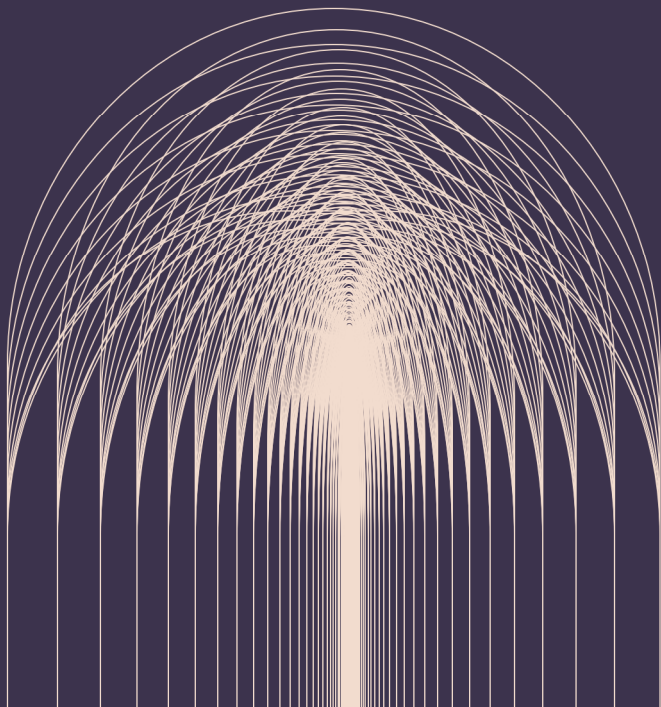


Michał **Węćławski**

Tajemnica, filozofia, egzystencja

Z odniesieniem do myśli

Lwa Szestowa i Gabriela Marcela



**FRO
NE
SIS**

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

**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

Wstęp	11
Przedmiot i cele	11
Struktura i metoda	14
Wyzwania i trudności	16
Obszar problemowy	21

CZĘŚĆ PIERWSZA

W obronie tajemnicy – Lew Szestow

Rozdział I. Ateny – drzewo poznania. Dwa rozumy Szestowa	29
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

o tajemnicę	51
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” – 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
Rozdział VI. Marcel i tajemnica	233
6.1. Wobec problemu. Zaangażowanie i wezwanie	233
6.2. Transcendencja. Więcej niż skrytość	237
6.3. Konkret i pełnia. Poznać tajemnicę	239
 CZĘŚĆ TRZECIA	
Tajemnica – problem filozoficzny i sytuacja egzystencjalna	
 Rozdział VII. Sytuacja egzystencjalna. Elementy doświadczenia	
tajemnicy	249
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
 Rozdział VIII. Wokół tajemnicy. Między sytuacją a problemem.	277
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
 Rozdział IX. Tajemnica jako problem	335
9.1. Sekret	335
9.2. Zagadka	340
9.3. Tajemnica	344
9.4. Poznanie	350
9.5. Typy	355
9.6. Pejoratywy	358

Zakończenie	365
Bibliografia	373
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
Indeks osobowy	391
Indeks pojęć, motywów, postaci literackich	395
Streszczenie	407
Summary	411

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 rezultatów¹.

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 adepta².

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

piszę³.

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

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

³ 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 pisaniami 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”⁴.

Wystarczy jednak rzut oka na biblioteczne katalogi bądź księgarniane 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, poliszynela, 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.

⁴ 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 różnoraki 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 samej⁵. Tym bardziej rysuje się potrzeba problematyzacji, a łącznie z niejasnością pojęcie domaga się rozjaśnienia.

⁵ 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 praapekt 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 wspominaną 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 noszą, niż kontekstu, w jakim powstały⁶. 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 *explicito* 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. Rozpatrzeć 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”.

⁶ 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 jakoś odpowiedź 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. Nic 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 nieopozbawione 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 części 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 gdzieś 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 nastrojenie. 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 współcześnie⁷.

Wyzwania i trudności

Jak zauważa Cezary Wodziński, rozprawa bywa nie tylko o czymś, ale i z czymś⁸. 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

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

⁸ Zob. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007, s. 9.

odkrycie często groziła śmierć. Wydaje się ona imponderabilium tak znaczącym, 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 współ 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 dowód⁹; istnieją też rzeczy, o których wiemy, czym są, dopóki nikt nas nie pyta¹⁰ – 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

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

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

z paradygmatu dziewiętnastowiecznego scjentyzmu dawno uległ przedawnieniu¹¹. 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 wydobywanie tych reprezentatywnych. Zachodzi potrzeba wyluskiwania pojęcia tajemnicy z różnych miejsc i spośród licznych motywów pokrewnych – niepoznawalności, dziwności, niewyczerpalności, problematyczności etc.; wyluskawszy, 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 eklektyzmu¹² – 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 wojskowej¹³. W epoce chrześcijaństwa apostołskiego staje się istotnym pojęciem dla nowonarodzonej religii, gdzie

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

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

¹³ 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”¹⁴, ale odnosi się bezpośrednio do centralnej dla owych prawd osoby Chrystusa¹⁵. W miarę jak religia ta przyswaja sobie dziedzictwo grecko-rzymskiego świata i przyjmują ją masowo osoby zakorzenione w kulturze misteriiów, 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 egzystencjalnym¹⁶.

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

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

¹⁵ 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 *sôd* – 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 *râz*. 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.

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

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

¹⁸ *taić*, hasło w: tamże.

¹⁹ *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 tajemniczości²⁰. 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, doświadczenia

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”, „łamigłówka 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. Währling-Burfeid, *Währling 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”).

²⁰ 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 filozofię²¹. Najpojemniejszym, a jednocześnie całkiem precyzyjnym, wydaje się to drugie określenie, które nie abstrahuje od filozoficznego charakteru, wskazuje raczej na ogólną atmosferę towarzyszącą myśleniu aniżeli na zawężone pole jego zainteresowań²².

²¹ Reprezentantami tego ostatniego byłoby 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.

²² 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 tajemnicę²³. 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 systemów²⁴. 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, gdzież jednak je znaleźć na tej planecie, w mdłym świetle księżycy, pośród mar sennych?”²⁵. Na tej planecie, w grze światłocienia, człowiek poddany jest temu, co nim w sposób nieuświadomiony włada, i tak też w owym czasie zostaje ujęty. Wtedy też, po Nietzschem, który wyciąga konsekwencje ze śmierci Boga, fundamentem cywilizacji staje się otchłań²⁶.

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

²³ 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 antecedenencji po zmierzchu 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”.

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

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

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

i do których przewyżczenia 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”²⁷. 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 okrzepla, 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 wymagać²⁸.

To autor tych słów, jak wiadomo, był punktem wyjścia dla Kierkegarda²⁹ – samotnego ojca filozofii egzystencjalnej³⁰ – który walcząc przeciw niemu jego

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

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

²⁹ Acz niewyłącznie dla niego: „Krytyka idealizmu, w tym paradygmataczna dla całej postidealistycznej filozofii krytyka Hegla, której dokonał Schelling, pozwala na nowo przemysśleć początki epoki pohegrowskiej. Filozofia ta bowiem zaczyna także od «rzeczywistości», czy będzie to egzystencja w sensie Kierkegarda, 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).

³⁰ Nie sposób zapomnieć o Nietzschem, ale nie trzeba go też wspominać. Choćby bowiem wspólnie z Duńczykiem inspirował wydatnie późniejsze pokolenia, sam jednak filozofii egzystencjalnej nie tworzył; dostarczył budulca, ale nie budował. Kierkegard 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 ogólnie³¹. Rozum wnosi światło i porządek tam, gdzie panują ciemność i chaos. Jednak jego możliwości są ograniczone; w „żywym życiu”³² 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 jest³³, bowiem tylko w ten sposób możliwe jest stawienie mu czoła i za tym życie w zgodzie z wymogiem autentyczności³⁴.

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.).

³¹ Zob. np. S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szwed, Lublin 2000, s. 243: „Ludzie mają niedorzeczne, 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”.

³² F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, w: F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, Gracj, tłum. G. Karski, W. Broniewski, Londyn 1992, ss. 102, 105.

³³ 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.

³⁴ „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 człowiek³⁵, 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 wie 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 egzystencjalną³⁶. 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 obecną 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 Krasickiemu oraz recenzentom: Profesor Czesławie Piecuch i Profesorowi Januszowi Dobieszewskiemu. Za wsparcie pozamerytoryczne dziękuję zaś Żonie i Rodzicom.

³⁵ 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).

³⁶ 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 przyimkami „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.