

Janusz Krupiński

## „Bóg umarł”: przecięcie dwu osi, czasu i wieczności

*Nietzsche powiedział wszystko – i tym samym naprawdę położył koncepcyjny fundament pod nową cywilizację; tym fundamentem była otchłań. Według przesłania Jezusa Królestwo istnieje, i to jedyny powód, dla którego życie nie jest z konieczności porażką. Jeśli Królestwo nie istnieje, to życie jest przegraną – zawsze w każdym wypadku. To przesłanie Nietzschego.*

Leszek Kołakowski, *Jezus ośmieszony*<sup>1</sup>

Mówiąc „Bóg umarł”, Nietzsche jest świadkiem epoki? Co to znaczy, jaką postać ma stosunek filozofii do czasu, w którym powstaje?

Filozof świadkiem, filozof sumieniem epoki? Przekonanie o takiej misji filozofii stanowi ustępstwo w stosunku do filozofii dziejów. Samo jest wyrazem „upadku w czas”<sup>2</sup>. Podobnie jak teza, że każda epoka wydaje i ma sobie właściwą filozofię. Pojęcie epoki jest konstruktem „historiofilozoficznym”.

Czy filozofia Nietzschego, w swej istocie, jest świadectwem „rzeczywistości j e g o ż y c i a”, a co więcej, ma sens tylko w związku z jego życiem<sup>3</sup>? Jej pytania i perspektywy nie są j e g o pytaniami – to pytania, które są pytaniami człowieka. Podjęte mogą być tylko w taki sposób, że pytający pyta całym sobą. Chodzi o samego pytającego.

Pseudofilozofią staje się myśl, w której i dla której, milcząco, nieświadomie lub jawnie, jedynym porządkiem jest porządek *vis*, siły, a więc jako taki: porządek czasu. Czy to będzie czas życia poszczególnego człowieka, czy wielu... Poszczególnego, pojmowanego jako osoba,

<sup>1</sup> L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, przeł. D. Zańko, Znak, Kraków 2014, s. 55.

<sup>2</sup> W luźny sposób nawiązuję do określenia, myśli Emila Ciorana.

<sup>3</sup> Tak twierdzi Jaspers; zob. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 17.

indywiduum czy jednostka (gatunkowa, społeczna itp.). Wielu ludzi – zbioru, który może być pojmowany jako przypadek wspólnoty, społeczności, społeczeństwa, masy czy tłumu.

Filozofia zna pytanie o porządek wieczności. To jej początek. Jej – czy człowieka w jego człowieczeństwie?

### *Dziejowa misja filozofii*

W jaki sposób filozofowie mieliby uczestniczyć w biegu dziejów? Jako świadkowie, sumienie, czy jako projektanci, głosiciele wiodących idei progresu, rewolucji, awangardy? Idealnym typem filozofa – który miałby spełnić rolę dziejową – jest ten, który niszczy fałszywe zasady, który teraz wie, wytycza nowy kierunek. Jest awangardą.

Awangardowy artysta bądź filozof żywił przekonanie, że może i ma podjąć takie zadanie, że leży to w jego woli i mocy. Ten typ idealny może być odniesiony także do tych artystów lub filozofów, którzy niechcący, mimochodem, albo przynajmniej nie z powodu swej woli, wywarli taki wpływ na dzieje. To właśnie czyni twórcą prawdziwy?

Marks: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmieni ć” (*Tezy o Feuerbachu*). Krytyka tej tezy brzmi: tylko szczególne interpretacje świata domagają się zmiany świata, a te z kolei wyznaczają dla siebie właściwe, swoiste kierunki zmian. Krytyka musi iść jeszcze dalej. Jeśli należy zmieniać świat, to świat jakiej interpretacji? Przecież Nietzsche rozpoznaje, że „świat jest produktem interpretacji”<sup>4</sup>. W złagodzonej czy też w rozwiniętej wersji teza ta przyjmuje postać: produktem interpretacji jest świat przeżywany, czyli ten, w którym żyje człowiek. A inny świat<sup>5</sup>? Nietzsche: „Ta góra ówdzie! Ta chmura tam! Cóż jest w tym »rzeczywistego«? Odejmi jcie od tego urojenie i cały ludzki przydatek, wy trzeźwi! Tak, gdybyście to mogli! [...] Nie ma dla nas żadnej »rzeczywistości«”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> To tytuł jednej z części monografii Karla Jaspersa *Nietzsche*.

<sup>5</sup> Zmieniać świat realny znaczyłoby zmieniać prawa natury. Czy materialista zna inne?

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1911, frag. 57.

Wola zmiany i obierany kierunek zmian świata jest pochodny wobec światoglądu, wobec sposobu, w jaki rozumiany jest świat (jednym słowem wobec przyjętej, panującej filozofii). Czym innym zaś to, czy bieg rzeczy świata układa się po myśli człowieka, czy jego projekty mogą zostać zrealizowane – w każdym razie ten „bieg” i te „realizacje” jawią się i ujęte zostają z jakiejś perspektywy. W tym sensie myśl ma historycznie zrelatywizowany charakter. Czy oznacza to z kolei, że każde pytanie, każdy problem, każda sytuacja są właściwe tylko dla danej epoki? Kontra: jakkolwiek nazywa się, jakkolwiek jest doświadczana śmierć – „zdechł”, „wyciągnął kopyta”, „umarł” – to śmierć. Kategoria „sytuacji granicznej” nie jest swoistą i specyficzną dla jakiegoś czasu i miejsca, dla jakiegoś „gatunku” ludzkiego.

### *Idea postępu*

Podstawowa wątpliwość dotyczy samego pojęcia epoki. Czy w stosunku do biegu rzeczy, losów ludzi, nie jest stanowi ono tylko upraszczającej, schematyzującej konstrukcji? W szczególności miłej dla zwolenników idei postępu. Progresista wylicza epoki, pojmując je jako kolejne stopnie w rozwoju człowieka, wspólnot, społeczeństwa, kultury. Myśli o tym, co przedtem, o tym, co potem, o tym, co jest aktualne. Myśli na linii czasu. Zakłada ciągłość istnienia – tego czegoś, co postępuje naprzód, krok za krokiem albo skokami, rewolucyjnymi skokami. W oczach progresisty każda kolejna epoka dezaktualizuje poprzednią – czyni bez reszty minioną i przebrzmiałą. W przeszłości powstałe dzieła, ujęte w tej perspektywie, stają się historyczną ciekawostką, kuriozum, muzealnym lub bibliotecznym zabytkiem... Miniona epoka stanowi etap, który, jakoby na szczęście, mamy za sobą. Faktualnie konieczny na drodze postępu, ale w żadnym razie niebędący logicznie koniecznym. Wiodące idee minionej epoki nie są przesłankami kolejnej – przeciwnie, muszą zostać porzucone. Nowe odcina się od starego. Dobitym przykładem tego przekonania są idee rewolucji i awangardy (znane z polityki i sztuki – zbieżne): „spalić muzea”. Minione idee są już „spalone”. Kto nie jest

słaby, ten nie tylko wykorzeni, ale wytnie w pień reprezentantów idei minionej epoki.

### *Filozof jako świadek?*

Filozof świadkiem – co to znaczy?

Przed jakim to sądem świadek? Filozof sam będzie sędzią, sam rozstrzygnie? Jeśli tak – pojęcie sumienia staje się puste.

Czy filozof staje się świadkiem, gdy(ż) poznał i nazywa, gdyż rozpoznał stan umysłowości, stan ducha swego czasu i opowiadać może o tym? Dzięki jakim to badaniom opinii publicznej, dzięki jakim to analizom procesów, struktur, zjawisk społecznych, kulturowych to czyni? Pierwszym zadaniem filozofa, w ten sposób pojmującego swoją misję, byłoby przygotowanie planów i zasad badania opinii publicznej pod szczególnym względem – filozoficznym. Filozoficznym, czyli? Pamiętajmy, że to, co powszechnie nazywa się filozofią, w gruncie rzeczy ma charakter zbioru fundamentalnych założeń, zasad. Jako świadek swego czasu filozof miałby więc opisywać takie właśnie fundamentalne zasady faktycznie panujące za jego życia? Powiedzieć należy jasno: taka „filozofia” nie jest niczym innym niż światoglądem. Z kolei, gdy mowa o danym czasie, przecież dobrze o tym wiemy: z faktycznie panującym światoglądem wcale nie musi się pokrywać jawnie głoszona i jakoby przyjęta „filozofia” – doktryna, ideologia czy wiara. W szczególności należy tu przypadek fałszywej samoświadomości, w tym wypadku samoświadomości „epoki”. Jeśli filozof jest „dzieckiem” swego czasu (relatywista historyczny z góry to deklaruje!), to i jego ów fałsz może nie ominąć.

Po Nietzschem dobrze „wiemy”, że opis jest interpretacją – a to znaczy, że niemożliwe jest przyjęcie bezstronnej pozycji „widza”, kogoś, kto tylko przygląda się życiu z oddali, z dystansem, z zewnątrz, z wysoka, ze szczytów... Taką, najszczytniejszą, w przekonaniu Diogenesa Laertiosa, miała być właśnie rola filozofa: przygląda się igrzyskom życia, „życiu jako igrzysku”. Przyglądanie się – kontemplacja – estetyzm. Zauważmy, że samo spojrzenie na życie jako na igrzyska jest już interpre-

tacją – sposobem życia. Taki sposób pojmowania życia – jako igrzyska – określać może sposób przeżywania życia właściwy dla danego czasu.

Filozof zatem świadkiem, sumieniem, spowiednikiem, sędzią epoki? Wraz z nią przemija? Czy jego dzieła stają się dokumentem, świadectwem, faktem historycznym? Czytalibyśmy je podobnie jak ogląda się zabytki.

### *Filozof świadectwem epoki*

Czy filozofia powstała w danym czasie stanowi świadectwo tego czasu? Jeśli ten rys należeć miałby do samej istoty filozofii, jeśli tym rzeczywiście filozofia jest w swej istocie, niewiele nazwisk, niewiele dzieł by się ostało.

Heinrich Wöllflin, z myślą o sztuce, pisze historię „bez nazwisk”. Przekonany jest bowiem, że w każdej epoce obowiązują właściwe dla niej zasady, zgodnie z którymi tworzy każdy artysta tego czasu, przy tym nie zdając sobie z tego sprawy. Słowem, artysta jest w mocy wyższej siły („nawet najwyższy geniusz tworzy w granicach, jakie wyznacza mu jego epoka”).

Wöllflin najwyraźniej idzie za kantowskim pojęciem form apriorycznych, przy czym myśli o a priori danego czasu, właściwym dla renesansu, właściwym dla baroku... Ten historyk sztuki nie zadaje sobie pytania, czy znany mu „renesans” nie jest konstrukcją, projekcją takich zasad. Zauważmy, w danym czasie, na przykład w XV wieku, bynajmniej nie wszystko, co się wydarzyło, jest „renesansowe” (renesans, barok, postmodernizm w Polsce to już tylko kopie, import form, wstawki cieszące się aurą, autorytetem „wielkiego świata”).

Hegel, filozof, wyraża ducha swego czasu, „ducha epoki” (*Zeitgeist*), w której żyje – czy raczej w jego filozofii duch epoki, zasada konstytuująca tę epokę znajduje wyraz, a może więcej, to w filozofii krystalizuje się ta zasada organizująca epokę, stanowiąca jej ducha... Filozof jest narzędziem tej krystalizacji i kaznodzieją tej zasady. Jakoby.

### „Bóg umarł” a „epoka” Nietzschego

Pytanie o stosunek filozofa do jego „epoki”, filozofii do jej czasu w wyrazisty sposób konkretyzuje się w przypadku filozofii „Bóg umarł” Nietzschego.

Jaspers notuje:

W zdaniu „Bóg umarł” [...] Nietzsche słusznie nie mógł mieć [...] na myśli ostatecznego poznania epoki jako ogólnie obowiązującej wiedzy, której powinniśmy się jakby podporządkować. Traktowanie tezy o śmierci Boga jako wyrazu prawdy w sobie oznaczałoby uproszczenie jej sensu; zamiast zamierzonego przez Nietzschego najwyższego wymogu, postawionego wobec człowieka, nastąpiłoby jej spłaszczenie aż do banalności bieżącej orientacji w codzienności<sup>7</sup>.

Rozwijając, „rozwodząc” tę myśl, stawiam ciąg pytań.

Jaki zachodzi związek pomiędzy filozofią „Bóg umarł” Nietzschego – jego myślą rozwijającą się wokół tego dwusłownego zdania – a „epoką”, w której żył? Gdy coraz bardziej powszechnym się staje stan ducha... bez ducha, tzn. gdy kategoria ducha staje się pustą. Gdy nasila się proces desekularyzacji i ateizacji. Czy Nietzsche wystawia akt zgonu mentalności religijnej, a zarazem ogłasza zwycięstwo nad tą zarazą mentalną od wieków porażającą człowieka?

Czy Nietzsche stwierdził fakt, spointował, zamknął kwestię? Nazwał to, o czym się dotąd wprost nie mówiło, co niejeden skrywał przed samym sobą? Czy dzieła Nietzschego, czytane, obudziły samoświadomość, a wraz z tym utwierdziły i spotęgowały ten proces ateizacji? Jeśli nawet tak się stało, że nie tylko był świadkiem (przed jakim sądem?), ale jego pisma spełniły rolę katalizatora, uruchomiły proces łańcuchowy, wyzwoływały detonację... to czego świadectwem byłby taki sukces? Jeśli nawet tak się dzieje – to siłą zbiegu okoliczności, w efekcie sytuacji społecznej. Ustalić to mogliby historycy, historia „socjologiczna” itp. W ten sposób pewne lektury tekstów Nietzschego faktycznie mogły na-

<sup>7</sup> K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 197. Poniżej wróć do tego doniosłego ustępu.

brać znaczenia wraz z faszyzmem. To kwestia faktów, porządku *vis*, porządku temporalnego, a nie porządku *ratio*.

### *Filozofia a podstawowe pytania*

Filozof zatem stawia diagnozy, jest lekarzem, szuka lekarstwa, proponuje terapie, uśmierza ból, pomaga umierać, współczuje w sytuacji bez wyjścia, której nie sposób zaradzić – jak ta u granic właśnie, u progu śmierci? Za każdym razem – nie. Raczej odsłania naturę „choroby”, nierozwiązywalność egzystencjalnego położenia człowieka. To znaczy, filozof odsłania nieusuwalne pytanie wpisane w egzystencję człowieka – naturę życia jako próby odpowiedzi na tę kondycję...

Autentyczna filozofia podejmuje problemy, których waga nie ogranicza się do danego miejsca i czasu. Co więcej, autentyczna filozofia zna pytanie o to, co nie należy do porządku czasu.

Podstawowe (leżące u podstaw, zasadnicze) pytania, które składają się na samo życie człowieka, pozostają te same, i to nie dlatego, że z ich pomocą definiujemy człowieka, człowieczeństwo, ale dlatego, że takie jest położenie człowieka. To nie są pytania filozofów, filozofia może je odkrywać i podejmować. Zgoda, niektóre spośród takich pytań mogą naznaczać jakąś kulturę, mogą być na ustach wszystkich, i „palić”.

### *„Bóg umarł” – „Chrystus w grobie”*

Doświadczenie „śmierci Boga” przenika nie tylko myśl Nietzschego. Zna je także Dostojewski.

Fiodor Dostojewski: 1821–1881. Fryderyk Nietzsche: 1844–1900, a właściwie 1844–1888 (od 1889 r. jest chory).

Dostojewski wobec „Chrystusa w grobie”, Nietzsche wobec „Bóg umarł”. W roku 1867 Dostojewski stoi przed obrazem namalowanym przez Hansa Holbeina młodszego w roku 1521, obrazem „Chrystus w grobie”. Stoi? Przed? Jego samego doświadcza ta śmierć.

Nietzsche odnosi się do stanu mentalności sobie współczesnej? Przedmiotem rozważań czyni stan duszy, w której „Bóg umarł”? Jego samego doświadcza ta „śmierć”<sup>8</sup>.

Czy na dzieło Holbeina Dostojewski patrzy oczyma swojej epoki?

Czy w czasach, gdy żył Holbein, nie znano tego doświadczenia, tworgi, że „Bóg umarł”? Odszczepieńcami, osobliwościami swego czasu miałyby być właśnie on, Holbein, św. Jan od Krzyża (1542–1591) czy św. Teresa z Ávili (1515–1582) – w swym doświadczeniu „nocy duszy”? A *Stabat Mater* Giovanniego Battisty Pergolesiego (1710–1736)?

*Stabat Mater*: trwoga i nicość ostatniego tchnienia, pustka zamierającego głosu, świata, wraz ze słowami *moriendo desolatum, dum emisit spiritum* – w *Stabat Mater* Pergolesiego, w *Stabat Mater* Claudio Monteverdiego (1567–1643).

*Moriendo desolatum* – to samotność, której słowami są te: *Eli, Eli, lema sabachthani*. Nie gwoździe, nie rany, ale to opuszczenie przez Boga jest cierpieniem krzyża. Puste niebo.

Jaspers: „»Bóg umarł« [...] oznacza napięcie możliwości, że tak mogłoby być. Potem jednak, będąc wołaniem w ostatniej godzinie, oznacza właśnie świadomość nie rozstrzygniętego końca”<sup>9</sup>.

Pytanie o Boga, doświadczenie „umarł” nie jest osobliwością jakiejś epoki, ale zna je każda wiara i niewiara. Każda autentyczna – jako wiara – jest (nie)wiarą. Niewiara także jest formą wiary.

„Bóg umarł”. Waga tych dwu słów w tym, że dotyczą. Wypowiedziane bezosobowo, „lekce”, przecież nic nie ważą. Nie stanowią konstatacji faktu. Kirilow: „Gdy wierzy, to nie wierzy, że wierzy, a gdy nie wierzy, to nie wierzy, że nie wierzy”. Matka Teresa z Kalkuty – św. Teresa – (1910–1997): „Ciemność otacza mnie ze wszystkich stron. Moja dusza cierpi”; więcej, w swych listach wyznaje też: „Zapewne nie ma żadnego Boga”.

„W zdaniu »Bóg umarł«...”. To nie zdanie, to (bezgłośny) krzyk. Człowieka w rozterce. Jeśli umiera coś, to w nim samym.

<sup>8</sup> F. Dostojewski, *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, PIW, Warszawa 1984; w powieści obraz Holbeina nie jest przywołany wprost. Mowa jest o obrazie u Rogożyna (zob. tamże, s. 243–244, 256–257, 454–455).

<sup>9</sup> K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 197.



Krawędź (nie)wiary swym ostrzem rozcina duszę.

Dostojewski nie oglądał obrazu Hansa Holbeina „Chrystus w grobie”. Stojąc w muzeum przed tym dziełem malarskim, wchodząc w obraz, zapomniał o tym wszystkim – o muzeum, o galerii, o malowidle w ramach. Widząc Jezusa „z piętnem śmierci na twarzy”, jest przerażony, wstrząs ten przenika całe jego ciało. Oznaki nadchodzącego ataku epilepsji widzi żona<sup>10</sup>.

Fiodor Dostojewski nie spełniał wtedy ideałów estetyki *Interesselosigkeit*. Nie był estetą, kulturalnym człowiekiem, który w bezinteresowny sposób, z dystansu, z dostojenstwem, w poczuciu dobrego smaku kontempluje, osądza i wydaje osąd (za tą estetyką stoi autorytet Kanta, jego *Krytyki władzy sądzenia*). To elitarne pięknoduchostwo zna jeszcze wzniosłość dzieł (Kant: *das Erhabene*), znajduje w tym wzniosłość swoją własną. W kantowskiej estetyce znajduje swą tożsamość i autoafirmację. Zauważmy również, że Dostojewskiego nie ogarnęło mistyczne, upajające, ekstatyczne uniesienie ani nietzscheańskie „upojenie”. Nic z tego, ani w obliczu „Chrystusa w grobie”, ani w spojrzeniu na oblicze... na profil tamtego Chrystusa, na obrazie.

Dostojewski naocznie, bezpośrednio doświadcza tego „Bóg umarł”. To w duszy pisarza toczy się wewnętrzny spór głosów, spór o Boga, toczy się także wraz z powieścią, którą pisze, spór rozpisany na wiele głosów powieściowych postaci, Iwana, Aloszy... (*Bracia Karamazow*). To nie „dialog”, to polilog<sup>11</sup>. Myśleć to przecież „być w rozdwojeniu pod każdym względem i być polem walki przeciwstawień”<sup>12</sup>. Taki, podobnie

<sup>10</sup> A. Dostojewska, *Wspomnienia*, przeł. Z. Podgórzec, Wydawnictwo „Współpraca”, Warszawa 1988, s. 174 i n.

<sup>11</sup> To Michał Bachtin odsłania „polilogiczny” charakter powieści Dostojewskiego; zob. M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1970.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1904, s. 49. W Nietzschego *Dionysos-Dithyramben*, pojawia się jeszcze bardziej radykalna teza, w formie jawnie poetyckiej, wiersza: *Jetzt — / einsam mit dir, / zwiesam im eignen Wissen, / zwischen hundert Spiegeln / vor dir selber falsch, / zwischen hundert Erinnerungen / ungewiss*. Co można oddać: „Teraz – / sam ze sobą, / podwojony we własnej wiedzy / między stu lustrami, przed sobą samym fałszywy, / wśród stu wspomnień / niepewny i bezwiedny”.

pełen osobistego zaangażowania charakter mają dzieła Nietzschego. W ten sposób tylko można podjąć ich myśl, pójść za nią. A to znaczy, że ten rodzaj doświadczenia, to, co w nim doświadcza, ma znaczenie dla każdego z nas! W lekturze nie chodzi o empatię. Czytanie nie ma tu sensu jako zapoznanie się i poznanie ich osobistych przeżyć, stanów psychicznych, ich sytuacji życiowej bądź ich biografii. Formuła, którą Jaspers odnosi do Nietzschego: „jest »prorokiem«, który [...] ka ż d e g o odsyła do samego siebie”<sup>13</sup>.

### *Hermeneutyka całości? Całości wzajemnego związku życia i myśli?*

W tym punkcie podzielam powyższą tezę zawartą we „Wstępie” do przywoływanej tu monografii *Nietzsche*, Jaspersa. Sens myśli Nietzschego wymyka się czytaniu bez odniesienia „do samego siebie”. Co więcej, twierdę, że nie polega na takim odnoszeniu, przechodzeniu uwagą a to z tego na tamto, a to odwrotnie, ale na czytaniu „sobą”. Badawcze, analityczne czytanie Nietzschego zatracą doświadczenie, w którym rodzi się myśl. Otóż takiego zaangażowania wymagają, jak sądzę, wszystkie dzieła dotyczące metafizycznych aspektów egzystencji człowieka. Jednak liczne zasady hermeneutyczne, które formułuje Jaspers w tym „Wstępie”, są nierealizowalne. Jaspersa pojęcie „całości” i postulat czytania i opisywania tekstów Nietzschego jako takiej całości jest nierealizowalny – to całość w rozumieniu holistycznym<sup>14</sup>. Na tak pojętą całość czegoś składają się wszystkie tego elementy oraz wszystkie możliwe relacje pomiędzy nimi – to nieskończoność, nie wiem jakiego rzędu. Co więcej, Jaspers postuluje „opis” całości, jaką stanowią myśli, teksty Nietzschego, a przy tym on sam wyklucza, by całością same były, gdy twierdzi, że mają sens tylko we wzajemnym odniesieniu ich oraz życia samego autora. Czytamy: „Zajmowanie się myślą Nietzschego wymaga [...] jednoczesnego obcowania z rzeczywistością

<sup>13</sup> K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 24 („Wstęp”).

<sup>14</sup> O dwu pojęciach całości, holistycznym oraz całości jako „gestalt”, pisze K.R. Popper w *Nędzy historycyzmu*.

jego życia”, a w kolejnym akapicie z kolei pada teza, że takie podejście „traci sens, gdy rzeczywistość jego życia pozostaje bez związku ze światem jego myśl”<sup>15</sup>. „Rzeczywistość jego życia” – jako całości czy jakiegoś zdarzenia lub procesu życiowego? Rzeczywistość w przeciwstawieniu do... „niereczywistości” jego życia? Aby poznać obecność lub nieobecność takiego związku, należałoby poznać obie te względne „podcałości”, nie osobno, bo nie są samodzielne, ale tylko razem. Znamy tylko fragmenty, aspekty życia Nietzschego, co więcej, zauważmy, że znamy je tylko jako wpisane w jakieś narracje lub przez nie konstruowane. To „produkty interpretacji”. Kolejną tworzy Jaspers. Narzuca się wiele pytań, jak chociażby to dotyczące sposobu pojmowania i rozpoznawania braku zbieżności myśli i życia. Jednak nie rozwinę krytyki hermeneutyki Jaspersa.

Zajmuję się tutaj ledwie kilkoma zdaniem.

### *Doświadczenie metafizyczne*

Powtórzę: pełen osobistego zaangażowania charakter mają takie dzieła, jak to Nietzschego, jak to Dostojewskiego. W ten też tylko sposób można podjąć ich myśl, pójść za nią. A to znaczy, że ten rodzaj doświadczenia, to, co w nim doświadcza, ma znaczenie dla każdego z nas!

Duchowa „treść” tego doświadczenia nie jest produktem, skutkiem szczególnych okoliczności, a więc nie ma ich wymiaru, nie redukuje się do nich. Geneza należy przecież do porządku *vis*, duch do porządku *ratio*. Nie oznacza to, że racjonalne, badawcze analizy „obiektywnej zawartości tekstów” mogą dać chociaż cień uczestnictwa w tym doświadczeniu. Tam dopiero jest otwartość, to znaczy punkt, mgnienie, gdzie urywa się rozumienie, gdzie brak słów (*arrheton*). Tam urywa się hermeneutyka. Tam początek.

<sup>15</sup> K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 17. Odnotowuję, że cytowane zdania pochodzą ze „Wstępu”, a to dlatego, że Jaspers przedstawia cel i metodę swoich dociekań.

„...jest pewnością, co do wiecznego źródła”?

Pociechą – pewność istnienia wieczności. Przykładem takiej naiwności jest dewocja. Czym innym, niż tylko psychicznym stanem, niż tylko odczuciem, przeżyciem, a nie doświadczeniem, nie otwarciem, jest to wydarzenie: „Radość, jeśli nie jest li tylko pięknym wybuchem sił witalnych i nie znika wraz z nimi, przeciwnie, jeśli jest pewnością, co do wiecznego źródła, to, dopóki istniejemy, wciąż jeszcze i znów jest możliwa w wypełnionym czasie obecnym”<sup>16</sup>. Bez wątpienia, kto z doświadczenia metafizycznego wynosi odczucie pewności, ten jest naiwny, a nawet gubi jego charakter, jakim jest *arrheton*, niewysławialność, i *thaumasein*, zadziwienie. Użycie tu słowa „Tajemnica” także nie jest wolne od optymizmu i naiwności. To u Platona znaleźć można tę charakterystykę doświadczenia metafizycznego: *arrheton* i *thaumasein*, niewysławialność i zadziwienie. Nie jest to niewysławialna radość, nie jest to zadziwiająca radość. Charakterystyki te, *arrheton* i *thaumasein*, odnoszą się do doświadczanego, a w istocie doświadczającego. U Platona znaleźć można tę charakterystykę mgnienia chwili doświadczenia metafizycznego: wraz z nią „odtąd płonie w duszy światło samo siebie podsycając” (List siódmy). Z pozoru owo światło byłoby odpowiednikiem radości z opisu Jaspersa. Jednak – to jest światło, w którym odtąd widzi ten, kto znalazł je w swej duszy, z którym wychodzi w świat, i w którym na nowo odkrywa świat. W takim mgnieniu chwili doświadczenia metafizycznego, jak sądzę, leży źródło myślenia, które Jaspers nieprzypadkowo określa słowem „rozjaśnianie” (*Erhellung*).

Zastrzeżenie: doświadczenie metafizyczne odróżniam od przeżycia mistycznego (u Jaspersa znajduję tylko „przeżycie mistyczne”). Metafizyczne wyzwala, mistyczne zniewala, poraża, porywa. Metafizyczne doświadcza człowieka, ponieważ otwiera przed nim – „stąd” otwiera ku innemu... Mistyczne ogranicza, zamyka w przeżywaniu uniesienia, porywu... (w przeżyciu chodzi o przeżycia).

<sup>16</sup> K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowinski, Znak, Kraków 1999, s. 608.

### *Mgnienie chwili doświadczenia metafizycznego*

Czytam u Jaspersa: „Chwila jest jedyną w swoim rodzaju obecnością wieczności – w odróżnieniu od znikającego momentu »teraz«, który zawsze tylko upływa i odchodzi”<sup>17</sup>. Chwila? To wciąż kategoria temporalna. Wyobrażenia tego, co wieczne, oparte są na takich kategoriach, niemniej to *aeternum*. Ten polski przekład gubi sens niemieckiego słowa *Augenblick*, którym myśli tutaj Jaspers (*Augen* – oczy, *Blick* – wejście). Bliższe temu byłoby polskie słowo „mgnienie”. Jak to w przeblasku... Moment, rys otwarcia obecny jest w mgnieniu, otwarciu ku wieczności. Poza porządek *vis*. Mgnienie światła. Stąd metafory: *illuminatio*, *fulguratio*, *Erhellung*.

### *Krzyż egzystencji*

Jaspers poddaje krytyce mistycyzm; czyni to, podkreślając jednostronny charakter „przeżycia” mistycznego. Idąc tropem pojęcia transcendencji, Jaspers położenie człowieka określa jako „dwoiste”: z jednej strony świat, a z drugiej to, co „poza”. Natomiast przeżycie mistyczne stanowi formę ucieczki „przed »dwoistym« sposobem życia”<sup>18</sup>. Powiedziałbym: mistyczne przeżycie polega na zapomnieniu o... „bożym świecie”, a i na zapomnieniu się „w Bogu”. Przed czym ucieka mistyk? Przed napięciem życia w owym „pomiędzy”.

Dwoistość – dwustronność – pomiędzy.

Kondycji ludzkiej właściwe jest jednak podwójne „pomiędzy”. Położenie człowieka charakteryzuję w następujący sposób. Człowiek istni się w przecięciu dwu porządków. Mocniej rzecz ujmując: człowiek jest miejscem przecięcia się dwu porządków, porządku czasu i porządku wieczności, inaczej – porządku *vis* i porządku *ratio*<sup>19</sup>, inaczej – przecięciu dwu osi: osi czasu oraz osi wieczności<sup>20</sup>. To dwa „pomiędzy”. Oś

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, PWN, Warszawa, Kraków 2001, s. 146.

<sup>19</sup> Porządek *ratio*: racji, argumentów, rozumu (Nietzsche przystałby na to, pod warunkiem, że byłby to „wielki rozum”), idei.

wieczności, wertykalna, pomiędzy poniżej a powyżej, pomiędzy ziemią a Niebem, pomiędzy Nic a Absolutem, pomiędzy Otchłanią a Królestwem, pomiędzy Szatanem a Bogiem. Oś czasu, czyli linia, jaką pozostawia zawsze biegnące „tu i teraz”, czyli napięcie pomiędzy przeszłością a przyszłością, czyli tu i teraz wobec tego, co było, i tego, co... och, cóż będzie?

Dwa „pomiędzy”. Każde napięciem pomiędzy nieskończenie odległymi biegunami. To rozerwanie, to rozdarcie, którego miejscem jest dusza człowieka. W „tu i teraz” człowieka przecinają się te dwie osie. W rozwarciu tych dwu osi, w tym podwójnym wyzwaniu żyje człowiek. Te dwie przecinające się w sercu człowieka osie – to krzyż egzystencji.

Nie trzeba szczególnie podkreślać, że chrześcijaństwo w ten sposób rozpoznaje człowieczeństwo. Nie trzeba też szczególnie podkreślać, że krzyż egzystencji nie jest krucyfiksem. Krzyż jest symbolem położenia człowieka. Co znamienne dla znaku krzyża chrześcijan (rzymskokatolickiego, a i również, mimo różnic, prawosławnego) to podkreślenie odległości, jaka dzieli człowieka od Absolutu: górny odcinek krzyża chrześcijan jest krótszy. Niknie w nieznanym, w mgłach nieba. Wskazanie dolnego odcinka – ku ziemi – wyraziście. W porządku idealnym człowiek z góry pochodzi, tam ma początek; w porządku realnym – z dołu, z prochu, z ziemi. Adam – *adamah* (ziemia, glina). *Homo* – *humus* (ziemia).

Oś wieczności przenika serce, duszę, całego człowieka już to z samą myślą o tym, co nie przemija, nie płynie, co JEST, co daje oparcie. Znak krzyża jest wyrazem tej podstawowej prawdy o kondycji ludzkiej. *Emet*, prawda. W tym słowie, *emet*, język hebrajski niesie znaczenie prawdy, jako tego, co daje oparcie (*met*, śmierć...). Metafizyczne jest doświadczenie tego – już to w pytaniu, w prośbie o JEST. „Jest, które jest”, a nie to „jest” właściwe dla istnienia się i bycia istnionym, dla tego, co rodząc się, już umiera, co z prochu.

<sup>20</sup> Odróżniam oś wieczności od *axis mundi*, osi świata (jakkolwiek ich pojęcia są bardzo bliskie).

### *Istnić się*

„Jest” tożsame z sobą, niepodlegające zmianie, bez początku i bez końca, bez poczęcia i śmierci, „jest, które jest”... To próby określenia absolutnego sposobu istnienia, poza czasem. Natomiast człowiek? Jest istniony, istni się i...

Co usprawiedliwia wprowadzenie słowa „istnić się”? Podpowiada je geniusz języka polskiego, jakże niedoceniany i tłumiony geniusz.

*Genius loci*... „Istnić się” – to iście polskie słowo. Stoi za nim poezja Norwida i Leśmiana – odkrywczy duch ich myśli. U Norwida: „coś zistniewa” (*Pierścień Wielkiej Damy*: akt I, scena trzecia), u niego „w treść istniącą bardzo niestatecznie” ([Do Stanisławy Hornowskiej], 1857). U Leśmiana nie znajduję miejsc równie bliskich słowu „istnić się” (przy bezmiarze analogii). Natomiast w tekście poświęconym właśnie Leśmianowi Tuwim pisze o nim „był istniony”<sup>21</sup>. Los to każdego z nas, raczej jesteśmy istnieni niż istnimy siebie.

Otóż, „stawać się”, „realizować siebie” – to określenia procesu, w którym urzeczywistnia się coś, co dotąd istniało potencjalnie – kierunek wyznacza już uprzednio określony cel. Blisko dorastanie, spełnianie się, dojrzewanie, osiągnięcie dojrzałości. Natomiast istnienie się człowieka nie musi mieć takiej postaci. „Na szczęście”. Człowiek przekracza siebie – na siebie patrząc „z zewnątrz”. Rozdwojony. Rozszczepiony. Człowiek istni się i siebie w ruchu, którego istotną postacią jest wewnętrzny dialog<sup>22</sup>. Wykracza poza swe „tu i teraz”, już to w myśli o tym, co Inne. Mgnienie twórczej chwili darzy go tym ruchem.

<sup>21</sup> J. Tuwim, *Leśmian*, [w:] *Wspomnienia o Bolesławie Leśmianie*, Z. Jastrzębski (red.), Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1966, s. 128. Wbrew sugestii Tuwima to bycie istnionym nie jest osobliwością życia Leśmiana.

<sup>22</sup> Wyjaśnienia te czynię także z pamięcią o słowach krytyki, z jaką spotykało się m.in. to zdanie: „Istnienie się, przeistnianie i rozistnianie, oto sposób, na który człowiek jest” [J. Krupiński, *Homo schistos:(nie)bycie sobą*, [w:] *Człowiek epoki przelomu*, Cz. Piecuch (red.), WUP, Kraków 2013]. Powtórzę, człowiek to *homo schistos*.

### *Wieczność pojęta temporalnie*

Sposób, w jaki myślane jest to, co wieczne, często zapoznaje krzyż egzystencji. Gdy wieczność myślana jest jako odpowiedź na to „och, cóż będzie?”, albo gdy za wieczność uchodzi zapomnienie o tym, co było i o tym, co będzie.

Religijne oczekiwanie odpowiada myśleniu o przyszłości, właściwemu dla porządku czasu: zmartwychwstanie, życie pośmiertne. Wieczność krzyża egzystencji, jej obecność w naszym, moim „tu i teraz”, czyli myśl o wieczności nie jest niczym, co miałoby być... Jeśli nie zmartwychwstał, jeśli nie zmartwychwstaniemy, „to daremna jest nasza wiara” (św. Paweł), podobnie jak zakład Pascala odpowiada mentalności kalkulacji. Podobnie mistrz Eckhart o wieczności myśli jak o czymś, co będzie, pisze o przyszłej „chwili, gdy czas dobiega swego kresu, to jest do wieczności”<sup>23</sup>. Czy „po prostu” z perspektywy „tu i teraz” wieczność nie jest i nie może być niczym innym, jak właśnie czymś, co (może) (nas) czeka? Przedmiot troski o to, co będzie?

Z kolei słynna teza Wittgensteina, „Jeśli przez wieczność nie rozumiemy się nieskończonego trwania w czasie, ale beczasowość, wtedy ten żyje wiecznie, kto żyje w Teraz”<sup>24</sup>, jest nie tyle niedopowiedziana, ile aforystyczna. Interpretacja: to „Teraz”, którym się żyje, jest chwilą, która pogrąża, jak wir – dając zapomnienie o losie, o tym, co ciąży, o tym, co czeka. Wtedy wyłączona jest nawet pamięć o tym, co tuż przed chwilą, oraz intuicja, przecucie tego, co zaraz nastąpi (Ingarden pisze o tym, wprowadzając terminy „retencja” i „protencja”). W „teraz” w znaczeniu fizycznym nikt nie żyje, to punkt czasowy, a więc abstrakcja, jak punkt w sensie geometrii (obiekt zerowymiarowy). W takim punkcie jest zawsze cała realność, „rzeczywistość przed” już minęła, „rzeczywistości po” jeszcze nie ma. Z perspektywy codziennego, powszedniego doświadczenia taki punkt wyobrażany może być jako coś, czego jeszcze nie ma, albo już nie ma, a nigdy nie jest.

<sup>23</sup> Mistrz Eckhart, Kazanie 24, [w:] *Kazania*, przeł. W. Szymona OP, „W drodze”, Poznań 1986, s. 203; i dalej: „czas się wtedy zupełnie skończył, bo tam nie ma »przed«, ani »po«, wszystko jest obecne i nowe”.

<sup>24</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*; teza 6.4311 (przekład własny – J.K.).



### *Archimedesowy punkt metafizyki*

Po prawdzie, to „jeden Bóg wie”, kto wierzy, a kto nie. Początek i warunek wiary znajduję w wąpiącym pytaniu na samą myśl o Bogu. To ostrze (nie)wiary rozcina serce, duszę – „dwoistość”. Tylko w ten sposób możliwy jest wolny akt wiary. Pseudowiarą, dewocją jest wiara, która „wie”, która ma „pewność”<sup>25</sup>.

Punktem oparcia dla ruchu ku temu, co powyżej, ruchu, którego nie wymusza żadna dźwignia, żadna siła, ruchu powyżej *temporalis*, poza porządek *vis*, czasu, ruchu, którego osią jest oś wieczności, jest sama myśl o tym, co nie podlega prawu siły, co nie podlega biegowi czasu, myśl o tym, co wieczne. To od strony wieczności (bez przesądzenia tego, czy pojęcie wieczności jest puste, czy...) *temporalis* ukazuje się, staje się, jest *saecularis*, czyli właśnie przeciwieństwem *aeternitas*.

Łacina ma dwa pojęcia czasu: *tempus* – czas, jakim zajmują się fizycy czy psychologowie; *saeculum* natomiast to czas doczesny, tu „światowość”, ziemia. Te znaczenia łacińskich słów zachowały się do dzisiaj w takich pojęciach, jak temporalny, sekularyzacja. Ze związku sekularyzacji z czasem zdać sobie możemy, słysząc: *in saecula saeculorum* (szereż da się dzisiaj jeszcze słyszeć w muzyce).

Metafizycznym punktem archimedesowym nie jest „jak trwoga to do Boga”. Kto stoi wobec śmierci, ten wcale tym samym nie znalazł się w nim (czy to *wobec* jest „sytuacją graniczną”, właściwą odniesieniu do tego, co nieuchronne, na co nie ma środków zaradczych, jak śmierć – musi nam wystarczyć wyobraźni, że problem nieśmiertelności jest problemem technicznym, a nie kwestią zmartwychwstania, przyszła technika przedłuży życie „do znudzenia”).

Blisko ten punkt w doświadczeniu człowieka, na który wskazuje Jaspers, pisząc: „[...] ukazuje się albo Nic [*Nichts*], albo, gdy pomimo wszelkiej przemijalności świata daje się odczuć to, co właściwie jest”<sup>26</sup>. Blisko, ale... Doświadczenie metafizyczne nie ma tego charakteru: ukazało mi się to albo ukazało mi się tamto, znalazłem się/siebie po stronie

<sup>25</sup> Pokrewną problematykę podjąłem w artykule „Metafizyczny punkt archimedesowy. Sztuka a czas i wieczność”, „Wiadomości ASP”, październik 2016, Kraków, nr 75, s. 24–35.

<sup>26</sup> K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Piper, München 1971, s. 20.

„Nic” (przemijalności, porządku czasu), albo odczuwam to, co JEST. Byłoby to zafałszowaniem „dwoistego” charakteru ludzkiej egzystencji. Zresztą, sam porządek *vis*, w którym z czasem wszystko przemija, porządek jako taki nie jest otchłanią czy nicością. „Nic” należy do osi wieczności, niczym jest „tu i teraz” z perspektywy wieczności.

Powtórzę, tragizm położenia człowieka polega na tym, że jego duszę przecinają na krzyż dwie osie – oś czasu oraz oś wieczności. Człowiek żyje w dwu napięciach właściwych dla dwu osi, porządku czasu oraz porządku wieczności. Nadrzędne napięcie: człowiek żyje w rozwarciu tych dwu porządków, czasu i wieczności

To na osi wieczności istnieje Nic jako opozycja Absolutu. To na myśl o tym, co wieczne, człowieka przeraża Nic. Wraz z nią ukazuje się także asensowność świata, porządku *vis* (asensowność: to stan poza sensem i bezsensem, te dwie kategorie, podobnie jak kategoria wartości, nie należą do świata; sam świat jest „poza dobrem i złem”).

### „Bóg umarł” a krzyż egzystencji

Filozofia nie głosi tych czy innych zasad, nie jest zbiorem podstawowych założeń. Wydobywa, ujawnia je i poddaje krytyce, już to w pytaniu, czy nie może być inaczej<sup>27</sup>. Filozofia jest (auto)krytycyzmem. W przypadku Nietzschego znaczyłoby to, że nie utożsamia się ze swoim ateizmem czy swoją bezbożnością.

Jaspers podkreśla, że Nietzsche

[...] jest filozofem, który filozofuje również w obliczu owej bezbożności, a nie tylko nią jest. Podąża zatem tą drogą z jednej strony po to, by zbadać kim jest człowiek, który pojmuje siebie tylko jako pewien gatunek bytu zwierzęcego, z drugiej strony wychodzi poza pozytywizm, naturalizm, biologizm i pragmatyzm, odrzucając je. Nietzsche realizuje filozofowanie na granicy [...]”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> O filozofii *implicite* i *explicite*, filozofii jako światoglądzie oraz o filozofii *sensu stricto* piszę w książce *Filozofia kultury designu*, Wydawnictwo ASP, Kraków 2014, s. 24–92.

<sup>28</sup> K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 343. Konsekwentnie wzięte słowa „pojmuje siebie tylko jako pewien gatunek bytu zwierzęcego” oznaczałyby, że w stosunku do siebie przyjmuje punkt widzenia... zoologa?

Nie inaczej wobec bogobojności, wiary, która „się jest”. Jakkolwiek ani Nietzsche, ani na przykład Simone Weil nie są „badaczami” takiej granicy. W ten to sposób każdy człowiek jest wolny, postawa filozoficzna nie jest zastrzeżonym przywilejem filozofów. Najdalsi od jej przyjęcia, od „filozofowania” są akademicy nauczyciele i badacze filozofii (tym samym nigdy nie znajdują początku filozofii – „mgnienie” nie jest ich osobistym doświadczeniem). „Filozofowanie”? To myśl, która odnosi się do swoich podstaw, źródeł, do najgłębszych swych założeń, w krytyczny, autokrytyczny sposób. Tam nie ma rozstrzygnięć, tam nie znajdzie oparcia, fundamentalnych założeń; przeciwnie – tylko pytanie o istnienie takiego oparcia. Życ w duchu prawdy to podjąć to pytanie.

### *Kairos egzystencji*

Starożytny język grecki ma dwa słowa odnoszące się do czasu: *chronos* i *kairos*. Z pamięcią o słownikowych hasłach i wyjaśnieniach wykraczam poza nie, czytając „między wierszami”.

*Chronos* i *kairos*. Jak sądzę, to nie dwa sposoby pojmowania czy rozumienia czasu. Czas płynie, sekunda po sekundzie, rok po roku, zdarzenie po zdarzeniu – jak to w chronologii... *Kairos* wskazuje na punkt, w którym myśl nie zatapia się w przeżywanie czasu, nie biega na osi czasu – porządek *vis* nie przesądza o tym, co tu i teraz. Tu i teraz nie jest już (tylko) punktem na linii czasu. Ukształtowanie się pojęcia *kairos* odpowiada wrażliwości, która zna te chwile, których sensu w istocie nie określa położenie w czasie, w łańcuchu zdarzeń, ciągu przyczyn i skutków, w chronologii (!) zdarzeń. Nie jest produktem układu sił, zbiegów nawet najbardziej wyjątkowych okoliczności ani czarów. Tu człowiek jest wolny.

Starożytność ze słowem *kairos* wiąże wyobrażenia właściwe dla ideału mocy; dla tych wyobrażeń właściwa jest obrazowość porządku *vis*. W etymologii słowa *kairos* – jak odkrywają badacze – leży przecież łucznictwo. Stąd to myśl o momencie właściwym dla wypuszczenia strzały, by trafiła w cel i przebiła. Z sensu słowa *kairos* zachowałbym jedynie to: znaleźć, utrafić we właściwy moment. Żadnej sprawności, za-

dnej biegłości, żadnej zręczności, niczego co w ludzkiej ręce, co w ludzkiej mocy nie wiąże z metafizycznym punktem archimedesowym, z mgnieniem chwili doświadczenia metafizycznego. Jedyne słowo, jakie potrafię znaleźć, adekwatne wobec charakteru tego „mgnienia”, i wysiłku podjęcia jego wyzwania oraz jego impulsu, to słowo łaska. Przeciwnieństwem ideału łaski twórczej jest właśnie ideał mocy, żywiołem tego drugiego jest porządek *vis*. Kim porusza ideał mocy, ten rozkazuje. Kto przyjmuje ideał łaski, ten słucha – „kto jest z prawdy, słucha...” (J 18, 37).

*Kairos*. Nie jest punktem oderwania od faktyczności tu i teraz, od miejsca i czasu. Tu i teraz podlega przeistoczeniu przez odniesienie do porządku *ratio*, do wieczności. To punkt, w którym owocnie wiążą się dwie osie, czasu i wieczności. Owocnie – twórczo – czyli ku temu, co powyżej.

*Kairos* – tu i teraz w sercu, w duszy człowieka. To serce jest miejscem przecięcia tych dwu osi, osi czasu oraz osi wieczności. Jest miejscem odniesienia faktyczność ku... do... Polega na przeżywaniu faktyczności w świetle myśli o wieczności, już to w domniemaniu istnienia Absolutu (ten nosi imiona Boga „świata idei”, nie ma imienia). W ten sposób łączą się *vis* i *ratio*. Czy światło wyzwolone w tym punkcie przecięcia jest cieniem Światła, czy Słowo staje się ciałem – to rzecz (nie)wiary.

Dla tej intuicji znajduję „potwierdzenie” czytając: „»Καιρός του ποιήσα τω Κυρίω«, *Kairos tou poiesai to Kyrio*, to znaczy: *Kairos/czas*, by działał Pan”. Ta formuła głosi, że oto „czas przecina się z Wiecznością”. Jest wezwaniem...<sup>29</sup>.

## Literatura

- A. Dostojewska, *Wspomnienia*, przeł. Z. Podgórzec, Wydawnictwo „Współpraca”, Warszawa 1988
- L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, przeł. D. Zańko, Znak, Kraków 2014.

<sup>29</sup> Formuła ta poprzedza liturgię mszy w Kościele prawosławnym oraz w katolickim Kościele wschodnim.

- 
- K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Piper, München 1971
- K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997
- K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowinski, Znak, Kraków 1999
- Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona OP, „W drodze”, Poznań 1986
- F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1911
- F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1904
- F. Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben*, <https://de.wikisource.org/wiki/Dionysos-Dithyramben>
- Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, PWN, Warszawa, Kraków 2001
- J. Tuwim, *Leśmian*, [w:] *Wspomnienia o Bolesławie Leśmianie*, Z. Jastrzębski (red.), Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1966
- L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, [http://aramdhon.staff.uns.ac.id/files/2011/10/wittgenstein\\_tractatus\\_logico\\_philosophicus\\_\\_routledge\\_classics\\_.pdf](http://aramdhon.staff.uns.ac.id/files/2011/10/wittgenstein_tractatus_logico_philosophicus__routledge_classics_.pdf)

