – zwłaszcza ów czysty, absolutny – ulokować na styku bytu i niczego, a nawet więcej: w nim je zjednoczyć. Czytamy:

Nie ma jeszcze nic, a ma być coś. Początek nie jest czystym niczym, lecz takim niczym, z którego ma się wyłonić coś – byt zawarty jest już także w początku. Początek zawiera więc w sobie obydwa momenty, byt i nic, jest jednią bytu i niczego. Inaczej mówiąc, jest niebytem, który jest zarazem bytem, i bytem, który jest zarazem niebytem<sup>685</sup>.

Taka dynamiczna dialektyka nie przesłania jednak faktu, że początek ma charakter statyczny. Warunkuje wprawdzie to, co po nim, lecz w sposób jednorazowy. Inaczej źródło – początek trwający czy też ożywiony – które

<sup>683</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 205.

<sup>684</sup> Święty Augustyn, *Wyznania*, XI, XII, 14, s. 232.

<sup>685</sup> G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 2011, s. 75.

nie tylko zaczyna, ale podtrzymuje, stanowiąc rezerwuuar twórczej siły<sup>686</sup>. Jest ono początkiem, który daje początek i początkiem, który się nie kończy. Pytanie o nie jest pytaniem o pochodzenie istoty<sup>687</sup>.

Jeżeli początek jest tajemnicą przez swoją nieuchwytność, tym bardziej źródło. W aspekcie tajemniczości początek ma się do źródła tak, jak zasłona albo ściana do głębi: początek jest tajemnicą, do której się dociera, źródło tajemnicą, którą się przenika. Do istoty źródła przynależy wszakże, iż nie wszystko jest w nim jawne; jego źródłowość pozostaje skryta. Jeżeli początek znaczony jest napięciem między bytem a niebytem, źródło określa się nadto zbiegiem odkrytego i ukrytego. Jest to powodem jego dwoistości; to bowiem, co z niego wypływa, z jednej strony świadczy o źródle i stanowi nawet środek do poznania go, z drugiej, mimo jednorodności, jest od niego nieuchronnie różne. Między pokrewieństwem a obcością: analogika i heterologika, jak je określa Welte<sup>688</sup> – oto dwa równoprawne sposoby myślenia o źródle, oba tyleż zasadne, co bezlitośnie niewystarczające. Poznanie obrazu, nawet wnikliwie, nie daje pełnej wiedzy o oryginale. Dziecko może być podobne do rodziców, ale nie odwrotnie; stworzenia noszą podobieństwo do stwórcy, nie stwórca do stworzeń<sup>689</sup>. Z pewnością wiemy jedynie, że wpływ, uczestnicząc w mocy źródła, nie przewyższa go mocą, jest od niego uboższy<sup>690</sup> (naczelna prawda

<sup>686</sup> „Źródło jest początkiem w wyższym stopniu niż moment zaczęcia się czegoś: od źródła, w najbardziej dosłownym rozumieniu tego słowa, rzeka nie tylko rozpoczyna swe istnienie, ale i czerpie nadal swoje wody. Źródło zapoczątkowało ją w czasie, wyznacza jej początek w przestrzeni, stanowi jej przyczynę i zasadę. Jest początkiem, który trwa i który nieustannie pozostaje w ruchu, działa” (W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Kraków 1983, s. 162). W kontekście „źródeł filozofii” o różnicy między początkiem a źródłem wspomina też Karl Jaspers, zob. jego *Wprowadzenie do filozofii*, s. 11. – Polszczyzna nie przechowała w „początku” znaczeń obecnych w greckiej ἀρχή czy łacińskim *principium*. Dopiero „źródło” zdaje się częściowo zbliżać do owej semantyki, zwłaszcza w tej mierze, w jakiej jest zarówno początkiem, jak i zasadą. O podobnej dwuznaczności w języku francuskim, omawiając oświeceniowy *retour aux origines*, pisze Bronisław Baczko, dz. cyt., s. 55.

<sup>687</sup> „Źródło oznacza tutaj coś, z czego i za sprawą czego [wodurch] rzecz jest czym jest i jak jest. To, czym coś jest i jak jest, nazywamy jego istotą. Źródłem czegoś jest pochodzenie istoty tego czegoś. Pytanie o źródło dzieła sztuki pyta o jego istotowe pochodzenie” (M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, s. 7).

<sup>688</sup> Zob. B. Welte, *Czas i tajemnica*, s. 59 n.

<sup>689</sup> Por. np. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, 4, 3 ad 4.

<sup>690</sup> „Źródło jest zawsze czymś bytowo bogatszym i potężniejszym, właściwie niewyczerpanym, to zaś, co z niego wypłynęło, jest bytowo uboższe, stanowi realizację jednej możliwości, zawsze zostaje prześcignięte” (B. Welte, *Czas i tajemnica*, s. 66).

neoplatonizmów); zarazem wszelako, by tak powiedzieć, zubożając je wzbogaca – o tyle bowiem źródło trwa, o ile znajduje swoje przedłużenie (kamień węgielny panteizmów). Z nietożsamości zaś wnosimy jedynie, że źródła nie daje się z niczym równać. Poznanie go, i niepoznanie, musi przekraczać zwyczajne, uprzedmiotowiające podejście na rzecz uczestniczącego zbliżenia. Dotyczy to źródła zarówno ludzkiego, o którym będzie jeszcze mowa, jak i boskiego, o którym czytamy:

Możemy je poznać, możemy odczytać jego zapis w obrazach świata i w cudach ludzkiego serca. W tym wszystkim wyraża się Logos wiecznego źródła, sposób, w jaki ono żyje udzielając bytu. Odpowiednio do ana-logiki możemy odczytać analogię, a poprzez nią wieczne źródło. Tym niewypowiedzianym źródłem nie możemy jednak zawładnąć, nie możemy wejrzeć w to, co ono zawiera i co się z nim dzieje. Jest ono czymś zupełnie innym, mamy tu do czynienia z heterologiką. Możemy je tylko uznać, to znaczy uczcić, i dzięki pokornej modlitwie dotknąć tajemnicy, nie zdobywając przy tym żadnej wiedzy, a więc nie odsłaniając tego, na czym ta tajemnica polega<sup>691</sup>.

W ustawicznym wypływie źródło zdaje się niewyczerpane; w tym sensie nie ma ono granic, jest czystym darzeniem. Lecz jako cokolwiek określone – granicę posiada. Ta jest bowiem macierzą określoności. Nie jest może jak platońsko-derridiańska *χώρα*, owa „tajemnica bez tajemnicy”<sup>692</sup>, która sama nie będąc, pozwala być wszystkiemu, ale wydaje się z nią jakoś spokrewniona; ona również pozwala być, łączy w dialektycznym napięciu określone i nieokreślone, tożsamość i różnicę, początek i koniec, coś i nic. Jest, jak powie Hegel, niebytem tego, co inne, niebytem, dzięki któremu rzecz istnieje<sup>693</sup>. Jako taka urasta do rangi zasady ontologicznej. Jednak siła jej oddziaływania nie polega wyłącznie na negatywności. Dojść do granicy rzeczy to znaleźć jej określenie, jej „inne”, na progu którego zatrzymuje się i w którym dopiero może się przejrzeć. Granica jest dopełnieniem rzeczy i w tej mierze jej wydoskonaleniem; nadaje rzeczy kształt, który stanowi o jej wyróżnieniu. Tak rozumieli

---

<sup>691</sup> Tamże, s. 68–69.

<sup>692</sup> J. Derrida, *Χώρα/Chora*, tłum. M. Gołębiewska, Warszawa 1999, s. 72.

<sup>693</sup> G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, s. 154.

ją zwłaszcza starożytni Grecy. Lecz greckie *πέρας* nie wyczerpuje znaczeń zawartych w polskiej „granicy”. Jest raczej „kresem”, jak powie Arystoteles: „krańcem każdej rzeczy”<sup>694</sup>. Granica wszakże to więcej niż kraniec:

we wszystkich granicach – czytamy u Kanta – jest także coś pozytywnego (np. płaszczyzna jest granicą przestrzeni cielesnej, niemniej jednak sama przecież jest jakąś przestrzenią, linia jest przestrzenią, która jest granicą płaszczyzny. Punkt – granicą linii, a mimo to ciągle jeszcze jest pewnym miejscem w przestrzeni), natomiast szranki zawierają same tylko negacje<sup>695</sup>.

Jest zatem różnica między granicą w wąskim sensie a ograniczeniem, między *Grenze* a *Schranke*, między *boundary* a *limit*. I dla Greków czym innym było *πέρας*, czym innym *ὄρος* – kamień graniczny, próg, granica do przekroczenia<sup>696</sup>.

Granica między tymi dwiema granicami, sama wprawdzie nieostra niby pogranicze, daje się przenieść na dwa typy tajemnic. Badanie tajemnicy bowiem to z konieczności badanie granic, docieranie do nich i ich przekraczanie, przesuwanie ich i stanowienie. W jednym sensie tajemnica jest już granicą – przeszkodą do lub nie do pokonania, samą negacją, która wszakże zdaje się skrywać coś pozytywnego; jest wówczas funkcją ograniczenia. W drugim jest wprost pozytywnością jawnie nieodkrytą, granicą omal nieziemską, która pełnię swojego określenia kryje w bezgranicznej głębi.

<sup>694</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 1022a, s. 110.

<sup>695</sup> I. Kant, *Prolegomena...*, s. 109.

<sup>696</sup> „*Peras* to najdalszy punkt, do którego można dotrzeć, a nie ten, który można przekroczyć. Na określenie granicy, która można przekroczyć, Grecy mieli słowo *horos*; znaczy ono linię demarkacyjną między dwoma obszarami, którą można przekraczać w obie strony” (G. Liiceanu, dz. cyt., s. 146, przypis 42). Ale przekroczenie granicy, wyjście poza stateczną określoność, nie było zgoła czymś chwalebny: „Przejsie przez granice jako przekroczenie granic nie miało u Greków nic wspólnego z heroizmem, z którym przywykliśmy je kojarzyć w dobie nowoczesnej. Przeciwnie, u Greków to przekraczanie kończy się spotkaniem z negatywnymi wariantami tego, «poza». Przekroczenie granic jakiegoś zwykłego ciała równa się utracie przez nie tożsamości, czyli albo przemianie w «coś innego», albo zwyrodnieniu w coś monstrualnego” (tamże, s. 146–147). Zob. też Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1106b, przeł. D. Gromska, Warszawa 2012, s. 112–113, gdzie w kontekście cnoty to, co ograniczone, zostaje wprost powiązane z dobrem: „zło bowiem należy do tego, co jest nieograniczone, jak to już przypuszczali pitagorejczycy, dobro zaś do tego, co ograniczone”.

Tutaj łączy się granica ze swym przeciwieństwem. Dające początek i koniec obejmuje coś, co końca nie ma, skazując myślenie na konfrontację z paradoksem, na dobrze mu znaną, skoro nieodzowną, niezręczność mierzenia się z trudnością, do której nie przystają pospolite wzorce. Myśleć nieskończoność to jej nie pojmować, jak dowodnie twierdzi Descartes<sup>697</sup>. Tym większe to wyzwanie dla myślenia, że i siebie ono nie pojmuje, lecz w tej właśnie mierze szansa, w jakiej samo siebie znajduje pokrewnym nieskończoności. Wszak „ściśłość, z jaką myśl ujmuje to, co nią nie jest, w odniesieniu do niej samej okazuje się zupełnie nieadekwatna. Myśl nie zawiera bowiem, usiłując opasać siebie, ani najbliższego, ani najdalszego kręgu – jakby była nieskończonością”<sup>698</sup>. Myślenie, myśląc nieskończone, wychodzi poza siebie, by ziścić najbardziej własną możliwość swojej skończoności, skoro przecież „skończone osiąga samo siebie, pielęgnując, a nawet podsycając nieskończoność w sobie”<sup>699</sup>; tyle bowiem o sobie się dowie, ile dostępu da do siebie niepokojącemu poruszeniu, które dotąd i odtąd uprzytomniać mu będzie, iż „nie potrafi ono wejść w obręb nieskończonego dlatego jedynie, że w nim tkwi”<sup>700</sup>.

Ale tkwienie zdaje się tu obopólne. Jeżeli nieskończoność tkwi w myśleniu, to nie w tym tylko sensie, że jest sumą jego nieprzebranych możliwości i mocą jego mocy. To także sama zasada wybiegania ku całkiem innemu, zdeponowana w myśleniu jeszcze niemyślącym. Tak o tym powiada Emmanuel Lévinas, twórczo recypując kartezjańską „ideę nieskończoności”:

Intencjonalność ożywiająca ideę nieskończoności nie da się porównać do żadnej innej: zmierza ona do tego, czego nie może objąć i w tym właśnie sensie jest Nieskończone. (...) Myśląc nieskończoność – Ja od razu myśli więcej niż myśli. Nieskończoność nie mieści się w idei nieskończoności, nie jest

---

<sup>697</sup> „Jest czymś całkowicie sprzecznym, jeżeli coś pojmuję, aby to, co pojmuję, było nieskończone, idea bowiem tego, co nieskończone, aby była prawdziwa, w żaden sposób nie powinna się dać pojąć, ponieważ sama niepojmowalność zawiera się w istocie formalnej nieskończonego” (R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzuty piąte*, przeł. S. Swieżawski, w: R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbaska, Kęty 2001, s. 294). Podobnie, a odważnie, Pascal: „Wiemy, że istnieje nieskończoność, ale nie znamy jej natury” (P. Pascal, dz. cyt., 451 (3), s. 194).

<sup>698</sup> M. Zarowski, *Tarcza Arystotelesa*, Wrocław 1999, s. 227.

<sup>699</sup> Tamże, s. 232.

<sup>700</sup> Tamże, s. 233–234.

uchwycona; ta idea nie jest pojęciem. Nieskończoność to radykalnie, absolutnie inne. Transcendencja nieskończoności w stosunku do Ja, które jest od niej oddzielone i które ją myśli, stanowi pierwszy znak jej nieskończoności. Idea nieskończoności jest więc jedyną, która uczy tego, czego nie wiemy. Została w nas włożona. Nie jest przypomnieniem. Oto doświadczenie w jedynym radykalnym sensie tego terminu: relacja z tym co zewnętrzne, z Innym, przy czym ta zewnętrzność nie może zostać włączona do Tego-Samego. Myśliciel, który ma ideę nieskończoności, jest [czymś] więcej niż on sam i to powiększenie, ta nadwyżka, nie pochodzi z wewnątrz, jak w słynnym projekcie współczesnych filozofów, gdzie podmiot przekracza siebie, tworząc<sup>701</sup>.

Myślenie nieskończoności jest powiększeniem myślenia, odkryciem w sobie załączka niewyczerpanego, niby drobnego otworu, w którym prześwituje bez końca jakieś „bez końca”. W niedookreślonym „więcej”, „ponad”, „głębiej”, w tęsknocie i pragnieniu<sup>702</sup>, które jedynie okazują się stosowne względem tego, co absolutnie nieredukowalne, w nienasyceń i niespełnieniu, w wieczystej niewczesności, nieskończoność poświadcza swoje związki z tajemnicą. Myśleć tę pierwszą, to, znów, zbliżać się do drugiej, na podobieństwo asymptoty nigdy nie poznając jej kresu.

Rysujący się tutaj splot początku, granicy i nieskończoności nie jest tworem przypadkowym. Wszystkie trzy, chociaż nie od razu, odsyłają ku kwestii nicości. Początek, jako że jest nicości przewyciężeniem; granica, ponieważ stanowi jej najbliższe sąsiedztwo; nieskończoność, bowiem ona jedna znaczy różnicę między nicością a bytem.

Chociaż różnie można nicość rozumieć<sup>703</sup>, zawsze będzie się to czynić, odróżniając ją od bytu. Lecz nie tylko w tym wymiarze okazuje się od niego zależna – jest w bycie usytuowana. Jak zauważa Jean-Paul Sartre, gdy po omówieniu dialektycznej i fenomenologicznej koncepcji nicości (przypisanych odpowiednio do Hegla i Heideggera) kreśli koncepcję egzystencjalną: „nicość jej bycia można napotkać wyłącznie w granicach bytu, zaś całkowity zanik bytu nie byłby wcale nadejściem królestwa niebytu, lecz przeciwnie,

<sup>701</sup> E. Lévinas, *Filozofia i idea nieskończoności*, w: *Odkrywając egzystencję...*, s. 180–181.

<sup>702</sup> Zob. np. tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 141 n.

<sup>703</sup> Wstępny katalog takich możliwości sporządza J. Schmidt, dz. cyt., s. 153 n.

byłby równoczesnym zniknięciem nicości: niebyt jest tylko na powierzchni bytu<sup>704</sup>. Bytem wyróżnionym, przez który „nicość nawiedza świat”, jest człowiek, dzięki wolności, czyli pierwotnemu nieokreśleniu, będący „swoją własną nicością”<sup>705</sup>.

W ujęciu egzystencjalnym, przynajmniej w nim, „Nicość nie jest niczym, jest Czymś”<sup>706</sup>. Nie tylko przez substancjalizujący wydzźwięk swojej nazwy, lecz daleko bardziej przez realne oddziaływanie w doświadczeniu, zwykle w postaci widma, które budzi zgrozę jako tyleż obca, co wroga siła, bezlitosne unieobecnianie mieszcząca w swych prerogatywach. Nic dziwnego, że w różnych obszarach padając raz po raz ofiarą tej anihilującej działalności, z kruchej natury łgnąc do przetrwania, człowiek bezwiednie, lecz nie mimo woli, odwraca od nicości wzrok. Właśnie to odwrócenie, owa ucieczka, niechby „w krzątanie pozytywnego istnienia i w jego rzekomą czy rzeczywistą istotność”<sup>707</sup>, świadczy o nie żadnym nicości charakterze. Nicości nie ma, ale nie jest niczym; oddziałuje swym niebyciem i na tym, co będące, demonstruje swe przewagi. Wprawdzie przynosi też wytchnienie; tylko tam, gdzie puste miejsce, można się przesunąć. Miejsce przynależy jeszcze do bytu, a pustka niezupełnie jest nicością – podobnie do braku pozostaje wszakże jej zwiastunem, śladem niweczącej możliwości.

Człowiek staje przeto wobec pytania, co z widmem nicości począć. Może ulec jego obezwładniającej sile, upatrując w nicości ostatecznego bez-sensu, ale może również, nie ignorując jej, owej sile się przeciwstawić. Skoro najpierw i bez wątpienia „jest raczej coś niż nic”, skoro bycie – chociaż w konkretnych bytach podatne na zniszczenie i ulotne – ma przed nicością pierwszeństwo, nie trzeba zakładać, że na koniec będzie jej podległe. Postulat sensu, który co prawda musi być tylko postulatem, jakkolwiek apodyktyczna skłonność woli i rozumu chciałaby uczynić go dekretem, przekonuje wszakże o jej

---

<sup>704</sup> J.-P. Sartre, *Byt i Nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa i in., Kraków 2007, s. 48.

<sup>705</sup> Tamże, s. 55.

<sup>706</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 54.

<sup>707</sup> B. Welte, *Filozofia religii*, s. 61–62; zob. również tenże, *Czas i tajemnica*, s. 150. Henri Bergson w „rzucaniu się na przyjemność” widzi chęć „zapanowania nad nicością” (H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, s. 314). Podobny schemat zastąpienia negatywności pozytywnością opisuje Tillich na przykładzie ucieczki przed lękiem w strach, zob. np. P. Tillich, *Religie niekościelne*, w: tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 245–246.



nieabsolutnej naturze. Tak rzecz przedstawia Bernhard Welte. Byt jest, a jako będący jest rozstrzygnięty i niezbywalny; zarazem jednak okazuje się problematyczny, o ile podlega pytaniu „dlaczego jest coś?”. Owa problematyczność wskazuje na nicość, rozstrzygniętość zaś na nieskończoną podstawę, z której wszystko się wyłania i która jako jedyna nie podlega nicości. Tu nicość ujawnia swój sens jako „znak rzeczywistości bezwarunkowej, która pozostaje skryta i nieuchwytna, będąc jednocześnie gwarancją wszelkiego sensu i źródłem różnicy między sprawiedliwością a niesprawiedliwością, dobrem a złem i wszystkimi związanymi z nimi rozróżnieniami”<sup>708</sup>. Tak tedy postulat sensu, będący przecież formą wymogu ontologicznego, sprawia, że w grze, której stawką jest wszystko, nicość – schronienie tajemnicy – jawi się zawołanym źródłem bycia:

Sensowne ludzkie istnienie jest możliwe jedynie wtedy, gdy nieskończona nicość, której mocy nie sposób ująć, nie jest pustą nicością, lecz ukryciem czy ukrytą obecnością nieskończonej i bezwarunkowej mocy, która nadaje wszystkiemu sens i strzeże wszelkiego sensu. Ukryta obecność: bezdźwięczna, bezkształtna, ciemna, być może przerażająca, ale przecież obecność<sup>709</sup>.

Będąca tutaj zjawiskową postacią tajemnicy, nicość bywa również zjawiskową postacią Absolutu (co Leszek Kołakowski nazywa metafizycznym horrorem<sup>710</sup>) i podobnie Boga. Wiąże się to z omawianym już kłopotem wyrażenia rzeczywistości boskiej, ale i z jej niepojmowalnością. Nie jest wszakże

<sup>708</sup> B. Welte, *Czas i tajemnica*, s. 159.

<sup>709</sup> Tenże, *Filozofia religii*, s. 74. Dalej czytamy: „W przepastnej otchłani, która leży poza wszelkim Coś, daje o sobie znać tajemnica: ukryte źródło, zmilczane pochodzenie, bezwarunkowa podstawa, która stanowi fundament wszelkiego bycia i rozstrzyga o wszelkim byciu” (tamże, s. 99).

<sup>710</sup> „A oto na czym ów horror polega: jeśli nic prawdziwie poza Absolutem nie istnieje, Absolut jest niczym; jeśli nic prawdziwie nie istnieje poza mną, ja sam jestem niczym” (L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 210). „Dobroć znika, gdy dochodzi do doskonałości. Ponieważ Jednia pozostaje w swej całkowitej jedności niewzruszona, wydaje się odcięta od wszelkiej rzeczywistości poza nią samą. Życie, przynajmniej w tym sensie, w jakim zdolni jesteśmy je pojmować, związane jest ze zróżnicowaniem i napięciem; osiągnąć pokój zupełny, to osiągnąć brak życia. I w ten sposób Absolut, który miał wyjaśniać sam akt istnienia, redukuje się w wyniku własnej doskonałości do nieistnienia i przestaje mieć z czymkolwiek cokolwiek wspólnego. Za sprawą swej najwyższej realności obraca się w nierealność” (tamże, s. 225). „Skoro więc Absolut, jak czas – jego wróg wciąż żywy, choć pokonany – nie poddaje się pojęciowej redukcji

wybrykiem bezbożnych dywagacji, lecz poświadczanym w mistycyzmach rezultatem doświadczenia religijnego, chcącego najwyższe, doskonałe, święte wyrażać – jednak – przy pomocy języka. Dlatego z retoryczną przesadą powiada Mistrz Eckhart: „A jeśli nie jest On ani dobrocią, ani bytem, ani prawdą, ani jednym, czymże jest zatem? – Nicością!”, by uściślić: „Bóg jest Nicością – nie w tym sensie jakoby nie miał istnienia, lecz dlatego że nie jest tym lub tamtym, co się da wyrazić; jest bytem przewyższającym wszystkie inne, bytem bez sposobu”<sup>711</sup>.

Mistycyzm albo mistyka<sup>712</sup> – które w całej różnorodności określeń, jakie bywają im przydawane, wyrażają przede wszystkim fakt bądź możliwość

do czegokolwiek innego, to imię jego, jeśli je ma, Nic. Tak to jedno Nic wybawia drugie Nic od jego Nicości. Oto *horror metaphysicus*” (tamże, s. 236–7).

<sup>711</sup> Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, ss. 198, 448. Chociaż rzadko, zwłaszcza w świecie chrześcijańskim, formułowano ów pogląd z taką wyrazistością, nie Eckhart jest jego inicjatorem. Jeżeli przytaczamy tu nadreńskiego dominikanina, to dlatego, że jego myśl stanowi może najwyraźniejszy z punktów przecięcia chrześcijańskiego neoplatonizmu, który w niej kulminuje (dzięki wzbogaceniu absolutu o cechę historyczności – zob. np. J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 65 i in.), i niemieckiej mistyki, której protoplastą miał się okazać. Wkrótce po nim tak pisze autor *Theologia deutsch*, niepozornego traktatu, który wpłynie na kształt nie tylko idei religijnych lub z religią związanych (Luter, Böhme, Angelus Silesius i in.), ale i niereligijnej filozofii niemieckiej, od klasyków idealizmu aż po Schopenhauera, Nietzschego czy Heideggera: „To, co doskonałe, jest dla wszystkich stworzeń (...) niepoznawalne, niepojmowalne i niewypowiadalne. Doskonałe zatem nazywa się «nic», ponieważ nie jest ono żadnym spośród nich” (Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, przeł. P. Augustyniak, „Kronos” 4/2012, s. 14). Samo powiązanie Boga i nicości (*resp.* niebytu) znajdujemy już co najmniej w gnostycyzmie (Bazyliides), z pewnością zaś u myślicieli takich jak Pseudo-Dionizy, Jan Szkot Eriugena czy w niektórych nurtach kabały i filozofii arabskiej, później natomiast, poza wymienionymi wyżej, zwłaszcza u Mikołaja z Kuzy. W tej kwestii zob. np. G. Scholem, *Stworzenie z niczego i autoredukcja Boga*, w: tenże, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, s. 71–124, a także L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 232 n.

<sup>712</sup> Druga zdaje się odnosić bardziej do praktyki duchowej, podczas gdy pierwszy wyrażałby raczej stanowisko teoretyczne. Przy tym mistyka to pojęcie wcześniejsze, ugruntowane w historii teologii, mistycyzm zaś wszedł do powszechnego użycia dopiero około dziewiętnastego stulecia i miał pierwotnie znaczenie nieco pejoratywne, co jednak szybko zaczęło się zmieniać. Niezależnie od tego, z uwagi na pewną rozpiętość znaczeniową zarówno dzisiejszych definicji słownikowych, jak i uzusu w piśmiennictwie, wliczając w to liczne decyzje translatorskie, oba wyrażenia traktujemy synonimicznie. O różnicy między obu pojęciami: „spontanizno-przeżyciowym” aspektem mistyki oraz „poglądowo-filozoficznym” mistycyzmu – ale też ich graniczącej z wymiennością bliskoźnaczności – zob. J. Dobieszewski, *Moc poznawcza mistycyzmu*, w: A. Karapuda, A. Włoczewska (red.), *Wyrażanie niewyraźnego. Mistycyzm w sztuce: literaturze, malarstwie, muzyce... W 100-lecie śmierci Léona Bloy*, Warszawa 2018, s. 25–26.

bezpośredniego kontaktu z nadprzyrodzonym<sup>713</sup> – ku pojęciu nicości ciężą w sposób szczególny. Nawet te bardziej powściągliwe z ich nurtów, które nie ważyłyby się nigdy zrównywać jej z Bogiem, bez trudu, a może i z jakimś zadowoleniem, skonstatują przynajmniej nicość stworzenia, które wobec Boga staje. Lecz to nie kwestia nicości, a tajemnicy najmocniej musi przykuć naszą uwagę. W interesującym nas aspekcie łączności z tajemnicą, do jakiej z pewnością daje się mistycyzm sprowadzić, kluczowym okazuje się sposób, w jaki ową łączność się nawiązuje.

Historycznie od początku związane z tym, co tajemne, słowo „mistyczny” dopiero w epoce nowożytnej jęło nabierać indywidualistycznego zabarwienia, dziś widocznego aż nader jaskrawo. Mistyczne bowiem dotyczyło rzeczy ukrytych i niełatwo osiągalnych, ale bezpośredni z nimi kontakt nie od razu był ekskluzywnie jednostkowy i wyłącznie własny. Stopniowe przekształcenie go w zinternalizowane przeżycie, z natury niedostępne innym, umożliwiło pojmowanie mistycyzmu jako nieomal przeciwieństwa duchowości grupowej, skazanej jakoby na bardziej statyczny i cokolwiek jałowy rytualizm<sup>714</sup>. Nie powinno wobec tego dziwić, że van der Leeuw nazywa mistykę

<sup>713</sup> Przytoczmy dla przykładu kilka takich określeń. G. Scholem pisze: „Mistyk to ktoś, komu dane lub podarowane jest bezpośrednio i odczuwane jako realne doświadczenie boskiej obecności, czyli rzeczywistości ostatecznej, lub kto przynajmniej stara się świadomie je uzyskać” (G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 10). L. Dupré, dzieląc mistycyzm na naturalny i religijny, w ostatnim zaś wyróżniając wariant monistyczny, teologię negatywną i mistycyzm miłości, widzi wspólną cechę w elementach rozszerzenia i integracji: „We wszystkich postaciach mistycyzmu jaźń rozszerza się poza swe zwykłe granice i jest biernie zjednoczona z rzeczywistością przekraczającą jej normalny stan” (L. Dupré, dz. cyt., s. 416). K. Jaspers wyodrębnia trzy typy mistyki, walczące ze sobą: wizje nadmysłowe, stan zjednoczenia (*unio mystica*, w której wszystko jest jednym) oraz spekulację nad byciem, dającą dostęp do jego oglądania (K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 542). L. Kołakowski zaś nazywa mistycznym „wszelkie doświadczenie, które, wedle rozumienia doświadczającego, wprowadza go w bezpośredni kontakt z pozaludzka rzeczywistością duchową” tudzież, wężej, doświadczenie, „gdy osoba przeżywająca je odczuwa, że znajduje się w bezpośrednim kontakcie z Bogiem” (L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diabie, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przekł. T. Baszniak, M. Panufnik, w: L. Kołakowski, *Jeśli...*, s. 82).

<sup>714</sup> Zob. J. Borella, dz. cyt., zwłaszcza s. 426 n.; autor wskazuje, że wraz z psychologizacją duchowości (zwłaszcza od XIV w., jakkolwiek dającą się oczywiście śledzić już od Augustyna), ewolucji i stopniowej psychologizacji podlegało pojęcie tego, co mistyczne. O semantycznych przesunięciach w obrębie tego pojęcia, którego w okresie patrystycznym nigdy nie stosowano na oznaczenie doświadczenia prywatnego, lecz zawsze wspólnotowego, zob. też L. Dupré, dz. cyt., s. 414.

„formą zwrócenia się ku swemu «ja»” i zatem „formą autyzmu” – nie „formą magiczną (...), w której człowiek przynosi świat do swego wnętrza, lecz formą jeszcze radykalniejszą, w której człowiek przechodząc przez nicność czyni siebie wszystkim”<sup>715</sup>.

W tym ujęciu nawet jeżeli mistyk nie izoluje się od ludzi, ale szuka z nimi kontaktu<sup>716</sup>, to jednak nie jest w stanie usunąć wewnętrznego napięcia, a wręcz rozdarcia między owym dążeniem a naturą swoich przeżyć, ambiwalencji płynącej z tej podstawowej okoliczności, że miejscem zetknięcia się z tajemnicą pozostaje wyłącznie on sam. Gdyby więc mistycyzm przynosił istotnie szansę na takie zetknięcie, dokonywałoby się to za cenę odosobnienia. Wszakże jeżeli nawet tajemnica otwiera się przed mistykiem, to czy przed nim jedynie?

## 8.9. Samotność i wspólnota – dialogika tajemnicy

Pytanie to – czy i przed kim tajemnica się otwiera – wiąże się na powrót z zagadnieniem jej wyrażalności oraz dostępności. Jeżeli, jak u Szestowa, jest ona nieosiągalna dla ogółu, a objawia się tylko niewyraźnie jednostkom, wówczas wiedzie do samotności, w niej przebywa i jej tylko wymaga. Jeżeli jednak udostępnia się szerszemu gronu, które wręcz tylko we wzajemnej łączności zdolne jest doświadczyć jej głębi, jak to widzieliśmy u Marcela, wtedy dominuje wymiar wspólnotowy. Oba te wymiary, które dla uproszczenia nazywamy samotnością i wspólnotą, tworzą wspólnie dwa paradygmaty,

<sup>715</sup> G. van der Leeuw, dz. cyt., s. 438. Popularność w chrześcijaństwie takiego autystycznego mistycyzmu może dziwić, jeżeli ma się na względzie Jezusową obietnicę obecności tam, gdzie jest „dwóch albo trzech” (por. Mt 18:20) i opisywane w pismach Nowego Testamentu doświadczenie Boga we wspólnocie braterskiej przez zwiastowane słowo. Zarazem jednak daje się nieco zrozumieć na tle chęci częściowej chociaż emancypacji od rozbudowanego na przestrzeni dziejów systemu pośrednictwa między wierzącymi a Bogiem, który mistyk, przynajmniej częściowo, omija.

<sup>716</sup> Tak chce np. Bergson, wyróżniający mistycyzm niepełny (ekstacyjny, obecny w starożytnych religiach Wschodu i Grecji) oraz pełny, jego zdaniem typowy dla chrześcijaństwa. Pierwszy skazany jest na samotność: mimo chęci do głoszenia, które, zbliżywszy się do samego życia, mistyk przejawia, nie jest w stanie pokonać bariery niewyraźności, brakuje mu też siły do wyjścia poza bierną kontemplację. Drugi, doszedłszy do zanurzenia kontemplacji w działaniu, bardziej żywy i dynamiczny, przeniknięty wewnętrznym żarem, którego nie da się trzymać dla siebie samego, z natury myśli o wspólnotcie i w niej się realizuje. Zob. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, ss. 105–106, 220 n.

w które tajemnica bywa wpisywana i podług których dokonuje się jej oceny. Zarazem postawić wypada jednak tezę, że kierunek jest również odwrotny, tak że to sposób, w jaki wartościuje się każdy z tych wymiarów, determinuje sposób patrzenia na tajemnicę.

Pierwszy z motywów podejmowała literatura romantyczna, świadoma wyjątkowości i niekomunikowalności wewnętrznego życia. Duszę wrażliwą przenika moc uczuć równie wzniosłych, jak niewyraźalnych. Pozbawiony jakoby poetyckiego geniuszu, który jedynie mógłby go do wyrażalności przybliżyć, podmiot wiersza Zygmunta Krasińskiego woła:

Bóg mi odmówił tej anielskiej miary,  
Bez której ludziom nie zda się poeta;  
Gdybym ją posiadał, świat ubrałbym w czary,  
A że jej nie mam, jestem wierszokleta.

Ach! w sercu moim są niebiańskie wdzięki,  
Lecz nim ust dojdą, łamią się na dwoje,  
Ludzie usłyszą tylko twarde szczęki,  
Ja dniem i nocą słyszę serce moje!

Ono tak bije na krwi mojej falach,  
Jak gwiazda brzmiącą na wirach błękitu,  
Ludzie nie słyszą jej w godowych salach,  
Choć ją Bóg słyszy od zmroku do świtu<sup>717</sup>.

Nawet jednak anielska miara może nie wystarczyć do udostępnienia innym podskórnego świata. „Po długim milczeniu” zdaje z tego sprawę Mickiewiczowski Konrad:

Samotność – cóż po ludziach, czym śpiewak dla ludzi?  
Gdzie człowiek, co z mej pieśni całą myśl wysłucha,  
Obejmie okiem wszystkie promienie jej ducha?  
Nieszczęsny, kto dla ludzi głos i język trudzi:

<sup>717</sup> Z. Krasiński, *Bóg mi odmówił tej anielskiej miary...*, w: tenże, *Dziela zebrane. Nowe wydanie. Tom I. Wiersze*, red. M. Strzyżewski, Toruń 2017, s. 43.

Język kłamie głosowi, a głos myślom kłamie;  
 Myśl z duszy leci bystro, nim się w słowach złamie,  
 A słowa myśl pochłona i tak drżą nad myślą,  
 Jak ziemia nad połkniętą, niewidzialną rzeką;  
 Z drżenia ziemi czyż ludzie głąb nurtów docieką,  
 Gdzie pędzi, czy się domyślą? –

Uczucie krąży w duszy, rozpala się, żarzy,  
 Jak krew po swych głębokich, niewidomych cieśniach;  
 Ile krwi tylko ludzie widzą w mojej twarzy,  
 Tyle tylko z mych uczuć dostrzegą w mych pieśniach.  
 (...)
   
 Mam to uczucie, co się samo w sobie chowa  
 Jak wulkan, tylko dymi niekiedy przez słowa<sup>718</sup>.

Samotność jest zatem pochodną niewypowiadalności, konieczną konsekwencją złamanej w słowach myśli. Jako wspólny los doświadczonych niemożliwością wypowiedzenia siebie, przypomina o sobie ilekroć zasób środków wyrazu, nawet najwymyślniejszych, okazuje się nie dostawać do egzystencjalnej głębi. „Nie, to niemożliwe – powiada Joseph Conrad – niepodobna dać komuś żywego pojęcia o jakiegokolwiek epoce swego życia – o tym, co stanowi jej prawdę, jej znaczenie, jej subtelność i przejmującą treść. To niemożliwe. Żyjemy tak, jak śnimy – samotni...”<sup>719</sup>. Autentycznie żyć można tylko życiem

<sup>718</sup> A. Mickiewicz, *Dziady drezdeńskie*, scena II, oprac. J. Skuczyński, Wrocław 2012, ss. 50, 54.

<sup>719</sup> J. Conrad, *Jądro ciemności*, w: tenże, *Młodość. Jądro ciemności*, tłum. A. Zagórska, Warszawa 1930, s. 110. Poetycki wyraz, ale i rozwinięcie, znajduje ta myśl w strofach Kazimierza Przerwy-Tetmajera: „Wiecznie samotni!... Pośród tłumu ludzi,/ gdy serce nasze wstrząśnie ich sercami,/ gdy dusza nasza ich dusze obudzi/ i tłum ten cały koło nas się toczy,/ dłoń wyciągając ku nam, wznosząc oczy:/ jesteśmy sami.// Wiecznie samotni!... Gdy w najbliższym kole/ twarze gorzkimi zraszają się łzami,/ wspólne pragnienie zaświeci na czole/ albo wybuchną ludzie szczerem śmiechem:/ my, łzom i szczęściu wtórujący echem,/ jesteśmy sami.// Wiecznie samotni!... Nawet w takiej chwili,/ gdyśmy spleceni wzajem ramionami/ z kobietą dusze i ciała złączyli,/ gdy z nią przeniknąć pragniemy się wzajem,/ jej serce bierzem i jej serce dajem:/ jesteśmy sami.// Wiecznie samotni, wiecznie szukający/ z wiecznej nadziei wiecznymi złudami,/ pełni tęsknoty gorzkiej i palącej,/ błędzimy po świecie, dziwne, obce cienie –/ wreszcie ostatnie wydając westchnienie/ jesteśmy sami” (K. Przerwa-Tetmajer, *Wiecznie samotni*, w: tenże, *Poezye*, t. 3, Warszawa–Kraków 1900, s. 74).

nieopowiedzianym, które podobnie jak sen, kończy się i zaczyna w naoczności nie do unaocznienia. Płynąca stąd samotność jawiłaby się wyrokiem, my zaś, którzy żyjemy i śnimy, skazańcami surowej niemożliwości.

Ale samotność to rzecz dwuznaczna – nie tylko w nazwie, która może przysługiwać i dotkliwemu opuszczeniu, i przyjemnościom odosobnienia, ale również w aspekcie swoich skutków<sup>720</sup>. Jej łatwo dostrzegalne zalety zbyt są bodaj oczywiste, by trzeba, a jej pochwały nazbyt liczne, aby można je wszystkie przytaczać. Próżno też wypatrywać tylu pochwał wspólnoty, ona wszak nie sprzyja twórcom w równej mierze. Dla tych ostatnich bowiem to „samotność jest matką doskonałości. (...) Ona rozwija skrzydła, daje myślom dojrzałość, w niej słowo ma swoją porę kwitnienia. (...) Bez niej geniusz spali się jak rakieta, a talent zedrze się do nitki”<sup>721</sup>. Jako „ojczyzna”, której głos przemawia „błogo i czule”<sup>722</sup>, nawet w najskrajniejszej i absolutnej postaci może być „pociechą i siłą”<sup>723</sup>. To w samotności, w czasowym wycofaniu się ze świata anonimowych jednostek, nawet jeżeli zrazu przykrym, wyłania się i rozwija osoba<sup>724</sup>. Jednakże wycofanie to nie musi być wyłącznie dobroczynne.

<sup>720</sup> Dwuznaczność tę dostrzega Thomas Mann, pisząc o wrażliwości „niemego samotnika”: „Obrazy i obserwacje, z którymi można by się załatwić jednym spojrzeniem, jednym uśmiechem, jedną wymianą zdań, zajmują go ponad miarę, pogłębiają się w milczeniu, stają się pełne znaczenia, przeżycie, przygoda, uczucie, samotność rodzą oryginalność, śmiałość i dziwne piękno, poemat. Samotność jednak rodzi też to, co opaczne, nieproporcjonalne, niedorzeczne i niedozwolone” (T. Mann, *Śmierć w Wenecji*, przeł. L. Staff, w: T. Mann, *Opowiadania*, przeł. L. Staff, A. Dołęgowski, Wrocław 2005, s. 174).

<sup>721</sup> J. Parandowski, dz. cyt., s. 82.

<sup>722</sup> Zob. F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, przeł. J. Lisicka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 236–237.

<sup>723</sup> „Pamiętam ten twój bolesny list (...). Zobaczyłem wtedy, jak bardzo cięży ci samotność, która powinna być twoją pociechą i siłą. (...) Nie, nie oszukuj się w napadach gorączki, w agonii pragnienia, w udręce głodu. Jesteś sam, wiecznie sam. (...) Jesteś sam, dużo bardziej sam, niż sobie wyobrażasz, a i tak dopiero jesteś na drodze ku absolutnej, zupełnej, prawdziwej samotności. Absolutna, zupełna, prawdziwa samotność polega na tym, że człowiek nie jest nawet z samym sobą. I nie będziesz naprawdę, absolutnie i zupełnie sam, dopóki u grobu nie pozbędziesz się samego siebie. Och, święta samotności!” (M. de Unamuno, *Grób Don Kichota*, w: tenże, *Żywoł Don Kichota i Sancza według Miguela de Cervantesa Saavedry*, przeł. P. Fornelski, Warszawa–Sopot 2018, s. 38–39).

<sup>724</sup> „«Ja» jestem samotny i w tym męczącym poczuciu samotności przeżywam swoją osobowość, swoją niepowtarzalność, swoją jedyność, swoje niepodobieństwo do nikogo na świecie. (...) «Ja» odpada od społecznej codzienności i pragnie przejść w bardziej głębokie, autentyczne istnienie, okresowo powraca do społecznej codzienności i znowu podejmuje samotność” (M. Bierdajew, *Rozważania o egzystencji*, s. 52–53).



Odkrywca i fundator nowożytnej samotności, Jean-Jacques Rousseau, tak pisze o rozkoszy spokojnego osamotnienia pośrodku jeziora:

Czym się rozkoszujemy w podobnej sytuacji? Niczym poza nami, niczym poza sobą i swym własnym istnieniem, a jak długo trwa ten stan, wystarczamy sobie samym jak Bóg. Poczucie egzystencji, pozbawione wszelkiej innej przymieszki, już samo przez się jest jakże wartościowym uczuciem zadowolenia i spokoju, które byłoby zdolne samo tylko uczynić to istnienie drogim i miłym każdemu, kto by potrafił wyzbyć się wszelkich wrażeń zmysłowych i ziemskich, dążących nieustannie do odwrócenia od niego naszej uwagi<sup>725</sup>.

Tu zjawia się i trwa w sobie „ja”, niczego poza sobą nie pragnąc i nie znając. Boska *jouissance* czystej tożsamości – jakby nieświadoma otoczenia, którym podskórnie cieszy się może nie mniej niż sobą. Samotność taka, afirmacja samo-bycia bliska pogardy dla wszelkiego „nie ja”, które ją turbuje, zmierza niezauważenie w stronę egotycznej mizantropii; nie zauważa tymczasowości tego błogostanu i jego na wskroś przygodnej natury. Oto *vita solitaria* niesie też zagrożenie – szukając autentyczności z dala od innych, łatwo pograć się w pozorach. Kiedy w ciszy czterech ścian napawamy się własną dobrocią i milcząco kontemplujemy swoją mądrość, nie wiemy jeszcze, że w chwili próby okażą się one złudzeniem. Samotność o tyle jest zbawienna, o ile chroni przed tłumem; jednak wspólnota to coś innego niż tłum, podobnie jak przezwyciężeniem samotności nie jest jakikolwiek kontakt.

Złuda samotności nie jest większa niż złuda wspólnoty. Ani jedno, ani drugie nie powinno dominować; ani samotności, ani wspólnoty nie należy propagować jako jedynie słusznej drogi – całe nasze życie nierozzerwalnie związane jest z nimi obiema. Możemy udawać, że jest inaczej i grać, w tym przed samymi sobą (co wszak potrafimy po mistrzowsku), że jesteśmy wyłącznie dla innych, że przynajmniej staramy się istnieć całkowicie poza interesem własnym, tak jakby było to możliwe czy potrzebne – nie przed takim wymaganiem stawia nas przecież „miłuj bliźniego jak samego siebie”. Niemniej jednak to raczej ruch ucieczki od innych aniżeli chęć roztopienia się w kolektywie zdaje się występować powszechniej. Łatwiej też o pozór wspólnoty niż samotności,

---

<sup>725</sup> J.-J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca*, przeł. E. Rządowska, Warszawa 1983, s. 75.



zwłaszcza dziś, kiedy w relacjach międzyludzkich coraz zachłanniej pośredniczy Internet, ów inny bez twarzy, który łączy przez separację<sup>726</sup>.

Potrzeba tu równowagi, której i filozofia musiała szukać już od swych początków. Będąc „w położeniu dwuznacznym”, jak stwierdza Jean-Pierre Vernant, waha się grecki filozof pomiędzy „dwoma sprzecznymi pokusami”, między „duchami tajemnicy” a „jawnością dyskusyjnego starcia”, między sektą a agorą, wycofaniem a zaangażowaniem, nocą a dniem<sup>727</sup>. Dylemat to uniwersalny, zdaniem Bierdiajewa związany z tragizmem filozoficznego położenia. Stojąc „wobec tajemnicy bytu i przed Bogiem”, w pierwotnej intuicji filozof osiąga poznanie, które jednak czyni go bezbronnym wobec społecznego wymogu uzasadnienia; pada więc ofiarą samotności, od której nie jest w stanie uciec<sup>728</sup>. Jednocześnie samotność jest filozofii niezbędna, skoro „problem ontologiczny jest stawiany w sytuacji osamotnienia, nawet jeśli dany myśliciel uczestniczy w życiu wspólnoty jako jej aktywny członek”<sup>729</sup>. Lecz ostatecznie filozof nie jest związany z grupą na sposób organiczny; może filozofować, ignorując całkowicie jej istnienie i nie przejmując się jej stanem. Tym różni się od biblijnego proroka, który „nie opuszcza wspólnoty nawet kiedy zostaje przez nią odtrącony” i który zatem

nie zamierza tworzyć nowej wspólnoty (...). Prorok potrzebuje samotności; nie osamotnienia w izolacji, lecz samotności kogoś, kto duchowo przyjmuje wspólnotę do tej swojej samotności, aby później osobiście do niej powrócić<sup>730</sup>.

<sup>726</sup> „Użytkownik rozproszony, rozdrobiony, zarazem tu i gdzie indziej; pozbawiony substancji jest tylko skrzyżowaniem informacji, neuronem wielkiej sieci, oczkiem w siatce, w Sieci, w której tkwi wplątany, pudłem rezonansowym, kodem, hasłem, numerem abonenta. Zdepersonalizowany, przestał być sam: (...) pozostaje bardziej samotny, niż był nim eremita w czasach św. Antoniego, ponieważ sobie swej samotności nie uświadamia. (...) ekran komputera lub telefonu bardziej niż oknem na świat jest zwierciadłem, w którym przeglądają się miliardy Narcyzów” (G. Minois, *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018, s. 587–588).

<sup>727</sup> Zob. J.-P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Gdańsk 1996, s. 74–75.

<sup>728</sup> Zob. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, s. 18. Na s. 19 czytamy: „Źródło tragizmu poznania filozoficznego tkwi w niemożności osiągnięcia bytu przez obiektywizację i wspólnoty poprzez społeczeństwo, w wiecznym konflikcie między «ja» i przedmiotem: w wyłaniającym się problemie samotności jako problemie poznania, w samotności filozofa i w filozoficznej samotności”.

<sup>729</sup> P. Tillich, *Religia biblijna a pytanie o bycie*, s. 106.

<sup>730</sup> Tamże. Wbrew autorowi, starającemu się nieco osłabić tę różnicę (zob. np. s. 121 – o samotności proroka i wspólnotowości filozofa), należy zaznaczyć, że jest jednak zbyt wyraźna, aby dała się łatwo zamazać.

Biblijny prorok bowiem ma swoją zasadę w ludzie, z którego wyrasta i do którego zostaje posłany. Tym też różni się jego doświadczenie od doświadczenia mistycznego, które zwłaszcza jako indywidualne przeżycie ekstazy ogranicza się do wąskiej sfery subiektywności, przypominając formę bez treści; proroctwo tymczasem ma wymiar dialogiczny i jest w całości oparte na słowie, rozumnym przesłaniu, którego ostatecznym adresatem, tak jak nadawcą, nie jest bynajmniej prorok<sup>731</sup>.

W paradygmacie podkreślającym nieprzekazywalność wewnętrznego bogactwa oraz wartość samotności charakterystyczne jest przekonanie, że tajemnica ginie w upowszechnieniu. Drugi paradygmat nie neguje tej tezy, ale też nie uznaje jej za konieczną; chociaż inaczej kładzie punkt ciężkości, utrzymuje, że również nad wspólnotą unoszą się „duchy tajemnicy”. Przykład takiego podejścia widzieliśmy, analizując pojęcia relacji diadycznej i triadycznej w myśli Marcela, gdzie diadyczność, wedle słów Karola Tarnowskiego, stanowi „samo sedno idei tajemnicy, w której sens rzeczywistości jest nieodłączny od konkretnych egzystencjalnych dramatów”<sup>732</sup>. Żeby jednak odpowiednio uchwycić związek tajemnicy z kategoriami samotności i wspólnoty, trzeba pamiętać, że obie te kategorie są czymś więcej niż psychologiczną dystynkcją między samotnictwem i towarzyskością; upodobanie do takiego oto sposobu spędzania czasu nie wyczerpuje, a słyca bogactwo treści omawianej dychotomii. Kryje się w niej raczej alternatywa dwu sposobów istnienia, które Martin Buber nazywa monologicznym i dialogicznym i które bynajmniej na rozróżnienie między samotnością a wspólnotą prosto przełożyć się nie dają. W życiu dialogicznym – diadycznym – wychylonym nieustająco ku drugiemu, życiu, które i z samotności uczyni towarzysza, pojawia się coś, co otwiera na tajemnicę dzięki poszerzeniu percepcji o wymiar głębi. Dla człowieka monologicznego „samotność może oznaczać (...) narastającą pełnię wizji, myśli, nigdy nie oznacza jednak głębokiego, zdobytego w nowej głębi obcowania z nieuchwytnie rzeczywistym”, podczas gdy egzystencję dialogiczną „nawet w skrajnym opuszczeniu cechuje przykre, ale wzmacniające

---

<sup>731</sup> Zob. A.J. Heschel, *Prorocy*, s. 585 n.

<sup>732</sup> K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, s. 192.

przecuciu wzajemności. Egzystencja monologiczna nawet w najczulszej wspólnocie nie wychodzi poza granice własnej jaźni<sup>733</sup>.

Dialogicznie usposobiona samotność może stanowić rodzaj propedeutyki dialogicznie pojętej wspólnoty, nigdy jednak sama nie dojdzie do tego, co związane z praktyką żywego obcowania z innymi we wzajemnej obecności. Tutaj dopiero można sięgnąć nieco w głąb, do zawsze ukrytych i niedocieczonych korzeni egzystencji<sup>734</sup>. Nieco, rozpatrywać bowiem wewnątrz innego tak, jakby dało się je swobodnie oglądać, mogą tylko ci, którzy i samych siebie umieją, jak im się wydaje, bez trudu zdefiniować. Kto jednak potrafi siebie samego uchwycić, ująć w karby pozytywnych i ostatecznych orzeczeń, ten przypuszczalnie nie poznał się jeszcze, nigdy też nie żył autentycznie; jest tylko przedmiotem własnej projekcji, nie zaś podmiotem, który z natury wymyka się samemu sobie. O ileż bardziej wymyka się drugi – do którego nie ma dostępu od wewnątrz. Jako „ty”, jako wolność – możliwość bycia początkiem – jest on źródłem, toteż poznanie go jest zrazu ograniczone do tego, co uzewnętrznione; lecz nieredukowalna i nienaruszalna źródłowość źródła, z ukrycia domagająca się przyjęcia, daje się dotknąć w spotkaniu<sup>735</sup>, a wyraża w rozmowie<sup>736</sup>.

W drugim jako źródle przeglądam się, zgłębiając własną źródłowość. Jak powiada Maurice Merleau-Ponty, „każdy ktoś inny jest innym mną samym”, zaś „tajemnica innego nie jest niczym innym jak tajemnicą mnie samego”<sup>737</sup>. By jednak nie sprowadzić drugiego wyłącznie do zwierciadła, w którym dokonuje się narcystyczna autoafirmacja, niezbędne jest przyjęcie postawy miłosnej, która w grze podobieństw i odmienności nie dopuszcza do uprzedmiotowienia. Dostrzegam w drugim „innego siebie”, a zarazem uświadamiam sobie, że nie jest moim odwzorowaniem; oznacza to, że chociaż w ogólności dzielimy te same troski i radości, to niekoniecznie przeżywa on w szczegółach

<sup>733</sup> M. Buber, *Ja i Ty*, s. 227.

<sup>734</sup> „A jednak korzenie egzystencji nigdy nie są widoczne, nigdy nie rozpościerają się na powierzchni; jest ona zakotwiczona w głębi” (A.J. Heschel, *Kim jest człowiek*, s. 68).

<sup>735</sup> „Możemy wprawdzie poznać naszych bliźnich, źródła, które spotykamy, ale tylko pod pewnym względem, w ich Logosie; to zaś, co stanowi o ich źródłowych charakterze, możemy jedynie uznać i odczuć w spotkaniu. Nie możemy jednak zdobyć na ten temat wiedzy o charakterze przedmiotowym (...)” (B. Welte, *Czas i tajemnica*, s. 68).

<sup>736</sup> Zob. zwłaszcza E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 228–229.

<sup>737</sup> M. Merleau-Ponty, *Obecni w słowie*, przeł. J. Skoczylas, w: M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, przeł. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Warszawa 1999, ss. 65, 67.

to samo, co ja, dlatego muszę doń podchodzić z łagodną wyrozumiałością. W tej mierze drugi człowiek nigdy nie przestanie być dla mnie tajemnicą zawsze większą jeszcze, aniżeli ja będę dla samego siebie.

Próba poznania drugiego, ów graniczący z niemożliwością trud zgłębienia tajemnicy osoby, właśnie w miłości odnajduje szansę na ziszczenie<sup>738</sup>. Dla Ericha Fromma, który wyraża w tej kwestii epistemologiczny optymizm, jest to jedyny skuteczny z dwu sposobów, jakie zwykle przedsięwzięty dążący do poznania człowiek. Pierwszym jest sadyzm, tyleż okrutna, co rozpaczliwa próba zawładnięcia innym jako rzeczą. O drugim czytamy:

Miłość jest czynnym przeniknięciem drugiej osoby, przeniknięciem, w którym moje pragnienie poznania zostaje zaspokojone dzięki zespoleniu. W akcie zespolenia poznaję ciebie, poznaję siebie, poznaję wszystkich – lecz nie dzieje się to w sposób intelektualny. Zdobywam w jedyny sposób wiedzę o tym, że w doznaniu zespolenia przeniknięcie życia staje się dostępne dla człowieka – i jest to wiedza, której nie może dać myśl. Sadyzm umotywowany jest chęcią poznania tajemnicy, a jednak nie pozwala jej poznać. Rozszarpałem stworzenie na sztuki, kawałek po kawałku, a jednocześnie udało mi się je tylko zniszczyć. Miłość jest jedynym sposobem poznania, który w akcie zespolenia daje mi odpowiedź na moje pytanie. W akcie miłości, w akcie oddawania się, w akcie przenikania drugiego człowieka znajduję siebie, odkrywam siebie, odkrywam nas oboje, odkrywam człowieka<sup>739</sup>.

Poznanie jako pozaintelektualne zjednoczenie występuje też w mistycyzmie, gdzie odgrywa istotną rolę. Jednak jest to często miłość indywidualistyczna, by nie rzec solipsystyczna, eros, a nie agape – pierwsza z nich dąży do tego, co doskonałe, nie potrafi kochać tego, co gorsze od siebie, słabe, brzydkie; druga polega właśnie na miłowaniu pomimo niedostatków, a może nawet na kochaniu samych niedoskonałości. Mistycyzm, o ile pozostaje wsobny, nie wykracza poza ten erotyczny etap. Tymczasem miłość ofiarna, łącząca oba typy, jest tym wymogiem, który chroni przed egzystencjalnym i moralnym eskapizmem,

<sup>738</sup> Zob. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 228–318.

<sup>739</sup> E. Fromm, *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Poznań 2016, s. 41. Podobnie M. Biedajew, *O przeznaczeniu człowieka*, s. 115: „Nie znamy ostatecznej tajemnicy serca ludzkiego, jego ostatecznej głębi, odsłania się ona jedynie kochającemu”.

przed wybieganiem w dziedzinę samej doskonałości albo przenoszeniem całego ciężaru życia na pewną mającą dopiero nadejść epokę; przywraca i uświęca wymiar codzienności, lokuje człowieka na powrót w byciu, i to byciu ziemskim, domagając się troski o drugiego, obecnego i często cierpiącego tu i teraz. Miłość, zwłaszcza jako miłosierdzie i przebaczenie, rozbija porządek konieczności, ma moc wyłamać tryby odwetu ślepej sprawiedliwości. W niej dokonuje się przewyciężenie pierwotnego wyobcowania i lęku oraz usunięcie antagonizmu. Dlatego w miłości odsłania się tajemnica.

Obie wiążą się w sposób szczególny, chociaż wydawałoby się, że łączy je niewiele. Związek ten podkreśla Hans Urs von Balthasar. Tajemnica jest tym, co stawia miłości granice, lecz miłość jest siłą ich przekraczania. W tym napięciu między dystansem i spełnieniem, czcią i odsłonięciem miłość pragnie tajemnicy, która ją ożywia, w pewnym zaś sensie jest wręcz jej zasadą. Wszak „tylko to, co jest obdarzone tajemnicą – czytamy – zasługuje trwale na miłość. Czegoś, co jest pozbawione tajemnicy, nie sposób kochać”<sup>740</sup>. Nie jest konieczna miłość do tajemnicy; ale pierwsza bez drugiej traci swoją istotę, przeistacza się w przemoc. Nabożność wobec rzeczywistości, którą nie da się zawładnąć, a która sama włada, dyktując warunki jej traktowania – oto miłość pouczona tajemnicą. Obie spaja wymiar głębi, bez którego żadna z nich nie może być do końca sobą. Tajemnica, która ów wymiar do miłości wnosi, jest wobec tego jej warunkiem. Odnosząc się do i żyjąc tym, co głęboko skryte, miłość nie jest wszakże ruchem ukrywania; przeciwnie – chociaż darząc troską to, co kochane, stara się je chronić, nie czyni tego na sposób zaborczy. Pozwala mu być, sama zaś, jako rozporządzalność, jest dla niego i chce być w tym byciu przejrzysta. Miłość to przyjęcie prawdy o tym, co kochane, i stanięcie w prawdzie o sobie jako kochającym, śmiało odsłonięcie siebie przykrywające to, co wstydlive w drugim. Dzieli się ona własną

<sup>740</sup> H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 193. I dalej: „żadnemu stopniowemu poznaniu, nawet odbywającemu się w miłości, nie wolno uchylić ostatniej zasłony tego, kogo kocha. Miłość sama domaga się nie tylko posiadania i odsłonięcia, ale w takiej samej mierze czci, a zatem zasłonięcia. (...) Tak więc miłość zawiera w sobie jednoznaczny wolać tajemnicy, która w razie potrzeby nawet tam, gdzie już tajemnicy nie ma, wynajduje jakąś nową, tylko po to, aby móc się nią nadal żywić i rozbudzać miłość. (...) Pozostaje żywa, ponieważ sam przedmiot, nawet bez jej udziału, jest dla niej czymś «zawsze większym», czego nigdy całkowicie się nie ogarnie” (tamże, s. 193–194).

tajemnicą, nie wnikając gwałtem w cudzą<sup>741</sup>. Przy tajemnicy miłość kwitnie, przy miłości tajemnica jaśnieje<sup>742</sup>.

---

<sup>741</sup> „Taka wola, aby być w miłości przejrzystym, jest wyraźnym przeciwieństwem ukrytości właściwej egoizmowi, który swoją wewnętrzną tajemnicę zachowuje dla samego siebie, aby móc się nią spokojnie i niepodzielnie napawać. Tajemnica ta jest czymś mrocznym: jest to zamknięcie się bytu w sobie samym, a zatem jego nieprawda. Jest to odmowa samooddania, w którym miłość i prawda stanowią jedno; odmowa taka jest grzechem. Jest przyćmieniem nie otwierającego siebie bytu. W kochającej istocie może być wiele tajemnicy, ale tajemnica ta jest światłem. Miłość ma w sobie nieskończoną głębię, ale nie mroku” (tamże, s. 195).

<sup>742</sup> „Mówić o tej tajemnicy to znaczy dotknąć samego sedna miłości. Tajemnica bytu jest, jak powiedzieliśmy, tajemnicą istotną, nieusuwalną – taką, która w pełnym wyjawieniu odsłoniętej prawdy zaczyna dopiero naprawdę jaśnieć. Jest to tajemnica głębi, życia wewnętrznego, bezcennej wartości bytu. W tej głębi ma swoje źródło możliwość i rzeczywistość miłości” (tamże, s. 197).

## Tajemnica jako problem

### 9.1. Sekret

Tajemnica lubi się ukrywać. Ta parafraza Heraklitowego fragmentu, jakkolwiek licha, stanowi jednak wyraz wspomnianej we wstępie trudności towarzyszącej pierwszej chociażby charakterystyce rozważanego tu pojęcia. Jego wieloznaczność sprawia bowiem, że sama rzecz kamufluje się pod innymi nazwami, bywa mieszana z tym, co nią nie jest, a zarazem w tym, co od niej różne, po części się zawiera. Trzeba zatem wskazać na postaci tajemnicy, w których jawi się, także jednocześnie, już to ona sama, już to jej pozór.

W jednej z relacji Nachmana z Buska pomieszczonych w *Księgach Jakubowych* czytamy:

Wtedy też Jakuba wszedł pod baldachim i przysunął usta do ucha Jakuba. Ale nawet gdyby wszyscy zamilkli, gdyby ptaki przestały śpiewać i psy szczekać, gdyby wozy zatrzymały się, nikt by nie usłyszał tej tajemnicy, którą Towa wyznał Jakubowi. Bo to była raza de-mehemanuta, tajemnica naszej wiary, ale mało kto dorósł do tego, żeby ją usłyszeć. Tajemnica ta jest tak potężna, że podobno ciało zaczyna drżeć, gdy człowiek ją pozna. Można ją wyszeptać do ucha tylko najbliższemu, na dodatek w ciemnym pokoju, żeby się nikt niczego nie dorożumiał ani z ruchu warg, ani ze zmienionej ze zdumienia twarzy. Szepcze się ją do ucha tylko wybranym, co przysięgli, że nigdy nie powtórzą jej nikomu pod groźbą kłątwy sprowadzającej chorobę lub nagłą śmierć<sup>743</sup>.

<sup>743</sup> O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe*, Kraków 2020, s. 796–795.

W twórczości Bolesława Leśmiana zaś znajdujemy wiersz:

Nikt nas nie widział – chyba te ćmy,  
 Co puszyścieją w przelocie.  
 I tak nam słodko, że tylko – my  
 Wiemy o naszej pieszczocie.

Młodsza twa siostra, zrywając wrzos,  
 Śledziła szept nasz daleki...  
 I mówiąc z nami, ucisza głos –  
 A milknąc – spuszcza powieki.

I po ogrodzie mknie wzdłuż i wszecz,  
 Zaprzepaszczona w swym śpiewie!  
 I tak nam słodko, że ona też  
 Wie o tym, o czym nikt nie wie...<sup>744</sup>

Oba fragmenty przedstawiają tajemnicę jako sekret. Ów – słodki i niewinny czy potężny i straszny – niewypowiadany w głos<sup>745</sup> i ekskluzywny z natury, niesie w sobie apel o poufność, wiążąc strony wymogiem dyskrecji. Uwydatnia się w nim tajność tajemnicy i skrytość jako jeden z głównych jej aspektów, przypominając, że *μυστήριον* jest także *κρυπτόν*. Takiemu znaczeniu hołduje Umberto Eco, gdy powiada, że „tajemnica to wiadomość, która nie zostaje ujawniona albo której nie wolno lub nie powinno się ujawniać (...)”<sup>746</sup>. W tym zaznacza się jej związek z sekretem, a także dialogiczny charakter, że istnieje

<sup>744</sup> B. Leśmian, *Tajemnica*, w: tenże, *Poezje zebrane*, opr. J. Trznadel, Warszawa 2010, s. 309.

<sup>745</sup> Wspomniany w obu cytowanych wyimkach szept ma też znaczenie dla pewnego typu sekretów boskich, wśród ludów Północy znanych jako runy. Zob. np. G. van der Leeuw, dz. cyt., s. 379: „Runy (goc. *runa*) są tajemnicą, tajną uchwałą, misterium; staro-wysoko-niemiecki czasownik *runen* znaczy *susurrae*, szeptać. Żywe, wypełnione mocą, szeptane cichym głosem słowo *żyje* więc dalej w zapisie pisemnym. Runy pochodzą od Odyna, który z kolei otrzymał je od «mocy»”.

<sup>746</sup> U. Eco, *Kilka ujawnień o tajemnicy*, w: tenże, *Na ramionach olbrzymów*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2019, s. 321.



ona wobec innych. „Nie jest przecież tajemnicą to, o czym nikt nie wie”<sup>747</sup>; o sekrecie wie ktoś, ale nie kto inny.

Sekretność tajemnicy – to, co niejawne, zatajone, ukryte bogactwo strzeżone zazdrośnie przez głębie otchłani, jak w strofie Charlesa Baudelaire’a:

Wy jesteście milczący, posępni oboje,  
Człowiecze! Nikt nie zbadał twych przepaści stoków,  
Morze! Nikt nie zna skarbów twych skrytych wśród mroków,  
Tak skrywacie zazdrośnie tajemnice swoje!<sup>748</sup>

Człowiek przyrównany zostaje do morza, którego nieprzebrana czeluść budzi podziw i przerażenie i które, jak on, nie wystawia na pokaz wszystkiego, co w sobie chowa. Rzecz wszakże nie w morzu ani nawet nie w człowieku. Chowanie, jako chroniące krycie, zdaje się wskazywać na istotę tajemnicy, której sensem jest strzeżenie sensu. Tajemnica sama – to, co nienaruszalne – jest czystym strzeżeniem. Ale czy i ona nie potrzebuje być strzeżona? Jeżeli tak, pozwala to wybrzmieć pytaniu: co lub kto strzeże tajemnicy? – pytaniu otwartemu szeroko zwłaszcza tam, gdzie mówimy o tajemnicy najdonioślejszej.

Odpowiedź Martina Heideggera, o tyle przynajmniej, o ile szłoby o strzeżenie troskliwe raczej niż zazdrosne, brzmiałaby: pasterz bycia, człowiek. Wobec wykorzystywania Ziemi ponad jej możliwość, właściwego zwłaszcza technice, to on winien „strzec tajemnicy bycia i czuwać nad nienaruszalnością tego, co możliwe” (*um das Geheimnis des Seins zu hüten und über die Unverletzlichkeit des Möglichen zu wachen*)<sup>749</sup>. Dzięki wolności zaś, która jako pozwalanie być bytowi i wdawanie się w jego odkrytość jest samą istotą prawdy jako odkrywania<sup>750</sup>, tajemnica – „skryte i zawsze się skrywające” – odkrywa się w swym

<sup>747</sup> M. Żarowski, *Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej w filozofii Kartezjusza*, Wrocław 1994, s. 121. Podobnie tenże, *Tarcza Arystotelesa*, s. 252.

<sup>748</sup> Ch. Baudelaire, *Człowiek i morze*, tłum. S. Korab-Brzozowski, w: Ch. Baudelaire, *Kwiaty zła*, red. J. Brzozowski, Kraków 1990, s. 45. Tekst w języku francuskim brzmi: „Vous êtes tous les deux ténébreux et discrets;/ Homme, nul n’a sondé le fond de tes abîmes;/ Ô mer, nul ne connaît tes richesses intimes;/ Tant vous êtes jaloux de garder vos secrets!”

<sup>749</sup> M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, s. 92.

<sup>750</sup> Tenże, *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 166–168.

skryciu<sup>751</sup>. Jest ona tutaj skrytością, lecz nie κρυπτόν tylko, a λήθη – tym, co skryte przez zapomnienie. Skrycie jako aspekt tajemnicy i tajemniczość sama jest tym, co przyczynia się do zapomnienia tajemnicy; w nim ona, skrytość bytu jako całości, pierwotna nie-prawda, z której dopiero wyjawia się każdorazowo prawda tego-oto, jako „skrycie skrytego” (*die Verbergung des Verborgenen*) i „właściwa nie-istota prawdy” (*das eigentliche Un-wesen der Wahrheit*) „władza na wskroś byciem-oto człowieka”<sup>752</sup>.

Być może więc do pewnego stopnia, jak twierdzi Jean Lacroix, poczucie tajemnicy to poczucie sekretu<sup>753</sup>. Ale sama tajemnica to więcej niż sekret. Ten jawi się skrytością, której nie dostaje głębi. Jeżeli tajemnica jest sekretem, to sekretem uwznioślonym, nienaruszalnym na mocy czegoś więcej niż konwencji lub jednostkowej woli. Zakrycie obecne w sekrecie jest ze wszech miar zwyczajne, często zgoła pragmatyczne; w tajemnicy wiąże się ono z głębią, mocą, czcią, świętością<sup>754</sup>. Tajemnicę można zdradzić, ale nie jest to zdrada wyjawienia. Dlatego niepodobna było zdradzić tajemnicy misteriów – można było jedynie wyjawić ich sekret<sup>755</sup>. Tajemnicę wszakże, jako coś, czego nie

---

<sup>751</sup> „Wszelkie odkrywanie należy do chronienia i skrywania. Skryte zaś i zawsze się skrywające jest coś uwalniającego, tajemnica. Wszelkie odkrywanie pochodzi od wolnego przestworu, zdąża ku niemu i do niego prowadzi. Wolność tego przestworu nie polega ani na nieskrępowaniu samowoli, ani na skrępowaniu samymi tylko zasadami. Wolność jest czymś prześwitowo skrywającym, w czego prześwicie powiewa zasłona, która spowija to, co istotczące wszelkiej prawdy, i pozwala jawić się zasłonie jako spowijającej” (tenże, *Pytanie o technikę*, s. 27).

<sup>752</sup> Tenże, *O istocie prawdy*, s. 170.

<sup>753</sup> Zob. J. Lacroix, dz. cyt., s. 117.

<sup>754</sup> „Wszędzie, gdzie człowiek otacza czcią to, co rzadkie, cenne i święte, stara się je oddzielić, usunąć z zasięgu publicznych spojrzeń, ukryć w celi jakiegoś sanktuarium, w półmroku sakralnej przestrzeni, wynieść za pomocą legendy poza powszedni krąg zwykłej historii, osnuć tajemnicą. Tylko bowiem tam, gdzie jest tajemnica, jest głębia oraz powód do czci i jej możliwość” (H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 193–194).

<sup>755</sup> Jeżeli pamiętać, że sekretem misteriów była tajemnica, zarazem niewypowiadalna i zakazana, stanie się to jeszcze bardziej zrozumiałe. „Dwa przymiotniki – pisze W. Burkert – *aporrheta* («zakazane») i *arrheta* («niewypowiadalne») zdają się w tym kontekście posiadać niemal wymienne znaczenie, wskazując na zasadniczy problem tkwiący w «tajemnicy» misteriów: misterium nie wolno zdradzić, ale tak naprawdę zdradzić go nie można, ponieważ wypowiedziane publicznie okazałoby się pozbawione znaczenia; tak więc pogwałcenie tajemnicy, o ile miało miejsce, i tak nie mogło zaszkodzić samym instytucjom, ale konieczność strzeżenia sekretu znacznie powiększała prestiż najświętszych kultów” (W. Burkert, dz. cyt., s. 49). Spomiędzy *misterium* i *secretum* blisko do *arcanum*, które już po upadku misteriów

da się posiąść<sup>756</sup>, można sprofanować. Profanacja taka nie na tym się zasadza, że poszerza się pole zaznajomionych z jakąś treścią, ale na wyrwaniu tajemnicy z właściwego środowiska, gdzie przestaje być ona sobą; zdrada nie leży więc w przekazaniu dalej, jest raczej związana ze sprzeniewierzeniem, wyparciem się, porzuceniem i wydaniem, nie zawsze nawet zamierzonym. Pisze Tillich:

Nie sposób wyrazić doświadczenia tajemnicy zwykłym językiem, ten bowiem wyrósł ze schematu podmiot-przedmiot i jest z nim związany. Jeśli tajemnicę wyraża się zwykłym językiem, jest ona z koniecznością źle rozumiana, sprowadzona do innego wymiaru, zbezczeszczona. Z tej właśnie racji zdrada treści kultów misteryjnych stanowiła bluźnierstwo, które należało okupić śmiercią<sup>757</sup>.

Wiąże się to z jedną jeszcze okolicznością: tylko od czynności przekazu zależy, czy to, co podaje się do wiadomości jako sekret, będzie zgodne z jego pierwotną substancją; tajemnica zaś, o ile sama nie zechce się objawić, jest z istoty niekomunikowalna, tak że nie sposób jej upowszechnić. „Rzecz w tym – głosi Platoński Timajos – żeby znaleźć twórcę i ojca tego wszechświata, ale znalazłszy, mówić o nim do wszystkich – niepodobna”<sup>758</sup>. W tym znaczeniu, jak chce Szestow, przebywa tajemnica „w wiecznej samotni”<sup>759</sup>, nawet zaś jeżeli dana jest we wspólnocie, to pozostaje bezlitośnie niedostępna ogółowi. Ponadto ujawniony sekret przestaje być sekretem, pozostając nim najwyżej we wspomnieniu; tajemnica ujawniona – czy też objawiona (ów semantyczny niuans stanowi cenną wskazówkę) – nie przestaje być tajemnicą, może dlatego, że nie sposób w pełni jej odsłonić. Tajemnica skrywa się nawet po odkryciu. O ile przedarcie się we wnętrze sekretu – jak wskazuje Steven Boyer – przynosi na jego temat pełnię wiedzy, o tyle tajemnica nie podlega regułom „logiki dochodzeniowej [*investigative logic*]”<sup>760</sup>. To, co pozostaje

---

greckich pełniło istotną funkcję w chrześcijaństwie rzymskim sprzed epoki Konstantyna. Zob. np. *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków 2015.

<sup>756</sup> Zwraca na to uwagę Marcel, przyporządkowując sekret do posiadania, tajemnicę zaś do bycia. Zob. G. Marcel, *Być i mieć*, s. 196.

<sup>757</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 105.

<sup>758</sup> Platon, *Timajos*, 28c.

<sup>759</sup> Zob. wyżej s. 101.

<sup>760</sup> Zob. S.D. Boyer, *The Logic of Mystery*, „Religious Studies”, Vol. 43, No. 1 (Mar., 2007), s. 90–91.

sekretem dla myślenia dopóty, dopóki nie zostaje ujawnione, można również nazwać problemem. Ów – πρόβλημα – jest zadaniem do rozwiązania i jako to zadanie odsyła do kolejnej z postaci tajemnicy.

## 9.2. Zagadka

Postać tę nazywamy zagadką. Jest to najpierw jakaś trudność, zakryte, które wzywa, by je odkryć, związane z szukaniem odpowiedzi na nieznanne; tyle więc, co „niewyjaśnione, nierozstrzygnięte, problematyczne”<sup>761</sup>. Inaczej niż sekret, narzuca się, a co najmniej proponuje się do rozwiązania. Zwłaszcza w języku polskim wybrzmiewa ten komunikacyjny wymiar zawarty w zagadnięciu, zaczepieniu. Bardziej może niż cokolwiek innego i z samej swojej istoty zagadka daje do myślenia. Daje na sposób pytania, które w sobie zawiera lub którym całym jest. Jako taka nie pojawia się z rzadka; nieodmiennie wkra- cza w ludzkie dzieje, czy to wówczas, gdy rozumnie zapytujemy świat, a on zapytuje nas, czy to gdy na wzór pogrążonego w żalobie Augustyna „wielką zagadką” (*magna quaestio*) stajemy się sami dla siebie<sup>762</sup>.

Chociaż bywa problemem, nie daje się jednak do niego sprowadzić; problem jest zagadką w słabym sensie. Inaczej niż on, zagadka może w sobie kryć odniesienie, które czyni ją pokrewną transcendencji. O ile jest do rozwiązania, o ile jawi się przeszkodą, którą trzeba pokonać, o tyle przynależy do problemu; będąc jednak bardziej nieokreślona i mniej niż problem sprecyzowana, staje się bliższa tajemnicy<sup>763</sup>. Przy tym nie tylko, a przynajmniej nie od razu, jest

---

<sup>761</sup> M. Heidegger, *O istocie prawdy*, s. 171. Autor używa tam słowa *Rätsel*, które pojawia się w jego tekstach podobnie często jak *Geheimnis* (tajemnica), lecz rzadko kiedy zamiennie. Zob. np. tenże, *Bycie i czas*, §1.3, s. 16: „[powszechna zrozumiałość «bycia»] uwidacznia, że w każdym odnoszeniu się do bytu jako bytu i byciu ku niemu a priori tkwi zagadka”; „we wszystkim przewija się z istoty (*sein Wesen treibt*) zagadka bycia oraz, jak to się teraz stało widoczne, ruchu” (tamże, §75, s. 507). W rozprawie *Hegel i Grecy* zagadka zostaje nazwana „rzeczą myślenia”: „Nazwa ta (*resp.* Ἀλήθεια – M.W.) nie jest wytrychem, który otwierałby wszystkie zagadki myślenia (*der alle Rätsel des Denkens* – M.W.); raczej sama Ἀλήθεια jest zagadką – rzeczą myślenia (*die Ἀλήθεια ist das Rätsel selbst* – *die Sache des Denkens* – M.W.)” (tenże, *Hegel i Grecy*, tłum. J. Mizera, w: *Znaki drogi*, s. 374).

<sup>762</sup> Święty Augustyn, *Wyznania*, IV, IV, 9, s. 52.

<sup>763</sup> „Zagadki nie są tylko problemami. Jest to coś, co trzeba nie tyle wytłumaczyć, ile znaleźć, odkryć, a co nazywamy mianem klucza zagadki. Istnieją jednak zagadki zupełnie innego rodzaju, których sens jest niewspółmiernie głębszy. (...) z chwilą gdy rozum nie zadowala

pytaniem; najpierw jest odpowiedzią, i to budzącą lęk, celowo mroczną, która „przypomina o tym, że świat ludzki jest od świata boskiego oddzielony. Zresztą już w hinduskich *Upaniszadach* znaleźć można stwierdzenie: «bogowie wszakże kochają zagadkę, a odrazą napawa ich to, co ujawnione» [*Brhadaranyaha Upanisad*, IV 2,2]<sup>764</sup>. Taka wyrocznia, „zagadka sakralna”<sup>765</sup>, αἴνιγμα raczej niż πρόβλημα, jest nośnikiem i wyrazem dwuznaczności świata, który jakkolwiek jawi się przede wszystkim kłębowiskiem ślepych i irracjonalnych sił, zostawia jednak pole do interpretacji. Jakoż dla Greków zmaganie z zagadką było przejawem wolności i polem intelektualnego agonu; to wobec zagadki okazują się i próbują mędrcy, a kto „został pokonany w wyzwaniu rzuconym jego inteligencji, przestaje być mędrcem”<sup>766</sup>.

Próba odpowiedzi może przypominać próbę wyjścia z labiryntu; ów jest jedną z możliwych figur zagadki. Figurą wszakże beznadziejności, obrazuje bowiem tyleż nieskończoną, co okrutną przewagę tego, kto – jak bogowie – zna odpowiedź, nad tym, komu przeznaczone jest się nad nią trudzić. Nawet jeżeli dana jest z góry jako szyfr, w którym daje się odczytać ukryte przesłanie, może okazać się ciężarem, wyzwaniem ponad siły, wtedy zwłaszcza, gdy przytłacza swą wszechobecnością i niedookreśleniem. Ustami Dymitra Karamazowa wyraża to Fiodor Dostojewski:

Idę przed siebie i nie wiem, czy w smród wdepnąłem i w hańbę, czy wstąpiłem w światło i radość. W tym cała bieda, że wszystko na tym świecie to zagadka! (...) Piękno to straszna i przerażająca rzecz! Straszna, bo nieokreślona, a określić się nie da, bo Bóg zadał nam same zagadki. Tutaj brzegi się schodzą, tutaj łączą się wszystkie przeciwieństwa. Ja, bracie, jestem bardzo niewykształcony, ale sporo o tym myślałem. Strasznie dużo tajemnic! Zbyt wiele zagadek gnębi człowieka na ziemi<sup>767</sup>.

---

się już rozwijaniem wiedzy naukowej, lecz stawia przed sobą zagadnienie ostatecznego celu człowieka lub po prostu zagadnienie kondycji ludzkiej, napotyka zagadki posiadające charakter odmienny od problemów. Oblicze świata staje się zagadkowe, gdy szukamy już nie tylko jego wytłumaczenia, lecz również sensu i znaczenia” (J. Lacroix, dz. cyt., ss. 105, 106–7).

<sup>764</sup> G. Colli, dz. cyt., s. 52.

<sup>765</sup> J. Lacroix, dz. cyt., s. 106, przypis 2.

<sup>766</sup> G. Colli, dz. cyt., s. 63. O związku zagadki i wolności zob. tamże, s. 52–53.

<sup>767</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, przeł. A. Pomorski, Kraków 2009, s. 135–136. Podobnie – w towarzystwie strachu, ale w bardziej lapidarnej formie – o pięknie jako zagadce wyraża się ksiądz Myszkín: „Pani jest tak piękna,

Przeto zagadka (загадка) – jakże tutaj odległa od naukowo pojętego problemu – wydaje się czymś strasznym, co gnębi i uciska, na modłę tajemnicy, jako to, co nieokreślone, z nieokreślonością związane i nieokreśloność niosące, co odciska na wszystkim swoje uciążliwe piętno. Jako zaś łącząca „wszystkie przeciwieństwa”, jawi się z natury paradoksalna. Ponieważ jest wskazywaniem na coś przez ukrycie, rozjaśnianiem przez zaciemnienie, nie daje się sprowadzić do prostej zależności między pytaniem i odpowiedzią; owszem, jest i taka jej postać, która odpowiedzi zgoła się nie domaga. Wychodząc od zawartego w Arystotelesowej *Poetyce* (1458a) określenia zagadki (αἰνιγμα) jako mówiącej o rzeczywistym przez łączenie niemożliwości i za pomocą przenośni, powiada Mirosław Żarowski:

Zagadka nie ujawnia tego, co skryte, a jej rozwiązanie jedynie z pozoru sprawia, że pytanie staje się bardziej oczywiste. (...) Zagadka to sformułowanie nie-prawdopodobieństwa, które właśnie dlatego wyraża jakiś rzeczywisty przedmiot myśli. (...) Zagadka jest taką formułą związku między pytaniem i odpowiedzią, w którym pytanie zmienia swoje znaczenie w trakcie odpowiadania. Odpowiedź im prawdziwsza, tym bardziej chybiona. Zagadka jest jednocześnie pokusą i przestrogą przed regresem w nieskończoność<sup>768</sup>.

Zagadka zatem nie tylko bywa aporetyczna, lecz aporię tworzy, a przez to na klęskę skazuje przywykły do metodycznych rozwiązań umysł. Nie sposób wszak kroczyć po zupełnym bezdrożu. Toteż, jak pisze Maurice Blondel, przypisujący zagadkę (*l'énigme*) światu i filozofii, tajemnicę zaś (*le mystère*) Bogu i religii chrześcijańskiej: pierwsza nie przypomina schodów, po których trzeba by się wspinać, lecz raczej windę, która może przenieść bezpośrednio na wyższy poziom<sup>769</sup>. Jest „znakiem tajemnicy” (*le présage d'un mystère*)<sup>770</sup>, jej wyrazem, śladem, a także woalem, który tajemnicę naraz skrywa i objawia.

---

że strach na panią patrzeć. (...) Trudno jest sądzić o pięknie; nie czują się jeszcze przygotowany. Piękno to zagadka” (tenże, *Idiota*, s. 87–88).

<sup>768</sup> M. Żarowski, *Tożsamość*, s. 121.

<sup>769</sup> M. Blondel, *La Philosophie et l'Esprit Chrétien. Tome I. Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Paris 1950, s. 15, przypis.

<sup>770</sup> Tamże.

Lacroix, który, być może pod wpływem Blondela, w zagadce widzi przede wszystkim nośnik objawienia naturalnego, twierdzi:

Dla kogoś, kto posiada zmysł tajemnicy, zagadki są znakami czegoś innego, są niby zawsze enigmatyczne słowa jakiejś wyroczni. (...) świat jest tym, co daje nam znak. Znak dwuznaczny, pomieszanie światła i ciemności, znak, który musi być rozszyfrowany i który może być rozszyfrowany jedynie w blasku wyższej tajemnicy, znak, który jednak zastanawia, zadziwia i prowadzi do owej wyższej tajemnicy duszę o dobrej woli<sup>771</sup>.

Tak więc zagadka może przeciwstawiać się tajemnicy i z tajemnicą łączyć. Jest zbiegiem i rozstaniem zamkniętości problemu i otwartości tajemnicy, miejscem, w którym pierwszy dojrzeźwa, a ostatnia znajduje schronienie. Zagadka strzeże sekretu tajemnicy<sup>772</sup>.

Związły ten przegląd prowadzi do wniosku, że pomimo pewnego pokrewieństwa i wzajemnych oddziaływań, zachodzi stosunek podrzędności między sekretem i zagadką a tajemnicą. Wyłania się wręcz obraz sekretu i zagadki jako narzędzi służących do wskazywania na tajemnicę. Ona zaś może być szczególną atmosferą, towarzyszącym im tłem, bez którego wydają się nieporównanie bardziej pospolite. Tajemnicy można strzec, jak strzeże się sekretu, i można się z nią mierzyć, jak mierzy się z zagadką. Lecz oba te pojęcia są za wąskie, aby pomieścić wszystko, co zawiera pojęcie tajemnicy. W niej bowiem istnieje pewne napięcie, inaczej niż w zagadce i sekrecie, które bierze się między innymi z tego, że jest ona zarazem sekretem, zagadką i ich przewycięzeniem.

<sup>771</sup> J. Lacroix, dz. cyt., s. 105–106.

<sup>772</sup> Nie może więc być tak, jak chce M. Maciejewski (dz. cyt., s. 17), który różnicę między zagadką a tajemnicą (zatem między klasycyzmem a romantyzmem) sprowadza do nastawienia przedmiotowego w pierwszej, a podmiotowego w drugiej. Niezależnie od trudności, jakich mogłoby przysporzyć pytanie, co w szczególności odnośnie nastawienie znaczy, wieloznaczność zagadki – już to bliższej problemowi, już to tajemnicy – każe podchodzić do takiej koncepcji z ostrożnością. Należy przy tym pamiętać, że autor pisze w kontekście sporów o poezję, toteż zagadkę i tajemnicę traktuje jako kategorie estetyczne przydatne w badaniach literaturoznawczych.



### 9.3. Tajemnica

Bernard J. Verkamp zauważa, że tym, co w pojęciu tajemnicy samo się narzuca, zarówno tego pojęcia stronnikom, jak i adwersarzom, jest odniesienie do czegoś naraz sekretnego (*secret*) i niezrozumiałego, niepojmowalnego, niewyraźnego etc.<sup>773</sup> Trudno przeczyć, ale trudno też na takim prostym wyliczeniu poprzestać. Już sama niezrozumiałość tajemnicy, obrazowo wyrażana poprzez ciemność, jest przecież niezupełnie jasna. Nie jest tajemnicą nonsens, mimo że niezrozumiała; nie byłby nią nawet, gdyby był ukryty. Z drugiej strony, ciemność wynikać może z przesycającego blasku; zdaniem Heideggera niedostępność tajemnicy jest wtórna względem jej bliskości – jest zbyt dostępna, zbyt oczywista, aby dała się uchwycić myśleniem „zwykłego przedstawiania”, do którego przywykło „powszednie mniemanie”. Co więcej, jawiąc się jedynie w prześwicie, czymś całkowicie nieuchwytnym, odsłania się w samym swym ukrywaniu, jaśniejąc o tyle tylko, o ile pokrywa się mrokiem<sup>774</sup>. O takiej jaśniejącej w mroku tajemnicy domniemywa pytająco Jan Patočka, iż bodaj „w rzeczywistości oznacza taką jasność, że potrafi zaćmić swoim blaskiem wszystko, co jest dla nas powszednio jasne”<sup>775</sup>.

<sup>773</sup> Zob. B.J. Verkamp, dz. cyt., s. XVI-XVII.

<sup>774</sup> „Nazbyt łatwo dochodzimy do wniosku, że tajemnica tego, co do-myślenia, za każdym razem leży daleko i jest głęboko ukryta w trudno dostępnych pokładach jakiegoś utajenia. Tymczasem swoje istotowe miejsce ma ona w bliskości, która zbliża wszystko, co nadchodząc, wystacza się, a zbliżone przechowuje. To, co istoczące bliskości, jest zbyt blisko naszego zwykłego przedstawiania, które wydaje się czemuś obecnemu i jego dostawie, abyśmy mogli bez przygotowania doświadczać władania bliskości i wystarczająco je myśleć. Przypuszczalnie tajemnica, która wzywa w tym, co do-myślenia, jest nie czym innym niż istoczącym czegoś, co próbujemy wskazać nazwą «prześwit». Dlatego także powszednie mniemanie z pewnością siebie i uporem przechodzi obok tajemnicy. (...) Powszednie mniemanie szuka czegoś prawdziwego wśród mnogości rozsiewanego przed nim nowego. Nie widzi spokojnego blasku (złota) tajemnicy, która wieczno-trwale przejawia się w prostocie prześwitu. (...) Nieprzejawialne przejawianie się prześwitu wypływa ze zbawczego krycia się w trzymającej się w sobie przechowalni przesłania. Dlatego przejawianie się prześwitu jest w sobie zarazem zasłanianiem się i w tym sensie czymś najciemniejszym” (M. Heidegger, *Aletheia*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, s. 278–280). O owej bliskości, którą łatwo pominąć, zob. też S. Frank, *Niepojęte*, s. 94: „Byt jako taki, tj. w jego bezwzględności, oraz tajemnica są po prostu jednym i tym samym. (...) Nie zauważamy tego tylko z tej racji, że byt stanowi bezwzględnie wszechobjemujące tło i wszechprzenikające środowisko całego naszego doświadczenia. (...) w naszym doświadczeniu, w całym naszym życiu jest wiecznie i powszechnie obecna niepojęta tajemnica”.

<sup>775</sup> J. Patočka, *Czy dzieje mają sens?*, przeł. J. Zychowicz, w: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, s. 103.



Lecz tajemnicę można myśleć również poza metaforą światła i ciemności, a nawet skrycia i odkrycia; przykładem Levinasowa „enigma” (*l'énigme*). Chociaż leksykalnie wskazywałaby raczej na zagadkę, zawiera w sobie jednak subtelność bliższą tajemnicy. Jako sposób, w którym sens „ukazuje się bez ukazywania się” i w którym „Inny szuka (...) uznania, zachowując swoje *incognito*”, zostaje przedstawiona w kontrze do fenomenu, którego „niedyskretna i zwycięska oczywistość”<sup>776</sup> zamyka myślenie w immanencji. Światło poznania, w które bezpardonowo chwyta się rzeczy i od którego niepodobna uciec, zostaje przez enigmę zakłócone, jednak ona sama, owo „wkroczenie sensu”, który „od razu się zaciera”, „bliskość Innego jako Innego”, rychło „wycofuje jak niepożądany obcy, chyba że nastawiamy ucha w stronę tych oddalających się kroków”<sup>777</sup>. Tutaj bowiem nieugięta terażniejszość okamgnienia ustępuje na rzecz przeszłości śladu – enigma jest zawsze niewspółczesna, o krok przed nami, niepodatna na zabiegi właściwe dominium bycia, które w implikowanej przez nią wizji czasu muszą okazać się jałowe.

Ten sposób znaczenia, który nie polega ani na odsłanianiu się, ani na zasłanianiu się, absolutnie obcy grze w chowanego typowej dla poznania, ten sposób opuszczania alternatywy bycia – rozumiemy go przez osobowy zaimek trzeciej osoby, przez słowo On. *Enigma przychodzi do nas od Oności*. Enigma jest sposobem Ab-solutu, obcego poznaniu nie dlatego, że jaśniejącego w świetle zbyt mocnym dla słabego widzenia podmiotu, ale dlatego, że jest już zbyt stary na grę poznania, ponieważ nie udziela się współczesności, która stanowi siłę czasu zawiązywanego w terażniejszości, ponieważ narzuca całkiem inną wersję czasu. Podczas gdy bycie oznacza wspólnotę całości losu bez możliwego odstępstwa i nienaruszalną współczesność poznania lub rozumienia, nawet jeśli jest ono historyczne, bo również wtedy czas jest zawiązany w terażniejszości – w śladzie oności, w Enigmie, synchronizm rozstraja się, całość transcenduje siebie w innym czasie<sup>778</sup>.

<sup>776</sup> E. Lévinas, *Tajemnica i fenomen*, s. 221.

<sup>777</sup> Tamże, s. 226.

<sup>778</sup> Tamże, s. 227–228. W zdaniu oznaczonym kursywą przekład został poprawiony; tłumaczka frazę: „*L'énigme nous vient de l'illéité*” z niewyjaśnionych powodów oddaje przez: „Tajemnica przychodzi do nas od Onego”, chociaż nie wymaga tego kontekst, autor zaś ani razu nie używa słowa *mystère*; w związku z tym również tytuł przekładu domagałby się skorygowania, czego jednak ze względów bibliograficznych nie czynimy.

Enigma przychodzi. Nie odkrywa się jej pośród bytów, nie trwa ani nawet nie wydarza się wśród nas, ponieważ nie jest spomiędzy nas. Przychodzi – i przechodzi – spoza, zawsze z zewnątrz, niezapowiedziana i nieprzewidywalna, niepochwytna i niepodległa. Tę heteronomiczność, znaczącą pole dla kontaktu z radykalną transcendencją, można odnieść do tajemnicy, która również ujawnia się w innym, a nawet jako inne daje się określić. Rudolf Otto w tym dopatruje się ogólnej treści *mysterium*: jest ono czymś nietutejszym i o tyle też niezrozumiałym. Lecz w ściślejszym sensie, powiada autor *Świętości*, da się to powiedzieć tylko o czymś nadnaturalnym, przekraczającym zwykły porządek w stopniu najwyższym; to tajemniczości religijnej przysługuje właściwe miano tego, co niesamowite, co jako „ukryte i radykalnie przeciwstawne temu, co zwykłe (...), przepelnia duszę wstrząsającym uczuciem nieoczekiwanego”, wprowadzając ją w nieporównywalne z żadnym innym osłupienie<sup>779</sup>. Podobnie Gerardus van der Leeuw opisuje kratofaniczny aspekt religii pierwotnej, zadziwionej mocą czegoś „całkiem innego”. Chociaż nie ma tu jeszcze podziału na „naturalne” i „nadnaturalne”,

istnieje jednak pewne przeżycie wiążące się z owym „innym”, zaskakującym i dziwnym. Daleko jeszcze do jakiegokolwiek teorii czy choćby nawet najskromniejszego uogólnienia; wystarcza empiryczne stwierdzenie: ten przedmiot jest czymś niezwykłym. Przyczyną tego jest moc, jaką objawia. (...) Musimy się przyzwyczaić do tego, że kiedy mówimy o religijności pierwotnej, a nawet w dużej mierze – o religijności antycznej, to pojęcie pierwiastka nadnaturalnego w wyobrażeniu Boga powinniśmy zastąpić zwykłą nazwą czegoś innego, czegoś odmiennego, niezwykłego, a prostą zależność, do której jesteśmy przyzwyczajeni – pojęciem ogólnego poczucia dystansu<sup>780</sup>.

Czy zatem tajemnica jako przeżycie innego byłaby przedsiönkiem religii, niedojrzałym jeszcze przeczuciem Boga? Na takie uproszczenie, biorąc pod uwagę wszystko, co dotąd powiedziano, nie można się zgodzić. Są wszakże ujęcia, w których tajemnica nie tyle nawet nosi cechy boskie, ile jest po prostu nienazwanym Bogiem. Rahner utożsamia ją z „wiecznym światłem

<sup>779</sup> R. Otto, dz. cyt., s. 32–33.

<sup>780</sup> G. van der Leeuw, dz. cyt., s. 18–19.

i wiecznym pokojem”, któremu można poddać się ufnie w „poznaniu i miłości”<sup>781</sup>. Welte w „nieskończonej tajemnicy” widzi stworzycielkę świata, dla której żyjemy i do której możemy mówić „ty”; argumentem na rzecz takiego utożsamienia jest dla niego dialogiczna struktura rzeczywistości, która jako jedyna okazuje się nadawać i podtrzymywać sens<sup>782</sup>.

Bóg jest tajemnicą w tej mierze, w jakiej pozostaje niezrozumiałą w konwencjonalnym znaczeniu<sup>783</sup>. Ale, jak już wspomniano, nawet jeżeli tajemnica jest zjawiskową postacią Boga – nie da się nawet myśleć o nim z pełnym pominięciem tej postaci – to jednak nie może być po prostu jego synonimem; można kreślić tajemnicę majuskułą, lecz to nie wystarczy, by dało się ją z Bogiem utożsamić. Można uznać, ostrożniej, że czyni do Boga aluzję<sup>784</sup> lub że tajemnica to ostateczna odpowiedź, którą Bóg ma na końcu języka, ale która pozostaje nieudzielona. Wszakże tajemnica nie tylko nie daje się sprowadzić do Boga, ale nie musi nawet dotyczyć sfery religijnej czy nadprzyrodzonej; wystarczy jej przecież – co zostało wskazane – pole zupełnie zwyczajnych spraw ludzkiego doświadczenia. To jednak nie zmienia faktu, że jakaś forma sacrum w tajemnicy się zawiera. Gdziekolwiek jest tajemnica, tam zjawia się też wymóg jej uszanowania. Towarzyszy jej zawsze jakieś „stop”, jakieś „nie wolno”, jakieś tabu. Pobrzmiwa wzniosłością, która zarazem wzbrania i przyzywa, odmawia i zaprasza.

Nie zawsze i nie od razu daje o sobie znać ów aspekt pozytywny; najpierw dana jest często w negatywach. Uderza wówczas przede wszystkim swoją radykalną niewspółmiernością, która burzy ustalone wzorce i wstrząsa oczekiwaniami. Zadziwia swą innością, tak że w pierwszym odruchu każe raczej odsunąć się niż przybliżyć. Jest czymś niepojętym i jako taka udziela się doświadczeniu, które co najmniej ociera się o nicomość. Nieraz na tym pojęcie tajemnicy się zatrzymuje; jak odnośnie do Księgi Hioba pisze Otto, „sama (...)”

<sup>781</sup> K. Rahner, dz. cyt., s. 58.

<sup>782</sup> Zob. B. Welte, *Filozofia religii*, s. 131–132.

<sup>783</sup> Zob. J.H. Whittaker, *Religious and Epistemological Mysteries*, „International Journal for Philosophy of Religion”, Vol. 54, No. 3 (Dec., 2003), s. 146. Autor odróżnia tajemnice religijne od epistemologicznych; Bóg, nie będąc przedmiotem wiedzy metafizycznej, przez swą niepoznawalność należałby do tych pierwszych.

<sup>784</sup> „Bóg nie jest ani prostym sensem, ani tylko tajemnicą. Bóg jest sensem, który przekracza tajemnicę; sensem, do którego tajemnica czyni aluzję; sensem, który przemawia poprzez tajemnicę” (A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, s. 135; por. tenże, *Bóg szukający człowieka*, s. 96).

tajemnica jako taka byłaby tylko tajemnicą «absolutnej niepojętości»: mogłaby co najwyżej odebrać język Hiobowi, ale nie przekonać go wewnątrznie<sup>785</sup>. Wystarczy jednak spojrzenie nieco szersze, aby właśnie tajemnicy dopatrzeć się i w owym *mirum*, którego dotyczy dalsza część wywodu:

Raczej daje się tu odczuć niewysłowiona pozytywna wartość, i to zarówno obiektywna, jak i subiektywna wartość tego, co niepojęte: tak *admirandum* i *adorandum*, jak i *fascinans*. Ta wartość nie jest zrównana z myślami ludzkiego rozumowego badania celu i sensu i nie jest im współmierna. Pozostaje czymś tajemniczym. Ale kiedy staje się wyczuwalna, usprawiedliwia jednocześnie Elohima i ucisza duszę Hioba<sup>786</sup>.

Oto obraz dwukierunkowego działania tajemnicy. Przekreśla, wstrzymuje i doskwiera, naraz jednak urzeka, koi, a nawet usprawiedliwia. Niedostępna w swojej niepoznawalności, okazuje się czymś pełnym treści. Można tu przywołać rozróżnienie Franka między niepojętym „dla nas” i „w sobie”. Pierwsze jest jedynie sumą naszych ograniczeń, które zostają uświadomione, podczas gdy drugie stanowi wgląd w to, od czego owe ograniczenia nas oddzielały<sup>787</sup>. Negatywny aspekt, jak wskazuje z kolei Tillich, jest w omawianym tu pojęciu niezbywalny; to dlatego można uznać za uprawnione, by w myśleniu tajemnicy ograniczać się do ograniczeń. Na tym jednak nabudowuje się aspekt pozytywny, w którym rozum, zrazu okiełzany, może odkryć i poznać to, co było mu niedostępne<sup>788</sup>. Doświadczenie tajemnicy rozbija się tedy

---

<sup>785</sup> R. Otto, dz. cyt., s. 98.

<sup>786</sup> Tamże.

<sup>787</sup> „Na równi z niepojętym dla nas, jako «ciemnym», «ukrytym», «nieosiągalnym», jedynie «poszukiwanym», w intuicyjnej, metalogicznej wiedzy ujmujemy niepojęte w sobie – niejako jawną, jasno oświetloną, widzialną tajemnicę, która nie przestaje być tajemnicą przez to, że otwarcie ukazuje się nam i jest przez nas kontemplowana” (S. Frank, *Niepojęte*, s. 54).

<sup>788</sup> „Autentyczna tajemnica pojawia się wtedy, gdy rozum jest doprowadzony poza samego siebie do swego «gruntu i bezdenności», do tego, co «poprzedza» rozum, do faktu, że «być jest, a niebytu nie ma» (Parmenides), do faktu pierwotnego (*Urtatsache*), że istnieje raczej coś niż nic. Możemy to nazwać «negatywną stroną» tajemnicy. (...) «Piętno» skończoności (...), które występuje we wszystkich rzeczach i w całej rzeczywistości, a także «szok» owładający umysłem, gdy ten napotyka groźbę niebytu (...), objawiają negatywną stronę tajemnicy, bezdenny element w gruncie bytu. Ta negatywna strona jest zawsze potencjalnie obecna; może się urealniać w doświadczeniu poznawczym, jak również wspólnotowym. Jest koniecznym elementem objawienia. Bez niej tajemnica nie byłaby tajemnicą. Bez Izajaszowego «Jestem

na doświadczenie bezdenności z jednej oraz bezwarunkowego gruntu z drugiej strony. Dlatego obok radykalnej negacji, która budzi lęk, można traktować tajemnicę również jako coś, co daje oparcie.

W tym znaczeniu często nadaje się jej cechy absolutu, czyniąc podstawą wszechrzeczy. Wówczas tajemnica „strzeże ostatecznego sensu wszystkiego” i „udziela wszystkiemu pierwszej podstawy jego bycia i prawdy”<sup>789</sup>, jest *tout court* „gruntem bytu i sensu”<sup>790</sup>, a jednocześnie „duchowym tłem rzeczywistości”<sup>791</sup>. Jako taka szybko rośnie do rozmiarów przekraczających zwykłą podstawę, do źródła podstaw, nie tylko niepojętego, ale będącego zasadą niepojętości, tajemnicą tajemnic. Frank mówi tu o prapodstawie, która

ze swej istoty jest czymś bezwzględnie paradoksalnym, niewiarygodnym, racjonalnie niepojmowalnym, mianowicie antynomicznym. Pod tym względem prapodstawa jest z istoty czymś niepojętym, przy czym niepojętym niejako w krańcowo maksymalnym stopniu. (...) Prapodstawa jest najgłębszą, odwieczną, pierwotną tajemnicą realności jako takiej – tajemnicą która w całej swej nieosiągalności, niezrozumiałości, nierozwiązywalności w sposób zupełnie oczywisty objawia się jednak duchowi uświadamiającemu swe własne głębinę czy też, mówiąc dokładniej, objawia się mu jako sama oczywistość, jako sama prawda [правда] absolutna<sup>792</sup>.

Nie należy wszelako zapominać, że podobnie jak w przypadku Boga, to podstawa jest tajemnicą, a nie odwrotnie; każe to szukać sensu tajemnicy dalej, głębiej, szerzej niż tylko w tym, co najdalsze, najgłębsze i najszersze. Niektóre z tych sensów udało się już dotąd wskazać. Niezależnie od tego jednak, które z nich uznamy za wiodące, uderzającą cechą pojęcia tajemnicy i kluczowym problemem, z jakim się ono wiąże i od którego zależy, pozostanie problem poznania.

---

z gubiony» w jego wizji powołania (Iz 6, 5), nie sposób doświadczyć Boga. Bez «ciemnej nocy duszy» mistyk nie może doświadczyć tajemnicy gruntu bytu. Pozytywna strona tajemnicy – która obejmuje stronę negatywną – przejawia się w konkretnym objawieniu. Tajemnica pojawia się tu jako grunt, a nie tylko jako bezdeń. Pojawia się jako moc bytu, przewyciężenie niebytu. Pojawia się jako nasze ostateczne zatroskanie. I wyraża się w symbolach i mitach, które wskazują na głębię rozumu i jego tajemnicę” (P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 107).

<sup>789</sup> B. Welte, *Filozofia religii*, s. 100.

<sup>790</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 108.

<sup>791</sup> A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, s. 58–59.

<sup>792</sup> S. Frank, *Niepojęte*, s. 235–236.

## 9.4. Poznanie

Związek ten jest niepodważalny i być może istotowy. Mówienie o tajemnicy zakłada już pytanie, co i jak jest poznawalne, oraz czy i jak poznawalna jest ona sama. To, co daje się poznać, wyznacza samowiednie jej pole, a poznanie ogarniające sobą wszystko – jak na przykład u Hegla, przynajmniej w szczytowym punkcie rozwoju Systemu – nie zostawia dla niej miejsca. Jest osiągalna lub nie w zależności od tego, kto miałby się z nią zetknąć, a istota wszechwiedząca w ogóle nie doświadczałaby tajemnicy – mogłaby ją co najwyżej tworzyć. Tak więc niezależnie, czy i jak dostępna, tajemnica jako problem określona będzie zawsze przez stosunek do poznania, wiedzy, rozumu, przez tę dostępność lub niedostępność, i o tyle wszakże pozostanie czymś względnym<sup>793</sup>.

Nie byłoby negatywnego aspektu tajemnicy, gdyby nie niewiedza. Już ona wyznacza co najmniej granice, które potrafią wiele powiedzieć<sup>794</sup>. Podobnie, z pewnością nie ostatecznym dowodem, ale przesłanką, dzięki której tajemnica sygnalizuje swoją obecność rozumowi, jest sytuacja, gdy ów napotyka na sprzeczność. Cechy, idee, sądy, które nie dają się z sobą pogodzić, mogą

---

<sup>793</sup> Ową względność pojęcia tajemnicy dobrze widać na przykładzie myśli Jakoba Böhme. Tutaj tajemnica jest lub nie jest obecna, dostępna lub niedostępna poznającemu w zależności od tego, jakie jej rozumienie przyjąć. Pisze znawca niemieckiej mistyki: „Böhme (...), chociaż mówi o tajemnicy, otwiera zarazem nową perspektywę poznawczą. Tajemnica odnosi się u niego do boskości poza naturą. Bóg sam w sobie jest tajemnicą niedocieczoną i człowiek nie może tak pojmowanego Boga poznać. Natomiast tajemnice Boga stają się jawne poprzez naturę. Bóg objawia się w swoich manifestacjach i w ten sposób umożliwia bytowi ludzkiemu (o ile nadto udziela mu swojego światła) poznanie najgłębszych tajemnic bytu. Tak więc tajemnica jest zasadniczo człowiekowi dostępna. A takie ujęcie tajemnicy nadaje jej sens wyraźnie odmienny od tradycyjnego. Böhme często powiada, że człowiek w ziemskim życiu poznaje fragmentarycznie, kawałkami; nie zmienia to jednak faktu, że człowiek może dotrzeć do prawd ostatecznych” (J. Piórczyński, *Absolut, człowiek świat*, s. 258). To, co ukryte w Bogu – „Bóg sam w sobie” – jest więc tajemnicą w znaczeniu „tego, co niedostępne”. Zarazem jednak tajemnica ta udostępnia się rozumowi poza Bogiem, w innobycie stworzenia. Toteż w mistycznym racjonalizmie Böhmeo tajemnica się nie mieści – wszystko ostatecznie znajduje swój rozumny wyraz: „Faktycznie dla tajemnicy jako czegoś, co nie daje się racjonalnie wyartykułować, nie ma tu miejsca” (tamże, s. 259).

<sup>794</sup> Zob. np. M. Blondel, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1994, s. 29–30: „Ileż to razy mówiono, że fałszywa byłaby taka religia, która nie miałaby tajemnic i która stawiałaby Boga w zasięgu naszych oczu i rąk. Ale być może da się pójść dalej i określić wyraźnie – jeśli wolno tak powiedzieć – zarysy tajemniczniej otchłani, której żaden wzrok nie byłby zdolny przeniknąć jako takiej, lecz której granice mają dostrzegalne zarysy lub też są jak wargi mówiące o potrzebach duszy i o pragnieniu najwyższej prawdy”.

być naturalnie znakiem niedorzeczności, którą zupełnie słusznie należałoby porzucić, ale mogą również wskazywać na rzeczywistość, przy której to raczej samo rozumowanie może się wydawać bezsensu<sup>795</sup>. Na związek tajemnicy i sprzeczności wskazuje Simone Weil:

O tajemnicy wolno mówić wtedy, kiedy najlogiczniejsze, najbardziej ściśle posługiwanie się inteligencją prowadzi w ślepy zaułek, do sprzeczności, której nie sposób uniknąć, w tym sensie, że usunięcie jednego słowa pozbawia drugie słowo sensu, że ustalenie pewnego terminu zmusza do ustalenia drugiego. Wtedy pojęcie tajemnicy, niby dźwignia, przenosi myśl na drugą stronę tego ślepego zaułka, na drugą stronę tych drzwi, które się nie dają otworzyć, poza granice panowania rozumu, gdzieś wyżej. Ale żeby dostać się poza tę dziedzinę, trzeba wpieryw przebyć ją aż do kresu, i przebyć ją, postępując drogą wyznaczoną rzetelnością bez zarzutu. W przeciwnym razie będziemy wciąż po tej, nie po tamtej stronie<sup>796</sup>.

Lecz czy dźwignia tajemnicy przenosi nas, czy pozostawia w granicach panowania rozumu, stanowi rzecz nierozstrzygniętą. Kwestie poznawcze, będąc

---

<sup>795</sup> „Ileokroć w myśleniu swoim dochodzimy do granic świata immanentnego i docieramy do transcendentnego, tyleokroć wynik naszego myślenia przedstawia się w postaci antynomii, w postaci sprzeczności. Taką antynomią kardynalną jest stosunek pojęcia Boga wszechwiedzącego i wszechmocnego do Boga wszechdobrego. Ja to nazywam tajemnicą, chociaż i ten wyraz, jak tyle innych, ma różne znaczenia. Tajemnica w tym znaczeniu to więcej, niż rzecz nieznaną, więcej niż niezrozumiałą, więcej niż cudowną. Każdy cud, nawet taki, jak wskrzeszenie umarłego, może być pomyślany bez sprzeczności. A Boga wszechwiedzącego, wszechmocnego – i wszechdobrego, naszym ziemskim rozumem, bez sprzeczności, pomyśleć nie można. Naturalnie można – przynajmniej teoretycznie – zupełnie odrzucić pojęcie, które do sprzeczności wewnętrznej prowadzi. Można, jak powiedział Laplace, gdy go Napoleon pytał, gdzie w jego systemie świata jest Bóg, powiedzieć: «Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothese». Jeżeli się zaś tego nie robi, to trzeba w tym miejscu uznać największą tajemnicę” (M. Massonius, *Rozum w obliczu tajemnicy. Listy do Mariana Zdziechowskiego*, „Znak” nr 345 (1983 r.), s. 1214).

<sup>796</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1999, s. 47. I dalej: „Rozum nie może sam sprawdzić tajemnicy, ale w jego możliwościach mieści się doskonale możność skontrolowania dróg prowadzących do tajemnicy, które wznoszą się ku niej, w górę, i dróg, które schodzą z powrotem, w dół. Pozostaje więc najzupełniej wierny sobie samemu przyznając, że obok niego obecna jest w duszy władza inna, wyższa od niego i wyżej prowadząca myśl. Władzą tą jest miłość nadprzyrodzona” (tamże, s. 48–49).



kryterium uchwycenia istoty tajemnicy, są zarazem polem kontrowersji. Oto tajemnica ma charakter intelektualny, jako że pojawia się zawsze w reakcji na coś zdumiewającego i rodzi pytanie „dlaczego?”, na które nie wiadomo nawet, jak rozpocząć odpowiedź<sup>797</sup>; tajemnica to również coś przeciwstawnego ostatecznemu wyjaśnieniu<sup>798</sup> lub odpowiedziom na pytania w ogóle<sup>799</sup>. Lecz także to, co pozostaje z procesu poznania i nigdy ostatecznie nie daje się usunąć; w świecie bez „reszty” nie byłoby tajemnicy. W tym też sensie słynne twierdzenia Góddla mówiłyby o tajemnicy; jeżeli jednak przyjąć, że nie jest tajemnicą niewiedza oraz niezupełność tudzież to, co niewyczerpane, wówczas mówiłyby raczej tylko o istnieniu „problemów nierozstrzygalnych”.

Istnieje bowiem ujęcie daleko mniej inkluzywne, w którym o tajemnicy można mówić tylko w niektórych przypadkach. Nie jest nią coś po prostu jeszcze nieznanego ani coś, co nie daje się poznać w danym sposobie poznania<sup>800</sup>. Nie przystaje do niej miara metody naukowej; stąd, „ażeby mogła istnieć tajemnica, musimy stwierdzić, że poznanie nie jest jednorodne w znaczeniu scjentyistycznym, że istnieją różne porządki poznania”, ponieważ „tajemnica nie znajduje się ani w środku, ani na końcu nauki, lecz istnieje ona dla tych, którzy patrzą na świat z innego punktu widzenia aniżeli naukowy”<sup>801</sup>. Inny aniżeli naukowy, ale również zdroworozsądkowy; w tym znaczeniu do motywu zamknięcia oczu i ust powraca Tillich:

Autentycznej tajemnicy (...) doświadczamy w postawie, która jest spreczna z postawą normalnego poznania. Oczy są „zamknięte”, gdyż autentyczna tajemnica przekracza akt widzenia, unaoczniania obiektów, których struktury i relacje prezentują się poznawczo podmiotowi. Tajemnicę charakteryzuje wymiar, który „poprzedza” relację podmiot–przedmiot. Ten sam wymiar jest sygnalizowany w „zamykaniu ust”<sup>802</sup>.

<sup>797</sup> Takie stanowisko prezentuje R.H. Jones, dz. cyt., ss. 2–3, 8.

<sup>798</sup> Zob. np. K. Ward, *Explanation and Mystery in Religion*, „Religious Studies” Vol. 9, No. 1 (Mar., 1973), s. 24.

<sup>799</sup> Zob. np. M.B. Foster, *Mystery and Philosophy*, London 1957, s. 27

<sup>800</sup> Zob. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 106.

<sup>801</sup> J. Lacroix, dz. cyt., ss. 101, 103.

<sup>802</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 105.



Rzecznikiem wąskiego ujęcia jest też Otto. Tajemnicy nie daje się utożsamić ze zwykłą niewiedzą i przekracza ona zwykły porządek poznania, ponieważ jest czymś niezwykłym, co samo w sobie, a nie tylko wskutek czyjejś słabości, niechby nawet trwałej, wykracza poza ten porządek. Tutaj nie może być już mowy o względnosci:

Prawdziwie „tajemniczy” przedmiot jest niepojęty nie tylko dlatego, że moje poznanie jego ma pewne nie dające się usunąć granice, lecz także dlatego, że napotykam tu coś w ogóle „całkiem innego”, co z gatunku i istoty jest niewspółmierne do mojej istoty i przed czym cofam się w osłupiającym zdumieniu<sup>803</sup>.

Dlatego właśnie tajemnica może być odkryta, ale pozostanie niewyczerpana; pozostaje tajemnicą nawet, jeżeli jest rozumiała, a to z tego powodu, że przekracza pojmowanie<sup>804</sup>. Jako niewyczerpane może być wszakże, jak wskazuje Claude Tresmontant, „właściwym przedmiotem rozumienia, jego pokarmem *par excellence*”<sup>805</sup>. I dlatego powiada Rahner: „Tajemnica nie jest tylko sposobem powiedzenia, że rozum jeszcze nie zatriumfował. Jest celem, do którego rozum przybija, gdy osiąga doskonałość przez stanie się miłością”<sup>806</sup>.

Tajemnica wyznacza przeto sferę nieprzeniknioności, lecz i sama może do niej należeć. Można rozumieć ją jako to, co niepoznawalne, ale także jako poznawalne w pewien sposób i należy chyba dopuścić oba te znaczenia. Jako to, co skrywa się za pomyślanym a niepojętym, jest też tym, co nas przekracza i ogarnia; dlatego tak często podkreśla się, że musi zostać objawiona.

<sup>803</sup> R. Otto, dz. cyt., s. 34. Por. A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 27: „Musimy różnić niewiedzę i poczucie tajemnicy, to, co subracjonalne i to, co ponadracjonalne. Droga do prawdy jest aktem rozumu, zaś miłość prawdy jest aktem ducha. Każdy akt rozumowania ma swoje transcendentne odniesienie do ducha. Myślmy dzięki rozumowi, ponieważ dążymy do ducha. Myślmy poprzez rozum, gdyż jesteśmy pewni, że istnieje jakiś sens. Rozum wędnie pozbawiony ducha oraz prawdy o całości życia”

<sup>804</sup> W kontekście chrześcijańskiej teologii pisze o tym M.B. Foster, dz. cyt., s. 19.

<sup>805</sup> „Tajemnica, która obecnie znaczy to, co nieprzeniknione dla umysłu, to, czego nie da się zrozumieć, u św. Pawła i pierwszych myślicieli chrześcijańskich, przeciwnie, oznaczała właściwy przedmiot rozumienia, jego pokarm *par excellence*. *Mysterion* to to, co jest tak bogate w inteligibilną treść, stanowi tak niewyczerpane źródło rozkoszy dla umysłu, że kontemplacja nigdy nie dosięgnie jego głębin i będzie się nim radować wieczyście” (C. Tresmontant, dz. cyt., s. 160, przypis 175).

<sup>806</sup> K. Rahner, dz. cyt., s. 43.

Dla przykładu: Blondel stosuje słowo „tajemnica” wąsko, na oznaczenie „objawionej prawdy, której ludzki umysł pozostawiony samemu sobie nie byłby w stanie odkryć i wyjaśnić z pewnością”<sup>807</sup>. Lecz określenie tajemnicy jako po prostu prawdy objawionej musi być dalece niewystarczające. Istnieją prawdy, które muszą zostać nam przekazane, ponieważ nie docieczemy ich sami, a które jednak na miano tajemnicy nie zasługują<sup>808</sup>. Ważna jest tu kolejna okoliczność, związana z tym, co zostało już wskazane: objawienie nie usuwa tajemnicy. Pozostaje ona „nieprzenikniona w swojej głębi” (*impénétrable en son fond*)<sup>809</sup>, nie daje się sprowadzić do czegoś innego, zachowuje swoją transcendentność. Staje się częścią doświadczenia, lecz nie przestaje być tajemnicą<sup>810</sup>. Ale zarazem nie musi też być prawdą w rozumieniu sądu poszerzającego wiedzę. Może również oddziaływać z ukrycia, będąc bodaj objawialną, ale niekoniecznie objawioną. Samo objawienie natomiast może przybierać różne postaci; gdyby było inaczej, niepodobna by mówić o tajemnicy drugiego człowieka, który przecież, poznawalny tylko w pewnym stopniu i w pewnym tylko stopniu poznający, nie tyle ma tajemnicę, ile nią jest, a przeto nie objawia jej inaczej niż przez objawienie siebie. Niewątpliwie jednakże, niezależnie od szczegółów jej realizacji, owa możliwość wydobycia na jaw z głębokiej skrytości jest tym, co w pojęciu tajemnicy się zawiera.

Różne są wszak zapatrywania na zakres znaczeniowy nazwy „tajemnica”. Dla jednych, pojmowana maksymalistycznie, stosuje się ona bardzo szeroko, do wszystkiego<sup>811</sup>; dla innych, przeciwnie, jest właściwa wyłącznie osobom, ponieważ „może się wiązać jedynie z tym, co posiada wewnętrzną. Rzeczy

<sup>807</sup> M. Blondel, *La Philosophie et l'Esprit Chrétien*, s. 14.

<sup>808</sup> Zob. K. Rahner, dz. cyt., s. 44.

<sup>809</sup> M. Blondel, *La Philosophie et l'Esprit Chrétien*, s. 14.

<sup>810</sup> „Gdy już tajemnica przejawiała się w objawieniu, wiemy o niej coś więcej. Po pierwsze, jej rzeczywistość stała się kwestią doświadczenia. Po drugie, nasz stosunek do niej stał się kwestią doświadczenia. Oba te czynniki stanowią elementy poznawcze. Ale objawienie nie powoduje zanikania tajemnicy w poznaniu” (P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 106). Zob. też B. Welte, *Filozofia religii*, s. 143–144.

<sup>811</sup> „W świecie wszystko (bez względu na to, jak bardzo byłoby to poznane i pojęte) pozostaje zarazem wiecznie niepojętą tajemnicą nie tylko w tym sensie, o jakim mówiliśmy w poprzednim rozdziale – w sensie tego, że zawsze stanowi coś więcej i stąd jest czymś innym od tego, co o nim wiemy – ale także w o wiele głębszym i ważniejszym sensie, mianowicie że wszelka realność w jej konkretności jest metalogiczna i dlatego ponadracjonalna, niepojęta ze swej istoty” (S. Frank, *Niepojęte*, s. 55).

nie mają wewnętrzności, ich byt i właściwości zewnętrzne są tym samym. Rzeczy nie mogą zatem stanowić tajemnicy<sup>812</sup>. Oto dlacego paradygmat techniczny, skutkujący kultem powierzchowności, jest tak niezgodny z myśleniem otwartym na tajemnicę. Czy jednak tajemnica nie może wcale przysługiwać i rzeczom? Różny bywa przecież do nich stosunek; mogą się stawać częścią naszego życia w stopniu porównywalnym do innych ludzi, kiedy przywiązujemy się do przedmiotów codziennego użytku jako do części własnego świata i przedłużeń swoich jaźni. Nie jest to opisywane wcześniej zniewolenie, ale raczej quasi-osobowe więzi, jakie nawiązujemy z czymś, co obiektywnie nie jest nawet martwe, skoro nie mogłoby być żywe, a jednak zostaje czasem przez nas, dla nas, i bodaj w nas jedynie, ożywione. Tym bardziej dotyczy to zwierząt. Być może to tylko uczłowiczenie powoduje, że zwierzętom czy rzeczom da się przypisać tajemniczość. Może wszakże jest też dokładnie odwrotnie: to tajemniczość pociąga za sobą cechy osobowe. Albowiem w tej mierze, w jakiej wszystko jawi się ostatecznie nieuchwytnym,

nawet zwykłe jabłko pozostaje tajemnicze i okrągłe<sup>813</sup>.

Wydaje się więc, że niekoniecznie trzeba stosować kryteria tak zawężone; rozwiązaniem pośrednim byłoby może mówienie o różnych stopniach tajemniczości. Niewątpliwie jednak im więcej owej intymnej przestrzeni, wewnętrznej głębi, która strzeże prawdy, tym więcej miejsca dla tajemnicy. Pytaniem, które nie da się uchylić, pozostanie tylko: jakiej tajemnicy?

## 9.5. Typy

Należy na koniec tej niewyczerpującej charakterystyki pokusić się o skromną typologię, czy raczej jej zarys, ze świadomością, że jest to siłą rzeczy rozstrzygnięcie arbitralne, a same podziały względem siebie równoległe. Wszystkie

<sup>812</sup> J. Lacroix, dz. cyt., s. 116.

<sup>813</sup> A. Zagajewski, *Owoce*, w: tenże, *Dzikie czereśnie. Wybór wierszy*, Kraków 1990, s. 113. Właśnie poezja wydaje się tą dziedziną, w której wrażliwość na tajemniczość zwyczajnych przedmiotów bywa szczególnie istotna; jest tak przynajmniej w niektórych jej nurtach, na czele z *Dinggedichte* Rainera Marii Rilkego.

bowiem, jak się wydaje, są równie uprawnione, co stanowi jedną z przyczyn trudności i nieporozumień towarzyszących stosowaniu pojęcia tajemnicy. Trudna jest już sama klasyfikacja, zależna od sfery, w której zechcemy to pojęcie umieścić. Brak czy pełnia, ograniczenie czy otwarcie, niewiedza czy poznanie, skryte czy odsłonięte, poznawalne czy niepoznawalne – to przykładowe opozycje, w ramach których można się poruszać, próbując przypisać tajemnicy odnośne cechy.

Da się dzielić tajemnice na takie, które muszą być czymś nieznanym, i takie, w których wiedza nie usuwa tajemnicy, ale ją wręcz funduje<sup>814</sup>. Podług poznawalności można wyróżnić dwa sensy. Pierwszym, który dałby się też utożsamić po prostu z treścią tajemnicy, jest to, co jest zakryte i może ulec odsłonięciu. Drugim jest to, co istnieje poza kategoriami skryte–odsłonięte i z samej istoty nie daje się odkryć. Tu wszelako, zwłaszcza na tle wcześniejszych uwag, nieuchronnie pojawić się musi pytanie, czy do istoty tajemnicy nie przynależy jednak możliwość jej objawienia. Być może trzeba na to odpowiedzieć, że nie zawsze jej poznanie musi się dokonywać poprzez odsłonięcie pewnej treści; niekiedy wymaga raczej zanurzenia się w treść przekraczającą pojmowanie. Tak właśnie, jako to, co zgoła nieodkrywalne, a jednak dostępne, rozumie tajemnicę Marcel<sup>815</sup>.

Tajemnica – powtórzmy – może być traktowana jako granica albo jako to, co znajduje się poza granicą, dostępne albo nie. Może być brakiem albo pełnią, niedostatkiem albo bogactwem, może lokować się poza obiektywnością albo w jej obrębie. W obiektywnym przedstawia się jako ściana, mur do lub nie do pokonania, i staje się pokrewna sferze problemowej; poza obiektywnym, bliżej osobistego przeżycia, przedstawia się jako mgła i odnosi do uczestnictwa, innego niż konwencjonalny, a zwłaszcza naukowy, sposobu poznania, wymagającego – jak widzieliśmy zarówno u Szestowa, jak i Marcela – zmiany

<sup>814</sup> Zob. L. Boyer, dz. cyt., s. 91–92.

<sup>815</sup> Przynajmniej wtedy, gdy twierdzi: „skoro mówię «ukazać bez osłonek» albo «odkryć», to pozostaję mimo wszystko niewolnikiem kategorii wzrokowych. Takie czasowniki dotyczą możliwości uczynienia widocznym czegoś, co dotychczas było ukryte. Otóż w głębszym sensie pokazanie tego powiązania wydaje się właśnie niemożliwe z takiego bardzo prostego powodu, że może ono występować tylko w wymkającym się życiu i będącym samą głębią wymiarze” (G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 205). Kiedy więc pisze o poznaniu tajemnicy w konkretnym doświadczeniu poddanym refleksji drugiego stopnia, ma na myśli właśnie poznanie przez partycypację, w przeciwieństwie do rozumowego odsłonięcia.

optyki. I tak, by wrócić do figur już przywoływanych, początek jest tajemnicą, do której się dociera, tajemnicą-końcem, źródło – tajemnicą, którą się zgłębia.

Tajemnica jako ograniczenie jawi się ścianą tym większą, im przedmiot poznania mniej się daje zgłębić. Wówczas – stosownie do poczucia tajemnicy – uderza nas jego bezkompromisowa niedostępność; wówczas to rzeczy, a zwłaszcza szeroko rozumiany byt (tajemnica naturalna bądź pozioma), bardziej jawią się tajemnicą niż człowiek albo Bóg (tajemnica transcendentna bądź pionowa)<sup>816</sup>. W tym sensie bodajże to nie Bóg, ale byt pozostaje największą tajemnicą; niepodobna przybliżyć się do niego przez spotkanie. „Zbliżyliśmy się do Boga, ale nie zbliżyliśmy się do odgadnięcia, odsłonięcia bytu”, pisze Buber<sup>817</sup>. Także tutaj ukazują się owe dwa typy tajemnicy: ten, który jako pełnię można zgłębiać – nigdy nie do końca – osobowo przez uczestnictwo, oraz ten, który pozostanie zawsze kresem, do którego dociera umysł i poza który wykroczyć nie potrafi, brak mu bowiem środków. Inna jest tajemnica człowieka, a inna kamyka, „wypełnionego dokładnie kamiennym sensem” przedmiotu, który „nie daje się oswoić”<sup>818</sup>; oba typy łączy jednak owa nieprzekraczalna granica poznania, przed którą rozum zawsze prędzej czy później musi stanąć.

W aspekcie tajemnicy jako kresu poznania dają się wyróżnić co najmniej dwa ujęcia. W jednym bierze się ona z otwartości absolutnej, całkowitej, bezgranicznej; tu „inne” pozostaje „radikalnie innym” w najściślejszym sensie i nie przybiera jakiegokolwiek postaci – wiąże się ze ścisłym apofatyzmem, a ideałem jest totalna niezależność od tego, co uwarunkowane. W takim środowisku tajemnica to tyle, co bezkształtność, apeiron, a może już jego konsekwencja; myślenie takie charakterystyczne jest dla pewnych postaci ateizmu<sup>819</sup>. W drugim tajemnica przybiera postać granicy, którą przekracza się ku nowemu sposobowi poznania. W pierwszym tajemnica może być tedy

<sup>816</sup> Dwa te rodzaje wprowadza i opisuje M.C. Rhodes, *Mystery in Philosophy. An Invocation of Pseudo-Dionysius*, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth 2012, s. 13 i in., zgłębiając filozofię Pseudo-Dionizego, u którego byt stanowi obraz (εἰκόων) prabytu, wiecznego pierwowzoru – dwoista natura świata przenosi się na dwoistą naturę tajemnicy. Obok tajemnic w świecie istnieje też nadrzędna wobec nich „idealna Tajemnica – ta, która jest Tajemnicą tajemnic przygodnego bytu” (tamże, s. 53).

<sup>817</sup> M. Buber, *Ja i Ty*, s. 109.

<sup>818</sup> Z. Herbert, *Kamyk*, w: tenże, dz. cyt., s. 286.

<sup>819</sup> Typowe jest zwłaszcza dla Derridy (gdzie pojawia się dodatkowo pojęcie Chory). O jego skrajnym apofatyzmie zob. P. Sikora, dz. cyt., s. 248–9.

znamieniem słabości i ubóstwa rozumu, cierniem przypominającym mu nieustannie o jego ograniczeniu, w drugim zaś jego największym odkryciem i ożywieniem<sup>820</sup>.

## 9.6. Pejoratywy

Jeżeli przyznamy, niezależnie od przyjętej typologii, że tajemnicy należy się szacunek, to nieodparcie nasuwa się pytanie: czy każdej tajemnicy? Istnieją wszelako takie ujęcia, w których gubi ona swoje szlachetne konotacje. Słusznie zauważa Maria Kostyszak, że termin ten, „nadużywany, (...) nader szybko traci swój potencjał”<sup>821</sup>. Co więcej, łatwo obraca się w przeciwieństwo.

Istotnie, przy całej swej sile, tajemnica jawi się czymś kruchym, bezbronnym, podatnym na ingerencję i zawisłym od cudzej życzliwości, czymś, co można sprofanować, zhańbić, a nawet zamordować. Tego ostatniego właśnie, zdaniem Zbigniewa Herberta, dopuścił się Aleksander Macedoński, wielki wychowanek Arystotelesa, gdy z rozmachem godnym „byle obscurnego rzeźnika” rozplątał mieczem węzeł gordyjski, niepomny na nieodzowność „zgody na błędzenie”, owej przyrodzonej „bezradności wobec splątanej materii świata”<sup>822</sup>. Wprowadzając bezceremonialnie element siły tam, gdzie należało posłużyć się myśleniem, „zalegalizował (...) niejako pewien odrażający rodzaj gwałtu”<sup>823</sup>, który powracać będzie często na przestrzeni dziejów.

Tajemnica może pociągać za sobą przeżycie niepokoju, burzyć porządek pozornie statecznego świata, lecz sama w sobie wyklucza przemoc. Nie godzi się ani używać jej do przemocy ani przemocy stosować do niej. Bywa wszakże, iż właśnie w przemoc tajemnicę się wpisuje, instrumentalizując i oddając

<sup>820</sup> Obok typów tajemnicy można też mówić o różnych sposobach jej ujmowania. Verkamp wyróżnia co najmniej pięć rodzajów zmysłu (*sense*) tajemnicy: dwa naturalne (estetyczny i sceptyczny) oraz trzy religijne (sakralny, immanentny, transcendentny), polegające na doświadczeniu czegoś więcej niż natura. Zob. B.J. Verkamp, dz. cyt., s. 129–130.

<sup>821</sup> M. Kostyszak, dz. cyt., s. 29. Por. podobne uwagi: K. Tarnowski, *Czy niewysłowione może przemawiać? Wokół pojęcia tajemnicy*, w: tenże, *Pragnienie metafizyczne*, Kraków 2017, s. 429.

<sup>822</sup> Z. Herbert, *Węzeł gordyjski*, w: tenże, *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone. 1948–1998*, Warszawa 2008, s. 83.

<sup>823</sup> Tamże, s. 84.

w służbę niecnych celów. Sprzyja temu naturalna rewerencja wobec tajemniczości; jak pisze Georg Simmel,

stąd, że sprawy doniosłe i głębokie otaczane są tajemnicą, bierze się typowo mylne przekonanie, że wszystko, co tajemnicze, jest zarazem ważne i istotne. Naturalna skłonność do idealizacji i naturalna bojaźliwość ludzka w odniesieniu do tego, co nieznanne, mają ten sam skutek: spotęgowanie przez fantazję przykuwa naszą uwagę z siłą, jaka nie występuje nigdy w odniesieniu do rzeczywistości jawnej<sup>824</sup>.

Ów psychologiczno-społeczny mechanizm łatwo wykorzystać na swoje potrzeby. Tajemnica zda się tym atrakcyjniejsza, im bardziej niedostępna; to, co jeszcze zakryte, niepoznane, jawi się z podwójną siłą, niosąc w sobie powab świeżości i obietnicy, lecz po czasie blednie. Sztuka polega więc na tym, aby utrzymać rodzone przez tajemnicę podniecenie, nie dopuścić do odkrycia, że jedynym, co zakryte, jest samo nieodkrywanie. Nie zawsze łatwo odróżnić misterium od mistyfikacji<sup>825</sup>. Pod zręcznie udrapowaną fasadą kryje się często banał, groteska lub po prostu pustka. Najlepsza to tajemnica – tajemnica pusta, nieledwie pozór albo imitacja<sup>826</sup>. Zwłaszcza w paradygmacie władzy i wywierania wpływu użyteczne jest owo przekonanie, że tajemnica wcale nie musi być autentyczna; co więcej, najpotężniejsze są te nieistniejące, które dopóty władają i wywierają wpływ, dopóki oddziałują na wyobraźnię. „Tajemnice można tworzyć i wymyślać” – przypomina słusznie Jerzy Surdykowski<sup>827</sup>. Służą wówczas ujarzmieniu wrogich sił natury, oswojeniu lęku, ale nade wszystko ich autorom, tworzącym na swoje potrzeby arbitralne zakazy „osadzone w tajemnicy znanej tylko jej strażnikom”<sup>828</sup>. Taka tajemnica,

<sup>824</sup> G. Simmel, dz. cyt., s. 246. Autor pojmuje tajemnicę (*Geheimnis*) socjologicznie, jako tajenie czegoś przed kimś.

<sup>825</sup> „Pan przeczy, jakoby polował na paradoksy. Ale pan dobrze wie, że ja w równym stopniu nie lubię, kiedy pan poluje na misteria. Czyni pan tajemnicę z osobowości, nie zważając na to, że to grozi bałwochwalstwem. To, co pan czci, jest maską. Widzi pan misterium tam, gdzie jest tylko mistyfikacja, jedna z tych złudnych, pustych form, którymi nas mami demon cielesności i fizjonomiki” (T. Mann, *Czarodziejska góra*, s. 654–655).

<sup>826</sup> Por. U. Eco, dz. cyt., s. 349 n.

<sup>827</sup> J. Surdykowski, *Tajemnica*, „Znak” nr 634 (2008 r.), s. 163.

<sup>828</sup> Tamże.

niezależnie od tego, czy zupełnie sfingowana, czy zaledwie wyolbrzymiona bądź wypaczona, często staje się orężem demagogii, zniewolenia i duchowej tyranii.

W wiekopomnej lekcji, jakiej udziela w tym temacie Dostojewski, tajemnica zostaje wespół z cudem i autorytetem wprzęgnięta w triadę sił, które zdolne są przez „zniewolenie sumień” ocalić od potępienia ludzi, owo „słabe, buntownicze plemię” „rachitycznych buntowników”<sup>829</sup>. Siły te wyzwalają od wolności, „straszego daru” ciężącego bezsilnym sercom<sup>830</sup>. Tak powiada do Chrystusa Wielki Inkwizytor:

Czyżbyś zaiste przyszedł tylko do wybranych i dla wybranych? Jeżeli tak, to jest w tym tajemnica, której nie zdołamy pojąć. A skoro tajemnica, to mieliśmy prawo głosić tajemnicę i uczyć ich, że to nie wolność ich serca jest ważna ani miłość, lecz tajemnica, której słuchać mają ślepo, choćby wbrew sumieniu. Tak też uczyniliśmy. Naprawiliśmy dzieło Twoje i oparli je na cudzie, tajemnicy i autorytecie. (...) Po cóż teraz przyszedłeś nam przeszkadzać?<sup>831</sup>

Tajemnica pobrzmiewa tu w dwójnasób. Jako prawdę niepojętą, i o tyle też nie do zniesienia, obraca się ją w prawdę zniesioną. W akcie niepozornej substytucji nośnik oraz gwarant wolności i miłości staje się największą na drodze do nich przeszkodą. Również autorytet rozumie się tutaj swoiście, inaczej niż chce na przykład Hannah Arendt, definiująca go jako posłuszeństwo z zachowaniem wolności; to raczej władcza siła domagająca się całkowitego podporządkowania.

Także wtedy, gdy nie jest – cynicznie albo szczerze – instrumentalizowana, tajemnica może ulec wypaczeniu, podobnie jak sam jej zmysł. Ten obraca się wówczas w wieczne niezaspokojenie, neurotyczne doszukiwanie się symboliki, ukrytych przekazów, spisków, widzenie tajemnicy tam, gdzie jej nie ma, tam zaś, gdzie jest, dezawuowanie jako nie dość tajemniczej. Tajemnica jako tajemnica, sama w sobie i dla siebie, staje się obiektem czci, *idée fixe*, nieledwie fantazmatem. Przejawów takiego przekształcenia dopatrywać się

<sup>829</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 314.

<sup>830</sup> Tamże, s. 316.

<sup>831</sup> Tamże.



można w niektórych nurtach filozoficzno-religijnych. Gnostycyzm, okultyzm, magia, hermetyzm, teozofia – wszystkie one posiadają pewien zmysł tajemnicy, który jednak często okazuje się prowadzić do przerostu zainteresowania, przesylenia nią i w tej mierze też do jej deprecjacji. Miałkość zaś, a nierzadko wprost bałamutność różnorodnych odmian wiedzy tajemnej, uczy podchodzić z rezerwą do wszystkiego, co o dostępie do takiej wiedzy przekonuje.

Po drugiej stronie wiedzy tajemnica może być wymówką w sytuacji, gdy nie chcemy bądź nie umiemy czegoś wyjawić, pretekstem zadufanej ignorancji. Może stanowić też – jakże często tak bywa – schronienie przed wszystkim odkrywającym światłem poznania, kiedy chce się wbrew wszystkiemu ocalić subiektywne przynajmniej przecucie, że w danej kwestii jest jeszcze coś więcej, czego nie potrafią dociec uznane metody, na czele z nauką. Jest to wtedy postawa pokrewna obskurantyzmowi, może wszak nieco bardziej subtelna. Sam obskurantyzm bowiem jest najpierw silną inklinacją, ustawicznym aktem zaciemniania, w końcu wręcz, jakkolwiek często nieświadomym, swoistym umiłowaniem ciemności, na którym doświadczenie tajemnicy nie zyskuje, lecz traci. Czy daje się jednak czynić zarzut z cechy, którą wskazaliśmy już jako nieodłącznie tajemnicy towarzyszącą? Ta wiąże się przecież z głębią, która zazwyczaj naturalnie suponuje mrok; lecz pamiętać trzeba, że ów nie jest sam w sobie czymś pejoratywnym. Właściwe obskurantyzmowi – ale nie tylko jemu – wypaczenie tajemnicy polega już to na usunięciu głębi i pozornym rozjaśnieniu, już to na głębi sztucznej i mroczności przekłamanej. Innymi słowy, ciemność bywa szlachetna o tyle, o ile nie wyradza się w ciemnotę. Dwoistość właściwa tajemnicy przekłada się tedy na dwoisty stosunek między nią a obskurantyzmem. Ten z jednej strony rad tajemnicę czynić swoim emblematem, będąc przy tym narzędziem wstecznictwa i trzymania w ciemności, jak w ponadczasowym testamencie Inkwizytora, z drugiej jednak samorzutnie eliminuje tajemnicę, uznaje bowiem wszystko za niegodne roztrząsania tudzież ostatecznie wyjaśnione<sup>832</sup>.

Tajemnica tymczasem wcale nie licuje z ciemnotą, ale raczej przeciwstawia się owym – by przywołać słowa jednego z rodzimych siedemnastowiecznych

<sup>832</sup> Zob. zwłaszcza M. Bierdiajew, *Obskurantyzm*, w: tenże, *Głoszę wolność*, s. 175. Odnajmy jeszcze, że paradoksalnym czynnikiem rozwoju obskurantyzmu jest wzrost wiedzy, który, również paradoksalnie, poszerza pole doświadczenia tajemnicy. Czasami też – co dzisiaj widzimy coraz lepiej – występuje jako efekt przytłoczenia wiedzą wysoce skomplikowaną.

racjonalistów – „mrokom błędu i zabobonu”, które ochoczo a przewrotnie za tajemnice się podają<sup>833</sup>. Szczególnie wrażliwą na nadużycia w tej kwestii wydaje się dziedzina wiary religijnej. Dobrego przykładu dostarcza obskurantyzm chrześcijański, który bezrefleksyjnie bierze słowa apostoła Pawła, że Bóg głupią uczynił mądrość tego świata. Oto wydaje się teraz, że wszelka mądrość świata i mądrość boska muszą stanowić dokładne przeciwieństwo; pod pozorem pobożności hołubi się więc głupotę i prostactwo, zjawiska w Biblii niemniej od „mądrości świata” piętnowane. Przejawia się tu i pokutuje literalizm, kolejny nieprzejednany wróg tajemnicy, leciwy protoplasta fanatyzmu. Nie rozumie, a przeto nienawidzi on wieloznaczności, drży przed niepewnością, a lekceważąc przyszłość, chce wszystko pomieścić i skonsumować w wiecznotrwałym „teraz”. Ponury i gorzki, gdyż odporny na poczucie humoru i nieczuły na ironię, dogmatyczny i dogmatyzujący, skory jest do ujmowania świata w homogeniczną całość.

Literalizm – pisze Olga Tokarczuk – zamyka więc horyzonty. Zamyka ludzkie umysły. (...) Człowiek cierpiący na literalizm widzi wszystko wyosobnione, bez kontekstów oraz relacji i na nieszczęście swoje, i innych, traci zmysł syntezy niezbędny do przeżywania świata w pełni i wielowymiarowo<sup>834</sup>.

Na gruncie religijnym nie tyle nawet wiedzie do bałwochwalstwa, ile jest samą jego substancją, zawsze tak lub inaczej sprowadzając Stwórcę do rzędu rzeczy stworzonych<sup>835</sup>. Literalizm pragnie ożywienia religii, jednak z natury

<sup>833</sup> Pisze Andrzej Wiszowaty: „Skoro więc tak się mają te sprawy, cóż ostatecznie przeszkadza, ażeby wreszcie w różnych sektach chrześcijańskich ludzie – jeśli tylko naprawdę chcą być ludźmi, to jest stworzeniami rozumnymi – otwarli oczy swego umysłu i rozumu, i nie pozwolili, by je im ktoś zamykał lub zasłaniał, lecz nimi się kierując szli za światłem religii prawdziwej i zgodnej z rozumem, a nie poruszali się w mrokach błędu i zabobonu przybierających pozór tajemnic?” (A. Wiszowaty, *O religii zgodnej z rozumem, czyli traktat o posługiwaniu się sądem rozumu także w sprawach teologicznych i religijnych*, przeł. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1960, s. 65–66).

<sup>834</sup> O. Tokarczuk, *Kraina Metaksy*, w: taż, *Czuły narrator*, Kraków 2020, s. 254–255.

<sup>835</sup> „Literalizm odziera Boga z jego ostatecznego charakteru, mówiąc zaś językiem religijnym – z jego majestatu. Spycha go do poziomu tego, co nieostateczne, skończone i uwarunkowane. (...) Jeśli wiara traktuje swe symbole dosłownie, staje się bałwochwalstwem! Coś, co nie całkiem ostateczne, nazwane zostaje ostatecznym. Wiara świadoma symbolicznego charakteru swych symboli oddaje Bogu cześć, jaka Mu przystoi” (P. Tillich, *Dynamika wiary*, s. 70).

rzeczy nieuchronnie ją umartwia, Boga przekształca w skamielinę, a tajemnicę w fantom<sup>836</sup>. Jego wiara to „wiara w Boga poznawanego wyłącznie na drodze eksplikacji, w Boga nie kryjącego w sobie żadnego sekretu, całkowicie jasnego dla intelektu, w Boga-przedmiot, nie osłoniętego żadną tajemnicą”<sup>837</sup>. Doświadczenie tajemnicy uszlachetnia wiarę, nadaje jej wymiar godny transcendencji, podczas gdy wyjałowiona z tego doświadczenia bliższa jest ideologii i jako taka niezdolna, by wydawać należyty owoc.

Czy aby – zapytajmy na koniec – nie mówimy przeto o dwu różnych tajemnicach, jednej właściwej, drugiej zaś nieprawej, tak że znaczenie pierwszej należałoby raczej protegować, ujmując drugą w ryzy cudzysłowu? Może się tak wydawać. Uczciwość wobec rzeczy samej nakazuje wszakże, aby nie usuwać na siłę owej dwoistości. Raz jeszcze trzeba tu przywołać rozróżnienie między otwartym a zamkniętym. Tajemnica jest wartością tylko wtedy, gdy pozostaje związana z otwarciem; kiedy ciąży ku zamknięciu, postawie zaborczego uprzedmiotowienia niewrażliwej na bogactwo różnorodności, rozległość znaczeń, doniosłość niedokończenia, staje się szkodliwa, a nawet niebezpieczna. Uczy to, by również na tajemnicę patrzeć w sposób niesza-blonowy, i dowodzi pojemności, z jaką przychodzi się mierzyć, rozpatrując ją jako problem filozoficzny.

---

<sup>836</sup> „Najgroźniejsze byłoby więc niebezpieczeństwo petryfikowania tajemnicy, zredukowania jej do pewnego wyobrażenia. Jeśliby miała ona charakter statyczny, nie byłoby życia religijnego” (J. Lacroix, dz. cyt., s. 120).

<sup>837</sup> Tamże, s. 117.



---

## Zakończenie

*(...) utwór nigdy właściwie nie jest ukończony; może go zakończyć tylko jakiś przypadek zewnętrzny: zmęczenie, poprzestanie na nim, konieczność oddania pracy czy śmierć, ponieważ z punktu widzenia twórcy dzieło jest to tylko pewien stan ciągłych, następujących po sobie wewnętrznych przemian. Ileż razy chciałoby się zacząć od początku to, co przed chwilą wydawało się naszym oczom zakończone<sup>838</sup>.*

Często i nie bez słuszności podkreślano, że prolog jest zazwyczaj epilogiem; wstęp powstaje przeważnie wówczas, kiedy to, co ma on otwierać, jest już napisane. W przypadku zakończenia nie ma tu analogii; rzadko kiedy zaistnieje, zanim jeszcze napisano resztę. Lecz w niestrudzonym ruchu myśli punkt dojścia bywa punktem wyjścia – zakończenie bywa wstępem do czegoś nowego. Nie tym samym jest zakończyć, co dokończyć, nie tym samym zatrzymać, co zwieńczyć. Stawianie pytań i dochodzenie do wiedzy jest zadaniem bezkresnym, które tylko częściowo i na jakiś czas może się wydawać dokonane. Rodzi to konieczność współmyślenia z innymi, traktowania wniosków, do których doszli, jako przesłanek w nowych wnioskowaniach. Wszak „gdy zaczynamy od ugruntowanej, choć nie w pełni rozwiniętej myśli, pozostawionej nam przez kogoś innego, to możemy żywić nadzieję, iż kontynuując namysł, posuniemy się dalej niż ów bystry mąż, któremu zawdzięczamy

---

<sup>838</sup> P. Valéry, *Wspomnienie*, w: tenże, *Estetyka słowa*, s. 117–118.

pierwszą iskrę tego światła”<sup>839</sup>. Wychodząc od innych, korzystając z tych licznych a rozproszonych iskier, udało się nam oświetlić nieco tytułowe zagadnienie. Pozostaje tylko liczyć skromnie i nieśmiało, że również powyższe strony, na których owo oświetlenie się dokonało, będą mogły w pewnej mierze stać się taką iskrą, którą zechce dostrzec i wykorzystać jakiś większy i bystrzejszy umysł.

Analizy poświęcone tajemnicy pozwoliły ukazać tytułowe zagadnienie w jego wielowymiarowości. Pojęcia takie jak niewiedza, rozum, wolność, pokora, wiara, nadzieja, miłość, Bóg, objawienie, nieskończoność, samotność, milczenie, lęk, śmierć, nicość, rozpacz, zdrada, tragedia, technika, uprzedmiotowienie, bycie w drodze, uczestnictwo, intersubiektywność, próba – wraz z innymi, które stanowiły przedmiot naszego zainteresowania, dowiodły swojej przydatności w przybliżeniu tego, jak tajemnica jest obecna i doświadczana przez człowieka w zwykłych i niecodziennych chwilach jego życia oraz jak jest i może być rozpatrywana w perspektywie filozoficznych dociekań.

Lew Szestow i Gabriel Marcel, których koncepcje posłużyły w dwu pierwszych częściach za punkt oparcia, rozważania na ten temat posunęli najdalej i w formie najbardziej może wyrazistej. Stworzyli sprawdzone sposoby mówienia o tajemnicy na gruncie filozofii o charakterze egzystencjalnym i religijnym, nie wkraczając jednak na pole teologii. Dzięki nim nie trzeba w analizie tego pojęcia uprawiać ściśle rozumianej historii filozofii, zarazem jednak nie ignorując perspektywy historycznej, na którą otwierają zarówno obaj autorzy, jak też tradycje, z którymi są związani i z których wyrastają.

A tradycje te są różne. Pierwszego można wiązać zwłaszcza z dziejami europejskiego fideizmu – inspirują go m.in. Tertulian, Ockham, Luter, Pascal, Kierkegaard, Dostojewski, poza tym również Schopenhauer czy Nietzsche; Marcelowi są to postaci w większości ideowo obce. Obaj mają za to wspólnych adwersarzy, którymi są zwłaszcza reprezentanci idealizmu tudzież scjentyzmu. Wspólne jest też ich przesłanie: tajemnica potrzebuje świadka, którym powinien być filozof, a prawda kryje się niekoniecznie tam, gdzie chciałby jej szukać usposobiony naukowo i technicznie – a to znaczy: z totalistyczną apodyktycznością – rozum. I nawet jeżeli jest to już przesłanie, które dawno zdążyło się zestarzeć, co więcej, nie przystaje już tak ściśle do obecnych czasów

---

<sup>839</sup> I. Kant, *Prolegomena...*, s. 13.

(gdyż ani nauka, ani filozofia nie roszczą dziś sobie pretensji do opisanania i wyczerpania całości), to może przynajmniej stanowić ważne memento, byśmy takiego nastawienia nie porzucali.

Poruszone zagadnienia odsyłają do pytania o status filozofii: co jest właściwą jej dziedziną, gdzie właściwe jej miejsce: w zaciszu gabinetu czy w gwarze sympozjum? Z dala od ludzi czy pośród nich? Co jest właściwym jej przedmiotem? Może powinna ona zajmować się tylko problemem i – jeżeli chce utrzymać tak prestiżowy dziś, chociaż niewygodny dla siebie status nauki – zatrzymywać się każdorazowo „na progu tajemnicy”? Intuicje Szestowa i Marcela są wszakże odwrotne. Filozofia ma być w tajemnicy zanurzona, czerpać z jej głębi i strzec jej wartości. Nie stronić od zaangażowania, ale dać odpór zobojętnieniu, przejawiającemu się także, a może zwłaszcza, w beznamiętnej obserwacji i oderwanym od życia opisie.

Wydobyte w rozprawie wątki samotności i wspólnotowości, które znaczą niewątpliwie rozbieżność pomiędzy Szestowem a Marcellem, wpisują się też może w granicę, którą da się wyznaczyć między myślą ściśle egzystencjalną a tą, którą nazywa się czasami dialogiczną. Sama trudność, jaką możemy tu napotkać, wskazuje na kwestię o wielkiej filozoficznej doniosłości: jak uprzystępnić innym własne doświadczenie, jak przekonywająco przekuć subiektywne w intersubiektywne, jak wewnątrz przenieść na zewnątrz tak, by zachować pierwsze, a nie zaszkodzić drugiemu. Dla Szestowa to zasadniczo niewykonalne, dla Marcela konieczne i przynajmniej nie niemożliwe. Założenie, że tajemnica odsłania się – czy też zanika – w relacjach, we współbyciu, pozwala ująć ten problem jako częściowo chociaż rozwiązywalny. Człowiek nie staje przed beznadziejną alternatywą: opuszczenie z tajemnicą albo społeczność bez niej; także bowiem w tym drugim wyborze, a nawet tylko w nim, możliwe jest bycie tajemnicy i bycie z tajemnicą. Obie te perspektywy nie dają się pogodzić. To przypomina nam, że istnieje co najmniej kilka różnych koncepcji tajemnicy, kilka sposobów jej ujmowania i mówienia o niej; być może wręcz jest tak, że zawsze zależna jest od kontekstu myśli, w który akurat jest wpisana.

Kontekstem, w jakim głoszą swoje postulaty i Szestow, i Marcel, pozostaje filozofia egzystencjalna, przeciwstawianie tego, co wewnętrzne, egzystencyjne, i tego, co zobiektywizowane. Być może zachodzi potrzeba przewyciężenia tego paradygmatu na rzecz innego, w każdym zaś razie przynajmniej

uzupełnienia go o jakiś jeszcze. Byłoby to tym bardziej zasadne, że przedstawione tu rozważania z założenia koncentrowały się na ograniczonym obszarze. Otwierają się przeto perspektywy pogłębienia i rozwinięcia tego, co zostało jedynie zasygnalizowane, oraz podjęcia kwestii tajemnicy w innych dziedzinach, tutaj pominiętych lub potraktowanych za ledwie przyczynkowo, jak na przykład sztuka, literatura, estetyka, historia filozofii czy etyka, z uwzględnieniem w większym stopniu innych perspektyw kulturowych i religijnych od dominującej tutaj judeochrześcijańskiej.

Kwestią sporną pozostanie, i bodaj z istoty swej umowną, czy zakres nazwy „tajemnica” rozciąga się obok zjawisk nadnaturalnych także na naturalne. Powyższe analizy pozwoliły, znów, ukazać odnośną kwestię w jej złożoności. Tajemnica nie wyklucza podejścia, które pomija lub nawet neguje sferę szeroko rozumianego sacrum. Jak udało się jednak wskazać, ono samo zawiera się jakoś w tajemnicy. Jeżeli nawet można je oddzielić i rozłącznie rozpatrywać, to tylko dlatego, że owo pokrewieństwo bez oporów daje się przemilczeć. Należy tu jednak zapytać, czy zatem w powyższym znaczeniu doświadczenie tajemnicy wzbronione jest ludziom niereligijnym, odrzucającym możliwość istnienia „czegoś więcej”, tym, którzy często świadomie wybierają, uznawszy za słuszne, życie niezapośredniczone w żadnym wyższym, nadprzyrodzonym porządku? Nie wydaje się, aby trzeba się posuwać do tak drastycznych wniosków. Trudno zaprzeczyć, że pole dla tajemnicy jest tu nierównie mniejsze niż w przypadku typowego *homo religiosus*; jeżeli jednak uznać, jak to w znaczeniu antropologicznym i kulturowym czyni Mircea Eliade, że sacrum tak czy inaczej towarzyszy człowiekowi nawet w odczarowanym świecie<sup>840</sup>, nie ma takiego światopoglądu ani takiej rzeczywistości – poza tymi, które zostały wskazane jako jawnie z tajemnicą sprzeczne – w których miejsce na poczucie i doświadczenie tajemnicy nie mogłoby się znaleźć. Tym bardziej, że w obu wyróżnionych wcześniej typach tajemnic co najmniej jeden – związany z samą niewiedzą i wyobrażający tajemnicę jako ścianę, której nie sposób sforsować – wydaje się całkiem od myślenia religijnego niezależny.

Jeżeli zagadnienie tajemnicy zostało ujęte szeroko, to dlatego, że szeroki jest zakres tematów, z jakimi się wiąże i na które wskazuje. Świadectwo tej rozległości stanowią między innymi filozofie omówione w dwu pierwszych

---

<sup>840</sup> Zob. np. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, s. 222 n. (o religijności ludzi niereligijnych).



częściach; obecne – by poprzestać na jednym tylko przykładzie – u Marcela kategorii techniki i wyzwolenia uczą, że odpowiednie podejście do tajemnicy i rzeczy jej pokrewnych przekłada się na wiele aspektów codzienności, nie tylko na polu jednostkowego życia moralnego czy umysłowego, ale także stosunków społeczno-ekonomicznych.

Tajemnica jako to, co się wymyka obiektywnej mierze, okazuje się ważna we współczesnym społeczeństwie post-technicznej izolacji, specjalizacji, indywidualizmu; grozi wprawdzie przesadnym samotnictwem, lecz z drugiej strony w aspekcie wspólnotowym uznanie doświadczenia jej może użyźnić stosunki społeczne, narażone coraz bardziej na atomizację. W czasach pośpiechu i powierzchowności oferuje zatrzymanie i stanowi inspirację do pogłębionego namysłu. W tym znaczeniu doniosła jest intelektualna atmosfera, którą ze sobą niesie, kontekst, w jaki wprowadza; uznanie tajemnicy nie jest obojętne, może bowiem przekładać się na określone nastawienie i pociągać za sobą konkretne postawy. Może służyć tolerancji<sup>841</sup> i wyzwać pokorę<sup>842</sup>. Wrażliwość na tajemnicę obecną w złości i cierpieniu może prowadzić do wysubtelnienia relacji międzyludzkich, moralnej przemiany, współczucia i zrozumienia drugiego zamiast pouczenia. Zmysł tajemnicy to bowiem dostrzeżenie złożoności i wieloznaczności zjawisk, wiara i męstwo, które nie gardzą niepewnością i ryzykiem. Zarazem wszakże w tajemnicy kryje się również potencjał społecznej i moralnej szkodliwości. Tam, gdzie mrok zostaje uznany za co najmniej równouprawniony względem światła, gdzie uczucie, wola, doświadczenie zyskują przewagę nad rozumem, może dojść do niebezpiecznego nadużycia. Tajemnica może budzić demony wstecznicstwa, zabobonu, manipulacji, przemocy, fanatyzmu – stanowi tyleż szansę, co zagrożenie. Każdy, kto zamierza czynić z niej użytek, winien mieć tego świadomość.

Rozważanie tajemnicy jest ważne i z tego powodu, że skłania do refleksji nad faktem i konsekwencjami poznawczych ograniczeń. Pozwala zgłębiać to, co rzeczywiste, a jednocześnie powstrzymywać się od roszczenia do całkowitości. Dlatego jedną z form, w której tajemnica najbardziej jest u siebie,

<sup>841</sup> Zob. R.H. Jones, dz. cyt., s. 284, przypis 9.

<sup>842</sup> Zob. D.E. Cooper, *The Measure of Things: Humanism, Humility and Mystery*, Oxford 2002, s. 334.

wyduje się esej – „próba, poszukiwanie, przygoda ducha – tropiciel i zarazem strażnik tajemnicy”<sup>843</sup>. Ale ważniejsza od formy jest poruszana treść.

Jak pokazano, częstokroć okazuje się, że tajemnica jest wyłącznie nazwą innej nazwy – absolutu, Boga, nieznanego, skrytości, głębi, sekretu, zagadki. Jednak wszystkie te określenia wzięte z osobna nie zdołają wyrazić tego, co w prosty, sobie tylko właściwy sposób wyraża – i w ramach tego wyrażania jednocześnie tai – omawiane przez nas pojęcie tajemnicy. Nieprzedstawialne, niewyrażalne, „więcej” – tak nieokreślone, że niemal puste, mimo że suponują pełnię – w pojęciu tym stają się już czymś. W tej pojemności, nieprzekreślającej wszakże subtelnego, niekiedy wręcz dystyngowanego, chociaż skromnego, charakteru, należy dopatrywać się sensu, waloru i niewątpliwej użyteczności, które w języku – nie tylko ściśle religijnym – a także w dziedzinie filozoficznej refleksji, winny mu zapewnić niezbywalne miejsce. Co prawda, tajemnica może być dla filozofa frustrująca przez swoją płynność, mroczność, niepochwytność; lecz z tego właśnie powodu, jako rzecz niewyczerpana i, zrazu przynajmniej, nieosiągalna, może stanowić *spiritus movens* filozoficznego namysłu.

Wszak filozofia, co najmniej od czasów Platona lokowana „pomiędzy” (μεταξύ), nie zmieniała znacząco swego położenia. Wciąż musi wykuwać sobie drogę między ścisłością nauki a sugestywnością literatury, beznamiętnością logiki a ekspresyjnością poezji, abstrakcją matematyki a konkretem historii. Z tego może powodu – co nie stanowi bynajmniej o jej słabości – ma ona nieustanną i immanentną bodaj trudność z jasnym i wyraźnym określeniem przed samą sobą, czym właściwie jest.

O ileż bardziej musi to być prawdziwe względem filozofii akademickiej, stojącej dzisiaj wstydliwie przed trybunałem społeczno-ekonomicznej *praxis*, wobec którego próbuje żałośnie dowodzić swojej przydatności. Jako dyscyplina naukowa, a jednak wciąż filozofia, wydaje się wewnątrznie rozdarta, trzymana w dodatku pod presją naukowej ścisłości metody i języka. A przecież metoda – wyrzut sumienia humanistyki i motor bezzasadnych jej kompleksów – w filozofii może być jedynie wysiłkiem, by postępować w sposób uporządkowany, wysiłkiem, jaki podejmuje się celem uczynienia zadość

---

<sup>843</sup> W. Hilsbecher, *Esej o eseju*, w: tenże, *Tragizm, absurd, paradoks. Eseje*, przeł. S. Błaut, Warszawa 1972, s. 130.

rygorom rozumności; językowi zaś, jakkolwiek słusznie zorientowanemu ku przejrzystości wyводу i precyzji pojęciowej, nie musi być obca ani zdobność stylu, ani elementy retorycznej perswazji<sup>844</sup>, ani środki i figury powszechnie wprawdzie kojarzone raczej z literaturą piękną niż filozoficzną rozprawą naukową, ale przecież nie tylko tej pierwszej właściwe<sup>845</sup>.

Wrażliwość na tajemnicę jest więc ratunkiem dla humanistyki, jeżeli ta nie ma się ostatecznie przerodzić w nieco mniej ścisły odpowiednik nauk empirycznych. Dotyczy to zwłaszcza filozofii. Można wręcz pozwolić sobie na sformułowanie postulatu: przed filozofią uprawianą w ramach uniwersytetu stoi zadanie znalezienia równowagi między tym, co problemowe, a tym, co tajemnicze, tak aby, pozostając nauką humanistyczną, nie przestała być filozofią – dyscypliną, która w pochodzie ostatecznych pytań usiłuje niezłomie dowiedzieć się czegoś także o samej sobie. Rozgrywając się w żywiole pośrednim, pozostanie bowiem zawsze ową szlachetną dziedziną poszukiwań, w której tajemnica nie jest zagrożeniem, ale szansą, przynoszącą otwartemu myśleniu raczej nowy początek niż zamykający koniec.

---

<sup>844</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 742–743.

<sup>845</sup> Mowa tu między innymi o wieloznacznościach, paradoksach, a zwłaszcza o metaforach, które zdają się kłócić z wymogiem klarownego i precyzyjnego formułowania sądów. Nie chodzi wyłącznie o to, że użycie metafory w filozofii sankcjonuje już fakt, że od początków najbardziej doniosłe filozoficzne koncepcje na metaforach się opierały. Obrazowy sposób wyrażania się umożliwia nie tylko mówienie o tym, co niewyraźalne, ale częściowe przynajmniej jego wyrażanie. Samo w sobie mogłoby to zapewne należeć do poezji albo sztuki, wzbogacone jednak o precyzję pojęciową i reguły logiczne, umiejętnie wyważone i nienadużywane, słusznie może rościć sobie prawo do obecności również w obszarze humanistyki – o ile tylko nie jest kamuflażem dla mętności wyводу i dyletantyzmu.



---

# Bibliografia

## Teksty źródłowe

### Pisma Lwa Szestowa

- Szestow L., *Apoteoza niezakorzenia. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2011.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993.
- Szestow L., *Dobro w nauczaniu hr. Tołstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kaznodziejstwo*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2006.
- Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 2000.
- Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, przeł. J.A. Prokopski, Warszawa 2009.
- Szestow L., *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003.
- Szestow L., *Początki i końce*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005.
- Szestow L., *Potestas clavium (Władza kluczy)*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005.
- Szestow L., *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1995.
- Szestow L., *Spekulacja i objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007.
- Szestow L., *Wielkie wigilie*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2016.

### Pisma Gabriela Marcela

- Marcel G., *Być i mieć*, przeł. D. Eska, Warszawa 2001.
- Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wende, Warszawa 1987.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984.
- Marcel G., *I and Thou*, w: *The Philosophy of Martin Buber*, ed. by P.A. Schilpp and M. Friedman, Illinois 1991, s. 41–48.
- Marcel G., *Mądrość i poczucie sacrum*, tłum. K. Chodacki, P. Chołda, Kraków 2011.

- Marcel G., *Obecność i nieśmiertelność*, tłum. K. Wróblewska, „W drodze” 11 (51), 1997, s. 7–17.
- Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, przeł. S. Ławicki, Warszawa 1965.
- Marcel G., *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, w: tenże, *L'homme problématique. Position et approches concrètes du mystère ontologique. Nouvelle édition*, Paris 1998, s. 187–244.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Marcel G., *Testament filozoficzny*, tłum. S. Grygiel, „Znak” nr 241–2, 1974 r., s. 978–988.
- Marcel G., *What Can One Expect of Philosophy?*, „An Irish Quarterly Review” Vol. 48 (190/1959), s. 151–162.
- Marcel G., *Życie a sacrum*, tłum. J. Fenrychowa, „Znak” 437 (10) 1991, s. 4–14.

## Inne teksty źródłowe

### Pisma starożytne, średniowieczne i wczesnonowożytne

- Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, w: Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2013.
- Augustyn św., *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna i in., Kraków 1999.
- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa 2001.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty 2001.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1984.
- Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, przeł. P. Augustyniak, „Kronos” 4/2012, s. 14–20.
- Heraklit, *Fragmenty*, tłum. K. Mrówka, w: K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty. Nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004.
- Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2002.
- Leibniz G.W., *O zasadach istnienia*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. J. Domański, Warszawa 1969.
- Luter M., *Komentarz do Listu do Galatów*, tom I: r. 1–3, Kraków 2015.
- Majmonides, *Przewodnik błędzących. Część pierwsza*, Kraków 2008.
- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Kraków 1997.

- Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986.
- Montaigne M. de, *Próby. Wybór*, przekł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002.
- Pascal B., *Mysli*, przekł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1972.
- Platon, *Dialogi*, t. 1–2, przekł. W. Witwicki, Kęty 2005.
- Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Plotyn, *Enneady*, t. 1–2, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
- Plutarch, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, przekł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 2002.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, t. 1, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.
- Spinoza B., *Etyka*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1954.
- Tomasz z Akwinu św., *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przekł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, tom 1, Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna*, przekł. P. Belch, Londyn 1975.
- Wiszowaty A., *O religii zgodnej z rozumem, czyli traktat o posługiwaniu się sądem rozumu także w sprawach teologicznych i religijnych*, przekł. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1960.

## Pisma nowożytne i współczesne

- Améry J., *O starzeniu się. Bunt i rezygnacja*, przekł. B. Baran, Warszawa 2018.
- Balthasar H.U. von, *Teologika. 1. Prawda świata*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kosteło, K. Skorulski, Kraków 2007.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, przekł. F. Znaniecki, Warszawa 1957.
- Bergson H., *Mysł i ruch. Dusza i ciało*, tłum. P. Beylin, K. Błęszyński, Warszawa 1963.
- Bierdiajew M., *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995.
- Bierdiajew M., *Głoszę wolność. Wybór pism*, przekł. H. Paprocki, Warszawa 1999.
- Bierdiajew M., *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przekł. H. Paprocki, Kęty 2006.
- Bierdiajew M., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przekł. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Blondel M., *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1994.
- Blondel M., *La Philosophie et l'Esprit Chrétien. Tome I. Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Paris 1950.
- Bocheński J.M., *Logika religii*, przekł. S. Magala, Warszawa 1990.
- Buber M., *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przekł. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993.
- Buber M., *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994.

- Camus A., *Mit Syzyfa*, w: tenże, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1999.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1977.
- Cioran E., *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007.
- Colli G., *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1994.
- Derrida J., *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność. Europa Jana Patočki*, przeł. A. Drop, „Logos i Ethos” 1/1993, s. 137–158.
- Derrida J., *Χώρα/Chora*, tłum. M. Gołębiewska, Warszawa 1999.
- Dilthey W., *Rozumienie i życie*, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wyb. i tłum. G. Sowiński, Toruń 1993.
- Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Warszawa 2006.
- Eliade M., *Mity, sny, misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008.
- Frank S., *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, wyb. i przekł. T. Obolovitch, Kraków 2007.
- Frank S., *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolovitch, Tarnów 2007.
- Freud S., *Niesamowite*, w: tenże, *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997.
- Fromm E., *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2015.
- Fromm E., *O nieposłuszeństwie i inne eseje*, przekł. S. Baranowski, Kraków 2015.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Poznań 2016.
- Fromm E., *Rewolucja nadziei. W stronę ucłowieczonej technologii*, przekł. A. Kochan, Kraków 2013.
- Gadamer H.-G., *Czy poeci umilkną?*, przeł. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1998.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. K. Michalski, M. Łukasiewicz, Warszawa 2000.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003.
- Halík T., *Chcę, abys był*, przekł. A. Babuchowski, Kraków 2014.
- Halík T., *Cierpliwość wobec Boga*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2016.
- Hartmann N., *Systematyczna autoprezentacja*, w: tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994.
- Havelock E.A., *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2006.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 2010.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 2011.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010.
- Heidegger M., *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.



- Heidegger M., *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki*, tłum. J. Mizera, „Logos i Ethos” 1/1991.
- Heidegger M., *Wyzwolenie*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001.
- Heidegger M., *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001.
- Heidegger M., *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997.
- Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przekł. A. Gorzkowski, Kraków 2015.
- Heschel A.J., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2008.
- Heschel A.J., *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, tłum. V. Reder, Kraków 2008.
- Heschel A.J., *Prorocy*, przekł. A. Gorzkowski, Kraków 2014.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009.
- Ingarden R., *Księżeczka o człowieku*, przeł. A. Węgrzecki, Kraków 2006.
- Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1988.
- James W., *Wola wiary*, w: tenże, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Kraków 1996.
- James W., *Z wybranych problemów filozofii. Początek wprowadzenia do filozofii*, przeł. M. Filipczuk, Kraków 2006.
- Jaspers K., *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990.
- Jaspers K., *Rozum i egzystencja*, w: tenże, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław 1998.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant I., *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa 1986.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszekiewicz, Kraków 2005.
- Kępiński A., *Rytm życia*, Kraków 2001.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.
- Kierkegaard S., *Czyny miłości*, przeł. A. Szwed, Kęty 2008.
- Kierkegaard S., *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szwed, Lublin 2000.
- Kierkegaard S., *Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okruchów filozoficznych”*: *mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja*, tłum. K. Toeplitz, Kęty 2011.

- Kierkegaard S., *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988.
- Kierkegaard S., *Pojęcie lęku. Psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierworodnego*. Przez Vigiliusa Haufniensis, przeł. A. Djakowska, Warszawa 1996.
- Kierkegaard S., *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 1992.
- Kołąkowski L., *Bergson*, Warszawa 1997.
- Kołąkowski L., *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 1, Londyn 2002.
- Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1999.
- Kołąkowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Kraków 2014.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 2005.
- Kubiak Z., *Półmrok ludzkiego świata*, Kraków 2001.
- Lacroix J., *Historia a tajemnica*, przeł. Z. Więckowski, Warszawa 1966.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, przeł. z niem. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Leśmian B., *Z rozmyślań o Bergsonie*, w: tenże, *Szkice literackie*, opr. J. Trznadel, Warszawa 2011.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *Cierpienie bezużyteczne*, przeł. M. Kowalska, „Literatura na Świecie”, 1–2/2004.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2008.
- Lévinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Warszawa 2008.
- Liiceanu G., *O granicy*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2018.
- Luijpen W.A., *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972.
- Marion J.-L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- Marks K., *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, tłum. H. Lauter i in., Warszawa 2010.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- McLuhan M., *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*, przeł. A. Wojtasik, Warszawa 2017.
- McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. N. Szczucka, Warszawa 2004.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.
- Merleau-Ponty M., *Proza świata. Eseje o mowie*, przeł. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Warszawa 1999.

- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, tłum. E. Krasnowolska, Warszawa 1964.
- Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra*, przeł. J. Lisicka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999.
- Norwid C., *Jasność i ciemność*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, red. J.W. Gomulicki, t. VI, Warszawa 1971.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas*, przeł. P. Niklewicz, w: J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, Warszawa 1982.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993.
- Patočka J., *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998.
- Parandowski J., *Alchemia słowa*, Warszawa 1998.
- Pieper J., *O miłości, nadziei i wierze*, przeł. I. Gano i K. Michalski, Poznań 2000.
- Pleśu A., *Minima moralia. Elementy etyki odstępu*, przekł. A. Zawadzki, Kraków 2019.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. E. Bieńkowska, Warszawa 1985.
- Ricoeur P., *Metafora i symbol*, w: tenże, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 123–155.
- Ricoeur P., *Nadzieja a struktura systemów filozoficznych*, „Znak” nr 231 (9/1973), s. 1133–1147.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako o innym*, przeł. B. Chełstowski, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 2011.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Warszawa 2012.
- Rousseau J.-J., *Marzenia samotnego wędrowca*, przeł. E. Rządowska, Warszawa 1983.
- Sartre J.-P., *Byt i Nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa i in., Kraków 2007.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986.
- Scheler M., *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- Schelling F.W.J., *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, t. 1, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2002.
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996.
- Scholem G., *O podstawowych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Warszawa 2015.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1995.
- Schopenhauer A., *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i Paralipomena. Drobne pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Kęty 2004.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, tom 1, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2004.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Kraków 2011.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.

- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1975.
- Tresmontant C., *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996.
- Stróżewski W., *Dialektyka twórczości*, Kraków 1983.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 2005.
- Unamuno M. de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984.
- Unamuno M. de, *Żywoł Don Kichota i Sancza według Miguela de Cervantesa Saavedry*, przeł. P. Fornelski, Warszawa–Sopot 2018.
- Valéry P., *Estetyka słowa. Szkice*, przeł. D. Eska, A. Frybesowa, Warszawa 1975.
- Vernant J.-P., *Źródła myśli greckiej*, przeł. J. Szacki, Gdańsk 1996.
- Weil S., *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1999.
- Welte B., *Czas i tajemnica*, przeł. K. Święcicka, Warszawa 2000.
- Welte B., *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, przeł. W. Patyna, Warszawa 2000.
- Welte B., *Filozofia religii*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1996.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *Uwagi o religii i etyce*, tłum. W. Sady i in., Kraków 1995.
- Wust P., *Niepewność i ryzyko*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1995.

## Literatura przedmiotowa. Opracowania

- Bierdiajew M., *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, w: L. Szestow, *Spekulacja i Objawienie. Filozofia religijna Włodzimierza Sołowjowa i inne artykuły*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 5–9.
- Bierdiajew N., *Lew Szestow i Kierkegaard*, przeł. A. Papieska, w: J. Dobieszewski (red.), *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, Warszawa 2007, s. 153–160.
- Borella J., *Christ the Original Mystery. Esoterism & The Mystical Way. With Special Reference to the Works of René Guénon*, transl. by G.J. Champoux, New York 2018.
- Borzym S., *Świadectwo Szestowa*, „Znak” nr 398 (1988 r.), s. 92–97.
- Boyer S.D., *The Logic of Mystery*, „Religious Studies”, Vol. 43, No. 1 (Mar., 2007), s. 89–102.
- Brown R.E., *The Pre-Christian Semitic Concept of Mystery*, „The Catholic Biblical Quarterly”, Vol. 20, No. 4 (Oct., 1958), s. 417–443.
- Cooper D.E., *The Measure of Things: Humanism, Humility and Mystery*, Oxford 2002.
- Dec I., *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995.

- Depraz N., *Faire jouer la surprise dans une phénoménologie de l'espérance et du mystère*, w: P. David (red.), *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, Paris 2013, s. 147–167.
- Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków 2015.
- Dobieszewski J., *Lew Szestow – sens absurdu*, w: tenże, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Kraków 2012, s. 134–149.
- Dobieszewski J., *Wczesny Lew Szestow*, w: tenże, *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*, Kraków 2012, s. 150–161.
- Eco U., *Kilka ujawnień o tajemnicy*, w: tenże, *Na ramionach olbrzymów*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2019, s. 321–355.
- Farges J., *L'«hyperphénoménologique» et le «métaproblématique». Remarques sur les limites de la phénoménologie dans la pensée de Gabriel Marcel*, w: P. David (red.), *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, Paris 2013, s. 23–52.
- Foster M.B., *Mystery and Philosophy*, London 1957.
- Gielarowski A., *Obecność i tajemnica*, w: J. Barcik (red.), *Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii*, Kraków 2007, s. 209–227.
- Gielarowski A., *Obecność: między widzialnością a tym, co niewidzialne*, w: A. Bobko, M. Kozak (red.), *Metafizyka obecności*, Kraków 2006, s. 77–108.
- Gielarowski A., *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 2013.
- Hazelton R., *Marcel on Mystery*, „The Journal of Religion” Vol. 38 (3/1958), s. 155–167.
- Hernandez J.G., *Gabriel Marcel's Ethics of Hope. Evil, God and Virtue*, London 2011.
- Hocking W.E., *Marcel and the Ground Issues of Metaphysics*, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 14, No. 4 (Jun., 1954), s. 439–469.
- Januszewski Z., *Ludzka potrzeba prawdy jako nadzieja wobec „pękniętego świata”*, „Filozofia chrześcijańska”, t. 9: *Osoba i wina*, Poznań 2012, s. 141–157.
- Jones R.H., *Curing the Philosopher's Disease. Reinstating Mystery in the Heart of Philosophy*, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth 2009.
- Kline G.L., *Skepticism and Faith in Shestov's Early Critique of Rationalism*, „Studies in East European Thought”, Vol. 63, No. 1 (February 2011), s. 15–29.
- Kruks S., *Marcel and Merleau-Ponty: Incarnation, Situation and the Problem of History*, „Human Studies”, Vol. 10, No. 2 (1987), s. 225–245.
- Kuliniak R., *Egzystencjalny i metafizyczny charakter filozoficznych rozważań Gabriela Marcela*, w: R. Różanowski (red.), *Filozofia XXV. Studia z filozofii współczesnej*, Wrocław 1995, s. 37–48.
- Lisicki P., *Doskonałość i nędza*, Warszawa–Gniezno 2008.
- Maciejewski M., *Zagadka i tajemnica. Z zagadnień świadomości literackiej w okresie przełomu romantycznego*, „Roczniki Humanistyczne”, t. XVI, 1/1968, s. 7–28.
- Maia Neto J.R., *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard and Shestov*, Dordrecht–Boston–London 1995.
- Massonius M., *Rozum w obliczu tajemnicy. Listy do Mariana Zdziechowskiego*, „Znak” nr 345 (1983 r.), s. 1195–1225.

- Miłosz Cz., *Szestow albo czystość rozpacz*, w: L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, przeł. J.A. Prokopski, Warszawa 2009, s. 9–33.
- Mrzygłód P., *Między „metafizyką absurdu” i „absurdem metafizyki”. Projekt dekonstrukcji metafizyki klasycznej w egzystencjalistycznej myśli Lwa Szestowa*, Wrocław 2014.
- Mukoid E., *Filozofia zła. Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1999.
- Murchland B.G., *The Philosophy of Gabriel Marcel*, „The Review of Politics” Vol. 21 (2/1959), s. 339–356.
- Okołowski P., *Bierdiajew a Szestow*, w: J. Dobieszewski (red.), *Wokół Bierdiajewa i Leontjewa*, Warszawa 2001, s. 118–136.
- O’Malley J.B., *The Fellowship of Being. An Essay on the Concept of Person in the Philosophy of Gabriel Marcel*, Hague 1966.
- Perkowska H., *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa–Poznań 2001.
- Plużański T., *Marcelowski homo viator*, w: *Człowiek między ziemią a niebem*, Warszawa 1977, s. 228–251.
- Podsiad A., *Gabriel Marcel, czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, w: G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 289–316.
- Prokopski J.A., *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalistycznej*, Kęty 2007.
- Rahner K., *The Concept of Mystery in Catholic Theology*, w: tenże, *Theological Investigations*, vol. IV, transl. by K. Smyth, London–New York 1974.
- Rhodes M.C., *Mystery in Philosophy. An Invocation of Pseudo-Dionysius*, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth 2012.
- Sawicki A., *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000.
- Sawicki M., *Perspektywy człowieka w myśli Lwa Szestowa*, w: J. Dobieszewski (red.), *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, Warszawa 2007, s. 27–58.
- Shein L.J., *Lev Shestov: a Russian Existentialist*, „Russian Review”, Vol. 26, No. 3 (Jul. 1967), s. 278–286.
- Simmel G., *Tajność i tajny związek*, w: tenże, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2005, s. 227–279.
- Stasiuk M., *„Kto wie, czy życie to nie śmierć, a śmierć czy nie jest życiem”. Dionizos i Kora-Persefona a Szestowowska koncepcja filozofii*, w: J. Dobieszewski (red.), *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, Warszawa 2007, s. 59–70.
- Surdykowski J., *Tajemnica*, „Znak” nr 634 (2008 r.), s. 159–168.
- Swieżawski S., *Rozum i tajemnica*, w: tenże, *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*, Warszawa 2007, s. 151–162.
- Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000.



- Tarnowski K., *Czy niewysłowione może przemawiać? Wokół pojęcia tajemnicy*, w: tenże, *Pragnienie metafizyczne*, Kraków 2017, s. 429–440.
- Tarnowski K., *Gabriel Marcel, filozof próby*, w: G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 9–22.
- Tarnowski K., *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993.
- Tarnowski K., *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.
- Temkin A., *Szestow Ateńczyk*, „Znak” nr 632 (2008 r.), s. 94–104.
- Treanor B., *Aspects of Alterity. Levinas, Marcel and the Contemporary Debate*, New York 2006.
- Verkamp B.J., *Senses of mystery. Religious and non-religious*, New York 1997.
- Ward K., *Explanation and Mystery in Religion*, „Religious Studies”, Vol. 9, No. 1 (Mar., 1973), s. 23–37.
- Węclawski M., *Dwa rozумы Szestowa*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 63 (2018), s. 81–99.
- Węclawski M., *Gabriel Marcel i etyka heterocentryczna*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 69 (2/2021), s. 285–303.
- Whittaker J.H., *Religious and Epistemological Mysteries*, „International Journal for Philosophy of Religion”, Vol. 54, No. 3 (Dec., 2003), s. 137–156.
- Wodziński C., *Ateny, Jerozolima, Rzym*, w: L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 7–62.
- Wodziński C., *Lew Szestow*, w: L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 2000, s. 5–24.
- Wodziński C., *Szestow – Pascal XX wieku*, „Znak” nr 382 (1986 r.), s. 34–51.
- Wodziński C., *Szestow i Luter: Sola fide*, w: L. Szestow, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1995.
- Wodziński C., *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Gdańsk 2017.
- Wood R.E., *The Dialogical Principle and the Mystery of Being: The Enduring Relevance of Martin Buber and Gabriel Marcel*, „Journal for Philosophy of Religion”, Vol. 45 (2/1999), s. 83–97.
- Wójs P., *Rozum w filozofii egzystencji*, Kraków 2013.
- Żarowski M., *O „dystansie, który dzieli” i „odległości, która łączy”. Egzystencjalny wymiar drogi w myśli Gabriela Marcela i Paula Ricoeura*, „Folia Turistica” nr 24/2011, s. 35–56.

## Pozostałe

- Albert K., *O Platońskim pojęciu filozofii*, przeł. J. Drewnowski, Warszawa 1991.
- Alquié F., *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989.
- Baczko B., *Rousseau – samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009.

- Baumgartner H.M., *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez samą siebie*, tłum. M.A. Kaniowski, Warszawa 1996.
- Buczyńska-Garewicz H., *Język przestrzeni u Heideggera (cz. II). Droga*, „Teksty Drugie” 2006, 1–2, s. 225–232.
- Buksiński T., *Dwa rozumy filozofii*, w: T. Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, Poznań 1997, s. 131–202.
- Burkert W., *Starożytne kultury misteryjne*, przeł. K. Bielawski, Kraków 2014.
- Carmy Sh., Schatz D., *Biblia jako źródło refleksji filozoficznej*, w: D.H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, przekł. P. Sajdek, Kraków 2009.
- Comte-Sponville A., *Mały traktat o wielkich cnotach*, przekł. H. Lubicz-Trawkowska, K. Trawkowski, Warszawa 2000.
- Dehnel P., *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1998.
- Dobieszewski J., *Filozofia religii. Współczesne horyzonty*, „Kultura i Wartości”, nr 7 (3/2013), s. 9–21.
- Dobieszewski J., *Moc poznawcza mistycyzmu*, w: A. Karapuda, A. Włoczevska (red.), *Wyrażanie niewyraźnego. Mistycyzm w sztuce: literaturze, malarstwie, muzyce... W 100-lecie śmierci Léona Bloy*, Warszawa 2018, s. 25–34.
- Dombrowski M., *Witkacego metafizyka cielesności*, „Avant” V (1/2014), s. 153–171.
- Drwięga M., *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2002.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, przekł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003.
- Evdokimov P., *Poznanie Boga w Kościele wschodnim*, przeł. A. Liduchowska, Kraków 1996.
- Filek J., *Dowód dobra*, w: tenże, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2010, s. 13–19.
- Filek J., *Etyka a obecność zła*, w: tenże, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2004.
- Glatzer N.N., *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*, Indianapolis–Cambridge 1998.
- Gleick J., *Szybciej. Przyspieszenie niemal wszystkiego*, tłum. J. Bieroń, Warszawa 2003.
- Gombrowicz W., *Kurs filozofii w sześć godzin i kwadrans*, przeł. I. Kania, Kraków 2017.
- Groys B., *Wprowadzenie do anty-filozofii*, przeł. J. Gilewicz, Warszawa 2012.
- Halkiewicz-Sojak G., *Wobec tajemnicy i prawdy. O Norwidowskich obrazach „całości”*, Toruń 1998.
- Herbert Z., *Węzeł gordyjski*, w: tenże, *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone. 1948–1998*, Warszawa 2008.
- Hernas A., *Czas i obecność*, Kraków 2005.
- Hilsbecher W., *Tragizm, absurd, paradoks. Eseje*, przeł. S. Błaut, Warszawa 1972.
- Hołda M., *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków 2020.
- Idziak U., *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques’em Derridą*, Kraków 2009.
- Jacobs W.G., *Czytanie Schellinga*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2009.



- Janion M., *Hermeneutyka*, „Teksty. Teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 2/1972, s. 9–18.
- Jonas H., *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Kerényi K., *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, przeł. I. Kania, Kraków 2004.
- Kerényi K., *Misteria Kabirów*, w: tenże, *Misteria Kabirów. Prometeusz*, przeł. I. Kania, Warszawa 2000.
- Kita M., *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*, Kraków 2012.
- Kluba A., *Niezrozumiałe–Nienazwane–Nowoczesne. Leśmian i Iwaszkiewicz – dwa modele poetyckiej niewyraźności*, w: *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki i E. Kuźma, Warszawa 1998, s. 249–266.
- Kolankiewicz L., *Eleusis. Oczy szeroko zamknięte*, w: *Między teatrem a literaturą. Księga ofiarowana Profesorowi Januszowi Deglerowi w 65. rocznicę urodzin*, red. A. Juzwenko, J. Miodek, Wrocław 2004, s. 31–91.
- Kostyszak M., *Etyka osobista. O przemijającym potencjale sztuki i techniki*, Warszawa 2019.
- Krakowiak J.L., *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*, Warszawa 2005.
- Krasicki J., *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej*, Kraków 2012.
- Krasicki J., *Dostojewski i laboratorium idei*, Warszawa 2020.
- Łapiński K., *Misteria biesiady*, w: *Kolokwia Platońskie. „Sympozjon”*, red. A. Pacewicz, „*Lectiones & Acroases Philosophicae*” VII (2/2014), s. 61–81.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.
- Manuel F.E., *Portret Izaaka Newtona*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1998.
- Markowski M.P., *Pomyśleć niemożliwe. Marion, Derrida i filozofia daru*, „Znak” nr 548 (1/2001), s. 25–42.
- Mech K., *Emuna i pistis*, „Przegląd Religioznawczy” 247 (2013), nr 1, s. 21–34.
- Mech K., *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008.
- Minois G., *Historia samotności i samotników*, przeł. W. Klenczon, Warszawa 2018.
- Morawiec E., *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Warszawa 2014.
- Mrówka K., *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004.
- Nycz R., „Wyrażanie niewyraźnego” w literaturze nowoczesnej (wybrane zagadnienia), w: *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki i E. Kuźma, Warszawa 1998, s. 79–100.
- Obolevitch T., *Wiara jako locus philosophicus myśli rosyjskiej*, w: *Rosyjska metafizyka religijna*, red. T. Obolevitch, W. Kowalski, Tarnów 2009.
- Paczkowska-Łagowska E., *Filozofia życia a irracjonalizm*, w: tenże, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000.
- Pawłowski K., *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*, Lublin 2007.
- Piecuch Cz., *Człowiek metafizyczny*, Warszawa–Kraków 2001.
- Piecuch Cz., *Doświadczenie egzystencjalne w perspektywie metafizycznej*, Kraków 1998.

- Piórczyński J., *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Böhmeo i jej źródeł*, Warszawa 1991.
- Piórczyński J., *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997.
- Płoszczyniec A., *O rzeczywistości ciała ludzkiego*, „Hybris” nr 35 (2016), s. 114–131.
- Rosa H., *Przyspieszenie społeczne*, tłum. D. Chrabajska, „Ethos” nr 25, 3/2012, s. 78–116.
- Sauerland K., *Heideggerowska Gelassenheit po polsku*, „Ruch Filozoficzny”, t. LXXV (3/2019), s. 7–14.
- Schmidt J., *Teologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Kęty 2006.
- Siemek M.J., *Nad egzystencjalizmem*, w: tenże, *W kręgu filozofów*, Warszawa 2018, s. 180–186.
- Siemek M.J., *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, w: tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Warszawa 2002, s. 27–56.
- Sikora P., *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010.
- Skarga B., *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997.
- Sławek T., *(Nie)wyrażalność codzienności. Derrida i etyka przyjaźni*, w: *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki i E. Kuźma, Warszawa 1998.
- Sławek T., *Nie bez reszty. O potrzebie niekompletności*, Mikołów 2019.
- Sobolewska A., *Poeci wobec niewyraźnego*, w: *Literatura wobec niewyraźnego*, red. W. Bolecki i E. Kuźma, Warszawa 1998, s. 232–248.
- Sobota D., *Heideggerowska filozofia drogi*, „Filo-Sofija” nr 10 (2010/1), s. 37–72.
- Sobota D.R., *Wprowadzenie. Problemy z fenomenologią*, w: tenże (red.), *Wybrane problemy wczesnej fenomenologii. Antologia tekstów*, Warszawa 2018, s. 7–92.
- Sobota D.R., *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie. Tom I. Neokantyzm i fenomenologia*, Bydgoszcz 2012.
- Stachewicz K., *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Poznań 2012.
- Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012.
- Szulakiewicz M., *Religia i czas*, Toruń 2008.
- Szwed A., *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011.
- Tokarczuk O., *Kraina Metaksy*, w: tenże, *Czuły narrator*, Kraków 2020.
- Virillio P., *Prędkość i polityka*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Wahl J., *Krótką historia egzystencjalizmu*, przeł. J.A. Prokopski, Wrocław 2004.
- Węcławski M., *Doświadczenie przed doświadczeniem: wiara jako warunek poznania. Wokół myśli S.L. Franka i A.J. Heschela*, „Logos i Ethos” 2/2017 (46), s. 91–110.
- Węcławski M., *Eklektyzm jako postawa filozoficzna*, „Hybris” 41 (2018 r.), s. 126–146.
- Węcławski M., *Franz Rosenzweig – filozof hebrajski. O dawnych korzeniach nowego myślenia*, w: *Bóg–Człowiek–Świat. Szkice z myśli filozoficznej Franza Rosenzweiga*, red. D. Jacyk, Wrocław 2017, s. 49–80.

- Węclawski T., *Wspólny świat religii*, Kraków 1995.
- Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007.
- Wszolek S., *Racjonalność wiary*, Kraków 2003.
- Żarowski M., *Klasyczne studium dotyku*, w: *Heterotopie myśli. Eseje z pogranicza. Prace ofiarowane profesor Jadwidze Mizińskiej*, red. P. Bytniewski, J. Breczko, P. Skudrzyk, Lublin 2013, s. 185–210.
- Żarowski M., *My Own Body as a Form of Otherness in Paul Ricoeur's Philosophy*, „Human Movement” 2012, vol. 13 (1), s. 70–77.
- Żarowski M., *Tarcza Arystotelesa*, Wrocław 1999.
- Żarowski M., *Tożsamość. Problem skażenia natury ludzkiej w filozofii Kartezjusza*, Wrocław 1994.
- Życiński J., *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993.

## Dzieła literackie

- Baudelaire Ch., *Człowiek i morze*, tłum. S. Korab-Brzozowski, w: Ch. Baudelaire, *Kwiaty zła*, red. J. Brzozowski, Kraków 1990, s. 45.
- Boy-Żeleński T., *Rozważania świąteczne*, w: tenże, *Słowa cienkie i grube*, Warszawa 1931.
- Conrad J., *Jądro ciemności*, w: tenże, *Młodość. Jądro ciemności*, tłum. A. Zagórska, Warszawa 1930.
- Conrad-Korzeniowski J., *Lord Jim*, przeł. A. Zagórska, Wrocław–Warszawa–Kraków 1996.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, przeł. A. Pomorski, Kraków 2009.
- Dostojewski F., *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, w: F. Dostojewski, *Dzieła wybrane. Tom 2. Idiota. Skrzywdzeni i poniżeni*, przeł. J. Jędrzejewicz, W. Broniewski, Warszawa 1984.
- Dostojewski F., *Notatki z podziemia*, w: tenże, *Notatki z podziemia. Gracz*, przeł. G. Karski, Warszawa 1992.
- Goethe J.W., *Faust*, przeł. F. Konopka, Warszawa 1993.
- Goethe J.W., *Faust*, przeł. K. Lipiński, w: J.W. Goethe, *Dramaty*, Poznań 2003.
- Herbert Z., *Dotyk*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, Kraków 2011, s. 84–85.
- Iwaszkiewicz J., *Dzienniki 1911–1955*, red. A. i R. Papiescy, Warszawa 2010.
- Kapuściński R., *Podróże z Herodotem*, Kraków 2004.
- Kraśniński Z., *Bóg mi odmówił tej anielskiej miary...*, w: tenże, *Dzieła zebrane. Nowe wydanie. Tom I. Wiersze*, red. M. Strzyżewski, Toruń 2017, s. 43.
- Leśmian B., *Tajemnica*, w: tenże, *Poezje zebrane*, opr. J. Trznadel, Warszawa 2010.
- Mann T., *Czarodziejska góra*, tłum. J. Kramsztyk, J. Łukowski, Warszawa 2021.

- Mann T., *Śmierć w Wenecji*, przeł. L. Staff, w: T. Mann, *Opowiadania*, przeł. L. Staff, A. Dołęgowski, Wrocław 2005, s. 155–220.
- Mickiewicz A., *Dziady drezdeńskie*, oprac. J. Skuczyński, Wrocław 2012.
- Mickiewicz A., *Rozum i wiara*, w: tenże, *Wiersze*, Warszawa 1969, s. 340–342.
- Miłosz Cz., *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011.
- Norwid C., *Assunta*, w: tenże, *Nowy wybór poezji. Wiersze. Utwory cykliczne. Poematy*, red. J.W. Gomulicki, Warszawa 1996.
- Péguy Ch., *Przedśionek tajemnicy drugiej cnoty*, przeł. L. Zaręba, Kraków 2007.
- Przerwa-Tetmajer K., *Wiecznie samotni*, w: tenże, *Poezye*, t. 3, Warszawa–Kraków 1900, s. 74.
- Reymont W.S., *Ziemia obiecana*, Wrocław 2014.
- Różewicz T., *Dlaczego piszę?*, w: tenże, *Szara strefa*, Wrocław 2002, s. 59.
- Shakespeare W., *Hamlet, książę Danii*, przeł. S. Barańczak, Poznań 1994.
- Słonimski A., *Rozmowa z ciszą*, „Wiadomości literackie”, nr 8/1939 (800), rok XVI, s. 1.
- Tiutczew F., *Silentium!*, przeł. W. Słobodnik, w: F. Tiutczew, *Wybór poezji*, przeł. M. Buczkówna i in., Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 26.
- Tokarczuk O., *Księgi Jakubowe*, Kraków 2020.
- Tołstoj L., *Spowiedź*, przekł. B. Baran, Warszawa 2011.
- Tołstoj L., *Śmierć Iwana Iljicza*, przeł. J. Iwaszkiewicz, w: L. Tołstoj, *Opowiadania i nowele. Wybór*, przeł. J. Dmochowska i in., Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1985, s. 245–321.
- Tołstoj L., *Zmartwychwstanie*, przeł. W. Rogowiec, Kraków 2010.
- Witkiewicz S.I., *Nienasycenie*, Warszawa 1982.
- Zagajewski A., *Owoce*, w: tenże, *Dzikie czereśnie. Wybór wierszy*, Kraków 1990, s. 113.

## Hasła w słownikach i encyklopediach

- Geheimnis*, w: R. Wahring-Burfeid, *Wahring Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh–München 2011, s. 587.
- misterio*, w: *Diccionario de la lengua española. Apéndices con información gramatical y ortográfica*, Barcelona 2012, s. 632.
- mystère*, w: A. Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris 2013, s. 615–616.
- mystère*, w: A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Vol. 1 (A-M)*, Paris 1997, s. 661–663.
- mystery*, hasło w: *The Oxford English Dictionary. 2nd Ed., Vol. 10 (Moul-Ovum)*, ed. J.A. Simpson and E.S.C. Weiner, Oxford 1989, s. 173–174.
- taić*, hasło w: *Słownik etymologiczny języka polskiego*, red. W. Boryś, Kraków 2005, s. 625.
- tajemnica*, w: A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001, s. 869–870.

- tajemnica*, w: D. Julia, *Słownik filozofii*, przeł. K. Jarosz, Katowice 2006, s. 400.
- tajemnica*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 462.
- tajemnica*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 504–505.
- tajemny*, w: *Słownik etymologiczny języka polskiego*, red. W. Boryś, Kraków 2005, s. 625.
- μυστήριον*, w: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 405.
- μυστήριον*, w: *Słownik grecko-polski. Tom III (Α-Π)*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1979, s. 181.



---

# Indeks osobowy

*Nie obejmuje tekstów cytowanych ani adresów bibliograficznych.*

## A

Akwinata *patrz* Tomasz z Akwinu  
Aleksander Macedoński 358  
Améry, Jean 135  
Anaksymander 35  
Anzelm z Canterbury 306  
Arendt, Hannah 360  
Arystoteles 20, 45, 82, 97, 262, 285,  
317, 342, 358  
Augustyn z Hippony 24, 31, 174, 271,  
285, 286, 306, 314, 323, 340

## B

Baczko, Bronisław 254, 315  
Balthasar, Hans U. von 12, 260, 262, 333  
Baudelaire, Charles 337  
Bauman, Zygmunt 193  
Bazyli Wielki 302  
Bazyliides 322  
Beauvoir, Simone 21  
Bergson, Henri 38, 54, 121–2, 134, 178,  
258, 320, 324  
Bierdiajew, Mikołaj 32–33, 43, 44, 74,  
75, 83, 86, 94, 104, 217, 268, 270,  
304  
Blondel, Maurice 342, 354  
Bocheński, Jan Maria 20  
Böhme, Jakob 290, 322, 350

Boyer, Steven D. 339  
Boy-Żeleński, Tadeusz 263  
Brentano, Franz 149  
Buber, Martin 62, 109, 159, 212, 215,  
220, 222, 231, 242, 330, 357  
Buczyńska-Garewicz, Hanna 190  
Burkert, Walter 277, 281, 338

## C

Camus, Albert 68  
Casper, Bernhard 38  
Cassirer, Ernst 295  
Chrystus *patrz* Jezus z Nazaretu  
Cioran, Emil 57, 68, 260  
Colli, Giorgio 313  
Condorcet, Nicolas de 98  
Conrad, Joseph 283, 326  
Cyceron 31

## D

Damiani, Piotr 91  
Dawkins, Richard 18  
Deleuze, Gilles 192  
Depraz, Natalie 151  
Derrida, Jacques 181, 266, 289, 357  
Descartes, René (Kartezjusz) 45, 161,  
187, 192, 306, 318  
Dilthey, Wilhelm 53–54

- Diogenes z Synopy (cynik) 281  
 Dobieszewski, Janusz 25, 32, 68  
 Dostojewski, Fiodor 24, 58, 100, 341, 360, 366  
 Dupré, Louis 313, 323
- E**  
 Ebner, Ferdinand 55  
 Eco, Umberto 336  
 Eliade, Mircea 279, 298, 368  
 Epikur 257  
 Ern, Włodzimierz 32
- F**  
 Farges, Julien 149, 150, 161  
 Fichte, Johann G. 306, 308  
 Filek, Jacek 270  
 Filon z Aleksandrii 306  
 Frank, Siemion L. 47, 261–2, 263, 265, 306, 348–9  
 Freud, Sigmund 310  
 Fromm, Erich 126–7, 131, 202, 211, 332
- G**  
 Gadamer, Hans-Georg 295  
 Gaunilon 306  
 Gielarowski, Andrzej 171, 176, 192, 220  
 Gödel, Kurt 352  
 Goethe, Johann W. 250  
 Gombrowicz, Witold 25, 120  
 Gorgiasz z Leontinoi 100  
 Grzegorz z Nazjanzu 302  
 Grzegorz z Nyssy 302
- H**  
 Halevi, Juda 85  
 Halík, Tomáš 215, 274  
 Halkiewicz-Sojak, Grażyna 282  
 Hazelton, Roger 161, 177, 236, 237  
 Hegel, Georg W.F. 23, 38, 45, 65, 306, 314, 315, 316, 319, 350
- Heidegger, Martin 39, 66, 70, 132, 145, 149–50, 153, 165, 190, 230, 249, 252, 273–6, 287, 289, 319, 322, 337, 344  
 Heraklit z Efezu 189, 257, 287, 335  
 Herbert, Zbigniew 358  
 Hernandez, Jill G. 200  
 Hernas, Adam 187, 199  
 Herodot z Halikarnasu 82  
 Heschel, Abraham J. 85–86, 86, 182, 254, 265–7, 284, 293, 298  
 Hocking, William E. 134, 138, 147, 150, 225  
 Hume, David 147, 288  
 Husserl, Edmund 104, 145, 148–50, 163, 189, 289  
 Huxley, Aldous 254
- I**  
 Ingarden, Roman 183, 265  
 Iwaszkiewicz, Jarosław 268
- J**  
 James, William 22, 147  
 Janion, Maria 299  
 Jaspers, Karl 30, 104, 142, 155, 189, 199, 240, 245, 290, 315, 323  
 Jezus z Nazaretu 19, 93, 302, 312, 324, 360  
 Juwenalis z Akwinum 67
- K**  
 Kant, Immanuel 86, 98, 108, 114, 248, 306, 308–9, 317  
 Kapuściński, Ryszard 263  
 Kerényi, Karl 278  
 Kępiński, Antoni 254  
 Kierkegaard, Søren 23, 36, 67, 79, 95, 103, 189, 199, 203, 273, 301, 312, 366  
 Kołakowski, Leszek 41, 54, 104, 163, 321, 323



- Konstantyn Wielki 339  
 Kostyszak, Maria 274, 358  
 Krakowiak, Józef L. 57  
 Krasicki, Jan 24, 25  
 Krasieński, Zygmunt 325  
 Ksenofanes z Kolofonu 81  
 Kubiak, Zygmunt 62, 258
- L**  
 Lacroix, Jean 264, 338, 343  
 Leeuw, Gerardus van der 297, 323, 346  
 Leibniz, Gottfried W. 39, 306  
 Leopardi, Giacomo 271  
 Leśmian, Bolesław 258, 294, 336  
 Lévinas, Emmanuel 121, 131, 193, 266, 271, 289, 303, 318, 345  
 Liiceanu, Gabriel 253, 273  
 Lisicki, Paweł 47  
 Luter, Marcin 89, 93, 102, 302, 322, 366
- Ł**  
 Łosski, Władimir 302
- M**  
 Maia Neto, José 46  
 Malebranche, Nicolas 306  
 Mann, Thomas 327  
 Marcel, Gabriel 12, 13, 15–16, 25, 119–246, 269, 285, 291, 324, 330, 339, 356, 366–8  
 Marion, Jean-Luc 181, 308, 309  
 Marks, Karl 253  
 McLuhan, Marshall 137, 241  
 Merleau-Ponty, Maurice 21, 150, 163–4, 331  
 Mickiewicz, Adam 325  
 Mikołaj z Kuzy 77, 262, 306, 322  
 Miłosz, Czesław 33, 83, 248  
 Mistrz Eckhart 275, 322  
 Montaigne, Michel de 190  
 Mounier, Emmanuel 23, 24  
 Mrówka, Kazimierz 257
- Mukoid, Ewa 152, 160  
 Murchland, Bernard G. 174, 222
- N**  
 Newton, Issac 259  
 Nietzsche, Friedrich 22, 23, 33, 54, 58, 75, 82, 187, 322, 366  
 Norwid, Cyprian K. 255, 256
- O**  
 Ockham, William 366  
 Okołowski, Paweł 103, 105  
 O'Malley, John B. 140, 162, 165, 204, 208  
 Ong, Walter J. 241  
 Ortega y Gasset, José 251  
 Otto, Rudolf 266, 282, 310, 346–7  
 Owidiusz 300
- P**  
 Parandowski, Jan 288  
 Parmenides z Elei 288, 306  
 Pascal, Blaise 24, 81, 95, 113, 203, 232, 256, 318, 366  
 Patočka, Jan 252, 266, 344  
 Paweł z Tarsu 19, 93, 103, 177, 362  
 Péguy, Charles 198  
 Perkowska, Halina 47, 96  
 Piecuch, Czesława 21, 25, 105  
 Pieper, Josef 199  
 Piórczyński, Józef 290  
 Platon 31, 34, 56, 84, 107, 153, 171, 204, 262, 285, 287, 293, 299, 339  
 Plessner, Helmuth 165  
 Pleśu, Andrei 270–1  
 Plotyn 77, 86, 306  
 Plutarch z Cheronei 281  
 Płużański, Tadeusz 217  
 Podsiad, Antoni 155, 208  
 Przerwa-Tetmajer, Kazimierz 327  
 Pseudo-Dionizy Areopagita 322, 357

## R

- Rahner, Karl 12, 267, 284, 346, 353  
 Reymont, Władysław S. 352  
 Ricoeur, Paul 120, 163, 187, 201, 211,  
 263, 295  
 Rilke, Rainer Maria 240, 355  
 Rosenzweig, Franz 35, 44, 66, 85, 121,  
 231, 263, 312, 314  
 Rousseau, Jean-Jacques 24, 254, 328

## S

- Sartre, Jean-Paul 21, 319  
 Sauerland, Karol 145  
 Sawicki, Adam 44, 84, 103, 105  
 Scheler, Max 305  
 Schelling, Friedrich W.J. 178, 278, 306,  
 308  
 Schleiermacher, Friedrich 266  
 Scholem, Gershom 61, 85, 323  
 Schopenhauer, Arthur 35, 56, 103, 271,  
 322, 366  
 Shakespeare, William 273  
 Shein, Louis J. 44  
 Siemek, Marek J. 120  
 Silesius, Angelus 39, 322  
 Simmel, Georg 359  
 Skarga, Barbara 38, 121  
 Skrzypczak-Perelkiewicz, Renata 274  
 Sławek, Tadeusz 261, 275, 300  
 Sobota, Daniel R. 149  
 Sokrates 45, 156, 259  
 Spinoza, Baruch 34, 41, 45, 82, 306  
 Stachewicz, Krzysztof 292  
 Stróżewski, Władysław 37, 296  
 Surdykowski, Jerzy 359  
 Swieżawski, Stefan 11  
 Szestow, Lew 13, 15–16, 25, 29–115,  
 148, 158, 166, 233, 244, 246, 271,  
 273, 291, 339, 356, 366–8  
 Szkot, Jan (Eriugena) 322  
 Szulakiewicz, Marek 286  
 Szwed, Antoni 312

## T

- Tales 35  
 Tarnowski, Karol 148, 158, 170, 172,  
 184, 202, 204, 210, 235, 330  
 Temkin, Aleksander 86  
 Tertulian 90, 91, 366  
 Tillich, Paul 12, 32, 54, 138, 273, 320,  
 339, 348  
 Tischner, Józef 30, 56, 60, 187, 258  
 Tiutczew, Fiodor 105  
 Tokarczuk, Olga 362  
 Tołstoj, Lew 69, 75, 108, 256  
 Tomasz z Akwinu 197, 229, 248, 292, 302  
 Treanor, Brian 147, 157, 217, 221  
 Tresmontant, Claude 353

## U

- Unamuno, Miguel de 57, 92, 271, 289,  
 307

## V

- Valéry, Paul 286, 292  
 Verkamp, Bernard J. 344  
 Vernant, Jean-Pierre 329

## W

- Weil, Simone 351  
 Welte, Bernhard 273, 309, 315, 321,  
 347  
 Wiszowaty, Andrzej 362  
 Witkiewicz, Stanisław I. (Witkacy) 263,  
 289  
 Wittgenstein, Ludwig 254, 294  
 Włodkowic, Paweł 92  
 Wodziński, Cezary 16, 42, 48, 58, 75, 83  
 Wood, Robert E. 243  
 Wüst, Peter 302

## Ż

- Żarowski, Mirosław 25, 191, 287, 342  
 Życiński, Józef 276

---

# Indeks pojęć, motywów, postaci literackich

*Nie obejmuje tekstów cytowanych ani adresów bibliograficznych.*

## A

Abraham 91–92, 193  
Absolut (absolut) 14, 17, 77, 83, 109,  
306, 321, 370  
abstrakcja 134, 140–1, 144–5, 152,  
218, 234, 280  
· duch abstrakcji 140–1, 145  
absurd 57, 67–69, 257, 312  
Adam 43  
agnostycyzm 240, 274, 302  
alienacja 202, 216, 219, 253, 333  
antropologia zmysłów 179  
apofatyzm (apofatyka) 84, 303–4, 307,  
357  
aporia 14, 342  
ateizm 188, 215, 357  
· nowy a. 18  
Ateny 48, 62, 65, 80–82, 85, 86, 88, 96,  
113  
autentyczność 24, 40, 59, 92, 150, 211,  
241, 254, 269, 326, 328, 331  
autorytet 360

## B

bałwochwalstwo *patrz* idolatria  
bezrobotni 136, 200  
bezsens 186, 271, 272, 351

Biblia (biblijne) 35, 42, 59, 62, 63, 81,  
86, 92–94, 232, 267, 302, 314,  
329–30, 362  
bogocześnictwo 32  
bojaźń 75, 113, 267  
Bóg 12, 14, 43, 60–63, 75, 81–88, 92,  
103, 110, 173, 176, 188, 227–32,  
243, 245, 273, 301–8, 312, 314,  
321–3, 324, 342, 346–7, 349,  
357, 362–3, 366, 370  
· doświadczenie B. 230  
· jako pełnia 228  
· jako pełnia bycia 176  
· jako tajemnica 229, 304–5, 347  
· ukryty 301  
ból 163, 271, 304  
brak 207, 256, 269, 320, 356  
braterstwo 141, 227, 324  
bunt 48, 187–8, 201, 215, 254, 258, 301  
bycie 125–32, 135, 144–6, 153, 155,  
159, 161–2, 165–6, 170, 172,  
174–51, 179, 183–6, 188, 200,  
204, 206–8, 210, 211, 213–4,  
216, 234–5, 242, 256, 308,  
320–1, 333, 337, 345  
· jako obecność 242

być i mieć 125-7, 130, 146, 162, 165,  
179, 218, 224, 229, 339

byt 17, 35, 43, 70, 97, 154, 163, 171,  
173, 174, 177-8, 192, 205, 207,  
217, 219, 236, 237, 239-40, 242,  
253, 259-60, 262, 265-6, 273,  
292, 302, 305, 314-5, 319-22,  
337, 346, 357

## C

całość 139, 157, 175, 217, 228, 300, 362

chaos 24, 53, 73, 97, 99, 111

charakterystyka 130, 142, 231, 237

choroba 167, 242

· i tajemnica 167

chrześcijaństwo (chrześcijańskie) 18, 90,  
93, 141, 157-8, 194, 277, 301, 302,  
312, 324, 339, 342, 353, 362

ciało (cielesność) 137, 162-7, 184,  
235-6, 243

· i tajemnica 165-6

ciemność 24, 77, 88, 93, 109, 114,  
195, 244, 246, 255-6, 258, 267,  
272-3, 279-280, 282-3, 287,  
299, 302, 344-5, 361, 369

cierpienie 15, 56, 60-61, 64, 124, 188,  
200, 225, 228, 270-2, 273, 369

cierpliwość 201

cisza 93, 282-3

cnota 194, 197

codziennosc 58, 68, 72, 158, 199, 256,  
263-4, 268, 275, 333, 344, 369

· c. pierwsza a druga 275

cud 360

cytat 288

czas 38, 66, 112, 131, 185, 199, 201,  
204, 225, 238, 265, 267, 271,  
291, 314

cześć 137, 282, 308, 333, 338, 360

człowiek 13, 20-23, 31-45, 48, 51-53,  
57-61, 66, 70-73, 79-91, 93-94,  
99-103, 105, 106, 108-12, 114,

126, 131, 133-44, 149, 158-9,  
165-8, 170-1, 173-4, 176-7,  
180-2, 186-9, 191-3, 196-197,  
199, 207, 209-10, 214-6, 221,  
224-5, 229-32, 236-7, 246,  
250-2, 254-5, 257, 265, 266-7,  
269, 295, 301-3, 307, 320, 330,  
332-3, 337, 354, 357, 366-8

· cz. metafizyczny 105

## D

dar 180-1, 203, 216, 223, 230

demagogia 359

diada 163-4

dialog (dialogiczne) 38, 85, 103, 105,  
156, 205, 212, 221, 222, 330-1,  
336, 347, 367

dobro 84, 110, 269

dogmat 60

dogmatyzm 49

doświadczenie 21-25, 37, 52, 56-59,  
65, 69-70, 85, 101-2, 109, 112,  
125, 146-58, 160, 163, 167,  
171, 174-5, 178, 182, 184, 197,  
199, 209, 213, 215, 219, 222,  
224-5, 228, 230, 240, 242, 248,  
255, 259, 264-72, 274-6, 281,  
282, 291, 294, 300-2, 308, 310,  
312-3, 320, 330, 348-50, 354,  
356, 361, 363, 367-9

· d. mistyczne 330

· d. religijne 266-7, 300-1, 322

· jako refleksja 160

dotyk 288-90

dowody istnienia Boga 228-9, 231,  
305-8

dowód ontologiczny 306-7

dramat 156

droga 115, 119, 176, 189-94, 242

drzewo poznania 43, 80, 114

drzewo życia 44, 48

dusza 173, 191, 194–5, 201, 236, 239,  
 245, 305, 308, 325  
 Dymitr Karamazow 341  
 dystans 37, 69, 130, 143, 161, 169, 176,  
 203–4, 219, 236, 241, 274–5,  
 286, 308, 333  
 działanie 39, 56, 75, 83, 186–7, 276

## E

egocentryzm (egoizm) 131, 156, 169,  
 214, 216  
 egzystencja 23–24, 29, 40, 44, 57, 69,  
 92, 126–7, 133, 140, 142, 145,  
 149, 154, 158, 167, 182–3, 189,  
 203, 207, 211, 240, 246, 254–5,  
 264, 269, 273, 331  
 egzystencjalizm 21, 147, 149–50, 215,  
 271  
 empiryzm 22, 32, 147, 150, 153  
 enigma 345–6  
 esej  
 · i tajemnica 370  
 etyka (etyczne) 64, 72, 82, 200, 211,  
 272, 368

## F

fanatyzm 298, 362, 369  
 faryzeizm 270  
 fenomen 12, 63, 95, 114, 188  
 · f. przesycony 309  
 fenomenologia 147–50, 153, 248, 289  
 · f. egzystencjalna 150  
 fideizm 203, 366  
 filozof 74, 107, 112, 146, 154, 177, 190,  
 203, 232, 278, 299, 329, 366, 370  
 filozofia 13, 17, 21, 29, 38, 40, 59,  
 63–67, 78, 86, 91, 110–4,  
 138–42, 144, 146–60, 162, 165,  
 195, 211, 246, 262–3, 269, 286,  
 289, 290, 292, 293, 308, 329, 342,  
 361, 366–8, 370–1  
 · f. akademicka 75, 370

· f. arabska 322  
 · f. człowieka 25, 105  
 · f. dialogu 38, 221  
 · f. egzystencjalna 21–25, 62, 114,  
 152, 248, 291, 367  
 · f. konkretna 146–7, 149, 151,  
 153–5, 157–60, 162, 211  
 · f. religii 25, 309  
 · jako kłamstwo 64–66

## G

głębia 14, 97, 108, 111, 120, 133–4,  
 142, 173, 177, 189, 238, 255–7,  
 259–60, 262, 265, 267, 272–3,  
 283–4, 295, 298, 302, 308, 312,  
 315, 317, 324, 326, 330, 333,  
 338, 355, 361, 370  
 · poczucie głębi 260  
 · wymiar głębi 255–6, 295, 298, 330,  
 333  
 głupota 258, 362  
 gnostycyzm (gnoza) 24, 75, 83, 322, 361  
 granica 15, 165, 267, 290, 316–9, 356  
 Grecja (greckie) 31, 63, 262, 277, 285,  
 324, 329, 339  
 Grecy *patrz* starożytność (starożytne)  
 grzech 42, 43, 84, 192

## H

Hamlet 273  
 Harpokrates 282  
 hermeneutyka 299–301  
 hermetyzm 361  
 Hiob 60–64, 71, 86  
 hipokryzja 270  
 hipoteza 204  
 historia 13, 18, 37, 88, 139, 146, 152,  
 166, 286, 322, 366, 370  
 hojność 181  
 Horacjo 273  
 humanistyka 142, 370–1

## I

idealizm 121, 139, 322, 366  
 idee transcendentalne 308  
 ideologia 18, 140, 363  
 idol 85, 298, 308  
 idolatria 85, 137, 152, 257, 298, 362  
 Ikar 17  
 ikona 298, 308  
 inne (inność) 132, 215, 239, 281, 316, 318, 346-7, 357  
 inny (drugi) 132, 165-6, 177, 180, 210, 212, 215-6, 221-4, 227-9, 231, 242, 280, 329, 331-3, 354, 369  
 intelekt (umysł) 121, 186, 203, 302  
 Internet 329  
 interpretacja 125, 299, 341  
 intersubiektywizm 155  
 intersubiektywność 157, 198, 213, 219, 222, 224-7, 235, 246, 366  
 · jako miłość 224-5  
 intuicja 95, 121, 177-8, 240, 285, 329  
 · i. oślepiąca 178  
 irracjonalizm 30, 42, 54  
 istnienie 59, 160, 172, 173-4, 185, 186, 220, 234, 271, 291, 330  
 Iwan Iljicz 69

## J

ja 145, 170, 176-7, 203, 217-23, 225-6, 267, 309, 328  
 jakości metafizyczne 265-6  
 jasność 65, 72, 273, 283, 300  
 Jerozolima 48, 62, 81, 85-86, 88, 96, 105, 113  
 język 101, 275, 277, 283, 285, 290-8, 322, 370  
 · j. religijny 296

## K

kabała 322  
 kłamstwo 66, 79, 101  
 komunitaryzm 103

kondycja pielgrzyma 194, 245  
 konieczność 36-37, 41-42, 44-45, 48-49, 60, 63, 67, 71, 78, 80, 82-84, 89, 90, 107, 153, 179, 196, 201, 239, 290, 333  
 konkret (konkretne) 58, 104, 125, 145, 225, 234, 242, 262, 292  
 Konrad 325  
 konsumpcjonizm (konsumpcja) 202, 253  
 kontemplacja 112, 170, 176, 177, 252, 256, 324  
 Księga Hioba 60-64, 258, 347  
 Księga Koheleta 74, 260  
 Księga Rodzaju 79  
 kultura 13, 22, 227, 279, 287, 296  
 · k. masowa 227

## L

labirynt 156, 341  
 Lew Myszkin (książe) 341  
 lęk 20, 63, 68, 79-81, 131, 136, 210, 273, 320, 333, 341, 349, 359, 366  
 literalizm 362-3  
 los 64-65, 91, 265

## Ł

łaska 87, 89, 157, 182, 223, 301, 302

## M

magia 361  
 matematyka 376  
 materia 121, 292  
 mądrość 31, 34, 36, 39, 65, 76, 91, 107, 113, 250, 258-9, 263, 362  
 metafizyka 65, 144, 156, 159, 243, 270, 347  
 metafora 283, 285, 296, 342, 371  
 · w humanistyce 371  
 męstwo 38, 369  
 · m. bycia 273  
 mieć *patrz* posiadanie

- milczenie 62, 76, 101, 103, 106, 185,  
     273, 279, 281–2, 292, 294, 366  
 · i misteria 281–2  
 · milczenie Boga 273  
 miłosierdzie 333  
 miłość 15, 105, 124, 129, 159, 180, 185,  
     190, 198, 208–9, 211–3, 215,  
     218, 220, 224, 225, 227–9, 231,  
     232, 242, 243, 308, 331–4, 360,  
     366  
 · eros i agape 332  
 · i śmierć 212–3  
 misteria 18, 78, 277–82, 287, 289,  
     338–9, 339  
 mistrzowie podejrzeń 43, 187, 252  
 mistycyzm (mistyka) 109, 302, 322–4,  
     332, 350  
 · mistyka niemiecka 83, 89, 322  
 mit 295, 298–9  
 modlitwa 14, 157, 229–30, 267  
 monada 60  
 mrok *patrz* ciemność  
 muzyka 156, 242  
 myślenie 21, 35–36, 40, 45, 49, 53, 56,  
     62, 65, 90, 101, 108, 114, 120,  
     123, 125–7, 133–5, 138–41,  
     144–6, 148, 156, 160, 166–7,  
     176, 184, 188–90, 196, 204–5,  
     226, 240, 242, 248, 250–2, 254,  
     273–4, 276, 285–7, 290, 300,  
     302 305–6, 315, 318–9, 340,  
     344–5, 348, 355, 357, 358, 368,  
     371
- N
- nadzieja 15, 67, 88, 94, 124, 159, 187,  
     190, 194–203, 207–9, 211–3,  
     225–6, 235, 239, 243, 271, 274,  
     365–6  
 · a pragnienie 202  
 · a technika 200  
 · i miłość 333–4  
 · i wolność 236  
 · jako tajemnica 198  
 narcyzm (narcystyczny) 128, 137, 213,  
     331  
 nauka 17, 98, 103–4, 234, 254, 295,  
     352, 356, 361, 366–7, 370–1  
 nawrócenie 176–7, 179, 184, 192, 235  
 nazwa 291  
 neoplatonizm 316, 322  
 nicość 17, 79, 91, 107, 110, 187, 192,  
     301, 319–24, 347, 366  
 niebyt 34, 70, 131, 207, 291, 315–6,  
     319–20, 322  
 niedopowiedzenia 283, 292  
 nieokreślone (nieokreśloność) 342  
 niepewność 20, 56, 63, 74, 95–96, 109,  
     119, 199–200, 256, 264, 273,  
     284, 287, 362, 369  
 · jako doświadczenie tajemnicy 264  
 niepojęte 80, 114, 262, 310, 348–9,  
     353, 360  
 niepokój 75, 127, 131, 136, 156, 177,  
     188, 200, 203, 236, 240, 258  
 niepoznawalność (niepoznawalne) 18,  
     98, 108, 240, 244, 262, 266,  
     301–2, 310, 347, 348, 353, 356  
 nieprzejrzystość 98–99, 208  
 nierozporządzalność 209–11  
 niesamowite 310, 346  
 nieskończoność (nieskończone) 17, 20,  
     264, 298, 304, 308, 312, 318–9,  
     321, 366  
 nieuwarunkowane 303, 308–10  
 niewiedza 79, 88, 95, 109, 114, 204,  
     212, 240, 261–2, 264, 272, 301,  
     350, 352–3, 356, 366, 368  
 · oświecona n. 73, 178  
 niewyczerpane 240, 309–10, 316, 319,  
     352–3, 370  
 niewyraźalne (niewyraźalność) 52,  
     290–4, 298, 310, 324, 325–6,  
     344, 370

niewysłowione *patrz* niewyraźne  
 niezakorzenie 39, 87  
 nieznane 38, 41, 80, 91, 108–109, 113,  
 193, 255, 263–4, 273, 304, 340,  
 352, 370  
 nihilizm 174, 188, 260  
 nowe media 287  
 nowożytność (nowożytne) 82, 323, 328  
 Nowy Testament (nowotestamentowy)  
 19, 93, 324  
 nuda 186, 202, 263  
 numinosum 14, 282, 310

## O

obawa 196  
 obecność 155, 168, 185, 207, 216, 219–  
 20, 222–4, 226, 230–2, 242–3,  
 280, 284, 307–8, 331  
 · a śmierć 224  
 · jako dar 223  
 obiektywizacja 36–37, 43, 66, 85, 127,  
 139, 141, 143–5, 149, 160–2,  
 170, 174, 183, 188, 208, 217,  
 219, 241, 250, 292, 296, 316,  
 331, 366–7  
 obiektywność (obiektywne) 69, 100,  
 123, 145, 163, 165, 167, 222,  
 237, 285, 356, 369  
 objawienie 14, 44, 83, 85, 101, 282,  
 301, 311–4, 343, 354, 366  
 · i rozum 311–4  
 · i tajemnica 311–2  
 obserwacja 143, 161, 170, 235, 280  
 obskurantyzm 361–2  
 oczywistość 57–58, 67, 72–73, 80, 113  
 odpowiedzialność 270  
 odwaga 194  
 Odyseusz 193  
 ogarniające 292  
 okultyzm 361  
 ontologia 32, 177  
 · jako pojmowanie tajemnicy 177

ontologizm 32  
 opinia 204  
 optymizm 22, 186, 197, 199, 332  
 osoba 14, 60, 144, 166, 170, 205, 208,  
 217, 227, 235, 307, 327, 332, 354  
 · a jednostka 217  
 · a wspólnota 227  
 oświecenie (epoka) 32, 98, 248, 315  
 otchłań 22, 88, 237, 256–7, 283, 337  
 otwartość (otwarcie) 122, 127, 154,  
 182, 201, 204, 208–9, 211, 213,  
 217, 219, 230, 238, 275, 283,  
 299, 357, 363

## P

pamięć 124, 177, 185, 187, 224, 286  
 panteizm 89, 316  
 paradoks 29, 78, 101, 184, 305, 312, 318  
 partycypacja *patrz* uczestnictwo  
 pełnia 175, 192, 209, 228, 244–5,  
 261–2, 272, 308, 356–7, 370  
 przecucie pełni 264, 272, 308  
 Penteusz 300  
 personalizm 217  
 pesymizm 174–5, 209  
 pewność 72, 75, 94–95, 189, 196,  
 201–2, 207, 212–3, 258, 273  
 pielgrzymowanie (pielgrzym) 91–92,  
 94, 111, 194, 245  
 piękno 269, 341  
 pismo 287–8  
 początek 314–6, 319, 357  
 podstawa 81, 86, 93, 260, 306, 307,  
 309, 321, 349  
 poezja 52, 370, 371  
 pokora 76, 107, 201–2, 212, 366, 369  
 pomiędzy 299, 370  
 posiadanie 125–32, 135–9, 146, 160,  
 165, 174, 175, 179, 183, 185, 200,  
 205, 210, 218–20, 226–7, 234,  
 339  
 posłuszeństwo 92, 104, 206, 360



- powszedniość *patrz* codzienność  
 poznanie 12, 36–37, 43–44, 48, 53–54,  
 72, 79, 82, 92, 107, 111, 123, 127,  
 140–1, 151, 160–1, 163, 165–6,  
 216, 233, 245, 260–3, 276, 280,  
 284, 288, 291, 293, 301–3, 305,  
 314–5, 329, 331–2, 345, 349–50,  
 352–3, 356–7, 361  
 pozytywizm 121, 147  
 półmrok 258, 300  
 pragnienie 128, 196, 202, 231, 319  
 · a nadzieja 202  
 prawda 36–37, 39–40, 59, 66, 70,  
 72–73, 77–79, 92, 100–2, 104–5,  
 108, 156, 182, 207, 231, 246,  
 259–60, 269–70, 306, 313,  
 337–8, 355, 360, 366  
 · duch p. 203  
 prawosławie (prawosławne) 32, 84  
 problem 21, 111, 122–7, 133, 135,  
 137, 139–40, 149, 155, 159, 162,  
 163, 165–6, 186, 198, 204, 209,  
 228–9, 231–8, 240, 244–5, 248,  
 285, 340, 342–3  
 · a tajemnica 122–5, 234–7  
 produkcja 128, 253  
 prometeizm (prometejski) 91, 187, 301  
 prorocstwo 245  
 prorok (prorocy) 34, 58, 68, 102, 113,  
 300, 329–30  
 próba 184–5, 194–5, 198, 203, 207,  
 224, 245, 328, 366  
 przebaczenie 333  
 przebóstwienie 84  
 przebudzenie 72–74, 77, 112  
 przekonanie 129, 204  
 przemijanie 131, 185, 254, 255, 271  
 przemoc 333, 358, 369  
 przenośnia *patrz* metafora  
 przepuszczalność 130, 208, 210, 223  
 przeszłość 157, 187, 345  
 prześwit 344  
 przeżycie 52, 57, 111, 166, 278, 280–1,  
 323, 330, 346, 356  
 przygnębianie 196  
 przyjaźń 124, 243  
 przyszłość 57, 198–9, 273, 362  
 pustka 176, 188, 244, 271, 283, 299,  
 320, 359  
 pycha 107, 144, 201  
 pytania i odpowiedzi 17, 61–62,  
 74–76, 94, 111, 156, 265, 340–2
- R**
- racjonalizm 32, 45, 48, 59–60, 77, 95,  
 97, 104, 111, 139–41, 143, 147,  
 201, 246, 271, 300, 350  
 · i technika 139–41  
 radość 41, 128, 257, 332  
 realizm mistyczny 32  
 refleksja 56, 62, 144, 154, 159–63,  
 165–7, 169, 175, 178–80, 184,  
 186, 203, 211, 234, 240–1, 270,  
 272  
 refleksja pierwotna (pierwsza) 160–3,  
 169, 178, 218  
 refleksja wtóra (druga) 160–3, 166–7,  
 171, 176, 178, 240, 356  
 relacja 60, 308  
 relacja diadyczna (diada) 217–22, 225,  
 330  
 relacja triadyczna (triada) 217–9, 221,  
 330  
 religia 18–19, 25, 129, 137, 157–8, 159,  
 243–4, 257, 274, 292, 295–6,  
 308, 324, 342, 346–7, 361–2, 368  
 · kult religijny 290  
 renesans (epoka) 191  
 reszta 261, 300, 352  
 rezygnacja 300  
 romantyzm 283, 325, 343  
 rozpacz 15, 61, 64, 67, 88, 131, 136–7,  
 184–9, 195–7, 200, 202, 207, 210,  
 246, 273, 366

- a nadzieja 195
- rozporządzalność 209–11, 215–7, 223, 224, 229, 333
- rozum 13–15, 24, 30–49, 52–55, 58, 62–68, 72–73, 78, 81–83, 88–91, 94–95, 97–99, 101, 102, 104, 107–108, 112–113, 121, 134, 176, 228, 259, 286, 291, 302, 304, 308, 310–4, 320, 348, 350–1, 357, 366, 369
- a czas 38
- a wolność 37
- a życie 37
- i objawienie 311–4
- i wiara 311
- w dziejach filozofii 31–33
- runy 336
- ryzyko 119, 273, 369
- rzecz sama w sobie 12, 48, 52, 58, 108, 259
- rzeczywistość 31, 32, 38, 39, 53–55, 65–67, 72, 125, 127–8, 134, 142–5, 147–8, 155–7, 160–1, 169–72, 174, 180, 186, 197–8, 200, 208, 226, 233, 238–9, 246, 251, 254–5, 269, 275–6, 296–7, 307, 321, 333, 347, 351, 368
- rzeźba 288
- S**
- sacrum 21, 282, 301, 347, 368
- sadyzm 332
- samobójstwo 184, 188, 210
- samotność 15, 59, 101–2, 246, 271, 324, 326–31, 366
- sceptycyzm 260
- scholastyka (scholastyczne) 89, 121, 259
- scjentyzm 17, 121, 139, 142, 250, 366
- sekret 14, 336–40, 343, 363, 370
- sen 40, 48–49, 59, 72, 114, 158, 327
- sens 152, 156, 174–5, 182, 186, 209, 245, 255, 257, 271–3, 275, 293–5, 298–301, 313, 320–1, 337, 345, 347
- postulat s. 320
- serce 47–48, 95, 224
- skrytość 12, 108, 244, 275, 289, 295, 312, 338, 354, 370
- skupienie 176–9, 222, 235, 240, 256, 267, 281
- słowo 76, 93, 101, 112, 127, 152–3, 205, 236, 242, 282, 287–8, 291, 293–4, 326, 330
- słyszenie (słuch) 93, 106, 241–2, 246, 286–8
- sofiologia 32
- solipsyzm 170, 332
- społeczeństwo 129, 133
- spotkanie 14, 220–3, 226, 231, 331, 357
- sprawiedliwość 75, 82, 187, 269, 333
- sprzeczność 29, 40, 57, 59, 66, 78, 350–1
- starożytność (starożytne) 285, 303, 341
  - s. Grecy 175, 317
- Stary Testament (starotestamentowy) 34, 93, 113
- stoicyzm 71, 215–6, 271
- strach 108, 320
- subiektywizm 155, 170
- subiektywność 39, 100, 330
- symbol 295–9
- synideza 177
- system 22, 54, 138–9
- sytuacja 125, 151, 163, 176, 207, 248
  - s. egzystencjalna 20–21, 239, 245, 257
  - s. graniczne 141, 158, 265
- Szyf 17
- szept 336
- sztuka 128, 156, 278, 283, 288, 292, 295, 368, 371
- szyfr 151, 219, 341
- Ś**
- ślad 345

śmierć 35, 56, 66–73, 124, 135, 157,  
184–5, 188–9, 191, 207, 212–3,  
224, 226, 246, 254, 257, 265, 273,  
302, 366

· jako tajemnica 226

średniowiecze (średniowieczne) 47

świadectwo 70, 112, 207, 239, 246, 307

świadomość 66, 86, 148, 155, 163,  
186–7, 222, 254, 258, 295, 307

świat 57, 65, 69, 88, 98, 114, 131–6,  
138–40, 142–5, 148, 155, 161,  
165–6, 169–70, 174, 178, 185,  
187–9, 191, 209, 214, 216,  
220–2, 225, 238, 250–1, 253–4,  
259, 263–5, 269, 271–3, 275,  
279, 290–2, 308, 324–5, 327,  
340–2, 347, 355, 358, 362

światło 24, 77, 128, 208, 245–6, 256,  
258, 289, 299, 312, 345, 369

świętość (święte) 268, 288, 322, 338

## T

tabu 347

tajemnica 11–22, 36, 42, 47, 58, 70,  
96–103, 105–112, 114, 122–7,  
129, 135, 139–40, 144–6, 149,  
155, 159, 161–2, 165–8, 177,  
184, 188, 198, 204, 207, 226–9,  
233–46, 248, 259, 263–9, 272–7,  
278, 280, 282–5, 287, 289–90,  
294, 296, 297, 298–300, 304–5,  
307–8, 310–2, 314–7, 319, 321,  
323–5, 329–63, 366–71

· a Bóg 304–5, 346–7

· a dowody 228

· a granica 317

· a niepoznawalne 240, 310

· a nieprzenikliwość 240

· a niewiedza 352–3

· a obskurantyzm 361

· a otwarte i zamknięte 363

· a pojęcia 242, 266

· a problem 233–8

· a przemoc 358

· a racjonalizm 140

· a rzeczy 354–5

· a samotność i wspólnota 330–1

· a sekret 338–40, 343

· a zagadka 342–3

· a zasłona 284

· doświadczenie t. 13, 103, 106,  
264–8, 272, 274–6, 282, 312,  
348–50, 354, 361, 363, 368–9

· a słowa 106

· i wiara 88

· jako d. religijne 266

· w misteriach 280–1

· drugiego człowieka 103, 354

· etymologia t. 19

· i Bóg 229

· i czas 238

· i hermeneutyka 299–300

· i inne 239

· i konkret 242

· i miłość 242, 333–4

· i mistycyzm 109, 323–4

· i mit 298

· i myślenie 276, 345

· i nicość 321

· i nieskończoność 304, 319

· i niewyraźalne 294, 310

· i obecność 242

· i objawienie 311–2, 353–4, 356

· i otwartość 238, 357

· i pismo 287–8

· i początek 315, 357

· i poznanie 233, 240, 245, 266, 349–54

· i rozum 310–1, 358

· i sacrum 347

· i sens 245, 299–300, 304, 337, 347

· i skrytość 275, 304, 312, 354

· i sprzeczności 350–1

· i symbol 296, 297

· i śmierć 226

- i światło 245, 312, 344
  - i uczestnictwo 243
  - i wiara 88, 204
  - i wieczność 238, 245
  - i wolność 236
  - i zaangażowanie 235
  - i zmysły 289–90
  - i źródło 315, 357
  - jako granica 317, 356–7
  - jako inne 346, 357
  - jako metaproblem 123–4, 240
  - jako mgła 240, 284–5, 356
  - jako niepoznawalne 98, 310
  - jako nieprzedstawialne 237
  - jako nieprzejrzystość 98–99
  - jako niewyczerpane 240, 310, 353, 370
  - jako nieznanne 264, 272, 304, 352, 356
  - jako pełnia 244–5, 357
  - jako podstawa 349
  - jako pokarm duszy 245
  - jako powietrze duszy 239
  - jako sekret 336–8
  - jako skrytość 108, 243, 299, 337–8
  - jako ściana (mur) 285, 356–7, 368
  - jako transcendencja 239
  - jako wartość 239, 363
  - nieskończona t. 307
  - poczucie (przecucie) t. 41, 161, 248, 267, 274
  - profanacja t. 339
  - środki wyrazu t. 99, 282–5
  - t. bycia (ontologiczna) 124, 144, 159, 204, 207, 213, 233, 239, 242, 245
  - typy t. 355–8, 368
  - w słownikach i historii 12–13, 18–19
  - wrażliwość na t. 283, 369, 371
  - zdrada t. 339
  - zmysł t. 296, 360, 369
- teatr 156
- technika 22, 129, 132–41, 144–6, 160, 169, 185, 200, 223, 226–7, 249, 251, 253, 257, 269, 274–5, 337, 355, 366
- a nadzieja 200
  - a religia 137
- teodycea 60, 62–63
- teologia 12, 83, 157, 197, 292, 301, 303, 322, 353, 366
- teozofia 361
- Terezjasz 300
- tęsknota 51, 174, 268–9, 272, 319
- tłum 74, 328
- tolerancja 369
- tragedia 56–59, 61, 64, 88, 196, 246, 273, 366
- jako tajemnica 58
- tragizm 15, 20, 24, 57, 101, 130–1, 142, 329
- transcendencja 25, 111, 158, 173, 177, 192, 215, 219, 267, 295–6, 303, 340, 346, 363
- transcendentalia 84, 121
- trwoga 41, 63, 67, 69, 258
- twarz 134, 140, 217, 308, 329
- twierdzenia Gödla 352
- twórczość 128–9, 180, 183, 217
- a produkcja 128
- ty 205, 208, 217–23, 225, 267, 331, 347
- absolutne ty 230, 232
  - wieczne ty 232, 267
- U**
- ucieczka 40, 59, 66, 75, 108, 166, 176, 269–70, 273
- uczestnictwo 15, 19, 52, 56, 154, 168, 170–3, 178, 180, 184, 193, 200, 204, 214, 219, 220, 227, 229, 231–2, 235, 241, 243, 270, 280, 285, 316, 320, 356–7, 366
- uczucia 112, 134, 369
- Ungrund 290

- uniwersytet 371
- upadek 35, 42–43, 51, 79, 85, 110, 114, 136
- Upaniszady 341
- uprzedmiotowienie *patrz* obiektywizacja
- W**
- Wagner 250
- wartość (wartości) 54, 104, 105, 134–6, 144, 174, 182, 184, 188, 197, 200, 228, 239, 245, 298, 363
- wezwanie 176, 181, 215, 217, 219, 222, 230, 245
- wędrowanie (wędrowiec) 190–3, 211, 242
- wiara 14–15, 47, 60, 62, 81, 88–96, 104, 107, 110, 124, 129, 157, 188, 190, 198, 202–8, 212–3, 228, 230–2, 235, 240, 243, 246, 271, 274, 298, 301–2, 303, 311, 362–3, 366, 369
- i wolność 91
  - jako pewność 94–95
  - jako wierność 206
  - w Biblii 92–93
- widzenie (wzrok) 91, 106, 169, 178, 241–2, 280, 284–289
- postawa widza 198
  - w misteriach 280
- wieczność 112, 199, 213, 238, 245, 312
- wiedza 18, 42–44, 79–81, 84–85, 91, 95–96, 98, 101–2, 104, 109–11, 155, 204, 225, 230, 240, 258, 261–2, 273, 276, 285, 339, 350, 354, 356, 360, 361, 365
- w tajemna 360
- Wielki Inkwizytor 360–1
- wieloznaczność 256, 299–300, 362, 369
- wierność 152, 159, 183, 185, 205–7, 211, 224
- więcej 12, 21, 255, 261, 267, 283, 295, 319, 368, 370
- władza 104
- wola 67, 89, 113, 128, 182, 187, 302, 320, 369
- wolność 14, 37, 42–43, 64, 67, 74, 79–81, 83, 86, 91, 95, 104, 110, 128, 142, 154, 157, 179–84, 188, 193, 197–8, 206, 211, 213, 217, 221, 225, 230–1, 235–6, 239, 246, 290–1, 308, 320, 331, 337, 341, 360, 366
- a autonomia 179
- Wschód (wschodnie) 283, 324
- wspólnota 14–15, 43, 60, 101, 104, 129, 143, 156, 214, 220, 225–7, 229, 232, 242, 245–6, 324, 327–31, 339, 367
- współbycie 210, 222, 224, 242, 367
- współczucie 141, 226, 369
- wymóg bycia (ontologiczny) 174, 192, 208, 215, 245, 308, 321
- wymóg transcendencji 173–4, 177, 202, 215, 226, 245, 269
- wyobcowanie *patrz* alienacja
- wyzwolenie 51, 63, 144–5, 160, 181–2, 186, 201, 213, 221, 275, 304
- ku rzeczom (*Gelassenheit zu den Dingen*) 145, 275
- Z**
- zaangażowanie 13, 65, 70, 95, 124–5, 158, 167, 169, 180, 198, 205, 231, 235–6, 274–5, 285, 296, 329, 367
- Zachód (zachodnie) 255, 271, 283, 285
- zagadka 14, 312, 340–3, 345, 370
- a problem 340
- zamkniętość (zamknięcie) 122, 154, 177, 182, 189, 201, 204, 206, 209, 219, 283, 299, 363
- zaufanie 62, 92–93
- zbawienie 48, 59–60, 86, 89, 110, 114, 176, 188, 192, 215

zdecydowanie 211, 273

zdrada 102, 143, 183-4, 188, 202, 207,  
224, 236, 339, 366

zdziwienie 156, 174, 262-5, 267, 275

· postawa thaumatyczna 262-3, 265

zjawisko *patrz* fenomen

zło 80, 82, 124, 136, 157, 162, 166-7,  
187, 189, 195, 226, 228, 235-6,  
242, 270-2, 369

Ż

źródło 15, 120, 314-6, 331, 357

Ż

życie 40, 43, 52-55, 65, 67, 69-71, 101,  
112, 114, 135, 141, 189, 199,

211, 237, 241, 259, 270, 291, 326

· jako tajemnica 237

---

# Streszczenie

Praca stanowi próbę ujęcia i opisanego kwestii tajemnicy w dwojakim aspekcie: problemu, o którym się myśli, oraz sytuacji, której się doświadcza. Trzema głównymi celami są: pogłębienie rozumienia tajemnicy, a wraz z nią niektórych zagadnień pokrewnych; wskazanie na postawę filozoficzną, która sprzyja mówieniu o tajemnicy; ukazanie tajemnicy jako pojęcia przydatnego w filozoficznym namyśle. Rozprawa składa się ze wstępu, dziewięciu rozdziałów ujętych w trzy niezależne części, zakończenia, indeksów (osobowego i rzeczowego) oraz bibliografii. Z uwagi na immanentną niejasność tytułowego pojęcia, a zarazem na wielość wątków, które ono nasuwa, wywód przebiega wielotorowo. Dzięki rozpatrywaniu problemów pozornie pobocznych możliwe jest zarysowanie szerokiego tła, na którym uwidocznia się tytułowe zagadnienie. Służy temu również analiza filozofii Lwa Szestowa i Gabriela Marcela – podwójne studium przypadku wprowadzające do części trzeciej, a zarazem będące do niej komentarzem.

Wstęp zawiera krótkie wyjaśnienie odnośnie do motywów, przedmiotu i celów przyświecających piszącemu. Stawiane są pierwsze pytania i dokonuje się wczesne rozpoznanie głównego pojęcia, w tym przegląd haseł w wybranych słownikach i encyklopediach. Przedstawione zostają też trudności, z jakimi wiąże się sam temat i dotyczące go zamierzenia, oraz zarysowany zostaje obszar problemowy.

Rozdział pierwszy dotyczy rozumu w myśli Szestowa. Zostaje wskazane, że autor ten ujmuje rozum wyłącznie pejoratywnie – jako wrogi wobec jednostkowości, ruchu, nagłości, skoku, nieprzewidywalności, bezpodstawności, przypadku, niepokoju, doświadczenia, wolności, namiętności, sprzeczności, tajemniczości – przeocząc ukrytą niejednoznaczność tego pojęcia, obecną i w jego rozważaniach. Drugi rozdział jest poświęcony egzystencjalnemu wymiarowi myśli Szestowa. W toku analizy zagadnień m.in. tragedii, Hioba, absurdu, rozpacz, śmierci, prawdy, wolności, Boga, wiary zostaje pokazane, że dla Szestowa racjonalny dyskurs nie potrafi sprostać wymaganiom życia, a prawdziwa filozofia powinna stanowić walkę o tajemnicę. Ostatni rozdział tej części to zwięzła synteza poglądów Szestowa na tajemnicę. Jest to dla niego podstawowa sytuacja egzystencjalna,

której filozofia racjonalna nie ma mocy usunąć. Jest niekomunikowalna, dlatego doświadcza się jej w samotności. Objawia się pokornym, umiejącym słuchać w milczeniu. Wzywa, wyrwa ze snu i burzy spokój. Filozof, niczym prorok, powinien świadczyć o tajemnicy jako o czymś, w co można wejrzeć, ale czego nie sposób dowieść i zobiektywizować.

Rozdział czwarty otwiera część poświęconą Marcelowi i jest wprowadzeniem do jego filozofii. Zostają objaśnione fundamentalne dystynkcje (m.in. otwarte i zamknięte, tajemnica i problem, być i mieć). Przeprowadzona zostaje analiza fenomenu posiadania jako zdegradowanej formy istnienia i techniki jako jego formy szczytowej. Wskazuje się na racjonalizm jako technicyzację myślenia oraz na to, że zdaniem Marcela filozofia powinna wyzwalać z przerostu techniki, w miejsce oderwanego uprzedmiotowienia wprowadzając myślenie zaangażowane i zanurzone w tym, co konkretne. Postulaty te znajdują swoje rozwinięcie w rozdziale piątym, gdzie przedstawione zostają warunki, trudności oraz skutki odwrócenia się od „mieć” na rzecz partycypacji w byciu. Ów zwrot jest odpowiedzią na wymóg ontologiczny, który wzywając do porzucenia postawy wyalienowanej, stanowi wezwanie do autentyczności i otwartego współistnienia – wbrew pokusie zamknięcia i zdrady samego siebie wskutek doznawanych prób: cierpienia, rozpacz, śmierci. Będący w drodze człowiek (*homo viator*) dzięki trzem „konkretnym przybliżeniom tajemnicy ontologicznej”: nadziei, wierze (wierności) i miłości, może uczestniczyć w intersubiektywnym doświadczeniu zaangażowania w coś niesprowadzalnego do jasnego i wyraźnego poznania. Rozdział szósty, podobnie jak trzeci, ma charakter syntetyczny. Tajemnica to dla Marcela problem transcendujący siebie, w którym zanika rozróżnienie między „we mnie” a „przede mną”. Tajemnica ontologiczna jest najbardziej fundamentalną sytuacją egzystencjalną; budzi niepokój, nie zostawia obojętnym i sama nie jest obojętna. Ma naturę transcendentną: przekracza i obejmuje, nie jest czymś zewnętrznym, w czym można by się osadzić. Nie jest wyłomem w poznaniu, lecz pełnią, która na podobieństwo światła umożliwia wiedzę i nadaje życiu wartość.

Trzecia część rozprawy jest przeniesieniem głównego tematu na ogólniejszy plan. W rozdziale siódmym zostają przedstawione elementy doświadczenia tajemnicy, które czynią z niej sytuację egzystencjalną. Zaczynając znów *per negationem* od istnienia stechnicyzowanego, utrudniającego to doświadczenie, przechodzi się tu kolejno przez zagadnienia głębi, mroku, niepewności, niewiedzy, pełni, zdziwienia, które wiążą doświadczenie tajemnicy z doświadczeniem zarazem niemocy i niezwykłości. Zostaje wskazane, że doświadczenie tajemnicy wymaga innego niż codzienny sposobu widzenia, który pomaga postawić niewstawiane na co dzień pytania. Jest czymś niepowседневnym, ale nie ezoterycznym. Odznacza się przecuciem istnienia „czegoś więcej” i wyraża w nieokreślonej tęsknocie. Najważniejsze jego cechy uwydatnia kwestia zła i cierpienia, która, nieraz boleśnie, uczy żyć z tajemnicą – życiem jednak niebezrozumnym. Rozdział ósmy stanowi pomost pozwalający przejść od ujęcia tajemnicy jako sytuacji egzystencjalnej do przedstawienia jej jako problemu filozoficznego. Rozpoczyna



się wątkiem misteriów, które same będąc uczestnictwem w tajemnicy, stanowią nieocenioną pomoc w próbie jej konceptualizacji. Szczególnie przydatne okazują się kategorie zasłonięcia oczu i ust, odpowiadające omówionym wcześniej zjawiskom mroku i milczenia. Z kolei zostają przedstawione typowe dla mówienia o tajemnicy figury i środki wyrazu, takie jak ciemność, cisza, metafory i niedopowiedzenia, dziwność i niedostępność, otchłań, głębia, mgła. Wskazuje się na istnienie co najmniej dwu sposobów patrzenia na tajemnicę: obiektywistycznego (tajemnica jako przeszkoda) i zaangażowanego (bycie w tajemnicy). Dokonana zostaje analiza związku tajemnicy i trzech zmysłów: wzroku, słuchu i dotyku, a następnie jej relacji do języka i tego, co niewyrażalne. Omawia się symbol i mit jako narzędzia przystępu do tajemnicy oraz hermeneutykę jako dziedzinę szczególnej na nią wrażliwości. Rozważania nad poznaniem symbolicznym oraz jawnym lub ukrytym sensem prowadzą do zagadnienia Boga, dowodów na jego istnienie oraz teologii apofatycznej – kolejnego z pól, w którym kwestia tajemnicy ma swoje miejsce. Zostaje między innymi pokazane, że mimo bliskości obu pojęć błędem jest utożsamianie tajemnicy z Bogiem. Przechodzi się dalej do związku z nieuwarunkowanym, rozumem oraz objawieniem, pokazując, że pojęcia w rodzaju tego pierwszego wyznaczają granice drugiego, mogącego dzięki temu przeczuwać istnienie tajemnicy, co otwiera miejsce dla trzeciego. Daje to sposobność do pochylenia się następnie – wciąż z odniesieniem do głównego tematu – nad zagadnieniami początku, źródła, granicy, nieskończoności, nicości oraz mistycyzmu. To prowadzi zaś do kwestii samotności i wspólnoty jako dwu paradygmatów istnienia zarówno człowieka, jak i tajemnicy. W rozdziale dziwiącym zawarte są natomiast analizy dotyczące pokrewieństw i różnic między tajemnicą *stricto sensu* a bliskimi jej pojęciami sekretu oraz zagadki, które ostatecznie mimo pokrewieństwa okazują się zakresowo węższe i treściowo uboższe. Rozróżnienia te pozwalają przyjrzeć się samej tajemnicy. Zostaje wskazane, że nie jest czymś po prostu nieznanym i że łączy się ze sferą *sacrum*, ale nie ogranicza się do sfery wąsko religijnej. Chociaż silnie związana z doświadczeniem tego, co radykalnie inne, nie określa się tylko przez przeczenie i dlatego może zarówno budzić lęk, jak i dawać oparcie. Omawia się następnie jej związek z poznaniem, wskazując, że jest on dla badanego pojęcia kluczowy – pytanie o tajemnicę zakłada pytanie o to, co i jak jest poznawalne, oraz czy i jak poznawalna jest ona sama. Rysują się co najmniej dwa rozstrzygnięcia: zależnie od podejścia można rozumieć ją jako coś niepoznawalnego, ale również jako poznawalne w pewien sposób. Nie wiadomo też, gdzie postawić granicę znaczeniowemu zakresowi nazwy „tajemnica”; być może należałoby mówić o różnych stopniach tajemniczości, przysługującym różnego rodzaju bytom w zależności od tego, ile w nich szczególnego rodzaju wewnętrznej głębi. Przedstawiony z kolei zostaje zarys typologii tajemnicy, z zastrzeżeniem, że trudno klasyfikować coś, co w sposób równoprawny bywa wiązane z przeciwnymi sobie kategoriami: brakiem lub pełnią, ograniczeniem lub otwarciem, niewiedzą lub poznaniem. Rozdział kończy się przeglądem pejoratywnych aspektów tajemnicy, wskazującym, że będąc szansą

dla myślenia, jest ona jednocześnie zagrożeniem: może być bowiem narzędziem demagogii, przemocy czy obskurantyzmu.

Zakończenie podsumowuje wywody zawarte na przestrzeni całej rozprawy oraz stawia tezę, że, w zgodzie z postulatami Szestowa i Marcela, uznanie tajemnicy w podwójnym aspekcie problemu i sytuacji może wzbogacić filozofię, a z nią humanistykę, oraz okazać się owocne na polu życia moralnego i stosunków międzyludzkich w czasach pośpiechu, powierzchowności i społecznej atomizacji.

---

## Summary

The work is an attempt to grasp and describe the issue of mystery in two aspects: a problem which one thinks about and a situation which one experiences. The three main goals are: to deepen the understanding of the mystery and some of related issues; to indicate a philosophical attitude that favors speaking about mystery; to show that mystery is a useful concept in philosophical reflection. The dissertation consists of an introduction, nine chapters divided into three independent parts, a conclusion, two indexes (names and subjects), and a bibliography. Due to the immanent ambiguity of the title concept, as well as the multitude of threads it suggests, the discourse runs in multiple directions. Examination of seemingly secondary problems makes it possible to draw a broad background against which the issue of mystery becomes apparent. The same is also attained by the analysis of the philosophies of Lev Shestov and Gabriel Marcel in the form of two case studies which both introduce to and comment on the third part of the work.

The introduction provides a brief explanation of the motives, subject, and purpose of the writing. First questions are posed and early recognition of the title concept is made, including a review of selected entries in dictionaries and encyclopedias. Difficulties related to the topic itself are also presented and the problem area is outlined.

The first chapter deals with reason in Shestov's thought. It is pointed out that this author understands reason only pejoratively—as hostile to individuality, movement, suddenness, leaps, unpredictability, groundlessness, randomness, anxiety, experience, freedom, passion, contradiction, mystery—overlooking the hidden ambiguity of the concept, present within his own reflection. The second chapter is devoted to the existential dimension of Shestov's thought. In the course of the analysis of issues such as tragedy, the suffering of Job, absurdity, despair, death, truth, freedom, God, faith, it is shown that for Shestov rational discourse is unable to meet the demands of life, and that a true philosophy should be a struggle for mystery. The last chapter of this section is a brief synthesis of Shestov's views on mystery. He sees it as a fundamental existential situation which rational

philosophy has no power to remove. It is non-communicable, thus experienced in solitude. It reveals itself to the humble capable of listening in silence. It calls, awakens oneself from sleep and disturbs their peace. A philosopher, like a prophet, should testify to the mystery as to something that can be looked into, yet cannot be proved and objectified.

The fourth chapter opens the section on Marcel and is an introduction to his philosophy. Fundamental distinctions are explained (including open and closed, mystery and problem, being and having). The phenomenon of possession as a degraded form of existence and technology as its apex form are analyzed. It is pointed out that rationalism is a technicization of thinking and that, according to Marcel, philosophy should be a liberation from the overgrowth of technology by implementation of engaged and concrete-immersed thinking in the place of abstract objectification. These postulates are then developed in chapter five, where the conditions, difficulties and outcomes of turning away from “having” in favor of participation in being are presented. This turn is a response to the ontological exigence which, as a call to abandon alienated attitude, calls for authenticity and open coexistence—against the temptation to close and betray oneself in the face of trials: suffering, despair, death. A man on the way (*homo viator*), thanks to the three “concrete approximations of the ontological mystery”: hope, faith (fidelity) and love, is able to participate in an intersubjective experience of commitment to something that cannot be reduced to clear and distinct cognition. The sixth chapter, like the third one, is of a synthetic nature. For Marcel, mystery is a self-transcendent problem in which the distinction between “within me” and “in front of me” disappears. The ontological mystery is the most fundamental existential situation; it causes anxiety, does not leave indifferent and is not indifferent itself. It is transcendent in nature: it transcends and embraces, it is not something external to settle into. It is not a gap in knowledge, but a fullness that, like light, makes knowledge possible and life valuable.

The third part of the dissertation transfers the main topic to a more general plan. The seventh chapter presents the elements of the experience of mystery that make it an existential situation. Beginning, once more *per negationem*, with technicized existence which hinders that experience, it goes through the issues of depth, darkness, uncertainty, ignorance, fullness, and awe, all of which link the experience of mystery with the experience of both helplessness and something extraordinary. It is pointed out that the experience of mystery requires an attitude different to that of an everyday life, which helps to pose questions that are not asked on a daily basis. It is something uncommon, still not esoteric. It has a feeling that there is “something more” and it is expressed in an undefined longing. Its most important features can be seen in the issue of evil and suffering which, sometimes painfully, teaches us to live with mystery—but a life that would not be mindless. The eighth chapter is a bridge that allows to move from seeing mystery as an existential situation to presenting it as a philosophical problem. It begins with the theme of mystery cults which, being themselves a participation

in mystery, help greatly in the attempt to conceptualize it. Categories of eye and mouth covering, corresponding to the previously discussed darkness and silence phenomena, prove to be particularly useful. The figures and means of expression typical to speaking about mystery are further presented, such as darkness, silence, metaphors and understatements, strangeness and inaccessibility, abyss, depth, fog. There are at least two ways of looking at mystery: objectivist (mystery as an obstacle) and engaged (being in mystery). An analysis is made of the relationship between mystery and three of the senses: sight, hearing and touch, and then of its relationship to language and the ineffable. Symbol and myth are discussed as tools for accessing the mystery, as well as hermeneutics as an area particularly sensitive to it. Considerations on the symbolic cognition and the meaning (open or hidden) lead to the problem of God, the proofs for his existence, and the apophatic theology—another field in which the question of mystery takes place. It is shown, *inter alia*, that despite the closeness of both concepts it is a mistake to equate the mystery with God. Next, the relationship between the unconditioned, reason, and revelation is examined, showing that concepts like the first one define the limits of the second, which can thus sense the existence of mystery, what in turn opens up a place for the third. This gives an opportunity to reflect—still with reference to the main theme—on the issues such as origin, source, limit (boundary), infinity, nothingness, and mysticism. This leads to the question of solitude and community as two paradigms of the existence of both man and mystery. The ninth chapter starts from analyzes of the similarities and differences between mystery *stricto sensu* and the concepts of secret and enigma (riddle), which, despite their kinship, ultimately turn out to be more narrow and poor in terms of content. These distinctions allow then to look at mystery itself. It is indicated that mystery is not something simply unknown and that it associates to the sphere of the sacred, but is not limited to the strictly religious field. Although strongly related to the experience of what is radically different, it is not defined solely by the negative and can therefore be both formidable and encouraging. Then, relationship with cognition is discussed, indicating that it is crucial for mystery: the question of mystery poses the question of what and how can be known, and whether and how one can know mystery itself. There are at least two conclusions: depending on the approach, it can be understood as something unknowable, but also as knowable in some way. It is also not certain where to put a limit to the meaning of the term “mystery”; perhaps we should speak of different degrees of mystery among different kinds of beings, depending on how much particular kind of inner depth each features. Further, an outline of the typology of mystery is presented, with the proviso that it is difficult to classify something being described equally by opposite categories: lack or fullness, limitation or openness, ignorance or cognition. The chapter ends with a review of pejorative aspects of mystery, showing that while being an opportunity for thought, it is also a threat: it can be a tool of demagoguery, violence or obscurantism.

The ending summarizes the arguments contained throughout the dissertation and puts forward a thesis that, in accordance with the postulates of Shestov and Marcel, the recognition of mystery in the double aspect of a problem and a situation may enrich philosophy, as well as the humanities, and prove fruitful in the field of moral life and interpersonal relations in the times of rush, superficiality and social atomization.