



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

Title: Teoria Absolutu w koncepcjach reentywizmu i filozofii Wschodu

Author: Józef Bańka

Citation style: Bańka Józef. (2009). Teoria Absolutu w koncepcjach reentywizmu i filozofii Wschodu. "Folia Philosophica" T. 27 (2009), s. 99-114



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



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Józef Bańka

Teoria Absolutu w koncepcjach recentywizmu i filozofii Wschodu

Absolut i absurd w koncepcjach recentywizmu

Cała filozofia mówi o milczeniu Absolutu wobec człowieka i świata, a jednocześnie sama najczęściej owo milczenie praktykuje. Stanowi swoiste prolegomena do traktatu teodycealnego na temat drogi do Najwyższego, a przecież wyrusza w tę podróż „drogą bezdrożną”, startując z hipodromu *ex silentio mundi*.

Musimy więc zacząć od ostrzeżenia, by w dowodzeniu istnienia Boga nie posługiwać się wąską definicją słowa „Absolut”, a później przechodzić do pojęcia Boga ubogaconego bizantyjskim przepychem symboli wiary chrześcijańskiej. W tekście tym próbuję pokazać przejście od *t e o d y c e i*, która od czasów Leibniza sprawia wrażenie próby ratowania za wszelką cenę idei najlepszego z możliwych światów, do — tak nazwanej przeze mnie — *t a c e o d y c e i* (łac. *taceo* — „milczę”, gr. *dike* — „sprawiedliwość”), której przedmiotem jest obrona zasady milczenia o Bogu w związku z Jego milczeniem we wszechświecie. Jak pisze E. Lévinas: „Od Arystotelesa poprzez scholastyków po Leibniza Bóg filozofów to Bóg odpowiadający rozumowi, Bóg zrozumiany, który nie będzie zakłócał autonomii świadomości, która pośród wszystkich swych przygód odnajduje na nowo siebie samą”¹.

¹ E. L é v i n a s: *Le souffrance*. „Giornale di metafisica” 1982, nr 1, s. 99.

Cała katafatyczna teologia petryfikowała pojęcie Boga, by odważyć się mówić o sprawach, o których filozof milczy. Spróbujmy więc przekształcić formułę: *Etsi Deus non daretur* („Jeśli Boga nie ma”), w formułę: *Etsi Deus tacuisset* („Jeśli Bóg milczy”), a więc *theo-dice* w *taceo-dice*.

Jaka jest zatem pozycja epistemologiczna argumentu *ex silentio mundi*? Autor żywi przekonanie, że tradycyjna teodycea postawiła Boga osobowego (opatrnościowego) w obliczu dylematu: obdarzyć człowieka wolnością czynienia zła, czy też stworzyć zeń automat do czynienia dobra? Wydaje się, że „dostrzeganie wraz ze współczesnymi filozofami w politycznej i społecznej historii ludzkości bezpośredniej manifestacji Boskiej Opatrzności oznacza zredukowanie Boga do władcy politycznego, uznanie społeczeństwa i jego porządku za »wizualnych Bogów«”².

W wielu religiach przedstawia się to jednak inaczej: twórcza staje się idea *deus otiosus*, a Bóg oddala się stopniowo od swego stworzenia³. Nie jest to dowód na Jego nieistnienie. Usprawiedliwieniem milczenia Absolutu jest filozoficzna nienaganność faktu milczenia, mającego naturę niewyróżnialności, to znaczy braku dyferencji w bycie. Co prawda, zajmowanie się genezą zła daje filozofom poczucie zajmowania się Diabłem zamiast Bogiem, ale nie można tego powiedzieć o milczeniu, które pełni funkcję założycielską wobec wszelkiego rodzaju teodycei, niebędącej sądem nad Bogiem.

Tak więc *silentium mundi* oddala problem Opatrzności. Staje się jednocześnie argumentem na rzecz samowystarczalności Absolutu, czyli bytu, który jako Milczenie, jest genezą wszystkiego — sygegenezą. Tak więc filozofia, podejmująca ten problem, staje się taceodyceą — obroną milczenia Absolutu. U naszych narodzin Absolut jest „niepamięcią bytu” — *Megalesige* (Wielkim Milczeniem). U naszego kresu jest On „milczeniem śmierci” — *Thanatosige*. Tak *silentium fascinans* spotyka się z *silentium tremendum*. Absolut zaś zostaje zintegrowany. Wielkie Milczenie jako „niepamięć bytu” i lęk przed kresem nastrojały myśl Pascala, kierując ją ku Temu, który dla antropologów stanowi kosmiczną ojczyznę człowieka, a dla mnie w najwyższym stopniu Milczenie Świata, jego *Megalesige*: „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie” (*Le silence eternal de ces espaces infinis m’effraie*)⁴. Absolut jednakże dostępny nam

² E. Frank: *Philosophical Understanding and Religious Truth*. London—New York 1945, s. 130.

³ M. Eliade: *Historia wierzeń i idei religijnych*. Przeł. S. Tokarski. T. 1. Warszawa 1988, s. 107.

⁴ B. Pascal: *Myśli*. Przeł. T. Żeleński (Boy). Warszawa 1989, s. 72—73.

jest bezpośrednio, a nie za pośrednictwem rzeczy stworzonych. Nie przez poznanie Jego dzieła lub przez obraz Jego — jak powiedziała by św. Bonawentura — lecz dzięki widzeniu umysłu pogrążonego w milczeniu: *Visio intelligentiae per silentium absorptae*. Do pojęcia Absolutu nie dochodzimy na drodze rozumowania, lecz znajdujemy je we własnym umyśle. Absolut jest „najbardziej świeżo danym bytem” (*recentissime ens*), obecnym w myśli naszej wówczas, gdy ta zanurza się w wiekiustym milczeniu rzeczy. Jeśli zaś ze względów apologetycznych dowód ma zostać przeprowadzony, to winien być oparty na samym pojęciu Absolutu, wedle wzoru Augustyna i Anzelma: *Recentior quo recentior cogitari nequit!*

Cóż by bowiem znaczyło, że Absolut jest autorem świata? Czy to, że jest osobą? Bezosobowość semiotycznych współoddziaływań Roland Barthes określił jako „śmierć autora”. Wówczas nie człowiek mówi za pośrednictwem języka, lecz język sam z siebie przez swe niekończące się synapsy. Podobnie bezosobowość Absolutu trzeba określić jako „śmierć Boga” (bez podtekstu Nietzscheańskiego): to nie On przemawia przez świat, lecz ślepy Los, który rządzi nami na mocy kaprysu. A jednak Absolut jest we wszechświecie, jak autor w swym dziele — milczący, choć wszystkie wypowiedzi pochodzą od Niego. Dlatego, w myśl wschodniej teologii apofatycznej, „krąg milczenia otacza niezgłębiony Byt Boga”⁵, uwolniony od ciężaru słowa, bo dany tylko w skupieniu ciszy, o której Pascal mówił, że go przeraża.

Milczenie to absolutna doskonałość. Bóg jest obecny nie w świątyni, lecz na cmentarzu! Ale jak milczeć, a zarazem posługiwać się słowami, skoro milczenie nie potrzebuje słowa? Wszak metafizyka milczenia wie, że przez dzieje słowa, przez *flatus vocis* — „powiew dźwięku”. To, co będzie odjęte milczeniu, stanie się od niego o tyle mniej doskonałe. Słowo odsyła do czegoś innego niż ono samo — odsyła do Absolutu, który jest Milczeniem. Jeśli więc umysł nasz — jak rzekliśmy — chce dojść przez analogię do poznania Absolutu, to musi przejść wszystkie stopnie form i pojęć, by następnie pozostawić je za sobą. Formuła biblijna, dająca pierwszeństwo Słowu przed Milczeniem, nie jest całkowicie jasna, gdyż wynika raczej z błędów tłumaczenia niż z natury tekstu, zawartego w wersecie Jana 1, 1, gdzie czytamy: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”. W tym tłumaczeniu „Słowo”, które przyszło na ziemię, było samym Bogiem Wszechmogącym. Warto jednak zauważyć, że w tym wypadku właściwe rozumienie wyznacza kontekst. Jeśli bowiem „Słowo było u Boga”, a więc u innej osoby, to nie może być zara-

⁵ P. E v d o k i m o v: *Prawosławie*. Warszawa 1986, s. 70.

zem tą drugą osobą. Gdyby uznać, iż w końcowej części zdania z Jana 1, 1 chodzi o tego samego Boga, o którym mowa wcześniej, to zachodziłaby sprzeczność z tamtym stwierdzeniem, że „Słowo było u Boga”.

Milczenie zapoczątkowuje coś, czego początku nie można wskazać ani wysłować. Poprzedza ono i warunkuje *logos proosphorikos* — słowo wychodzące na zewnątrz, konieczne w swym początku, to znaczy w *Megalesige*. Ale ta konieczność wiąże się z kresem, który nie jest już własną podstawą — wiąże się z *Thanatosige*. Oto dlaczego za zasadnicze uznaliśmy twierdzenie, że nigdzie w rzeczywistości nie ma milczenia. Milczenie nie należy do świata, który zasiedlamy jako gatunek, nie jest też nam dane w doświadczeniu. Słowem — nie mamy intuicji milczenia.

Oto więc krótkie *itinerarium* myśli, które w ramach reentywizmu legły u podstaw teorii Absolutu opartej na metafizyce milczenia:

1. Wprowadza się najpierw kategorię *Megalesige* (gr. *megaleios* — „wielki”, oraz *sige* — „milczenie”) na oznaczenie zasady, o której można tylko milczeć, można ją jedynie milcząco zakładać. Jeśli bowiem zacznie się o niej mówić, a więc wywodzić z niej to wszystko, co istnieje, będzie trzeba owo wszystko ustawić w zmierzaniu do śmierci, stanowiącej drugi kraniec milczenia, czyli „milczenie śmierci” (z gr. *thanatos esigethe*). W ten sposób dochodzimy, paradoksalnie rzecz biorąc, do unicestwienia Milczącej Zasady Bytu, a praktycznie — do jej nowego wcielenia, do *Thanatosige* (gr. *Thanatos* — „śmierć”, oraz *sige* — „milczenie”).

2. Z owej różnicy między *Megalesige* a *Thanatosige* wynika dla taecydycei przestroga, by nie utożsamiać wszystkich kategorii milczenia z tym samym znaczeniem Absolutu. Powiemy zatem, że na początku wszystkiego milczenie jest Bytem, lecz u kresu wszystkiego przechodzi ono w Nicość. To właśnie tu — obok *Megalesige* — pojawia się tajemnica nad tajemnicami: śmierć, czyli *Thanatosige*. Te dwa Absoluty razem wzięte — to samobójstwo, które w kosmosie trwa bez końca.

3. W poznaniu Absolutu pojawiła się zatem rysa. Absolut jako *Megalesige* poznajemy za pomocą czystej wiedzy bez obrazów (Eckhart, za św. Augustynem, nazywa ją „poznaniem poranka” — *cognitio matutina*, natomiast Absolut jako *Thanatosige* poznajemy za pomocą wiedzy symbolicznej, którą Eckhart nazywa „poznaniem wieczoru” — *cognitio vespertina*).

4. Jeżeli zatem stoimy zdecydowanie na stanowisku niewysławialności Absolutu, to żaden z problemów, które dają się formułować w zdaniach traktujących Absolut jako podległy wysłowaniu, wyraż-

nie się nie pojawia. Problemy te zostały bowiem nazwane po złamaniu kodu milczenia, czyli zaczerpnięte z doświadczenia słowa, a następnie symbolicznie odniesione do tego, co wykracza poza milczenie.

Przez zmierzanie do *Thanatosige* mocą milczącego zjawiska, którym jesteśmy, uczestniczymy w metafizycznym misterium wspinania się ku tajemnicy. Lęk przed tym wszystkim, co osnuwa mgła dalekiego przeczucia, jest lękiem przed doświadczeniem drugiej strony Absolutu.

Koncepcja Absolutu w filozofii Wschodu

Wprowadzenie w systemy filozofii Wschodu

Na ogół uważamy, że geniusz myśli ludzkiej narodził się w kulturze greckiej. Tak, jesteśmy eurocentrykami, a bogactwo kultury Wschodu poszło w zapomnienie. Tymczasem niejednokrotnie stanowi ono źródło myśli europejskiej, a przynajmniej kongenialny odpowiednik. Myśl tę wypowiedział S. Radhakrishnan w licznych ustępach swoich dzieł. Przytaczam tylko jeden z najbardziej znanych fragmentów: „A jednak inteligentny i zamiłowany badacz filozofii znajdzie w dziejach myśli indyjskiej niezwykle bogaty materiał, nie mający prawie równego sobie w żadnej innej części świata, jeśli chodzi o rozmaitość i opracowanie szczegółów. Właściwie nie ma takiej dziedziny poznania duchowego czy też racjonalnej filozofii gdziekolwiek w świecie, które by nie miały swego odpowiednika w długim okresie między wieszczami wedyjskimi a nowoczesnymi wyznawcami Njaji [...]. Naiwne wypowiedzi wieszczów wedyjskich, cudowna sugestywność Upaniszad, zadziwiające analizy psychologiczne buddystów oraz zdumiewający system Siankary są równie interesujące i pouczające z punktu widzenia kultury, jak system Platona i Arystotelesa, Kanta i Hegla, pod warunkiem że się do nich podchodzi z nastawieniem prawdziwie naukowym, bez lekceważenia przeszłości i [bez — J.B.] pogardy dla tego, co obce”⁶.

⁶ S. Radhakrishnan: *Filozofia indyjska*. Tłum. Z. Wrzeszcz. T. 1. Warszawa 1958, s. 45—46.

Trafnie, wręcz priorytetowo, analizuje ten problem M. Eliade, stawiając wyżej filozofowanie Wschodu niż filozofowanie Zachodu. Píše on: „Ważne jest poznanie, zrozumienie myśli, która zajęła pierwszoplanowe miejsce w dziejach duchowości powszechnej”⁷. Również Frauwallner wyraża się niezwykle pozytywnie o filozofii Wschodu: „Filozofia indyjska to, by użyć znanej przenośni, ogromne morze, które jest trudno przepłynąć. Żaden naród na świecie nie wydał bowiem literatury filozoficznej i religijnej, która pod względem zakresu, bogactwa i różnorodności treści dorównywałaby indyjskiej”⁸.

Na pierwszy rzut oka uderza, że myśl indyjska zdaje się stanowić system zamknięty o niezależnym rozwoju. Zdecydować o tym miały jej związki z myślą religijną, która wyjątkowo (wbrew doświadczeniom Europejczyka) nie była dogmatyczna. Jeśli myśl indyjską uznać za wspianą hipotezę roboczą postępowania ludzkiego, to trzeba przyznać, że była ona dokładnie dostosowana do różnych stopni rozwoju duchowego i warunków życia rodzimej ludności. Tacy wielcy myśliciele, jak Budda, Mahawira lub Siankara, wstrząsali życiem duchowym ludu do głębi tylko dlatego, że ich hipotezy nie były wolne od uroku spekulacji religijnych, a jednocześnie nie kępowały dyskusji filozoficznych w takim stopniu, by hipoteza religijna miała przeważać. Toteż — jak powiada *Mahabharata* — „nie istnieje *muni* (tj. asceta, pustelnik), który by nie miał swych własnych poglądów”⁹.

W książce *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego* przedstawiam sposoby interpretacji myśli Wschodu z punktu widzenia recentywizmu¹⁰. To, co najistotniejsze w toku tego sposobu interpretacji myśli Wschodu, przybrało formę komentarza do idei prostomyślności, związanej ze sferą *thymos*, która pozostawała w dziejach cywilizacji w opozycji do idei prometeizmu, związanej ze sferą *phronesis*. W moich rozważaniach na ten temat okazało się, że na przykład prometeizm myślenia chińskiego jest różny od synkategorii (kategorii sympatybilnej) prometeizmu w cywilizacji europejskiej, ukształtowały go bowiem specyficzne warunki historyczne i geograficzne. Okazało się, że sam język chiński jest ubogim narzędziem służącym wyrażaniu myśli abstrakcyjnej. Z tej racji prostomyślność stała się dla Chińczyków naturalnym stanowiskiem myślenia i wyra-

⁷ M. Eliade: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Tłum. B. Baranowski. Warszawa 1984, s. 15.

⁸ E. Frauwallner: *Historia filozofii indyjskiej*. Tłum. L. Żylicz. T. 1. Warszawa 1990, s. 63.

⁹ S. Radhakrishnan: *Filozofia...*, s. 59.

¹⁰ J. Bańka: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983, s. 44—51.

zania. Po prostu, w chińskim stylu myślenia nie ma miejsca na ścisłą definicję i europejski sylogizm. Abstrakcyjnym wyobrażeniem czasu, przestrzeni i liczby, charakterystycznym dla tradycji europejskiej, Chińczycy nadali całkiem inną postać. Czas stał się wyrazem tej lub innej pory roku, tej lub innej epoki; został związany z kalendarzem dynastycznej sukcesji. Konkretność kategorii myślenia miała w założeniu powiązanie pojęcia z treścią wrażeniowo-wyobrażeniową. Przykład takiego ujmowania znaków stanowią kategorie *jang* oraz *in*. Kategoria *jang* oznacza pierwiastek męski, aktywny, podczas gdy kategoria *in* — pierwiastek żeński, bierny. Tak więc *jang* i *in* stają się zasadami rządzącymi harmonią świata, składają się na *tao* — odpowiednik kosmicznego i społecznego porządku, słowo całości. Trzeba bowiem pamiętać, że *tao* nabiera takiego znaczenia, jakie wynika z konkretnego zastosowania.

Konfucjusz zasłynął dzięki wprowadzeniu etykiety prostomyślności jako generalnej zasady stosunków międzyludzkich. Zasada ta miała — według niego — polegać na spełnianiu tak zwanej Doktryny uprawdowienia nazw. Zasada prostomyślności jako dyrektywa semantyczna stanowi istotę konfucjanizmu. Konfucjusz chciał, aby nazwy wypowiadać w sposób prostomyślny, to znaczy tak, aby nie było innych nazw, jak tylko te, które są związane z danym konkretem. I tej „woli prostomyślności” nadawał sens ściśle moralny. Oznacza to, że każda nazwa zawiera zarazem pochwałę lub naganę. Jeżeli na przykład syn nie spełniał obowiązków, jakie nakładała nań cześć synowska, to albo nie powinien być nazywany synem, albo też powinien usprawiedliwić swą „nazwę”. Konfucjusz wykrzykiwał: „Ojciec [winien być] ojcem! Syn [winien być] synem!”. W ten sposób zamierzał wpłynąć na tych, do których się zwracał. Europejczyk, pytając, skąd się bierze zło, pyta o tego, „kto” zrodził zło. Konfucjusz i myśliciele mu podobni nie odwołują się do dualizmu dobra i zła, w sensie dwóch generacji substancjalnych. Ich odpowiedź jest prosta — zło to owoc uchybienia normie prostomyślności, a więc rezultat odstawania nazwy od swego znaczenia.

Obie kategorie składowe chińskiego prometeizmu: *jang* (element twórczy) oraz *in* (element bierny), znalazły swe synkategorie w filozofii indyjskiej jako *karman* („czyn”) oraz *sansara* (jako skutek uboczny czynu — „ponowne narodziny”). Wszelki *karman* pozostawia po sobie osady, które gromadzą się wokół jaźni, w wyniku czego odradza się ona po śmierci (*sansara*) na wyższym lub niższym poziomie myślenia. Po przejściu niezmiernych kręgów reinkarnacji dusza zostaje w końcu umieszczona w mędrca, który dzięki kontemplacji osiąga szczyty prostomyślności i w ten sposób niweczy wszelki *karman*, osiągając stan *moksza* („wyzwolenie”).

Znacznie bardziej skomplikowana niż w filozofii chińskiej jest sytuacja „niedziałania” w filozofii indyjskiej, w której nie ma tak gładko wchłaniającej postulat prostomyślności doktryny. Ten brak uzupełnia obecność zasadniczej kategorii „moralnej prostomyślności”, która nosi nazwę *dharma*. Jest to rodzaj swoistego prawa moralnego, które panuje we wszechświecie. Systemy nieuznające tego prawa to *akriyavadin*, których synkategoriami w filozofii europejskiej byłyby tak zwane systemy minimalistyczne, natomiast systemy uznające prawo prostomyślności moralnej *dharma* — to systemy *kriyavadin*, których odpowiednikami w europejskiej filozofii byłyby tak zwane systemy maksymalistyczne. Kierunki *kriyavadinów* to systemy trzech starych religii indyjskich: dżinizmu, buddyzmu i braminizmu.

W dżinistycznej interpretacji *karman* to nie tylko jakiś moralny skutek czynu, ale subtelna materia, która dostała się do duszy i dopiero w niej staje się *karman*, przybierając nawet różne kolory. Ten właśnie aspekt leży u podstaw najgłębszego określenia prawa prostomyślności moralnej, jakim jest *ahimsa* — nieszkodzenie istotom żywym, zwłaszcza niezabijanie ich. Z kolei braminizm przejawia się w walce o czystość Absolutu, w której toku trzeba nawet zrezygnować z rzeczywistości świata i stwierdzić, że byt absolutny nie jest jego rzeczywistą przyczyną. Świat empirii zależy w swym iluzyjnym istnieniu od bytu absolutnego. Na drodze wyższej prostomyślności dochodzimy do poznania, że dusza (*ataman*) jest najgłębszym pierwiastkiem człowieka, identycznym zarazem z bytem absolutnym (*brahman*). Wyraża to aforyzm zaczerpnięty z Upaniszad: *tat tvam asi* („tym ty jesteś”) — oczywiście, jeśli się odrzuci to, co należy do ograniczającej naszą prostomyślną świadomość iluzji, a pozostawi pierwiastek najgłębszy, istniejący rzeczywiście w tobie. Wyzwolenie polega zatem na wyzbyciu się ograniczeń iluzji, której istota sprowadza się do mniemania, iż mój najgłębszy pierwiastek jest w sposób istotny czymś różnym od bytu absolutnego. W tym wypadku wyższa prostomyślność oznacza świadomość, że jestem identyczny z bytem absolutnym.

To, co jest w *recens*, nieustannie wędruje

Zasadnicze antynomie reentywizmu, które się nam dotąd ujawniły i w dalszym ciągu będą się ujawniać, wynikają ze zderzenia dwóch ontologii (średniowiecznej ontologii *nunc stans* i reentywistycznej ontologii *punctum saliens*), które — nierozpoznane co do

swej dynamiki — są często obecne w wykładanym kształcie buddyjskiego systemu i częstokroć aktywnie przeciw sobie występują. Ich wzajemne splatanie się przy całej ich przeciwstawności następuje wtedy, gdy kładziemy nacisk nie na to, że to, co jest, jest *recens*, lecz na fakt, że to, co jest w *recens*, nieustannie wędruje. Kategoria „wędrowniki” będzie zatem pomocna w tłumaczeniu podobieństwa między reentywizmem i buddyzmem zen. Możemy to, przez analogię, odnieść do Marcelowskiego *Homo viator* lub do teorii Einsteina, która głosi, że to, co widzimy, zależy całkowicie od naszego układu odniesienia. Postrzeganie rzeczywistości zależy od tego, na jakim znajdujemy się etapie naszej wędrowniki przez życie i w jakim stopniu jesteśmy zestrojony z aktualnym *recens* wędrowniki bytu. Skoro wszystko, co jest, wędruje, to również moment *recens* wciąż wędruje, mutuje. I to właśnie w naszym spojrzeniu na rzeczywistość czynimy motywem przewodnim: wędrownikę w momencie *recens* bytu. Skoro terazniejszość nieustannie się zmienia, to właśnie tę zmianę nazwiemy „wędrowniką”. Jesteśmy „wędrownikami”; tę charakterystykę (*homo viator*) akceptujemy my sami, w swej najgłębszej istocie. Whitehead pisze o tym w następujący sposób: „Ludzkość wędrowała z drzew na równiny, z równin na wybrzeża morza, od klimatu do klimatu, z kontynentu na kontynent, od jednego sposobu życia do innego. Kiedy człowiek zaprzestanie wędrowniki, przestanie też wspinać się po drabinię stworzenia. Fizyczna wędrownika nadal jest ważna, ale jeszcze istotniejsza jest umiejętność przeżywania przygód duchowych — myśli, namiętności, przeżyć estetycznych. Zróznicowanie ludzkich społeczności jest podstawą zapewniającą bodziec i tworzywo dla Odysei ludzkiego ducha”¹¹.

Takie określenie istoty człowieka — wyraźnie zaznaczone — obserwujemy u C.G. Junga od samego początku. Według niego w zbiorowej ludzkiej nieświadomości znajduje się archetyp wędrownicy, który określa najgłębszą istotę każdego człowieka. Archetyp ten jest tylko możliwością, której akt rozciąga się na całe życie: jest aktem wędrowniki, natomiast treść tego aktu każdy tworzy już sam. W tym znaczeniu Sartre głosił, że w człowieku egzystencja poprzedza esencję. To znaczy, że akt wędrowniki wyprzedza jej treść, którą tworzymy my sami. Nam, oczywiście, chodzi o wędrownikę w momencie *recens* bytu, co oznacza, że wędrować możemy tylko w naszej terazniejszości. Odkryć w sobie archetyp wędrownicy — to znaczy głęboko (zarówno w sferze *phronesis*, jak i w sferze *thymos*) otworzyć się na wędrownikę bytu.

¹¹ A.N. Whitehead: *Nauka i świat współczesny*. Warszawa 1988, s. 214—215.

Możemy wyszczególnić trzy aspekty tak rozumianej wędrówki bytu:

A s p e k t f i z y c z n y — wędrówka w tym znaczeniu jest synonimem wiecznej zmienności bytu. To właśnie fizyka kwantowa głosi, że atomy nigdy nie spoczywają, że znajdują się w nieustannym ruchu¹². Uwzględnia to Heisenberga zasada nieoznaczoności, głosząca, że niemożliwe jest jednoczesne zmierzenie położenia i pędu cząstki. Atomy ciągle wędrują, toteż przewidywanie zjawisk możliwe jest w granicach dokładności wyznaczonych zgodnie z zasadą nieoznaczoności¹³.

A s p e k t e p i s t e m o l o g i c z n y — wędrówka w tym znaczeniu jest synonimem wiecznego poszukiwania prawdy. Nowe fakty, stwierdzone *a recentiori*, mogą na nowo falsyfikować tę lub inną teorię naukową. Poszukujemy prawdy zawsze w rytm wędrówki bytu — to znaczy koncentrujemy się na *adaequans*, czyli aktualnym dopasowaniu myśli do momentu *recens* bytu. Musimy bezustannie wczuwać się w wędrówkę bytu, bo tylko wtedy będziemy się zbliżać do prawdy. Ideę poszukiwania prawdy wyrażali starożytni filozofowie, definiując samą filozofię jako umiłowanie prawdy. Pitagoras, autor tej definicji, uważał, że mądrość absolutną posiadli jedynie bogowie, człowiek zaś może tylko jej szukać, a więc otwierać się na wędrówkę bytu, która jest wędrówką obok drogowskazów informujących, gdzie należy szukać prawdy. Mistrzowie zen obiecują takiemu wędrówcowi nagrodę: „Jeśli ocaleje mimo niebezpieczeństw podróży, wypełni się jego przeznaczenie: stojąc z nią twarzą w twarz, podziwia nienaruszoną Prawdę, Prawdę nad prawdami, bezpostaciowe Źródło źródeł, Pustkę, która jest wszystkim. Ona to wchłania go, on zaś wyłania się z niej, odrodzony”¹⁴.

A s p e k t m o r a l n y — wędrówka w tym znaczeniu jest synonimem zmienności ocen moralnych. Jeśli byt nieustannie zmienia się w momencie *recens*, to człowiek, aby być moralnym, musi każdego dnia na nowo, *a recentiori* starać się świadczyć o tym, że jest osobą moralną. Nic nie zwalnia nas z czujności, refleksji nad sobą, ze spoglądania we własne sumienie, nic nie pozwala nam rozkoszować się złudnym poczuciem własnej doskonałości. Nie ma takich szczytów, z których nie można by spaść.

¹² R.P. Freynman, R.B. Leighton, M. Sands: *Feynmana wykłady z fizyki*. Tłum. Z. Królikowska, M. Grynberg i T. Butle. T. 1. Warszawa 1968, s. 21.

¹³ S.W. Hawking: *Krótką historia czasu. Od Wielkiego Wybuchu do czarnych dziur*. Tłum. P. Amsterdamski. Warszawa 1990, s. 159.

¹⁴ E. Herrigel: *Zen w sztuce tucznictwa*. Tłum. M. Kłobukowski. Warszawa 1987, s. 95.

U podstaw wędrówki tkwi jeszcze głębsza rozbieżność egzystencjalna: człowiek jest wędrowcem poszukującym kresu wędrówki, czyli domu. Jak pisze K. Jaspers: „Być człowiekiem — to stawać się człowiekiem”¹⁵. Są bowiem w człowieku dwa dążenia: do wędrówki i do budowy domu. Lecz jest to tylko jeden — oczywiście, bardzo ważny — ze sposobów przejawiania się rozbieżności między dążeniem do wędrówki a jej kresem — dążeniem do budowy domu. Budowanie domu oznacza, że człowiek odwraca się od źródła bytu, od swego najgłębszego powołania i przeznaczenia, aby wtłoczyć się w ciasny schemat myślowy, który daje wyraz różnicy i przeciwieństwu między wędrówką a domem. Należy pamiętać, że to, co człowiek nazywa swym domem, nie jest nim w istocie. Takim pozornym domem są dla człowieka nauki pozytywne. „Im bardziej koncentrujemy się na naukach pozytywnych, tym bardziej oddalamy się od tajemnic życia. Im bardziej doskonalimy mechanizm naszego myślenia, tym trudniej dotrzeć do źródeł bytu. Nauki usypiają nas i zniewalają, a coraz doskonalsze myślenie przeobraża nas w bezwolne, pokorne istoty, potrafiące szukać w życiu wyłącznie »porządku« oraz widzieć i cenić jedynie zasady i normy, ustanowione przez porządek”¹⁶.

Tu właśnie — przy wszystkich charakterystycznych, semantycznych różnicach, a nawet przeciwieństwach dzielących wędrówkę od domu — znajdujemy punkt oparcia tezy o łączącym ich podobieństwie typu. Wszak człowiek nie jest skazany na wieczną bezdomność, bo jego dom to właśnie wędrówka — od urodzenia aż do śmierci. Lao-Tsy powiada:

Jeśli wszedłeś na Droge
Stajesz się droga¹⁷.

Ale, jak mówi Jaspers, „cel filozoficznego sposobu życia nie daje się sformułować jako pewien osiągalny dla nas stan ostateczny. Wszelkie dostępne nam stany to tylko przejawy ustawicznych wysiłków naszej egzystencji oraz doznawanych przez nią niepowodzeń. Naszą istotą jest bycie w drodze”¹⁸.

¹⁵ K. Jaspers: *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*. Tłum. A. Wołkowicz. Wrocław 2000, s. 50.

¹⁶ L. Szestow: *Ateny i Jerozolima*. Tłum. C. Wodziński. Kraków 1993, s. 456.

¹⁷ Lao-Tsy: *Droga*. Tłum. M. Mostowicz-Zahorski. Wrocław 1993, s. 29.

¹⁸ K. Jaspers: *Wprowadzenie...*, s. 88.

Człowiek przed tysiącami lat być może nawet lepiej to rozumiał niż człowiek współczesny, przyzwyczajony do wygod i dobrodziejstw cywilizacji. Człowiek współczesny szybko traci zmysł wędrowcy, szybko stawia sobie dom, wyposażony w telewizję, Internet i telefon. Człowiek, który buduje dom, ustatecznia chwile i sytuacje, absolutyzuje swe przekonania. Tymczasem „filozofia oznacza bycie w drodze. Jej pytania są istotniejsze od odpowiedzi, a każda odpowiedź przemienia się w nowe pytanie”¹⁹. Każdy dom jest grobem, labiryntem bez wyjścia, w którym dobrowolnie zamyka się żywy jeszcze duch ludzki. Nietzsche, filozof zaprawiony w wędrówce, pisze na ten temat: „Waż ginie, gdy wylinieć się nie może. Podobnie dzieje się z duchami, którym przeszkodzono zmienić swe poglądy; przestają one być duchem”²⁰. Jego krytyka chrześcijaństwa jest krytyką chrześcijaństwa jako domu, w którym zamykają się żywe jeszcze duchy, aby tam umrzeć z dala od istoty bytu — od wędrówki. „Bóg umarł!” — znaczy: wędruj, a nie stój w miejscu! „Dlatego jego myślenie stanowi wymaganie nadzwyczajne, stanowi jakby zakaz jakiegokolwiek spoczynku”²¹.

Wyróżnia się trzy podstawowe fazy wędrowania:

1. Postój — rozbicie obozowiska; to czas potrzebny na wypoczynek.
2. Spacer — to kontemplacja ciszy, medytacja, także poszukiwanie wskazówek, tworzenie map i drogowskazów potrzebnych do dalszej wędrówki.
3. Walka — to wędrówka w najbardziej ścisłym sensie tego słowa. Walka właśnie jest stwarzaniem nowego sensu i znaczenia drogi, którą wędrowiec zamierza przebyć. Rezygnacja z walki oznacza odwrócenie się od wędrówki i zatracenie się w budowie domu. Człowiek jest „wrzucony w wędrówkę” i albo ją podejmuje, albo z niej rezygnuje.

W tej perspektywie oportunistyczne rozdzielanie w człowieku wędrówki i budowy domu jawi się jako krok wstecz — krok prowadzący do pierwotnej fazy w rozwoju rodu ludzkiego, mianowicie do strachu. Dlatego też w samym punkcie wyjścia eutyfroniki i etyki prostomyślności stają do walki dwie sfery: sfera *phronesis* (budowa domu) i sfera *thymos* (wędrówka). Dopiero w tym związku, który poszczególne fakty życia ludzkiego jako momenty *recens* włącza w totalność biogra-

¹⁹ Ibidem, s. 8.

²⁰ F. Nietzsche: *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*. Tłum. S. Wyrykowski. Warszawa 1992, s. 408.

²¹ K. Jaspers: *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*. Tłum. C. Piecuch. Warszawa 1991, s. 240.

fii jednostki, możliwe staje się poznanie faktów biograficznych jako poznanie elementów rzeczywistości.

Ale trafność tej koncepcji ujawnia się całkiem wyraźnie dopiero wtedy, gdy w centrum uwagi umieścimy materialny substrat jednej z dwóch wymienionych sfer: *thymos* lub *phronesis*. Od razu też daje się zdefiniować sferę *phronesis* jako rozum, który jest nam potrzebny, aby orientować się w wędrówce. Rozum tworzy drogowskazy, mapy, plany, które pozwalają nam chwytać pewne stałości w świecie, rozumieć poszczególne odcinki wędrówki. Rozum nadaje wędrówce sens, lecz wszystkie jego wytwory są zawsze tymczasowe, są trafne tylko na pewnych etapach wędrówki. Jak pisze L. Groening: „Twoje zapiski są zakończone, droga nie jest zakończona. Nie wiemy, dokąd prowadzi. I niech owa niewiedza będzie nam realizacją tej drogi. Wiedza i niewiedza to nasze wspólne doświadczenie na drodze do nieskończoności”²².

Prosta i trafna myśl reentywizmu sprowadza się do tego, że żadne poznanie rozumowe nie jest absolutne. Nigdy też nie zgłębimy rozumem istoty wędrówki. Człowiek bowiem jest istotą skończoną, ograniczoną datami swych narodzin i śmierci. Cała rzeczywistość podlega wędrówce, każda chwila jest inna. Wobec tego naszym powołaniem jest właśnie wędrówka, a nie znajdowanie rzekomo niezmiennych celów i zasad, czyli budowa domu:

Przez kogo jest nie poznany, przez tego on jest poznany,
Przez kogo jest poznany, on zaprawdę go nie zna,
Przez kogo jest nie zrozumiany, przez tego on jest zrozumiany,
Przez kogo jest zrozumiany, on zaprawdę go nie rozumie (II, 3)²³.

Gdyby teraz zanegować rozum, zaprowadziłoby to do końca wędrówki, którą mędrcy chcą, i słusznie, uważać za element stale obecny w naszym życiu. Wszakże koncepcje rozumowe i myślowe, które proponuje nam nasza kultura i które znajdujemy w filozofii i religii, są mniej lub bardziej znanymi drogowskazami, jakie ustawili przed nami inni wędrownicy. Czy jednak są to drogowskazy nieomyłne? Mogły wszak zostać poruszone przez wiatr lub złośliwe demony. Człowiek, który kłęczy przed tym lub innym drogowskazem, sam nie idzie drogą, zapomina o wędrówce. Może powinien wbić własny drogowskaz? Podjąć się samorealizacji?

²² L. Groening: *Bezdźwięczny głos jednej klaszczącej dłoni*. Tłum. R. Turczyn. Warszawa 1988, s. 151.

²³ *Upaniszady*. Tłum. M. Kudelska. Kraków 1998, s. 334.

W nowych warunkach i nowej terminologii nie jest to niczym innym, jak tylko aktualnym wyróżnikiem dwóch postaw wobec wędrówki: postawą człowieka samorealizującego się i postawą człowieka niesamorealizującego się. Pierwsza grupa to jakby sokoły wędrowne, samotnicy, którzy umiłowali wędrówkę, odkrywając w toku jej trwania istotę bytu. O nich mówi się: *Ecce homo!* Tak to ujmował Nietzsche: „Filozofia, jak jam ją dotąd rozumiał i przeżywał, jest życiem dobrowolnym wśród lodów i szczytów — poszukiwaniem wszystkiego, co moralność dotąd pod klątwą dzierżyła”²⁴. Oczywiście, ludzie niesamorealizujący się nie podejmują trudu wędrówki, koncentrują się na budowie domu, preferują życie stadne, a jeśli czasami oderwą się w powietrze, latają blisko ziemi.

Filozofia człowieka samorealizującego się to filozofia budowana z punktu widzenia wędrowca, który zapuszcza się w sferę *phronesis* tylko po to, by zrozumieć swe życie emocjonalne — by ogarnąć swoją *thymos*, jako że pojęcia rozumu są zawsze wtórne wobec życia emocjonalnego i nigdy nie potrafią w pełni oddać jego sensu. Ostatecznie sfera *phronesis* jest ufundowana na sferze *thymos*. Wpierw powinniśmy w życiu kierować się intuicją (zmysłem prostomyślności), a następnie kontrolować ją rozumem. Siła rozumu nie tkwi w budowie wielkiego domu, lecz w czymś innym — w ciągłym nastawieniu na wędrówkę, w ciągłym transcendowaniu własnych dokonań, w budowaniu nowych recencjałów egzystencjalnych — stawianiu nowych drogowskazów. Im człowiek mniej wędruje, tym bardziej zaciemnia sobie istotę bytu, moment *recens*. Słowem: „[...] musimy zwątpić we wszystko, by z agonii zwątpienia powstała pewność. Nie wątp tylko wówczas, gdyś zmęczony czy nieszczęśliwy — to może każdy. Zaproś zwątpienie w momencie ekstazy. Gdyż wówczas w tym, co pozostanie, odnajdziesz fałsz i prawdę”²⁵. Już tutaj jednak widać, że i owa słuszność, i problematyczność rozumu mają związek z tym, że w prawidłowym rozpoznaniu wędrówki centralne pod względem etycznym miejsce przypada sumieniu. Własne sumienie powinno być każdemu człowiekowi ostateczną instancją w sprawach prawdy i fałszu, dobra i zła. Po prostu zło — to uchybienie normie prostomyślności. Zagadka bytu jako wędrówki może być właściwie uchwytywana za każdym razem (*a recentiori*) tylko w prostomyślnym doświadczeniu człowieka. K. Jaspers pisze: „Bowień sensem filozofowania jest współczesność. Mamy tylko jedną rzeczywistość, tu i teraz. Nigdy więcej nie wróci to,

²⁴ F. Nietzsche: „*Ecce homo*”. *Jak się staje, kim się jest*. Tłum. L. Staff. Warszawa 1989, s. 3.

²⁵ S. Tokarski: *Jogini i wspólnoty. Nowoczesna recepcja hinduizmu*. Wrocław 1987.

co zmarnowaliśmy przez nasze uniki; ale także roztrwaniając siebie, tracimy byt. Cenny jest każdy dzień, każda chwila może rozstrzygnąć o wszystkim. Stajemy się winni wobec naszego zadania, tracąc się w przeszłości lub przyszłości. Tylko we współczesnej rzeczywistości dostępne jest ponadczasowe, tylko poważnie traktując czas, docieramy tam, gdzie wszelki czas ustaje²⁶.

Wychodząc tu na wierzch ograniczenie w myśleniu jest tym bardziej niezwykle, że zamyka się w języku jako domu, w którym zamyka się tajemnica Absolutu. A właśnie wypaczeniem tajemnicy Absolutu jest ujmowanie Go jako istoty w ten lub inny sposób określonej. Absolut nie mieszka w domu języka. Wędrowiec musi mieć świadomość, że na każde stanowczo postawione pytanie odpowie mu zawsze milczeniem milczenie bytu, wyrażające jeszcze głębsze milczenie Absolutu. Filozofia wtedy jest filozofią, kiedy jest wędrowką — rozjaśnieniem bytu w momencie *recens*. Nauka jest nauką wówczas, gdy jest budową domu. Widzimy więc, że nauka potrzebuje filozofii, to znaczy świeżego, recentyzystycznego spojrzenia wędrowca. Ale każda filozofia — nawet ta filozofia wędrowki — bardzo łatwo może stać się domem. Toteż filozofię trzeba nieustannie (*a recentiori*) uprawiać, aby przywracać świeżość naszemu myśleniu *a recentiori*. Po ogłoszeniu swych poglądów trzeba natychmiast od nich odstąpić. Dobrze więc czynimy, gdy sami nie stajemy się ich wyznawcami. Nauka odbiera nam *recens*, filozofia osadza nas z powrotem w naszej terażniejszości. Zostajemy sami, bez dorobku — z perspektywą dalszej wędrowki.

²⁶ K. Jaspers: *Wprowadzenie...*, s. 98.

Józef Bańka

Theory of the Absolute in recentivism and Eastern philosophy

S u m m a r y

The aim of the paper is to make a comparison between two concepts of the Absolute: the one presented in recentivism and the one typical of Eastern philosophy. In the framework of the former the Absolute is conceived of as the Transcendental Recens (The Eternal Present), while in the latter as the most fundamental element, which also exists "now", but also in us (*tat twam asi*) and still wanders. In both recentivism and Eastern philosophy the Absolute is present in the universe just as the author in his work; is – silent, but every expression is derived from Him. In both conceptions the Absolute is freed from the burden of the word, as it is given in the

concentration of silence, in a metaphysical miracle of the way towards mystery. A fear of what is covered by the mist of the distant premonition is a fear of the experience of the other side of the Absolute.

Józef Bańka

Die Theorie des Absoluten im Rezentivismus und in der orientalistischen Philosophie

Zusammenfassung

Der Verfasser vergleicht miteinander zwei Konzeptionen des Absoluten: die rezentivistische und die orientalistische. Die erste von ihnen betrachtet das Absolute als Ewige Gegenwart (Recens Transcendentale), die zweite dagegen als ein tiefstes Element, das zwar auch „jetzt“, aber in uns (tat twam asi) vorkommt und unaufhörlich wandert. Sowohl im Rezentivismus, wie auch in der orientalistischen Philosophie erscheint das Absolute in dem Weltall als ein Autor in seinem Werk — er ist schweigsam, obwohl alle Aussagen von ihm abstammen. In beiden Konzeptionen ist das Absolute vom Gewicht des Wortes befreit, denn es ist nur mit Andacht, im metaphysischen Mysterium der Wanderung gegeben. Eine Furcht vor alledem, was mit dem Schleier der fernen Vorgefühle bedeckt ist, ist eine Furcht vor der Erfahrung der zweiten Seite des Absoluten.