



PIOTR SIKORA **LOGOS NIEPOJĘTY**

universitas

LOGOS NIEPOJĘTY

PIOTR SIKORA

LOGOS NIEPOJĘTY

Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia”
w perspektywie teologii apofatycznej

Analiza filozoficzna

KRAKÓW

Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2007-2009
jako projekt badawczy
Numer rejestracyjny projektu: N N101 2283 33
Numer umowy: 22/83/B/H03/2007/33

© Copyright by Piotr Sikora and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2010

ISBN 97883-242-1421-1
TAiWPN UNIVERSITAS

Projekt okładki i stron tytułowych
Łukasz Dąbrowski

www.universitas.com.pl

PROLEGOMENA METODOLOGICZNE

Tytuł książki, którą trzymają Państwo w ręku, brzmi bardzo teologicznie. Niemniej jednak jest to praca z obszaru filozofii religii. Zdaję sobie sprawę, że taka właśnie klasyfikacja może dla wielu być nieoczywista i kontrowersyjna. Dlatego czuję się w obowiązku na samym początku poczynić kilka uwag metodologicznych, wyjaśniających, dlaczego uważam swoją pracę za przykład roboty filozoficznej.

Zadanie nie jest proste, gdyż – jak zauważa na przykład Zofia Rosińska – niełatwo jest zdefiniować samą filozofię religii, zaś granice między tą dyscypliną a teologią czy religioznawstwem często są nieostre (por. Rosińska 1998, s. VII). Aby uniknąć nadmiernej komplikacji, nie będę tutaj zajmował się własnymi problemami metodologicznymi teologii i religioznawstwa – o ile nie będzie to konieczne. Chcę jedynie wyjaśnić, dlaczego i w jakim sensie moja praca ma charakter filozoficzny. Być może ma również charakter religioznawczy bądź teologiczny, ale uważam, że taka ewentualność nie powinna niepokoić filozofa. Sądzę, że dzisiaj – gdy coraz większe znaczenie zyskują badania interdyscyplinarne – studia, które wnoszą coś do rozwoju więcej niż jednej dyscypliny, są tym bardziej cenne. Jeśli więc teologowie czy religioznawcy uznają, że moja praca posiada znaczenie także i dla nich, będzie to dla mnie powodem satysfakcji.

Teraz jednak chcę naszkicować, jak postrzegam swoją pracę na tle dziedziny zwanej filozofią religii. Trudności z precyzyjnym określeniem, czym jest filozofia religii, biorą się już stąd, że nie jest łatwo stwierdzić, czym jest filozofia w ogóle. Jest ona, oczywiście, dyscypliną uprawianą i nauczaną na wydziałach i w instytutach rozmaitych szkół wyższych. Niemniej jednak pośród pracowników tych instytucji nie ma zgody, kto i co *powinien* robić w ich ramach. Debata o tym, jak powinna wyglądać filozofia i filozofowanie, wydaje się nierozstrzygalna w tym sensie, że pozostawia zawsze pewną swobodę wyboru. Wybór ten może i powinien być racjonalny – tj. uzasadniony pewnymi argumentami, lecz nie jest – i nie wydaje się, by kiedykolwiek mógł być – całkowicie zdeterminowany. Wisząca swego czasu w jednym z zakładów Instytutu Filozofii UJ figurka czarownicy na miotle z podpisem „filozofia nieanalityczna” pozostanie dowcipnym wyrazem marzenia,

które nigdy się nie zrealizuje (niezależnie od tego, jak zmieniałby się podpis rzeczzonej figurki). Moją ambicją i celem nie jest przekonanie wszystkich, lecz wskazanie, że istnieją dobre racje przemawiające za wyborem określonej opcji filozoficznej.

Dla potrzeb mojego wyjaśnienia warto na początek odwołać się do rozróżnienia, które poczynił Leszek Kołakowski. Wyróżnił on dwa zasadnicze nurty filozofii religii: anglosaski, badający zasadniczo roszczenia dyskursu religijnego do sensowności, prawdziwości i posiadania racjonalnych podstaw, oraz kontynentalny, dążący do zrozumienia „sensu tego, co nazywa się religią w procesach historycznych, i sposobu, w jaki różne cywilizacje, czy też ludzkość jako całość, wyrażały w symbolach religijnych świadomość swego przeznaczenia” (Kołakowski 1987, s. 8). Rozróżnienie poczynione przez Kołakowskiego nasuwa skojarzenia z dość rozpowszechnionym podziałem samej filozofii na nurt anglosaski i kontynentalny. Różnie można charakteryzować oba nurty. Moim zdaniem dobrze to zrobił P.F. Strawson, stwierdzając, że nurt pierwszy, związany z nazwiskami takimi jak Nietzsche, Heidegger czy Sartre, a więc „kontynentalny”, polega na „mniej lub bardziej systematycznej refleksji nad kondycją ludzką” (Strawson 1994, s. 8), zaś drugi, analityczny, sprowadza działalność filozoficzną do tzw. „analizy pojęciowej”.

Jest oczywiste, że rozróżnienia obydwu przywołanych filozofów są nieprecyzyjne i upraszczają perspektywę. Można je jednak wykorzystać jako dobry punkt wyjścia do bardziej szczegółowych wyjaśnień. Sam Strawson, będący przedstawicielem filozofii analitycznej, przeprowadza dalsze rozróżnienia, dotyczące własnej opcji filozoficznej. Rozpoczyna od konstatacji, że mówienie o filozofii jako analizie pojęciowej jest nieprecyzyjne i wieloznaczne. Wskazuje, że sami filozofowie analityczni pojmowali filozofię na różne sposoby. Wyróżnia trzy sposoby takiego rozumienia, opisujące filozofię za pomocą trzech różnych metafor: jako kartografię pojęciową (Ryle), jako terapię („drugi” Wittgenstein) i jako gramatykę (sam Strawson). Strawson zarzuca wyjaśnieniu „kartograficznemu”, że w gruncie rzeczy mówi niewiele, zaś terapeutycznemu, że zbyt „negatywnie” podchodzi do celu filozofii – jakoby nie miała ona nic pozytywnego do powiedzenia poza unieważnianiem problemów poprzez uświadamianie ich charakteru pozornego, bo wynikającego z nieporozumień językowych. Własna metafora Strawsona ma ukazać filozofię jako działalność ujawniającą rzeczywistą strukturę rozmaitych ludzkich aktywności pojęciowych. Filozofia jest zatem, w tej perspektywie, analizą ujawniającą związki, jakie istnieją pomiędzy pojęciami, których używają ludzie. Możliwe są dwa typy takiej analizy (por. Strawson 1994, s. 28-30): redukcyjna, której ambicją jest

sprowadzenie wszystkich pojęć do pewnej grupy pojęć bazowych, prostych, już nieanalizowanych, oraz „sieciorowa”, która tropi powiązania pomiędzy pojęciami w ramach szerszego systemu, lecz która rezygnuje z ambicji odnalezienia pojęć fundamentalnych (wątpiąc często w ich istnienie, a nawet w sensowność takiego pomysłu).

Przywołałem tu uwagi Strawsona nie tyle ze względu na ich oryginalność (bo bardzo oryginalne nie są), ile dlatego, że stanowią dobrą, syntetyczną artykulację samoświadomości dość rozpowszechnionej, jak sądzę, w środowisku filozoficznym. Jeśli można mieć jakieś zastrzeżenia do propozycji Strawsona, to takie, iż jego opis trzech metaforycznych ujęć analizy filozoficznej sugeruje istnienie zbyt dużych różnic pomiędzy tymi ujęciami. Warto bowiem zauważyć, że metafora gramatyczna niesie podobną treść co kartograficzna. Obie zaś wcale nie muszą kłócić się z metaforą terapeutyczną. Oczywiście, o ile uznamy, że gramatyka nie tylko opisuje, jak ludzie mówią, lecz także wskazuje, jak mówić powinni; uświadamia bowiem wówczas, kiedy popełniamy błędy – błędy, które są, głosi metafora terapeutyczna, źródłem problemów wymagających filozoficznej terapii. Podobnie w przypadku metafory kartograficznej: dobra mapa pozwala bowiem zorientować się, którędy iść, by dojść do celu, zabezpiecza przed zbłądzeniem (w gąszczu języka), zbłąkanym zaś umożliwia odnalezienie drogi (którą idąc, opuszczamy rejony pozornych problemów).

W swojej pracy przyjmuję właśnie takie, szerokie, tj. wyrażane przez obie metafory: gramatyczną i terapeutyczną, określenie filozofii jako analizy pojęciowej. Zgadzam się więc na przykład ze stwierdzeniem Martina Hollisa (Hollis 1998, s. 11), że filozofia pyta o to, jak należy myśleć (i usiłuje odpowiedzieć na to pytanie), podpisuję się też pod wyjaśnieniem Thomasa Nagela, iż „filozofujemy, zadając po prostu pytania, argumentując, poddając próbom idee, a także wymyślając możliwe argumenty przeciwko nim, zastanawiając się, jak naprawdę funkcjonują nasze pojęcia” (Nagel 1998, s. 6).

Przyznając się do bliskich związków z tradycją analityczną, chcę jednak od razu zadeklarować, że nie postrzegam jej jako radykalnie różnej od tradycji zwanej wyżej kontynentalną. Porównując dzieła takich myślicieli, jak Heidegger i Quine, nie da się zaprzeczyć, że mamy do czynienia z ogromnymi różnicami w stylu i sposobie prowadzenia dyskursu. Trzeba jednak przyznać, że obaj myśliciele prowadzili mniej lub bardziej systematyczną refleksję nad ludzką kondycją (różnymi aspektami tej kondycji) i obaj dokonywali czegoś, co było pewnego typu analizą pojęć. Choć jasność i precyzja wypowiedzi oraz logiczny rygor argumentacji są w moim przekonaniu istotnymi zaletami filozoficznego myślenia, uważam za możliwe i pożyteczne krytyczne korzy-

stanie z inspiracji przedstawicieli wszystkich nurtów filozoficznych, także tych, którzy nie bardzo cenią wymienione wyżej cechy dyskursu. Dyskusja z przedstawicielami tego nieanalitycznego sposobu filozofowania zajmuje w niniejszej książce ważne miejsce.

Jeśli zatem pojmimy filozofię zgodnie z powyższą propozycją, filozofia religii obejmować będzie, jako swe centralne zadanie, próbę zrozumienia i rozjaśnienia, jak funkcjonują pojęcia dotyczące spraw religijnych. Powyższe określenie pozostawia otwartymi różne możliwości: dopuszcza koncentrację na analizie wewnętrznej struktury dyskursu religijnego (tj. filozofowanie w stylu przypisywanym przez Kołakowskiego tradycji anglosaskiej), nie zabrania też badania relacji łączącej dyskurs religijny z innymi obszarami kultury (co wydaje się odpowiadać temu, jak Kołakowski opisuje tradycję kontynentalną).

Filozof religii może też w różny sposób podchodzić do określenia przedmiotu swoich badań, tj. do religii. Po pierwsze, może próbować skonstruować swój przedmiot *a priori*, na tle wypracowanego przez siebie ogólnego obrazu człowieka i świata. W wersji kontynentalnej polegałoby to na wypracowaniu własnej, filozoficznej koncepcji kondycji ludzkiej i na usytuowaniu gdzieś w jej ramach pewnego obszaru/aspektu nazywanego religią. W wersji analitycznej, gdzie na plan pierwszy wysuwają się zagadnienia językowe i teoriopoznawcze, tego typu filozofia sprowadzałaby się do pytania, czy apriorycznie przez filozofa ustalone ogólne warunki sensowności, prawdziwości czy też racjonalności ludzkich wypowiedzi pozostawiają miejsce dla sensowności, prawdziwości czy też racjonalności dyskursu religijnego. W obu przypadkach (a nie tylko w wersji anglosaskiej, jak chce Kołakowski) filozof pracujący w ten sposób nie zwraca znanadto uwagi na rzeczywiste fenomeny religijne; buduje raczej ogólny schemat, na tle którego ujawnia się, jak *powinno się* praktykować i rozumieć religię.

Drugi sposób podejścia – znów, wbrew Kołakowskiemu, możliwy zarówno w wersji anglosaskiej, jak i kontynentalnej – koncentruje się na rzeczywistych fenomenach religijnych i – w przyjęty przez siebie sposób – analizuje te właśnie fenomeny. Filozof może – jak chce Kołakowski – badać „sens tego, co nazywa się religią w procesach historycznych, i sposób, w jaki różne cywilizacje, czy też ludzkość jako całość, wyrażały w symbolach religijnych świadomość swego przeznaczenia” (Kołakowski 1987, s. 8). Może też badać i próbować rozjaśniać związki pomiędzy pojęciami, tj. strukturę rzeczywistych dyskursów religijnych. W tym ostatnim przypadku nie musi być filozofem analitycznym. Pracy filozoficznej tego typu może podjąć się fenomenolog (jeśli będzie ortodoksyjnym fenomenologiem, będzie oczywiście posiadał ambicje wykrycia koniecznych, istotnych związków pomiędzy symbolami reli-

gijnymi, w przypadku filozofa analitycznego odnalezienie takiej ambicji wydaje mi się mniej prawdopodobne).

Osobiście uważam, że – niezależnie od tego, czy komuś bliższy jest kontynentalny czy też anglosaski styl filozofowania – bardziej rozumnym pomysłem jest drugi sposób podejścia do religii. Zgadzam się tu więc z takimi filozofami, jak Duméry czy Dupré, którzy uważają, że filozofia jest „techniką refleksji zastosowaną do przeżytej treści”, a więc że „filozof napotyka ideę Boga, ale nie jest jej twórcą” (Duméry 1994, s. 30), a podobnie rzecz się ma z wszelkimi innymi ideami religijnymi. Za nieporozumienie uważam natomiast ambicję „filozoficznego zaprojektowania idei Boga” (por. Welte 1996, s. 38).

Racją przemawiającą za wyborem tego właśnie podejścia jest upadek Kartezjańskiej idei wiedzy pewnej a bezzalożeniowej. Jak dowodzą bowiem filozofowie tak różnej proveniencji, jak Wittgenstein i Popper z jednej strony, a Gadamer z drugiej, rozum może funkcjonować tylko na tle określonej tradycji, która go kształtuje. Warto zaś pamiętać, że to, co znamy dziś jako filozofię zachodnią, zostało ukształtowane w ogromnej mierze przez starożytną myśl grecką oraz – zinterpretowaną w świetle tej myśli – religijną tradycję hebrajską. Współcześnie zwraca się coraz większą uwagę na religijne źródła także filozofii greckiej (por. Dupré 1991, s. 94-101; Hadot 2003). Moim zdaniem można zatem przyjąć, że współczesne filozoficzne próby „konstruowania” przedmiotu filozofii religii (m.in. idei Boga, choć nie tylko) pozostają pod wpływem tradycji religijnych – tak starożytnej Grecji, jak i tradycji biblijnej, zintegrowanych w chrześcijaństwie (i, do pewnego stopnia, w judaizmie rabinicznym oraz w islamie). Horyzont swoich przedzałożeń dobrze jest natomiast, jak przekonuje Gadamer (por. Gadamer 1990, s. 256-351), wydobyć na jaw i wprowadzić do interpretacyjnej gry. Skoro jednak filozoficzne konstrukcje „religii” nie są *de facto* czy-
sto filozoficzne, lecz pozostają pod wpływem określonych tradycji religijnych, to rozsądne jest, jak sądzę, porzucenie przez filozofa religii ambicji apriorycznego określania przedmiotu swoich badań i podjęcie próby analizy tych (i innych) tradycji religijnych, takich, jakie istnieją.

Filozofii religii nie sposób zatem uprawiać bez znajomości badanych tradycji religijnych. Sformułowanie Kołakowskiego, iż „zaleta ujęcia analitycznego polega na tym, że uczony może snuć swoją opowieść, nie interesując się wcale historią religii ani się na niej nie znając, nie orientując się też w kulturalnych okolicznościach, które towarzyszyły różnym próbom uporania się z zagadnieniami ostatecznymi” (Kołakowski 1987, s. 8), jest wielce niefortunne. Owszem, być może znajomość tradycji religijnych wśród filozofów analitycznych była i jest mniejsza niż wśród przedstawicieli filozofii konty-

nentalnej, lecz ewentualne braki w wykształceniu w tym zakresie są poważnym warsztatowym mankamentem także analitycznego filozofa religii. *Nota bene*, niezależnie od faktycznego wykształcenia intencją wielu wpływowych analitycznych filozofów religii była analiza rzeczywistego dyskursu religijnego. Świadczy o tym choćby fakt, że w prowadzonych przez nich dyskusjach można spotkać – poważnie traktowany! – zarzut, iż dana koncepcja języka religijnego nie jest zgodna z ortodoksją lub tym, w jaki sposób ludzie religijni rzeczywiście myślą, mówią i postępują (por. np. Flew, Hare, Mitchell 1997, s. 29-39; Nielsen 1997, s. 64).

Problem, jaki tu się pojawia, polega na określeniu, co znaczy „znać daną tradycję religijną”. Czy trzeba być jej uczestnikiem? A może lepiej poznawać ją niejako „z boku”? Filozofowie nastawieni fenomenologicznie należą z pewnością do zwolenników drugiej opcji. Chcą oni bowiem stosować Husserlowską zasadę metodologiczną, polegającą na metodologicznym „zawieszeniu” własnych przekonań: usiłują opisać fenomeny religijne i wydobyć konieczne związki między nimi, lecz bez rozstrzygania o prawdziwości bądź złudności religijnego doświadczenia i obrazu świata. Widać to wyraźnie w sformułowaniach przywoływanego już tutaj Henry’ego Duméry, który w ostry sposób oddziela refleksję od życia (i przeżycia) religijnego.

Fenomenologiczna zasada redukcji, jak i cały pomysł całkowicie zewnętrznej, niezaangażowanej interpretacji religii, napotyka jednak poważne kłopoty. Nie sposób tu dyskutować szczegółowo tej kwestii, trzeba jednak przywołać pewne racje, ujawniające trudności, jakie stoją przed takim projektem. Co ciekawe, racje te wysuwane były zarówno przez filozofów pochodzących z kontynentu, jak i przez Anglosasów.

Zdaniem Ricoëura (Ricoeur 1985, s. 67-75) filozoficzne rozumienie symboli obejmuje co najmniej trzy stadia, z których fenomenologiczny opis jest pierwszym, ale nie ostatnim. Opis taki może ujawniać spistość systemu symbolicznego, ale nie jego prawdę. Opis taki nie daje jednak, zdaniem Ricoëura, pełnego zrozumienia. Dalsza praca filozoficzna obejmuje hermeneutykę oraz myślenie wychodzące od symboli. Hermeneutyka opiera się na przekonaniu, że opis jest od samego początku interpretacją, a także że ideał bezzalożeniowości interpretacji nie jest możliwy do zrealizowania. Uznaje zatem, że wszelka interpretacja kierowana jest przez posiadane przez interpretatora przedrozumienie siebie i świata. Postuluje świadome wprowadzenie do interpretacyjnej gry horyzontu własnych przekonań. Oznacza to jednak wprowadzenie do gry pytania o prawdę. Własne przekonania są bowiem – z definicji – uznawane przez żywiący je podmiot za przynajmniej potencjalnie prawdziwe. Jeśli więc interpretowaną tradycję religijną poddajemy

krytycznej analizie w *świetle* własnych przekonań, nie możemy nie pytać o ich prawdziwość, tj. o „pokrewieństwo” z rzeczą, o której mówią. Ricoeur uznaje tu wartość zasady „uwierz, abyś zrozumiał”: bez dopuszczenia choćby na próbę, że interpretowane symbole niosą prawdę, nie sposób zrozumieć, co przez nie chcą powiedzieć ich twórcy. Prowadzi to filozofa do trzeciego stadium zrozumienia, które polega na „rozwiązaniu zagadki człowieka na podstawie [interpretowanych] symboli” (Ricoeur 1985, s. 73). Posługując się słowami innego wielkiego hermeneuty, H.G. Gadamera, można powiedzieć, że pełny proces rozumienia obejmuje również fazę zastosowania interpretowanych symboli do rozjaśnienia i ukształtowania własnej egzystencji interpretatora (por. Gadamer 1990, s. 291-318). Interpretator nie może zatem pozostać niezaangażowanym obserwatorem i „analizatorem” systemu, który w żaden sposób nie dotyka jego własnego życia.

Wnioski wysuwane przez hermeneutykę znajdują wsparcie także w analizach dotyczących filozofii języka, jego znaczenia i rozumienia, rozwijanych na gruncie anglosaskim¹. Pozwolę sobie je zaprezentować bardziej szczegółowo, jako że właśnie one pełnią ważną rolę w moim myśleniu.

W pracach późnego Wittgensteina (por. Wittgenstein 2000), a także J. McDowella (1994) i H. Putnama (np. 1989; 1994) można znaleźć przekonujące argumenty na rzecz tezy, że istnieje ścisły związek pomiędzy aktywnością pojęciową człowieka a pozostałymi sferami jego egzystencji. Z jednej strony trzeba więc uznać pojęciowy charakter wszelkiego ludzkiego doświadczenia świata. Chodzi tu o to, że treść doświadczenia ma charakter pojęciowy, co znaczy, że każde doświadczenie powiązane jest z przekonaniem co do swojej treści. Z drugiej strony pojęciowość posiada z istoty swojej aspekt pragmatyczny. Ważnym aspektem każdego przekonania dotyczącego treści doświadczenia są bowiem określone oczekiwania i dyspozycje względem tego, co doświadczone. Posiadać pojęcie to posiadać zdolność do odpowiedniego postępowania, zdolność, która obejmuje m.in. umiejętność posługiwania się znakami w sposób stosowny do sytuacji, ale ma znacznie szerszy zakres.

Pojedyncze pojęcia posiadają sens tylko w szerszym kontekście całego systemu pojęciowego. Każde przekonanie powiązane jest zatem z całym systemem przekonań i praktyk, tworzących całościowy obraz świata i – jednocześnie – sposób życia. W tym sensie można powiedzieć, że każde doświadczenie pojawia się i nabiera sensu na tle całego układu pojęciowego. Pojęciowy charakter doświadczenia sprawia bowiem,

¹ Szczegółową dyskusję na ten temat, wraz z odnośnikami do literatury, można znaleźć w Sikora 2004.

że kategoryzacja świata na indywidua, własności i relacje dokonuje się wewnątrz konkretnego układu pojęciowego. Podstawą kategoryzacji jest system przekonań. To one wyznaczają reguły identyfikacji indywiduów, stosowalności predykatów, klasyfikacji na rodzaje naturalne itp.

Niezwykle istotny jest też fakt, że posługujemy się wieloma niesprowadzalnymi do siebie układami pojęciowymi, które w różny sposób kategoryzują nasze doświadczenie. Układy pojęciowe cechują się zaś autonomią, w sensie genetycznej niezależności: żaden układ pojęciowy nie potrzebuje zasobów pojęciowych innego układu do tworzenia własnego systemu kategorii². Niezależność tę umożliwia pragmatyczny charakter pojęć. Jeśli posiadanie pojęcia to posiadanie pewnej wiązki zdolności, które nie ograniczają się do umiejętności posługiwania się językiem, to różnice w kategoryzacji doświadczenia są związane z różnicami w interakcjach ze światem. To właśnie praktyka, czyli interakcje ze światem, tworzy milczące reguły znaczeniowe, które są podstawą systemu mniemań. Praktyka jest zatem podstawą kategoryzacji doświadczenia, umożliwiającą autonomiczność układów pojęciowych.

Ów pragmatyczny charakter pojęć sprawia jednocześnie, że autonomia nie jest równoznaczna z całkowitą niewspółmiernością. Układy pojęciowe tworzymy bowiem ze względu na życiowe cele i potrzeby. Posiadamy zaś jedno życie: nasze cele i potrzeby są wzajemnie powiązane. Stąd płynie wniosek, że i tworzone przez nas różne układy pojęciowe – choć są wzajemnie niesprowadzalne, genetycznie autonomiczne – pozostają w rozmaitych wzajemnych związkach i nie są całkowicie odseparowane (niewspółmierne).

Ważną charakterystyką wszelkich systemów symbolicznych jest to, że znaczenie symboli posiada charakter społeczny. W przypadku większości symboli mamy do czynienia ze zjawiskiem, które Hilary Putnam nazwał „podziałem pracy językowej”³. Zjawisko to polega na tym, że nie wszyscy użytkownicy języka posiadają taką samą zdolność rozstrzygania, czy w danej sytuacji można poprawnie użyć danego słowa. Zdolność prawidłowego używania danego słowa w dyskursie oparta jest w przypadku wielu użytkowników języka na odniesieniu do pewnych „ekspertów językowych”. Pozycja tych ostatnich wynika jednak nie tylko z lepszej sprawności językowej, ale także z bardziej dogłębnej znajomości wycinka rzeczywistości, z którym dany dyskurs jest związany.

² Tezę o genetycznej zależności układów pojęciowych wysunął A. Grobler w Grobler 2000, s. 70-77. Moja polemika z tą tezą zawarta jest w Sikora 2004, s. 132-141.

³ Por. np. Putnam 1998, s. 112-115.

O odniesieniu przedmiotowym symboli nie decydują prywatne skojarzenia – konotacja – jakie pojedynczy użytkownicy języka z nimi wiążą. Odniesienie przedmiotowe ustalane jest w „zdarzeniu wprowadzającym”, tj. w sytuacji, w której pewna grupa użytkowników języka identyfikuje w jakiś sposób dany „przedmiot” i nadaje mu określoną nazwę. Tak ustalone odniesienie przedmiotowe utrzymywane jest we „wspólnotowym łańcuchu intencji”, tj. dzięki temu, że członkowie danej wspólnoty językowej posiadają intencję odnoszenia się za pomocą danego słowa do tego, do czego odniesiono się za jego pomocą w „zdarzeniu wprowadzającym”. Intencja nie musi być całkiem świadoma (tj. nie musi posiadać świadomej formy: „chcę odnosić się za pomocą terminu ‘x’ do tego, do czego odniesiono się za pomocą tego terminu w zdarzeniu wprowadzającym”). Ważna jest tu intencja uczestnictwa w danej wspólnotie językowej oraz rzeczywista praktyka.

Kolejną bardzo ważną cechą znaczenia jest jego „otwarty” charakter. Chodzi o to, że wielu słów używamy z powodzeniem pomimo braku ich zadowalających definicji (a nawet niemożności sformułowania takowych). Znaczenie takich słów posiada charakter „rodzinowy”⁴. Terminy takie zostają wprowadzone do idiolektu danej osoby w „osobistym zdarzeniu wprowadzającym”, gdy uczy się ona wzorcowych/paradygmatycznych przypadków użycia takiego słowa. Umiejętności poprawnego używania tego słowa w przypadkach innych niż wzorcowe nabywa dzięki nabyciu zdolności rozpoznawania, iż inne przypadki cechuje dostateczne podobieństwo do przypadków wzorcowych ze względu na ważne w danym kontekście własności. Najczęściej nie istnieje żaden algorytm na dostateczne podobieństwo. Jest tak dlatego, że ważność jest zależna od zainteresowań, celów czy potrzeb. W przypadku wielu (jeśli nie większości) słów nie sposób z góry określić granic owego dostatecznego podobieństwa. Wciąż znajdujemy się w nowych sytuacjach, w których staje przed nami problem poprawnego użycia danego słowa. Każda zaś z tych sytuacji jest trochę inna od sytuacji poprzednich.

W powyższej perspektywie, mówiąc o rozumieniu, trzeba mieć na myśli całą wiązkę zdolności podmiotu⁵. Rozumienie to m.in.:

- 1) zdolność do podania objaśnienia/przekładu,
- 2) zdolność do wskazania przedmiotu/ów odniesienia,
- 3) (milcząca) zdolność do poprawnego używania w dyskursie/„grze językowej”.

⁴ Jest to termin zaczerpnięty z *Dociekań filozoficznych* L. Wittgensteina. W swojej prezentacji opieram się w dużej mierze na jego uwagach dotyczących znaczenia, choć wykorzystuję je w połączeniu z pewnymi pomysłami Hilarego Putnama. Bardziej szczegółowe analizy i bibliografia w Sikora 2004, s. 167-191.

⁵ Por. Putnam 1989, s. 32.

Rozumienie jako wiązka zdolności posiada charakter „analogowy”. Rozumienie, jako zdolność/wiązkę zdolności, możemy rozwijać w sposób ciągły.

1), 2) i 3) są oczywiście wzajemnie powiązane. Można powiedzieć, że 1) i 3) opierają się na 2). Dokonując przekładu, chcemy najczęściej zachować tożsamość odniesienia przedmiotowego. Poprawność użycia danego słowa w określonej sytuacji również zależy od rzeczywistego odniesienia przedmiotowego tego słowa. Rozumienie zależy zatem od znajomości świata, o którym mówi „tekst”. Z drugiej strony, ze względu na pojęciowy charakter doświadczenia, doświadczenie i identyfikacja przedmiotów odniesienia interpretowanych wyrażen symbolicznych nie są możliwe bez udziału aktywności pojęciowej, tj. stosowania jakiegoś układu pojęciowego. Ze względu na autonomię układów pojęciowych, że nie istnieje przy tym układ pojęciowy, w kategoriach którego można by stwierdzić, co tak na prawdę jest doświadczone przy zastosowaniu innego układu pojęciowego. Rozumienie jako zdolność wskazywania przedmiotów odniesienia interpretowanych symboli musi więc obejmować zdolność posługiwania się danym układem pojęciowym. Stąd 2) jest zależne od 1) i 3). Znajomość świata, o którym mówi dane uniwersum symboliczne, zależy od zrozumienia tego właśnie uniwersum. Podobnie w przypadku rozumienia pojmowanego jako zdolność podania objaśnień: objaśnienia takie muszą być formułowane w kategoriach tego samego układu pojęciowego, w kategoriach którego został sformułowany interpretowany „tekst”.

Powyższe wnioski stanowią argument przeciwko możliwości „zewnętrznego” zrozumienia religii, „zewnętrznego” w sensie zrozumienia układu pojęciowego danej religii w kategoriach innego układu pojęciowego. Pozostaje jeszcze nierozstrzygnięte, czy rozumienie danej religii w jej własnych kategoriach wymaga od interpretatora osobistego religijnego zaangażowania. Za uznaniem takiej konieczności przemawiają jednak inne argumenty.

Każdy układ pojęciowy powstaje ze względu na realizację określonych potrzeb. Tak więc stosowanie danego układu pojęciowego jest elementem szerszej praktyki życiowej, w której realizowane są potrzeby, ze względu na zaspokojenie których powstał dany układ. Rozumienie jako zdolność wskazywania przedmiotów odniesienia wiąże się więc z jakimś „pozajęzykowym” zaangażowaniem. Zdolność wskazywania przedmiotów odniesienia zakłada bowiem pewien kontakt z tymi przedmiotami, pewne ich doświadczenie. Konieczne jest zatem podjęcie aktywności prowadzącej do takiego doświadczenia.

Z mniej oczywistym związkiem pomiędzy rozumieniem a egzystencjalnym zaangażowaniem mamy do czynienia w przypadku rozu-

mienia jako zdolności do podawania objaśnień interpretowanych słów. Niemniej i tutaj taki związek okazuje się nieunikniony. Jak bowiem w wielu swych uwagach wskazywał Wittgenstein⁶, rozumienie oparte na podawaniu objaśnień, czyli na podawaniu nowych symboli/znaków, musi mieć swój kres. Zastępowanie jednych symboli innymi ma sens, jeśli te, które podajemy jako wyjaśnienie, są zrozumiałe. W praktyce odróżniamy te sytuacje, w których potrzebne są dalsze objaśnienia, od sytuacji, w których dany tekst rozumiemy bez nich, zatrzymując tym samym proces nieograniczonej semiozy. W tym drugim przypadku rozumienie polega więc na czymś innym – na bezproblemowym używaniu symboli w szerszej praktyce życiowej, w którą używanie tych symboli jest wplecione.

Obrońca możliwości rozumienia „niezaangażowanego” mógłby tu argumentować, że rozumienie można utożsamić ze znajomością reguły stosowania danych symboli, a znajomość tę można uzyskać bez praktycznego zaangażowania. Jednak i w tym przypadku grozi nam otwarcie się nieskończonego regresu: znajomość reguły stosowania symboli/znaków można potraktować albo jako praktyczną umiejętność stosowania tej reguły, albo jako teoretyczną znajomość reguły stosowania tejże reguły itd. Jeśli wybierzemy drugą opcję, znów otwiera się nieskończony regres. By go zatrzymać, trzeba na pewnym etapie powrócić do opcji pierwszej. Znaczy to, że konieczna jest praktyczna umiejętność zastosowania pewnej reguły, tj. że pewne reguły potrafimy stosować bez konieczności znajomości reguły ich zastosowania⁷. Co więcej, znaczenie wielu słów posiada charakter rodzinowy, a tym samym otwarty. Poprawne zastosowanie danego symbolu w nowej sytuacji nie wynika z zastosowania ogólnej reguły, lecz opiera się na rozpoznaniu dostatecznego – w danym kontekście – podobieństwa tej sytuacji do sytuacji, w których uprzednio poprawnie stosowano dany symbol.

Możemy zatem powiedzieć, że rozumienie oparte na uczestnictwie/praktyce jest podstawą rozumienia „teoretycznego”. Powiedzenie Paula Ricoëura, iż „symbol daje do myślenia”, trzeba uzupełnić formułą: „symbol wzywa do działania”. Bowiem dopiero w momencie podjęcia odpowiedniego działania symbol zaczyna otwierać przed myśleniem swój sens.

Co więcej, ze względu na komunikacyjny aspekt języka i społeczny charakter znaczenia rozumienie wiąże się z uczestnictwem we wspólnocie językowej. Rozumienie okazuje się porozumieniem w obrębie takiej wspólnoty. Ta zaś musi być wspólnotą zainteresowań, potrzeb

⁶ Por. np. Wittgenstein 2000, s. 60-63.

⁷ Por. tamże.

i celów. Otwarty charakter znaczenia sprawia ponadto, że porozumienie w obrębie wspólnoty językowej nie jest dane raz na zawsze – jest wciąż na nowo budowane w trakcie wspólnej praktyki. W przypadku badań nad religią przed interpretatorem, który chciałby stać „na zewnątrz”, jako zupełnie niezaangażowany badacz, możliwości zrozumienia interpretowanej tradycji religijnej zdają się całkowicie zamykać. Mówiąc językiem Duméry’ego: refleksja nad życiem religijnym może być przeprowadzona tym lepiej, im bardziej reflektujący podmiot jest zanurzony w tym nurcie życia.

W tym miejscu pojawia się jednak pytanie, czy filozofia religii różni się czymś od teologii, pojmowanej jako aktywność o charakterze konfesyjnym? Lub lepiej: czy filozofia religii, jako dziedzina badań niekonfesyjnych, jest w ogóle możliwa?

Moim zdaniem rozważania, które mogą doprowadzić do odpowiedzi na to pytanie, przedstawił Tillich⁸. Wychodzi on od spostrzeżenia, że filozofia i religia (wraz z jej aspektem intelektualnym, tj. teologią) wydają się fenomenami o przeciwnym charakterze. Filozofia jest radykalnym – tj. sięgającym korzeni (*radix*) – pytaniem. Religia zaś jest całkowitym pochwyconiem przez to, co absolutne – jest ostateczną odpowiedzią. Odpowiedź zaś jest kresem pytania. Przy bliższej analizie okazuje się jednak, twierdzi Tillich, że religia, jeśli chce uniknąć bałwochwalstwa, stawia pod znakiem zapytania wszelkie uwarunkowane formy owego bycia pochwyconym – a zatem kwestionuje każdą skończoną odpowiedź. W tym sensie ruch religii jest taki sam jak ruch filozofii. Z drugiej strony, filozofia nie istnieje w próżni – jest pytaniem postawionym w konkretnej sytuacji egzystencjalnej podmiotu, sytuacji, która może być sytuacją uczestnictwa w pewnej tradycji religijnej. Następnego kroku rozumowania Tillich nie formułuje wprost, ale mógłby on brzmieć następująco: to religia jest kulturowym wyrazem ostatecznego zatroskania człowieka, a więc wyrazem radykalnego pytania, zakwestionowania wszystkiego, co skończone. I dlatego Tillich konkluduje: „istnieje więc ostateczna tożsamość religii i filozofii” (Tillich 1994, s. 33) jako dwóch wyrazów tego, co wobec ich obu nadrzędne. Nie chodzi zatem o to, że prawdziwą filozofią jest tylko religia, ani o to, że prawdziwy sens religii rozpoznaje dopiero filozofia. Tillich nie zaprzecza oczywistym różnicom strukturalnym pomiędzy filozofią a religią. Próbuje odnaleźć kryteria pozwalające rozgraniczyć filozofię i teologię, tj. intelektualny aspekt religii (por. Tillich 1994, s. 40-53).

Tillich dopatruje się dwóch cech odróżniających filozofię od teologii. Pierwsza opiera się na przeciwstawieniu zainteresowań poznaw-

⁸ Por. Tillich 1994, s. 29-53.

czych zainteresowaniom egzystencjalnym. Teologia, zdaniem Tillicha, pytając o ostateczny fundament rzeczywistości, pyta zawsze w kontekście jego znaczenia dla egzystencji (zbawienia) człowieka. Filozofia zainteresowana jest raczej samym poznaniem, aspekt egzystencjalny pozostaje w jej przypadku na dalszym planie. Jednakże, co Tillich przyznaje, również filozofia nie może pozbawić się całkowicie kontekstu egzystencjalnego. Biorąc pod uwagę naszkicowane wyżej warunki rozumienia pojęć, konstatacja ta jest jak najbardziej słuszna. Pierwsze kryterium nie wprowadza więc radykalnej granicy pomiędzy filozofią a teologią, a co najwyżej różnicę stopnia. Pozostaje drugie kryterium. Dotyczy ono stosunku do autorytetu i do konkretnej wspólnoty. Teolog, pisze Tillich, pozostaje intencjonalnie związany z konkretną wspólnotą religijną (Tillich 1994, s. 52). Można tu dodać, że z tego powodu pozostaje intencjonalnie podporządkowany w swoim myśleniu najwyższym autorytetom tejże wspólnoty oraz tym symbolom i sformułowaniom, które ze względu na tożsamość danej wspólnoty uważane są za ostateczne i nieprzekraczalne. Filozof zaś, stwierdza Tillich, „nie uznaje więzi z jakąś szczególną tradycją czy autorytetem”, dlatego „myśliciel, który w swojej intencji podporządkowuje się więzom kościelnym, narodowym czy klasowym, przestaje być filozofem” (Tillich 1994, s. 52). Drugie kryterium jest, jak sądzę, znacznie bardziej obiecujące.

Przywołałem rozważania Tillicha nie po to, by oceniać, czy temu autorowi udało się wyznaczyć demarkacyjną linię pomiędzy filozofią a teologią. Wydanie takiego werdyktu zależy bowiem także od oceny trafności Tillichowego opisu teologii – a w tym miejscu nie podejmuję się wydawać sądu na ten temat⁹. Zapewne wielu teologów zgodziłoby się z tezą, że ich dyscyplinę odróżnia od filozofii uznanie pewnych zdań za niepodważalne i nieprzekraczalne. Możliwe. Niemniej możliwe jest również, że pewnego typu teologia nie zgodziłaby się na takie ograniczenie (sądzę, że jest tak na przykład w przypadku teologii apofatycznej, którą przedstawiam w swojej pracy; czy jednak myślenie tego typu powinno zostać zaakceptowane jako teologia – to jest kwestia, którą ostatecznie rozstrzygnąć muszą sami teologowie, choć filozoficzne analizy teologii mogą im w tym pomóc).

Z mojego punktu widzenia chodzi o to, czy Tillich trafnie opisał *filozofię*. Moim zdaniem ma do pewnego stopnia rację w kwestii inten-

⁹ Choć, postawiony pod ścianą, dałbym następującą, prowizoryczną odpowiedź: Biorąc pod uwagę różnice w sposobie uprawiania swej dyscypliny wśród samych teologów i filozofów, można, jak sądzę, stwierdzić, że filozofia religii i teologia (lub lepiej: filozofie religii i teologie) mieszczą się na swego rodzaju kontinuum, nie zaś po dwóch stronach metodologicznej przepaści.

cjonalnego niezwiązania filozofii. Ma rację o tyle, że filozof nie może się zatrzymać w swoim badaniu, stawianiu pytań, nie może uznać nietykalności żadnych skończonych form. Filozofia z pewnością jest myśleniem, które nie uznaje żadnej konstrukcji myślowej za ostateczną odpowiedź. Ma rację *do pewnego stopnia*, ponieważ filozof nie może zapomnieć, że *de facto* jest w szczególny sposób związany z określoną tradycją i wspólnotą (niekoniecznie tradycją i wspólnotą religijną) poprzez fakt, że z nich pochodzi i dzięki nim nauczył się filozofować. Powinien starać się przekraczać granice tradycji swego pochodzenia, pamiętając jednak, że tradycja ta będzie zawsze wywierać wpływ na jego sposób myślenia.

Do drugiej cechy uznanej przez Tillicha jako wyróżnik filozofii – a zatem skoncentrowania przede wszystkim na wymiarze poznawczym i zepchnięcia na plan dalszy aspektu egzystencjalnego – można zgłosić więcej zastrzeżeń. Bez wątpienia jest to cecha pewnych nurtów filozofii, zwłaszcza nowożytnej i współczesnej. Można zatem uprawiać filozofię bez wyraźnych celów „praktycznych”. Mam jednak wątpliwość, czy postawa i postępowanie filozofa *musi* posiadać taki charakter. Czyż np. dla Platona celem filozofii nie było zerwanie więzów, którymi skuci jesteśmy w „jaskini” i które nie pozwalają osiągnąć nam pełni naszego bytu? Czy dla Arystotelesa celem filozofii nie jest osiągnięcie *eudajmonii*? By nie wspomnieć już o Pitagorejczykach, Plotynie i wielu innych. Rację mają, moim zdaniem, ci badacze, którzy wskazują na „zbawczy” charakter starożytnej filozofii greckiej¹⁰. Czyż jednak starożytni byli przez to mniej filozofami? Nie sądzę.

Na tym właśnie polega, jak sądzę, ostateczna tożsamość filozofii i religii, o której pisał Tillich. Warto zaś zauważyć, że – na pozór paradoksalnie – tak rozumiana tożsamość stanowi podstawę niekonfesyjnego uprawiania filozofii religii. Zaangażowanie i doświadczenie potrzebne do zrozumienia religijnego uniwersum symbolicznego filozof może odnaleźć w samej filozofii (nawet jeśli to, czym jest filozofia, podlegało wpływom tradycji religijnych)!

Czym zatem jest – w tej perspektywie – filozofia religii? Jest z pewnością analizą systemów symbolicznych wypracowanych na gruncie istniejących tradycji religijnych. Analizą, która stawia sobie za cel zrozumienie, co ludzie religijni mają do powiedzenia, a także ocenę spójności, zrozumienie natury i sposobu funkcjonowania symboli religijnych. Filozofia religii usiłuje również zrozumieć/wyjaśnić miejsce i funkcję religii w egzystencji człowieka i w tworzonej przez niego kulturze. Pyta, na ile aktywność religijna jest rozumna, na ile wiąże się

¹⁰ Por. np. Hadot 2003.

z rozwojem pełni ludzkich możliwości, a na ile rozwojowi temu przeszkadza. Jako taka, filozofia religii zakłada znajomość rzeczywistych tradycji religijnych, znajomość, która obejmuje pewien stopień uczestnictwa w religijnych formach życia. Filozofia nie akceptuje jednak żadnego autorytetu instytucjonalnego. W swoim badaniu struktur pojęciowych wypracowanych w tradycjach religijnych nie przyjmuje *a priori* niepodważalnej prawdziwości żadnego elementu tego systemu. Tym bardziej nie stanowi dla niej argumentu na rzecz słuszności jakiejś tezy ewentualne wsparcie tej tezy przez takich czy innych przedstawicieli instytucji religijnych. Jeśli więc do istoty teologii należałoby poddanie swojego myślenia takiemu autorytetowi, filozofia w tym punkcie radykalnie różni się od teologii. W pojęciu zaangażowania, potrzebnego do zrozumienia religijnego dyskursu i religijnych form życia, nie chodzi o instytucjonalne członkostwo we wspólnocie religijnej, której przekaz badacz próbuje zrozumieć. Chodzi raczej o „wprowadzenie do gry” przez interpretatora tych własnych pytań, potrzeb i celów, o odwołanie się do tych egzystencjalnych doświadczeń, które stanowią podstawę i punkt wyjścia religijnej „drogi”, jaką stanowi interpretowana tradycja.

Jako taka filozofia religii jest dziedziną wielowymiarową – nie wszystkie dzieła z jej zakresu spełniają wszystkie wymienione wyżej funkcje. Ja w niniejszej pracy postawiłem sobie za cel zbadanie zgodności istotnych elementów chrześcijańskiego uniwersum symbolicznego/pojęciowego. Z jednej strony chodzi o istotną dla większości chrześcijan tezę, że Jezus Chrystus jest pełnią Bożego objawienia – gdzie termin „Boże objawienie” znaczy dostępny ludzkiemu poznaniu wyraz, przejaw ostatecznej, absolutnej rzeczywistości¹¹. Z drugiej strony o tradycję myślenia apofatycznego, które jest sceptyczne wobec uznania jakiegokolwiek uwarunkowanego, skończonego elementu rzeczywistości za adekwatny przejaw czy też wyraz Absolutu/Boga, a w konsekwencji nie uznaje możliwości dyskursywnego opisu Rzeczywistości ostatecznej¹². Na pierwszy rzut oka zatem teza, że Jezus

¹¹ Celowo unikam bardziej szczegółowej definicji pojęcia „Boże objawienie”. Określenie, które proponuję, jest zasadniczo zgodne z polskim uzusem językowym (por. *Słownik języka polskiego PWN*, Warszawa 1979, t. II, s. 412), a niezależne od żadnych konkretnych koncepcji filozoficznych i teologicznych. W zależności od tego, jaką wizję ostatecznej, absolutnej rzeczywistości, jaką koncepcję człowieka i jego relacji do tego, co ostateczne, posiadamy, możemy nadać temu ogólnemu określeniu odpowiednią treść. Z mojego punktu widzenia jest to jego zaleta, gdyż podejmuję tu właśnie pytanie: Czy istnieje taka koncepcja objawienia, która pozwoliłaby człowiekowi religijnemu jednocześnie zachować postawę apofatyczną i uznać Jezusa Chrystusa za pełnię objawienia?

¹² I znów, podobnie jak w przypadku pojęcia „objawienia”, celowo nie podejmuję się w tym miejscu dokładniejszej precyzacji terminu „teologia apofatyczna”. Sądzę, że

Chrystus – a więc konkretny człowiek – jest pełnią objawienia, wydaje się sprzeczna z tradycją apofatyczną. Tak też uważa wielu współczesnych myślicieli¹³. Intrygujący jest jednak fakt, że niektórzy najwięksi przedstawiciele tradycji apofatycznej, na przykład Grzegorz z Nyssy, byli także zdecydowanymi obrońcami tzw. wysokiej chrystologii, na której opiera się problematyczna jakoby teza o Jezusie Chrystusie jako pełni objawienia. Pozwala to na postawienie hipotezy, iż wspomnianą tezę można uzgodnić z tradycją apofatyczną, choć zapewne wymaga to odpowiednich zabiegów interpretacyjnych.

Aby pozostać wiernym postulatowi, by analizować rzeczywiste tradycje religijne, przedstawię najpierw myśl największych przedstawicieli chrześcijańskiej tradycji apofatycznej. Będą to: Klemens z Aleksandrii – pierwszy chrześcijański teolog, który w sposób systematyczny opracował i uzasadniał konieczność apofatycznej postawy wobec Boga; następnie Grzegorz z Nyssy, którego myśl zawiera kilka ważnych, oryginalnych pomysłów w stosunku do propozycji Klemensa, posuwających postawę apofatyczną do najbardziej radykalnych granic, a który jednocześnie jest jednym z największych obrońców wysokiej chrystologii; kolejnym autorem, którego zabraknąć nie mogło, jest Pseudo-Dionizy Areopagita: choć niesłusznie uważany za „ojca” chrześcijańskiej teologii negatywnej/apofatycznej, wywarł przemożny wpływ na praktycznie wszystkich europejskich apofatycznych myślicieli drugiego tysiąclecia; gdy chodzi o myślicieli piszących w tym właśnie czasie, prezentuję myśl Tomasza z Akwinu, Mistra Eckharta i Mikołaja z Kuzy. Akwinata rzadko jest kojarzony z tradycją apofatyczną – niemniej jego system metafizyczny posiada radykalnie apofatyczne konsekwencje. Natomiast Eckhart i Kuzańczyk w swoich rozważaniach zawarli mocne argumenty, wskazujące na filozoficzne fundamenty postawy apofatycznej; ich myśl jest poza tym ważna także z tego powodu, że wywiera coraz większy wpływ na współczesnych filozofów i teologów zajmujących się tymi kwestiami. Można powiedzieć, że kryteriami mojego wyboru były: (1) znaczenie dla chrześcijańskiej tradycji apofatycznej (i w sensie oryginalności oraz wagi argumentów, i w sensie wpływu, jaki myśl danego autora wywarła w historii idei); (2) rola, jaką dany autor odgrywa we współczesnych filozoficznych i teologicznych debatach.

Na tak zarysowanym tle próbuję dokonać syntetycznego ujęcia chrześcijańskiej postawy apofatycznej, konfrontując pomysły dawnych

nie da się podać krótkiej definicji tego pojęcia, która nie byłaby narażona na istotne niezrozumienie. Czym jest, w moim mniemaniu, teologia apofatyczna, stanie się jasne dopiero po prezentacji kilku najważniejszych myślicieli zaliczanych do tego nurtu tradycji chrześcijańskiej.

¹³ Por. np. Hick 1993a; MacQuarrie 1997.

„mistrzów” z argumentami i konkluzjami formułowanymi we współczesnej filozofii, zarówno w jej nurcie analitycznym, jak i kontynentalnym. Na tle współczesnej filozofii analitycznej, łączącej kwestie semantyczne i ontologiczne, pokazuję trudności w pogodzeniu konsekwentnie apofatycznej postawy z realizmem teologicznym (tj. poglądem interpretującym dyskurs religijny jako odnoszący się do rzeczywistości transcendentnej wobec ludzkiego doświadczenia). Dyskutuję też najbardziej wnikliwą „kontynentalną” analizę tej kwestii, tj. dysputę między J. Derridą a J.-L. Marionem. Podejmuję następnie pytanie o apofatyczne rozumienie objawienia i doświadczenia religijnego: czy coś takiego w ogóle istnieje, a jeśli tak, jaka jest jego natura.

Rozważanie kwestii apofatycznego doświadczenia religijnego prowadzi mnie do zagadnień chrystologicznych. Inspirując się stwierdzeniem Soboru Watykańskiego II, że Jezus Chrystus dopełnia objawienie przez to, co chrześcijanie nazywają misterium paschalnym, analizuję pod kątem epistemologicznym, ontologicznym i antropologicznym źródłowe teksty chrześcijańskie zawarte w Nowym Testamencie, mówiące o ludzkiej relacji, zwłaszcza relacji poznawczej ze zmartwychwstałym Chrystusem. Próbuję pokazać, że teksty te, po pierwsze, umieszczają zmartwychwstałego Chrystusa – jako ostateczną, najbardziej fundamentalną tożsamość każdego człowieka – dokładnie tam, gdzie tradycja apofatyczna, tak jak ją interpretuję, odnajduje miejsce dla doświadczenia religijnego/objawienia; po drugie zaś, ujmują tę rzeczywistość w sposób bardzo podobny, jak teologia apofatyczna ujmuje poznanie Boga. Takie ujęcie sprawy rodzi dwa, powiązane ze sobą, pytania: o tożsamość osobową Chrystusa (Jezus z Nazaretu a Chrystus zmartwychwstały) oraz o znaczenie historii, zwłaszcza historii życia Jezusa z Nazaretu w tym, co chrześcijaństwo rozpoznaje jako Boże objawienie.

Chcę przy tym zaznaczyć, że w niniejszej pracy nie interesuje mnie „ortodoksyjność” analizowanych propozycji, w sensie stopnia ich akceptacji przez jakiekolwiek autorytety kościelne. Z tego względu fakt, że teza, iż Jezus Chrystus jest pełnią objawienia, znajduje się w tekstach Soboru Watykańskiego II, nie uprzywilejowuje jej w żaden sposób w moich rozważaniach. Biorę pod uwagę doktrynę soboru, ponieważ ze względu na strukturę społeczną chrześcijaństwa powinna ona stanowić ważny element chrześcijańskiego uniwersum symbolicznego. Zajmuje mnie wyłącznie spójność *resp.* niespójność pomiędzy rozmaitymi elementami chrześcijańskiego uniwersum symbolicznego oraz to, jakie aspekty/pokłady znaczenia poszczególnych symboli ujawniają się, gdy symbole te interpretowane są w świetle innych symboli przynależących do tego samego uniwersum. Koncentruję się zatem na pierwszej z trzech wyróżnionych przez Ricoëura faz procesu filozoficz-

nego rozumienia symboli. Faza druga – hermeneutyczna konfrontacja z własnymi przekonaniem – realizuje się zasadniczo w procesie konfrontacji rozmaitych propozycji i rozwiązań odnajdywanych u autorów chrześcijańskich z tymi konkluzjami współczesnej filozofii, które są dla mnie najbardziej przekonujące. Ujawnia się także tam, gdzie interpretacja rozmaitych propozycji i ocena zasadności określonych rozwiązań zależy od ich zgodności bądź niezgodności z pewnymi religijnymi intuicjami. W takim przypadku nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż nie jestem tylko filozofem, lecz również aktywnym uczestnikiem chrześcijańskiej tradycji religijnej, o tak a nie inaczej ukształtowanych intuicjach religijnych (pozostaje mi mieć nadzieję, że podczas mojej pracy nad analizowanymi tu zagadnieniami dążność filozofa do nieustannego radykalnego pytania brała górę nad przywiązaniem do instytucjonalnych ram tradycji, w której się urodziłem i wychowałem). Trzecia spośród faz wyróżnionych przez Ricoëura została w mojej pracy najbardziej zmarginalizowana. Ujawnia się właściwie tylko w pewnych perspektywach dalszych badań, zarysowanych na końcu książki. W tym sensie to, co tu napisałem, domaga się kontynuacji.

CZEŚĆ PIERWSZA

Mistrzowie tradycji apofatycznej

ROZDZIAŁ I

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI

Jakkolwiek motywy apofatyczne występują już w tekstach pisarzy chrześcijańskich z pierwszej połowy II wieku, to pierwszy chrześcijański bardziej pogłębiony namysł nad zagadnieniem (nie)poznawalności Boga można znaleźć w pismach Klemensa Aleksandryjskiego¹, myśliciela tworzącego na przełomie II i III wieku.

Twierdzenie Klemensa na temat niepoznawalności Boga trzeba rozważać na tle jego teorii języka. Klemens głosił wyższość mowy nad pismem. W pierwszym przypadku mamy bowiem do czynienia z bezpośrednim kontaktem nauczyciela z uczniem, nauczyciel ma zatem możliwość dostosowania swego nauczania do możliwości ucznia. Uczeń może też pytać nauczyciela o sprawy niejasne, ten zaś, sprawdzając, jak uczeń rozumie jego słowa, podawać dodatkowe wyjaśnienia i zapobiegać błędnemu rozumieniu nauk przez ucznia. W przypadku dzieł pisanych jest to niemożliwe. Dlatego też mądrzy autorzy piszą swe dzieła, „ukrywając” prawdę, by zmusić czytelnika do wysiłku poszukiwania, tak by prawda objawiła się tylko gotowym na jej przyjęcie. Tak właśnie jest, zdaniem Aleksandryjczyka, w przypadku Biblii (w tym i w przypadku zapisanego w niej nauczania Jezusa). Podobną metodę stosuje w swojej twórczości sam Klemens. Jest bowiem przekonany, że prawda o Bogu powinna być przekazywana nie wszystkim, lecz tylko gotowym na jej przyjęcie (por. Hagg 2006, s. 140-147).

Nie każdy jest bowiem, zdaniem Klemensa, gotowy na przyjęcie prawdy o rzeczywistości ostatecznej. Poznanie Boga wymaga od człowieka religijnego oczyszczenia, najpierw moralnego (por. *Kobierce*² V, 71, 1-2), a następnie „poznawczego”. To ostatnie, które mnie tu bardziej interesuje, polega na stopniowym porzucaniu pojęć, które

¹ Por. Hagg 2006, s. 5.

² O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty z *Kobierców* Klemensa pochodzą z wydania: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.