

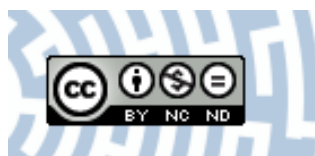


You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Filozofia śladu i obecności : W poszukiwaniu filozoficznych perspektyw poznawania Boga poprzez słowo i pismo

Author: Krzysztof Wieczorek

Citation style: Wieczorek Krzysztof. (2011). Filozofia śladu i obecności : W poszukiwaniu filozoficznych perspektyw poznawania Boga poprzez słowo i pismo. "Forum Teologiczne" (T. 12 (2011), s. 55-73).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).

KRZYSZTOF WIECZOREK
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Śląski w Katowicach

FILOZOFIA ŚLADU I OBECNOŚCI.
W POSZUKIWANIU FILOZOFICZNYCH PERSPEKTYW
POZNAWANIA BOGA POPRZEZ SŁOWO I PISMO

Słowa kluczowe: Bóg, Biblia, prawda, metafora, ślad, obecność.
Key words: God, Holy Bible, truth, metaphor, trace, presence.
Schlüsselworte: Gott, Bibel, Wahrheit, Metapher, Spur, Anwesenheit.

1. Nauka i metafora

Teologia jest nauką o prawdach objawionych, czyli – mówiąc metaforycznie – wędrowaniem po śladach Boga. Można oczywiście zapytać, dlaczego mamy mówić o teologii metaforycznie? Po odpowiedź proponuję sięgnąć do tekstu José Ortegi y Gasset, zatytułowanego *Dwie wielkie metafory*¹: „metafora jest niezastąpionym narzędziem w pracy umysłowej, jest formą naukowego myślenia. [...] Potrzebujemy ich [metafor] nie tylko po to, by przekazywać innym nasze myśli za pomocą słów i w sposób zrozumiały, są one również niezbędne w naszej własnej pracy umysłowej, zwłaszcza wtedy, kiedy myślimy o pewnych trudnych sprawach. Metafora jest nie tylko środkiem ekspresji, ale również istotnym czynnikiem rozumowania [...], metodą intelektualnego działania pozwalającą nam na uchwycenie i zrozumienie tego, co znajduje się poza obrębem naszych możliwości pojęciowych”².

Szczególnie godne podkreślenia w przytoczonym tekście jest to, że metafora staje się niezbędna wówczas, gdy myślimy o sprawach trudnych, dotycząc tych obszarów rzeczywistości, które wykraczają poza obręb naszych możliwości pojęciowych. Z takimi właśnie sytuacjami mamy często do czynienia

¹ J. Ortega y Gasset, *Dwie wielkie metafory*, w: idem, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1980, s. 217–236.

² Ibidem, s. 217, 221 i 222 passim.

wówczas, gdy przedmiotem naszej refleksji oraz aktów komunikacji są prawdy wiary i treści doświadczeń religijnych. Zwraca na to uwagę Józef Herbut, opisując (za Ianem T. Ramseyem) proces rodzenia się języka religijnego jako wychodzący od tzw. *disclosure-situation*, czyli „sytuacji, która oprócz obserwowalnych stanów rzeczy zawiera jeszcze coś nieobserwowalnego. [...] W tym przypadku chodzi o takie *disclosure*, w którym występuje moment intuicji lub wglądu, zaskakujący człowieka niczym błysk światła [...]; jest to ten typ sytuacji, w której ma oparcie wszelka realistyczna metafizyka, naturalna religia i – w *disclosure* drugiego poziomu – chrześcijańska wiara”³.

Podobną opinię – tym razem dotyczącą niezbędności metafory w języku filozoficznym – znajdujemy u Józefa Tischnera, który pisze: „zadaniem naszym tutaj jest rozważenie roli metafory w języku filozoficznym w związku z przysługującą mu szczególną funkcją odsłaniającą podstawowe sprawy człowieka. Ale język filozofii nie daje się oddzielić od myślenia filozoficznego. Jeżeli gdzieś w języku filozoficznym pojawia się metafora, symbol czy przenośnia, jeśli w dodatku metafora ta w syntetycznym skrócie zdaje się streszczać jakiś ważny fragment dyskursu filozoficznego – znaczy to, że metaforyczne stało się samo myślenie. [...] Myślenie jako proces lub akt intencjonalny nie może się pozbyć metaforyczności”⁴.

Dalej Tischner pyta, czy radykalny krytycyzm myślenia filozoficznego nie wymaga zrezygnowania z metaforyki i, po przeprowadzeniu wnikliwego rozumowania metafizycznego, dochodzi do wniosku, iż jest to zasadniczo niemożliwe⁵. Analogicznie możemy zapytać o język teologii i o samo myślenie teologiczne: czy można mówić, a przynajmniej myśleć o Bogu bez metafor, posługując się językiem czysto naukowym? Owszem, próby takie były i są podejmowane, lecz warto się zastanowić, do czego mogą prowadzić. Jeśli porównamy nieskończoną różnorodność Boskich przymiotów i niewyczerpany zakres wewnętrznej rzeczywistości Boga z nieprzekraczalną ograniczonością ludzkich władz poznawczych i intelektu, staje się jasne, że prawdę o Bogu możemy sobie tylko przybliżyć, a gdy chcemy ją wyrazić słowami, sięgamy po język zrozumiały i komunikatywny dla potencjalnego odbiorcy. Cechą języka naukowego (w najbardziej dziś rozpowszechnionym, scjentyistycznym rozumieniu) jest precyzja, jednoznaczność i adekwatność wobec empirycznej ewidencji, na której opiera się naukowe poznanie⁶. Chcąc w ten sposób mówić o tym, co stanowi zasadniczy przedmiot myślenia teologicznego, a z racji swej

³ J. Herbut, *Jak powstaje religijny język?*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 7 (1979), s. 58–59; por. I. T. Ramsey, *Freedom and Immortality*, London 1960, s. 148–152.

⁴ J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: idem, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 466 i 472.

⁵ Por. ibidem, s. 473–478.

⁶ Por. R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, przeł. A. Zabłudowski, Warszawa 1969.

natury wymyka się jednoznaczному pojęciu i adekwatnemu zrozumieniu, bo nieskończenie przekracza wszelką możliwą zawartość konstrukcji ludzkiego umysłu, narażamy się na niebezpieczeństwo zredukowania Boga i Jego spraw do siatki specjalistycznych, naukowych terminów; a trudno o większe nieporozumienie niż to, że Bóg jest tożsamy z tym, co da się o Nim powiedzieć językiem ścisłego dyskursu naukowego⁷. Niezbędnym uzupełnieniem tego dyskursu jest zatem posługiwanie się językiem operującym pojęciami o „podwójnej intencjonalności”⁸, które raczej wskazują i uwrażliwiają na zawartą w nich tajemnicę, niż wyczerpująco wyjaśniają, punkt po punkcie i aspekt po aspekcie, wszystkie interesujące nas treści. Rzecz jasna, podniesione tu zastrzeżenia nie przekreślają potrzeby budowania ściśle naukowego dyskursu na użytek teologii, wyposażonego w rygorystyczne instrumentarium właściwe temu typowi wypowiedzi. Przeciwnie, z całą mocą trzeba podkreślić, że wysiłek ten jest niezbędny, gdyż wiara potrzebuje wsparcia w rzetelnej, racjonalnej i logicznie nienagannej argumentacji. Wiele jest dróg, które prowadzą do Boga, wśród nich są także takie, które wytycza naturalny rozum i wywiedzione z niego metodyczne badanie racjonalnego porządku rzeczy⁹. Nie sposób jednak na tym poprzestać; wierzymy bowiem, że Bóg jest większy od wszystkiego, cokolwiek tylko możemy pomyśleć¹⁰. Związana z tym polimorficzność poszukiwań teologicznych jest o tyle istotna, że wymaga zaangażowania wielu różnych typów filozoficznego dyskursu jako wsparcia lub inspiracji. W dalszych rozważaniach nie będzie nas już interesować filozofia, identyfikująca jako swe podstawowe zadanie logiczną analizę składni języka nauk szczegółowych, lecz taka, dzięki której możliwe będzie wspólne podążanie po śladach, pozostawionych nam przez Boga.

2. Jakie ślady zostawił nam Bóg?

Patrząc na nasze dzieje i dzień dzisiejszy z perspektywy chrześcijańskiej stwierdzamy, że żyjemy w czasie między Wniebowstąpieniem a Paruzją. Zarówno objawienie, jak odkupienie już się dokonało i wypełniło w czasach

⁷ „Boga nie można całkowicie pojąć, lecz tylko przenośnie lub metafizycznie określić” – pisał Stanisław Kamiński, *Pisma wybrane*, t. 1, *Jak filozofować?*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 196.

⁸ Zob. P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, w: idem, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 123.

⁹ Por. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981, s. 103–105.

¹⁰ „Ergo, Domine, [...] credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit” – pisał Anzelm z Canterbury w *Proslogion* – cyt. za: Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, Warszawa 1992, s. 266.

poprzedzających naszą epokę; nam pozostało ocalić od zapomnienia to, co się dokonało, i wciąż na nowo tworzyć warunki umożliwiające pełne korzystanie z obu darów, których jesteśmy beneficjentami i depozytariuszami¹¹. Warto przy tym pamiętać, że chrześcijaństwo (a i to nie we wszystkich swoich współczesnych odmianach) jest jedyną religią, której wierni codziennie spotykają się z żywym Bogiem, obecnym w sakramencie Eucharystii. Te spotkania wymagają jednak dopełnienia: powinny skłaniać (choć w istocie nie zawsze to czynią) do coraz lepszego, pełniejszego i głębszego poznawania Spotkanego. Źródeł tego poznania możemy szukać przede wszystkim w Piśmie Świętym, a także w nauczaniu Kościoła, które jednak wobec Biblii – jedynego, oryginalnego i niezastąpionego źródła – pełni rolę pomocniczą¹², objaśniając i komentując Słowo Boże. Jeśli chcemy być coraz bliżej Boga, jedyna droga prowadzi przez wsłuchiwanie się i wmyślanie w Jego słowa, a musi to przebiegać pod mądrym przewodnictwem godnych zaufania nauczycieli wiary¹³, których świadectwo życia daje nam podstawę, byśmy uwierzyli, że są bliżej Boga niż my.

Poznawanie Boga i Jego nauki przez uważną i krytyczną lekturę Pisma Świętego to jeden z ważnych celów, wspólnych dla teologii i filozofii. Sojusz tych dwóch dyscyplin, jednoczących swe wysiłki dla lepszej realizacji owego celu, może jednak obejmować co najmniej dwa obszary, wymagające zdecydowanie różnych zabiegów metodycznych. Pierwszy z tych obszarów to interdyscyplinarne studia poświęcone badaniom tekstu i języka przekazu biblijnego, gdzie oprócz filozofii i teologii angażuje się i inne dyscypliny naukowe, takie jak filologie języków biblijnych, archeologię, historię, religioznawstwo i inne. To ważny i potrzebny obszar współpracy, jednak nie on będzie przedmiotem zainteresowania w dalszym wywodzie. Będzie nim bowiem drugi – także istotny i aktualny, związany z praktycznym pytaniem, jak można pomóc współczesnemu człowiekowi, zagubionemu w nadmiarze chaotycznie i pospiesznie percyptowanych informacji, w odnalezieniu właściwej drogi do najważniejszej życiowej prawdy i jej źródła, którym jest Bóg. Chcemy więc zapytać nie tyle o to, jakiej filozofii potrzebuje teologia jako abstrakcyjna nauka o niedostęp-

¹¹ Zwraca na to uwagę Jan Paweł II w słowach rozpoczynających Konstytucję apostolską *Fidei depositum*, ogłoszoną 11 października 1992 r.: „Pan zlecił swemu Kościołowi misję strzeżenia depozytu wiary, którą wypełnia on w każdej epoce” – cyt. za: KKK 5.

¹² „Urząd Nauczycielski Kościoła nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego słucha on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia. I wszystko, co podaje do wierzenia jako objawione przez Boga, czerpie z tego jednego depozytu wiary” (DVm 10).

¹³ Gdyż „zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane czy przekazane przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa” – ibidem.

nym przeciętnemu ludzkiemu rozumowi prawdach, lecz raczej o to, jak i jaka filozofia może ze swej strony podbudować – wspierany nieustannie także przez teologię – toczący się stale we współczesnym świecie dialog duszpasterski, by mógł przynieść oczekiwany owoc, jakim jest rzeczywiste, a nie tylko werbalnie deklarowane (choćby nawet i subiektywnie szczerze) nawrócenie; rzeczywiste, czyli takie, które nie wyczerpuje się tylko w ustnym wyznaniu, ale przekłada się na język czynów. Chodzi więc o podkreślenie potrzeby odnalezienia takiej filozofii, która nie tyle pomoże teologii w dokonywaniu nowych, mniej czy bardziej doniosłych odkryć, ile przyczyni się w miarę swych sił i możliwości do przyswajania współczesnemu człowiekowi wiedzy teologicznej, poczynwszy od najbardziej elementarnych prawd wiary, bo ta potrzeba coraz wyraźniej dochodzi do głosu. Nie powinno nam chyba zależeć na tym, by teologia przekształciła się w jeszcze jedną ekskluzywną i wysoce wyspecjalizowaną naukę szczegółową, uprawianą w gabinetach profesorów, a rozpowszechnianą na uczonych kongresach i w niskonakładowych czasopismach, lecz na tym, żeby służyła ludziom.

3. Człowiek jest drogą Kościoła

„Jeszcze raz pierwsza encyklika Jana Pawła II – *Redemptor hominis*. [...] Zatrzymuje nas to zdanie: »Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka. Człowiek jest drogą Kościoła«” – pisał niedawno ojciec Jan Kłoczowski¹⁴. Pytając o drogi rozwoju teologii i filozofii, musimy więc także, a właściwie: przede wszystkim, zapytać o drogi rozwoju człowieka. „Ponieważ więc ten człowiek jest drogą Kościoła, drogą jego codziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów – Kościół naszej epoki musi być wciąż na nowo świadomy jego sytuacji”¹⁵. Spróbujmy zatem uświadomić sobie, jaka jest sytuacja współczesnego człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem „tego wszystkiego, co wydaje się być przeciwne temu, aby życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie, aby wszystko, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka”¹⁶. Wyłaniający się z licznych opisów i opraco-

¹⁴ J. Kłoczowski, *Człowiek jest drogą Kościoła*, Tygodnik Powszechny 7 (2008) z 17 lutego. Dokładniej, Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*, w numerze 14, zatytułowanym *Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka*, napisał: „Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem wspólnotowego, i zarazem społecznego – w obrębie własnej rodziny, w obrębie [...] całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia”.

¹⁵ Ibidem, nr 14.

¹⁶ Ibidem.

wań¹⁷ obraz człowieka współczesnej doby nie jest specjalnie optymistyczny. Ten, kto ma być partnerem dialogu duszpasterskiego i współuczestnikiem trudnego wędrowania po śladach Boga, coraz częściej bywa zagoniony, zmęczony nadmiernym tempem życia, zagubiony, załęczony, bezsilny, zgorzkniały, osamotniony, dogłębnie zlaicyzowany, nierzadko rozczarowany jakością oferowanej mu posługi religijnej, a niekiedy nawet skrzywdzony i poraniony właśnie przez tych, którzy winni nieść mu duchowy pokarm i pociechę; jego wiara, nadzieja i miłość w nieustannej konfrontacji z trudnym i niewdzięcznym obliczem tego świata słabną, a może nawet obumierają. Takiego człowieka musimy mieć stale przed oczyma, choć istnieje też inny jego obraz: to ktoś hiperaktywny, wiecznie dokąś się spieszący, kompulsywnie zaspokajający coraz to nowe potrzeby lub zachcianki, rzucający się w wir stale nowych zajęć i obowiązków. W tym stanie gorączkowego pędu nie ma jednak szans na to, by się zatrzymał, spróbował pomyśleć, usłyszał wezwanie do dialogu i przyjął je ze zrozumieniem. Jedyna szansa, że ów życiowy szybkobiegacz przedziej czy później będzie musiał przystanąć, zaczerpnąć oddechu, przyjrzeć się krytycznie swemu dotychczasowemu życiu. Wtedy jest czas, by działać; zawczasu więc trzeba się zastanowić, jak mu pomóc zwrócić się we właściwą stronę.

4. Biblia, nasza Ojczyzna

Drogą, którą sam Bóg wybrał, by przywołać do siebie człowieka, jest droga Słowa. Cywilizacja, w której żyjemy i którą staramy się współtworzyć, jest od samych swych korzeni chrześcijańska, nawet jeśli coraz liczniejsi z nas przestali sobie ten fakt uświadamiać¹⁸. Chrześcijaństwo jest religią Słowa Bożego, którego nieprzemijającą rolę kulturotwórczą podkreśla papież Benedykt XVI w swej adhortacji *Verbum domini*: „Kościół bowiem ma za fundament

¹⁷ Spośród licznych diagnoz odnoszących się do kondycji ludzkiej ostatnich dziesięcioleci chciałbym przykładowo wymienić następujące: *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z Oryszyn, Kraków 1986; J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, Kraków 2005; A. Frossard, *36 dowodów na istnienie diabła*, Poznań 1988; idem, *Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 1982; *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania V. Messoriego*, Lublin 1994; J. Żakowski (red.), *Trwoga i nadzieja. Rozmowy o przyszłości*, Warszawa 2003; Z. Bauman, *Phymna nowoczesność*, Kraków 2006; W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, Warszawa 1998.

¹⁸ Anna Świderkówna pisze: „Przede wszystkim wszakże – o czym się zbyt często zapomina – Biblia to jedyne w swoim rodzaju zjawisko w dziejach naszej kultury, którego wpływ i rozmaite echa odnajdujemy na każdym kroku w naszej sztuce, literaturze, sposobie myślenia, a nawet w nawykach językowych. Wpływowi temu ulegają bezwiednie również ludzie pragnący jak najbardziej zdecydowanie odciąć się od wszelkiego dziedzictwa chrześcijańskiego czy w ogóle religijnego. [...] Jeśli chcemy zrozumieć świat, w jakim żyjemy, to musimy sięgnąć do jego korzeni, nie tylko antycznych, lecz także i biblijnych” – A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 2003, s. 7.

słowo Boże, rodzi się z niego i z nim żyje. [...] Istnieje w nim wiele form doświadczenia Boga i świata, bogactwo kultur, i dopiero w ten sposób ukazuje się wielki wymiar życia ludzkiego i związany z tym rozległy zasięg słowa Bożego”¹⁹. Szczególną postacią obecności Słowa Bożego w kulturze jest Biblia. Anna Świderkówna zauważa: „od samego początku, już dla pierwszych chrześcijan, Biblia była zawsze Słowem Bożym żyjącym również w liturgii i w nauczaniu”²⁰, a Benedykt XVI dodaje: „Słowo Boże jest przekazywane w żywej Tradycji Kościoła. Na koniec, Słowem Bożym, poświadczonym i natchnionym przez Boga, są święte Pisma, Stary i Nowy Testament. Wszystko to pozwala nam zrozumieć, dlaczego w Kościele otaczamy wielką czcią święte Pisma [...]. Dlatego Pismo należy głosić, słuchać go, czytać, przyjmować i przeżywać jako Słowo Boże, w ślad za Tradycją apostołską, od której jest nieodłączne”²¹. Jak wynika z przytoczonych słów, istotą tej Księgi Ksiąg jest to, że przemawia do nas żywym, nigdy nieprzemijającym słowem.

W tym miejscu można już sformułować następujący postulat: filozofia, o którą pytamy, powinna umieć przywrócić Słowu jego moc – moc przemieniania serca i umysłu. Nie jest to proste zadanie, a największe przeszkody, jakie stoją na drodze jego realizacji, wydają się następujące: pierwsza – to ogromna odległość, jaka dzieli współczesnego człowieka od prawdy Bożej; drugą jest permanentny i uporczywy brak czasu, który należałoby poświęcić na odbudowanie więzi człowieka z jego Stwórcą. Skoro tak, to podstawowym i niezbędnym warunkiem, bez spełnienia którego nie można będzie się posunąć ani o krok dalej, jest udzielenie człowiekowi współczesnemu pomocy w odzyskaniu czasu. Potem dopiero można przejść do następnego etapu – budowania narzędzi owocnej współpracy ze Słowem Bożym jako budulcem wewnętrznego, duchowego życia. Czego możemy w tym zakresie oczekiwać od filozofii? Na przykład podjęcia problemu, w jakim czasie żyje współczesny człowiek, czyli – innymi słowy – ku któremu z odcinków czasu najchętniej się zwraca: czy żyje zanurzony w przeszłości, czy żyje chwilą teraźniejszą, czy całym sobą wychylony ku przyszłości. Niewątpliwie w pluralistycznie zorientowanym społeczeństwie współwystępują wszystkie te typy postaw, a ludzie o bardziej dojrzałej świadomości potrafią zmieniać swe temporalne nastawienie w zależności od sytuacji egzystencjalnej; wiele jednak sygnałów wskazuje na to, że najbardziej dziś rozpowszechniona jest pseudoeopikurejska postawa „życia chwilą”²². Ta

¹⁹ VD 3.

²⁰ A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, s. 7.

²¹ VD 5.

²² „Życia nie ujmuje się już w całości, jako całości zakładającej wybór i kierunek; przeżywa się je w kolejnych odcinkach, nie patrząc dalej niż koniec jednego okresu i początek następnego – jeżeli się je w ogóle dostrzega” – mówił Jan Paweł II do André Frossarda (*Nie lekajcie się...*, s. 244). Ten typ postawy, coraz bardziej rozpowszechnionej we współczesnym świecie przesiąkniętym ideałami

konstatacja rodzi następne pytanie: jakie rozmiary ma chwila, w której człowiek egzystuje jako wolna, świadoma siebie, autonomiczna osoba²³. Nie jest bowiem ani tak, że „czas opływa człowieka z zewnątrz”²⁴, a on trwa w beczkowej przestrzeni wewnętrznej, ani tak, że pozwala się biernie unosić strumieniowi płynącego czasu, prześlizgując się po jego powierzchni. Wygląda to raczej w ten sposób, że będąc istotą myślącą i działającą, człowiek zanurza się w płynący w świecie czas w rytmie wyznaczonym przez Ortegańskie kategorie „wejścia w siebie” i „alteracji” (*ensimismamiento y alteración*)²⁵. Jest w życiu ludzkim czas planowania, czas działania, czas rozkoszowania się (jak rzekłby Levinas²⁶) rezultatami wcześniejszych starań i zabiegów, jest też czas wycofania – zawieszenia aktywnych interakcji z temporalną rzeczywistością²⁷. Zdarza się także, iż ów względnie uregulowany rytm czasowienia egzystencji (by użyć języka Heideggera) ulega zakłóceniu pod wpływem sytuacji granicznej lub innych wytrącających z codziennej rutyny zdarzeń. Niektóre z takich zakłóceń mogą w końcowym rezultacie przynieść zbawienne skutki, gdyż dzięki nim budzi się w duszy głębsza refleksja. Na taką możliwość zwraca uwagę Emmanuel Levinas, pisząc: „zaczyna się prawdopodobnie od pewnych wstrząsów lub błędzenia po omacku, dla których nie potrafimy nawet znaleźć nazwy: separacji, sceny przemocy, raptownego uświadomienia sobie monotonii czasu. Lektura książek, niekoniecznie filozoficznych, może sprawić, że te wstępne wstrząsy stają się pytaniami oraz problemami – dają do myślenia”²⁸. Szansą na przekształcenie takich – przydarzających się każdemu człowiekowi – osobliwości czasowych czy też zaburzeń w strukturze uczasawiania egzy-

konsumpcjonizmu, nazywam „pseudoe pikurejskim”, by podkreślić ogromny dystans, jaki dzieli dzisiejsze ideały i wyobrażenia od autentycznej doktryny etycznej Epikura i jego starożytnych kontynuatorów. Trzeba bowiem pamiętać, że w hellenistycznej szkole epikurejskiej sformułowano postulat zaspokajania tylko tych potrzeb, które są naturalne i konieczne; wymagało to dyscypliny, wyrzeczenia się bogactw i wszelkich zaszczytów. Tak rozumiany epikureizm jest doktryną bliską idei filozofii jako ćwiczenia duchowego, podczas gdy to, co dziś – powierzchownie i błędnie – kojarzy się z hasłem „epikureizm”, jest raczej karykaturą autentycznej myśli tej starożytnej szkoły.

²³ Zgodnie z określeniem Karla Rahnera: „Bycie osobą znaczy więc samoposiadanie podmiotu jako takiego w świadomej i wolnej relacji do całości”, zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 31.

²⁴ J. Tischnier, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 25.

²⁵ Zob. J. Ortega y Gasset, *Ensismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, Buenos Aires 1939; por. tekst polski w: *Człowiek i ludzie*, w: idem, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 336–337.

²⁶ Zob. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998 – część druga, rozdział 1, § 2, *Życie jako rozkoszowanie się. Pojęcie spełnienia*, s. 118–123.

²⁷ „Człowiek może od czasu do czasu zawiesić swój bezpośredni kontakt z rzeczami, rozluźnić związki z otoczeniem, pominąć je i dzięki zdolności przenoszenia uwagi, skupiania jej na czymś innym, dokonać całkowitego odwrócenia się [...] by tak rzec, plecami do świata”. J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, s. 337.

²⁸ E. Levinas, *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Philipem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 19.

stencji (tj. planowego lub spontanicznego uczestnictwa w czasie powszechnym, który tylko momentami synchronizuje się z czasem własnym podmiotu) w momenty refleksji, sprzyjającej procesowi autokreacji, jest m.in. dostęp do sfery sacrum. Znamienne, że Levinas, pisząc o owych nieoczekiwanych wstrząsach, które dają do myślenia pod warunkiem, że owemu myśleniu dostarczy się wsparcia poprzez lekturę książek, w pierwszej kolejności wymienia księgę ksiąg – Biblię: „sądzę, że z powodu wielkiego strachu przed tym, co książkowe, nie docenia się »ontologicznego« odniesienia człowieczeństwa do książki [...], gdy tymczasem jest ona przecież sposobem naszego bycia. [...] W tym sensie Biblia byłaby dla mnie książką *par excellence*”²⁹. To niezwykle piękna i pociągająca wizja: ontologiczna relacja człowieka z Biblią jako sposobem bycia, a więc egzystencja na kształt tej, której tak sugestywny obraz dał rówieśnik Levinasa, Roman Brandstaetter, w *Kregu biblijnym*. Na pierwszych stronach tej książki-świadcstwa autor wyjaśnia: „zdecydowałem się spisać moje doświadczenia biblijne w nadziei, że niektóre osobiste przeżycia kształtujące mój stosunek do Świętej Księgi będą może w jakiejś mierze pomocne czytelnikowi w jego własnej wędrówce do źródeł Objawienia”³⁰, a we wstępie do tomu *Dzieł zebranych*, zawierającego *Krag biblijny*, Anna Świderkówna tak określa stosunek Brandstaettera do Biblii: „Brandstaetter niewątpliwie w Biblii mieszkał. Co to znaczy? To »mieszkanie« oddaje może najlepiej grecki czasownik »meno«, tłumaczony na język francuski przez »demeurer«, co znaczy »mieszkać«, lecz również »pozostawać«, »przebywać«, a niekiedy nawet »trwać«. Tego mieszkania w Piśmie Świętym uczył się mały Roman od swego dziadka, a także i rodziców, nas jednak tego nikt nigdy nie nauczył. Umieeli to również wcześnie autorzy chrześcijańscy, którzy po prostu myśleli Biblią. Niepotrzebne były im do tego żadne pomoce naukowe, żadne konkordancje. Wszystko mieli w głowie, a przede wszystkim w sercu. Samo Pismo Święte podsuwało im słowa, którymi mówili czy pisali. To właśnie znaczy też »mieszkać w Biblii« i wtedy dopiero poznaje się ją naprawdę. [...] Można powiedzieć, że Brandstaetter nie tylko mieszka w Biblii, lecz także myśli Biblią, a nawet po prostu nią żyje. I tego właśnie próbuje nas uczyć”³¹.

Roman Brandstaetter – prozaik, dramaturg, poeta, eseista – nie był jednakże filozofem; jego wezwanie do „zamieszkania w Biblii” ma charakter zdecydowanie osobisty. Filozofia powinna, o ile to możliwe, wybierać inną drogę niż zapis jednostkowego świadectwa – drogę intersubiektywnej refleksji. Nie znaczy to, że różne muszą być także cele; dlaczego filozof miałby się

²⁹ Ibidem.

³⁰ R. Brandstaetter, *Krag biblijny*, w: idem, *Krag biblijny i franciszkański*, Kraków 2003, s. 20.

³¹ A. Świderkówna, *Dwa kregi Romana Brandstaettera*, w: R. Brandstaetter, *Krag biblijny i franciszkański*, s. 6 i 8 passim.

uchylać od poszukiwania i wskazywania szlaków, pomocnych we własnej wędrówce do źródeł Objawienia? Skoro tak, to spróbujmy sformułować kilka przemyśleń wyznaczonych przez ten kierunek myślenia.

5. Pismo, sens i obecność

Jeden z ważnych nurtów współczesnej filozofii koncentruje się wokół pytania, czym jest pismo i jakie pełni funkcje w kulturze oraz w komunikacji. Ponieważ nasz dostęp do źródeł Objawienia zapośredniczony jest właśnie przez Pismo, dlatego warto przyrzeć się niektórym tropom wytyczonym przez refleksję gramatologiczną.

Jacques Derrida, zabierając głos w sporze o konsekwencje pokonania kulturowej bariery, wyznaczonej przez dobór podstawowego środka komunikowania się – chodzi o przejście między kulturą oralną a piśmienną³² – twierdzi, że jednym z nieuchronnych skutków owej, skądinąd pożądaney, ewolucji jest utrata jednorodnej przestrzeni komunikacji, wyznaczającej jednolity system relacji między komunikowanym tekstem a jego raz na zawsze danym sensem. „Należałoby – pisze Derrida – uznać je [pismo – przyp. K.W.] za potężny środek komunikowania się, rozpościerający bardzo daleko – jeśli nie w nieskończoność – pole komunikacji ustnej lub gestowej. [...] Kiedy mówimy, że pismo rozpościera pole i władzę komunikacji ustnej i gestów, czy nie znaczy to, że zakładamy jakąś jednorodną przestrzeń komunikacji? [W myśl owego założenia] sens, treść przekazu semantycznego byłyby przekazywane, komunikowane za pomocą różnych środków, pośredników potężniejszych technicznie, na o wiele większą odległość, ale na płaszczyźnie zasadniczo ciągłej i tożsamej ze sobą, w środowisku jednorodnym, nie naruszającym w sposób istotny jedności, integralności sensu. Wszelkie naruszenie byłoby tu czymś przypadkowym”³³. Wyłożywszy w trybie *relata refero* tę koncepcję i uczciwie przytoczywszy kilka popierających ją argumentów, zgłaszanych przez zwolenników tej opcji, przechodzi następnie Derrida do jej krytyki, której sedno tkwi w tym, że, po pierwsze, pismo jako artefakt odrywa się zarówno od odbiorcy, jak też od nadawcy zawartego w nim komunikatu³⁴, a przez to – usamodzielnia się

³² Por. W. Ong, *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, Lublin 1992.

³³ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972; cyt. według: idem, *Pismo i telekomunikacja*, przeł. S. Cichowicz, *Teksty* 3 (1975), s. 75–76.

³⁴ „[...] powróćmy obecnie do pojęcia nieobecności – pisze Derrida. – W jaki sposób jest ono określone? Jest to przede wszystkim nieobecność adresata. Pisze się po to, by zakomunikować coś nieobecnym, [a następnie] nieobecność nadawcy, adresującego w pozostawionych znaczkach, które odcinają się od niego i oddziałują poza sferę jego własnej obecności, obecnej aktowości jego chęci powiedzenia, a nawet jego życia; [ta nieobecność] należy przeciwieństwo do struktury wszelkiego pisma”. Ibidem, s. 78–79.

w swej funkcji nośnika takich czy innych treści, po drugie zaś, przeniesione poza ramy relacji między konkretnym nadawcą a określonym odbiorcą (grupą odbiorców), dostaje się w zamian pod władzę kontekstu: „by tekst pisany był tekstem pisany, powinien oddziaływać nadal i pozostać czytelny nawet wówczas, jeśli jego autor nie odpowiada już za to, co napisał, [...] niezależnie od tego, czy jest na razie nieobecny, martwy czy w ogóle nie podtrzymuje mocą swojej absolutnie aktowej i obecnej intencji lub uwagi, pełnią chęci powiedzenia tego, co, ja się wydaje, zostało napisane w jego imieniu. [...] Tym samym znak pisany jest obdarzony mocą, pozwalającą mu na oderwanie się od kontekstu, czyli od wszystkich obecności, które współpracują przy jego napisaniu”³⁵. Lecz cóż z tego, skoro oderwawszy się od „rzekomo realnego kontekstu”, do którego „należy pewna terażniejszość pisania, obecność piszącego, całe otoczenie i horyzont jego doświadczenia, a przede wszystkim intencja, chęć powiedzenia, która w pewnym momencie ożywiła pisanie”³⁶, każdy bez wyjątku tekst pisany - zdaniem Derridy – podlega nieuchronnemu procesowi uwieloznacznienia wskutek występowania w coraz to nowych kontekstach, w których zostaje umieszczony niezależnie (i na ogół niezgodnie) z pierwotną intencją twórcy co do jego przeznaczenia. Dotyczy to zresztą również znaków, które pierwotnie niekoniecznie musiały być fragmentami pisma: „wszelki znak, językowy lub pozajęzykowy, mówiony lub pisany [...] jako większa lub mniejsza jednostka, może być cytowany, umieszczony w nawiasach, tym samym może oderwać się od wszelkiego danego kontekstu, tworzyć w nieskończoność nowe konteksty, które są niewyczerpane. Nie znaczy to, by zamię z zachowywało swą wartość poza kontekstem; przeciwnie, istnieją tylko konteksty, nie mające żadnego absolutnego zakotwiczenia”³⁷.

Ten klasyczny już dziś, wielokrotnie przytaczany i komentowany tekst Derridy budzi zrozumiałą konfuzję; jego wymowa bowiem jest taka, że kultura oparta na piśmie staje się kulturą wykorzenioną, pozbawioną możliwości kultuwowania świadomości własnych oryginalnych źródeł, ponieważ dominująca forma utrwalania nośnych kulturowo treści, jaką jest pismo, praktycznie uniemożliwia zachowanie pierwotnego sensu przekazów konstytutywnych dla określonego kręgu kulturowego. Powodem tego ma być, wywodząca się z zerwania więzów obecności nadawcy i odbiorcy w horyzoncie sensu, nieuchronna polikontekstualność, czyli rozluźnienie, a nawet rozerwanie związku między tekstem a jego trwałym, pierwotnym i właściwym znaczeniem. Jeśli uwierzmy tej diagnozie, to musimy też przyznać, że – jak twierdzi Piotr

³⁵ Ibidem, s. 84–85.

³⁶ Ibidem, s. 85.

³⁷ Ibidem, s. 92.

Łaciak – narodziny pisma zwiastują śmierć sensu³⁸; a ponieważ tekst – wyrażalny w piśmie – jest jedynym możliwym zapośredniczeniem między świadomością a światem, więc i roszczenie świadomości do adekwatnej reprezentacji wiedzy o rzeczywistości także ulega zawieszeniu. A wtedy nic już nie jest pewne. Emmanuel Levinas następująco opisał swoje wrażenia z lektury pism Derridy: „Na początku wszystko jest na swoim miejscu, ale po paru stronach, paru fragmentach będących niebezpiecznym zakwestionowaniem wszystkiego, nic już nie jest dostępne dla myśli”³⁹. Ofiarą utraty więzi między tekstem a jego pierwotnym i realnym kontekstem jest, w ocenie Levinasa, także nasza szansa odnalezienia prawdy; bowiem „porzucenie obecności prowadzi do porzucenia prawd, do znaczeń, które nie muszą odpowiadać na władcze wezwania wiedzy. Prawdziwość nie jest już podniesiona do rzędu prawdziwości wiecznej lub wszechczasowej – to względność, której nie mógł pojąć żaden historyzm, to wydalenie wiedzy poza granice sceptycyzmu, który nie przestawał żywić miłości do prawdy nawet wówczas, kiedy nie czuł się w stanie jej ogarnąć. Od tej chwili znaczenia nie kierują się już ku prawdzie. Nie ona jest wielką sprawą, o którą chodzi”⁴⁰. Jak więc widać, jeśli chcemy podążyć za wskazówkami Romana Brandstaettera i „zamieszkać w Piśmie”, musimy sprostać tej niełatwej do odparcia, gramatologicznej krytyce, przeciwstawiając jej co najmniej równie silne argumenty, na których można będzie oprzeć przekonanie, że depozyt najważniejszych i nieobalalnych prawd wiary, zawarty w tekście Pisma, w którym „wypowiedział Ojciec ostateczne słowo o człowieku i jego dziejach”⁴¹, jest dla nas nadal, w całej rozciągłości i z właściwą mu mocą, dostępny.

Na szczęście są filozofowie, którzy przychodzą w sukurs temu zadaniu. Na pewno warto przyjrzeć się bliżej odpowiedzi, jakiej Derridzie udzielił Levinas w przywołanym już wyżej tekście *Tout autrement*. Nie aspirując do pełnej rekonstrukcji zawartego tam wywodu, chciałbym zwrócić uwagę tylko na parę najistotniejszych wątków polemicznych. Pierwszy – to przeciwstawienie sobie dwóch modeli filozofii. W myśl pierwszego, przypisywanego Derridzie, „filozofowanie ma być klęską, porzuceniem niemożliwej obecności”⁴². Ale czy koniecznie? Nie, bo istnieje też drugi model, wedle którego filozofia winna być „ustanowieniem samej idei podstawy, całokształtu stosunków, które stają się doświadczeniem, a więc przejawem bytów wznoszących się w pewnym

³⁸ Por. P. Łaciak, *Pismo a śmierć sensu. Gramatologia jako posttranscendentalizm*, *Sztuka i Filozofia* 7 (1993), s. 97–113.

³⁹ E. Levinas, *Tout autrement*, *L'Arc* 54 (1973); cyt. według: idem, *Zupełnie inaczej*, przeł. S. Cichowicz, *Teksty* 3 (1975), s. 93.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 96.

⁴¹ TMA 5.

⁴² E. Levinas, *Zupełnie inaczej*, s. 95.

układzie architektonicznym na jakichś podwalinach, przejawem świata mogącego się [...] konstytuować wobec apercpcji transcendentalnej”. Tak uprawianą filozofię charakteryzuje „obecność terażniejszości, skupienie i synchronia”⁴³. Wbrew pesymistycznym prognozom, nie straciła ona jeszcze racji bytu i nadal może przynosić pożytek tym, którzy ją uprawiają – to pierwsza optymistyczna konkluzja. Dalej twierdzi Levinas, że z przywróconą w obręb filozofii ideą terażniejszej obecności jako centrum horyzontu refleksji koresponduje mesjańska obietnica przyszej obecności tego, co aktualnie nieobecne, lecz jednak jakoś dane – w formie przepowiedni bądź zapowiedzi⁴⁴. Wreszcie kwestionuje autor polemiki tezę o nieodwołalnie utraconej obecności tego, kto powiedział (napisał) i tego, o czym się mówi (pisze) w tym, co wysłowione. Zdaniem Levinasa jest dokładnie przeciwnie: „prawda prawd jest [wprawdzie] nie do ogarnięcia w ułamku czasu ani też w syntezie, w której zatrzymuje się rzekomy ruch dialektyki, [ale za to] tkwi i w Wysłowionym i w Odwołanym, i w Inaczej Powiedzianym – powrót, podjęcie, redukcja; oto dzieje filozofii”⁴⁵. Nie jesteśmy skazani na wieczne błądzenie ani na przemieszczanie się po omacku od kontekstu do kontekstu, bo pozostaje do wykonania to zadanie, dla wypełnienia którego powstała filozofia: „trzeba kiedyś w oparciu o Wysłowienie i jego znaczenie odnaleźć jego korelację z Wysłowionym – a nie jest to niemożliwe”⁴⁶. To jednak nie wystarczy; bo Levinas, choć nie utracił pewności, że prawda prawd nie została bezpowrotnie utracona, i nam tę pewność zaszczepia, mimo to nie podejmuje się roli przewodnika na drodze do jej odnalezienia. Pytając o początek, o miejsce, w którym rodzi się prawda, nie potrafi wyzwolić się z innej niż Derrida, lecz także wymagającej przewyciężenia pułapki – z własnej subiektywności, przed którą nie chroni nawet spotkanie z drugim⁴⁷. Trzeba więc sięgnąć także po inne propozycje, komplementarne w stosunku do podjętego przez Levinasa, lecz niedoprowadzonego do końca, wysiłku odsłonięcia drogi do przyswojenia źródłowej prawdy, zawartej w „wysłowionym” – podstawmy w to miejsce to, co zapisane w Świętej Księdze. Chcąc skonstruować taki komplementarny wywód, na pewno nie będzie można się obejść bez uwzględnienia co najmniej następujących autorów: Ferdinanda Ebnera, a zwłaszcza jego pozycji wydanej po raz pierwszy w 1921 r. – *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*; Erica

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Por. ibidem, s. 99–100.

⁴⁵ Ibidem, s. 98.

⁴⁶ Ibidem, s. 100.

⁴⁷ „Znak, tak jak Wysłowienie, jest nad-zwyczajnym – w stosunku do przeciwprądu obecności – zdarzeniem wystawienia się na drugiego, poddania się mu, czyli zdarzeniem subiektywnym. [...] Nie ma on takiego początku (o ile w ogóle ma początek, o ile nie jest od początku do końca anarchią) jak wysłowione”. Ibidem.

Havelocka, który w swoich pracach – przede wszystkim w *Preface to Plato* z 1963 r. – proponuje kilkupoziomą interpretację ludzkiej rzeczywistości historycznej i kulturowej, skoncentrowaną wokół problematyki pisma jako narzędzia utrwalenia i przekazu najistotniejszych, konstytutywnych dla ludzkich wspólnot treści; Barbary Skargi, która w zbiorze powiązanych wspólnym tematem esejów *Ślad i obecność* (Warszawa 2004) podejmuje wiele wątków, istotnych z punktu widzenia nakreślonego wyżej zadania⁴⁸, a także Alfreda Gawrońskiego, niestrudzonego obrońcę wysokiej kultury słowa z pozycji bliskich filozofii analitycznej, lecz wzbogaconej o ogromną wrażliwość na wartości tekstów stanowiących podstawowy kanon europejskiej kultury humanistycznej. Gawroński, wyposażony w znakomity warsztat ścisłej metodologicznie filozofii, a także w imponującą erudycję i odczytanie, z całą mocą przeciwstawia się nurtom filozoficznym głoszącym „śmierć sensu”, pisząc m.in.: „filozofia zaczęła się jako odkrycie nowych możliwości słowa, [...] podjęła się wydobywania jego zawartości pojęciowej w stanie możliwie najczystszy i najbardziej aktualnym [...], podjęła słowo w jego zdolności do budowania stałych pomostów między człowiekiem a człowiekiem i między człowiekiem a światem, a więc słowo w dialogu. Tylko powtarzająca się wymiana zdań między ludźmi pozwala na rozpoznanie stałego – a nie jednorazowego, sytuacyjnego – znaczenia słowa. Rozpoznanie to jest konieczne. Jeśli słowo ma być pomostem między ludźmi, mówiącymi i słuchającymi, a nie pieczęcią ich osamotnienia, musi zawierać pierwiastek stały, niezależny od kontekstu i od subiektywnego napięcia wypowiedzi”⁴⁹.

Nie sposób tu nie wspomnieć po raz kolejny także o Derridzie, którego pogląd na religię „Słowa Wcielonego i żywego”⁵⁰ uległ z biegiem czasu znamiennej ewolucji. Świadczy o tym m.in. tekst wykładu, który Jacques Derrida wygłosił w 1992 r. w wiedeńskim Instytucie Nauk o Człowieku. W wykładzie

⁴⁸ W przedmowie do swej książki Barbara Skarga pisze: „Krytyka źródłowej obecności, jaką podjął Derrida, pojęcia tak fundamentalnego dla fenomenologii, skłaniała do zastanowienia się, czy w pewnych szczególnych przypadkach obecność nie jest czymś cennym, a może nawet nieodzownym. I czy z takim właśnie przypadkiem nie mamy do czynienia wówczas, gdy pragniemy zrozumieć innego człowieka? Kiedy mogę go zrozumieć lepiej, czy czytając jakieś relacje, opisy, wspomnienia, które o nim mówią, czy doświadczając żywej jego obecności [...]? Jak szukać śladów, które by prowadziły do innego człowieka?” (B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2004, s. 7–8). Dokładnie te same pytania, które stawia sobie autorka, można i należy odnieść nie tylko do relacji człowieka z człowiekiem, lecz także człowieka z Bogiem, a w poszukiwaniu filozoficznie ugruntowanych odpowiedzi pomocne okażą się wówczas analizy, prowadzone z ogromną rzetelnością i gruntownością przez prof. Barbarę Skargę.

⁴⁹ A. Gawroński, *W zwierciadlanym domu filozofii*, w: idem, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?*, Warszawa 1984, s. 18.

⁵⁰ Tak określa chrześcijaństwo nowy Katechizm Kościoła Katolickiego, w którym znajdujemy następujące określenie (nawiązujące do św. Bernarda z Clairvaux, *Homilia super missus est*): „Chrześcijaństwo jest religią Słowa Bożego, nie słowa spisane i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego” (KKK 108).

tym autor dał wyraz swemu głębokiemu i życzliwemu zainteresowaniu kulturotwórczym, a zwłaszcza osobotwórczym aspektem chrystianizmu, mówiąc te oto ważne słowa: „dotyczące człowieka stawanie-się-odpowiedzialnym łączy się w sposób zasadniczy ze zjawiskiem czysto chrześcijańskim, dotyczącym innej tajemnicy, a ściślej misterium, mianowicie *mysterium tremendum*: przerażającego misterium trwogi, bojaźni i drżenia chrześcijanina w doświadczeniu daru sakralnego. To drżenie ogarnia człowieka, gdy staje się on osobą, a osobą stać się można jedynie w momencie, w którym spojrzenie Boga przenika człowieka w całej jego jednostkowości”⁵¹. Zarazem jednak pozostaje Derrida krytyczny w ocenie dotychczasowych osiągnięć chrześcijańskiej antropologii, zgłaszając równocześnie pod jej adresem konkretny postulat, wyznaczający niezbędny kierunek rozwoju. Powtarzając za Janem Patočką: „dzięki swojemu osadzeniu w przepastnych głębiach duszy jest chrześcijaństwo największym i niedoścignionym dotąd, ale też do końca nie domyślanym wzlotem, który człowieka uzdolnił do walki przeciwko upadkowi”, dodaje od siebie: „tym, co jeszcze nie nadeszło do chrześcijaństwa, jest wypełnienie [...] nowej odpowiedzialności zapowiedzianej przez *mysterium tremendum* [...] chrześcijaństwo nie potrafi jeszcze określić samej istoty osoby, której nadejście zapowiada, chrześcijaństwo bowiem jeszcze nie przyznało osobie należnej jej wartości tematycznej”⁵². Niezależnie od tego, czy zgadzamy się z ową krytyczną opinią dotyczącą otwartego i niedokończonego zadania, jakie postawiła przed sobą chrześcijańska antropologia personalistyczna, z uznaniem należy przyjąć – zwłaszcza w kontekście wcześniej przywołanego tekstu – postawę aprobaty i nadziei, z jaką Derrida odnosi się do dotychczasowych dokonań oraz rysujących się dopiero perspektyw określania najgłębszej istoty osoby w ścisłym powiązaniu z doświadczeniem spotkania z Bogiem i Jego Słowem.

Na podstawie zaprezentowanego tu krótkiego przeglądu możliwych źródeł inspiracji można wykazać, jakie są niezbędne kierunki dalszych poszukiwań. We współczesnej filozofii wciąż trwa wytężona praca nad znalezieniem nowych sposobów rozstrzygnięcia odwiecznych problemów. Wiele się dzieje również wokół postawionych na początku pytań – o sposób obecności Boga w tradycji i kulturze, o sens i rolę zapośredniczenia poznania prawd objawionych przez lekturę Pisma Świętego, wspomaganą filozoficznie dojrzałą refleksją, o relacje między doświadczeniem religijnym bezpośrednich spotkań z Bogiem jako Osobą a teoretycznym zgłębianiem sensów i znaczeń tekstów oraz symboli kulturowych, o metody niezawodnego dochodzenia do prawd ostatecznych, zawartych w przekazie spisany przez natchnionych Duchem auto-

⁵¹ J. Derrida, *Herezja, tajemnica i odpowiedzialność: Europa Jana Patočki*, przeł. A. Drop, *Logos i Ethos* 1 (1993), s. 140.

⁵² *Ibidem*, s. 154.

rów. Jednak wciąż jest jeszcze więcej pytań niż odpowiedzi, wątpliwości niż rozstrzygnięć; nie znaczy to jednak, że filozofia dziś – jak w swych pesymistycznych prognozach głosił Derrida – „ma być klęską, porzuceniem niemożliwej obecności”. Nie ma obawy: żniwo do zebrania jest wielkie, pytanie tylko, jak stworzyć warunki do pracy dla nielicznego (porzucmy złudzenia) grona robotników. Ale to już nie jest pytanie adresowane do filozofa.

PHILOSOPHY OF MARKS AND PRESENCE.
ENQUIRY INTO PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES OF KNOWING
GOD THROUGH WORD AND SCRIPTURE
(SUMMARY)

The question about a desirable relationship between theology and philosophy needs to be placed in a specific cultural context. Today, there are philosophies whose cooperation with theology brings tangible and unquestioned mutual fruits. On the other end of the spectrum there are proponents of philosophical systems that are quite remote from recognizing the articles of faith proclaimed by the Catholic Church, and from theological schools of thought that examine and explain them. Between these opposites there exists a vast area for a development, where one can find such types of a philosophical discourse, which, while trying to reach best possible correspondence with the present views of the world, resulting from a cultural absorption of scientific enquires, nevertheless remain opened to a religious thought. There are currents that propose potential solutions in defining practical tasks of theology concerned with the needs of a pastoral dialogue with the man being shaped by the contemporary civilisation. Therefore, it is worthwhile to cast a closer look at the anthropological descriptions of man as seen through the eyes of the contemporary philosophy, as well as examine the ways of the interpretation of the constitutive cultural texts, including the Bible, the latter being one of the most important sources of our knowledge about God and the most essential articles of the Christian faith. The place of the Bible in the culture, however, is submitted to changes. Taking up a dialogue with such philosophical systems that propose, for example, F. Ebner, J. Derrida, E. Levinas, E. Havelock or A. Gawroński – among other thinkers – we may see many problems concerning the function of the word and scripture as the intermediaries between God and man in quite a new light.

PHILOSOPHIE DER SPUR UND DER PRÄSENZ.
AUF DER SUCHE NACH PERSPEKTIVEN
DER GOTTESERKENNTNIS DURCH WORT UND SCHRIFT
(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Frage nach dem gewünschten Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie muss den konkreten kulturellen Kontext, in dem wir uns befinden, berücksichtigen. Es gibt heutzutage Philosophien, deren fruchtbare Zusammenarbeit mit der theologischen Wissenschaft bekannt, und für beide Partner nützlich ist. Es gibt aber auch solche, deren Anhänger sich sehr weit entfernt sehen von der Zustimmung zu Glaubenswahrheiten, welche die Kirche verkündet und die Theolo-

gie erklärt. Zwischen den beiden Polen eröffnet sich ein weiter Raum. Hier situieren sich jene Typen philosophischen Diskurses, die - auf eine enge Korrespondenz mit dem modernen, auf Grund der kulturellen Rezeption naturwissenschaftlicher Daten erstellten Weltbild achtend - für den Dialog mit dem religiös orientierten Denken dennoch offen bleiben. In diesem Bereich lassen sich einige Denkströmungen nennen, die die praktischen Aufgaben der Theologie, vor allem die Bedingungen des seelsorglichen Dialogs mit dem durch das moderne Denken beeinflussten Menschen, nennen. Aus diesem Grund sollte man, erstens, die anthropologischen Perspektiven der modernen Philosophie genauer betrachten. Zum zweiten darf man die aus den Interpretationsmodi konstitutiver kultureller Texte gewonnenen Erkenntnisse, die sich auch auf die Bibel beziehen, nicht außer Acht lassen. Die Bibel bleibt eine der wichtigsten Quellen der Gotteserkenntnis sowie der Ergründung der christlichen Glaubenswahrheiten, jedoch ihre Situierung in der Kultur verändert sich. Indem man den Dialog mit solchen philosophischen Ansätzen, wie z.B. denen von F. Ebner, J. Derrida, E. Levinas, E. Havelock oder A. Gawroński nicht scheut, wird man imstande sein, viele mit der Funktion des Wortes und der Schrift als Vermittlungsinstanzen im Verhältnis zwischen Mensch und Gott zusammenhängende Probleme in einem neuen Licht zu sehen.