

Jean-Luc Marion

Idol i dystans

Przekład

Wojciech Starzyński

Urszula Idziak-Smoczyńska

Tytuł oryginału
L'Idole et la distance

© Editions Grasset & Fasquelle, 1981
© Wydawnictwo WAM, 2016

Przekład: Wojciech Starzyński,
Urszula Idziak-Smoczyńska: rozdz. 5

Konsultacja naukowa: ks. dr hab. Robert Woźniak
Redakcja i opracowanie indeksu: Roman Małecki
Korekta: Dariusz Godoś
Projekt okładki i opracowanie graficzne
Studio Graficzne Punkt Widzenia
Skład: Edycja

Publikacja dofinansowana
przez Centre national du livre
Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre

Avec le soutien du



ISBN 978-83-277-1211-0

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260
e.wydawnictwowam.pl

druk: K&K • Kraków

Spis treści

Otwarcie	7
1. Marchie metafizyki	13
1.1. Idol	14
1.2. „Bóg” onto-teologii	22
1.3. Mowa do Ateńczyków	30
2. Upadek idoli i konfrontacja z boskością: Nietzsche	39
2.1. Idol a metafizyka	40
2.2. Ciemności południa	49
2.3. Chrystus: uchylenie się przed zarysem	66
2.4. Dlaczego Nietzsche pozostaje wciąż czcicielem idoli?	78
Intermedium 1	89
3. Wycofanie się boskości i twarz ojca: Hölderlin	91
3.1. Obraz wymierzony	92
3.2. Ciężar szczęścia	101
3.3. Synowski dystans	112
3.4. Jedyny i jego wywłaszczenie	122
3.5. Zamieszkiwać w dystansie	135
Intermedium 2	143
4. Dystans żądanego a dyskurs chwały: Dionizy	147
4.1. Niedająca się pomyśleć wzniosłość	148
4.2. Domaganie się żądanego	159
4.3. Bezpośrednie pośrednictwo	170
4.4. Dyskurs chwały	186
Intermedium 3	201
5. Dystans i jego ikona	203
5.1. Dystans, różnica	204
5.2. Inny różniący	219
5.3. Czwarty wymiar	236
Indeks osób	255

Otwarcie

To, co poniżej przeczytamy, rodzi się dla nas z pewnej oczywistości, jak też pilnej konieczności. Ulegliśmy im obu, nie bez skrupułów czy niepokoju, choć obecnie bez żalu.

Zacznijmy od oczywistości: to, co nazywamy, zgodnie z ostatnim (lub przedostatnim) metafizycznym słowem, „śmiercią Boga”, nie oznacza wcale, że Bóg wypada z gry, ale że wyznacza *nowożytne* oblicze jego nieustępliwej i wiecznej wierności. Co więcej, taka nieobecność – gdy pojęcie wprost obejmuje jej umiejscowienie – odnosi się do tego, co Bóg mówi o Sobie w objawieniu, jakie daje o nim Chrystus: mianowicie, że od Niego na niebie i na ziemi wszelkie ojcostwo czerpie swoją nazwę. W tym sensie żadna „śmierć Boga” nie idzie równie daleko, co opuszczenie Chrystusa przez Ojca w Wielki Piątek. Z głębi piekielnej otchłani, jaka otworzyła się w samym sercu naszej historii, raz na zawsze wyłania się nieprzekraczalne synostwo wyznające po wieczne czasy ojcostwo Ojca. Bóg, objawiając się jako Ojciec, przybliża się w samym swym wycofaniu się. Oto dlaczego, odkąd Chrystus został synem na miarę takiego *dystansu*, wszelka „śmierć Boga”, wszelka „ucieczka bogów”, znajduje swoją prawdę i swoje przekroczenie na pustyni, która powiększa się, w miarę jak Syn ją przemierza, kierując się ku Ojcu. Jedyną rzeczą, jaką spróbujemy tutaj stwierdzić, będzie to, że trynitarna gra z góry podejmuje wszystkie nasze strapienia, włącznie z tym odnoszącym się do metafizyki, w tym spokojniejszej powadze i w tym poważniejszym niebezpieczeństwie, że wypływają one z miłości, jej cierpliwości, jej pracy i jej pokory. Trynitarne podejście do „śmierci Boga” pozwoliliśmy sobie zaczerpnąć z teologii boskich imion. Chodzi tu o temat tak głęboko biblijny i patrystyczny, że powinniśmy zauważyć, że jego quasi-zaniknięcie po Suarezie (lub wraz z nim) zbiegło się nieprzypadkowo ze schyłkiem teologii dogmatycznej. Celem przedsięwzięcia Dionizego nie jest oczywiście

odrzućcenie wszelkiego dyskursu na temat Boga na rzecz jakiejś wątpliwej apofazy, lecz pracowanie nad językiem na tyle głęboko, by nie popadał on w metodologiczną sprzeczność z tym, co – podejmując to ryzyko – odważa się wypowiadać: dyskursem chwały. W ten sposób zarysowuje się *dystans*.

Pozostał do uchwycenia tak blisko, na ile to możliwe, pojęciowy rygor, któremu – jak widzimy w dziełach Dionizego – poddany został *dystans*. We współczesnym horyzoncie myślenia *dystans* natychmiast czyni odniesienie – z iście problematyczną ewidencją – do różnicy. Zasadniczo zaś do różnicy ontologicznej, dla której Heidegger w wielkim boju zdobył przestrzeń, w której staje się ona możliwa do pomyślenia za cenę i w celu postawienia kroku wstecz, poza metafizykę. Czy w takim razie rozwinięcie, którym zobowiązaliśmy *dystans*, nie transponowałoby jedynie rozpostarcia Fałdy – stanowiąc jej prostą, arbitralną i jałową kopię? Bez wątpienia nie, gdy tylko dokładnie określimy stawkę sporu: jaki jest bowiem status relacji, jaką Bóg (taki, jakim pozwala Go mieć na uwadze dyskurs chwały) utrzymuje z Byciem; Byciem, takim jakim ukazuje je metafizyka, czy *nawet* takim, jakie „nowy początek” uwolniłby, otwierając możliwość innego boskiego przebywania? Jeśli utrzymujemy, że *dystans* pozostaje radykalnie różny od kwestii Bycia (o obcości jeszcze niepomysłanej), to w pewnym momencie odnajdzie się sprzymierzony z podwójną instancją krytyczną, jaką Lévinas (w imię Innego) i Derrida (poprzez *différance*) wszczepiają w różnicę ontologiczną. Jednak tylko do czasu, ponieważ *dystans* wymaga o wiele więcej niż odwrócenia czy zbanalizowania różnicy ontologicznej. Pozostaje wtedy poważne rozpatrzenie nowej próby, jakiej ostatecznie sam Heidegger poddał (w *Zeit und Sein*) różnicę, rozumiejąc ją na podstawie (anonimowego?) darowania się [*donation*] daru. W tym przypadku, i w przełomie, na jaki wskazuje Urs von Balthasar, staje się możliwe nie tyle upodobnienie daru, w ramach którego Bycie jest strzeżone, do daru, w którym Ojciec nam darowuje (się)¹ w Synu, lecz o przeczucie tego, że między nimi rozgrywa się coś w rodzaju spotęgowania *dystansu*: *dystans* umieszcza dar Bycia w *dystansie* względem niego samego jako jego ikonę. Tam również, a zwłaszcza tam, „bez niejasności czy zmienności, bez podziału czy rozdzielenia”.

Chodzi tu także o pilną konieczność: odważyła nas ona, trzeba to przyznać, do pominięcia kilku przezornych zastrzeżeń i bez wątpienia

1 W oryg. (*par-)donne*, co oznacza zarówno wybaczenie, jak i darowanie [przyp. tłum.].

niezbędnych rozważań wprowadzających. Wprowadzamy ściśłą parę pojęciową idol/ikona, bez dostarczenia jej wystarczającego fenomenologicznego i kulturowego opisu, i przyznajemy to chętnie. Nie bez przemocy dokonujemy transpozycji tej pary terminologicznej z dziedziny ściśle kulturowej do dziedziny pojęciowej. W przypadku *idola* taka transpozycja może znaleźć jednak uzasadnienie przykładowo u Deutero-Izajasza (Iz 40,18: „Według czego moglibyście wyobrazić sobie Boga? I jakiego Jego idola [*demût*] moglibyście sobie stworzyć?”)² czy u św. Atanazego. W przypadku *ikony* semantyka teologiczna zawsze górowała nad znaczeniem estetycznym, które jedynie na niej się opiera, jak to pokazał *a contrario* ikonoklazm. Przywołujemy wielu autorów (przede wszystkim Nietzschego, Hölderlina, Dionizego Areopagite, Heideggera, Lévinasa, Derridę i Ursa von Balthasara). Dlaczego takie odwołania i dlaczego tak niejednorodny wybór? Czy nie zyskalibyśmy przede wszystkim na czytelności, gdybyśmy posuwali się otwarcie, wypowiadając się bezpośrednio? Jednak filozofia i teologia spotykają się być może w tym punkcie (co przeciwstawia je literaturze), że nie mogą posunąć się o krok bez tradycji, która je podtrzymuje; to, że stosunek do tradycji staje się krytyczny w niczym nie znosi zależności, wprost przeciwnie. A zatem, jeżeli zrobiliśmy krok naprzód, będziemy to zawdzięczać przede wszystkim tym, którzy dali nam do myślenia. Czy trzeba uściślić, że nie zamierzaliśmy ani ukrywać się za autorytetami (lektura jakiegoś autora zamiast zmniejszać, tylko powiększa ryzyko), ani krytykować myśli domniemanie heterodoksyjnych (ich wielkość nigdy nie popada w płaską heterodoksję), ani zwłaszcza zmuszać ich do przymusowego chrztu (co poza niestosownością zdradzałoby małą wiarę oficjanta). Zechcieliśmy poddać się pouczeniu o dystansie przez tych, którzy uczynili go możliwym do pomyślenia. Bez wątpienia ujawnienie się ojcstwa Boga nie oczekuje żadnego potwierdzenia czy zaprzeczenia ze strony myślicieli, chrześcijańskich lub nie. Ale niewykluczone, że dotarcie do tego miejsca, które współczesność i dystans nam wskazują, będzie możliwe tylko o tyle, o ile pewni myśliciele nam na to pozwolą. Wreszcie uważamy, że nie musimy wikłać się w fałszywą debatę, która dotyczyłaby tego, czy „intencje” wspomnianych autorów były zgodne z tym, co interpretator włożył w ich usta; myśliciele nie mają intencji, albo, gdy je mają, rzadko utrzymują się one na poziomie ich myśli; historia filozofii pokazuje to

2 W Biblii Tysiąclecia cytata brzmi: „Do kogoż to przyrównacie Boga i jaki obraz zastosujecie do Niego?” [przyp. tłum.].

dostatecznie jasno. Jedynym kryterium interpretacji będzie zatem jej płodność. Wszystko, co daje do myślenia, przynosi honor temu, który to daje, oczywiście pod tym warunkiem, że ten, kto otrzymuje, myśli. Pozostawiam osądowi Czytelnika, czy wniosek potwierdza zasadę.

Pilna konieczność i oczywistość poprowadziły nas do nadania przywilejów marchiom metafizyki. Owe marchie nie stanowią jednak marginesów³. Wychodzą one bowiem nie tyle poza granice terytorium, co raczej go bronią. Dochodzi w tym przypadku taka osobliwość, że owe marchie bronią metafizyki nie przed zewnętrznymi najeźdźcami, lecz przed nią samą. Jedynie marchie i ich margrabiowie utrzymują zatem możliwość wzięcia pod obserwację ontoteologicznej idolatrii, a zatem jej przekroczenia, ponieważ pozostają oni na skrzydle metafizyki, nie porzucając jej jednak w decydującej próbie. Budząc wątpliwość: czy chodziłoby o jedno z tych nadań pośmiertnych i niestosownych odznaczeń, kiedy żalosny terrorysta daje jednemu oślą czapkę, a innemu krzyż – uściślijmy jedną sprawę. Filozofia u swych najwyższych przedstawicieli nabiera znaczenia i uroku w tej mierze, w jakiej im bardziej jakiś myśliciel zmierza w stronę ontoteologii, tym bardziej – czyniąc jej grę jasną – ją przekracza. W tych przypadkach metafizyka przybiera ontoteologiczne oblicze, jedynie pozwalając się przekroczyć w tym momencie, dzięki pomyśleniu ikony. Bez wątpienia, przykładowo św. Tomasz (zakładając, że rozpatrujemy jego myśl, wychodząc od teorii analogii widzianej wedle boskich imion), Descartes (czytany wedle idei nieskończoności), Kant (rozumiany zgodnie z wyobraźnią transcendentálną, lecz także z „pozorem rozumu”), Schelling (zgodnie ze stawką podmiot-owo-ści) i kilku innych pozwoliłoby na znaczące posunięcie się w tym, na co wskazuje *dystans*. Zresztą nie wykluczamy kontynuacji w innej formie tego, co tutaj zarysowujemy.

To, że jedynie my pozostajemy odpowiedzialni za to, co zostało napisane poniżej, nie wyklucza tego, a wręcz przeciwnie, że książka nie powstałaby bez liczego wsparcia. H. Ursowi von Balthasarowi w pełni zawdzięczamy sposób naszego postępowania, wyjąwszy niedostatki w jego realizacji; rozmiary tego, o czym mowa, nie pozwalają nam jednak na przemianowanie zależności w afiliację. Wiele zawdzięczam uwagom krytycznym tych, którzy czytali w części lub całości nasz tekst: F. Alquié, J. Beaufretowi, J.-F. Courtine'owi, a także tym, którzy udzielili nam wskazówek: R. Roques'owi, F. Fédierowi, G. Kalinowskiemu, H. Biraultowi. Co do R. Brague'a, M. Constanti-

3 W oryginalne gra słów: *marches – marges* [przyp. tłum.].

niego i E. Martineau, to wiedzą oni, że książka ta wiele zawdzięcza ich własnym tekstom i naszym wspólnym spotkaniom. Wreszcie podkreślę mocno, że bez ostatnich inicjatyw P. Nemo i długoletniego zaufania Maxime'a Charlesa nie podjąłbym się ani nie ukończył tego zbioru. Niech wszyscy zechcą przyjąć w tym miejscu wyrazy mojej wdzięczności.

J.-L. M.

Paryż, 22 listopada 1976

Marchie metafizyki

Pozostań niebiański, zabity...

René Char

1.1. Idol

Pozostaje zatem zapytywać. Zapytywać o stwierdzenie przed rozważeniem jego ważności, przed jego unieważnieniem lub potwierdzeniem. Zamiast zatem decydować, czy „Bóg umarł”, czy nie, zapytamy, być może z większą racją i korzyścią, pod jakimi warunkami twierdzenie „Bóg umarł” staje się, lub pozostaje, możliwe do pomyślenia. Jeśli to, co nazywamy „Bogiem”, popada w marność śmierci w danym momencie historii myśli, dla uproszczenia, wtedy gdy ogłasza to jakiś „szaleniec” ludziom, którzy nic z tego nie rozumieją (i się śmieją), w drugiej połowie wieku, który liczymy jako dziewiętnasty od czasu życia, śmierci, zmartwychwstania (dla niektórych) Jezusa Chrystusa, to wtedy ów „Bóg”, od tamtego czasu i od zawsze, Bogiem nie był. Bo wiem „Bóg”, który może umrzeć, ukrywa już w sobie, nawet wtedy, gdy jeszcze nie umarł, taką słabość, że odpada od idei, jakiej nie możemy nie żywić o „Bogu”. I czyż nie będzie to jedynie drobna grzeczność z jego strony, gdy spełni to wstępne pojęcie, nawet jeśli będzie ono naszym dziełem? „Bóg”, który decyduje się umrzeć, umiera od początku, ponieważ z pewnością jakiegoś początku potrzebuje. Co oznacza, że „śmierć Boga” stwierdza sprzeczność: to, co umiera, nie ma żadnego prawa, by mienić się, nawet w czasie, w którym żyło, „Bogiem”. Czy to, co umiera w „śmierci Boga”, nie będzie czymś, co w żadnym razie nie zasługuje na miano „Boga”? A zatem „śmierć Boga” stwierdza, poza śmiercią „Boga”, śmierć tego, co ją oznajmia, samą śmierć „śmierci Boga”. Sprzeczność terminów twierdzenia kończy się przekreśleniem twierdzenia przez nie samo, czyni je niebyłym i nieważnym, unieważniając przedmiot twierdzenia. A jednak twierdzenie to zachowuje sens i ważność i nie przestajemy zastanawiać się nad nim. Czy argument, który zarzuca mu błąd logiczny, nie okaże się sam sofizmatem *par excellence*, unikając prawdziwego i fundamentalnego pytania za pomocą uwagi formalnej? Podejmijmy zatem nasze zadanie. Dla ustanowienia ateizmu, w nowożytnym sensie tego słowa, w znaczeniu doktryny, która zaprzecza istnieniu wszelkiego „Bytu najwyższego” (lub jemu podobnego), wymaga się dowodzenia, i to ścisłego. Wymaga się zatem pewnego, przekonującego myślenia pojęciowego. Potrzebne jest w nim zatem pojęcie „Boga”, które staje się częścią dowodu, dostar-

czając mu ostatecznego punktu oparcia. Nie ma znaczenia, czy to pojęcie będzie negatywne czy pozytywne, czy będzie się wywodzić z takiego czy innego kręgu kulturowego, byle tylko zapewniało ono na potrzeby dowodzenia ścisły, czyli zdefiniowany, przedmiot. Owo dowodzenie będzie bowiem tyle warte w swej wykluczającej konkluzji co pojęcie „Boga”, które je podtrzymuje. Jedyne, przekonujące rozumowanie ateizmu pojęciowego hipotetycznie przebiega następująco: jeśli Bóg jest x , podczas gdy x jest y (sprzeczny, chimeryczny, niebezpieczny, niezdrowy, alienujący itd.), to wówczas „Bóg” jest y ; zatem jeśli y wystarcza do przekreślenia tego, co konotuje (i uznajemy to), to „Bóg umarł” – co domaga się dwóch uwag. Po pierwsze, że ateizm, oczywiście w wersji pojęciowej, zachowuje ważność tak daleko, jak daleko rozciąga się pojęcie „Boga”, które on uruchamia. Bowiem dowodzenie, które odrzuca „Boga”, wymaga od niego ostatniej przysługi: dostarczenia przedmiotu, który będzie utrzymywał i żywił owo zaprzeczenie. Jeśli zatem „Bóg” pokrywa właśnie taki obszar semantyczny, to zaprzeczenie nie wyeliminuje Boga w sposób absolutny, lecz jedynie sens Boga, który jego początkowy „Bóg” dał mu do przemyślenia. By absolutnie odrzucić Absolut, należałoby, tak jak zresztą dla wykazania nie-istnienia w ogóle, dokonać wyczerpującego wyliczenia wszystkich możliwych pojęć „Boga”, by opierając się na nich, wszystkie kolejno odrzucić. Ateizm pojęciowy staje się ścisłym, pozostając jedynie regionalnym. W ten sposób może się on bez końca odnawiać i wynajdywać sobie nowe oblicza. Tym samym może się rozwijać, nigdy nie zawieszając, również dla kogoś, kto go praktykuje, rodzącego się przypuszczenia kwestii Boga jako kwestii dotyczącej czegoś nieokreślonego – powiedzmy, Ab-solutu. Tym samym, koniec końców, „wierzący” może praktykować ateizm pojęciowy na równi z niewierzącym: wypowiadający twierdzenie, przestrzegający ścisłości ateista, podważający pojęcie „Boga”, nie usiłuje decydować o Ab-solucie. Ateizm pozostaje dowodzeniem, uznając swoje ograniczenia – to ateizm nieograniczenie wydający swoje duplikaty, ponieważ ściśle skończony.

Można następnie zauważyć różne poziomy ateizmu pojęciowego, czy raczej metamorfozę pojęcia, które leży u jego podstaw. Przed dowodzeniem pojęcie „Bóg” pozwala, czy uruchamia jego odrzucenie, tylko o tyle, o ile dosięga, w taki czy inny sposób, Boga prawdziwego albo zakładanego jako prawdziwy. Pojęcie musi zasłużyć na polemiczną uwagę, czyli – krótko mówiąc – „Bóg” musi być Bogiem. Jednak u swego kresu zakończone dowodzenie pozbawia początkowe pojęcie „Boga” wszelkiej użyteczności („Bóg umarł”) – w taki sposób,

że działając z mocą wsteczną, ostateczne odrzucenie rozbrzmiewa w źródłowym punkcie wyjścia: jeśli dowiedziono, że „Bóg” nie daje się utrzymać, czy oznacza to, że w jakikolwiek sposób dotknięto Boga? W istocie, rozumowanie musi zniszczyć swój punkt oparcia, by postawić wniosek. Lecz wtedy nie jest w stanie niczego wywnioskować, poza tym że początkowy punkt oparcia nie zapewnia faktycznie jakiegokolwiek oparcia dla dowodu. Ścisłość konkluzji ma cenę ścisłości warunku: „Bóg” jest umarły tylko wtedy, jeśli „Bóg” może umrzeć, tzn. tylko wtedy, jeśli od początku nie chodzi w dowodzie o Boga. Rozumowanie podkreśla sprzeczność swego przedmiotu, jedynie ukazując marność swego sukcesu: jeśli jest nim tylko cień Boga, to „Bóg” zostaje w nim zdobyczą. Zdobyć wzbogaca je tylko jakimiś zwłokami. Dowodzenie znajduje, wylicza i uautentycznia cienie, które zwrotnie je dyskwalifikują: im bardziej dowodzenie triumfuje z tytułu upolowania wielu „Bogów”, tym bardziej zdradza czczość autokrytycznej procedury, która w równy sposób ją potwierdza, co odrzuca. Ateizm pojęciowy pozostaje ścisły, będąc nie tylko jedynie regionalny, ale zwłaszcza będąc czymś pozbawionym wagi. Zniszczenie przez autokrytykę zmusza go skądinąd do ponawiania krytyki. Przejście przez krytyki regionalne wpływa logicznie z nieuchronnej autokrytyki, która konkluduje każdą z nich. Ateizm robi postępy wraz z każdym z pojęć „Bóg”, na które jego autofalsyfikacja się nakierowuje, obejmuje i podważa. Postęp charakteryzuje ateizm pojęciowy równie silnie co jego samobójcza skromność. Stąd wypływa, jak to zobaczymy, jego niezbędna funkcja teologiczna i szacunek, jaki należy mu okazać.

Pozostaje jednak lub pojawia się pewien zarzut. Dlaczego zakładać sprzeczność w zdaniu „Bóg umarł”? Co więcej, dlaczego sprzeczność nie byłaby w nim oznaką innego porządku, tautologicznej i abstrakcyjnej tożsamości „Bóg jest Bogiem”? Odpowiedź brzmi: nie ma odpowiedzi, zarzut w pełni się broni. Choć właściwie broni się pod pewnymi warunkami, z których jeden sprowadza się do tego, by – wychodząc od „Boga” – rzec się ateizmu pojęciowego na rzecz pojęcia śmierci i sprzeczności. Co oznacza, że zrzekamy się określonego bezpieczeństwa, jakie daje cudzysłów, że zamiast dostarczania sobie pojęcia-przedmiotu „Bóg”, na którym, bez ryzyka innego niż samobójcze, operuje się jego odrzucenie, uznamy, że Bóg, z definicji niedefiniowalny, pozostaje na tyle problematyczny, że żadne pojęcia, nawet śmierci, sprzeczności i „Boga”, nie wystarczą do przekształcenia go jako niezdolnego, by je wszystkie podtrzymywać i uposażać.

W tym przypadku Bóg staje się centrum dyskursu, który porządkuje się w odniesieniu do niego i daje się pojąć, zmienić, czy nawet przekroczyć, by być w stanie przekroczyć to ostatnie ateistyczne założenie: że „Bóg” definiuje się jako ten, który nie opiera się śmierci. Czy ateizm pojęciowy nie stałby się ściśle konkluzywny, jedynie rezygnując z operacji na pojęciu „Bóg”, a rozpoczynając zadawanie sobie pytań o Boga? Czy nie osiągnie on tego tylko w otwartej konfrontacji z Bogiem jako pytaniem, bez fantomatycznych i skończonych pośredników, które tak łatwo oswaja? Być może. O tyle bardziej że ci, co w sposób najbardziej doniosły rozważali „śmierć Boga”, Hegel, Hölderlin, Nietzsche, Heidegger i kilku innych (do których oczywiście Feuerbach nie należy), odczytali w tym stwierdzeniu zupełnie coś innego niż zaprzeczenie (istnienia) Boga. Rozpoznali w nim paradoksalną, choć radykalną, manifestację boskości. Będziemy mogli ich w tym punkcie prześledzić „z daleka” (Łk 22,54), pod wstępnym warunkiem, by nie mylić śmierci „Boga” z kwestią Boga, czy dokładniej: „śmierci Boga” ze „zmierzchem idoli”.

W przejściu od Boga (*Gott*) do idola (*Götze*) ma miejsce tylko zmiana jednej litery – ostatniej. Niech odstęp, jaki ona uwidacznia, stanie się dla nas problemem, który oddamy w skrócie: *z/x*. Dlaczego mamy tutaj idola? By móc go ujrzeć i sprecyzować to, na co dziś pada światło zmierzchu, trzeba zarysować funkcję, albo raczej: funkcjonowanie idola. Wymaga to najpierw pewnej ostrożności nie wobec idola, co raczej wobec zbyt łatwej krytyki, jaką powszechnie się na niego kieruje. Idol nie uosabia boga, a w konsekwencji nie zwoździ jego czciciela, który nie widzi w nim boga w jego własnej osobie. Wprost przeciwnie, czciciel idola wie, że jest rzemieślnikiem, który pracował w celu nadania bogu widzialnej postaci (εἰδωλον) w metalu, drewnie i kamieniu, na który ten się zgadza, by stał się jego obliczem. To, co boskie, nie tworzy idola i nie tworzy siebie jako idola. Czciciel idola ma doskonałą świadomość tego, że to, co boskie, nie pokrywa się z idolem. Cóż więc w nim czci? Twarz, jaką bóg, albo raczej boskość, zechce w nim odnaleźć. A dokładniej: możliwe, że jest to coś, co człowiek, w państwie lub we wspólnocie, doznaje jako boskie, jako coś boskiego, co poprzedza wszelką twarz i wszelki obraz. Człowiek staje się religijny, przysposabiając twarz temu, co boskie; człowiek bierze na siebie nadanie rysów tej twarzy, a następnie wymaga od tego, co boskie, by ją ożywiło tak mocno, na ile to możliwe, by stało się w niej jego bogiem. Kto może zdecydować o autentyczności czegoś boskiego, co w ten sposób dostrzegamy w idolu? Kto może przekreślić

postać, w której ludzkość archaicznie rzeźbi jego sylwetkę, po to, by, jak w przypadku κοῦρος, przyznać boskości zasadniczą figurę Apollona? Kto może zaprzeczyć, że wybrana boskość zamieszkuje w tym, co wyznaczają kolumny, frontony i przestrzenie świątyni doryckiej? Prostactwo ikonoklazmu wywraca czasami również idole, ponieważ ich nie rozumie, albo lepiej: ich nie widzi. Czy należy zatem przyjąć idola za właściwe oblicze czegoś boskiego? Bez wątplenia, lecz pod warunkiem właściwej oceny natury tej boskości. To do człowieka należy jej doznawanie i utrwalanie. W idolu ludzkie doświadczenie tego, co boskie, poprzedza twarz, jaką owa boskość w nim przybiera. Doznajemy siebie, będąc już usytuowani w obrębie boskości. Formujemy twarz, prosząc boskość, by się w niej rozwinęła, by w niej na nas spoglądała, uśmiechała się i groziła. Idol musi utrwalić boskość oddaloną i rozmytą, zapewniając nas o jej obecności, mocy, dostępności. Tak jak nasze doświadczenie poprzedza twarz boskości, tak nasz życiowy interes z niego pochodzi: idol utrwała boskość w naszym zasięgu, dla interesu, w którym człowiek ze wszystkich stron przytrzymuje boskość. Własnością idola będzie zatem to, że boskość się w nim ustanawia na podstawie doświadczenia boskości dokonanego przez człowieka, który opierając się na własnej medytacji, próbuje zdobyć przychylność i ochronę ze strony czegoś, co wydaje się w nim jakby bogiem. Idol nie zakłada oszustwa kapłana ani głupoty tłumu (co zgodnie powtarzają pewni autorzy biblijni, jak również poza Ojcami, włącznie z Augustynem, Bayle'em, Fontenelle'em i Wolterem). Charakteryzuje się on jedynie poddaniem boga ludzkim warunkom doświadczenia boskości, co do której nic nie dowodzi, by nie była autentyczna. Ludzkie doświadczenie boskości poprzedza idolatryczną twarz. Wypracowana przez człowieka idolatryczna twarz poprzedza jej uposażenie przez boga. W idolu boskość przybiera bez wątplenia konkretne oblicze boga. Jednak ów bóg zawdzięcza swój kształt ryśom, jakie mu nadaliśmy, zgodnie z tym, czego rzeczywiście doświadczamy z boskości. Przy okazji życia i śmierci, pokoju i wojny, miłości i upojenia, ducha i piękna, bezdyskusyjnie doświadczamy niedającego się powstrzymać, umykającego w popłochu źródła boskości, odcyfrowując i odgadując z niego twarze, które modelujemy w taki sposób, by w nich utrwalić tyłuż bogów. Bogowie ci dostosowują się najpierw do nas, albo mniej ogólnikowo: do trybów naszego różnorodnego postrzegania boskości. W twarzy boga idol zwraca nam nasze doświadczenie boskości. Idol nie jest do nas podobny, lecz jest podobny do boskości, którą doznajemy, skupiając to doświadczenie w postać boga

tak, byśmy mogli go widzieć. Idol nie zwodzi, lecz zapewnia boskość. Zapewnia to, co boskie, i nawet wtedy gdy terroryzuje, uspokaja, identyfikując boskość w twarzy jakiegoś boga. Stąd bierze się jego zdumiewająca skuteczność polityczna: sprawia, że bóg jest bliski, opiekuńczy i wiernie zaprzysiężony, utożsamiając się z państwem, pozwala na zachowanie jego tożsamości. Oto powód, dla którego polityka wciąż wzbudza nowe idole, nawet w czasach postpogańskich; „Big Brother”, „Wielki Wódz”, *Führer*, czy „Człowiek, którego kochamy najbardziej” muszą zostać ubóstwieni: uczynieni bogami, zaklinają boskość, a mówiąc zwyczajnie: zaklinają los. Idolatria nadaje prawdziwą godność kultowi jednostki w postaci boskości swojskiej i oswojonej (a zatem terroryzującej bez niebezpieczeństwa). Idolatryczna pokusa dla starożytnego Izraela zależała zawsze od konieczności politycznych. I odwrotnie, to przede wszystkim polityce nasze czasy zawdzięczają to, że nie brak nam nowych idoli.

Idol dostarcza nam zatem boskości, w czym nas nie zwodzi ani nie rozczarowuje. On nam ją dostarcza aż po ujarzmienie jej dla nas na tyle, na ile on nas w niej ujarzmi. Umowa, jaką zawiera idol, dopomaga nieobecności bogów. To bowiem owej swojskości trzeba przypisać zanik tego, co sakralne, i politeizmu, co definitywnie wytyka kończący się wiek XVII: zmierzch boskości. Niewykluczone, że to nadzwyczaj obfita i polimorficzna deifikacja – pewniej niż wszelka racjonalistyczna czy chrześcijańska krytyka – unicestwiła grę idola, boskości i bogów. Tym, nad czego wchłonięciem idol pracuje, jest właśnie odstęp i wycofanie się boskości. Czy jednak ustanawiając dostępność boskości w znieruchomiałej, czy wręcz zastygłej twarzy boga, nie eliminuje się skrycie, choć radykalnie, dumnego wtargnięcia i niepodważalnej inności, które same w sobie stanowią poświadczenie boskości? Przyczyniając się do nieobecności tego, co boskie, idol udostępnia i zapewnia boskość, by wreszcie ją wynaturzyć. Jego wypełnienie kładzie śmiertelny kres boskości. Idol próbuje nas przybliżyć do boskości i ją nam przyswoić. Ponieważ jego czciciel obawia się ateizmu (w pierwotnym sensie: bycia opuszczonym przez bogów⁴), kładzie rękę na tym, co boskie w postaci jakiegoś boga; jednak uchwyt niweczy to, co chwytta, a pozostaje w nim jedynie zbyt dobrze znany, zbyt poręczny, zbyt

4 W tym znaczeniu św. Paweł mówi: „Pamiętajcie, że [...] w owym czasie byliście bez Chrystusa, wyłączeni ze społeczności Izraela i bez udziału w przymierzach obietnicy, nie mający nadziei, ateistami bez Boga na tym świecie” (Ef 2,12). Przekład za BT, zmodyfikowany. Na temat ἀθεος, por. G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, t. III, (E. Stauffer, art. θεός), W. Kohlhammer, Stuttgart 1957, 120-122.

bezpieczny amulet. Wszystko układa się tak, by pozwolić na feuerbachowskie przywłaszczenie tego, co boskie: skoro bóg mi odbija, jak w lustrze, doświadczenie, jakie zdobywam o tym, co boskie, dlaczego nie przywłaszczyć sobie na nowo tego, co przypisuję odbiciu mojej własnej gry? Odwrócenie atrybucji atrybutów (odwrócone połączenie idiomów) zakłada, że te należy rozumieć w takim samym znaczeniu w odniesieniu do boga i cziciela. Z kolei taka jednoznaczność zakłada, że żaden dystans nie utrzyma idola poza moim zasięgiem. Przypisuję sobie właściwości tego, co boskie, tylko o tyle, o ile te właściwości mogą być wspólne mi i boskości, czyli o tyle o ile, już teraz i na zawsze, boskość przynależy do mojej sfery – tak jak bliski, i przez to pusty, idol. Uznając to, co boskie jako „zdobycz do przywłaszczenia sobie” (Flp 2,6), idol gubi dystans, który jest znakiem rozpoznawczym i uautentyczniającym boskość jako taką – jak coś, co do nas nie przynależy, lecz się nam przydarza. Idolowi – przeciwnie – odpowiada ikona. Czego oblicze daje ikona? „Ikona Boga niewidzialnego” (Kol 1,15) – mówi o Chrystusie św. Paweł. Ukazuje postać nie jakiegoś Boga, który w tej postaci straciłby swą niewidzialność, by stać się dla nas swojski aż do spoufalenia, lecz Ojca, który o tyle bardziej promieniuje definitywną i nieredukowalną transcendencją, o ile daje ją bez reszty do oglądania w postaci swego Syna. Głębia widzialnej twarzy Syna powierza spojrzeniu niewidzialność Ojca jako taką. Ikona nie uwidacznia ani ludzkiej twarzy, ani boskiej natury, której nikt nie jest w stanie unaocznnić, lecz – jak powiedzieli teologowie ikony – stosunek jednego do drugiego w hipostazie, czyli osobę⁵. Ikona kryje w sobie i odkrywa to, na czym się opiera: na odstępie pomiędzy tym, co boskie, a jego twarzą. Widzialność niewidzialnego, widzialność, w której niewidzialne daje się zobaczyć jako takie – ikona wzmacnia jedno przez drugie. Odstęp, który je łączy w samej ich nieredukowalności, ustanawia na koniec fundament ikony. *Dystans*, którego z pewnością nie wolno obalić, lecz który należy rozpoznać, staje się motywem widzenia w podwójnym sensie motywu: staje się zarazem pewną motywacją oraz tematem figuratywnym. Topologię lustra, w której idol odsyłał nam autentyczny, choć zamknięty, obraz *naszego* doświadczenia boskości, zastępuje typologia pryzmatu: wielość barw rozkłada, lub raczej orkiestruje to, co pryzmat skupia zgodnie z naszą władzą widzenia – światło zwane białym, które takie nie jest, ponieważ pozostaje niewidzialne w chwili,

5 Por. L. USPIENSKI, *Teologia ikony*, przeł. M. ŻUROWSKA, Warszawa 2009; P. EVDOKIMOV, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, przeł. M. ŻUROWSKA, Warszawa 2006, a zwłaszcza C. SCHÖNBORN, *Ikona Chrystusa*, przeł. W. SZYMONA, Poznań 2001.

w której czyni widzialnymi wszystkie rzeczy. Zauważmy, że w sztuce ikony skodyfikowane barwy (złoty, czerwony, niebieski, żółty itd.) nie „przypominają” żadnej „rzeczy” zakładanej jako z samej siebie tak ubarwionej; ich obowiązywanie utwierdza się w polu czysto semiotycznym (w tym przypadku: liturgicznym), gdzie wyrażają one wieczność, boskość, chwałę, ludzkość itd. Barwy w żadnym razie nie liczą się jako znaki rzeczy widzialnych, które należałoby uwidocznnić, ponieważ te już są dostępne (re-produkcja). Czynią znak, wychodząc od tego, co widzialne, ku nieredukowalnemu niewidzialnemu, które należy stworzyć, sprawić, by wstąpiło w to, co widzialne jako niewidzialne. Ikona ujawnia sama z siebie we właściwy sposób dystans zaślubin, który łączy – nie mieszając – widzialne i niewidzialne, czyli w tym przypadku to, co boskie, i to, co ludzkie. Idol stara się znieść ów dystans przez boga udostępnionego w nieruchomym utrwaleniu jego oblicza. Ikona zaś ochrania i podkreśla ów dystans w niewidzialnej głębi nieprzekraczalnej i otwartej postaci. Wobec punktu widzenia pragnienia, a zatem obiektu idolatrycznego, wobec obsceniczności boga – w którego nacisku pokłada się nadzieję, a jednocześnie lęka się, gdy staje się zbyt natarczywy (przez co można prowadzić go według swojego życzenia) – ikona przeciwstawia rodzaj teofanii negatywnej: postać pozostaje autentycznie nieprzekraczalna (norma i samo-odniesienie) w tej mierze, w jakiej w wymiarze głębi otwiera się na niewidzialność, w której dystansu nie znosi, lecz go ujawnia.

Stąd pojawia się pytanie: czy dialektyka ateizmu i pojęcie, które go podtrzymuje, jednocześnie go przekreślając, może mieć decydujący związek z idolem? Pojęcie, tak jak idol, uposaża pozbawioną dystansu obecność boskości jako boga, który zwraca nam nasze własne doświadczenie lub myślenie w sposób na tyle swojski, byśmy mogli zawsze panować nad jego grą. Chodzi zawsze o to, by wykluczyć obcość boskości za pomocą idolatrycznego filtru pojęcia lub obrazowej koncepcji idola. Funkcję pojęcia „Bóg” należy w tym momencie sprecyzować. Stąd może zrodzić się inne pytanie: czy pojęcie nie mogłoby, również i przede wszystkim, odgrywać roli ikony, w takim sensie, w jakim ikona przedstawia postać niewidzialnego, tak jak „słowa nie są tłumaczeniem czegoś innego, co było przed nimi”⁶ (Wittgenstein), lecz samym wypowiedzeniem czegoś, co pozostaje w tej samej chwili na zawsze niewypowiadalne.

6 L. WITTGENSTEIN, *Kartki*, przeł. S. LISIECKA, Warszawa 1999, § 191, 48.

1.2. „Bóg” onto-teologii

Czy tym samym nie moglibyśmy zinterpretować pojęcia, czy raczej pojęć „Bóg”, jako idoli, albo raczej jako operatorów czegoś, czym idol ze swej strony również operuje – udostępnienia boskości w twarzy, którą nazywa się bogiem. Zatem filozof, albo lepiej: metafizyk nadaje imię boskości, ustala je jako $\delta\epsilon\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\theta\omicron\upsilon$ (Platon), jako $\nu\omicron\iota\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \nu\omicron\eta\iota\varsigma$ (Arystoteles), jako Jednię (Plotyn). Wprowadza on pomiędzy boskość, czy później Boga Jezusa Chrystusa, a nazwę prosty i zwykły znak równości; budząc obawy, będzie mówił, na przykład jak Kant, o „istnieniu moralnego stwórcy świata, czyli Boga”⁷. To, że takie pojęcie zostaje ustanowione przez filozofa, jako pełniące funkcję fundamentu lub zasady boskości, nie stanowi żadnej trudności; albo jeśli jest w tym jakaś trudność, dotyczy ona jedynie filozofa i jego własnego wysiłku myślenia. To, że u kresu dowodzenia, gdy tylko boskość zostaje ściśle rozpoznana w takim pojęciu (gdy zwieńczony zostaje „dowód na istnienie Boga”, jak to się mówi lub mawiało), filozof pokątnie, choć w sposób oczywisty i z łatwością, utożsamia *to* pojęcie boskości z czymś lub kimś, kogo oznacza mianem *Boga* – znalazłoby to swoje potwierdzenie dopiero wtedy, gdyby sam Bóg ratyfikował taką identyfikację. Krótko mówiąc, kwestia istnienia Boga zostaje postawiona wtedy w mniejszym stopniu przed dowodem niż u jego kresu, kiedy nie chodzi już tylko o ustalenie, że jakieś pojęcie może zostać nazwane *Bogiem*, ani nawet że jakiś byt powołuje tę nazwę, lecz bardziej radykalnie: że owo pojęcie lub ów byt zbiegają się z samym Bogiem. W ten sposób pięć dróg, jakie nakreśla św. Tomasz, absolutnie nie doprowadzają do Boga; pierwsza prowadzi do pierwszego poruszciciela i, gdy tylko dowodzenie zostaje zakończone, Tomasz musi dodać niewinną uwagę: „i właśnie, w mniemaniu wszystkich, jest nim Bóg”; druga doprowadza do pierwszej przyczyny sprawczej, co do której trzeba jeszcze uściślić, że „wszyscy [ją] nazywają: Bóg”; trzecia dociera do przyczyny konieczności, którą trzeba następnie rozpoznać jako „to, co wszyscy nazywają Bogiem”; czwarta uznaje przyczynę doskonałości, musi jednak także uznać, że ta właśnie przyczyna „zwie się: Bóg”; wreszcie piąta wskazuje na cel ostateczny, musi jednak także podkreślić, że „jego to zwiemy Bogiem”⁸. Pytanie:

7 I. KANT, *Krytyka władzy sądzienia*, § 87, przeł. J. GAŁECKI, Warszawa 1986, 454.

8 ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa teologiczna* Ia, q.2, a.3, t. I, przeł. P. BŁECH, Londyn 1975, 48-49. Por. także TENŻE, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, przeł. Z. WŁÓDEK, W. ZEGA, t. I, 13, Poznań 2003, oraz DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense* I, d.3, q.2, a.4, n.10.

kto stwierdza równoważność pomiędzy ostatnim terminem, na którym kończy się dowodzenie – a zatem racjonalny dyskurs – i Bogiem, którego „wszyscy” w nim rozpoznajemy? „Wszyscy” – bez wątpienia – ale jakim prawem? Kim są ci „wszyscy”, z jakiego powodu mogą oni ustalać równoważność, jakiej ani filozof, ani teolog nie funduje, lecz na której się oni opierają? Na jakiej podstawie opiera się tutaj dyskurs sukcesywnie upodobniający pozadyskursywnego Boga do pojęć pierwszego nieporuszonego poruszyciela, pierwszej przyczyny sprawczej, konieczności, doskonałości, celowości? Odpowiemy, być może, że w przypadku Tomasza z Akwinu zabiera tu również głos święty, że człowiek religijny angażuje inne, pozapojęciowe instancje, że filozof ostatecznie ucieka się do teologii (a ściślej w tym przypadku do teologii boskich imion, którą rozpatruje *Kwestia XIII*). Te słuszne uwagi popierają tomistyczną procedurę, czyniąc ją jeszcze bardziej problematyczną: potrzeba zatem jakiejś zewnętrznej wobec dowodu instancji, by ten stał się „drogą” prowadzącą do właściwie innego (boskiego), odnoszącego poza dyskurs, terminu. Myślenie pojęciowe przyznaje, że takiej instancji nie tworzy, skoro dociera do swego ostatecznego rezultatu jedynie dzięki wtrąconemu, pozbawionemu podstaw „czyli”, tym mniej oczywiście, im bardziej za takie się podaje. Gdy inne odwołania (*sensus Ecclesiae*, teologia jako taka, świętość) znikną, gdy w ślad za konsensem „wszystkich” pójdzie idiomatyczne „rozumiem przez to...”, kto będzie mógł jeszcze zagwarantować odpowiednie ugruntoowanie równoważności postępowania dowodowego i tego, co je przewyższa? Gdy Malebranche stawia tezę, że „przez Bóstwo wszyscy rozumiemy Nieskończonego, Byt bez ograniczeń, Byt nieskończenie doskonały”⁹, nie mówi więcej, a być może nawet mniej, niż Kartezjusz: „Pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy”¹⁰ i niż Spinoza: „Przez Boga rozumiem byt nieskończony bezwzględnie, to znaczy substancję, składającą się z nieskończonego wielu atrybutów”¹¹. Koincydencja konsensu zostaje teraz zastąpiona przez definicję być może nominalną, która próbuje zawrzeć nieredukowalnego Innego w werbalnej nieskończoności. A właściwie mówiąc, jaka zgodność pozostaje pomiędzy już naj-

9 N. MALEBRANCHE, *Dialogi o metafizyce i religii*, VIII, § 1, (oryg. w: *Oeuvres complètes*, Vrin, Paris 1965, t. XII-XIII, 174), przeł. P. RAK, Kęty 2003, 143. Por. TENŻE, *Poszukiwanie prawdy* III, II, VIII, § 1, (oryg. w: *Oeuvres complètes*, Vrin, Paris 1962, t. I, 456), przeł. M. FRANKIEWICZ, Warszawa 2011, 439.

10 R. DESCARTES, *Medytacje o pierwszej filozofii*, (oryg. w: *Meditatio III, Oeuvres de Descartes*, red. Ch. ADAM, P. TANNERY, t. VII, Cerf, Paris 1904, 45, l. 11-13), przeł. M. i K. AJDUKIEWICZOWIE, Kęty 2002, 66.

11 B. SPINOZA, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. MYŚLICKI, Warszawa 2008, część pierwsza, definicja VI, 4.

wyższym bytem a fantomatyczną sylwetką, jaką tkają nieskończenie spotęgowane nieskończoności, popadając w – być może nieznaczące – rozděcie? Im bardziej pojęcie przybliża się do zajmowania miejsca boskości, tym bardziej jego roszczenie do zajmowania tego miejsca staje się podejrzanе. Gdy Hegel – wieńcząc ten proces – stwierdza wreszcie, co miała na uwadze myśl od czasu upadku teorii analogii, i postuluje, by religia objawiona utożsamiała się z religią naturalną, ponieważ „natura boska jest tym samym (*dasselbe*), czym jest natura ludzka, i ta jedność jest tym, co jest oglądane”¹², wskazuje być może na najwyższą bliskość boskości, jedynie doprowadzając do maksimum podejrzenie, że to, co boskie, pokrywa się tutaj z tym, co ludzkie, w tej mierze, w jakiej nigdy nie było ono od niego różne, zawsze podsuwając jej odbity przez nieskończoność obraz. Feuerbach jedynie sformułuje takie podejrzenie. Wraz z utożsamieniem „Boga” z dyskursem dowodzenia, jak nigdy dotąd ujawnia się nieredukowalny odstęp ostatecznego pojęcia i pierwotnego dostępu do Boga. Arbitralny chrzest owego ostatecznego pojęcia za pomocą gry słów (*Geist*, na przykład) lub fałszywie oczywistej równoważności („co oznacza”) nie wystarcza do tego, by myślenie dotarło, poza swoim dowodem, do tej boskości, czy nawet do Boga samego. Wszystko dzieje się tak, jak gdyby myślenie bez trudności, i przestrzegając dowodowej ścisłości, prowadziło ostateczne pojęcie, by uchwycić w nim to, co zajmuje w nim miejsce Boga: pojęciowy Tantal. Bliskość idola maskuje i zaznacza ucieczkę boskości oraz odstęp, który ją uautentycznia. Przez nadmierne przywłaszczenie „Boga” za pomocą dowodu, myślenie odsuwa się od odstępu, pozbawia się dystansu, odkrywając pewnego ranka, że jest otoczone idolami, pojęciami i dowodami, opuszczone przez boskość – ateistyczne. Stąd słowa w tym sensie radykalnie ateistyczne metafizyki Leibniza: „Dlatego też racja dostateczna, która nie wymaga już innej racji, powinna znajdować się poza ciągiem rzeczy przypadkowych, i to w substancji, która by stanowiła ich przyczynę, czyli była bytem koniecznym, zawierającym w sobie rację własnego istnienia. W przeciwnym razie nie mielibyśmy nadal racji dostatecznej, na której moglibyśmy skończyć. A ta ostateczna racja rzeczy zowie się Bogiem...”¹³. W czym racja wystarczająca jako racja dostatecz-

12 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia ducha* (oryg. wyd. HOFFMEISTER, 529), przeł. Ś.F. NOWICKI, Warszawa 2002, 478. Por. także *Encyklopedia nauk filozoficznych*, § 573, przeł. Ś.F. NOWICKI, Warszawa 1990, 582.

13 W.G. LEIBNIZ, *Zasady natury i łaski*, § 8 (oryg. *Philosophischen Schriften*, red. K.I. GERHARDT, t. VI, 602), w: *Wyznanie wiary filozofa; Rozprawa metafizyczna; Monadologia; Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. CICHOWICZ, Warszawa 1969, 289. Por. także „Est illud Ens sicut ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari Deus”, w: *Opusculum et fragments inédits de Leibniz*, red. L. COUTURAT (F. Alcan, Paris 1903; reprint: G. Olms, Hildesheim 1966), 534.

na (*ultima ratio*), uczyniona substancją, krótko mówiąc, jako hipostaza zasady racji, czyli zasada naszego pojmowania wszelkiego bytu, mogłaby rościć sobie prawo, w najmniejszej mierze, do utożsamienia się z Bogiem? Jeśli tego się domaga, to w jaki sposób owo roszczenie może uniknąć postawienia idolatrycznego oblicza pomiędzy boskim odstępem a ludzkim spojrzeniem? Jeśli tego usiłuje, jak się wydaje, to w imię jakiego porządku tworzy ona podobnego pojęciowego idola?

Należałoby tu pomyśleć – na tyle, na ile ogólnikowa myśl może podjąć taką próbę – o tym, co Heidegger czyni zrozumiałym pod nazwą onto-teologicznej konstytucji metafizyki. Tam, gdzie dotychczas pisaliśmy „filozof”, należało oczywiście rozumieć „myśliciel (wychodzący od) metafizyki”. Tworzenie pojęcia, które pretenduje do bycia równoważnym z Bogiem, wywodzi się istotnie i właściwie z metafizyki. Bowiern kwestia wiedzy o sposobie, w jaki Bóg wkracza do filozofii, rozgrywa się – w sensie, w jakim Heidegger to oddaje – począwszy od samej filozofii, pod warunkiem jednak rozumienia jej w jej istocie, czyli w jej dziejowej postaci, jaką jest metafizyka. Metafizyka myśli Bycie, ale na swój sposób. Nie przestaje go myśleć, ale jedynie wychodząc od bytu, który Bycie wystawia przed siebie i w którym wchodzi do gry. Również Bycie, które nie jest zbieżne z żadnym bytem (zgodnie z różnicą ontologiczną) daje się pomyśleć jedynie przy okazji bytu. Byt [*étant*], w istocie deklinuje rzeczownikowo imiesłów nijaki (*övn*), którym rządzi, jeśli dobrze się temu przyjrzymy, przez czasownikowość, która w ten sposób zamierza być, czyli pozwala być. Ten sam *övn* oscyluje pomiędzy z jednej strony bytem („rzeczą”), a z drugiej – przedsięwzięciem bycia, o tyle o ile przede wszystkim i w sposób bardziej fundamentalny *övn* łączy w sobie, spaja i rozwija te dwie interpretacje w jedną jedyną. To, co Heidegger określa jako rozwijanie, rozpościeranie, fałdę, metafizyka rozumie na swój bardzo ograniczony sposób, co oznacza, że nie rozumie tego procesu jako takiego; tym samym nadaje w nim większe przywileje bytowi w jego Byciu niż Byciu, którego żaden byt nie urzeczawia, a które jednak wzbudza każdy byt. Ów przywilej bytu w Byciu i nad Byciem metafizyka zarysowuje na dwa sposoby. Po pierwsze, rozumiejąc na sposób kwestii otwierającej Księgę *Z Metafizyki* Arystotelesa *övn* jako *οὐσία*: jako istotę, albo – jeśli wolimy – nawet jako substancję¹⁴, lecz przede wszystkim jako przywilej

14 W tym punkcie należy zauważyć z pewną ostrożnością, że powiązanie *οὐσία* i „podmiotu”, a zatem równie dobrze jej rozumienia jako „substancji”, jest świadectwem ściśle metafizycznego zwrotu, który dokonuje się wewnątrz samej myśli Arystotelesa. Por. R. BOEHM, *La métaphysique d'Aristote. Le fondamental et l'essentiel*, przeł. z j. niem. E. MARTINEAU, Gallimard, Paris 1976.

obecności nad innymi temporalizacjami czasu (których „przeszłość” i „przyszłość” już nie dostarczają, skoro porządkują się na podstawie teraźniejszości). Ów przywilej przeradza Bycie w obecność i w byt, który z niego wypływa, lecz również w nim się rozstrzyga. Tym samym, skoro byt jako obecny uobecnia spełnienie Bycia, Bycie uwidacznia się o tyle bardziej (na sposób czasownikowy), o ile byt w teraźniejszości (substancjalnie) zamieszkuje miejsce obecności. Stąd, jako drugie, przejście do bytu najwyższego. Byt najwyższy z kolei wydaje najbardziej obecną figurę obecności, która jako jedyna pozwala każdemu bytowi – nie najwyższemu – trwać. Byt najwyższy funduje w ten sposób wzorcowo każdy byt w jego byciu, ponieważ w nim Bycie rozgrywa się w pełni jako obecność. Choć odwrotnie, on sam znajduje swą podstawę w bytowości aktualnie obecnej, w której Bycie się zawiązuje i wyraża. Gdyby Bycie nie wyraziło siebie w obecności, byt najwyższy nie sprawowałby żadnej decyzji fundującej względem innych bytów. Owa obustronna gra Bycia bytu w ogóle (ontologia, metafizyka ogólna) z bytem najwyższym (metafizyka szczegółowa, teologia) nie określa konstytucji onto-teologicznej metafizyki, lecz jest jej konsekwencją i w pewnym sensie podkreśla w niej głębokie pojednanie (*Austrag*, jak to określił Heidegger): „Onto-teologiczny charakter metafizyki wyrasta z władania różnicy, która trzyma od-siebie i ku-sobie-wzajem (*aus- und zueinanderhält*) Bycie jako grunt i byt jako zgruntowany-ugruntowujący (*als gegründet-begründendes*)”¹⁵. Wzajemna relacja bytu w jego byciu i Bytu najwyższego ustanawia się w ich związku wzajemnej fundacji. Byt najwyższy zdaje rację z bytu w jego Byciu, uwidaczniając tym samym Bycie w jego działaniu, zawartym przede wszystkim w nim samym. W tej grze, zrodzonej właśnie przez metafizykę, następuje odwołanie do bytu najwyższego tylko dla zapewnienia podstawy; w tym miejscu Leibniz, doprowadzając do kulminacji onto-teologiczną teologię, powie, że chodzi o to, by „zdać sprawę” poprzez „niesienie racji swego istnienia w sobie”. Byt najwyższy może zdać sprawę z istnienia bytów w sposób absolutnie satysfakcjonujący (wystarczający) tylko poprzez wskazanie racji jego istnienia

15 M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, G. Neske, Pfullingen 1957, 63; *Identyczność i różnica*, przeł. J. MIZERA, Warszawa 2011, 171. Por. także poza całością tego tekstu, *Wegmarken*, a w szczególności, *Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1967, 208. Przekład *Austrag* jako pojednanie (*conciliation*) nie oddaje prawie nic z niemieckiego, chyba że najbardziej ogólny sens (uporządkowanie, organizacja) ukrywający samowycofanie się (*aus-*), przez które Bycie podtrzymuje byt (*-trag*), całkowicie powierzając mu widzialność. Dla wygody zachowujemy obowiązujący przekład pomimo jego niewystarczalności, z czego zresztą zdawał sobie sprawę A. Préau [francuski tłumacz Heideggera – przyp. tłum.].

w nim samym. W ten sposób osiąga nie tyle ontyczną niezależność, co ujawnia swą radykalną zależność względem onto-teologii, wywołującej i znajdującej w nim *ultima ratio*, której potrzebuje, by umożliwić zdanie sprawy (w takim sensie, w jakim mówi się o zdaniu broni) z innych bytów nieskończenie pomnożonych w ich skończoności. Tym samym „Bycie bytu zostaje gruntownie przedstawione w sensie gruntu jako *causa sui*. Tak zostało określone metafizyczne pojęcie Boga. Metafizyka musi myśleć w otwarciu na Boga, ponieważ rzeczą myślenia jest bycie, które wszelako istoczy jako grunt na wiele sposobów: jako Λόγος, jako ὑποκείμενον, jako substancja, jako podmiot”. „Wyróżnia wyłania i wydaje bycie jako wy-do-bywający grunt, który sam potrzebuje odpowiedniego ugruntowania (*Begründung*) od tego, co ugruntował, spowodowania (*Verursachung*) przez rzecz najbardziej źródłową (*ursprünglichste Sache*). Jest to przyczyna (*Ursache*) w sensie *causa sui*. Tak brzmi odpowiednie do rzeczy imię Boga w filozofii”¹⁶. Myśl Kartezjusza, który jako pierwszy myśli Boga jako *causa sui* na podstawie obfitości jego mocy, znajduje u Leibniza swoje autentyczne znaczenie metafizyczne. Byt najwyższy, wywołany przez onto-teologiczną konstytucję metafizyki, wieńczy fundowanie-w-racji, które stanowi jedyną jego rację bycia (bytu najwyższego), stając się absolutną podstawą, fundamentem, który funduje sam siebie. Metafizyka nie dosięga i nie ujmuje tego, co boskie, bogów, a w jeszcze mniejszym stopniu Boga dla nich samych, lecz ich spotyka jakby przez przypadek, na obrzeżach procesu (czasem brutalnie doznanego przez obydwie strony), który idzie od ἀκρότατον ὄν do *causa sui*. Co oznacza, iż „teologiczny charakter ontologii nie na tym więc polega, że grecką metafizykę przejęła potem i przekształciła kościelna teologia chrześcijańska. Polega on raczej na sposobie, w jaki się byt, od zarania, odsłaniał się (*entborgen*) jako byt”, „Bóg może tylko wówczas wejść do filozofii, gdy ta sama z siebie, z istoty chce tego i określa, w jaki sposób ma on do niej wejść”¹⁷. Najwyższy byt metafizyki, który znajduje swą najwyższą postać w figurze *causa sui*, fundamentalnie zależy od samej istoty metafizyki i ostatecznie od niczego innego. To zresztą powód, dla którego najwyższy byt pozostaje tam, a wraz z nim onto-teologiczna konstytucja, gdzie Bóg chrześcijański znika. Można by to pokazać bez

16 M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, 51 i nast. 64; przeł. J. MIZERA, 135, 173 [przeł. zmodyfikowany].

17 M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, 208; *Znaki drogi*, „Czym jest metafizyka? Wprowadzenie”, przeł. K. WOŁICKI, 179; *Identität und Differenz*, 47; przeł. J. MIZERA, 123. Por. także *Questions IV*, Paris 1976, 64; *Vorträge und Aufsätze I*, 42; *Wegmarken*, 180.

trudności na przykładzie Feuerbacha (M. Stirner zrobił to w przypadku B. Bauera); próbowano to pokazać na przykładzie Marksa; co do Nietzschego, sam Heidegger to wyraźnie wykazał (§ 2.1-2.3). To skądinąd z tego powodu Platon, Arystoteles i Plotyn nie musieli czekać na chrześcijaństwo, by puścić w ruch onto-teologiczną konstytucję. Byt najwyższy, czymkolwiek jest, przynależy do metafizyki i w niej znajduje swój porządek, zasięg i swoje granice.

Stąd płynie absolutnie determinująca wskazówka do pomyślenia dla naszej kwestii. *Causa sui* ma teologiczne znaczenie tylko w obrębie onto-teologii, w której piastuje funkcję boską i jej używa tylko w momencie, w którym dochodzi do oddania jej czci. Własności idola pasują również do „Boga”, który służy jako podstawa, lecz on sam również przyjmuje jakąś podstawę; „Bóg”, który w sposób najwyższy wyraża Bycie bytów w ogóle, i w tym sensie wydaje im wierny obraz tego, dzięki czemu są, i tego czym są; „Bóg”, który pozostaje odległy względem ontologii ogólnej tylko wewnątrz Wyróżni (*Austrag*), która strzeże fundamentalnej swojskości. Ów „Bóg”, wytworzony przez i dla onto-teologii, podporządkowuje się jej jak idol państwu (chyba że polityczna gra idola odsyła go zwrotnie do onto-teologii). Z tą małą różnicą, że idol pozostaje w tym przypadku pojęciowy: nie tylko nie odsyła on, tak jak ikona, do czegoś niewidzialnego, lecz sam nie dostarcza już żadnej twarzy, w której boskość mogłaby na nas spoglądać, pozwalając na jednoczesne przyglądanie mu się. „Do tego Boga człowiek ani nie może się modlić, ani mu się ofiarować. Przed *causa sui* człowiek nie może padać w trwodze na kolana, przed takim Bogiem nie może muzykować ani tańczyć. Dlatego bez-bożne (*gott-lose*, w znaczeniu Pawłowym) myślenie, które musi porzucić Boga filozofii, Boga jako *causa sui*, jest być może bliższe boskiemu Bogu”¹⁸. Należałoby zapewne uznać, że pozostaje wolna, inna droga – która podjęłaby się rozpatrzenia w kwestii boskości, innej od onto-teologicznego „Boga”, figury. A zatem śmierć tego ostatniego nie zamyka wcale innej drogi ani nie dotyka możliwości pozostania otwartą dla boskiej *Wesen* (jak powiada Heidegger w kontekście Nietzschego, co zobaczymy w § 2.1). Jak postępować, by odnaleźć wstęp do takiego otwarcia? Byłoby oczywiście trochę zbyt proste przeciwstawienie „prawdziwego” Boga „Bogu” onto-teologii, ponieważ dla nas *de facto*, jeden i drugi są ze sobą dziejowo powiązani. Być może należałoby zamilknąć: „Kto doświadczył teologii – i to zarówno teologii wiary chrześcijańskiej,

18 M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, 64-65; przeł. J. MIZERA, 173-174.

jak i teologii filozofii – z jej bogatym rodowodem, ten wołał będzie w obszarze myślenia milczeć o Bogu”¹⁹. Jednak by zamilknąć, nie wystarczy już więcej nie móc nic powiedzieć, ani również wcale nie mówić. Zamilknąć to przede wszystkim dojść do miejsca, w którym słowo, które stwierdza i prowadzi dyskurs, przestaje być regułą. Do tego miejsca onto-teologia właśnie nie udziela nam wstępu, ponieważ nie przestaje, nawet – a zwłaszcza – w czasach triumfującego ateizmu, zalewać nas bytami najwyższymi (a gramatyka musi wtedy bardziej cierpieć niż tylko z powodu dublowania stopnia najwyższego). Gdy chodzi o Boga, trzeba zasłużyć nawet na jego milczenie. To dlatego sam Heidegger w innym miejscu pracuje nad czymś, co nazywa tutaj „milczeniem”. Wypracowuje to w nawiązaniu do św. Pawła i w wysiłku nad wyznaczeniem innego dyskursu (zatem milczenia) niż dyskurs Greków, a zatem filozofia. To właśnie „ta nieskrytość bytu umożliwiła teologii chrześcijańskiej zawładnięcie grecką filozofią, czy zaś z pożytkiem, czy ze szkodą, niechaj na podstawie chrześcijańskiego doświadczenia rozstrzygną sami teologowie, pomnąc, co napisane jest w pierwszym liście Apostoła Pawła do Koryntian: οὐχὶ ἐμώραθεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; „Czyż nie uczynił Pan Bóg głupstwem mądrości świata?” (1 Kor 1,20). Otóż σοφία τοῦ κόσμου jest wszakże tym, czego wedle Ἕλληνες ζητοῦσιν – szukali Grecy (1 Kor 1,22). Arystoteles wprost nazywa nawet πρώτη φιλοσοφία (właściwą filozofię) – ζητούμενη, poszukiwaną. Czy teologia chrześcijańska zdecyduje się raz jeszcze poważnie potraktować słowo Apostoła i, zgodnie z nim, filozofię jako głupotę?”²⁰. Wzięcie na poważnie tego, że filozofia jest szaleństwem, oznacza dla nas najpierw (choć nie wyłącznie) poważne uznanie tego, że „Bóg” onto-teologii pełni ściśle funkcję idola, który uobecnia metafizycznie pomyślane Bycie bytu; a zatem powaga Boga może zacząć się jawić i nas dotykać, jedynie gdy – poprzez radykalne odwrócenie – będziemy uważali, że posuwamy się poza onto-teologię. Można przyjąć, że jesteśmy tego świadomi, iż takie przedsięwzięcie będzie szaleństwem i niebezpieczeństwem, próżnością i zuchwałością. Nie chodzi jak za każdym razem o „przekroczenie metafizyki”, lecz przynajmniej o właściwe postawienie sobie pytania: czy onto-teologiczny idol, triumfujący lub zrujnowany (nie jest to istotne w tym momencie) zamyka wszelki dostęp do ikony Boga w znaczeniu „ikony

19 Tamże, 45; przeł. J. MIZERA, 119. Do tego samego doświadczenia czyni również aluzję tekst *Unterwegs zur Sprache* (G. Neske, Pfullingen 1959), 96, który uznaje w nim równie dobrze pewien „początek”, co „przyszłość”.

20 M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, 208; przeł. K. WOLICKI, 179-180.

Boga *niewidzialnego*”? Zgodnie z dobrze ugruntowaną opinią, Heidegger nie określa tu, w jaki sposób wykonać ów krok wycofujący się poza idola, a skierowany ku ikonie. Tekst Apostoła Pawła, który zostaje zacytowany przeciw teologii zbyt lubującej się w onto-teologicznej σοφία, wypowiada jednak coś więcej: szaleństwu, które trzeba brać na poważnie, odpowiada pewien λόγος obcy onto-teologii, λόγος τοῦ σταυροῦ (1 Kor 1,18), λόγος krzyża, na którym zostało ukrzyżowane Słowo. Na krzyżu Słowo zamilkło, lecz w ten sposób zmanifestował się w pełnym, paradoksalnym świetle *inny* dyskurs. Być może, wychodząc od miejsca, w którym jesteśmy, należałoby tutaj próbować powiązać ten dyskurs z onto-teologią. Bez wątpienia, nie jest możliwe wydostanie się stąd, tak jak nie możemy przebić się przez idolatryczne zwierciadło ani cofnąć się do pojęciowego stanu natury, którego nie naznaczyła nieodwołalnie jeszcze żadna historia. Pozostaje zatem tylko jedna droga: przebyć samą onto-teologię wzdłuż jej granic – granic jej marchii. Marchie nie wyznaczają jedynie jakiegoś terytorium, tak jak granice. One go bronią jako twierdza, linia fortyfikacji. Domykają go, jako terytorium już obce, wystawione na niebezpieczeństwo, na wół nieznane. Ująć onto-teologię za pomocą stycznej, za pośrednictwem jej linii obrony i tym samym wystawić się na coś, co do niej już nie należy: to będzie nasz sposób pojęciowego dotarcia do powagi szaleństwa, szaleństwa, które ma na uwadze ikonę i odrzuca idola.

1.3. Mowa do Ateńczyków

Rozpoznanie właściwych dla onto-teologii marchii zakłada najpierw – i będzie to nasze pierwsze założenie – uznanie, że metafizyka konstytuuje się jako onto-teologia. W istocie mogłaby nią nie być. Takie pierwsze zastrzeżenie jednak nie wystarcza. Można bowiem rozpatrywać wiele oznak zewnętrzności przekraczających onto-teologię. Najpierw będą to „przekroczenia”, które *de facto* pozbywają się samych terminów składających się na kwestię, lub sądzą, że to robią; postaramy się nie popaść w podobną trywialność. Następnie, prawidłowa filozoficzna medytacja nad metafizycznym prymatem obecności w temporalizacji, a zatem równie dobrze medytacja nad prymatem onto-teologicznej konstytucji; taka medytacja, którą Heidegger prowadził od *Sein und Zeit* aż po *Zeit und Sein*, pozostaje w polu filozofii, lub przynajmniej tak się wydaje. Powrócimy do tej sprawy później

(§ 5.1). Pozostaje ostatni sposób postępowania, który zapytuje onto-teologię, nie wychodząc już od jej wewnętrznej granicy, lecz, jak to określimy, robi to na podstawie zewnętrznego brzegu granicy, który natychmiast kieruje ku czemuś względem niej obcemu: w stronę nie-onto-teologicznej teologii. Uściślijmy ostatnie założenie: czy powinno się wykluczyć, że λόγος τοῦ σταυροῦ pozostaje jeszcze λόγος, chociaż, albo ponieważ, zależy on od Krzyża, którego szaleństwo przekonuje o szaleństwie mądrości, jakiej poszukują Grecy? Czy taka logika może zbliżyć się do jakiegoś dyskursu i stanowić dla niego oparcie? Czy taki dyskurs może wypracować różne od onto-teologii i idola „Boga”, jako bytu najwyższego, fundamentalne stanowisko? Spróbujemy zobaczyć sposób, w jaki pojawiają się na innym niebie inne konstelacje gwiazd: dystans, Ojciec, wycofanie się, synowskie opuszczenie, przebywanie dystansu. Pozostaje sprawą bezdyskusyjną, że taka próba rozjaśnienia nie może zostać zarysowana na sposób polemiczny. Ktokolwiek utrzymuje, że jednym skokiem wyskoczy poza onto-teologię, wystawia się na ryzyko jej powtórzenia poprzez naiwnie krytyczne, proste odwrócenie. Dystans stanie się dla nas stopniowo możliwy do zrozumienia tylko wtedy, gdy wyjdziemy od samej onto-teologii i wysnujemy go z samej jej najbardziej rozpoznawalnej postaci. Dystans rozpoczyna swoją grę, poczynając od onto-teologii i w niej, tak jak powietrze, woda i czas sprawiają, że najlepiej nastrojone instrumenty dęte grają, rozbrzmiewają i/lub adoptują się do codziennego użytku. Trzeba zatem podjąć onto-teologię w odpowiedni sposób, a nie w prostej konfrontacji: ponieważ żadna myśl nie może i nie chce przyswoić dystansu, pozostaje on w niej obecny jako ukryty, choć przebijający się obraz. Każdy metafizyk, jeżeli zaliczany jest do największych, zachowuje w obrębie onto-teologii pewną szczególną do niej relację. Dystans pracuje w nim jakby bez jego wiedzy. Nie stawiamy sobie zatem śmiesznego zadania „krytykowania” Nietzschego (śmiesznego, gdyż podobnego formatu, co usiłowanie jego „wyjaśnienia”), wychodząc przykładowo od teologii, jaką objawia Nowy Testament. Podejmiemy próbę – co wydaje się nam czymś nieskończenie bardziej ryzykownym, decydującym i budzącym szacunek – rozpatrzenia myśli Nietzschego, wychodząc od dystansu. Będzie zatem chodziło – dla tych, którzy tak jak my uznają nieprzekraczalny prymat chrześcijańskiego objawienia – o podjęcie myśli Nietzschego, wychodząc od dystansu, nie tyle dla odkrycia nietzscheańskiego umiejscowienia chrześcijaństwa, lecz – zgodnie zresztą z uwagą Heideggera – by skonfrontować onto-teologię z sytuacją szaleństwa, wychodząc od Chrystusa i chrze-

ścijaństwa jako „szaleństwa/dyskursu Krzyża”. Czy można rozpatrywać onto-teologię na podstawie czegoś, co w chrześcijaństwie może się jej wymykać? Nie chodzi, powtórzmy, o krytykę ani o odzyskiwanie czegoś, lecz o odwrócenie pojęć w naszej lekturze. Nie chodzi o odpytywanie chrześcijaństwa z punktu widzenia onto-teologii, lecz o naszkicowanie ujęcia onto-teologii – w jej nietzscheańskim zwieńczeniu – wychodząc od chrystianizmu, jaki objawia apokalipsa Chrystusa. Nietzsche zasługuje na więcej i ironicznie oczekiwałby więcej od swych czytelników niż zastygłej w czci lub przeładowanej polemiką hagiografii, która bez wątpienia zaciemnia prawdziwą stawkę tego, co miał on do powiedzenia. Podobnie jak odkryto (Heidegger) bliską i ważną relację myśli Nietzschego z metafizyką, która nie sprowadza się do prostej krytyki „platonizmu”, podobnie pozostaje (dzięki pracy Heideggera) dostrzec w niej bliski i ważny związek z kwestią boskości i Chrystusa, który nie sprowadza się do banalnej deklaracji jego „ateizmu”. Zamiast osłabiać onto-teologię i poziom, na jaki ją wznosi, czytanie Nietzschego wychodzące od chrześcijaństwa – śledzenie jego tropu – będzie być może nie najmniej niegodnym, oddanym mu honorem.

Przebywając nietzscheański próg, wejdziemy w parantelę z innymi sąsiadującymi z onto-teologią terytoriami, z Hölderlinem i Dionizym, zwanym Areopagitą. Skłania to nas do poczynienia trzech uwag. Taki wybór jest odbiciem pewnej niewybaczalnej, nienaprawialnej, ale przede wszystkim nieuniknionej arbitralności. Nie skorygujemy go zatem, dodając motyw do tej sekwencji: wydało się nam bowiem, że przenika ich to samo zapytywanie – to, jakie zostaje tutaj sformułowane zgodnie z naszym nazewnictwem jako *dystans*. Nabranie dystansu wobec onto-teologii w przypadku Nietzschego, dystans otrzymany synowsko z obecności Boga ojcowsko wycofanego wedle Hölderlina, dystans przebyty na sposób liturgiczny ku Wzywanemu poprzez dyskurs chwały dla Dionizego. We wszystkich tych przypadkach bezdyskusyjnie jawna nieobecność boskości staje się samym centrum zapytywania o jego manifestację. Wszyscy ci autorzy uznają na swój sposób tę nieobecność lub owo wycofanie jako przynależące im zadanie do przemyślenia. Nasze przedsięwzięcie polegać będzie jedynie na udzieleniu im symfonicznie głosu, bez wystawiania ich na policyjne przesłuchania składające się z obcych pytań. Albo raczej oddalenie Boga zrodziło się dla nas jakby z ich postępujących, różnorodnych, nieoczekiwanych i harmonijnie nieprzewidzianych nalegań. To oni pobudzili naszą uwagę i wywołali pytanie, które teraz jakby ich wzywa do odpowiedzi.

Nasza droga wyda się często arbitralna. Zuchwała swawola pewnych „interpretacji” (cudysłów oznacza poprzez niedomówienie, błędną czy sprzeczną wykładnię) wyda się brutalna czy bardzo mało poważna lub obiektywna dla specjalizujących się w myśli Nietzschego, Hölderlina, Dionizego. Będzie można również zdziwić się z powodu małej ilości wyraźnych odniesień do literatury przedmiotu poświęconej tym autorom. Składa się na to wiele powodów. Pełniąc rolę specjalisty w innym kontekście, choć czasem i tutaj, z góry podzielimy pewne sprzeciwy i możemy tylko je przyjąć, ponieważ w innych miejscach również mamy podobne odczucia. Mówiąc to, nie można pomylić milczenia, na jakie podejmujący myśli różnych autorów esej może i musi sobie pozwolić, z poważnymi obszarami braku wiedzy, które staraliśmy się niwelować i które inni pomogli nam wypełnić. Trzeba również się zastanowić, czy obiektywność byłaby tutaj na miejscu: bardzo szczególny i ściśle określony punkt widzenia, który nas prowadzi – dystans – obraca często na odwrót lub na opak najbardziej wyczerpujące czy drobiazgowo studia; zwłaszcza myśliciele tutaj zebrani nie mogą zostać poddani technicznej analizie, skoro to oni władają kwestią, jaką wznieśli. Najbardziej bezpośrednio podjęcie ich myśli – co nie oznacza najbardziej naiwne – być może pozwoli na to, by nie sprowadzić ich do rangi tekstu do wyjaśnienia, czy też do określenia. Chodzi nam tutaj jedynie o prześledzenie w możliwie najbardziej uczciwy sposób tego, co Nietzsche, Hölderlin i Dionizy mogą jeszcze dać nam do myślenia w odniesieniu do dystansu²¹. Nasze środki musiały ugiąć się wobec tej pilnej konieczności i tej instancji. To jedyne usprawiedliwienie ich uchybień. Wreszcie, inaczej stawiając pytanie, dlaczego wybraliśmy te, a nie inne teksty, dlaczego zresztą teksty? Nie chodzi tu tyle o wyjaśnienie tez autorów, co o prośbę do nich, by wyjaśnili nam sytuację, w jakiej się znajdujemy. Wszyscy harmonijnie (jak struny jakiegoś instrumentu: by pozwolić na różne dźwięki, lecz o ustalonych według stroju różnicach) zgadzają się co do tego, że „śmierć Boga”, zamiast pociągać za sobą dyskwalifikację pytania o Boga czy boskość, pilnie odnawia kwestię stanięcia wobec nich z odsłoniętą twarzą, w trybie natychmiastowym i panicznym. Zanik onto-teologicznego idola zgodnie wywołuje frenetyczne poszukiwanie

21 Prawo, jakie można rościć sobie do wpisania pewnych myślicieli w problematykę teologiczną, wymyśla się niebezpieczeństwu trywialnego pozyskiwania tylko wtedy, jeśli idzie w parze z przekonaniem, że ci autorzy mogą coś wnieść do tej problematyki. Tego, że dwa podejścia nie są sprzeczne, oczywiście nauczyliśmy się od URSA VON BALTHASARA (szczególnie *Herrlichkeit III/1, Im Raum der Metaphysik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965; wyd. polskie: *Metafizyka*, cz. 1: *Starożytność*, przeł. L. ŁYSIEŃ, Kraków 2010).

bycia *corps à corps* z boskością, czasem łączącego się z nadzieją zaślubin, w wydziedziczonym oszołomieniu okrutnej bezsensowności. Nieuchronnym zadaniem o cechach głuchej, pilnej konieczności staje się wtedy zrozumienie, że jedynie odstęp może zdefiniować przystąpienie, wycofanie się, nadejście. Heidegger mówi, być może w tym sensie, że najwyższa konieczność domaga się poprawnej lektury Hölderlina. To, co nazywamy tutaj dystansem, stara się do tej uwagi zastosować. Nie będzie nam zatem chodziło o wyjaśnianie autorów, lecz o przyzwolenie, by uczyli nas o dystansie. Rozrzut tekstów będzie zatem oznaką podwójnie uzasadnionej niepełności. Po pierwsze, ponieważ arbitralność naszych wyborów i niewystarczalność naszych lektur stanowi odbicie pilności zadania i z niego wypływa: „Przychodzą takie dni, gdy nie należy bać się nazywania rzeczy niemożliwych do opisania”²². Uznaliśmy, że właśnie takie dni nadeszły. Po drugie, ponieważ dystans zakłada niewystarczalność dyskursu: ideologiczne uzbrojenie, jedynie spójny zespół tez, a nawet program studiów zamykałyby sobie dostęp do dystansu, ponieważ ten zakłada wycofanie jako sposób nadejścia i narzuca niepełność jako stosowną normę dla dyskursu; czyż nie będzie to najbardziej elementarne uzgodnienie, jak i dowód najwyższej śmiałości?

Stąd mowa do Ateńczyków. Nasza własna mowa w istocie nie zostaje osamotniona, niewysłuchana, a zwłaszcza oryginalna (oryginalność, odkrycie tak świeże, zdaje się świadczyć na rzecz autora, choć jednocześnie pozbywa się źródła): odtwarza ona to, co dla mnie oznacza, że musi próbować odkryć na nowo, o ile chce po prostu trwać, teologiczną sytuację, taktyczne ułożenie i kluczowe odwrócenie dyskursu w mowie, jaką apostoł Paweł wygłosił przed Ateńczykami na Areopagu (Dz 17,16-34). Zaczniemy od teologicznej sytuacji: Paweł wstępuje do miasta (a zatem do obszaru politycznego), które określa jako „oddane idolom” (Dz 17,17). Jakim idolom? Paweł wspomni później o idolach „ze złota, srebra, kamienia, o rzeźbie i ludzkiej koncepcji” (Dz 17,29) – mowa zatem o idolach w monumentalnym znaczeniu tego słowa. Lecz, co ciekawe, po wzmiance o ogólnej idolatrii, wspomniani zostają „ci, którzy tamtędy przechodzili” (Dz 17,17), czyli, oprócz Żydów i czcicieli pogańskich, „filozofowie epikurejscy i stoicy” (Dz 17,18). Wygląda na to, że również filozofowie zostali przypisani do idolatrii, tylko ją oczyszczając, czyli konceptualizując. Ich „Bóg” otrzymuje w najwyższym hołdzie, lecz również jako cenę swego

22 R. CHAR, *Recherche de la Base et du Sommet*, (kolekcja: „Poésie”), Gallimard, Paris 1971, 8.

idolatricznego uwikłania, definicję. To, że tutaj „ateizm” epikurejczyków zostaje zrównany z logicznym i fizycznym „Bogiem” stoików, potwierdzałoby skądinąd pojęciową idolatrię. Epikurejczycy korzystaliby w tym sensie ze sprzyjającego przesądu – mówiąc teologicznie. Tak jak widzialna idolatria nie zostaje zwalczona poprzez zamianę jednego obrazu na drugi, podobnie idolatria pojęciowa nie upada wobec innego pojęcia „Boga”. Zanika dopiero wobec nieobecności pojęcia, nieobecności definitywnej i inicjującej inne podejście do Boga jako „Boga nieznanego” (Dz 17,23). Posługując się „Bogiem nieznanym”, którego idol był widoczny w masie innych znanych bogów Paweł nie ma zamiaru odkrywać jego dotąd skrywanej tożsamości. Jeśli bowiem deklaruje on, że „głoszę wam tego, którego czcicie, nie znając” i ogłasza „Boga, który stworzył świat i wszystko co się w nim znajduje” (Dz 17,24), to ten, Ab-solut, nie tylko pomniejsza rangę świata, ale także i rozumności, która czerpie miarę ze świata, ostatecznie do niego się dopasowując. Chodzi o niedającego się pomyśleć, o ile w spotkaniu stworzenia objawia On dystans dobroci, jak powie Dionizy (§ 4.1-4.2). Związek z Bogiem wymyka się konceptualizacji, według której pojmujemy idole, ale obejmuje nas jako niepojmowalny. Stąd nastawienie taktyczne, jakie należałoby zapożyczyć od Pawła. To, co niepojmowalne, nas obejmuje, ponieważ „w Nim żyjemy, poruszamy się, jesteśmy”: samo Bycie bytu – podobnie jak „życie” (nietzscheańskie?), czy „ruch” (dialektyczny?), które również wyrażają je na swój sposób – jest rezultatem niepojmowalnego; dalekie, by go do osiągnąć, z niego się wywodzi i jest dla nas, jak z jeden z darów Niepojmowalnego. Co oznacza, że idole już nie pośredniczą w naszej relacji do „Boga”, lecz my sami jesteśmy bezpośrednio wezwani do mediatyzowania niekształtnej relacji idoli do Boga. Miejsce debaty się przemieszcza: nadziei, z odkrytą twarzą przed Bogiem pozbawionym twarzy, nie spoglądamy już na idolatrycznie uprzywilejowane oblicze, lecz to On najpierw na nas spogląda, utrzymując nas w zasięgu swego niewidzialnego spojrzenia. Niewidzialne spojrzenie Boga wzywa nas do oglądania samej jego niewidzialności. W tym sensie „jesteśmy z rodu Bożego” (Dz 17,29). Podobieństwo staje się odtąd miejscem wyeksponowanym, które nas motywuje do wymiany spojrzenia: czy Bóg nie mógłby nas unicestwić na rzecz pewnego idola człowieka, tak jak my rozmijamy się z nim przy okazji idoli, przez które nieustannie go odrzucamy. Konfrontacja z Bogiem „żywym” – rzecz przerażająca dla wszystkich, prócz tych, którzy szczęśliwie o niej nie wiedzą – następuje po upadku idoli. „Któż to będzie mógł wytrzymać?”. *Dies irae* terroryzuje przede

wszystkim i fundamentalnie dlatego, że odkrywa nam niewidzialną twarz, która na nas spogląda, a na którą nikt nie jest w stanie spojrzeć. Czy Paweł również nie przywołuje jedynej, dającej się oglądać, twarzy niewidzialnego, Chrystusa zmartwychwstałego (Dz 17,31-32), „ikony Boga niewidzialnego”? To w tym szczególnym i istotnym momencie tłum się rozstępuje i naśmiewa się (tak samo jak rechocze również wtedy, gdy nietzscheański szaleniec obwieszcza niesłuchane i niesłyszane, że „Bóg umarł”) (por. § 2.1). Taktyka ponosi tutaj porażkę, tak jak wszystkie retoryczne i pragmatyczne taktyki w momencie, gdy chodzi o istotę. W następstwie niemożliwości ukazania niewidzialnego Paweł dokona w Pierwszym Liście do Koryntian kluczowego odwrócenia. Kluczowy zwrot oznacza rozpoczęcie od λόγος Krzyża zwrócenego przeciw mądrości świata, od „szaleństwa kerygmy”, która „budzi zgorszenie”, od „Chrystusa ukrzyżowanego” (por. § 1.2). Stąd bezpośrednio przejście do ikony, której warunkiem otrzymania czy nawet dostrzeżenia nie może być sam upadek idoli. Stąd bezpośrednia kontemplacja „paradoksu owej twarzy”²³, oglądalnej twarzy Niewidzialnego, paradoksu w znaczeniu, w którym „chwała”, a przede wszystkim „chwała Boża”, daje się oglądać z ukosa, z boku, w poprzek – krótko mówiąc, zostaje odwrócona (παρά-δοξον). Dla nas oznacza to przede wszystkim, że przebieg drogi idoli, ich upadku i czegoś niemożliwego do pomyślenia, co przynoszą z innego „wielkiego zamknięcia”, będzie mógł znaleźć swój kres tylko w ikonicznej twarzy Chrystusa. Następnie to, że uwaga skierowana na początek naszego eseju będzie musiała ulec, zostać poddana – jak pokazuje to mowa do Ateńczyków – ironicznemu lub pogardliwemu oporowi wtedy i za każdym razem, gdy paradoksalnie Chrystus wyłoni się w niej jako postać objawienia i jedyna norma. Słuszność naszego postępowania zweryfikuje się w pewnym sensie jedynie poprzez jego porażkę – pod warunkiem że będzie ona teologiczna, a nie literacka. Porażka obrazuje na swój sposób, publicystycznie, a zatem mało poważnie, kluczową logikę, albo raczej wpisuje w nią dyskurs. Jednak porażka w tym wymiarze pozostaje równie tymczasowa, co poważna: bowiem kilkoro mimo wszystko słuchało Pawła. Pośród nich pewien Dionizy, zwany Areopagitą, ten sam, którego tradycja chce uznać, pomimo odstępu kilku wie-

23 R. CHAR (*Fureur et Mystère*, [kolekcja: „Poésie”], Gallimard, Paris 1962, „L’Absent”) mówi tutaj na swój sposób to, co było przedmiotem kontemplacji Ojców na temat paradoksalnej twarzy Chrystusa: „paradoksu Boga”; por. Atanazy, *Przeciw poganom*, § 42; CYRILLE D’ALEXANDRIE, *Que le Christ est un* (PG 75, 753a = *Deux dialogues christologiques*, „Sources chrétiennes”, Cerf, Paris 1964, 430 i 759b = 452).

ków, za autora dionizjańskiego korpusu i w którym ów autor chce, byśmy go rozpoznali.

W tym momencie nic nie będzie bardziej właściwe niż zakończenie lekturą Dionizego – tekstu rozpoczynającego się przypomnieniem mowy do Ateńczyków – obydwie teksty w równym stopniu pewności, co paradoksu, pochodzą jeden od drugiego. Tym samym piszemy dla Dionizego i jemu podobnych.