

Marek Kozłowski

Czy żyjemy w „naszej erze”?

Nowożytność jako projekt filozoficzny



**WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO**

Czy żyjemy w „naszej erze”?

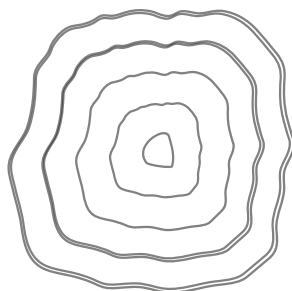


WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Marek Kozłowski

Czy żyjemy w „naszej erze”?

Nowożytność jako projekt filozoficzny



**WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO**

Łódź 2017

Marek Kozłowski – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Katedra Historii Filozofii, 90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENT

Józef Piórczyński

REDAKTOR INICJUJĄCY

Beata Koźniewska

SKŁAD I ŁAMANIE

Jerzy Reszeto

KOREKTA

Ewa Poradecka

KOREKTA TECHNICZNE

Leonora Wojciechowska

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

© Copyright by Marek Kozłowski, Łódź 2017

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2017

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.08251.17.0.M

Ark. druk. 12,875

ISBN 978-83-8088-944-6

e-ISBN 978-83-8088-945-3

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

Spis treści

Od autora	7
Czy żyjemy w „naszej erze”?	9
Między prawem i etycznością; moralność jako wspólnota wartości użytkowej ...	45
Hegel jako krytyk idei umowy społecznej	65
Umowa formalnie łączy zawierające ją strony, utrwalając zarazem ich faktyczne rozdzielanie (66); Umowa społeczna konstytuuje społeczeństwo obywatelskie, a nie państwo czy rodzinę (68); Wyodrębnienie społeczeństwa obywatelskiego sprzyja uwolnieniu państwa i rodziny od korumpujących je prywatnych interesów (71); Społeczeństwo obywatelskie jako <i>rodzina ogólna</i> i <i>państwo zewnętrzne</i> (74); Kulturowanie egoistycznych interesów podważa integralność państwa i rodziny, sprzyja zaś rozwojowi społeczeństwa obywatelskiego (76); Społeczeństwo obywatelskie nadaje egoistycznej samorealizacji znaczenie kulturotwórczej pracy nad sobą, która denaturalizuje osobowość obywateli, wyzwalając ją z wszelkich przyrodzonych zaszłości (79); Społeczeństwo obywatelskie: kultura jako rzeczywistość moralności (82); Ekonomia polityczna jako teoretyczna samowiedza społeczeństwa obywatelskiego (84); Społeczeństwo obywatelskie jako uniwersalna instytucja nowożytnego uspołecznienia (88)	
Karol Marks i kryzys kapitalizmu	91
Przewrót kopernikański 2.0	127
Pytanie do Kanta: czy można wyzwolić „widza” ze stagnacji, „kazać mu się obrać”? (131); Logika transcendentálna: jak krytyczne przeciwstawienie „realnej” analityki „urojonej” dialektyce przechodzi w ich bezwładne zespolenie? (145); Lunocentryzm: urojony przystanek na drodze od geocentryzmu do heliocentryzmu (164); Hegel metafizycznie przekracza matematyczne przyrodznawstwo (ze szczególnym uwzględnieniem matematyki) (173); Przewrót kopernikański 1.0 jest incydentalną <i>wolą</i> w obrębie kosmologicznego centryzmu; w wersji 2.0 staje się on nieustającą <i>re-wolucją</i> , uprzywilejowaną przez Hegła linearnej formie logiczno-histerycznego procesu, w którym opatrnościową rolę samorealizującej się samowiedzy odgrywa filozofia (191)	
Bibliografia	203
Informacje o pierwodrukach	205

Od autora

Tom niniejszy zawiera pięć tekstów opublikowanych pierwotnie w różnych miejscach i różnym czasie. Zebrane razem mogą przybliżyć czytelnikowi sposób stawiania i rozwijania zagadnień, który podziwiam i próbuję przyswajać studiując filozofię G.W.F. Hegła. Właśnie sposób stawiania i rozwijania zagadnień jest głównym powodem, który skłonił mnie do zebrania tych różnych tekstów w jedną całość. Doceniając właściwy historykom filozofii sposób opracowywania twórczości Hegła, któremu zawdzięczamy olbrzymią i wciąż się powiększającą literaturę heglologiczną, zarazem nie sposób przeoczyć, że ów przytłaczający przyrost wiedzy o dziele Hegła nie ułatwia rozumienia jego filozofii. Nie tylko niedostatek wiedzy, ale także jej nadmiar utrudnia rozumienie tego, co się wie, narusza bowiem chwiejną i kapryśną harmonię między sensem i wiedzą, która ma być jego obiektywizującym nośnikiem. Kulturowanie owej harmonii staje się łatwiejsze, jeśli zwrócić uwagę, że wiedza jako gotowy rezultat poznania jest odpowiedzią na pytanie, i że dopiero wraz z tym pytaniem tworzy obdarzoną integralnym sensem całość. Innymi słowy, tym, co podziwiam i próbuję przyswajać studiując filozofię Hegła jest sposób, w jaki radzi sobie ona z pytaniami, a mianowicie, że udzielając odpowiedzi nie wygasza pytania, ale je dowartościowuje – czyni je wciąż godnym namysłu, który nie pozwala uznać odpowiedzi za ostateczną i tym samym stymuluje sensowny rozwój wiedzy.

Stąd też wokół pytań koncentrują się prowadzone w niniejszym tomie rozważania, począwszy od tytułowego dla pierwszego tekstu i całego zbioru pytania o identyfikację wyznaczonej przez obecnie obowiązujący kalendarz „naszej ery”. Pytanie o przemianę prywatnej własności we wspólną wartość jako współzależną z przemianą prawa w moralny obowiązek organizuje rozważania w tekście drugim. O tym, czy społeczeństwo może się obejść bez rodziny i państwa, traktuje tekst trzeci, który

podważa zarazem potoczne rozumienie „krytyki” jako sposobu traktowania rozważanych kwestii. Otóż Hegel jest w takim sensie krytykiem „umowy społecznej”, w jakim Kant jest krytykiem rozumu – nic lepszego nie mogło spotkać rozumu niż staranność, która jego pogńębienie w dziele królewieckiego profesora zmienia w niezupełnie mimowolną afirmację. Tekst czwarty rozważa w kontekście twórczości klasyka „krytyki ekonomii politycznej” pytanie o to, czy cyrkulacja kapitału zwiększa jego wartość. Przekonanym o słuszności porzekadła, wedle którego mieszanie herbaty nie czyni jej słodsza, proponuję nieskomplikowany eksperyment – do dwóch filiżanek z herbatą wrzucamy po kostce cukru, herbatę w jednej z nich mieszamy, a w drugiej nie, i już możemy próbować, w której filiżance herbata jest słodsza... Tekst piąty i ostatni rekonstruuje właściwą nowożytności relację między fizyką i metafizyką, relację, która kulminuje w pytaniu o to, czy myśl jest szybsza od światła (jasne, że tak).

Marek Kozłowski

Łódź, listopad 2017

Czy żyjemy w „naszej erze”?

Czy biorąc w cudzysłów określenie „nasza era”, zaznaczamy jedynie, że jest to nazwa własna ery obejmującej połowę czasu mierzonego za pomocą używanego przez nas kalendarza, czy sygnalizujemy wtedy także własny dystans wobec zakodowanego w owym kalendarzu powszechnodziejowego przesłania, które początek dziejów ustanawia w samym ich środku w postaci osobliwego zdarzenia pozwalającego odróżnić i oddzielić „naszą erę” od poprzedzającej ją ery „nie-naszej”? Chodzi więc o to, czy używając kalendarza, ograniczamy się do jego funkcji techniczno-porządkowej – jako nawykowo stosowanej i długim trwaniem ugruntowanej podstawy datowania i tym samym sekwencjonowania zdarzeń, jego funkcję sensotwórczą traktując jako szacowny, choć obecnie cokolwiek już pozbawiony znaczenia, archaiczny ornament, czy też potrafimy w kalendarzu dostrzec i wykorzystać procedurę obydwu tych funkcji zintegrowania. Kalendarz jest bowiem nie tylko źródłem wiedzy o usytuowaniu danego zdarzenia na osi czasu, ale także, jeśli nie przede wszystkim, źródłem sensu całości dziejów – ustanawia on i sankcjonuje początek skali linearnie upływającego czasu i dwa przeciwstawne kierunki jego odliczania. Owo centralne usytuowanie fundującej kalendarz osobliwości czyni z niej prawdziwy BIG BANG nowego sensu, który, rzutowany na skalę linearnie w przeciwstawnych kierunkach odliczanego czasu, koreluje bieg dziejów z aktywnością tych, którzy ów nowy sens kultywują. Stąd też pytanie o to, czy żyjemy w „naszej erze”, nie jest pytaniem retorycznym przynajmniej o tyle, o ile zwróci się uwagę, że obecnie używany kalendarz został ustanowiony ok. VI wieku „po Chrystusie”, co znaczy, że przez kilka jej pierwszych wieków ludzie (np. św. Augustyn) żyli w „naszej erze”, nie zdając sobie z tego sprawy, i że dopiero *ex post* zostali w jej obrębie usytuowani. (Nie sposób przy tym nie wspomnieć, że taka „pośmiertna kooptacja” przez zaliczenie do „naszej ery” nie dotyczy pogańskiej starożytności, albowiem samo wprowa-

dzenie obecnie używanego kalendarza miało na celu bezapelacyjne jej poddanie zewnętrznej i przedmiotowej klasyfikacji, skutkujące jej od „naszej ery” oddzieleniem.) Tytułowe pytanie warto więc potraktować jako zaproszenie do ćwiczenia nie tyle z wiedzy, które zadawała dysponujących głównie pracowitością, ile z samowiedzy, którego przeprowadzanie z konieczności angażuje także rozumienie tego, co się wie, i jako takie należy (jak sądzę) do statutowych zadań filozofii. Byłaby to także próba uniknięcia sytuacji, w której, niczym bezwiednie żyjący w pierwszych wiekach „naszej ery”, najzupełniej przedmiotowo i zewnętrznie zostaniemy przez następców zaliczeni do nowszej niż „nasza” ery, której obecności i znaczenia sami nie jesteśmy jeszcze w stanie rozpoznać i ustanowić, mimo że ów bezwzględnie przelomowy status (nawet traktowanych z należnym wierzeniom religijnym szacunkiem) „narodzin Chrystusa” zdaje się słabnąć już wraz z końcem średniowiecza i początkiem wężej pojmowanej nowożytności, która pod hasłem „ponownego narodzenia” (*re-naissance*) zaczyna zmieniać ich wymiar niepowtarzalnego i powszechnodziejowego zdarzenia we względnie lokalny (i tym samym cokolwiek arbitralnie wyselekcjonowany) „fakt” spełniający głównie techniczną funkcję początku skali kalendarzowo odliczanego czasu.

Powszechnodziejowy wymiar kalendarza, nanizując przebieg całości dziejów na oś w przeciwnych kierunkach liczonego od ich środka czasu, nie może pozostawać bez wpływu zwłaszcza na po-starożytną filozofię, a więc kalendarzowo rzecz ujmując, na „podmiotową” filozofię „naszej ery”. Mimo utraty bezpośredniego kontaktu ze „zdezaktualizowaną”, bo zdegradowaną do przedmiotu zawsze zewnętrznego „estetycznego” oglądu, filozofią starożytną – aspiruje ona bowiem do konceptualnej rekonstrukcji sensotwórczego projektu w kalendarzu zrealizowanego tylko „faktycznie”, tzn. do przedstawienia sensu całości dziejów w formie metafizycznego systemu. To samo odróżnienie i oddzielenie, które pozwala ukonstytuować się „naszej erze” w opozycji do składającej się wraz z nią na całość dziejów „nie-naszej” ery wcześniejszej, staje się zarazem owej „naszej ery” ograniczeniem – odtąd sens dziejów może być rekonstruowany tylko z jej wnętrza, które bezpośrednio ich całości nie obejmuje. Wstępnym warunkiem powodzenia staje się więc wtedy odzyskanie

czy też nowożytna rehabilitacja filozofii starożytnej, tzn. przewyciężenie radykalnego przeciwstawienia starożytności i nowożytności skutkujące nowożytnym od-rodzeniem filozofii starożytnej i tym samym jej ponownym uzdolnieniem do stania się względnie integralną częścią nowożytnego pojmowania dziejów jako całości. Estetyczno-przedmiotowa recepcja usytuowanego „przed naszą erą” pogańskiego oryginału starożytności musi więc zostać uzupełniona jej podmiotowo-logiczną chrześcijańską rekonstrukcją w obrębie „naszej ery”. Przywraca się w ten sposób kontrolę nad przygodnością konstytuujących cesurę pomiędzy staro- i nowożytnością „narodzin Chrystusa”, co pozwala świadomie zainicjować „ponowne narodziny” nowożytności (i w konsekwencji tych „narodzin” zasadniczą reprodukowalność) – tym razem już nie jako, ustanawiający początek linearnie pojmowanego czasu, „fakt” uciłowienia Boga jako swego Syna, lecz jako uwieczniony w swej cyrkularności „fenomen” właściwej Bogu jako Duchowi zdolności ustawicznego się odradzania, co tak zakodowany w kalendarzu sens całości dziejów czyni właśnie korelatem „podmiotowej” filozofii „naszej ery”. Można założyć, że im bardziej abstrahujemy od usensowniającej całość dziejów eschatologiczno-mitologicznej funkcji kalendarza, tym skuteczniej oddziałuje ona na naszą wyobraźnię, która bezwiednie przejmując wtedy owego sensu ezoteryczne ustruktrowanie. Stąd też warto (jak sądzę) skonfrontować zakodowaną w kalendarzu aspirację do usensownienia całości dziejów przynajmniej z dwiema najważniejszymi w nowożytności próbami stworzenia systemu filozoficznego – Kanta mniej i Hegla bardziej udaną, z których pierwsza wychodzi od zawsze niereprodukowalnego w swej przygodności, bo niepowtarzalnie usytuowanego w linearnie upływającym czasie „faktu” (*naissance*), druga natomiast od zawsze reprodukowalnego w swej cyrkularnej konstytucji „fenomenowi ducha” (*re-naissance*), zwłaszcza że to właśnie zespolenie „faktu” z „fenomenem ducha” określa status odgrywających w naszych dziejach rolę centralnej osobliwości „narodzin Chrystusa”.

Kalendarz, o ile eksponuje gotowy już i dokonany, dychotomiczny (zupełny) podział linearnie rozwijających się dziejów na ery, realizuje właściwą filozofii teoretycznej zasadę wyłączonego środka. Z kolei

w perspektywie ujmującej sprawy „w toku” filozofii praktycznej, która wyłączony środek nie tylko przywraca i eksponuje, ale nawet *ożłaca*, podział dziejów staje się trychotomiczny – sama konstytutywna dla kalendarzowo pojmowanych dziejów osobliwość nie jest już wtedy tylko *technicznie* dychotomiczną je cezura, centralnie usytuowaną na osi linearnie odliczanego w przeciwnych kierunkach czasu, staje się bowiem także względnie autonomicznym czynnikiem ich reintegracji, aktywnym pośrednikiem w przewycięzaniu podziału dziejów na dwie wykluczające się ery, które tworzy dopiero warunki uprzystępnienia sensu ich całości. Chodzi więc nie o zastąpienie obecnie używanego kalendarza innym, lecz o taką reinterpretację przesłania zakodowanego w jego centralnej osobliwości, która potrafi odzyskać i zaktualizować to, co dotychczasowy sposób używania kalendarza (przez „wyłączenie środka”) z konieczności zakrywa, a mianowicie procedurę jego własnej konstytucji. Innymi słowy, użytkownicy kalendarza, poprzez sposób, w jaki się nim posługują, manifestują przede wszystkim chęć sprowadzenia go do roli bezproblemowego narzędzia, wprowadzając w swym nieco już wyblakłym religijnym ugruntowaniu cokolwiek irracjonalnego, ale za to mającego status bezustannie i machinalnie potwierdzanego, a więc praktycznie niepodważalnego „faktu”. Starają się więc użytkownicy obecnego kalendarza kulturować swój brak zainteresowania tym „jak się ten kalendarz robi”, tzn. tym, że arbitralnie zlokalizowany na osi linearnie odliczanego czasu incydentalny i niepowtarzalny „fakt” historycznych „narodzin” Syna Człowieczego jest jedynie abstrakcyjną, statyczną, unieruchomioną w czasie egzemplifikacją duchowego fenomenu „odradzania się” – już nie linearnego, lecz cyklicznego procesu reprodukcji jako realizacji zdolności do nieustająco ponawialnych „narodzin” Ducha. Niewyszukana symetria dokonanej w kalendarzu podziału dziejów na dwie ery, które się wzajemnie zarazem wyłączają i dopełniają, sprawia, że jakakolwiek próba ich trychotomizacji bezpośrednio jawi się jako jednostronne naruszenie sekwencjonującego „fakty” linearnego obrazu czasu – podstawy techniczno-porządkowej funkcji kalendarza. „Narodziny Chrystusa” jako ludzkiej postaci boskiego Syna, właśnie o tyle, o ile są zarazem dopełnione jednocześnie „narodzinami” Boga jako Ojca, ustanawiają cezurę

zupełnie dzielącą dzieje na dwie ery: wcześniejszą Ojca i późniejszą Syna (starotestamentową i nowotestamentową) skutecznie (jak dotychczas) blokując „narodziny Ducha”, który bez zaokrąglenia linearnie ujmowanego czasu, czy też bez zharmonizowania linearności czasu z jego cyrkularnością, nie może oficjalnie uobecnić w określanym kalendarzem przebiegu dziejów swojej własnej ery. Jednakże o ile kalendarz, nawet wtedy, kiedy jego metafizyczne ugruntowanie jest ignorowane, może nadal, niejako mocą utrwalonej długim trwaniem bezwładności, spełniać techniczno-porządkową rolę jako „faktyczny” sposób odliczania czasu (datowania), o tyle zwłaszcza od najwybitniejszych autorów systemotwórczych przedsięwzięć nowożytnej filozofii, można oczekiwać krytycznej samowiedzy w rekonstruowaniu metafizycznych okoliczności pozwalających skorelować sens całości dziejów z podmiotową aktywnością ich uczestników.

Rekonstrukcja procedury konstytuującej „nasz” kalendarz jako źródło powszechnodziejowego sensu musi więc uwzględnić harmonizację podziału dziejów na dwie ery z ich trójpodziałem, który różnicę między starożytnością i nowożytnością mediatyzuje średniowieczem oddzielającym religijne „narodziny” nowożytności od jej filozoficznych „ponownych narodzin”. Wywoływane kalendarzowym sposobem odliczania czasu przesunięcie w podziale dziejów od ich dwu- do trójpodziału daje się też bez trudu odnaleźć w systematyce filozofii zarówno Kanta, jak i Hegla. Pierwszy w trzech *Krytykach* rekonstruuje całość dychotomicznie podzieloną na „państwo przyrody” i „państwo celów”, drugi zaś dychotomiczny podział logiki na obiektywną i subiektywną rozwija w wykładzie swej trzyczęściowej *Encyklopedii*. Ich zrozumiałe dążenie do zaznaczenia swego miejsca w dziejach filozofii („przewrót kopernikański”), a więc do tego, by określenia „przed Kantem (Heglem)” i „po Kancie (Heglu)” oznaczały w rozwoju filozofii dwie jakościowo różne i zarazem dopełniające się epoki, zmierza jednak (w odróżnieniu od cokolwiek naiwnych poczynań francuskich rewolucjonistów) nie do ustanowienia nowego kalendarza, lecz do zrealizowania zakodowanego w figurze Trójcy przesłania, które w dychotomicznej formule starego kalendarza ewidentnie się nie mieści. W odróżnieniu od „narodzin Chry-

stusa”, których bezpośrednia faktyczność (jako przedmiot wiary) mogła właśnie posłużyć do ustanowienia otwierającego „naszą erę” kalendarza, w realizującej swe „ponowne narodziny” nowożytności chodzi już nie o znalezienie i wypromowanie kolejnego „faktu” zdolnego odegrać rolę powszechnodziejowej osobliwości, lecz o stworzenie pojęciowego systemu jako filozoficznej okoliczności umożliwiającej „narodziny Ducha”, które w porządku zastawanej faktyczności mogą uobecnić się tylko pośrednio, tzn. tylko o tyle, o ile owa faktyczność przestanie być zastawana. Innymi słowy, nie chodzi tu o bezkrytyczne powtórzenie procedury ustanawiania nowego kalendarza – „ponowne narodziny” nowożytności nie są prostym powtórzeniem jej „pierwszych narodzin” ustanawiających początek skali kalendarzowego czasu, są natomiast bez wątpienia podważeniem ich bezwzględnej niepowtarzalności. Przelamując swymi „ponownymi narodzinami” osobliwą niepowtarzalność „narodzin Chrystusa”, staje więc nowożytność przed już nie religijnym, lecz filozoficznym zadaniem systematycznej rekonstrukcji owej cyrkularnej (encyklopedycznej) pojęciowej infrastruktury, która zachowująco przekraczając dychotomiczno-linearne wyobrażenie czasowego następstwa, umożliwiła niestająco ponawialne „narodziny Ducha”. Stąd też Kant realizuje się w roli nowożytnego myśliciela, wypracowując „narodziny podmiotu transcendentnego” jako jeszcze warunkowej i ograniczonej, wciąż zagrożonej „s sofistycznymi mamidlami” dialektyki, estetyczno-analitycznej formuły przekraczania biernego doświadczenia zastawanej faktyczności, podczas gdy Hegel już wprost, krok po kroku, przeprowadza w swej *Fenomenologii* dialektyczną procedurę „narodzin Ducha”. Dla Kanta „nasza era” jest i musi być – z powodu trwałej obecności zawsze już zastawanej, poprzedzającej ją „nie-naszej ery” – ograniczonym udziałem we wtedy już tylko w połowie „naszym” kalendarzu; dla Hegla zaś ustanowienie „naszej ery” jest tylko pierwszym krokiem zmierzającym do podważenia statusu ery wcześniejszej jako „zawsze już zastawanej” i uczynienia „naszym” całego kalendarza.

Jednakże zanim sens dziejów jako całości, zakodowany w wynikającym z kalendarzowego sposobu odliczania czasu ich dychotomicznym podziale, znajdzie swoje systematyczno-konceptualne odczytanie, osta-

tecznie zainicjowane przez Kanta i sfinalizowane przez Hegla, warto zwrócić uwagę na jeszcze religijny czy też wyobrażeniowo-emocjonalny sposób osławiania owego sensu, zwłaszcza że to on właśnie przesądza o przedfilozoficznym charakterze zawartego w chrześcijańskim kalendarzu przesłania. Nadanie „narodzinom Chrystusa” znaczenia powszechnodziejowej osobliwości, która staje się zarazem środkiem dziejów i początkiem skali w dwu przeciwnych kierunkach linearnie odmierzanego czasu, uzależnia możliwość zrekonstruowania sensu dziejów jako całości od zaangażowania w ich przebieg całej trójosobowej boskości, a nie tylko bezpośrednio się w nich uobecniającej osoby Syna. W końcu „narodziny Chrystusa” są zarazem narodzinami Boga jako Syna i Ojca jednocześnie; w odróżnieniu od Adama, który został ulepiony z mułu i poddany zewnętrznej animacji, co Stwórcy nie czyni jeszcze jego ojcem, Syn Boży rodzi się już jak każdy inny człowiek, z kobiety – nie z mułu więc, lecz z „ciała i krwi”, i jako Syn Człowieczy może właśnie poprzez swoje narodziny stać się „faktem” w obrębie ludzkich dziejów. Tym, co czyni go Synem Boga, jest więc bezpośrednio nie sam dar życia, które otrzymuje w sposób przyrodzony, lecz to, że zostaje wybrany przez Boga, który uznając go za swego Syna, potwierdza w nim samego siebie jako Ojca. „Narodziny Chrystusa” stają się więc wyrazem etycznego czy też duchowego dowartościowania w reprodukcji ludzkiego życia roli ojcowskiego uznania. Oto bowiem ojcostwo realizuje się już nie tylko przez bezpośredni udział ojca w procesie reprodukcji, zazwyczaj w odróżnieniu od macierzyństwa nieco problematyczny czy też domniemany, ale także, a właściwie: przede wszystkim, przez uznanie syna, które dopiero pozwala ojcu przekroczyć porządek zastawanych i domagających się akceptacji faktów i „wytworzyć” swój nowy status w podmiotowym akcie tymczasem jeszcze jednostronnego uznania. W przypadku „narodzin Chrystusa” nadprzyrodzone znaczenie owego aktu ojcowskiego uznania zostaje specjalnie wyeksponowane (choćby przez rozdzielenie ról boskiego Ojca i ludzkiego opiekuna Syna), zwłaszcza w zestawieniu z cokolwiek mechaniczną procedurą stworzenia „pierwszego człowieka”. O ile w przypadku Adama jego „lepieciel” i animator ożywia go, przysposabiając do uczestnictwa w cyrkularnym

ruchu niewyszukanej reprodukcji („z prochu powstałeś i w proch się obrócisz”), o tyle w przypadku Syna Człowieczego, zrodzonego z „ciała i krwi” jako „wybrane” ogniwo reprodukcji ludzkiego życia, reprodukcji względnie autonomicznej, bo dokonującej się w trybie zaspokajania naturalnych skłonności, jego potwierdzający swym uznaniem dokonanie „wyboru” Ojciec czyni tę reprodukcję także domeną bezpośrednio już nie „z ciała i krwi”, lecz „z głowy” rodzącego się Ducha – wyzwala ją mianowicie z przyrodzonej bezpośredniości i to wyzwolenie dobrowolnym przyjęciem na siebie nowej funkcji Ojca obiektywizuje. Tym samym Bóg, uobecniając się w dziejach bezpośrednio w postaci Syna Człowieczego, a za pośrednictwem uznania go za swego – także w roli Ojca, ustanawia tych dziejów centralne zdarzenie, udostępnione następnie „rozsądkowej zrozumiałości” przez ustanowienie kalendarza, który sankcjonuje dychotomiczny podział całości dziejów na ery.

Poza kalendarzem, a dokładniej: poza tak dokonanym przez kalendarz podziałem dziejów, pozostaje więc jedynie, bezpośrednio weń niezaangażowany i tym samym zdolny „w sobie” i „dla nas” zreintegrować zdychotomizowane dzieje Duch, który, w odróżnieniu od konfiguracji Syn–Ojciec, uobecnić się może w dziejach już nie „kalendarzowo” czy „faktycznie”, lecz tylko za pośrednictwem fenomenu „ponownych narodzin” Syna. Innymi słowy, w odróżnieniu od konstytutywnej dla kalendarza obecności Ojca i Syna, Duch zrazu spełnia w kalendarzowym sposobie odliczania czasu funkcję jedynie regulatywną (w sensie Kantowskim). Znaczy to, że Duch reprezentuje sobą dziejową samowiedzę, wysilek zrozumienia dziejów, który wymaga przewyciężenia (albo przynajmniej zrelatywizowania) ich wcześniejszego „w imię Ojca i Syna” dokonanego podziału i uchwycenia sensu ich całości. Stąd też Duch aktywizuje się w dziejach ze stosownym względem kalendarzowego sposobu odliczania czasu opóźnieniem – „narodziny” Syna i Ojca łączą się więc jeszcze tylko z „poczęciem” Ducha, który dopiero za pośrednictwem „ponownych narodzin” Syna może zaktualizować własne „narodziny”, tymczasem jeszcze w ramach, kalendarzową dychotomię dziejów „w sobie” rekonstruującej, opozycji ducha subiektywnego i ducha obiektywnego. Stąd też figury Ojca i Syna można uznać od razu za prototypy, określonych swym

dziejowym zaangażowaniem, postaci Ducha, które, odpowiednio, jako duch obiektywny i duch subiektywny, stanowią wewnętrzne momenty samorealizacji Ducha – właśnie za ich pośrednictwem może Duch zreintegrować kalendarzowe dzieje już nie tylko „w sobie” i „dla nas”, ale także „dla siebie”. Tymczasem owe figury boskości uznać można jedynie za prototypy postaci Ducha, ponieważ obiektywność ojcostwa jest zrazu jeszcze tylko innym określeniem przewagi Ojca nad Synem, wobec którego jest Ojciec najpierw wszechmogącym i nie znośnym sprzeciwu władcą, panem jego życia i śmierci, zapewniającym mu warunki przeżycia (albo i nie). Nie obiektywizuje się więc zrazu ojcostwo Ojca wedle formuły ducha obiektywnego, tzn. za pośrednictwem subiektywności młodocianego Syna, lecz jest jeszcze tylko bezpośrednim skutkiem jego niesamodzielności, wynika więc z konieczności sprawowania nad nim opieki – dopiero w miarę usamodzielniania się Syna, ojcostwo to traci stopniowo (czy też subiektywizuje) obiektywizujące je treści, tak by Ojciec mógł swe ojcostwo „uduchowić”, tzn. zrealizować je nie tylko wobec Syna, ale także, za jego czynnym pośrednictwem, wobec samego siebie. Podobnie, subiektywność młodocianego Syna dopiero w miarę jego usamodzielniania uzyskuje zdolność realizowania się za pośrednictwem konfrontacji z jednocześnie słabnącą obiektywnością ojcowskiej władzy, przynajmniej dopóty, dopóki jego już zautonomizowana subiektywność nie odkryje odziedziczonej po Ojcu obiektywności w swej – w opozycji do samorzutności własnego „Ja myślę” pozostającej – cielesności.

Wynikająca z linearności kalendarzowego czasu sekwencyjność datowanych za jego pomocą zdarzeń musi zaznaczyć się także w sposobie realizacji uznania, które otwierając „naszą erę” relację pomiędzy Ojcem i Synem konstytuuje. Mianowicie, uznanie o tyle tylko tworzy możliwość przekroczenia w reprodukcji ludzkiego życia przyrodzonego wymiaru „ciała i krwi” i stworzenia warunków uobecnienia Ducha, o ile jest, a raczej: o ile staje się, uznaniem wzajemnym – wzajemną relacją dwóch, swoje roszczenia do ugruntowania własnej podmiotowości samowiednie realizujących, względnie autonomicznych osób. Tymczasem otwierający „naszą erę” akt uznania przez Ojca swego zrodzonego z „ciała i krwi” Syna, właśnie dlatego, że oferuje uznanie – by tak rzec – najzupełniej

darmowe i tym samym (przynajmniej bezpośrednio) nie domagające się odwzajemnienia, otwiera między nimi relację jednostronną, zewnętrzno-przedmiotową (realizuje ją właśnie techniczno-porządkowa funkcja chrześcijańskiego kalendarza), w której jedynie uznający, jako sam sobie nadający status Ojca, realizuje swą podmiotowość, chociaż tylko jako dopełnienie jednostronnie (i tym samym uprzedmiotowiająco) przez siebie uznawanego Syna. Ten bowiem nie jest zrazu zdolny, by owo uznanie odwzajemnić. Nie tylko dlatego, że nie ma jeszcze zdolności kierowania się własnym rozumem bez obcego kierownictwa, ale także dlatego, że jednostronność ojcowskiego uznania czynnie ów brak zdolności podtrzymuje i utrwała, zaświadcza bowiem bezpośrednio o niezdolności Syna do samodzielnego przekroczenia swego nieuchronnie w „ciało i krew” uwikłanego człowieczeństwa. Stąd też przekonanie, że relacja zakładająca międzypodmiotową wzajemność uznających się stron, z inicjującego „naszą erę” aktu musi rozwinąć się w wypełniający ją (na osi czasu zlinearyzowany) proces owej wzajemności „wytwarzania” – przesłanie zakodowane w ucłowieczeniu boskiego Syna nie może się zrealizować bez uwzględniającego dorastanie ludzkiej jednostki antropo-teologicznego usekwencjonowania. Ewidentny brak symetrii pomiędzy uznającym Ojcem i uznawanym Synem wynika z utrwalenia w źródłowych dla kalendarza „narodzinach Chrystusa” takiej postaci zespolonego w nich z boskością człowieczeństwa, która eksponuje przede wszystkim jego wymiar naturalny w żadnej proporcji do boskości nie pozostający, potwierdzany zresztą następnie w kulcie „ciała i krwi”. Człowieczeństwo Syna staje się wtedy głównie jeszcze tylko widzialnym uosobieniem posłuszeństwa w wykonywaniu zleconej przez Ojca misji, jego zaś niezdolność do kierowania się rozumem bez obcego kierownictwa staje się gwarancją owej misji wypełnienia. Tymczasem człowieczeństwo, raz zaznaczywszy (uznaniem Syna Człowieczego przez Boga-Ojca) swą w obrębie boskości wprawdzie zrazu podrzędną, choć zarazem nieusuwalną i nieredukowalną pozycję, staje się jako takie właśnie czynnikiem przemiany odtąd już nieuchronnie antropo-teologicznie pojmowanej boskości. Przewaga Ojca wynika bowiem także z tego, że jego jednostronne uznanie nieuchronnie wpisuje Syna w ojcowską wersję

boskości, w obrębie której ma on tylko „w imię Ojca”, którego jest posłańcem, zrealizować swe posłannictwo, swymi narodzinami i śmiercią, ofiarą z ciała i krwi, potwierdzając zawarty w nim przekaz. Innymi słowy, przewaga Ojca wynika z faktu, że swoje ojcostwo realizuje on wobec Syna nie dość, że uwikłanego w człowieczeństwo „ciała i krwi”, to jeszcze utrwalonego w swym zdającym go na opatrzność Ojca, jeśli już nie cielesnym, to wciąż duchowym dziecięctwie. Dopóki więc Syn Człowieczy przynajmniej nie wyartykułuje swojego „Ja myślę”, dopóki wobec samego siebie nie potwierdzi samorzutności własnego myślenia, i za jego pomocą nie „wytworzy” własnej (subiektywnej), bezpośrednio konkurencyjnej wobec ojcowskiej (obiektywnej), wersji duchowości, dopóty nie stanie się przynajmniej formalnie równy Ojcu i nie będzie w stanie skutecznie odwzajemnić jego uznania, jego zaś dotychczasowa misja, promująca głównie posłuszeństwo innej osobie, nie odkupi człowieczeństwa stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, który jest posłuszny samemu sobie.

W przebiegu „naszej ery” zaznacza się więc podział na dwie kolejno ujawniające się, wzajemnie wykluczające się i zarazem dopełniające fazy, z których pierwsza, jako zdominowane przez religię średniowiecze, obejmuje okres opatrznościowej kurateli Ojca nad dorastaniem jednostronnie przez niego uznawanego Syna, drugą zaś, jako zdominowaną przez filozofię późnośredniowieczną nowożytność, wypełnia poszukiwanie przez Syna, burzliwie się już spod ojcowskiej kurateli i tym samym od dotychczasowej formuły swego przez „ciało i krew” realizowanego synostwa wyzwalającego, takiego sposobu odwzajemnienia należnego Ojcu uznania, który, zamiast podważać autonomię jego świeżo wykształconej samowiedzy („Ja myślę”), pozwoliłby ją za pośrednictwem Ducha rozwinąć i zobiektywizować. W ten sposób zewnętrzny dla „naszej ery” kalendarzowy podział na nią i „nie-naszą” erę wcześniejszą zostaje odwzorowany w „naszej ery” podziale wewnętrznym – odtąd „nasza era” może stać się modelem całości dziejów, w którym „narodziny Syna”, zamiast, jak dotychczas, wyznaczać sobą środek dziejów, stają się jedynie ich początkiem, podczas gdy nowy środek dziejów wykształcają dopiero jego „ponowne narodziny”, ustanawiane już nie zewnętrznym uznaniem

Ojca, lecz własną aktywnością swą subiektywną duchowość odkrywającego Syna. Dysponując zaś nie tylko środkiem dziejów, ale także ich początkiem, można pokusić się już o rekonstrukcję ich całości. Interioryzacja konstytuującego kalendarzowy sens dziejów ich dychotomicznego podziału pozwala zatem zainicjować przebiegające w centrum „naszej ery” jej „w Duchu” się dokonujące „ponowne narodziny”: oto więc Syn wyzwala się spod opatrnościowej kurateli Ojca, pozbawiając się zarazem bezpośredniego dostępu do swego jednostronnym i darmowym uznaniem Ojca *laskawie* afirmowanego synostwa. Zamykające średniowieczną fazę nowożytności „ponowne narodziny” Syna Człowieczego, jako już nie z przejmowanego w procesie naturalnej reprodukcji „ciała i krwi”, lecz „z własnej głowy”, z samorzutności własnego myślenia się dokonujące narodziny jego samowiedzy, pozwalają mu bowiem narodzić się dla siebie samego w zamian za utratę bezpośredniej więzi z tą postacią samego siebie, która była właśnie bezpośrednim przedmiotem usynowiającego go ojcowskiego uznania. Jego odkryciu w akcie żywej samowiedzy podstawy podmiotowej pewności samego siebie towarzyszy więc jednocześnie zakwestionowanie podmiotowej pozycji Ojca, żywiołowa neutralizacja uprzedmiotowiającego wpływu jego jednostronnego uznania. Odtąd to nie *obiektywny* Ojciec, lecz – z dotychczasowej postaci formalnie trójosobowej boskości faktycznie czy też kalendarzowo wykluczony – *subiektywny* Duch staje się dla Syna bezpośrednim promotorem teraz już jego niepodważalnie podmiotowej samorealizacji. Kiedy więc Syn staje się w swej podmiotowości przynajmniej formalnie równy Ojcu, zyskując tym samym zdolność odwzajemnienia, dotychczas jednostronnego ojcowskiego uznania, wtedy też okazuje się, że bezpośrednio może on zaoferować Ojcu (odplacając pięknym za nadobne) uznanie równie jednostronne i uprzedmiotowiające, jak to, którego sam wcześniej z jego strony doświadczał. Dla Syna, który rodzi się na nowo wraz z ustanowieniem swego własnego „Ja myślę”, Ojciec może być już tylko uprzedmiotowiająco „myślany”. Przynajmniej dopóty, dopóki Syn nie poprzestanie na odkryciu swej jednostkowej samowiedzy w bezpośrednim doświadczeniu żywego „Ja myślę”, i w poszukiwaniu jej obiektywizujących zapośredniczeń nie uczyni jej swym własnym dziełem, odkrywając