

MACIEJ KARPIŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Nauk Społecznych. Instytut Filozofii

O Jednym w perspektywie filozoficzno-religijnej

On The One in a Philosophical-Religious Perspective

A ilekroć dusza pragnie ujrzeć sama przez się, ona, która widzi dzięki temu, że jest razem (mian. z Jednym), i która jest Jednym właśnie dlatego, że stanowi jedno z Nim, to wtedy jej jeszcze nie świta, że posiada to, czego szuka, gdyż nie jest czymś różnym od przedmiotu swojego myślenia. Niemniej jednak – tak właśnie musi postępować ten, kto ma zamiar uczynić Jedno przedmiotem swoich filozoficznych dociekań. (Plotyn¹)

I.

Mówienie o Transcendensie – bezwzględnym i nieaspektowym – można uzasadnić (ściślej: usprawiedliwić wobec rozumu) wtedy, gdy Transcendens jest zarazem Immanensem. Skoro bowiem Absolutna Zewnętrzność, *Pozaświatowość*², pozostaje zawsze bez jakiegokolwiek związku z nami, skoro, z samej definicji, nic nas z nią nie łączy i łączyć nie może (gdyż Transcendens nie należy do *tego* świata), to jedynym miejscem „bez jakiegokolwiek związku z nami”, w którym mamy jednak udział, jesteśmy my sami – w sobie, to znaczy w naszej immanencji. Innymi słowy, jeśli nie ma sposobu na nawiązanie z Transcendensem *relacji*, to jego „poznanie” jest możliwe tylko w *Jego-mojej* własnej *tożsamości-jedności*, czyli w Jednym. Parafrazując słowa Martina Heideggera, możemy powiedzieć, że Jedno, jako Immanens, będąc nam ontycznie (a właściwie *henotycznie*³) najbliższe („to wręcz my sami zawsze nim *jesteśmy*”), ontologicznie (*resp.* henologicznie) jest nam najdalsze – jako Transcendens⁴.

¹ Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2003, s. 828.

² Łac. *trans* – poza; z tamtej strony. Por. J. Jusiak, *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Lublin 1998, s. 41-42.

³ Gr. *henós* – jeden.

⁴ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 22.

Filozofia, w swojej dociekliwości, wcześniej dostrzegła doniosłość Jednego. Ze szczególną wyrazistością ujawniło się to w myśli Parmenidesa, nauczającego o jedności spajającej myśl i byt, oraz Platona, a następnie Plotyna, na Jednym-Dobru fundujących całą rzeczywistość. Odtąd problem (*resp.* tajemnica) Jednego jest w filozofii wciąż obecny, w różnych ujęciach, lecz niemal zawsze jako zagadnienie zasadniczej wagi. Nas interesuje Jedno jako Transcendens – nie pojęcie, nie przedmiot, nawet nie *transcendentale*, rozumiane jako tzw. powszechna właściwość bytu. Ten *maksymalizm* naszego dążenia prowadzi – przy zakreślaniu obszaru niniejszych rozważań – do postawienia, już na wstępie, pytania o to, w jaki sposób kondycja filozofii pozwala włączyć w jej obręb mówienie o Transcendensie, skoro, jak się zdaje, mamy tu do czynienia z usiłowaniem zawarcia *większego w mniejszym* (względnie, całości w części). Centralną kwestią, którą chcemy się zająć, będzie wszakże nie trudność i problematyczność ujęcia Jednego, ale sama *obecność* Jednego, wraz ze świadectwami, jakie dają o niej ludzki rozum, wola i – angażująca obie te władze, w przestrzeni *sacrum* – wiara.

Karl Jaspers zauważa: *Żaden byt poznany nie jest bytem. W każdym momencie, w którym pozwalam zatracić byt sam w jakimś bycie poznanym, transcendencja mi umyka [...]*⁵; i dodaje: *Jednakże, aby sobie rzeczywiście uobecnić wszechogarniające [tzn. Transcendens – dopisek M.K.], pomimo ustawicznych ześlizgnięć, musimy je myśleć, a to oznacza myśleć je najpierw w [szacie] zawsze fałszywej określoności, zaś następnie przekraczać ją po to, by w całokształcie przeprowadzanych sposobów wymyślenia wszechogarniającego przeniknąć do jego źródła, które już nie staje się przedmiotem*⁶. Te słowa potraktujemy jako wskazanie dotyczące metody. Otóż rozważania nasze nie mogą przybrać postaci liniowej, gdzie do ustaleń oraz konkluzji raz uznanych za wyczerpujące, nie wraca się, nadając im przymiot trwałości i traktując je już tylko jako przesłanki w kolejnych wnioskowaniach. Nie sposób bowiem uznać, by jakiegokolwiek ustalenie (*resp.* konkluzja) o Transcendensie było wyczerpujące. Pozostaje nam zatem, jak to nazywa Jaspers, *wymyślanie* Transcendensu wciąż na nowo, z nadzieją, że sama ta praktyka ciągłego powracania do źródła, mając cechy filozoficznej medytacji i sama będąc już niejako obcowaniem z Transcendensem, przyniesie owoce – póki co, jeszcze nie nazwane, lecz już oczekiwane. Dla porządku zaznaczmy, że mówiąc o *wymyślaniu* Transcendensu nie rozumiemy przez to jakiegokolwiek odwrótu od rzeczywistości (fantazjowania), przeciwnie, wymyślanie ma polegać na dawaniu wyrazu temu, co najbardziej realne, lecz co zarazem nie jest możliwe do przedstawienia na zasadzie adekwatności opartej na podobieństwie, względnie analogii (dlatego trzeba to wy-myślać, a nie tylko myśleć).

⁵ K. Jaspers, *Rozum i egzystencja*, w: *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991, s. 74.

⁶ Tamże, s. 74-75.

II.

Każde pytanie (pytanie jako takie) jest aktem dialektycznym. Pytając, szukamy odpowiedzi. Szukanie rodzi się zawsze z jakiegoś braku. Brak zaś można odczuwać tylko wtedy, gdy to, czego brakuje jest już w jakiś sposób znane; w przeciwnym razie brak nie mógłby popychać nas ku szukaniu – jako brak nieznaną i o tyle dla nas nieistniejący. Zatem szukając, wiemy, czego szukamy; poniekąd już to mamy (*resp.* znamy)⁷. Jednakże – powie ktoś – nie można przecież autentycznie szukać czegoś i zarazem to mieć (*resp.* pytać, znając odpowiedź). Jeśli bowiem szukamy, to właśnie dlatego, że jeszcze nie znaleźliśmy. Jeśli pytamy, to dlatego, że nie znamy jeszcze odpowiedzi. W innym wypadku, szukanie byłoby pozorne, a pytanie – tylko retoryczne. Szukać znaczy więc nie mieć, a pytać znaczy nie znać⁸.

Pierwszym rozwiązaniem zarysowanego tu paradoksu może być uznanie, że relacja *pytanie-odpowiedź*, nie jest stosunkiem, w którym pierwszy z jej członów całkowicie determinuje człon drugi. W przeciwnym razie, rzeczywiście, cała odpowiedź byłaby zawsze zawarta już w pytaniu, co osłabiałoby celowość zapytywania lub wręcz ją niweczyło. Omawiane rozwiązanie polegałoby więc na przyjęciu, że każda odpowiedź jest w pewnej mierze odpowiedzią „nie na temat”, czyli że zawiera coś, co wykracza poza zakres pytania. Wtedy można by było uznać – godząc dwie strony paradoksu – iż pytając, wiemy, o co pytamy (czego wyrazem jest nadanie przez nas pytaniu takiej a nie innej treści), a zarazem niejako też nie wiemy, o co pytamy, gdyż uzyskiwana przez nas odpowiedź przynosi coś, do czego wcześniej w żadnej mierze nie odnosiła się intencja naszego pytania – właśnie owo coś „nie na temat”, czyli pewien zawarty w odpowiedzi nadmiar.

Drugim rozwiązaniem (nie wykluczającym pierwszego), byłoby przyjęcie, że o treści pytania, a w konsekwencji również i odpowiedzi, decyduje coś względem obu *uprzedniego*, co zarówno w pytaniu, jak i w odpowiedzi, znajduje swój wyraz. Relacja *pytanie-odpowiedź* byłaby wtedy dynamiką dawania wyrazu

⁷ „Każde zapytanie jest poszukiwaniem. Każde poszukiwanie już z góry ukierunkowane jest przez to, co poszukiwane. [...] Jako poszukiwanie, zapytywanie wymaga już z góry ukierunkowania przez to, co poszukiwane. Sens bycia musi nam zatem być już w pewien sposób dostępny. [...] To, co poszukiwane w zapytywaniu o bycie, nie jest całkiem nieznaną, chociaż zrazu zupełnie nieuchwytną”, M. Heidegger, dz. cyt., s. 7-9.

⁸ „Mogę wyobrazić sobie, że ktoś na widok rozłożonego obrazu woła: ‘Tak, to jest rozwiązanie, to jest to, o czym śniłem, lecz bez luk i zniekształceń’. Byłaby to właśnie taka przychylna ocena, dzięki której rozwiązanie staje się rozwiązaniem. Podobnie pisząc coś szukasz słowa, a potem mówisz: ‘To właśnie wyraża to, co chciałem! – Twoja aprobata nadaje słowu rangę słowa znalezionego, a więc tego, którego szukałeś. (W tym miejscu można rzeczywiście powiedzieć: zanim się znalazło, nie wiadomo było, czego się szuka [...])’, L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, str. 185.

temu, co uprzednie. Takie rozumienie aktu zapytywania, nawiązuje do teorii anamnezy, mającej na gruncie filozofii wielowiekową tradycję, zgodnie z którą – jak nauczał Platon – *szukanie i uczenie się [...] jest przypominaniem sobie*⁹. Skoro, szukając, niejako odzyskujemy, wydobywamy na jaw to, co było już dane, to pytanie-szukanie, w sprzężeniu z odpowiedzią-znalezieniem jest właśnie daniem wyrazu. Uważam, że ta ekspresyjna funkcja filozofii jest co najmniej równoprawna względem funkcji poznawczej (badawczej); moim zdaniem nawet nad nią góruje.

Czym jest wspomniana już uprzedniość? Mówiąc najkrócej – życiem. Mikołaj Bierdiajew pisze: *Poznanie filozoficzne zakłada pierwotny, poprzedzający wszelką racjonalizację akt egzystencjalny i może być mierzone głębią i zasięgiem tego aktu*¹⁰. Zasadnym jest więc nazywać filozofię *ancilla vitae* (służebnicą życia), gdyż, jak zauważa Henry Duméry, *filozofia jest zawsze na drugim planie, za życiem; nawiązuje do niego, ale nie może się z nim utożsamiać. Inaczej mówiąc, jest ona słowem życia, lecz nie życiem samym*¹¹.

III.

Jeśli przyjmiemy – co się zwykle czyni – że pytanie o *arche* (zasadę świata) było historycznie pierwszą kwestią filozoficzną, to już na samym początku, w chwili jej sformułowania filozofia wkroczyła na grunt racjonalny – nie czyniąc nic innego, jak właśnie pytając o rację, dla której świat istnieje i to istnieje w ten, a nie inny sposób. Tym samym, postawienie wspomnianego pierwszego pytania, pominiawszy nawet jego treść, zdecydowało o charakterze filozofii. Już bowiem sama *pytajność* pytania – czyli skierowanie go ku oczekiwanej odpowiedzi – sprawiła, że myślenie filozoficzne o świecie zaczęła organizować zasada racji¹².

Trzeba jednak zauważyć, że choć kwestia *arche* określiła filozofię jako postępowanie racjonalne, to była ona też świadectwem pewnego pierwotnego nastawienia (wspomnianej już przedfilozoficznej uprzedniości). To nastawienie można nazwać tendencją ku jedności. Mieczysław A. Krapiec zauważa: *Filozofowie greccy, zastanawiając się nad ostateczną zasadą tłumaczącą całokształt bytu, zazwyczaj szukali jakiegoś j e d n e g o [podkr. M.K.] czynnika – ARCHE, który stałby u podstaw rozumienia świata*¹³.

⁹ Platon, *Menon*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, tom I, s. 475, 81 D.

¹⁰ M. Bierdiajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej*, tłum. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004, s. 59.

¹¹ H. Duméry, *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 31.

¹² „Byt jest irracjonalny, ale człowiek powołany jest do wniesienia weń pierwiastka racjonalnego” [M. Bierdiajew, dz. cyt., s. 28].

¹³ M.A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 2000, s. 123.

Pytając o *arche*, pytano zarazem o jedno *arche*. Owo „jedno”, obecne w pytaniu, nie było, ściśle rzecz biorąc, tym, o co w istocie pytano (gdyż pytano o *arche*), lecz tym, co w chwili zadawania pytania i w samym tym pytaniu było już założone (uprzednio dane). Innymi słowy, było śladem tego, co przedfilozoficznie pytanie warunkowało (śladem uprzedniości). Skoro pytano o jedno *arche*, pozostawał już tylko krok do Jednego-*arche*, o którym Plotyn napisał: *Nie posiada Ono żadnej odpowiedniej nazwy naprawdę, ponieważ jednak nazwać Je trzeba, więc może najodpowiedniejszą jeszcze nazwą będzie Jedno w znaczeniu wspólnoty, a nie tym, że jest czymś innym i dopiero potem Jednem*¹⁴. W udzielonej przez Plotyna odpowiedzi na pytanie o jedno *arche*, Jedno przestało być tylko właściwością *arche*, ale stało się jego istotną, źródłową treścią. Nie wystarczyło już powiedzieć, że *arche* jest jedno, lecz należało stwierdzić, że *arche* samo jest Jednem. Jedno *arche* było jeszcze strukturą złożoną, składającą się z (1) *jakiejś* zasady i (2) właściwości tej zasady, czyli jedności. W takim ujęciu – mówiąc za Plotynem – *arche* było jeszcze „czymś innym i dopiero potem Jednem”, a nie po prostu Jednem. Wspomniana tendencja ku jedności nie znajdowała tu swojej pełnej realizacji. Wciąż bowiem pozostawało rozstrzeżenie na zasadę i jej właściwość. Należało więc w końcu odkryć pełną tożsamość jedności i *arche*, tak, aby można było nazwać *arche* Jednem.

IV.

Pytanie o zasadę świata było zapowiedzią – ale też pierwszą aktualizacją – konfliktu między dualistyczną formą filozofii a jej jednościowym dążeniem. W obrębie samego racjonalnego rozumu, *arche* mogła być pierwszą, jedną i jedyłą zasadą tylko z pozoru. W istocie bowiem, myślenie racjonalne, polegające na stawianiu pytań (*resp.* poszukiwaniu odpowiedzi), o ile ma pozostać sobą, nigdy nie będzie dysponowało absolutnym fundamentem. Innymi słowy, każda tak zwana pierwsza zasada może być poddana badaniu, które z kolei będzie musiało odwoływać się do racji bardziej podstawowych niż wspomniana „pierwsza zasada” i tak *ad infinitum*. Zatem sama racjonalność nie ma wewnętrznej zdolności do wygenerowania pojęcia bezwzględnie pierwszej zasady. W tym rozumieniu pytanie o *arche* musiało pozostać bez odpowiedzi¹⁵.

¹⁴ Plotyn, dz. cyt., s. 832.

¹⁵ „Aby zdobyć najczystszy wgląd w to, co rzeczywiste i prawdziwe [...], człowiek musi na drodze myślenia dostać się do *najrozleglejszego obszaru tego, co możliwe*. Wtedy uzyskuje następujące doświadczenie: wszystko, co staje się dla nas przedmiotem, a mogłoby nim być także i to, co najwyższe, zawsze przecież znajduje się dla nas w czymś innym, nie jest wszystkim. Dokądkolwiek pójdziemy, horyzont otaczający to, co już osiągnęliśmy przesuwają się znów dalej i zmusza do tego, by zrezygnować z chęci ostatecznego postoju”, K. Jaspers, dz. cyt., s. 44.

Wspomniane niespełnienie, na które filozofia była i jest skazana, prowadziło i obecnie prowadzi do prób przekraczania przez nią samą (czyli, przez tych, którzy ją uprawiają) jej kondycji. Próby te nie mogą zakończyć się powodzeniem, o ile filozofia ma pozostać formalnie jednorodna, czyli konsekwentnie racjonalna. Wtedy każdy akt filozoficznego autotranscendowania – nie dotycząc samego *principium rationis*, lecz podlegając mu – będzie polegał wyłącznie na transcendowaniu określonych treści, przy zachowaniu racjonalnej formy. I tak, na przykład, określona refleksja filozoficzna R , której przedmiotem jest zbiór {ptak, kot, pies}, przekraczana (transcendowana) będzie przez refleksję R_r , odnoszącą się do szerszego zbioru {ptak, kot, pies, koń}. Przekroczenie jednej refleksji przez inną może też polegać na tym, że refleksja przekraczana stanie się sama jednym z elementów zbioru, stanowiącego przedmiot refleksji przekraczającej, powiedzmy {ptak, kot, pies, R }. W takim przypadku refleksja R_r zyskuje wobec R status metarefleksji.

O ile filozoficzne autotranscendowanie, rozumiane (jak w poprzednim akapicie) jako przekraczanie pewnej refleksji lokalnej przez inną refleksję¹⁶, jest racjonalnie osiągalne w aspekcie przedmiotowym, to w aspekcie formalnym, *ex definitione*, może się powieść tylko przez przekroczenie formy, tj. samej zasady racji. Wobec tego, możliwe są dwie alternatywne drogi.

Po pierwsze, droga filozofii zamkniętej, racjonalnej w mocnym znaczeniu, całkowicie jednorodnej formalnie, cechującej się, co prawda, ładem wewnętrznym, lecz w sposób metodyczny oddzielonej od pewnych aspiracji, traktowanych przez nią samą jako niedopuszczalne uzurpacje. Jest to program racjonalnego pozytywizmu, sformułowany przez Augusta Comte'a: *Nasze dociekania pozytywne winny we wszystkich dziedzinach ograniczać się do systematycznej oceny tego, co jest, rezygnując z wykrycia pierwszego początku i ostatecznego celu czegokolwiek. Co więcej, należy pamiętać, że badanie zjawisk nigdy nie doprowadzi do bezwzględnej poznania ich, lecz musi zawsze pozostać względne, zależne od naszego organizmu i sytuacji*¹⁷. Rzeczywiście, kompetencje myślenia *stricte* racjonalnego nie sięgają dalej niż widzi to Comte: każdy „najpierwszy” początek i każdy „najostatniejszy” koniec ulega w tym myśleniu zrelatywizowaniu.

Co jednak począć ze skłonnością metafizyczną? Jak powiada Kant: *Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość*¹⁸.

¹⁶ Przez „lokalność” rozumiem tu ograniczoność danej refleksji przekraczanej (transcendowanej), wynikającą z jej racjonalnego określenia przez odniesienie do innej refleksji – przekraczającej (transcendującej). Notabene, lokalność tej drugiej refleksji objawi się w razie, gdy, z kolei, to ona zostanie przekroczone (i tym samym określona) przez jakąś następną refleksję itd.

¹⁷ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. J. K., Kęty 2001, s. 22.

¹⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, A VII, s. 23.

Otóż drugim rozwiązaniem jest droga filozofii otwartej, godzącej się – co ważne, przy zachowaniu swojego racjonalnego korpusu – nawiązywać łączność ze sferą pozaracjonalną, czyli tym, co jest (tak, jak to widzi racjonalny rozum) nieokreślone i nieuwarunkowane. Mówiąc wprost, jest to takie nastawienie myślowe, które godzi się na absurd, kwalifikowany tu jednak dodatnio, a nie pejoratywnie, jako szansa spełnienia aspiracji nieosiągalnych bez uczynienia koncepcji na rzecz pozaracjonalności.

Można oczywiście uważać, że omawiana alternatywa to właściwie tylko wybór konwencji, co do zakresu pojęcia „filozofia”. Zwolennicy pierwszej z zarysowanych orientacji mogą przecież twierdzić, iż w żadnym razie nie wyrzekają się zainteresowania kwestiami pozaracjonalnymi, lecz swoją aktywność w tym zakresie realizują już nie w obszarze filozofii (którą rozumieją wąsko). Wydaje się jednak, że etymologia nazwy „filozofia”, wielowiekowe usytuowanie dyscypliny filozoficznej w szerokim kontekście kultury, a nade wszystko – w kontekście indywidualnej egzystencji każdego z jej adeptów, uprawnia do traktowania filozofii nie tylko jako „buchalterii”, ewidencji ciągów kolejno uzasadniających się racji (*resp.* następstw), lecz również, a właściwie przede wszystkim, jako postawy adoracji mądrości, która – jak powiemy za Klemensem Aleksandryjskim „– jest niepodważalna przez rozsądek, [...] wieczna, [...] j e d n a [podkreślenie M.K.] i zawsze ta sama”¹⁹. W takim ujęciu, filozofia ma *pełen miłości i przyjaźni stosunek do mądrości i czyni wszelkie wysiłki, aby uzyskać w niej jakiś udział*²⁰, a zachodzący w niej racjonalny proces jest przez mądrość poruszany (motywowany) i ku (kontemplacji) tejsze mądrości dąży²¹.

V.

W myśleniu racjonalnym, ujęcie jedności możliwe jest tylko w opozycji do wielości²². Zasada racji (*principium rationis*), rzutowana na rzeczywistość, deter-

¹⁹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, tłum. J. Niemirska-Pliszyńska, Warszawa 1994, s. 143, fragm. 54,1-3.

²⁰ Tamże, s. 143, fragm. 55,1. Cytowane fragmenty z dzieła Klemensa Aleksandryjskiego przywołuję również w mojej pracy *Inicjacje filozoficzne. 39 postulatów* (Wydawnictwo internetowe e-bookowo 2010, www.e-bookowo.pl), zajmując się tam zagadnieniem mądrości nieco szerzej (m.in. relacją *mądrość-życie*).

²¹ „Aktywność myślowa – którą Platon nazywał bezdźwięcznym dialogiem, jaki każdy prowadzi z samym sobą – służy jedynie otwarciu oczu umysłu [...]. Innymi słowy, myślenie ma na celu kontemplację i na niej się kończy, a kontemplacja nie jest aktywnością. Kontemplacja jest punktem, w którym myślowa aktywność osiąga spokój. W tradycji chrześcijańskiej, kiedy filozofia stała się służebnicą teologii, myślenie stało się medytacją, a medytacja też kończyła się kontemplacją, tym rodzajem błogosławionego stanu duszy, gdy umysł już nie wybiega ku prawdzie, ale, w oczekiwaniu przyszłego stanu, osiąga ją chwilowo w intuicji”, H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 37-38.

²² Arystoteles pisze: „Przeciwnieństwo jedności i wielości objawia się na wiele sposobów: jed-

minuje strukturę świata jako zbioru relacji, konstytuowanych według modelu *racja-następstwo*. Model ten jest najogólniejszym przedstawieniem związku o wzajemnie określających się członach. Na niższym poziomie, możemy mówić o submodelach *podmiot-przedmiot* i *przedmiot-przedmiot*. Po pierwsze bowiem, to, co jest, istnieje w racjonalnym świecie będąc zawsze przedmiotem dla jakiegoś podmiotu; po drugie, wszystko, co na ten świat się składa, wymaga, dla swojego określenia, odniesienia do czegoś innego, skądinąd również w tym świecie obecnego. Fundamentalny i nieusuwalny dualizm zasady racji sprawia, iż pod jej rządami nie sposób wykroczyć poza paradygmat różnicowania (wielościowania). Nawet wtedy, gdy wszystkie składniki świata – występujące zawsze we wzajemnym przeciwstawieniu (i stąd czerpiące własną tożsamość) – mielibyśmy potraktować jako pewną zagregowaną jedność, to i tak *principium rationis* wymagałoby odniesienia wspomnianej jedności wyższego rzędu do odnośnej wielości (tegoż rzędu). Bez wspomnianego odniesienia (wzajemnego przeciwstawienia jedności wielości), pojęcie jedności musiałoby pozostać puste (nieokreślone), a ściślej, w ogóle nie można by go było wytworzyć. Oczywiście, wielość n -tego rzędu można przewyciężyć, scalając ją w jedność $(n+1)$ -tego rzędu. Ta jednak nigdy nie pojawia się sama, ale w relacji do odpowiadającej jej wielości $(n+1)$ -tego rzędu. Z kolei, wielość $(n+1)$ -tego rzędu, może zostać zniesiona w jedności $(n+2)$ -tego rzędu, której tożsamość warunkowana jest w sposób konieczny przez wielość $(n+2)$ -tego rzędu, i tak dalej, *ad infinitum*.

To prowadzi do wniosku, że nie sposób radykalnie wykroczyć poza dualizm, w szczególności dualizm jedności sprzężonej z wielością, bez „uwolnienia się” od zasady racji. Próba zniesienia (lepiej: przekroczenia) związku jedność-wielość, w imię suwerenności i samodzielności Jednego, jest o tyle zasadna, że, choć jedność zyskuje we wspomnianym związku swoje określenie, dzięki przeciwstawieniu wielości (jako nie-wielość), dzieje się to jednak za cenę bycia tylko jednością względną. Jedność w opozycji do wielości nie jest jednością *par excellence*, skoro występuje w stosunku do czegoś, co nie jest nią samą. Innymi słowy, jej zasięg pozostaje ograniczony, a w tych warunkach nie jest ona Jednym (*arche*).

VI.

Jeżeli za satysfakcjonujące uznalibyśmy pojęcie jedności jako nie-wielości, to z powodzeniem moglibyśmy pozostać na gruncie li tylko racjonalnym. Jedność jawiłaby się wtedy wyłącznie jako człon pary przeciwieństw (jedność vs.

nym z nich jest przeciwieństwo jedności i mnogości, jak niepodzielne i podzielne; bo to, co jest podzielone albo podzielne, nazywa się mnogością [...], a to, co jest nie podzielone albo niepodzielne, nazywa się Jednością. [...] Jedność wyraża się i ujawnia przez swe przeciwieństwo, a niepodzielne przez podzielne [...]”, Arystoteles, *Metafizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, tom 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, fragm. 1054 a, s. 773.

wielość), wzajemnie się określających, a ponadto służących do określania przedmiotów innych niż one. Stąd też *principium rationis* można nazwać zasadą określoności, gdyż przypisywanie czemuś racji jest tym samym, co tego czegoś określanie. Z tego względu, pojęcia ogólne, jako mniej określone, są w mniejszym stopniu racjonalnie uwarunkowane od pojęć szczegółowych, bardziej określonych. Tak więc droga ku granicom racjonalności wiedzie nie przez mnożenie określeń (racji), lecz przez ich eliminację. I tak, od pojęcia jednego jabłka na moim stole mniej określone jest pojęcie jednego jabłka w ogóle. Od niego zaś mniej określone jest pojęcie jedności po prostu.

Jedność można rozumieć jako jedność ilościową, właściwość bytów materialnych, umożliwiającą ich ilościową mierzalność. W tym ujęciu, byt jest jednością jako pewna wyodrębniona porcja materii. Analogicznie, możemy mówić o jedności numerycznej, będącej podstawą pomiaru jakości niematerialnych, np. ilości diabłów na czubku szpilki²³. Wreszcie, jedność rozumieć można jako jedność transcendentálną (*transcendentale*), czyli cechę bytu polegającą na jego niepodzielności na coś, co jest bytem i co nim nie jest. Innymi słowy, chodzi o niepodzielność bytu na byt i niebyt, czyli – jak to można ująć – o jego niesprzeczność²⁴. Wszakże we wszystkich tych przypadkach jedność wciąż definiowana jest relatywnie, czyli w opozycji do nie-jedności (wielości, podzielności). Wciąż zatem pozostaje ona w ramach dualizmu.

VII.

[...] musi istnieć pewna istota przed wszelką podstawą i przed wszelkim istniejącym bytem, a więc w ogóle przed wszelką dualnością. Jak możemy to nazwać inaczej niż prapodstawą lub raczej bezpodstawnością? Ponieważ istota ta poprzedza wszelkie przeciwieństwa, zatem nie mogą one być w niej rozróżnialne ani w jakikolwiek sposób obecne. Można ją więc określić nie jako tożsamość, ale tylko jako indyferencję wobec obu [dziedzin]. Większość ludzi dochodząc w rozważaniach do momentu, w którym trzeba stwierdzić zanik wszelkich przeciwieństw, zapomina, że teraz one rzeczywiście zniknęły, i orzeka je znowu o indyferencji, która przecież powstała właśnie wskutek całkowitego ich zniknięcia. Indyferencja nie jest wytworem przeciwieństw ani one nie zawierają się w niej i m p l i c i t e; jest ona własną odcięcią od wszelkich przeciwieństw istoty, na której się one załamują, nie jest niczym innym jak właśnie ich niebytem i dlatego nie posiada żadnego określnika prócz nieokreśloności, choć nie jest z tego względu niczym lub nedorzecznością²⁵.

²³ Por. M.A. Krąpiec, dz. cyt., s. 124-125.

²⁴ Por. tamże, s. 123-125.

²⁵ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Kraków 2003, s. 134.

Cytowane słowa F.W.J. Schellinga, jak sądzę, sugestywnie oddają – na ile to w ogóle możliwe – chwilę odejścia od dualistycznego uwarunkowania, będącą zarazem chwilą dotarcia do Nieokreśloności. Autor osiągnął to dzięki koniecznemu w tym miejscu usprzecznieniu dyskursu, absurdalizacji racjonalności. Racjonalność jest domeną rozumu, zatem, wraz z odejściem od *principium rationis*, rozum musi abdykować. Nieokreśloności nie można więc rozumieć, gdyż nie należy ona do racjonalnego porządku. Można jej tylko chcieć, przy czym woła Nieokreśloności nie ma podmiotowo-przedmiotowej struktury, gdyż w przeciwnym razie sama byłaby dualnością. Wola musi zatem chcieć tego, co nie jest przedmiotem, a więc być samym chceniem, Wolą bez przedmiotu i podmiotu, czyli nie dualnością, ale Jednem.

Istotne znaczenie ma tu dynamiczny moment balansu między racjonalnością i pozaracjonalnością. Mianowicie, z jednej strony, całkowite i definitywne porzucenie racjonalności (porządku rozumu) w imię wyłączności pozaracjonalności (porządku woli) musiałoby prowadzić do zamknięcia filozofii (Wittgenstein: *O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć*²⁶). Z drugiej strony, trwanie wyłącznie przy zasadzie racji – choć czyni dyskurs filozoficzny możliwym – jak już powiedziano, prowadzi do pozostawienia poza jego zasięgiem spraw, które z egzystencjalnego punktu widzenia, uznajemy za najważniejsze. Zamiast zarysowanego wyżej „albo-albo” (alternatywy rozłącznej) potrzebne jest tu „i” (konjunkcja)²⁷.

VIII.

Uważam, że odrębność dwóch władz – rozumu i woli – jako narzędzi naszego kontaktu z rzeczywistością i udziału w niej, jest w większym stopniu teoretyczną fikcją (skądinąd bardzo użyteczną, jako model, czy tzw. typ idealny, wykorzystywany dla różnych celów, zarówno w życiu codziennym, jak i np. w naukach społecznych) niż prostym odzwierciedleniem realności. Jeżeli jest tak jak sądzę, to można dopuścić zaangażowanie filozofii w sferę pozaracjonalną. Jako dziedzina nie tylko rozumowa, lecz rozumowo-wolitywna, będzie filozofia „prze-strzenia” zarówno racjonalnej określoności, jak i pozaracjonalnej Nieokreślono-

²⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 83, pkt 7.

²⁷ „Rozum i egzystencja, spotykając się we wszystkich rodzajach wszechogarniającego, stanowią wielkie bieguny naszego bytu. Nie daje się ich oddzielić od siebie. Każde z nich przepada, gdy drugie ginie. Rozumowi nie wolno zagubić się w egzystencji na rzecz zamknięcia się w uporze, który rozpaczliwie broni się przed oczywistością. Egzystencji nie wolno zagubić się w rozumie na rzecz przejrzystości, którą, jako taką, mylnie przyjmuje się za rzeczywistość substancjalną.

Egzystencja *rozzaśnia się* dla siebie tylko dzięki rozumowi; rozum posiada *treść* tylko dzięki egzystencji”, K. Jaspers, dz. cyt., s. 64.

ści (dodajmy: z prymatem drugiej nad pierwszą, w sferze wartości), sumując niejako obie, dzięki operacji ciągłego, naprzemiennego przechodzenia od jednej do drugiej. Wskutek tego, w filozoficznej świadomości, na określonosc nakładać się będzie – mówiąc metaforycznie – „powidok” wcześniej doświadczonej Nieokreśloności, po czym zaraz, na Nieokreśloność nałoży się „powidok” dopiero co skonstatowanej określoności itd. O dynamice opisanego tu balansowania między określonością a Nieokreślonością wspomina Plotyn, akcentując moment dialektyczny. Z jednej strony ostrzega, że konsekwencją mówienia o Nieokreśloności jest nieuchronne popadnięcie w określonosc: *Dusza popada mianowicie w odstępowanie od tego, że jest jednym, i jednym nie jest już zgoła, ilekroć przybiera wiedzę o czymś, albowiem wiedza jest określeniem słownym, a określenie słowne wielością: więc wykracza poza jedno, pogrążywszy się w liczbę i wielość*²⁸. Z drugiej strony, pozwala, a nawet zaleca mówić o Nieokreśloności (Jednem), przypisując mówieniu funkcję inspirowania i motywowania: [...] *nasze mówienie i pisanie ma na celu, żeby wyprawić do Niego i za pomocą wywodów rozpałać ochotę do patrzenia i tylko wskazujemy niejako drogę temu, kto chce coś ujrzeć. Albowiem nauka ogranicza się jeno do drogi i wyprawy, a zobaczenie jest już dziełem tego, kto zapragnął zobaczyć*²⁹.

IX.

Literalnie, Jedno, jako imię boskości, pojawia się w filozofii zachodniej wcześniej. Już Ksenofanes głosi: *Jeden, bóg, najwyższy pośród bogów i ludzi, ani kształtem, ani myślą niepodobny do ludzi*³⁰. Religijne znaczenie i doniosłość Jednego zasada się jednak nie tyle na tak lub inaczej rozpowszechnionej praktyce tytułowania Bóstwa jako Jednego, co raczej na Jednego wewnętrznej treści.

Dogmatyczni zwolennicy metody apofatycznej (polegającej na stosowaniu wyłącznie orzeczeń negatywnych, tj. na mówieniu, czym Bóstwo nie jest, a nie czym jest), rzec można, uznają nadawanie Bóstwu nazw za „branie jego imienia na daremno”. Wspomniana daremność oznacza tu przede wszystkim strukturalną niemożliwość przypisania Bóstwu jakichkolwiek właściwości, podobnych do tych, które przynależą do porządku świata stworzonego (a tylko takie właściwości są nam znane). Innymi słowy, wszelkie próby obiektywizacji Bóstwa, z konieczności muszą prowadzić do wypaczenia jego obrazu, a co za tym idzie – do „pozbawienia” Go należnej mu czci. Skutki dokonania wyboru między metodami apofatyczną i katafatyczną (posługującą się orzekaniem pozytywnym) zrazu

²⁸ Plotyn, dz. cyt., s. 829-830.

²⁹ Plotyn, dz. cyt., s. 830.

³⁰ Ksenofanes, *Fragment 23*, cyt. za G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1994, s. 133.

nie muszą być jednak tak poważne, jak mogłoby się początkowo wydawać. Z logicznego punktu widzenia nie ma bowiem istotnych trudności, aby sądy negatywne, bez zmiany ich znaczenia, prezentować jako odpowiednie sądy pozytywne. I tak, jeśli mówimy na przykład, że Bóstwo nie jest złożone, to równie dobrze możemy powiedzieć, że jest nie-złożone (*resp.* proste). Dalej, jeśli zaprzeczamy, by Bóstwo było największe (z komentarzem, iż w ogóle nie podlega kryterium wielkości, lecz jest „ponad” nim), to równoważnie możemy twierdzić, że jest Ono nie-największe (z tym samym komentarzem).

Jeśli mamy mówić o istotnej wyższości apofazy, to nie tyle jako metody orzekania negatywnego, w przedstawionym wyżej wąskim rozumieniu, lecz raczej jako metody redukcji i transcendowania, której stosowanie ma być procesem uwalniania wizerunku Bóstwa (który większość z nas ma, przynajmniej spontanicznie) od przedmiotowości i wszelkiego jej „osadu” (i to zarówno w wydaniu *pozytywnym*, jak i *negatywnym*) oraz od zapośredniczenia w kategoriach właściwych temu światu, lecz nie przystających do tego, co pozaświatowe. Tak rozumiana metoda apofatyczna winna posługiwać się nie tylko i nie tyle negacją, co już raczej negacją samej negacji, która nie jest jednak zwrotem „o 360°”, prowadzącym ku pozytywności (przeciwieństwa negacji), lecz ma charakter paradoksu i antynomii³¹.

W związku z tym, „Jedno”, jako imię Boskie, nie ma i nie może służyć *określeniu* Bóstwa, lecz – przeciwnie – ma być wynikiem uwolnienia Bóstwa od określeń, przynajmniej w takim stopniu, w jakim jest to w języku możliwe. Ilekroć więc „Jedno” pojawia się w naszej mowie, winna towarzyszyć nam intencja, by nie było ono nazwą, lecz raczej hasłem, *słowem przejścia*³², otwierającym dostęp do Jednego-Transcendensu.

X.

Przyjęcie proponowanej tu, pojemnej formuły filozofii otwartej, pozwala uznać, że już w przestrzeni filozoficznej może nastąpić spotkanie mnie – człowieka – indywidualnej egzystencji, z tym, co nazwaliśmy Jednym (a nie tylko jednością, przeciwstawioną wielości). Kiedy w intymności spotkania objawia się eschatologiczny wymiar, w którym Jedno zostaje utożsamione z Bóstwem, należy mówić już o przestrzeni religijnej. Filozofii i religii – podobnie jak rozumowi i woli – nie powinno się przeciwstawiać sobie ponad miarę. Owszem, filozofia jest głównie refleksją, zaś religia – przede wszystkim sposobem życia. Granica między nimi jest jednak nieostra, a ich wspólny obszar – rozległy³³. Dowodem

³¹ Por. J. Czernski, *Duchowość bizantyjska*, <http://www.prawoslawni.pl> [dostęp: 19-10-2010].

³² Por. ang. *password* – hasło; *pass* – przechodzić, przekraczać; *word* – słowo.

³³ Zwraca na to uwagę H. Duméry: „Powiada się często, że filozof szuka Boga jako ostatecznej zasady i najwyższej eksplikacji, człowiek religijny zaś – jako zasady życia i zbawienia. Wychodzi więc na to, że posłannictwem filozofa jest wszystko wyjaśnić, ale nic nie zrozumieć – ani

wspomnianej filozoficzno-religijnej unii są pisma autorów szeroko pojętej myśli egzystencjalnej – św. Augustyna, Pascala, Kierkegaarda, Dostojewskiego, Nietzsche'go, Bierdiajewa, Szestowa, S.L. Franka, Jaspersa i innych. Nie oznacza to jednak, że religia nie może się bez filozofii obyć. W filozofii należy natomiast widzieć jedną z dróg mogących prowadzić do przeżycia religijnego oraz jeden ze sposobów, w jaki można temu przeżyciu dawać wyraz.

Dla potrzeb niniejszej pracy, religię definiuję – za Williamem Jamesem, autorem klasycznych *Doświadczeń religijnych* – jako *takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie*³⁴. Mowa tu więc raczej – używając terminologii Jamesa – o „religii osobistej” (*wewnętrzne usposobienie samego człowieka, jego sumienie, samotność, bezradność i niezupełność*), niż o „religii instytucjonalnej” (*kult, ofiary, sposoby jednania przychylności bóstwa, teologia, ceremoniał i organizacja kościelna*)³⁵. Gdy jednak amerykański pragmatysta pisze, że religia instytucjonalna ma na widoku głównie bóstwo, zaś religia osobista bardziej dba o człowieka³⁶, to takie rozróżnienie, osadzone jeszcze w *principium rationis*, nie będzie przystawało do religii, która nie uprzedmiotawia Bóstwa (taka nas interesuje) i w konsekwencji nie przeciwstawia niczemu, w szczególności człowiekowi. Mając na względzie to zastrzeżenie, religia instytucjonalna i religia osobista mogą zostać przez nas uznane za aspekty religii sensu *largo*, gdzie pierwszy z nich sprowadzić można do strony podmiotowo-przedmiotowej (racjonalnej), zaś drugi – pozaracjonalnej. Tak jak w filozofii prymat przyznaliśmy Nieokreśloności nad określonnością, tak tu przyznajemy go religii osobistej nad religią instytucjonalną³⁷.

XI.

Pojęcie aktu wiary – podstawowego zachowania (przeżycia) religijnego – podobnie jak pojęcie religii, posiada niezliczoną liczbę eksplikacji, przy czym więk-

z życia, ani z konkretnego poszukiwania wartości. Albowiem refleksja filozoficzna ma na celu dedukcję na marginesie realnego życia, jeśli interesuje się czymś innym niż warunkami zbawienia, to może być nową algebrą, nigdy jednak nie stanie się ani samopoznaniem, ani drogą do mądrości. Na szczęście wszakże nie udaje się jej – ani w praktyce, ani w teorii – być wyłącznie kombinatoryką jałowych idei. Czy filozof tego jest świadom, czy nie, pojęcia, którymi żongluje, trzymają się razem jedynie dzięki żywemu *Cogito*, ono zaś, miast być czystą formą, jest aktem wyrażającym się na rozmaitych poziomach”, H. Duméry, dz. cyt., s. 51.

³⁴ W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001, s. 30.

³⁵ Tamże, s. 29.

³⁶ Tamże.

³⁷ Religia instytucjonalna sama może uznawać prymat religii osobistej. *Katechizm Kościoła Katolickiego* czyni to na przykład w aspekcie sumienia: „Człowiek powinien być zawsze posłuszny pewnemu sądowi swego [podkreślenie M.K.] sumienia”, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 422, par. 1800.

szość z nich nie musi przeczyć pozostałym, lecz może być traktowana komplementarnie. W szczególnie wnikliwy sposób definiuje wiarę Paul Tillich, w pracy *Dynamika wiary: Wiara jest stanem najwyższego zatroskania – dynamika wiary jest dynamiką ludzkiej troski ostatecznej*³⁸. I dalej: *Wiara jako najwyższa troska jest aktem angażującym całość osobowości*³⁹. [...] *jest najbardziej zintegrowanym aktem ludzkiego umysłu*⁴⁰. [...] *jest sprawą wolności*⁴¹. [...] *nie jest aktem żadnej z racjonalnych funkcji człowieka, podobnie jak nie jest ona aktem podświadomości, lecz jest aktem, poprzez który dokonuje się przekroczenie zarówno racjonalnych, jak i nieracjonalnych elementów jego bytu. [...] jako globalny, integrujący i zintegrowany akt osobowości ma charakter 'ekstazy'*⁴² ('Ekstaza' oznacza 'wyjście poza siebie' – przy zachowaniu własnej tożsamości – wraz z tymi wszystkimi elementami, które jednoczą się w centrum osoby⁴³). *Jest ona zjednoczeniem wszystkich elementów zintegrowanej jaźni*⁴⁴. [...] *poprzedza wszelkie próby wyprowadzenia jej genezy z czegokolwiek innego, gdyż próby te same opierają się na wierze*⁴⁵.

Według Tillicha, *najbardziej rozpowszechniona, błędna interpretacja wiary polega na tym, że uważa się ją za akt poznania o niskim stopniu oczywistości*⁴⁶. Możemy dodać, że konsekwencją pojmowania wiary w sposób krytykowany przez Tillicha byłoby uznanie jej za władzę niższą od racjonalnego rozumu, umożliwiającą stwierdzanie tylko prawdopodobieństwa faktów, podczas gdy rozum pozwala uzyskiwać o faktach (racjonalną) pewność. W rzeczywistości natomiast, *pewność wiary ma charakter 'egzystencjalny', co oznacza, że odnosi się ona do całej egzystencji człowieka. [...] Nie chodzi tu o teoretyczny problem niższego czy wyższego stopnia oczywistości bądź też prawdopodobieństwa lub nieprawdopodobieństwa, ale o problem egzystencjalny, o 'być albo nie być'. Należy ona do wymiaru odmiennego od wszelkich sądów teoretycznych. Wiara nie jest przekonaniem ani poznaniem o niskim stopniu prawdopodobieństwa. Pewność wiary nie jest niepewną pewnością sądu teoretycznego*⁴⁷. Z ujęciem wiary, dokonanym przez Tillicha korespondują słowa Jamesa: *Albowiem tylko wówczas, gdy jesteśmy religijni, stajemy w tej pozycji, z której można wchodzić w stosunek z rzeczywistością ostateczną [podkreślenie M.K.], tylko wówczas możemy przed rzeczywistością tą zabezpieczyć się lub z nią współdziałać*⁴⁸.

³⁸ Paul Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 31.

³⁹ Tamże, s. 33.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 34.

⁴² Tamże, s. 35.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 36.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 53.

⁴⁷ Tamże, 56, 57.

⁴⁸ W. James, dz. cyt., s. 384-385.

XII.

Według Tillicha, boskość konstytuują: element braku uwarunkowania oraz element ostateczności⁴⁹. Skoro nadto twierdzi Tillich, iż rzeczy ostateczne są pozbawione uwarunkowań⁵⁰, to powinniśmy mówić nie tyle o dwóch elementach, *nieuwarunkowaniu* i *ostateczności*, co raczej o jednym – *nieuwarunkowaniu-ostateczności*. W szczególności, ostateczność aktu wiary oznacza przekroczenie uwarunkowania *podmiot-przedmiot*. Termin *'troska ostateczna'* *jednoczy w sobie subiektywny i obiektywny aspekt aktu wiary – fides qua creditur (to, mocą czego się wierzy) i fides quae creditur (to, w co się wierzy)*⁵¹. Każdy akt wiary, jeśli tylko autentycznie jest aktem troski ostatecznej, ze swej istoty skierowany jest ku Bóstwu (jest uobecnieniem *nieuwarunkowania-ostateczności*, czyli Bóstwa). Tak więc, w ujęciu Tillicha, wiara jest wiarą w Bóstwo, czyli wiarą religijną.

Sięgamy ponownie do *Doświadczeń religijnych* Williama Jamesa. Autor przytacza liczne opisy indywidualnych przeżyć, uznawanych przez osoby, których były udziałem, za momenty przełomowe, budujące ich żywą więź z Bóstwem. Szukając elementu łączącego (wspólnego) tych przeżyć, James dochodzi do wniosku: *Jak sądzę, można powiedzieć, że korzenie i jądro osobistego doświadczenia religijnego tkwią w mistycznych stanach świadomości*⁵². Stany te, w jego ujęciu, cechują się niewyraźnością (są doznaniem bezpośrednimi, nieprzekazywalnymi innym), zdolnością poznawczą (stanowią wejrzenie w głębię prawdy, niedostępnej dla intelektu rozważającego), nietrwałością (są niemożliwe do zniesienia przez dłuższy czas) i biernością (*mistyk odczuwa, że jego własna wola jest jakby w zawieszeniu, wydaje mu się, jak gdyby był pochwycony i podtrzymywany przez jakąś potęgę wyższą*)⁵³. Zważywszy na zaprezentowane już wyimki z dzieła Tillicha, nie sposób nie uznać, że również w jego rozumieniu religijność (*resp.* wiara) nosi w sobie niezwykły moment mistyczny, o czym świadczy wyeksponowanie wymiaru eschatologicznego (wiara końca, tj. kresu uwarunkowania).

O ile stany (przeżycia) mistyczne zwykło się traktować jako przypadki rzadkie, wyjątkowe i cudowne, dostępne nielicznym wybranym – tym, na których spłynęła szczególna łaska, o tyle James skłania się ku powszechnemu i bez mała codziennemu charakterowi tych doświadczeń. Ten mistyczny egalitaryzm bierze się przede wszystkim z przyjęcia, iż mistyczność jest stopniowalna – począwszy od ledwie uchwytnych przeblysków rzeczywistości *pozaświatowej*, a na jej pełnym objawieniu skończywszy. *Najprostszym zaczątkiem doświadczenia mistycz-*

⁴⁹ P. Tillich, dz. cyt., s. 37.

⁵⁰ Por. tamże, s. 38.

⁵¹ Tamże.

⁵² W. James, dz. cyt., s. 292.

⁵³ Tamże, s. 293, 294.

nego zdaje się być to pogłębione poczucie znaczenia jakiegoś aforyzmu i formuły, z którą przypadkowo spotkaliśmy się. Wołamy wówczas: 'Słyszałem to powtarzane przez całe życie, lecz całkowitego znaczenia tych słów nie rozumiałem, aż do chwili obecnej'⁵⁴. Wyraźniejszym krokiem po drabinie mistycznej jest bardzo częste zjawisko polegające na tym, że nagle odnosimy wrażenie, jakbyśmy kiedyś byli już tutaj [...]. Stany te przynoszą ze sobą poczucie tajemniczości i metafizycznej dwoistości rzeczy [...]⁵⁵. Następny krok ku stanom mistycznym wprowadza nas w dziedzinę, która mniemanie powszechnie i filozofia moralna od dawna napiętnowały jako chorobliwą [...]. Mam tu na myśli świadomość wywołaną przez środki odurzające i znieczulające, a szczególnie przez alkohol. Wpływ na ludzkość alkohol niewątpliwie zawdzięcza swej mocy podniecania ludzkich zdolności mistycznych, zwykle wgniecionych w ziemię przez zimne fakty i suchy krytycyzm trzeźwości. Trzeźwość pomniejsza, rozróżnia i mówi – nie! Odurzenie powiększa, jednoczy i mówi – tak! [...] nie tylko przez perwersje ludzie poszukują alkoholi. Dla człowieka biednego i dla analfabety zastępuje on koncert symfoniczny i literaturę. Czyż to nie tragiczne, że tak wielu z nas jedynie w alkoholu, czyli na granicy zezwierzęcenia i upadku, spojrzeć może w nieskończoność. Świadomość pijana jest częścią świadomości mistycznej i nasz pogląd na nią musi wynikać z poglądu na świadomość mistyczną w ogóle⁵⁶. Analogicznie ma się rzecz ze środkami narkotycznymi⁵⁷. Co do mistycyzmu religijnego, to jest on, zdaniem Jamesa, tylko jedną połową mistycyzmu. Druga połowa nie posiada nagromadzonej tradycji – z wyjątkiem tych materiałów, których dostarczają podręczniki psychiatryczne. Otwórzcie jedną z tych książek, a znajdziecie liczne przykłady, w których 'wyobrażenia mistyczne' podawane są jako znamiona umysłu osłabionego lub obłąkanego. W obłądnie zwanym paranoja spotykamy mistycyzm diabelski – pewien rodzaj mistycyzmu odwróconego⁵⁸, pesymistycznego – rozpaczy zamiast pocieszenia.

XIII.

James mówi o szerokiej palecie stanów mistycznych, względnie *quasi*-mistycznych, różniących się – jak już stwierdziliśmy – stopniem (zasięgiem), ale też treścią. Wspomina ponadto o ich różnej genezie. Zestawiając to stanowisko z poglądami Tillicha na temat wiary, trzeba zauważyć, że, jak się wydaje, nie każdy ze stanów, które James uznaje za mistyczne, będzie mógł być uznany za właściwy aktom troski ostatecznej.

⁵⁴ Tamże, s. 294.

⁵⁵ Tamże, s. 295, 296.

⁵⁶ Tamże, s. 298.

⁵⁷ Por. tamże, s. 298-302.

⁵⁸ Tamże, s. 328-329.

Po pierwsze, odnosząc się do aspektu stopniowości, należy stwierdzić, że eschatologiczny charakter wiary każe w niej koniecznie widzieć przeżycie całościowe (i w tym znaczeniu graniczne, skrajne). Wiara może korespondować tylko ze stanami mistycznymi stopnia najwyższego, tj. angażującymi całość egzystencji człowieka. Mistycyzm, który poprzestawałby na stopniu innym niż najwyższy, pozostawiałby poza swoim zasięgiem jakiś obszar, byłby mistycyzmem partykularnym. Mistycyzm troski ostatecznej przeciwnie, musi być totalny (bez reszty), czyli być mistycyzmem Jednego. Chcąc dotrzeć do Jednego, trzeba pozostawić za sobą wszystko inne, cały świat⁵⁹.

Po drugie, w aspekcie treści mistycyzm, który fundować ma wiarę (jako wiarę religijną), *ex definitione* będzie cechować się dynamiką *ku* Bóstwu, a nie *od* Bóstwa. Będzie więc znowu mistycyzmem Jednego (unii z Bóstwem), a nie – by tak rzec – mistycyzmem podziału. Wspomniany przez Jamesa „mistycyzm diabelski”, mistycyzm *à rebours*, nie dość, że byłby mistycyzmem *od* Bóstwa (w znaczeniu separacji), to można mieć poważne wątpliwości, czy w ogóle byłby mistycyzmem *ku* czemukolwiek, w szczególności *ku* jakiejś *sile ciemności*. Wydaje się, że, o ile można mówić sensownie o dążeniu do jedności (Jednego) z czystą Pozytywnością (Nadpozytywnością) – Bóstwem, o tyle dążenie do negatywności (tu – do zła jako zła), będąc *dążeniem do niczego*, zdaje się być raczej *nie-dążeniem do czegokolwiek*. W rozważaniach o trudnej kwestii realności (*resp.* nierealności) zła (moralnego, fizycznego...) najtrudniejszy do rozwiązania jest konflikt bytowej negatywności zła z tegoż zła niekwestionowanym doświadczeniem w obrębie ludzkiego losu⁶⁰. Jest pewne, że z egzystencjalnego punktu widzenia nie sposób traktować zła jako czegoś, co dla życia każdego z nas nie ma znaczenia. Przeciwnie, zła doświadczamy, często bardzo dotkliwie, i – choć chcielibyśmy, aby było inaczej – sami zło czynimy. Powiedzieliśmy przed chwilą, że mistycyzm fundujący wiarę jest mistycyzmem totalnym, całościowym. Takie rozumienie trzeba by było jednak uznać za niewystarczające, jeśli miałyby ono oznaczać, iż wspomniana całość-Jedno jest całością pojmowaną tylko jako prosta suma składników świata przedmiotowego. Na niebezpieczne konsekwencje przyjęcia takiego rozumienia wskazuje Bierdiajew: *Dla ratowania wszechjed-*

⁵⁹ „Monizm i wszechjednia możliwe są tylko jako koniec tego świata, koniec uprzedmiotowienia”, M. Bierdiajew, dz. cyt., s. 107.

⁶⁰ Jerzy Nowosielski, współczesny artysta i myśliciel religijny, dobitnie podkreśla, że doświadczenie zła nie jest tylko udziałem człowieka, lecz również, w ogromnym stopniu, innych stworzeń – zwierząt: „Te wszystkie farmy kurze czy jakieś tam inne, to przecież nic innego, jak wielkie obozy koncentracyjne. Nasz stosunek do zwierząt jest straszliwy, po prostu straszliwy. Istoty, które bardzo nas przypominają – posiadają bowiem podobne odruchy emocjonalne, podobne nawyki, podobne sposoby komunikowania się nie tylko między sobą, ale również z nami – przecież nawiązują prawdziwy kontakt uczuciowy z ludźmi – skazywane są na przebywanie w obozach koncentracyjnych i masowo tam mordowane”, Z. Podgórzec, *Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Białystok 1993, s. 39.

ni, dla podtrzymania harmonii świata wymyślono teorię, zgodnie z którą zło istnieje tylko w częściach i razi tylko tych, którzy zwracają uwagę na części, natomiast w stosunku do całości zło nie istnieje, znika ono dla tych, którzy kontemplują całość. Zło to tylko cień, potrzebny światu. [...] Na taką negację istnienia zła w świecie, na takie szyderstwa z niesłychanych cierpień człowieka i wszystkich stworzeń, na obojętność wobec niesprawiedliwości i nieprawdy świata muszą się godzić wszyscy zwolennicy tradycyjnej nauki o Opatrzności, którzy doszli do tego, że nawet piekło uznali za dobro⁶¹. Jeśli zło nie ma być komponentem całości-Jednego, owa całość winna być rozumiana jako całość, na którą świat uwikłany w zło nie tyle się składa, lecz w której zostaje przewyciężony. W tym znaczeniu, Jedno jest ponad przeciwstawieniem dobro-zło. Świat ten pogrążony jest w złu, ale można go pokonać poza jego granicami. 'Jam zwyciężył świat'⁶². To oznacza, że w Jednym obecna jest dialektyka, dynamizm, który – paradoksalnie (vide paradoks jako instrument anafazy) – uznać można za dualizm (!), a raczej Naddualizm: w Jednym, świat doczesny zostaje przeciwstawiony i przewyciężony przez inny – świat nieuwarunkowania-ostateczności, świat Bóstwa.

XIV.

Kwestia genezy stanu mistycznego jest zagadnieniem szczególnie trudnym, dlatego w tej sprawie pozostaniemy bardziej w sferze hipotez niż twierdzeń. Zaczniemy od przypomnienia przytoczonego już wcześniej cytatu z *Dynamiki wiary*, iż wiara *poprzedza wszelkie próby wyprowadzenia jej genezy z czegokolwiek innego, gdyż próby te same opierają się na wierze*⁶³. Jeśli, jak już ustaliliśmy, osnową wiary jest przeżycie mistyczne, to i jego dotyczyłaby wspomniana *agenetyczność*. William James ujmuje rzecz inaczej – co też zostało już przez nas odnotowane – i dopuszcza możliwość genetycznego uwarunkowania stanu mistycznego⁶⁴. Bierze nawet pod uwagę i taką ewentualność, że wspomniany stan

⁶¹ M. Bierdiajew, dz. cyt., s. 104.

⁶² Tamże, s. 105.

⁶³ P. Tillich, dz. cyt., s. 36.

⁶⁴ Literalnie rzecz biorąc, geneza oznacza przyczynowanie. Realność stosunku *przyczyna-skutek* była, co do zasady, wielokrotnie podważana. Najbardziej znana jest krytyka, której poddał ją David Hume. Istnieją dzisiaj inne, konkurencyjne wobec relacji przyczynowania, ujęcia – i to, jak sądzę, w niektórych zastosowaniach, bardziej doskonałe – np. uznanie przyczyny i skutku nie za dwa odrębne zdarzenia (z towarzyszącą temu trudnością uchwycenia punktu kontaktu przyczyny i skutku), lecz za aspekty jednego integralnego stanu faktycznego (gdzie wspomniana trudność zostaje wyeliminowana). Pomimo to jednak pojęcie stosunku przyczynowo-skutkowego nadal jest powszechnie używane – nie tyle już jako proste odwzorowanie rzeczywistości, ale jako pewne uproszczenie, dyktowane ekonomiką myślenia, przydatne w dyskursie. Podobnie będziemy traktować genezę stanu mistycznego – pamiętając, iż jej realność jest problematyczna i posługując się jej pojęciem jako niekiedy użyteczną figurą, reprezentującą rzeczywistość właściwą tylko w pewnej mierze.

zostaje wywołany zachowaniami, które z moralnego punktu widzenia mogą być wątpliwe lub nieakceptowalne (przykład przyjmowania, jako stymulantów, środków chemicznych: upojenie alkoholowe, używanie narkotyków). Kierując się zasadą, że *złe drzewo nie może wydawać dobrych owoców* niektórzy z nas skłonni byłiby może od razu uznać, że stan mistyczny wywołany w takich okolicznościach, nie jest zdolny fundować aktu wiary religijnej. Niemniej, w *Doświadczeniach religijnych* przytacza się opisy doznań, wywołanych środkami chemicznymi, bardzo podobne do opisów stanów, do których prowadzić miało, na przykład, praktykowanie nabożnej medytacji. [...] *mówiłem o ludziach wierzących w objawienia narkotyczne; i ich także doprowadzają one do poglądu monistycznego, w których odmiennosc w rozmaitych swych formach zdaje się być pochłonięta przez Jedno. Jeden z nich pisze: 'Wchodzimy wewnątrz tego ducha, wszystko przenikającego, zapominamy i jesteśmy zapomniani, stąd każdy jest wszystkim – wchodzimy w Boga. Nie ma już góry, ani dołu, ani inności, jest tylko Życie, w którym unosimy się. 'Jedno pozostaje, a wiele zmienia się i przechodzi'. A każdy z nas jest tym pozostającym Jednem*⁶⁵. Nadto, trzeba zwrócić uwagę na osobliwość statusu mistyczności jako takiej. Otóż natura stanu mistycznego (nieuwarunkowanie, ostateczność) głęboko różni się od tego, co go poprzedza, względnie, co następuje po nim (podległość zasadzie racji, doraźność). To prowadzi do wniosku, że między stanem mistycznym a stanami właściwymi światu przedmiotów z pewnością nie ma przejścia o charakterze ciągłym, lecz, co najwyżej – dyskretnym, skokowym. Zasadnym jest wobec tego generalne pytanie o rzeczywistą moc sprawczą *wszelkich* usiłowań (zarówno tych godziwych, jak i niegodziwych) na drodze do osiągnięcia mistycznego spełnienia. Zrazu narzuca się prosta konstatacja nieprzewycięzalnej separacji dwóch porządków – racjonalnego (przedmiotowego) i pozaracjonalnego (właściwego mistyczności) – wykluczającej jakikolwiek wpływ pierwszego na drugi. To czyniłoby kwestię genezy stanu mistycznego pustą. Jednakże wiemy przecież, i to w sposób niezapośredniczony, a więc poza wątpliwością, że oba wspomniane porządki, choć nieprzystawalne, to jednak w tajemniczy sposób w nas się spotykają i współwystępują. Tak więc pytanie o wpływ określonych praktyk czy zachowań na jakość i wartość przeżyć mistycznych (*resp.* wiary) wciąż domaga się odpowiedzi.

W gruncie rzeczy, interesuje nas kwestia, czy to jak *żyjemy* wpływa na to jak *wierzemy*. W tym miejscu nie może nam umknąć pewna istotna okoliczność. Mianowicie, skoro mówimy o potencjalnej zależności *życie-mistyczność*, to jej członki „życie” i „mistyczność” nie odpowiadają już ściśle wyróżnionym przed chwilą dwóm porządkom. Żaden z tych członków nie przynależy bowiem bez reszty do porządku przedmiotowego. I tak, w odniesieniu do mistyczności, zważywszy na dokonane przez nas już wcześniej ustalenia, wystarczy tylko jesz-

⁶⁵ W. James, dz. cyt., s. 299.

cze raz powtórzyć, że stan mistyczny ze swojej istoty należy do sfery pozaracjonalnej. Natomiast, co się tyczy *życia*, to, nie wnikając w szczegóły, można stwierdzić, iż jest ono właściwym (najpełniejszym) sposobem bytowania człowieka (analogicznie też innych istot), w którym aktom rozumu zawsze towarzyszą poruszenia woli, i który – nazywany przecież „egzystencją” – nigdy nie mieści się wyłącznie w świecie przedmiotów. To skłania do wniosku, że tam gdzie życie wykracza poza porządek przedmiotowy, tam też nie ma nieprzekraczalnej granicy między nim a stanem mistycznym, więcej, staje się ono aspektem jednego *życia-stanu mistycznego*, czyli, jak to już nazywaliśmy, *prze-życia* mistycznego. Zatem – w skrócie – *jakie życie, taka mistyczność* (i odwrotnie).

W sprawie genezy stanu mistycznego możemy zatem uznać, odnosząc się do naszego przykładu używania środków chemicznych, że wspomniana praktyka – w takim zakresie, w jakim nie dotyczy tylko porządku racjonalnego (przedmiotowego), lecz poza ten porządek wykracza, jako akt egzystencjalny (życiowy) – ma znaczenie dla stanu mistycznego, przy czym nie tyle ten stan poprzedza (warunkując go *stricte* genetycznie), co po prostu stanowi jego integralny aspekt (gdyż zarówno egzystencja, jak i mistyczność są w swojej istocie pozaracjonalne, czyli należą do tego samego porządku).

A contrario, należałoby przyjąć, że wszystko, co wyłącznie i bez reszty należy do porządku przedmiotowego, jako takie właśnie, nie ma najmniejszego wpływu na sferę mistyczną. Tu jednak znowu musielibyśmy przyjąć radykalną separację świata przedmiotów od świata pozaracjonalności, temu zaś przeczy wspomniane już nasze niezapośredniczone doświadczenie wewnętrzne. Warto w tym miejscu przypomnieć, iż zwracaliśmy wcześniej uwagę na istotną wartość balansu między racjonalnością i pozaracjonalnością (między rozumem i egzystencją). Dodajmy teraz, że Karl Jaspers stawia sprawę bardzo mocno i kategorycznie. *Rozum pozbawiony egzystencji popada w myślenie, które przy całym swym możliwym bogactwie w końcu pozostaje jednak nie zobowiązującym [do niczego] myśleniem jakiegoś, jedynie czysto intelektualnego ruchu świadomości w ogóle, albo dialektyki ducha*⁶⁶. *Egzystencja pozbawiona rozumu, która zasadza się na uczuciu, przeżyciu, popędowości nie znającej hamulców (fraglose), instynkcie i samowoli [...] w pustej odrębności przypadkowego istnienia empirycznego, które potwierdza siebie nie szukając odniesienia transcendentnego, przestaje być egzystencją*⁶⁷. [...] *rozum i egzystencja nie są dwoma przeciwstawiającymi się sobie mocami, które toczą między sobą zacięty bój o zwycięstwo. Każde z nich jest [sobą] dopiero dzięki drugiemu. Obopólnie wydobywają siebie, w sobie nawzajem odnajdują [jedno] – jasność, [drugie] –*

⁶⁶ K. Jaspers, dz. cyt., s. 56-66.

⁶⁷ Tamże, s. 66.

*rzeczywistość*⁶⁸. Porównajmy w tym kontekście dwie z możliwych „dróg” do przeżycia mistycznego: (1) ćwiczenia duchowe (*resp.* niektóre przypadki filozoficznej medytacji) i (2) stosowanie środków chemicznych. Krocząc pierwszą z nich, chcemy wznieść się ponad racjonalność nie tyle z nią zrywając, co właśnie usilnie ją praktykując i dochodząc w ten sposób do jej granic, by w końcu je przekroczyć (skok). Natomiast wstępując na drugą drogę, najprościej rzecz ujmując, wyłączamy racjonalność, odcinamy się od niej. Z jednej więc strony mamy do czynienia nie tylko ze współistnieniem, lecz nadto z *symbiozą* rozumu i egzystencji; w drugim – z częściowym albo całkowitym zanegowaniem (wyłączeniem) rozumu, a w skrajnym przypadku – nawet z jego unicestwieniem. Zdaniem Jaspersa, konsekwencje zerwania wspólnoty rozumu i egzystencji są katastrofalne: *Obydwa jedno bez drugiego zatracają prawdziwą ciągłość bytu, a w rezultacie ową nie dającą się wykalkulować niezawodność [podkreślenie M.K.], która właściwa jest autentycznemu rozumowi i egzystencji. [...] Zarówno odizolowany rozum, jak i odizolowana egzystencja nie są już tym, czym się zwą: ich nazwy służą jeszcze tylko do wyrażenia niszczących się nawzajem istnień empirycznych, które zagubiły podstawę i cel w zawężającej się przestrzeni życiowej, [okrywając się] zastaną kłamliwych usprawiedliwień, pozbawionych wiarygodności nawet dla nich*⁶⁹. Dochodzimy do konkluzji, że odsłonięciu egzystencji w przeżyciu mistycznym (wraz z przynależną jej eschatologiczną naturą – skierowaniem ku Jednemu-Bóstwu) może towarzyszyć aktywny udział rozumu (który, przy wszystkich swoich ograniczeniach, może do egzystencji prowadzić) albo brak rozumu, przy czym w drugim przypadku – wprost proporcjonalnie do tego braku – egzystencja traci *niezawodność*, schodzi na manowce, rozpada się i pogrąża w chaosie. To zdaje się prowadzić nas do wniosku, że wyłączenie rozumu, jako „koszt” osiągnięcia stanu mistycznego, wiedzie, paradoksalnie, do nieuniknionego wyłączenia mistyczności: skoro bez rozumu egzystencja rozpada się, a stan mistyczny stanowi *modus* egzystencji, to brak egzystencji jest równoznaczny z brakiem stanu mistycznego.

Można by jeszcze zapytać, czy ten mechanizm wyłączania rozumu – jeśli ujmujemy go prawidłowo – działa, co do zasady, bez względu na dawkę przyjmowanego stymulanta. Nie podejmując się w tym miejscu udzielenia wyczerpującej odpowiedzi, zauważmy, że w odniesieniu do alkoholu, po pierwsze, nie wydaje się, iżby spożywany w rozsądnych ilościach miał prowadzić do zerwania wspólnoty rozumu i egzystencji. Po drugie, umiarkowane (*temperantia*) używanie alkoholu, być może, w pewnych przypadkach, pełni korzystną funkcję łagodzenia towarzyszącej nam czasem presji – jak nazywa to James, w cytowanym już fragmencie – „faktów i suchego krytycyzmu trzeźwości”, powściągnięcia po-

⁶⁸ Tamże, s. 65.

⁶⁹ Tamże, s. 66.

jawiającej się niekiedy skłonności rozumu do nieuzasadnionej supremacji⁷⁰. Byłoby to więc bardziej przywracanie równowagi *rozum-egzystencja* niż jej naruszanie. Niemniej jednak, również w tych przypadkach, w których działa cnota umiarkowania, wpływ stymulanta polegałby na wyłączeniu rozumu, oczywiście w pewnej tylko części, co tu moglibyśmy nazwać łagodniej, hamowaniem jego egoistycznej tendencji do dominacji.

XV.

Prezentowany przez Williama Jamesa egalitarny pogląd na mistycyzm – pomimo pewnych wątpliwości, co do jego uzasadnienia (do wiązania powszechności stanów mistycznych z ich stopniowalnością, zróżnicowaniem treściowym i genetycznym) – uważam za stanowisko prawdziwsze, bardziej akceptowalne i – przynajmniej z etymologicznego punktu widzenia – bardziej *katolickie*⁷¹ od „romantycznego” poglądu na stan mistyczny, dostępny tylko wybrańcom. Z egalitaryzmem spotykamy się także w myśli Paula Tillicha. Tu jednak powszechność przeżycia mistycznego zostaje ugruntowana inaczej niż u Jamesa. Nie zasadza się ona na włączeniu do zbioru „stan mistyczny” wielu różnych przeżyć. Polega natomiast na równoczesnym uznaniu, iż (1) autentyczne przeżycie mistyczne, w swej najgłębszej istocie, jest jedno (totalność oraz skierowanie ku Bóstwu); my powiemy: jest Jednym, oraz że (2) przeżycie to jest udziałem, jako troska ostateczna, większości ludzi – a właściwie każdego⁷². Uzasadnienie Tillicha wydaje się górować nad argumentacją Jamesa, gdyż pozwala odróżnić mistycyzm właściwy (religijny) od *quasi*-mistycyzmów, których „inwentarz”, sporządzony przez Jamesa, należy skądinąd uznać za bardzo cenny, m.in. jako źródło bogatego materiału porównawczego, przydatnego do badań nad mistycyzmem właściwym. Skoro wiara wpisana została w kondycję ludzką, to również przeżycie mistyczne, jądro aktu wiary, uznać trzeba za immanentną część naszego losu. Mistycyzm religijny, związany z wiarą, jak starałem się wykazać, jest mistycyzmem Jednego – nie poprzestaje na stopniu, którego intensywność pozostawiałaby miejsce jakimkolwiek „nie-Jednemu” i zarazem jest zwrócony ku Bóstwu (*nieuwarun-*

⁷⁰ Rozum może budzić nieufność, ponieważ często zdaje się nazbyt wysuwać na pierwszy plan, niejako przysłaniając egzystencję. Przy braku naszej czujności może się nawet stać „ostatecznością racjonalną”, *ściana*, o której pisał Dostojewski, odgradzającą nas od ostateczności właściwej. „Jakż to ściana? Ano, ma się rozumieć, prawa natury, wywody nauk przyrodniczych, matematyka. [...] ‘Ależ – zawołają – nie można oponować: dwa razy dwa – cztery! Natura cię nie pyta; jej nie obchodzą ani twoje pragnienia, ani to, czy ci się jej prawa podobają, czy nie podobają. Musisz przyjmować ją taką, jaka jest a zatem i wszystkie jej twory. Ściana więc, to ściana... itd., itd.’”. F. Dostojewski, *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, w: *Notatki z podziemia*. Gracj, London 1992, s. 15. Taki rozum trzeba mitygować.

⁷¹ Łac. *catholicus*, gr. *καθολικός* – powszechny.

⁷² „(...) nie można twierdzić, iż istnieją ludzie pozbawieni jakiegoś rodzaju troski ostatecznej, czyli ludzie pozbawieni wiary”, P. Tillich, dz. cyt., s. 111.

kowaniu-ostateczności), czyli właśnie ku Jednemu (patrz wcześniej „Jedno” jako imię Bóstwa).

XVI.

Wyrażanie Transcendenu (-Immanensu) może być adekwatne, pomimo tego, że *wyraz* (o ile jest zakorzeniony w racjonalności) i *Wyrażane* przynależą tu do odmiennych porządków. Okolicznością, która adekwatność czyni możliwą jest obecność obu porządków we mnie – człowieku – tym, kto wyraża i kto, wyrażając, wspomniane porządki uobecnia. Miarą tej adekwatności jest jednak nie podobieństwo, lecz *uspokojenie* (Giorgio Colli zauważa: *Istotnościowym efektem wyrażenia jest uspokojenie*⁷³). Dla ilustracji, przyrównajmy język mowy o Transcendensie do szyfru⁷⁴ (co skądinąd jest zasadne, zważywszy na tegoż języka niedostłowność). O dorzeczności wspomnianego szyfru nie sposób przekonać się tłumacząc go dosłownie na język racjonalnego rozumu; nie jest to możliwe, ponieważ kategorie racjonalności nie pozwalają na zamknięcie w nich tego, co pozaracjonalne (co najwyżej, tłumaczenie może tu polegać na przekładzie jednego szyfru na inny, co w tym miejscu nas nie interesuje). Gwarancją dorzeczności (czyli adekwatności) jest wobec tego właśnie uspokojenie. Innymi słowy, jeżeli mówienie o Transcendensie-Immanensie – biorące przecież z niego (jako uprzedniości) swój początek – uspokaja, oznacza to, iż ekspresja „działa”, a *Wyrażane* odnajduje się w swoim *wyrazie*; niejako wraca do siebie, w sobie samym na powrót odnajdując wythnienie, jako Jedno. Filozofia zatacza koło.

Jedno uspokaja. Jest hasłem (*słowem przejścia*) szyfrującym *arche* filozofii i Bóstwo religii. Prawdy o Jednym – tak, jak jest nam ona dostępna – nie powzięliśmy dopiero w wyniku badań. W istocie, towarzyszyła nam ona od początku. Nie poszukiwaliśmy zatem, w naszych rozważaniach, prawdy nowej, lecz staraliśmy się odsłaniać prawdę uprzednio już daną, czyniąc ją treścią filozoficznej medytacji. O *realności* tej prawdy można się wszakże przekonać tylko empirycznie, dzięki uczestnictwu w niej – zaangażowaniu egzystencji. Rozum zaś, towa-

⁷³ G. Colli, *Filozofia ekspresji*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, s. 199. I dalej: „Ogólnie mówiąc, świat jako przedstawienie jest uspokojeniem napięcia istniejącego w bezpośredniości. Tak samo w dziedzinie abstrakcji: w swym pierwotnym pojawieniu się uniwersale jest uspokojeniem wielości zachowanej w pamięci w postaci podobieństwa i w ten sam sposób słowo jest później uspokojeniem uniwersale, będącego świadectwem swoich licznych źródeł. Uniwersale chce coś zatrzymać, a słowo chce zatrzymać uniwersale: dzięki słowu wyraża się to, co trwale wypróbowane w myśleniu. To poszukiwanie spokoju w obu przypadkach wskazuje na próbę złapania, przygwożdżenia, odzyskania i uwolnienia głębi bezpośredniości”, tamże, s. 199-200.

⁷⁴ „W istocie, filozofia uznaje wszystkie zjawiska za ważne dla siebie, jeśli tylko mogą one być szyframi wyprzedzającej ją rzeczywistości transcendencji. W swych poszukiwaniach ujmuje szyfry jako możliwe *vestigia dei*, a nie samego Boga w jego zakrytości”, K. Jaspers, dz. cyt., s. 169.

rzyszac egzystencji, potrafi sprzyjać wydobywaniu prawdy na jaw. W symbiotycznej wspólnocie, wzajemnie z siebie czerpiąc, rozum i egzystencja mogą wtedy wzrastać.

SUMMARY

The One is the identity of Transcendens-Immanens. Far (external) as Transcendens, It becomes close (internal) as Immanens. This closeness entitles us to try to express the One. Reason, will and – involving both, in *sacrum* area – faith can testify of the One. It is previous to every philosophical discourse, which is asking about the principle of universe (*arche*). The One is previously given and – at least *implicite* – present in discourse. It is also, exactly as *arche*, the completion of this discourse. In the philosophy, which starts from and completes on the One, we can see the structural conflict between dualistic form of *principium rationis* and the trend to unity. However, this conflict seems to be the strength of the philosophy, when it assumes the positive shape of balance between rationality and extrarationality (existence). The One cannot be comprehended in rational way, because *principium rationis* invariably imposes to consider the One in contrast to multiplicity. „The One” in such understanding is not Transcendens (-Immanens), while entangled in dualism. Only in the symbiosis of rational and existential orders (thanks to mentioned balance) the One can overcome the rational determinateness. Then It reveals itself in eschatological dimension as Deity; the philosophical space becomes the religious space. Mystical experience takes place of meditation, becoming a kernel of faith – ultimate care. The commonness of ultimate care experience, which is known by every man, tends to stand for mystical egalitarianism, which means recognition of mystical state as the experience inherent connected with the human fate. As an expression of Transcendens-Immanens, the One calms. The One is a password (*word of passing*) ciphering *arche* of philosophy and Deity of religion. Reading of this cipher requires the cooperation of reason and existence – thinking and participation.

Key words

Transcendens, Immanens, One, previousness, *arche*, rational principle, reason, existence, dualism, will, philosophy, religion, Deity, mysticism, faith as ultimate care, unconditionness, password as word of passing, expression, egalitarianism, calm, William James, Karl Jaspers, Paul Tillich