

Karol Tarnowski

Co oznacza świadomość nieszczęśliwa? (Pytanie o metafizykę w człowieku)

Chciałbym rozważyć figurę „Świadomości nieszczęśliwej” z *Fenomenologii Ducha* Hegla i potraktować ją jako detektor niektórych aspektów współczesnej sytuacji religijnej człowieka, przynajmniej człowieka zachodniego. Figura ta

bowiem rozjaśnia pewną podstawową „nastrojowość” współczesnej świadomości, która – kto wie? – być może odsłania coś trwałego i w pewnej mierze ponaddziesiętowego. Mam na myśli poczucie *nieobecności Boga*, mówiąc symbolicznie, bycia opuszczonym przez Boga, czy nawet więcej: pustyni. Wraz z tym poczuciem nabiera dramatyzmu problematyka wiary i niewiary, problematyka, której, wbrew Heglowi, nie da się przewyciężyć.

Przypomnijmy. Świadomość nieszczęśliwa z *Fenomenologii Ducha* jest figurą braku dojrzałości. Pojawia się jako następny etap po świadomości sceptycznej, która jawi się sobie jako wewnętrznie skłócona i sprzeczna. Dlatego podmiot oddziela od siebie świadomość istotną, niesprzeczną i niezmienną w postaci niedostępnego dla siebie ideału transcendentnego Boga, Nieskończoności na zawsze oddzielonej od skończoności mojego Ja. Oznacza to, że ludzka świadomość jest od siebie samej oddzielona i dlatego jest nieszczęśliwa. Jej własna istota jawi się dla niej w uczuciu tęsknoty jako pozaświatowy Bóg, z którym się subiektywnie jednoczy. Lecz uczucie afirmuje w niej jej jednostkowość i dlatego nie może ona odnaleźć *prawdy* swojej podmiotowości,

Karol Tarnowski – prof. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Boga na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca UPJP2 i UJ, członek redakcji miesięcznika „Znak”.

jaką jest Absolutny, boski Duch, który w niej się objawia, a który jest *ogólnością*.

Jeśli przyrzeć się wstępnie idei „świadomości nieszczęśliwej” jako odniesionej do Boga, ale zarazem w oderwaniu od systemu Hegla i z perspektywy myśli współczesnej, to na sytuację, którą ta figura opisuje, składają się głównie trzy elementy. Są to: (1) doświadczenie *immanencji świata* jako horyzontu tego, co dla człowieka możliwe do pomyślenia, a co obejmuje także twory idealne i pojęciowe; (2) stopniowy uwiad metafizycznej i religijnej *wyobraźni*; (3) wreszcie niejasna *sytuacja aksjologiczna* człowieka. Chodzi mi o niepewność co do źródeł poczucia tzw. godności człowieka (o ile takie poczucie ma miejsce): czy tym źródłem jest wyłącznie postoświeceniowe poczucie uniwersalnej rozumnej *autonomii* człowieka, czy też wspólnota w ludzkiej biedzie, która skłaniałaby do poszukiwania źródeł godności w zależności od wspaniałomyślniej Transcendencji – *poza autonomią i heteronomią*.

Chciałbym rozpocząć od uproszczonej próby fenomenologii immanencji ludzkiego świata, tak jak może się ona rysować współczesnemu człowiekowi.

Fenomenologia immanencji ludzkiego świata

Świat ludzkiego życia jawi się jako świat całkowicie immanentny, samowystarczalny i z tego punktu widzenia – pomimo otwartości jego horyzontu – zamknięty. Gdyż co prawda nie jest to tylko świat natury, ale także świat wyobraźni, kultury, myśli, pojęć, przedmiotów idealnych, który w tym sensie, całkiem przeciwnie, jest światem otwartym. Żyjąc, projektujemy, co wymaga elementarnego użytku z wyobraźni. Możemy korzystając z techniki ulepszać nasze życie, możemy podróżować, komunikować się w tej nieprawdopodobnie zagęszczonej sieci możliwych kontaktów. Równocześnie jednak żyjemy w tym, co nieprzewidywalne, co w nas uderza – jak np. powódź czy trzęsienia ziemi – i wytrąca z rytmu życia w oswojonej, jako tako cywilizowanej rzeczywistości. Dotykają nas kataklizmy, choroby, śmierci, o których

„dlaczego” daremnie zapytujemy. Zwłaszcza wtedy, ale nie tylko wtedy, doznajemy poczucia nie tylko bezsilności, ale jakiejś zasadniczej „nieprzemakalności” świata, uporczywej samowystarczalności jego immanencji, znaczonej ciągiem przewidywalnych i wyjaśnialnych z punktu widzenia nauki procesów, ale też nieprzewidywalnych, często złowrogich wydarzeń lub też – równie nieprzewidywalnych – wzlotów ludzkiej twórczości.

Pomimo ambiwalencji: okrucieństwa, ale też wspaniałości świata – albo może właśnie z *tego powodu* – nie odczuwamy często potrzeby pytania o „coś więcej”. Nie odczuwamy jej w każdym razie dopóty, dopóki świat dostarcza nam pożytki dla *jouissance*, rozkoszowania się, które nas dodatkowo zamyka w naszej immanentnej cielesności, albo też wyzwala radość twórczości. Ale nie odczuwamy jej także wtedy, kiedy jesteśmy zaaferowani naszą codziennością, która domaga się przemyślności, przytomności, wysiłku – przeplatanego zresztą okresami nic-nie-robienia, w których się bawimy albo snujemy bliżej nie określone marzenia. *Jeśli* jednak o „coś więcej” *pytamy*, wiemy (o ile jesteśmy trochę wykształceni) z góry, że nasze rozumienie rozbija się o pułap nieprzekraczalnego horyzontu naszych własnych tworów pojęciowych lub wyobraźniowych, z konieczności immanentnych, nie na miarę ewentualnie transcendentnej rzeczywistości. W obrębie najbardziej nawet pomysłowych konstrukcji idealnych czy pojęciowych wciąż pozostajemy w obrębie pewnej zasadniczej immanencji, która mimo wszelkich naszych wysiłków pozostaje niewzruszona. W dodatku myśl współczesna przekonuje, że nie są ważne *znaczenia* (odniesienia) pojęć, lecz jedynie *związki* w obrębie samego języka. Możemy się poczuć jak ryby w akwarium.

W tej sytuacji przed człowiekiem stają trzy możliwości.

1) Pierwszą jest to, co można by nazwać ateizmem obojętności. Ateizm obojętności jest czymś więcej niż powrotem do tzw. pogaństwa, które było w rzeczywistości rodzajem religii naturalnej, zanurzonej w świecie symboli i immanentnego *sacrum*. Jest to coś, co pewien instynktowny naturalizm podnosi do rangi równie instynktownego

światopoglądu, który po prostu się nie troszczy o żadne „poza”. Rozprzestrzenia się on tym bardziej, im bardziej znajduje sojusznika w panującej kulturze i im bardziej rozpręgają się spoiwa tradycji religijnych czy metafizycznych. Jest tak, jak gdyby myśl o „całkiem innym” było niezobowiązującą fantazją albo niepojętym i pozbawionym sensu konfesyjnym przymusem, całkowicie pozbawionym związku z uchwytną rzeczywistością. U podstaw tego rodzaju widzenia świata, które można nazwać za Tischnerem „terryzmem” tkwi, wymarzona przez Nietzschego, bezwarunkowa afirmacja życia, której nie trwożą najgorsze nieszczęścia, wojny i zło wyrządzane jednym ludziom przez drugich. Dlaczego nie trwożą? Ponieważ ateizm obojętności z góry uważa świat za jedyną rzeczywistość, w której groza i zło mają taką samą ostateczną sankcję, jak piękno i dobro. Ten rodzaj rdzennego, choć może nie do końca obojętnego, ateizmu odnajdujemy zarówno w figurze *Geworfenheit z Sein und Zeit* Heideggera, jak w koncepcji Tego Samego (*Le Même*) Lévinasa. Obaj filozofowie rysują modele swoistej, choć różnie rozumianej, autonomii podmiotowości, która nie może i do pewnego momentu nie musi wykraczać ze swojej immanencji dalej niż po horyzont świata. Lecz ateizm obojętności jako taki *nie* jest pierwotnie postawą teoretyczną, lecz praktyczną. Jest po prostu życiem „bez Boga”, o tyle, o ile życie „z Bogiem” domaga się świadomej wiary.

2) Możliwością drugą jest nieautentyczność, czyli zgoda na pozostawanie w obrębie religii socjologicznej – „religii statycznej” w terminologii Bergsona. Motywem takiej, coraz rzadszej, zgody wydaje się po części konformizm, po części pewien rodzaj zapatrzonego w przeszłość estetyzmu, który można wyrazić przez: „dawniej było tak pięknie, świat jawił się jako pełen ładu, obyczaje miały swój głęboki sens i nie trzeba było zadawać pytań. Teraz to wszystko nie jest już wprawdzie do przyjęcia, gdyż tylko nauka może być źródłem naszej wiedzy o świecie i naszego do niego prawomocnego stosunku. Ale nie mamy nic lepszego od religii w porządkowaniu ludzkiego świata jako takiego, lepiej więc w niej tkwić niż nie tkwić”.

Obie te postawy mają częściowe źródło w tym, co chciałbym nazwać uwiądem metafizycznej wyobraźni.

3) Wreszcie możliwością trzecią jest religijna wiara, o której powiem później.

Uwiąd metafizycznej wyobraźni

Pod nazwą wyobraźnia metafizyczna rozumiem dwie sprawy, dwa fenomeny. Po pierwsze, zdolność do symbolicznej czy szyfrowej lektury rzeczywistości, czyli do odczytywania jej jako palimpsestu *Inności*. Po drugie zaufanie do *logosu*, jaki rysuje się przed „zdrowym rozsądkiem” i jaki zakładała tradycja metafizyki.

Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że ludzki świat sprzed nowożytnej rewolucji naukowej – a cóż dopiero ostatniej rewolucji technicznej – jawił się jako nasycony odniesieniami, aluzjami do tego, co absolutnie Inne, do *sacrum*. Aluzje te przepełniały jeszcze romantyzm, jego poezję i filozofię. Na zdobywczy racjonalizm Oświecenia romantyzm – w myśli Schleiermachera, poezji Holderlina czy Mickiewicza, filozofii Schellinga – zareagował ponownym odkryciem mowy uczucia, nastrojów zanurzenia we wszechświecie, piękna przyrody. Lecz z jednej strony zwycięski pochód nauki, z drugiej coraz otwarciej piętnowana dwuznaczność religii w samym człowieku, który bojąc się swojej wolności i mocy, rzutuje ją w zaświaty, z trzeciej wreszcie poczucie przegranej religii jako ładu rządzącego moralnym i społecznym życiem, ukazały quasi-nieodwracalność „odczarowania” ludzkiego świata. Nie znaczy to wcale, że *sacrum* dało się *de facto* całkowicie wypchnąć z ludzkiego życia. Upomniał się o niego nie tylko pogrobowiec romantyzmu: Heidegger, ale przede wszystkim Ricoeur, szczególnie w pięknym eseju *Manifestacja i proklamacja*¹. Lecz Biblia – kolebka proklama-

1 P. Ricoeur, *Objawianie a powiadamanie*, tłum. J. Godzimirski, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985.

cji w języku Ricoeura – przeniosła wagę *sacrum* ze świata w głąb samego człowieka, jego świętości, której rdzeniem jest moralność i miłość. Ale z kolei „systemy podejrzeń”, przede wszystkim freudyzm i nietscheanizm, podkopały wiarę w autentyczność świętości, w czystość intencji wspaniałomyślności, miłości i miłosierdzia. Czy zatem świętość w człowieku, podobnie – *mutatis motandis* – jak piękny świat, nie mogą być istotnie na wskroś immanentne i być jedynie nieprzeczuwaną na co dzień głębią tej jednej jedynej rzeczywistości, z którą mamy do czynienia? Oto pytanie, które stawia sobie sceptyczna współczesność.

Ale z drugiej strony my zapytujemy: czy świętość i religia nie są jednak wyzwaniem dla immanencji świata?

Jeśli zwrócimy się z kolei w stronę metafizyki w węższym sensie, to cóż dostrzeżemy? Najpierw to, że jej pretensje do bycia nauką były, od czasów Hume’a, systematycznie „podgryzane” aż do krytyki Heideggera w XX wieku. Heidegger jednak krytykował metafizykę nie tyle za brak dostatecznie wyostrzonych narzędzi naukowych, ile za zapomnienie Bycia na rzecz „bytu najwyższego”, utożsamianego z Bogiem. Człowiek zachodni od początku odczytywał świat w perspektywie *logosu*, który oznaczał poszukiwanie *fundamentu* jako „racji dostatecznej”. Heidegger zмага się w późnych dziełach m.in. z pojęciem fundamentu, w oderwaniu wszakże od Boga metafizyki, który pełnił właśnie tę rolę. Dlatego fundament ten jawi mu się jako uciekająca bezdeń, *otchłań*, jako bezosobowy – będący rezerwuarem możliwych dalszych figur dziejowego bycia – chaos, zarazem jako niepojęty „dar odmowy”. Wiarę w metafizyczność – ale właśnie jako „filozoficzną wiarę” – przywraca Jaspers ze swoją ideą „szyfrów Transcendencji”. Przywraca ją także w pewien sposób Lévinas z ideą Nieskończoności, przywraca Kołakowski. Czy jednak zdołają oni odwrócić coś, co wydaje się wiszącym nad zachodnią myślą fatum? Wydaje się, że żyjemy w erze nieodwracalnie postmetafizycznej.

Jednak siłą metafizyki wydaje się artykulacja dwóch podstawowych uczuć człowieka: *zdziwienia* czy *podziwu* oraz *pragnienia*.

Zdziwienie metafizyczne tak opisuje Leszek Kołakowski: „Ludzie – bynajmniej nie tylko profesjonalni filozofowie – doznają często czegoś, co opisują jako zadziwienie faktem istnienia, lęk w obliczu «Nicości», poczucie nierealności świata czy też przeświadczenie, że cokolwiek jest nietrwałe, może być wyjaśnione tylko przez coś niezniszczalnego”². Józef Tischner mówi z kolei o podziwie:

Cóż to znaczy „podziw”? Podziwiać znaczy odkrywać w świecie jakąś doskonałość i szukać poza nią jeszcze większej doskonałości. Jaką doskonałość? Dla myślenia, które jest władzą odkrywania, świat jest doskonały, bo jest rozumny (...). Poprzez pokorę wobec wspaniałości świata rozum przygotowuje się do aktu uwielbienia i w ten sposób otwiera się na Boga³.

Myślenie metafizyczne, rozpoczęte wraz z greckim pytaniem o *arche*, jest – twierdzi Tischner – na wskroś meta-foryczne: przenosi nas ono poza świat. Jest tak również dlatego, że samo myślenie jako takie jest meta-foryczne, dąży bowiem ku *prawdzie*, która nie leży na wierzchu, lecz, jak pisał Heraklit, „lubi się ukrywać”. Oto dlaczego myślenie niechętnie do wyjścia poza świat, np. Nietzschego „jest ślepe na przygodność, metaforyczność, względny charakter sceny. Kwestionuje również prawo myślenia do przedłużania intencjonalności w transcendowanie”⁴. Czyli zarazem do poszukiwania rzetelnej prawdy.

Ale czy wierzymy jeszcze w prawdę? I czy jesteśmy zdolni do zdziwienia i podziwu?

A jak jest z pragnieniem? Jej nieśmiertelnym prawzorem jest *Uczta* Platona. Pragnienie, czyli Eros to miłość do piękna i dobra, które pragnie się posiadać. Gdyż „nie co innego ludzie kochają, jak tylko dobro. (...) A zatem w ogóle przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra” (206A). Droga do dobra wiedzie u Platona przez piękno, ale kluczowym warunkiem możliwości pragnienia jest *brak*, gdyż „musi tak

2 L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Londyn 1987, s. 49.

3 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 357–358.

4 Tamże.

być, że się pragnie tego, czego się nie ma, a gdzie nie ma braku, tam i pragnienia nie ma” (200B). Dlatego „Kto kocha piękno, ten chce czego? (...) posiadać je pragnie” (204D)⁵. Pragnienie dobra, piękna, prawdy, nieśmiertelności, wreszcie Boga – oto różne nazwy na uczucie odkryte i nazwane przez filozofów od Platona aż po Lévinasa. Filozofia pragnienia nie jest jedynie filozofią egzystencjalnej nędzy, o której Ricoeur napisał, że jest „nędzą filozofii”. Jest to filozofia otwartości ludzkiego podmiotu na absolutne Dobro równocześnie jako miarę i sąd wobec zła, jak i ideał w stosunku do tego, co nie jest wystarczająco dobre, co zbyt ciasne na miarę niejasnych oczekiwań, które człowiek przynosi ze sobą wraz ze swoją otwartością na horyzont jakiejś pełni.

Myśl chrześcijańska wyraziła tę sytuację w przeciwstawieniu idei skończoności i nieskończoności. Zapowiada je u św. Anzelma figura „Tego, nad co nic większego nie można pomyśleć”, a wraz z tym relacja skończonego umysłu do nieskończonego Dobra i Bytu. Ale przede wszystkim wraz z Kartezjuszem relacja ta staje się wewnętrzną sprawą *przeżycia* przez podmiot własnej skończoności. Kartezjański podmiot odkrywa w głębi siebie ideę Nieskończoności jako warunek rozumienia *siebie* jako skończonego, błędzącego i omylnego. Odkrycie to jest zaskoczeniem, ponieważ musi wywołać pytanie o *możliwość obecności* tego, co „więcej” w tym, co „mniej”, Absolutu w tym, co nieabsolutne. Oznacza to, że skończoność i nieskończoność są jakoś powiązane, ale powiązanie to jest – jak powie później Lévinas – obecnością katastrofy, która pustoszy mnie od wewnątrz, rozrywa moją tożsamość. Nieskończoność rozbija definitywnie immanencję świata, lecz – rozbija ją jednak jedynie w *idei*, a nie w rzeczywistości! Relacja skończoności i nieskończoności jest radykalnie asymetryczna, jest dystansem, który sam jest nieskończony. Dlatego dla Lévinasa – wielkiego interpretatora Kartezjusza, a także nieświadomie św. Anzelma – nie jest tu możliwa żadna relacja poznawcza, lecz właśnie *pragnienie*: Nieskończoności nie sposób w ogóle poznać, można jej jednak pragnąć. Nie ma pragnie-

5 Platon, *Uczta*, [w:] tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 2, Kęty 2005.

nia poza radykalną asymetrią *aksjologiczną*, która właśnie dlatego jest samą meta-fizyką.

Tu nie ma prawdziwego życia. Ale jesteśmy w świecie. To tłumaczy powstanie i utrzymywanie się metafizyki. (...) Pragnienie metafizyczne zmierza do czegoś całkiem innego, do absolutnie innego⁶.

Dlatego pragnienie nie jest potrzebą, gdyż zaspokojenie potrzeby jest na tym samym aksjologicznym poziomie, co ta potrzeba; dlatego „jest pragnieniem, którego nie sposób zaspokoić (...). Jest jak dobroć – Upragniony nie wypełnia go, lecz pogłębia”⁷. W książce *O Bogu, który nawiedza myśl* dowiadujemy się, że pragnienie metafizyczne jest pragnieniem Absolutnego Dobra, czyli Boga, który jest Święty i jako taki niedosiężny. Jednak absolutne Dobro mnie *drąży*, nie daje mi spokoju i – wyrzuca ku drugiemu, „którego bynajmniej nie pragnę”. W ten sposób stosunek do metafizycznej absolutnej Inności przemienia się w etykę odpowiedzialności za innego człowieka: *Eros* przemienia się w *agape*, której by jednak nie było, gdyby nie pierwotny *eros*. *Eros* ten jest z kolei możliwy tylko dlatego, że jestem w *separacji* od Boga, jestem absolutną, zdaną tylko na siebie hipostazą.

O ile dla Lévinasa Nieskończoność Innego jest synonimem zewnętrzności i prawa moralnego, o tyle dla Kierkegaarda (a później także Jeana Naberta) Nieskończoność odkrywa i paradoksalnie gwarantuje we mnie moją indywidualność jako *grzeszną*: ponieważ dystans, jaki mnie od niej dzieli, jest dystansem mojej grzeszności. Ja jest sobą jako grzeszne, zamykające się w sobie, rozpaczające i dlatego potrzebujące otwarcia się na „Moc z wysoka”. Nie na wiele tu się zda spełnianie etycznych praw, ponieważ nie mogę zrezygnować z mojego Ja, którego słabość woła o zbawienie. Dlatego dla Kierkega-

6 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 19.

7 Tamże.

arda, podobnie jak dla Naberta, pragnienie wypatruje różnego ode mnie, doskonałego *świadka* Absolutu, a zarazem Zbawcę, którego jednak mogę przyjąć, tylko jeśli stać mnie na uczciwość względem własnych win i odwagę podtrzymywania pragnienia. O ile zdolny jestem do wiary, której nie mogę być jednak inicjatorem, ponieważ nie ode mnie ona zależy. Lecz ani dla Kierkegaarda, ani dla Naberta figury klasycznej arystotelesowsko-tomistycznej metafizyki nie są do przyjęcia i nie są potrzebne. Wiara dla Kierkegaarda jest *namiętnością Nieskończoności*.

Czy nie jest to jednak namiętność chorobliwa? Czy pragnienie metafizyczne nie jest iluzoryczne i kompensacyjne? I czy w ogóle odczuwamy takie pragnienie? Czy wszystkie te myślowe figury nie są jedną wielką kompensacją wynikającą z niemożliwości zaakceptowania naszej skończoności? Czy nie są przejawami „świadomości nieszczęśliwej”? Czy racją dumy ze swego człowieczeństwa nie jest właśnie odmowa uznania tego, co od człowieka wyższe i odrzucenie wszelkich urojonych pociech? Oto pytania współczesności.

Figurę „Świadomości nieszczęśliwej” z *Fenomenologii Ducha* Hegla trzeba rozpatrywać na tle dziejów myśli. Ale nie wyklucza to pytania o jej hermeneutyczny potencjał, szczególnie dla naszych czasów. Może być bowiem tak, że opisuje ona stan świadomości bycia-w-świecie i zarazem świadomości religijnej, jaką ona naprawdę *jest*, a nie jaką według Hegla *powinna być* w stosunku do swej nie-dojrzałej i upadłej karykatury. Gdyż dla Hegla świadomość religijna powinna się przekształcić w świadomość absolutnego rozumu w człowieku.

Kiedy jednak Heidegger opisuje w *Sein und Zeit* nastrojowość, to charakteryzuje ją m.in. tak:

Bycie objawiło się jako ciężar. Dlaczego – nie wiadomo (...). Ukazuje się czyste „że jest”; „skąd” i „dokąd” pozostają w mroku⁸.

8 M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 191.

A wielki chrześcijanin Pascal tak pisze:

Oto co widzę i co mnie przeraża. Patrzą na wsze strony i wszędy widzę jedynie ciemności. Natura nie nastrocza mi nic, co by nie było przedmiotem wątpienia i niepokoju. Gdybym nie widział nic w niej, co by wskazywało na Bóstwo, skłoniłbym się do przeczenia; gdybym widział wszędzie oznaki Stwórcy, odpoczywałbym spokojnie w wierze. Ale widząc za wiele, aby przeczyć, a za mało, aby zyskać pewność, znajduję się w stanie godnym pożałowania⁹.

I jeszcze jeden fragment: „Ale oto my nieszczęśliwi – bardziej niż gdyby nasz stan był pozbawiony wielkości – mamy pojęcie szczęścia, a nie możemy go osiągnąć; przeczuwamy obraz prawdy, a posiadamy jeno kłamstwo; niezdolni do zupełnej niewiedzy i do pewnego poznania, tak oczywiste jest, iż byliśmy w stanie doskonałości, z któregośmy się nieszczęśliwie stoczyli”¹⁰. Ten chrześcijański wniosek nie pozbawia Pascala, jak widać, poczucia nieszczęścia.

Świadomość nieszczęśliwa

Dla Hegla wiara chrześcijańska (tak jak każda wiara religijna) nie rozumie, że przeciwieństwo skończoności i nieskończoności jest relatywne i może zostać dialektycznie zniesione przez świadomość swojej tożsamości z Absolutnym Duchem, odpowiednikiem Ducha Świętego chrześcijaństwa. Absolutny Duch jest *ogólnością*, jednym wielkim Pojęciem i dlatego objawia się w swojej prawdzie w filozoficznym (a także państwowym) rozumie.

Rozumienie Absolutu i zarazem Boga chrześcijaństwa jako Ogólności jest tym, co czyni filozofię Hegla kompletnie obcą personalizmowi chrześcijańskiemu i zarazem tym, co bez trudu umożliwia zrozumienie nowożytnego ateizmu: ogólność jest wszak po prostu rozumem

⁹ B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński (układ Chevaliera), Warszawa 1968, fr. 414, s. 176–177.

¹⁰ Tamże, fr. 438, s. 186–187.

w człowieku. Lecz nie jest obce chrześcijaństwu rozumienie *Ducha Świętego* jako obecnego w człowieku i we wspólnocie wierzących. Dlatego heglizm może jawić się jako gnostycka wersja chrześcijaństwa, która niesie w sobie coś aktualnego nie tylko w chrześcijaństwie, ale być może we wszystkich wielkich religiach: wieść o wewnętrznej bliskości Boga i człowieka. Jak jednak ta teza o *bliskości* ma się do *doświadczenia* tej bliskości? I jak ma się do poheglowskich prób filozofii religii, mniej zafascynowanych systemem filozoficznym?

Znajdujemy się w tym momencie w samym centrum naszego problemu. Polega on na dwóch kluczowych sprawach: po pierwsze na wizji antropologiczno-metafizycznej człowieka, po drugie na prawomocności zaufania do elementarnego doświadczenia człowieka – również, a może przede wszystkim człowieka wierzącego

1) Wizja człowieka, o której mówię, dotyczy oczywiście jego odniesienia do Absolutu. Według Hegla, ale także według Schelera czy Tillicha, człowiek jest z konieczności odniesiony do Boga. Skąd to wiemy? Z aktu doświadczenia religijnego, tożsamego z aktem *wiary naturalnej*. Co on mówi? W moim języku powiedziałbym: że to, co widzialne i światowe nie wyczerpuje całej rzeczywistości, że jest „coś więcej”. To „coś więcej” oznacza zarazem, że dla rzeczywistości widzialnej i dla ludzkiego życia jest jakaś Miara, zgodnie z którą nie wszystko wolno, może także, że skończoność i śmiertelność nie mają ostatniego słowa. Dla wierzącego – w szerokim tego słowa znaczeniu – oznacza to w każdym razie, że między mną a Miarą jest nieredukowalna *różnica*, której nie da się zasypać, ponieważ oznacza ona, że nie jestem właśnie „na miarę”, na przykład, że jestem moralnie słaby, i że całość widzialnej rzeczywistości również nie jest „na miarę”. W tym, ale też tylko w tym znaczeniu Bóg jako Miara jest w stosunku do nas radykalnie transcendentny i Całkiem Inny. Ale *radykalna* transcendencia jako radykalna – o ile da się ją w ogóle pomyśleć – może także oznaczać immanencję, czyli właśnie bliskość, gdyż Całkowita Inność anuluje granice przestrzenne czy czasowe, przekraczając z definicji te opozycje. Dlatego Całkowitej Inności jako Bogu w akcie wiary można

także ufać. Lecz inność Boga ta jest nieredukowalna i dla wierzącego jest to oczywiste.

Dla wierzącego, bowiem wiara *nie* przekształca się w wiedzę. Nie ma tu przejścia od wiary do wiedzy, wiara jest – jak to widział Kierkegaard – nieprzekraczalna; tymczasem Hegel chciał ją właśnie przekroczyć. Nie wynika z tego jednak, że jest ona irracjonalna – ma swoje racje, których rozum nie zna, ma także swoje przecucia, których wypowiedzieć się nie da. Powiedział ktoś mądrze, że wiara jest rozumna, lecz nie rozumowa. To, co dla tej wiary wydaje się w każdym razie wykluczone – to całkowita *tożsamość* Boga i człowieka, a tym bardziej Boga i świata. To jest podstawowa dana tej antropologii, która stanowi dopiero *założenie* wszystkich religijnych konstrukcji, które Boga i człowieka przybliżają – aż do najbardziej paradoksalnej i najgłębszej konstrukcji Boga-człowieka z Ewangelii. Drugą daną, daną epistemologiczną, jest fakt, że Bóg jest w sposób radykalny Bogiem *ukrytym* – i to bez względu na to, czy ma miejsce ostra różnica między Bogiem religii a Bogiem filozofów. Teologia apofatyczna w każdej wersji jest prostą konsekwencją tej dwojakiej danej.

Ale antropologia *religijna* na tym się nie kończy, idzie dalej. Mówi ona bowiem o tym, że „prawdziwe życie jest nieobecne”, „nasze życie jest gdzie indziej”. Oznacza to, że mimo nieskończonego dystansu możliwa jest droga, na końcu której nasze życie zostanie *przekształcone* z „nieprawdziwego” na „prawdziwe”; w tym sensie religijna idea Boga zakłada jakąś postać nie tylko wybawienia, jak w buddyzmie, ale także ocalenia. To właśnie stanowi tu najgłębszy motyw metafizycznego i religijnego *pragnienia*.

2) Otóż rdzeniem dramatu świadomości religijnej jest to, że rzeczywistość, której ona dotyczy – to „prawdziwe życie” – jest całkowicie *niewidzialna, niesłyszalna i niedotykalna*, chociaż wieść o niej może konstytuować ewangeliczną „wiarę ze słyszenia”. W tym znaczeniu rzeczywistość wiary – Bóg i zbawienie – jest całkowicie *poza* możliwym do identyfikacji doświadczeniem. Chciałoby się powiedzieć, że jest całkowicie nieobecna, gdyby nie dwa ważne zastrzeżenia. Po pierw-

sze, można mówić o obecności lub nieobecności w sensie *poznawczym* i w sensie *ontologicznym* – w tym drugim znaczeniu niepodobna niczego stwierdzić, choć można w nią wierzyć, a nawet ją przeczuwać. Po drugie, nieobecność poznawcza nie wyklucza dwojakiej obecności; aksjologicznej – właśnie jako obiektu pragnienia – i kulturowej obecności instytucji religijnych. Lecz ta podstawowa nieobecność rzeczywistości, w którą się wierzy, nie może nie konstytuować czegoś w rodzaju „świadomości nieszczęśliwej”.

„Świadomość nieszczęśliwa” ma, jak sądzę, cztery aspekty.

1) Po pierwsze, poczucie nieuleczalnego dystansu między tym, co *jest*, a tym, co w jakimś elementarnym, danym w wierze i pragnieniu sensie *powinno być*. „Świadomość nieszczęśliwa” to życie w aksjologicznym *dystansie* w stosunku do upragnionej *wartości*, jaką jest „prawdziwe życie”. Tak rozumiana „świadomość nieszczęśliwa” jest daną w pragnieniu i w wierze podstawową sytuacją *metafizyczną*, a więc niezmienną, człowieka, jakkolwiek by się to nie podobało współczesnej filozofii. Nie wyklucza to „świateł”, które pojawiają się czasem w życiu, także życiu wiary. Lecz „światła” te tym bardziej pogłębiają to, o czym nie bez ironii pisze Hegel: tęsknotę.

2) Po drugie, „świadomość nieszczęśliwa” oznacza – tym razem w religii biblijnej – szczególnie tragiczne poczucie *opuszczenia przez Boga*. Jest to świadomość Hioba, Chrystusa na krzyżu, wreszcie żydów i świata po Holokauście, a także Kołymie. Wszystko bowiem uzyskuje inny aspekt, gdy – jak pisze Lévinas – „istota pragnąca jest śmiertelna, a Upragniony (*le Désiré*) – niewidzialny”¹¹. Upragniony – a więc może Ktoś...

3) Po trzecie, świadomość nieszczęśliwa może oznaczać – i to jest sens być może najbliższy heglowskiemu – pewien rodzaj „wyuczonej bezradności”, pasywności, niechęci do podejmowania pracy intelektualnej i moralnej pod pretekstem z góry znanego wyniku ziemskiej wędrówki. Co gorzej, może to oznaczać demoniczną wiarę Wielkiego Inkwizytora, który w imieniu zaświatów hamuje ludzi przed dorasta-

11 Tamże, s. 19

niem do ziemskich obowiązków i zamyka ich w więzieniu rzekomych zakazów w obawie przed piekłem. Świadomość nieszczęśliwa w tym wydaniu to świadomość ludzi, których religia uczyniła nieszczęśliwymi.

4) Wreszcie, po czwarte, „świadomość nieszczęśliwa” to stan umysłów ludzi, szczególnie ludzi wierzących w naszym wieku, wieku desakralizacji, odcinania się od różnych wartościowych tradycji; stan pustyni, a nawet nihilizmu.

W tej sytuacji warto zauważyć dwie sprawy. Najpierw, że doświadczenia naszego wieku pozwalają nam lepiej zrozumieć ateizm. Gdyż w zwykłym życiu naszej codziennej, monotonnie powtarzalnej praktyki, przetykanej nieustannie medialnymi faktami odkryć naukowych, a także sensacji, a przede wszystkim w obliczu nieszczęść i zła, stajemy oko w oko z tym, co można naiwnie określić „milczeniem nieba” albo, mówiąc mniej metaforycznie, z nagą faktycznością, jakkolwiek byśmy ją interpretowali i otulali cywilizacyjną, a przede wszystkim religijną tradycją. Ten nieuchronny sposób przeżywania rzeczywistości stawia obok siebie w tym samym rzędzie ateistów i wierzących. Wszyscy uczestniczymy w tej samej wspałości, ale i grozie świata, w tej samej przygodzie, która dla wszystkich kończy się śmiercią. Różnice w sposobie przeżywania tej „faktycznościowej” warstwy rzeczywistości są zasadniczo jedynie różnicami indywidualnymi. Ale zarówno wierzący, jak niewierzący odnajdują się, mówiąc językiem Heideggera, „rzuceni” w świat pewnej *bezpośredniości* i „dosłowności”, zdani na swoje własne możliwości, a także swą kruchość i nieprzewidywalność wydarzeń. Tej bezpośredniości można poniekąd słusznie przeciwstawić bogactwo „zapośredniczeń” kultury, sztuki, naukowej, filozoficznej i teologicznej myśli. Jednak różnice te i aksjologiczne odcienie są drugorzędne w obliczu tej samej, *istotnej*, sytuacji, która czyni z ludzi jedną wielką rodzinę egzystujących stworzeń. Sytuację tę można nazwać *radykałną immanencją świata i życia-w-świecie*. Zarysowałem tę immanencję już na początku tego tekstu. Dopiero w stosunku do tej immanencji określa się *wiara*, która jest wolna, ale i zagrożona.

Sprawa druga, która całkowicie zmienia sens tej sytuacji, to obecność lub nieobecność *nadziei*. Z tego punktu widzenia różnica ma miejsce nie tyle między niewierzącymi a wierzącymi, ile między ludźmi zrozpaczonymi, a także cynicznymi, i ludźmi, którzy żyją jakąś nadzieją. Nieszczęście, a także wewnętrzną pustynię, można pokonać tylko nadzieją. Filozofia nadziei jest jedyną nadzieją filozofii, która nie chce zrezygnować z metafizycznego wymiaru człowieka, a która zarazem nie dysponuje w tym „czasie marnym” odpowiednimi filozoficznymi narzędziami.

Tam, gdzie jest nadzieja, tam może mieć miejsce również *dojrzwianie* nadziei. Gabriel Marcel pisał, że nadzieja sama ze siebie ma możliwość samotranscendowania, to znaczy przekształcania zawiedzionych nadziei na takie, które już nie mogą być zawiedzione. Dla chrześcijan jest to nadzieja płynąca ze Zmartwychwstania Chrystusa, które wiara uważa za *fakt*, a nie *symbol*. To nadzieja przede wszystkim rodzi męstwo i wytrwałość, która bije z głębi wiary „pomimo wszystko”. W świetle nadziei „świadomość nieszczęśliwa” przemienia się w egzystencje traktowaną i przeżywaną jako „próba” nadziei i wiary. Gdyż nadzieja ma miejsce tylko tam, gdzie jeszcze nie ma „uszcześliwiającego widzenia”, a jest jedynie prze-czuwanie, jakby-widzenie, które nie pozwala zamrzeć w nas metafizycznemu pragnieniu i pozwala je przemieniać w konstruktywny czyn. Co więcej, nadzieja skłania do poszukiwania – w pewnej refleksji nad tym, co przedrefleksyjne – takich danych źródłowych, które w samej immanencji ludzkiego istnienia-w-świecie pozwalają odczytać *zapowiedź* „czegoś więcej”. Na tych danych nabudowuje się i stanowi z nimi jedno fakt pewnej „wiary fundamentalnej”, bez której nasze życie byłoby po prostu niemożliwe. Nadzieja może nieść pociechę, której nie należy się wstydić ani nią pogardzać w imię heroizmu bezinteresowności, który może być także pokusą pychy.