

KRZYSZTOF MECH

(Kraków)

CZŁOWIEK – NATURA – TRANSCENDENCJA (ZARYS HYPEROLOGII¹)*

Mowa będzie o warunkach możliwości pomyślenia religijnej transcendencji. Transcendencja może być pomyślana wyłącznie w stosunku do tego, co jako transcendencja transcenduje, w powiązaniu z tym, co zostało przez nią przekroczone, a to oznacza, że możliwość pomyślenia religijnej transcendencji pozostaje w ścisłym związku ze sposobem, w jaki pojmowana jest natura, a więc to, co zostało nam przekazane tradycją jako *φύσις*. Stawiamy sobie za cel przemyślenie tej współzależności zachodzącej pomiędzy transcendencją a naturą. Będziemy zestawiać kwestię religijnej transcendencji z pytaniem o naturę, czyniąc to w taki sposób, by możliwe stało się określenie, jak zmieniający się horyzont tego, co możliwe do pomyślenia pod pojęciem natury (a także tego, co możliwe do wypowiedzenia, jeśli zakładamy różnicę między myśleniem a mową) oddziałuje na możliwość pomyślenia religijnej transcendencji. Tej szczególnej współzależności nie podważa teza, że granice tego, co możliwe do pomyślenia oraz tego, co możliwe do powiedzenia mogą nie pokrywać się z tym, co dane jest myśleniu jako natura.

Zestawiając ze sobą transcendencję i naturę stajemy od razu wobec pytania o to, co rozumiemy pod pojęciem transcendencji, a przede wszystkim wobec prowokującej wieloznaczności pojęcia natury. Ta

¹ Znaczenie wprowadzonego tutaj terminu hyperologii, nawiązującego do greckiego słówka *hyper* (ὑπερ) – nad, ponad, wyżej, powyżej, będzie odsłaniać się przed nami w toku prowadzonych rozważań, za każdym razem w nawiązaniu do zmieniającego się sposobu pojmowania natury (φύσις).

* Niniejszy artykuł stanowi skróconą wersję rozprawy, która zostanie zamieszczona w przygotowywanej książce pod tym samym tytułem.

wieloznaczność będzie przedmiotem niniejszych analiz prowadzonych w taki sposób, by ukazać współzależność zachodzącą pomiędzy pojmowaniem transcendencji a sposobami pojmowania natury². Powierzając wieloznaczność pojęć natury i transcendencji dalszym rozważaniom zaczniemy od wstępnego, prowizorycznego ujęcia ich wzajemnej relacji. Natura w relacji do transcendencji jest jakimś *tutaj/teraz*. Jeśli w ogóle istnieje religijna transcendencja, jakieś *tam/kiedyś* (w możliwie najszerszym sensie tych słów), to owo *tam/kiedyś* może być ujęte tylko na podstawie tego, co jest *tu i teraz*; tylko wychodząc od tego, co jest *tu i teraz* można pomyśleć transcendencję. Losy natury i transcendencji nie dają się od siebie oddzielić; dzieje pojmowana transcendencji przynależą do dziejów pojmowania natury, różne sposoby ujmowania natury wyznaczają odmienne rozumienia transcendencji. Ale to również oznacza, że natura może zostać pomyślana w taki sposób, który powoduje niemożliwość pomyślenia transcendencji; natura może być rozumiana jako więzienie myśli, zamknięta całość, poza którą myśl zmierzająca w stronę transcendencji nie może się wydostać. Możliwa jest również taka wykładnia tego, co naturalne, która wykluczając transcendencję z obszaru myślenia kwestionuje ostatecznie możliwość jej istnienia.

W ten sposób stajemy wobec pytania o związek zachodzący pomiędzy wykładniami natury a możliwością pomyślenia transcendencji. Jedno nie ulega wątpliwości, centralną kategorią naszych rozważań staje się natura; pomiędzy człowiekiem a transcendencją usadowiła się natura, która zapośrednicza ich związek. Związek człowieka z transcendencją (bądź jego brak) spoczywa w objęciach *φύσις*.

Zacznijmy od tego, co w pojęciu natury pozostaje stałym jądrem. Dopiero w świetle tego, co od początku do końca przenika europejskie myślenie o naturze pozostając zasadniczo niezmiennie, może w pełni odsonić się różnicująca moc, powodująca, że to, co dane myśleniu jako natura, zawsze dane jest poprzez swoje wykładnie. W pojęciu natury wyraża się intuicja ładu świata, porządku w obszarze tego, co istnieje. Natura, którą Grecy wypowiedzieli jako *φύσις*, a Heidegger określił „źródłowym słowem nazywającym odniesienie człowieka do bytu, którym nie jest i którym jest sam”³, jest całością obejmującą zarówno czło-

² Już wstępny wgląd w znaczenie pojęcia natury wskazuje na tę wielość znaczeń. Nie siląc się na razie na szersze ich omówienie wymieńmy podstawowe: 1) natura jako uporządkowana całość zjawisk, 2) natura jako istota rzeczy, 3) natura jako to, co odróżnione od tego, co nadnaturalne/nadprzyrodzone.

³ M. Heidegger, *O istocie i pojęciu Φύσις* [w:] *Znaki drogi*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1999, s. 211.

wieka, jak i to, co go otacza wraz z prawami, które tą całością rządzą. Pojęcie natury zawiera w sobie nie tylko stosunek człowieka do tej całości, której jest częścią, ale także jego stosunek do samego siebie; jego samowiedzę, by tak rzec używając nieco przestarzałego terminu Hegla. Nasze odniesienie do samego siebie pozostaje w nierozzerwalnym związku z pytaniem o miejsce człowieka w naturze.

Φύσις oznaczała w dziejach europejskiego myślenia zarówno naturę/istotę poszczególnego bytu, jak również naturę, ujmowaną jako uniwersalny porządek bytu. W pierwszym znaczeniu natura była rozumiana jako – idę tutaj za św. Tomaszem – „natura szczegółowa właściwa każdej rzeczy”, która „przejawia się w jej działalności”⁴. Inna jest natura drzewa, inna człowieka; człowiek może urzeczywistnić to, co leży w ludzkiej naturze, a drzewo, to, co leży w naturze drzewa. Tak pojmowana natura, utożsamiana zwykle z istotą, jest „czynną zasadą”, która określa sposób urzeczywistniania się każdego bytu. W tym sensie można mówić, że natura człowieka ujawnia się w każdej jednostce ludzkiej. Po wtóre natura była rozumiana, idę tu za Tomaszem i Kantem, jako „natura powszechna”, która jest istnieniem rzeczy, o ile istnienie jest „określone według praw ogólnych” (Kant), „koniecznych praw natury” (Tomasz). W pojęciu natury, z jednej strony pobrzmiwa to, co „najbardziej ludzkie” – natura człowieka, z drugiej strony również to, czego człowiek jest częścią, a więc „natura powszechna”, pojmowania jako całość bytów, rządzona przez konieczne prawa. Dodajmy na marginesie, że pośród wielu różnych sposobów pojmowania natury jako uporządkowanej całości bytów, możliwe są zarówno takie jej wykładnie, które rozbijają pojęcie całości, jak również takie, które zakładają istnienie bogów i religijnych mocy w jej obrębie. Do tej kwestii jeszcze powrócimy.

Wielką zasługą Heideggera było odkrycie, że to, co domaga się myślenia, czyli bycie, dane jest poprzez swoje wykładnie. Między człowiekiem a bycie wkradają się zmienne dziejowo wykładnie bycia. Taką wykładnią bycia jest także *φύσις*; bycie przesyła się jako *φύσις*⁵. Nie ulega wątpliwości, że dla Heideggera *φύσις* powiązana z „ruchomością

⁴ Św. Tomasz, *Traktat o człowieku, Summa teologii* I, 75–89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 95.

⁵ Bycie „oferuje się zawsze tylko w takim lub innym z góry udzielonym charakterze: jako *φύσις*, *λόγος*, *ἔν*, *ιδέα*, *ἐνέργεια*, substancjalność, obiektywność, subiektywność, wola, wola mocy, wola woli” (M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki* [w:] „Principia”, T. XX, *Drogi Heideggera*, tłum. J. Mizera, Kraków 1998, s. 179).

bytu” jest szczególną wykładnią bycia; jest w dziejach europejskiego myślenia pierwszym ze sposobów, w jaki bycie się przesłało⁶. Trzeba jednak odróżnić wykładnię *φύσις* od wykładni bycia. Heidegger uznając ostatecznie grecką wykładnię *φύσις* za wykładnię bycia sprowadził namysł nad sposobami jej pojmowania do problematyki bycia, tak jakby dzieje następujących po sobie wykładni *φύσις* nie wymagały osobnego namysłu. W efekcie problem możliwych wykładni natury został całkowicie zapoznany. Jednak wykładnie natury nie dają się sprowadzić do wykładni bycia, a ich siła oddziaływania stanowi zasadniczy wyznacznik nie tylko tego, jak człowiek pojmuje swoje miejsce w istnieniu, ale zarazem tego, jak odnosi się do kwestii religijnej transcendencji.

Jeżeli między człowiekiem a naturą umiejscowiła się jej wykładnia, to żaden sposób jej pojmowania nie jest neutralny; nie istnieje jakieś podstawowe znaczenie tego, co naturalne, wobec którego wszystkie inne znaczenia byłyby jakimś dodatkiem. Natura odsłania się przed nami zawsze już poprzez swoje dziejowo zmienne wykładnie. Można powiedzieć za Nietzschem i Heideggerem – nie ma natury bez jej wykładni, jej zawsze konkretnej interpretacji. *Φύσις* nie daje się oddzielić od *λόγος* a także *μῦθος*, jeśli przez *μῦθος* rozumieć nie tylko opowieści święte, ale także ich zdesakralizowane odpowiedniki. Stwierdzenie, że natura – jaka jest – każdy widzi, trzeba uznać za rezultat owego głębokiego nigdy niedokonanego wyboru, którego w myśleniu nad *φύσις* chciałbym uniknąć.

WSPÓŁCZESNA WYKŁADNIA ΦΥΣΙΣ A PROBLEM TRANSCENDENCJI

Od czego należy zacząć rzetelny namysł nad naturą i jej związkami z człowiekiem oraz transcendencją? Od wglądu w wielorakie wykładnie natury, które ujawniły się w dziejach europejskiego myślenia o *φύσις*. Wyróżnimy trzy główne sposoby pojmowania natury, które nazwę roboczo: 1) wykładnią grecką (tragiczną), 2) wykładnią teistycz-

⁶ „Bycie jest skrywającym odkrywaniem – *φύσις* w początkowym sensie. Odkrywanie się jest wychodzeniem na nieskrytość, to zaś znaczy: dopiero ukrywaniem nieskrytości w istocie: nieskrytość nazywa się *ἀ-λήθεια* – prawda, jak przekładamy, początkowo, a to znaczy: z istoty, nie jest jakimś charakterem ludzkiego poznania i orzekania, prawda tym bardziej nie jest też tylko jakąś wartością czy «idea», po urzeczywistnieniu której człowiek – nie wiadomo właściwie dlaczego – powinien umrzeć, lecz prawda jako odsłanianie się należy do bycia samego: *φύσις* jako *ἀ-λήθεια*” (M. Heidegger, *O istocie i pojęciu Φύσις*, dz. cyt., s. 262).

ną oraz 3) paradygmatem naturalistycznym wraz z jego szczególnym rozwinięciem, które pragnę nazwać współczesną wykładnią *φύσις*. Powyższa typologia, jak każda typologia próbująca wyróżnić pewne epoki w dziejach myślenia, stanowi nieuniknione uproszczenie i ma wartość tylko o tyle, o ile wskazuje na istnienie pewnych tendencji w myśleniu o naturze. Niemniej ich wyróżnienie umożliwi nam pokazanie tej gry, która rozgrywa się pomiędzy sposobem pojmowania natury, a możliwością pomyślenia religijnej transcendencji, dialektyki ich wzajemnego oddziaływania. Pytanie o transcendencję będzie więc stawiane w ramach jednego z trzech wyróżnionych sposobów pojmowania natury, w ramach horyzontu myślenia, który każdy z nich wyznacza.

Rzetelny wgląd w dzieje interpretacji natury wymaga, abyśmy punktem wyjścia dla naszych dalszych badań uczynili jej współczesną wykładnię. Tę wykładnię, która jest, by tak rzec, naszą potocznością, ale która zarazem zawęży horyzont myślenia, w tym sensie, że przysłania i deformuje te modalności, których rezerwuarem są dzieje europejskiego myślenia. Potrzebna jest filozoficzna *epoche* pojmowana jako narzędzie wyzwolenia myślenia spod panowania współczesnej wykładni natury. Chodzi o to, abyśmy wzięli w nawias to, co współcześnie mniej lub bardziej świadomie myślimy pod pojęciem natury, po to, aby możliwe stało się rozważanie tej zależności, która kwestię pytania o transcendencję sprowadza do sposobu pojmowania natury.

Pozostajemy duchowymi spadkobiercami naturalistycznego paradygmatu, który nosi w sobie przeciwstawienie natury temu, co nadprzyrodzone. To przeciwstawienie nazywam różnicą teologiczną. Myślenie ufundowane na różnicy między *naturalis* a *supranaturalis* rozgrywa się w obszarze dwóch odrębnych „światów”, dwóch oddzielonych od siebie porządków, staje się myśleniem o naturze – filozofią, oraz myśleniem o nadprzyrodzoności – teologią. Różnica w taki sposób rozdziela nadprzyrodzoność od sfery tego, co naturalne, że to, co naturalne autonomizuje się, stopniowo uwalnia się spod wpływu nadprzyrodzoności. Dzieje naturalistycznego paradygmatu wyznacza proces pogłębiającego się dystansu między *naturalis* a *supranaturalis*, brak podobieństwa między nimi, ich narastająca separacja. Jeżeli przez nadprzyrodzoność rozumieć to, co boskie, święte, to pod pojęciem natury skrywa się idea tego, co religijne neutralne, co nie jest święte, co odczarowane, zdesakralizowane, co daje się naturalnie wytłumaczyć. Być naturalnym, to nie być nadprzyrodzonym, to znaczy być autonomiczną całością rządzącą się prawami, które można odnaleźć w niej samej.

Procesowi autonomizacji natury towarzyszyła stopniowa zmiana znaczenia zarówno natury jako całości, jak również poszczególnych jej aspektów. Proces ten można określić jako stopniową redukcję znaczenia zdarzeń i rzeczy mających miejsce w obszarze φύσις do tzw. ich „naturalnego” znaczenia, zredukowanie znaczenia do tego, co chcielibyśmy określić ich „twardym” znaczeniem. Dla przykładu, Machapuchare święta niezdojta góra Nepalczyków, to nie „detonator świętości”, ale wypukła forma ukształtowania terenu powstała na skutek ruchów górotwórczych, wynikłych ze zderzenia dwóch płyt kontynentalnych, euroazjatyckiej z indoaustalijską. I nic więcej ponad to. W obszarze tak pojmowanego znaczenia góry nie ma miejsca na jakieś inne nadzwyczajne, np. religijne jej znaczenie.

Zarazem wraz z procesem desakralizacji/deteizacji natury doszedł go głos proces jej deaksjologizacji. Φύσις została oczyszczona z tego, co ludzkie; nie tylko z ludzkich bogów, ale także z ludzkich wartości. Ten postępujący proces, który doprowadził do oczyszczenia świata z wartości wyraża idea obiektywności, która oznacza, że wartości nie egzystują w świecie, ale są wytworem człowieka; owego *subiectum*, które tworzy wartości, przydając je naturze. Naprzeciw „obiektywne- go” świata został postawiony człowiek wraz z jego „subiektywnymi” wartościami. Prawa natury mają obiektywny charakter w tym znaczeniu, że nie mają żadnego względu na moralne czyny człowieka, nie zawierają w sobie powinności, które regulowałyby jego życie etyczne. Stopniowo świat naturalny zaczyna jawić się człowiekowi jako całość zjawisk wyzbyta jakichkolwiek wartości, jako świat, od którego wieje chłodem. Jak powie Pascal: „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”⁷. W procesie deaksjologizacji natury zło zostało umiejscowione w świecie relacji międzyludzkich; natura, rozumiana jako uporządkowana całość nie jest już ani dobra, ani zła. Idea upadku człowieka, który byłby jednocześnie upadkiem natury nie mieści się w ramach tak pojętej φύσις. Naturalny świat to zamknięta, rządząca się bezwzględnie koniecznymi i niezależnymi od czynników zewnętrznych prawami, które są całkowicie obojętne na człowieka i jego sprawy; to, co spotyka człowieka ze strony natury, jej nieustanna aktywność, która oznacza destrukcję ludzkich planów sięgającą aż po ludzkie istnienie, jest wyłącznie „nieszczęściem a nie karą” (Kant).

W ramach naturalistycznego paradygmatu wyłaniały się kolejno trzy sposoby pojmowania relacji między naturą a nadprzyrodzonością.

⁷ B. Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 206.

Pierwszy etap, który sięga swymi korzeniami czasów Tomasza z Akwinu⁸, zakłada, że nadprzyrodzoność pod postacią cudu oddziałuje na naturę (naturalistyczny teizm). W przestrzeni myślenia rozdzielonej przez różnicę teologiczną nadprzyrodzoność jest pojmowana jako sfera boskich mocy, za pomocą których Bóg, mniej lub bardziej incydentalnie oddziałuje na naturę. Jednak ci, którzy uznają, że nadprzyrodzoność oddziałuje na naturę w formie cudu, uznają zarazem takie działanie za wkroczenie w obszar natury tego, co względem niej zewnętrzne, co narusza lub zawiesza działanie naturalnych praw; podważa tzw. naturalny porządek rzeczy, który w ten sposób doznaje pewnego „uszczerbku”. Drugi etap pojmowania relacji między *naturalis* a *supranaturalis* dochodzi do głosu w momencie, w którym uznaje się, że nadprzyrodzoność nie oddziałuje na naturę. Zostaje zakwestionowana zarówno możliwość oddziaływania na człowieka za pośrednictwem łaski, jak również możliwość oddziaływania nadprzyrodzoności na świat naturalny w formie cudu (naturalistyczny deizm). Mamy wreszcie takie myślenie, które według znanego powiedzenia Nietzschego, nadprzyrodzoność „wymazuje gąbką”, całkowicie kwestionuje istnienie nadprzyrodzoności jako takiej (naturalistyczny ateizm).

Współczesna wykładnia natury, która stanowi szczególną modyfikację naturalistycznego paradygmatu, pojmuje *φύσις* na sposób, jak to mówi Heidegger: „obdarzonego siłą materiału”⁹. Podstawowa teza jest taka: współczesna *φύσις* została pomyślana jako świat fizyczny tworzący zamkniętą całość, tzn. taką całość, która zawiera w sobie naturalne byty umiejscowione w naturalnej jednorodnej przestrzeni, których trwanie (dzieje) tworzą naturalną historię ufundowaną na idei jednorodnego czasu. Ten fizyczny świat rządony jest przez tak zwane naturalne prawa; jak mówi Kant, natura jest to całość zjawisk podporządkowanych ogólnym prawom, które rządzą tą całością. Przez naturę rozumie się zwykle zarówno naturę nieożywioną, podporządkowaną prawom fizycznym i chemicznym, jak również podporządkowaną prawom biologicznym i chemicznym naturę ożywioną. Wszystkie byty, w tym także człowiek, uczestniczą w tak pojmowanej naturze, nie tylko w takim sensie, że natura „żyje w nich”, że prawa naturalnego życia ujawniają się w ich życiu, ale także w takim sensie, że „podzielają naturalny byt” wspólnie z innymi naturalnymi bytami. Człowiek pozostaje częścią natury niezależnie od tego, jak dalece posiada zdolność jej przekroczenia.

⁸ W tej kwestii zob. K. Mech, *Logos wiary*, Kraków 2008, s. 145 i n.

⁹ M. Heidegger, *O istocie i pojęciu Φύσις*, dz. cyt., s. 211.

W takim zakresie, w jakim człowiek jest częścią natury, jego stosunek do natury jest stosunkiem części do całości.

Zwolennicy współczesnej wykładni w jej skrajnej postaci uznają, że naturę stanowią różne formy uwalniania energii. Częścią tak pojmowanej natury jest także mózg człowieka. W efekcie również ludzkie myślenie jest naturalne, tzn. pozostaje w swym funkcjonowaniu całkowicie zależne od funkcjonowania mózgu. Myślenie człowieka jest tu nie tylko zamknięte w obszarze tej całości, którą jest natura, ale dodatkowo do niej zredukowane; myślenie człowieka – wciąż nie do końca zrozumiały wykwit, narodził się na tym, co naturalne. Taką wykładnię *φύσις* Freud nazywa „ponurą mitologią”.

Warto na marginesie zauważyć, że w ramach współczesnej wykładni natury, natura zostaje przeciwstawiona także kulturze; to, co naturalne nie jest tym, co kulturowe. Kultura to, najogólniej mówiąc, ogół ludzkich wytworów zarówno tych, które przynależą do tzw. kultury materialnej, jak i tych, które tworzą tzw. kulturę duchową. Przeciwwstawienie natury i kultury ma różny charakter stosownie do sposobu pojmowania obu. Mamy do czynienia z całą gamą rozwiązań, od tych, które uznają kulturę za adaptacyjne „przedłużenie” natury – człowiek byt naturalny tworzy kulturę, aby się adoptować do natury, aż po koncepcje, według których człowiek tworzy kulturę, aby represjonować to, co w nim samym naturalne, ponieważ to, co naturalne jest destruktywną mocą zarówno na zewnątrz niego, jak i w nim samym. Trzeba jednak podkreślić, że niezależnie od tego, czy natura jest ujmowana w opozycji do kultury, czy też kultura jest adaptacyjnym przedłużeniem natury, to, kiedy mówimy wspólnie o naturze, to mówimy o takiej całości, z której Bóg, bogowie, bądź też inne religijne moce zostali wyrzuceni.

Jakie są konsekwencje panującej współcześnie wykładni natury dla możliwości pomyślenia religijnej transcendencji? Istotę namysłu nad religijną transcendencją zdominowanego przez „naturalistyczną” wizję natury dobrze wyraża słówko *opuszczenie*, a według innej terminologii, która przynależy do tej wykładni – *odczarowanie*. Natura została opuszczona przez Boga/bogów oraz oczyszczona z wartości; albo, co wydaje się bardziej precyzyjne, Bóg/bogowie wraz ze światem religijnych znaczeń zostali wyrzuceni z obszaru tego, co naturalne. Nie będę tej kwestii szerzej rozwijał, uczyniłem to gdzie indziej¹⁰. Krótko mówiąc,

¹⁰ Prowadzone tutaj analizy odwołują się do badań zawartych w artykule *Boskość w czasach postnaturalizmu*, zamieszczonym w „Kwartalniku Filozoficznym”, tom XXXIX, zeszyt 2, 2011, 83nn.

natura została poddana procesowi deteofanizacji oraz deaksjologizacji, została pomyślana jako *φύσις* oczyszczona z religijnych i aksjologicznych znaczeń.

Najistotniejsze dla naszych rozważań jest to, że rozdział natury i nadprzyrodzonej nie pozostaje bez wpływu na sposób myślenia o transcendencji. Wraz z wprowadzeniem w obszar myślenia rozdziału na *naturalis* i *supranaturalis*, dokonało się utożsamienie transcendencji z tym, co nadprzyrodzone. Sposób, w jaki myślana jest nadprzyrodzoność w stosunku do natury, bezpośrednio wyznacza także to, jak pojmowana jest transcendencja. Im bardziej w dziejach europejskiego myślenia pogłębiał się rozdział nadprzyrodzonej i natury, tym bardziej radykalnie zewnętrzna w stosunku do natury stawała się transcendencja.

W efekcie sposób, w jaki pojmowana jest transcendencja, oscyluje pomiędzy, z jednej strony, podkreśleniem jej radykalnej zewnętrzności wobec natury, z drugiej zaś, zakwestionowaniem jej istnienia, jako nie dającej się pogodzić z panującą obecnie wykładnią natury. Transcendencja przeciwstawiona współczesnej wykładni *φύσις* jest taką zewnętrznością, która się wyabsolutnia, pozostaje bez związku z tym, poza co wykracza. Absolutność oznacza tutaj nieskończoną odmienność transcendencji i natury, która ustanawia przepaść między nimi. Ich wzajemną relację opisuje różnica, która unicestwia jakiegokolwiek podobieństwo. W pojęciu tak ujętej transcendencji zawiera się nie tylko różnica stopnia bycia pomiędzy transcendencją a naturą, między tym, co bezwarunkowe, a tym, co uwarunkowane (transcendencja bytowa), ale także jej radykalna niedostępność poznawcza oznaczająca, że na podstawie tego, co naturalne nie możemy niczego orzec o transcendencji, że pozostaje ona „nicością” określić (transcendencja epistemologiczna). Religijna transcendencja pozostając bez związku z człowiekiem i jego światem odsłania się ostatecznie jako obojętna na człowieka i jego sprawy, jako transcendencja, która opuściła człowieka. Doświadczenie nieobecności transcendencji w obszarze natury jest jednym z istotnych czynników prowadzących do zakwestionowania jej istnienia. Jeśli stamtąd nic nie przychodzi, to próba dotarcia tam myślą jawi się jako niemożliwa (agnostycyzm) lub po prostu niepotrzebna (ateizm). Niemożliwa, ponieważ jesteśmy zamknięci w objęciach natury. Niepotrzebna, ponieważ poza całością natury nic nie ma.

Jednak aby nadać myśleniu większy rozmach, odsłonić przed myśleniem szerszy horyzont, odkryć, albo przywrócić myśleniu różne modalności, dające się pomyśleć w ramach tego, co nazywamy transcen-

dencją, trzeba wyzwolić myślenie o transcendencji spod panowania współczesnej wykładni natury, spod wpływu owego rozdziału natury i nadprzyrodzoności, a w konsekwencji zerwać z tożsamością transcendencji i nadprzyrodzoności. Celem tych rozważań jest więc rozerwanie więzów łączących transcendencję z nadprzyrodzonością. Dla filozofii inspirującej się klasycznymi rozstrzygnięciami Tomasza z Akwinu próba dekonstrukcji różnicy teologicznej, odrzucenia rozdziału natury od nadprzyrodzoności oznacza albo zakwestionowanie różnicy między Stwórcą a stworzeniem, albo zakwestionowanie istnienia transcendencji. Chcemy wyzwolić transcendencję ze związków z nadprzyrodzonością, pokazać, że odrzucanie nadprzyrodzoności nie oznacza, ani nieuchronnego zakwestionowania boskiej transcendencji, ani zapoznania różnicy między transcendencją a immanencją.

Uwolnić, znaczy tu pokazać różnicę między nimi. Wyzwolenie transcendencji może się dokonać wraz z takim pomyśleniem relacji tego, co boskie w stosunku do tego, co ludzkie oraz tego, co światowe, nad którym nie panuje różnica teologiczna oddzielająca sferę naturalną od nadprzyrodzonej. Droga w stronę myślenia poza różnicą między *naturalis* a *supranaturalis* rozchodzi się w dwóch kierunkach. Pierwszy kierunek tworzą postnaturalistyczne wysiłki zmierzające do dekonstrukcji różnicy teologicznej, które w XX wieku z całą mocą wkroczyły w obszar europejskiego myślenia filozoficznego, i które wciąż przyciągają swą siłą otwierania nowych przestrzeni myślenia o Bogu/bogach, człowieku i świecie. Spośród wielu wybitnych myślicieli dokonujących dekonstrukcji naturalistycznego paradygmatu trudno nie wspomnieć o Heideggerze, Tillichu, Buberze, czy też Michelu Henry'm. Jednak nie w tym kierunku pójdą nasze dalsze analizy.

Uczyniliśmy naturalistyczny paradygmat punktem wyjścia naszych rozważań nad możliwymi wykładniami natury po to, by uwolnić myślenie spod jego władzy. W ramach współczesnej wersji naturalistycznego paradygmatu transcendencja została utożsamiona z nadprzyrodzonością i w długim procesie stopniowo wyrzucona poza obszar natury. W efekcie *φύσις* została pojęta jako całość pozbawiona religijnych i aksjologicznych znaczeń, pozbawiona śladów obecności religijnej transcendencji, która nawet jeśli istnieje, nie oddziałuje na naturę. Bierzemy w nawias współczesną wykładnię *φύσις*, której jesteśmy mimowolnymi spadkobiercami, po to, by możliwy stał się jak najszerszy wgląd w inne sposoby pojmowania relacji między naturą a transcendencją, by pytanie o możliwość pomyślenia transcendencji postawić w świetle tych wykładni natury, które poprzedzają czasy

panowania naturalistycznego paradygmatu. Dlatego swoje kroki skierujemy teraz kolejno w stronę greckiej, a następnie teistycznej wykładni natury.

GRECY I TRANSCENDENCJA

Skierujmy najpierw spojrzenie w stronę greckiej wykładni natury. Szczególne miejsce w obszarze znaczeniowym przynależnym do greckiej φύσις zajmuje idea wyłaniania się porządku, powstawania ładu wszechrzeczy z tego, co pozostawało wcześniej nieuporządkowane. Idea ta, nawiasem mówiąc, bezpośrednio nawiązuje do tradycji greckich mitów kosmogonicznych, opisujących proces powstawania świata jako przejście od stanu oceanicznego bezładu, bezdennej otchłani, który Grecy nazywali Chaosem lub Nocą (Epimenides, Orfeusz), do stanu kosmicznego ładu. Do φύσις przynależy obszar znaczeniowy, który przynosi ze sobą słówko γένεσις, a to oznacza, że φύσις powinna być pojmowana dynamicznie, jako proces, w którym rodzi się ład świata, wyłania się porządek tego, co istnieje. Zarazem usytuowanie się γένεσις w obszarze znaczeniowym greckiej φύσις wprowadza w jej ramy trzy wielkie metafory przejścia: rodzenia, wypływu (emanacji) i tworzenia. Etiologiczna moc metafor przejścia daleko wykracza poza tradycję greckiej kosmogonii, odsyłając w stronę mitycznych opowieści o pochodzeniu świata, należących do kosmogonicznego uniwersum ludzkości. Metafory przejścia stanowią wspólny element w obszarze tego, co niebywale różnorodne¹¹. Namysł nad φύσις pojmowaną od strony γένεσις przynależy do tego wielkiego nurtu myślenia złączonego wspólnym pragnieniem wyjaśnienia tego, co *jest*, od strony tego, co *było przedtem*, wyjaśnienia przejścia od stanu pierwotnego nieładu, braku struktury, zmieszania, do stanu, który Grecy nazywają kosmosem. Do tej obecności w pojęciu φύσις wątku przejścia: rodzenia, wzrostu, wyłaniania się tego, co pierwotne, co najwcześniejsze (πρώτα),

¹¹ Mity kosmogoniczne są dowodem nieograniczonej zdolności do tworzenia najbardziej fantastycznych opowieści służących wyjaśnieniu pochodzenia świata. Metafory przejścia są „eksploatowane” na niewyobrażalnie wiele sposobów. Wśród mitów kosmogonicznych pojawiają na przykład takie, które pojmują powstanie świata jako emanację płynów fizjologicznych (ślina, sperma, łzy), inne odwołują się do metafory tworzenia; tworzenie może być działalnością językową, albo przypominać pracę rzemieślnika; tworzywem może być np. praocean, pierwotne błoto, bezkształtna masa. Kosmogonie nawiązujące do metafory rodzenia pojmują powstanie świata na przykład jako jego zrodzenie z kosmicznego jaja, albo jako proces, w którym istotną rolę pełnią narodziny kolejnych pokoleń bogów.

nawiązuje zarówno Platon, który w swoich *Prawach* utożsamia ze sobą φύσις i γένεσις głosząc, że „wyrazem natura chcą (nauki – przyp. MK) określić wyłanianie się pierwszych bytów (φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα)”¹², jak również Arystoteles, stwierdzając w *Metafizyce*, że pośród wielu znaczeń pojęcia natury można wyróżnić także takie, które oznacza: „rodzenie tego wszystkiego, co wzrasta (φουμένων γένεσις)”¹³.

Φύσις jako γένεσις oznacza źródło, początek życia, narodziny, tworzenie, wyłanianie się, oraz to, co się wyłoniło, co zostało zrodzone, stworzone/wytworzone. Takie usytuowanie pojęcia natury ma swoje konsekwencje. Φύσις rozumiana jako wyłanianie się odsyła dalszy namysł nad nią w dwóch kierunkach. Po pierwsze, w pojęciu φύσις zawiera się to, co jest źródłem procesu powstawania, to, z czego, by tak rzec, rodzenie się rodzi; Platon nazywa je poprzedzającymi wszystko pierwocinami (πρῶτα ἡγεῖσθαι τῶν πάντων). Dla Arystotelesa φύσις w znaczeniu tego, co źródłowe skrywa w sobie zarówno to, co jest „pierwszym składnikiem, z którego coś rośnie (πρώτον τὸ φυτόμενον)”¹⁴, jak również w znaczeniu „źródła pierwszego ruchu (κίνησις ἢ πρώτη)”¹⁴. Tę myśl podejmie Heidegger twierdząc, że „pytanie o φύσις musi przeto zostać zadane z ruchomości [...] bytu [...] będącego z φύσις”¹⁵. Poszukiwania tego, z czego przejście się dokonuje, zaprowadzą Arystotelesa zarówno w stronę rozważań o „pierwszych zasadach i przyczynach”¹⁶ (πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν)¹⁷, jak również w stronę namysłu nad tym, co stanowi podłoże owego przejścia od tego, co bezkształtne do tego, co ma kształt, co jest substratem (ὑποκείμενον) pozostającym wciąż tym samym tworzywem zmian, którym jest dla niego materia pierwsza (πρώτη ὕλη).

¹² Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 452 (892 C).

¹³ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, Lublin 2000, t. I, s. 227 (1014b).

¹⁴ Tamże.

¹⁵ M. Heidegger, *O istocie i pojęciu Φύσις*, dz. cyt., s. 216.

¹⁶ Warto na marginesie zauważyć, że wątki rodzenia i tworzenia i wpływu bez trudu odnajdziemy w sposobie, w jaki Arystoteles pojmuje przyczynę, która zastosowana do kwestii pochodzenia tego, co *jest*, nabiera mocy bycia metaforą. Powie on: „W jednym przeto znaczeniu nazywa się przyczyną to, z czego coś powstaje i co trwa, np. brąz jest w tym sensie przyczyną posągu, a srebro naczynia. [...] W trzecim znaczeniu nazywa się przyczyną źródło przemian i spoczynku, np. człowiek dający rady jest przyczyną, ojciec jest przyczyną dziecka; ogólnie mówiąc czynnik tworzący jest przyczyną przedmiotu wytworzonego, a czynnik zmieniający – zmiany” (Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990 [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 50 (194b).

¹⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., t. I, s. 14 (982b).

Po wtóre, *φύσις* to także to, co jest efektem procesu powstawiania, co w nawiązaniu do metafory rodzenia można nazwać płodem, albo w związku z metaforą tworzenia – wytworem. Pojęcie natury obejmuje sobą to, co się dzięki *γένεσις* wylania, jako to, co ma formę (*εἶδος*) i kształt (*μορφή*), co jest połączeniem materii i formy – substancją (*οὐσία, τόδε τι*). Wzrastające przychodzi do pewnego porządku, staje się substancją, określaną również za pomocą pojęcia *φύσις*, dlatego Arystoteles powie, że: „naturą w pierwszym i naczelnym znaczeniu jest substancja, która jako taka posiada w sobie źródło ruchu”¹⁸; w pojęciu natury zostaje złączony proces dochodzenia do bycia substancją z substancją jako taką. Każda substancja posiadająca w sobie zdolność do wywoływania zmian jest tworem natury, a zarazem może urzeczywistniać tylko to, co leży w jej naturze – drzewo może zrodzić drzewo, a nie człowieka. Arystoteles wyrazi to tak: „natura rzeczy jest rozumiana jako proces powstawiania, wskutek czego rzecz osiąga swoją «naturę» (ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν)”¹⁹. Zarazem substancje, z których każda zmienia się zgodnie ze swoją naturą, tworzą uporządkowaną całość; stanowią ją „substancje bytów występujących w przyrodzie (*φύσει ὄντων οὐσία*)”²⁰. Natura wylania z siebie ład²¹ dający się poznać i wyrazić w języku, ten ład wyraża słówko kosmos (*κόσμος*)²². W ten sposób pojęcie *φύσις* łączy w sobie zarówno naturę szczegółową, jak również ogólną.

Czy do tak pojmowanej *φύσις* przynależą również bogowie? Grecy nie znają rozdziału na naturę i nadprzyrodzoność, ale to przecież nie oznacza, że nie istnieją bogowie. Grecka *φύσις* jest pełna bogów – „wszystko jest pełne bogów (*πάντα πλήρη θεῶν*)” – głosi sentencja, którą Arystoteles zgodnie z tradycją przypisuje Tale-

¹⁸ Tamże, t. I, s. 230 (1015a).

¹⁹ Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., t. 2, s. 47 (193b).

²⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., t. I, s. 239 (1015a).

²¹ Powiedzmy na marginesie, że ład świata, jego porządek, który przejawia się np. poprzez stałe następstwo zdarzeń, np. pór roku, może być także pojmowany jako boskie prawo, norma wyrażająca boską sprawiedliwość, która domaga się posłuszeństwa. Tak naturę pojmował Anaksymander.

²² „Wszelki świat jest układem nieba i ziemi oraz wszystkiego, co one obejmują. Inaczej można powiedzieć, iż jest to porządek i harmonia wszelkich rzeczy podtrzymywana przez Boga i za pośrednictwem Boga. [...] Wszystko, co piękne i uporządkowane, bierze odeń nazwę. Od słowa *κόσμος* pochodzi także wyrażenie *κεκόσμησθαι* («być uporządkowanym», «ozdobionym»)» (Arystoteles, *O świecie*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990 [w:] *Dziela wszystkie*, t. 2, s. 572 i n (391b, 397a)).

sowi²³. Werner Jaeger komentując ten epigramat powie wprost, że niezależnie od tego, kto jest jego autorem to znajduje w nim swój „wyraz duch wczesnej greckiej filozofii przyrody”²⁴. W tym samym duchu brzmi sentencja przypisywana Heraklitowi, który na progu swojego domu mówi do nadchodzących gości: „Wejdźcie. Również tu są bogowie”. Ale myśl, że bogowie wyłaniają się z *φύσις*, nie kończy się wraz z presokratykami. W sławnym micie o upadku dusz zawartym w Platonskim *Fajdrosie* dusze bogów (nieśmiertelnych) i ludzi (śmiertelnych) znajdują się w ciągłym ruchu pomiędzy tym, co na górze (niebem) a tym, co na dole (ziemią). Upadek duszy jest ruchem w dół. Platonska opowieść (*μῦθος*) o upadku pozostaje w całkowitej zgodzie z tym, co możemy nazwać mitologicznym ustrukturuowaniem przestrzeni, które oznacza, że to, co na górze jest lepsze od tego, co na dole. Ruch w górę i w dół podporządkowany jest prawu konieczności (*αδρήστεια*). Warto tu przypomnieć Heideggerowskie pojmowanie związku bycia i natury: bycie przesyła się człowiekowi jako *φύσις* i wydarza się jako „zwierciadlana gra czwórni: Nieba i Ziemi, Śmiertelnych i Istot Boskich”²⁵. Ze styku bycia i myślenia (*λόγος*) wyłania się świat człowieka, dany mu jako *φύσις*, na którą składa się owa czwórnia.

Myśl, że wszystko jest pełne bogów (*θεῶν εἶναι πλήρη πάντα*)²⁶, powraca w *Prawach*, ostatnim niedokończonym dziele Platona. Platon wypowiada tę sentencję w taki sposób jakby stanowiła ona zwieńczenie jego namysłu nad *φύσις*, sankcjonując w ten sposób swoim autorytetem „teologię naturalną” presokratyków. Warto zauważyć, że Platon przywołuje tezę Talesa prowadząc spór ze „straszną nauką, szerzącą zepsu-

²³ Arystoteles, *O duszy* [w:] *Dzieła wszystkie*, przeł. P. Siwek, Warszawa 2003, t. 3, s. 66 (411a).

²⁴ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007, s. 55. Oto w tej kwestii dalszy komentarz Jaegera: „Bogowie Talesa nie przebywają w odosobnieniu w jakimś wydzielonym i niedostępnym regionie, lecz wszystko – to znaczy cały znany świat wokół nas, który nasz rozum tak trzeźwo pojmuje – jest pełne bogów i skutków tych można doświadczać” (tamże, s. 55).

²⁵ M. Heidegger, *Zwrot* [w:] „Principia”, T. XX, *Drogi Heideggera*, tłum. J. Mizera, Kraków 1998, s. 63.

²⁶ „Duszę słońca, która [...] wprawia je w ruch, za bóstwo każdy uznać musi. [...] Czy ponieważ się okazało, że przyczyną wszystkiego jest dusza lub dusze w pełni doskonałe, nie uznamy ich za bóstwa, zarówno tych dusz, które są przyobleczone w ciała i jako żywe istoty w konstelacjach gwiazdnych zdobią przestwór niebieski, jak i tych, które gdziekolwiek i w jakikolwiek sposób bytują i działają? Czy zgadzając się na to, może ktoś jeszcze trwać w swym uporze i wzbraniać się przyznać, że wszystko jest pełne bogów?” (Platon, *Prawa*, dz. cyt., s. 466 (899 b)).

cie wśród młodych”, głoszącą, że „nie istnieją bogowie”, że „słońce, księżyc i gwiazdy i ziemia” to nie „bóstwa i boskie twory”, ale tylko „ziemia i kamienie”, które nie mogą się „troszczyć o sprawy ludzkie”. Zwolennicy tej nauki twierdzą, że „ogień, woda, ziemia i powietrze istniały zanim powstało cokolwiek innego”, że są poprzedzającymi wszystko pierwocinami (πρῶτα ἠγεῖσθαι τῶν πάντων), i nazywają je naturą. Z niej na skutek przypadkowego „ruchu przeciwieństw” wyłoniły się „takie ciała jak ziemia, słońce, księżyc i gwiazdy”²⁷.

Spór Platona z nauką, uznającą, że „nie istnieją bogowie”, jest dla nas szczególnie interesujący. Jego ramy są klarownie zarysowane; dotyczy on tego, *co* jako pierwsze wyłania się z *φύσις*. Platon twierdzi wbrew swoim adwersarzom, że to dusza „powstała najpierw, przed wszystkimi rzeczami (σωμάτων ἔμπροσθεν πάντων γενομένη)”²⁸, że to, co duchowe stanowi prapoczątek, wyłania się jako pierwsze²⁹, a to, co oni uważają za „pierwszą przyczynę powstania i zagłady wszystkiego (ὁ πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἰτίον ἀπάντων)” jest „tworem późniejszym”. Argumentacja Platona, która nawiasem mówiąc niezmiernie przypomina Arystotelesowski dowód na istnienie Pierwszego Poruszciciela, sprowadza się do uzasadnienia, że tylko duchowe moce, które są bogami, mogą być pierwszymi przyczynami ruchu. *Φύσις* jest pełna bogów, ponieważ tylko to, co duchowe pozwala poruszać się temu, co ruchome. Dla nas jednak nie tyle dowód jest istotny, co raczej sposób, w jaki Platon pojmuje tę grę, która rozgrywa się pomiędzy *φύσις* a bogami. Boskie *γένεσις* dokonuje się z *φύσις*; bogowie przynależą do natury, jako jej prapoczątek, jako jej pierwsze przyczyny, wyłaniają się z natury i w jej obrębie „funkcjonują”. Wydaje się, że tak pojmowana natura uniemożliwia pomyślenie jakiegokolwiek zewnętrżności, bogów jako czegoś zewnętrżnego względem *φύσις*.

Zarazem grecka wykładnia natury jest tragiczna i generuje tragiczną antropologię. Ludzki byt wciśnięty pomiędzy *μοῖρα*, która jest ludzkim losem zagrożonym przez, jak mówi Ricoeur, „powodowane przez bogów zaślepienie”³⁰, a *ὕβρις*, pychę, która jest przekroczeniem miary,

²⁷ Platon, *Prawa*, dz. cyt., s. 441 i n (886e-891c).

²⁸ Tamże, s. 450 (892a).

²⁹ „Dusza stanowi prapoczątek wszelkiego bytu i ruchu (πρῶτην γένεσιν καὶ κίνησιν τῶν τε ὄντων), że za jej sprawą powstają wszystkie rzeczy, które są, były i będą, a także giną, ponieważ jest ona, jak się okazało, przyczyną wszelkiej zmiany i wszelkiego ruchu” (Platon, *Prawa*, dz. cyt., s. 460 (896a)).

³⁰ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 205.

nieustannie pada ofiarą *ἀνάγκη*, ślepego przeznaczenia prowadzącego ostatecznie do nieuchronnej zguby. Gdzie szukać źródeł greckiej tragiczności? Poszukując odpowiedzi zestawmy ze sobą dwie możliwe interpretacje. Pierwsza, którą przywołuję za Ricoeurem, uznaje, że źródłem tragiczności człowieka jest zaślepienie. Zaślepienie (*ἄρη*), które prowadzi do zguby człowieka, nie jest ludzkiego, lecz raczej boskiego pochodzenia; wskazuje ono na demoniczny pierwiastek, który zwiera w sobie boska władza. Tym aspektem boskiej władzy jest właśnie *μοῖρα*.

Wedle drugiej interpretacji, która nie przeczy pierwszej, tragizm greckiej natury ujawnia się przede wszystkim tam, gdzie pojawia się związek *φύσις* z idą całości. Grecy stworzyli ideę całości, podporządkowanej działaniu boskiego, bezosobowego prawa konieczności, któremu podlegają niebo i ziemia, bogowie i śmiertelni; stworzyli ideę natury, poza którą nie ma wyjścia. Związek natury z ideą całości ujawnia się w sposobie pojmowania czasu (*χρόνος*). Jeśli czas jest wiecznym powrotem tego samego, to trzeba przyjąć, że natura nie tworzy niczego nowego. Czy nie to ma na myśli Arystoteles mówiąc o „pierwszych filozofujących”, że „ich zdaniem nic nie powstaje i nic nie ginie, bo jest zawsze jakaś natura”³¹. *Χρόνος* nigdy nie przeradza się w *καιρός*. *Καιρός* jest wyłącznie bożkiem szczęśliwego trafu, a nie czasem, który przynosi odnowienie nieba i ziemi. *Χρόνος* niezmiennie i nieuchronnie przynosi to samo. Nie ma wyjścia poza *φύσις*, rozumianą jako zamknięta całość, która rządzona jest przez nieuchronne prawo wiecznego powrotu. Grecka natura stała się więzieniem myśli. Myślenie greckie pozostaje niezdolne do zerwania z ideą całości. Z perspektywy późniejszych wykładni natury można zaryzykować twierdzenie, że owo „naszczenie” greckiej *φύσις* tym, co boskie i ludzkie zarazem; obecność religijnych znaczeń w obrębie *φύσις*, ich panowanie jako obecność, teraźniejszość, było zarazem ich zwycięstwem nad czasem rozumianym jako otwarcie na przyszłość, zwycięstwem nad czasem, który przynosi coś nowego.

³¹ „Otóż pierwsi filozofowie w przeważającej większości uważali, że zasady wszystkich rzeczy są wyłącznie z gatunku materii. To bowiem, z czego wszystkie rzeczy są i z czego najpierw powstają i w co obracają się ostatecznie – gdyż ta natura trwa a zmieniają się jej upostaciowania – to, powiadają jest tworymem i zasadą wszystkich istniejących rzeczy (*στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων*). I ponieważ taka natura istnieje zawsze, przeto sądzą oni, że nic nie powstaje i nie ginie [...] bo zawsze jest jakaś natura – jedna lub nie tylko jedna – i z tego czego jest wszystko, ale tak, że samo to we wszystkim się zachowuje” (Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., t. I, s. 20 i n (983b)).

Obecność pokonała czas, w którym możliwy jest *καιρός*. Krótko mówiąc, obecność pokonała *καιρός*.

Ale co to oznacza dla możliwości pomyślenia religijnej transcendencji? Czy oznacza to, że Grecy nie znają transcendencji, że ich myślenie pozostaje zamknięte w obszarze *φύσις*, w immanencji niezdołnej do pomyślenia czegoś ponad to, co jest całością śmiertelnych i nieśmiertelnych, nieba i ziemi? Przedstawione powyżej analizy, Platowska wykładnia natury pełnej bogów, zdają się takiej interpretacji przyświadczać. Idea greckiej *φύσις* nie tylko wyklucza transcendencję, pojmowaną jako zdolność do wyjścia poza porządek wiecznego powrotu, ale także w takim sensie, że każda myśl, która usiłowałaby wykroczyć poza grecką wykładnię *φύσις* nieuchronnie wpada w jej objęcia. Jednak próba odpowiedzi na to niełatwe pytanie, każe nam ponownie powrócić do kwestii tego, jak Grecy pojmują związek zachodzący pomiędzy naturą a bogami.

Blіszy wgląd w tę kwestię pokazuje, że sprawa nie jest jednoznaczna. U Arystotelesa znajdujemy ślady myślenia, którego zapowiedź pojawia się już u Platona, wskazujące na ruch wykraczający poza *φύσις* rozumianą jako zamknięta, obejmująca wszystko całość, ruch zmierzający w stronę czegoś więcej. W księdze IV (Γ) Arystoteles stwierdzi, że ci, którzy badają naturę, „uważali jedynie siebie za badaczy całej natury, czyli bytu. Ale ponieważ jest jeszcze coś ponad zainteresowaniem fizyka (ἐπει δ' ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω), bo przyroda stanowi jeden z rodzajów bytu, analizowanie owych zasad będzie rzeczą tego, kto oddaje się rozważaniom o bycie w ogólności i o substancji pierwszej (πρώτην οὐσίαν)”³². Wydaje się, że Arystoteles stawia obok *φύσις* swą substancję pierwszą, a mówiąc dokładniej, nie obok, ale właśnie ponad. Obecne w myśli Arystotelesa ciążenie w stronę czegoś ponad naturą daje o sobie znać także w jego wizji boga, którego określa jako to, co było i jest pierwsze (τὸ τὶ ἦν εἶναι τὸ πρῶτον), w wizji pierwszego poruszyciela, (πρῶτος κινουῦν) myślącego samego siebie (ταῦτον νοῦς καὶ νοητόν), który jest boskim źródłem „ogarniającym całą naturę (περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν)”³³ i zarazem stanowiącym jej cel.

³² Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., t. I, s. 165 (1005b).

³³ „Przekazem starożytności bardzo odległej, pozostawionym późniejszym pokoleniom w postaci mitu jest to, że gwiazdy są bogami i że boski pierwiastek ogarnia całą naturę. Resztę dodano już w mitycznych opowieściach dla pozyskania wiary tłumu i dla zapewnienia poszanowania praw i dobra wspólnego. Toteż nadaje się im postać ludzką bądź przedstawia na podobieństwo niektórych zwierząt, przydając jeszcze

Twierdzimy, że zapowiedź takiego myślenia znajdujemy u Platona nie tylko ze względu na Platońską ideę dobra, czy też obecną w Fajdro-sie ideę istoty istotnie istniejącej (οὐσία ὄντως οὐσα), ale także mając na względzie jego rozważania o Zeusie z *Kratylosa*. I nie mam tu na myśli pytania, czy Zeus, który rządzi prawami natury sam im podlega, ale to, że jak pisze Platon, wbrew tym, którzy chcieliby dopatrywać się w takim twierdzeniu zuchwałości (ὑβρις), rozumne (εὐλογον) jest twierdzić, że Zeus jest potomkiem jakiejś wielkiej inteligencji (μεγάλης τινοῦ Διανοίας). Nie mogę sobie odmówić przyjemności zacytowania również fragmentu *V Enneady* Plotyna: „Atoli temu, co jest ponad substancją (ἐπέκεινα οὐσίας), przystoi być także ponad myśleniem (ὄν τι καὶ τοῦ νοεῖν ἐπέκεινα εἶναι)”³⁴.

Pytanie o możliwość pomyślenia religijnej transcendencji w ramach greckiej wykładni natury pozostawiamy nierozstrzygnięte. Niezależnie od tego, jak bardzo grecka myśl filozoficzna ciąży w stronę czegoś więcej niż natura pomyślana jako całość wszechrzeczy, z której wyłania się niebo i ziemia, śmiertelni i nieśmiertelni, idea religijnie pomyślanej transcendencji nie dochodzi do swej pełni. Odeślijmy jednak grecką *φύσις ad calendas graecas*, nie przesądzając ostatecznie czy jej grecka wykładnia pozostawia „przestrzeń” dla pomyślenia religijnej transcendencji. Dodajmy tylko jeszcze jedną uwagę. Z perspektywy współczesnej obiektywnej wykładni *φύσις*, jej grecka wykładnia jest subiektywna nie tylko w tym sensie, że jest pełna bogów, ale także dlatego, że jest „nasączona” ludzkimi wartościami, jej znaczenie nie daje się redukować do twardego znaczenia zdarzeń i rzeczy.

TEISTYCZNA WYKŁADNIA NATURY A PROBLEM TRANSCENDENCJI

Zanim przejdziemy do teistycznej wykładni natury rozważmy podstawowe intuicje dotyczące religijnej transcendencji. Wydaje się, że źródłowa intuicja, która skrywa się za religijnym pojęciem transcendencji kulminuje w pragnieniu wypowiedzenia, że boskość to coś więcej niż to, co daje się pomyśleć, a także coś więcej, coś ponad to, co jest otaczającym człowieka światem wraz z jego historią, coś więcej niż

inne cechy związane z tym i tym podobne. Otóż jeśli oddzielić jeszcze od tego samą pierwotną myśl, że pierwsze substancje są bogami, to można powiedzieć, iż z boskiego ona jest źródła” (Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, Lublin 2000, t. II, s. 233 i n (1074b)).

³⁴ Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2001, s. 565 (V, 6, 6).

natura, owa całość, do której człowiek się odnosi i której częścią jest razem. Tę intuicję z łatwością odnajdujemy w wielkich tekstach naszej kultury, zarówno religijnych, jak i tych uznanych za filozoficzne. Przywołajmy Izajasza i Pawła. W 33 rozdziale *Księgi Izajasza* znajdujemy taki oto fragment. „Ponad wszystkim (wyniesiony) jest Pan, bo mieszka na wysokości!” (Iz 33, 5). W *Liście do Efezjan* święty Paweł powie tak: „Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi przez wszystkich i we wszystkich (ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν – *super omnes et per omnia et in omnibus*) (Ef 4, 6). Przywołajmy także fragment z *Listu do Filipian* dotyczący Chrystusa: „Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył (ὑπερύψωσεν) i darował Mu imię ponad wszelkie imię (ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα – *nomen super omne nomen*) (Flp 2, 9). Daleko wcześniej, zanim łacińskie pojęcie transcendencji, tak dobrze zadomowione dziś w języku filozofii i teologii doszło do głosu, intuicję transcendencji w języku greckim wyrażało słówko ἐπέκεινα – tzn. po tamtej stronie, poza; a także cytowane już za sprawą Pawła słówko ὑπὲρ – tzn. nad, ponad, wyżej, powyżej. Przywołajmy stosowny fragment z Platona dotyczący jego nauki o dobru, w którym oba te pojęcia się pojawiają. Platon powie: „Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki *Dobru* przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż *Dobro* to nie jest istota (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), tylko coś ponad wszelką istotę (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), coś wyższego i mocniejszego o wiele (πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)”³⁵.

W traktacie *Imiona Boskie* wielkiego myśliciela transcendencji Pseudo-Dionizego Areopagity, słówko *ponad* (ὑπὲρ) pojawia się nieustannie (w I rozdz. ok. 40 razy). Dla przykładu, mamy tam nadsubstancjalną nieskończoność – ὑπερούσιος ἀπειρία, nadsubstancjalną substancję – ὑπερούσιος οὐσία, to, co ponad wiedzą – ὑπὲρ γνῶσιν, to, co bardziej niż nieznanne – ὑπεράγνωστον, dalej, Boskość ponad Bogiem – ὑπερθεος θεότης, nadprzyrodzoność – ὑπερφυῶς, nadboską światłość – ὑπερθεον φῶς, wreszcie, to, co ponad niebem – ὑπερουράνιον, oraz to, co ponad kosmosem – ὑπερκοσμίως i ponad wszystkim – ὑπὲρ πάντα. W języku łacińskim do wypowiedzenia idei transcendencji stosowano zarówno słówko *super* – nad, ponad, powyżej, jak również słówko *plus quam* – więcej niż. Kiedy Tomasz z Akwinu chce wyrazić transcendencję Boga to powie, że „Bóg jest ponad wszystkim (*supra omnia*) z powodu wyższości swojej natury (*per*

³⁵ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 215 (509b).

excellantiam suae naturae)”³⁶. Transcendencja, czyli to, co nad, ponad, powyżej, poza.

Ale zwróćmy uwagę na jeszcze jeden wątek znaczeniowy, który zawiera się w pojęciu transcendencji; dodajmy, dla naszych dalszych rozważań kluczowy. Słowo transcendencja, które zawędrowało do języka polskiego (jak i do innych języków europejskich) z łaciny przywołuje czasownik *transcendere*, co oznacza przechodzić, przekraczać, przewyższać, wykraczać ku. Warto zatrzymać się nad tym dynamicznym wymiarem obecnym w pojęciu transcendencji. Transcendencja wypowiada jakiś ruch, który zawsze wiąże się z przekraczaniem jakiejś granicy. Ten wątek znaczeniowy obecny w pojęciu transcendencji podejmuje Heidegger; powie on:

[...] transcendencja oznacza przejście, przekroczenie, a to, co transcendentne określa *to*, w *co* dokonuje się przejście, to, co, by stać się dostępnym i ujmowalnym, wymaga pewnego przejścia – to, co jest z drugiej strony, naprzeciw. I wreszcie to, co transcendujące jest tym, co tego przejścia dokonuje. A zatem znaczenie słowa „transcendencja” obejmuje: 1) pewne działanie w najszerszym sensie, czyn, 2) pod względem formalnym pewną relację: przejście do ..., przejście skądś, 3) coś, co właśnie jest przekraczane, pewną granicę, zapórę, szczelinę, coś leżącego pomiędzy³⁷.

Niezależnie od tego, jak bardzo nie zgadzam się z Heideggerowskim ujęciem transcendencji, w jednym chciałbym za nim podążać. Z pojęciem transcendencji wiąże się kwestia granicy i jej przekraczania. Transcendowanie jest przejściem, które jest dziełem pokonywania granicy. Ale czy jej zniesieniem, albo likwidacją? Jak się za chwilę okaże, niekoniecznie. Jednostronność Heideggerowskiego pojmowania transcendencji polega na tym, że u niego przejście może się dokonać wyłącznie w jednym kierunku. Dla Heideggera transcendencja jest „podstawowym ukształtowaniem podmiotu” wychylającego się ku własnej przyszłości, dzięki której byt staje się dla niego jawny. Ostatecznie horyzontem tak pojmowanego aktu transcendowania jest zawsze świat, a nie religijna transcendencja. Najistotniejsze w ujęciu Heideggera jest jednak to, że transcendowanie może dokonywać się tylko w jedną stronę, tak jakby religijna transcendencja (jeśli istnieje) spoczywała w swej radykalnej zewnętrżności oczekując, że ktoś tę granicę rozdzielającą ją od natury kiedyś przekroczy. Biernej transcen-

³⁶ Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii*, kwestie 1-26, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s.

³⁷ M. Heidegger, *Transcendencja i czasowość [w:] Transcendencje. Teksty Filozoficzne*, przeł. J. Margański, Kraków 1986, s. 56.

dencji Heidegger przeciwstawia aktywny podmiot zdolny do dokonywania aktów transcendencji.

Wbrew Heideggerowi pragnę wziąć pod rozwagę możliwość ruchu idącego w przeciwnym kierunku, tzn. ruchu od transcendencji w stronę natury. Posłuchamy Pseudo-Dionizego Areopagity, dla którego taki ruch jest warunkiem możliwości pomyślenia transcendencji: Powie on tak:

[...] liczni autorzy świętych tekstów czcili Ją (nadsubstancjalną i sekretną naturę Boskości) nie tylko jako niewidzialną i niepojętą, lecz także jako nieprzeniknioną i zarazem niezgłębioną, ponieważ nie istnieje żadna ścieżka dla tych, którzy pragną dotrzeć do Jej nieskończonej tajemnicy. Nie znaczy to jednak, że najwyższe dobro jest całkowicie niedostępne dla wszystkich bytów, bo przecież samo z siebie, trwale i stosownie objawia w swej dobroci, w stopniu właściwym, każdemu bytowi tkwiący w nim nadsubstancjalny promień i, na ile jest to możliwe, pociąga święte umysły do jego kontemplacji, do wspólnoty i podobieństwa z nim³⁸.

Wsluchajmy się w kluczowe rozstrzygnięcie zawarte w tym fragmencie. Religijna transcendencja transcenduje, tzn. przekracza granicę rozdzielającą ją od natury, udzielając się naturze, a mówiąc bardziej dokładnie to natura jest efektem tego udzielania. Udzielanie zostało nazwane darem. Dar umożliwia kontemplację, wspólnotę i podobieństwo z transcendencją, która pozostaje niewidzialną, niepojętą, nieprzeniknioną i niezgłębioną nieskończoną tajemnicą. Metafora daru mająca opisywać transcendencję w jej ruchu przekraczającym granicę pomiędzy transcendencją a naturą, zakłada oczywiście pewną, jakże trudną do zaakceptowania metafizykę. To jest moment kluczowy. Tutaj rozchodzą się ludzkie drogi. Współcześnie dla bardzo wielu z nas idea natury, jako daru jest nie do zaakceptowania, albo, jak kto woli, nie do wiary. Mam na myśli tych, którym całkowicie obca jest idea nieoczywistości zarówno dobra, jak również istnienia.

Z drugiej jednak strony wydaje się, iż bez przyjęcia założenia, które sprowadza się do twierdzenia, że religijna transcendencja daruje siebie, ujawniając się w obszarze tego, co naturalne, niemożliwe jest pomyślenie transcendencji, która nie byłaby zamknięta w obszarze współczesnej wykładni natury, niemożliwe jest pomyślenie transcendencji w różnicy z nadprzyrodzonością.

Dla tych, którzy rozpoznają w naturze ujawniający się dar transcendencji, idea transcendencji nabiera nowego znaczenia. To, co więcej niż natura, nie jest absolutną negatywnością; może zostać pomyślane, ponieważ daruje się myśleniu. Dlatego w ogóle możliwe jest myślenie

³⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie* [w:] *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 48 i n.

i mówienie o tym, co transcendentne. Transcendencja nie tylko wykracza poza naturę, ale także, by tak rzec, w nią wkracza. W ramach metafizyki daru transcendencja się pokazuje, tzn. odtajemnicza się, udziela. Udziela się właśnie jako dar, a zarazem, udzielając się, darując siebie, przełamuje swą radykalną zewnętrżność. Udzielanie się religijnej transcendencji nie ma charakteru wkroczenia radykalnej nadprzyrodzonej zewnętrżności w obszar rządzącej się własnym porządkiem natury, nie jest cudem, który narusza immanentne prawa natury, ale, chciałoby się tu użyć języka Heideggera, przesyła się dekonstruuując różnicę pomiędzy nadprzyrodzonością a naturą, albo używając dla zbyt wielu niemodnej już dziś metafory – stwarza. Transcendencja przesyłając siebie przełamuje różnicę pomiędzy nadprzyrodzonością a naturą. Różnica pomiędzy nadprzyrodzonym a naturalnym nie istnieje, ponieważ jest ciągłość, łagodne przejście od Stwórcy do stworzenia. Transcendencja udziela się, ale nie jako ingerencja w świat natury pod postacią łaski albo cudu, ale jako „pozostawione znaczenie”. Pseudo-Dionizy mówi, używając metafory pieczęci, że transcendencja udziela się „opieczutowując” sobą to, co przez nią stworzone. Transcendencja przejawia się, to znaczy teofanizuje się; teofania jako dar. W ten sposób nie tylko radykalna zewnętrżność, ale także inność transcendencji po części zostaje zakwestionowana. Różnica między transcendencją a naturą nie ma tu absolutnego charakteru. Moc różnicy zostaje na tyle osłabiona, że może ujawnić się podobieństwo natury (w tym człowieka) i transcendencji. Zarazem im bardziej ujawnia się bliskość i podobieństwo natury i transcendencji, tym bardziej ujawnia się różnica pomiędzy transcendencją a nadprzyrodzonością.

Aby zobaczyć, jak takie podobieństwo jest możliwe, przywołajmy myśl Eriugeny. U Eriugeny pod pojęciem natury, kryje się nie tylko to, co może być doświadczone oraz to, co może być pomyślane, ale także to, co pomyślane być nie może. W efekcie mamy u Eriugeny cztery rodzaje natury: (1) naturę, która stwarza i nie jest stworzona (Bóg), (2) naturę, która jest stworzona i tworzy [idee], (3) naturę, które jest stworzona i nie tworzy (rzeczy), (4) natura, która nie stwarza i nie jest stworzona (odpoczywający Bóg). Krótko mówiąc, pojęcie natury zawiera w sobie Stwórcę i stworzenie. Ale, od razu trzeba zaznaczyć, jest to szczególne zawieranie. Natura Eriugeny mieści w sobie zarówno to, co może być pomyślane, jak również to, co pomyślane być nie może, co wykracza poza myślenie. Warto się nad jego ideą natury dłużej zatrzymać. Eriugenowska idea natury nosi wewnątrz siebie granicę. W myśleniu o naturze myślenie jest świadome swoich ograniczeń, do-

cierania do granicy, poza którą pozostaje to, co wciąż może być nazwane naturą.

Zwróćmy uwagę na konsekwencje takiego rozstrzygnięcia. Po pierwsze, myślenie docierające do swych granic, świadome swych ograniczeń, „wie”, że jest coś poza horyzontem mieszczącym w swoim obrębie wszystkie byty. Eriugena powie, że jest coś ponad bytem (*est qui plus quam esse est*). Mało tego, myślenie jest nieustannym wysiłkiem przesuwania tej granicy. Warto z uwagą przyjrzeć się tej determinacji, z jaką Eriugena usiłuje przesunąć granicę poznania tego, co pozostaje niezgłębialne, co radykalnie transcendentne. Jednak radykalna transcendencja ma wyłącznie epistemologiczny charakter; dla określenia tego, co pojmwalne i tego, co niepojmwalne Eriugena używa tego samego pojęcia natury. To, co jest tajemnicą, co pozostaje niedosiężne, poza-graniczne, nie jest tak radykalnie różne, by nie móc być nazwane naturą. Warto zauważyć, że dla Eriugeny to, co nie może być pomyślane nie zostaje uznane za nadprzyrodzone, nadmysłowe, ale pozostaje tym, co naturalne. Tak jakby to, co wykracza poza myślenie, poza to, co możliwe do pomyślenia, nie było radykalnie różne od tego, co da się pomyśleć, czy też doświadczyć. O swoim Bogu Eriugena powie, że „On sam jest Podobny i Niepodobny (*similis est et dissimilis*)”³⁹. To, co wykracza poza myślenie nie jest czymś radykalnie różnym od tego, co dane myśleniu. U Eriugeny pojawia się szczególna idea transcendencji; transcendencja nie ustanawia absolutnej różnicy pomiędzy sobą a naturą. Jej bycie czymś różnym w stosunku do tego, co da się pojąć nie oznacza zerwania, dystansu pomiędzy tym, co pojmwalne i niepojmwalne. Nie sposób szerzej ją tutaj omówić. Najistotniejsze jest, że to, co jest *tam*, gdzie myśl już nie sięga, jest także obecne *tu*, manifestuje się w obrębie tego, co stworzone. To, co transcendentne nie jest wyłącznie tym, co różne, ale jest tym, co podobne i niepodobne zarazem. Podobieństwo wyraża idea stworzenia. Eriugena powie: „Doprawdy wszechmocny Stwórca świata, któremu niczego nie brakuje i który sięga aż do nieskończoności, mógł stworzyć i stworzył nie tylko to, co jest Jemu podobne, ale także to, co jest niepodobne”⁴⁰. Samomanifestacja religijnej transcendencji jest „prawdziwym znaczeniem słowa stworzenie”⁴¹. Transcendentny Bóg Eriugeny objawiając siebie stwarza

³⁹ J. Sz. Eriugena, *Periphyseon*, przeł. A. Kijewska, Kęty 2009, t. I, s. 283.

⁴⁰ Tamże, t. III, s. 109.

⁴¹ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Załewski, Warszawa 1987, s. 110.

siebie (chciałoby się powiedzieć rodzi siebie). Natura stworzona jest teofanią. Akt stworzenia jest zarazem aktem iluminacji. Wszystkie byty stworzone ze względu na swą dostępność poznawczą nazwane są światłami (*omnia quae sunt, lumina sunt*), a widzenie świata natury staje się widzeniem widzialnego aspektu Boga. W ten sposób każdy byt staje się znakiem, symbolem, poprzez który ujawnia się obecność religijnej transcendencji. Wraz z ideą upadku człowieka, w naturze pojawia się czas. Jego rolą jest ostateczne przywrócenie Bogu całej ziemskiej strefy, która upadła wraz człowiekiem. Aby powrót stał się możliwy, potrzebne jest wsparcie boskiej transcendencji. Jej udzielanie się człowiekowi ma charakter czasowy, zarówno w tym sensie, że wkracza ona w czas (καιρός), jak i w tym, że stanowi jego cel, może zostać pojęta jako koniec czasu.

Przy pomocy Pseudo-Dionizego Areopagity i Eriugeny udało się wyzwolić myślenie transcendencji z więzów z nadprzyrodzonością; uwolnić ją spod panowania różnicy teologicznej. Czy coś dzięki temu uzyskaliśmy? Odpowiedź znajdujemy pośrednio u Heideggera, który za Kantem utożsamia nadprzyrodzone z tym, co nadzmysłowe:

Obszar bytującego w sobie świata nadzmysłowego nie znajduje się już – jako miarodajne światło – ponad człowiekiem. Cały widnokrąg zostaje wytarty. Całość bytu jako takiego, morze, zostaje wypita przez człowieka. [...] Zabijanie oznacza usunięcie przez człowieka bytującego w sobie świata nadzmysłowego⁴².

Śmierć nadprzyrodzonego (nadzmysłowego), którą za Nietzschem rozgłasza Heidegger nie musi być śmiercią religijnej transcendencji.

ZAKOŃCZENIE

Nie należy jednak zbyt przedwcześnie rozgłaszać zmartwychwstania religijnej transcendencji. Powróćmy na koniec jeszcze raz do współczesnej wykładni *φύσις*. Współczesna natura odsłania się jako zamknięta całość wykluczająca zewnętrżność, a zarazem jako taka całość, której znaczenie zostało oczyszczone z tego, co ludzkie. Współczesna *φύσις* pozostaje skażona ideą niemożliwości obecności. Czego? Znaczeń innych niż twarde znaczenia zdarzeń i rzeczy. Niemożliwe stało się istnienie innej wykładni *φύσις* niż jej skrajnie „naturalistyczna” wersja. Być może najbardziej kluczowy argument za taką redukcją znaczenia jest

⁴² M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”* [w:] *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, Warszawa 1997, s. 212.

taki: ludzie nie zgadzają się, co do innego niż twarde znaczenie zdarzeń i rzeczy. Niezwykle bogaty rezerwuar znaczeń przypisywanych człowiekowi, światu oraz bogom, jak pokazuje to historia ludzkiej myśli, a w szczególności myśli religijnej, nieustannie budzi zdumienie a zarazem podejrzliwość, która kulminuje stwierdzeniem, że różnorodność znaczenia jest wyrazem subiektywności. Tylko „naturalne” znaczenie dotyczy faktów, a więc tego, czego realność daje się empirycznie sprawdzić. Wszystkie inne znaczenia są bezpodstawnym dodatkiem, projekcją *subiectum* w stronę obiektywnej natury albo, mówiąc inaczej, jej uczłowiczeniem. Takiemu myśleniu o *φύσις* towarzyszy swoista wersja brzytwy Ockhama: usuńmy wszystkie, poza twardym, znaczenia zdarzeń i rzeczy, i uznajmy, że realnie istnieje tylko oczyszczony z człowieka (z jego bogów i jego wartości) obiektywny naturalny świat. Zadanie, jakie stoi przed takim myśleniem jest następujące: poszukajmy odpowiedniego języka, wolnego od aksjologii, zdolnego do opisu tak pojmowanej natury. Stąd nieustanne, choć zarazem nieudane próby znalezienia takiego języka⁴³.

Wizja natury oczyszczonej z subiektywnych znaczeń stoi u podstaw wielkiej krytyki obecności, która miała miejsce w filozofii XX wieku. Heidegger i Derrida, krytycy obecności wyprowadzają człowieka na pustynię, którą chciałbym nazwać właśnie pustynią obecności. Pozostała tylko pustynia, scena, jak powiedziałby Tischner, na której *inaczej* znaczącego nie może się wydarzyć. Na pustyni religijna transcendencja została zastąpiona ludzką zdolnością do transcendowania, której nieubłagany horyzont stanowi świat oczyszczony z religijnych znaczeń. Tischner nazwał to terryzmem. Na pustyni możliwe jest tylko wyczekiwanie ostatniego Boga, którego „bliskość jest najodleglejszą dalą”, a Jego „najwyższą szlachetnością obdarowania”⁴⁴ odmowa.

⁴³ „Sądząc, że konstrukcja takiego języka jest wykonalna i pożądana, zakłada się, że w naszym zwykłym języku można dokonać rozróżnienia pomiędzy treścią czysto «faktyczną» czy ściślej empiryczną, a wszelkimi innymi («wartościującymi» czy «subiektywnymi») naroślami, wyekstrahować tę pierwszą, a resztę odrzucić jako puste poznawczo zanieczyszczenia mowy. Tymczasem nie mamy wcale podstaw, by sądzić, że w naszej rzeczywistej percepcji (w odróżnieniu od percepcji wyimaginowanej przez behawiorystów) w ogóle zachodzi rozróżnienie treści «faktycznej» od «wartościującej»; gdy widzę zły postępek, to widzę zły postępek właśnie, a nie ruchy, które następnie interpretuję w postaci odrębnego sądu wartościującego. [...] Dychotomia fakt-wartość jest faktem kulturalnym” (L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 194 i nn.

⁴⁴ „Odmowa jest najwyższą szlachetnością obdarowania i podstawowym rysem skrywania się, którego otwieralność stanowi źródłową istotę prawdy Bycia. Tylko tak Bycie staje się samą osobliwością, ciszą przelotności ostatniego Boga” (M. Hei-

Zestawiając ze sobą teistyczną i współczesną wykładnię natury doszliśmy do miejsca, w którym napięcie między nimi osiąga swój kulminacyjny punkt. Warunek możliwości pomyślenia religijnej transcendencji stanowi taka wykładnia *φύσις*, która zakłada, że transcendencja udziela się naturze, pozostawia w jej obszarze swój ślad, jak mówi Pseudo-Dionizy opieczętowuje sobą, to, co naturalne. Pojednanie religijnej transcendencji, która nie jest nadprzyrodzonością, z naturą, której transcendencja się daruje, domaga się rozpoznania jej szyfrów, odnalezienia w obszarze natury znaczeń innych niż twarde znaczenie zdarzeń i rzeczy. Trzeba rozpoznać obecność religijnego znaczenia „pośrodku” natury. Jak to możliwe? Odpowiedź powtarzana jak mantra brzmi tak: trzeba uwierzyć, że transcendencja się daruje; potrzebna jest wiara w jej moc pozastawiania śladów w *obrzebie* natury, naznaczania jej „znaczeniem daru”. Trzeba uwierzyć, że transcendencja transcenduje, a więc że przekracza granicę (rozgranicza jak mówił Heidegger) oddzielającą ją od natury. Wezwanie do wiary może przybrać bardzo różne oblicza. Może na przykład zostać podjęte jako wiara w objawicielską moc opowieści o gorejącym krzaku, który płonie, lecz się nie spala, zawartej na początku 3 rozdziału *Księgi Wyjścia*. Bóg objawia się w tam słowach *ahje aszer ahje*, najczęściej tłumaczonych na język polski jako *jestem, który jestem*, kiedy równie dobrze te słowa oddać jako (tak tłumaczy to Izaak Cylkow) *będę, który będę*. To drugie tłumaczenie i stojąca za nim interpretacja Bożego Imienia odsłania Boga dynamicznego, całkowicie zaangażowanego w los swojego ludu, Boga, który włączył się w jego historię, który mówi: *będę z wami, będę wam towarzyszył w waszych wzlotach i upadkach* *każąc was i wybawiając*. Bóg Starego Testamentu mówi: „Z tobą Mojżeszu – i z Izraelem w historii – Ja trwam i upadam”⁴⁵. *Będę upadał z wami i z wami będę się podnosił. Będę Bogiem podatnym na zranienie, a zarazem będę was prowadził ku waszej przyszłości. Będę przy was, będę obecny w znaczeniach zdarzeń, które będą miały miejsce. Będę bardziej obecny, bardziej przy was, w waszych radościach i troskach, upadkach i wzlotach, bardziej „wydarzeniowy”, niż współczesne media, które chcą być przy wydarzeniach, wszędzie tam, gdzie coś się dzieje. Czy to nie właśnie tutaj, pośrodku takiej interpretacji Objawienia objawień należy szukać możliwości pojednania natury i transcendencji? Przytoczmy fragment*

degger M., *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 383).

⁴⁵ A. LaCocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 327.

poematu angielskiej XIX-wiecznej poetki Elizabeth Barret-Browning zatytułowanego *Aurora Leigh*:

Ziemia jest pełna nieba,
I każdy zwykły krzew płonie Bogiem.
Lecz tylko ci, którzy widzą, zdejmują sandały.
Inni siadają i jedzą jagody,
Z pomazanymi nieświadomością naturalnymi spojrzzeniami⁴⁶

Rzecz jednak w tym, że wiara w religijne znaczenie tego, co naturalne, uległa daleko idącej korozji. Kluczowe pytanie, które nieustannie powraca jest takie: jak uwierzyć w dar, w obecność religijnej transcendencji w wydarzeniach, które *teraz* mają miejsce, *kiedy* miało miejsce „wydarzenie” Auschwitz (!)? To pytanie kwestionujące obecność religijnych znaczeń ciąży w stronę następnego: dlaczego mielibyśmy uznawać naturę za coś nam podarowanego? Natura ujmowana w ramach jej współczesnej wykładni bardziej przypomina plastyczne tworzywo, które stawia coraz mniejszy opór naszej wzrastającej mocy kształtowania go według własnego uznania, niż dar religijnej transcendencji, który wzywa, by poszukiwać jego śladów, a zarazem nieuchronnie zakłada wdzięczność wobec darczyńcy. Wiara, w obecność religijnych znaczeń w obrębie natury nie daje się pogodzić z jej współczesną wykładnią. To zaś oznacza, że dalsze „życie” religijnej transcendencji pomimo uwolnienia jej ze związków z nadprzyrodzonością stanowi nie lada wyzwanie.

Odwróćmy jednak ostrze stawianych powyżej pytań: czy w akcie redukcji znaczenia natury do horyzontu faktyczności, do tego, co nazywamy twardym znaczeniem zdarzeń i rzeczy, nie pobrzmiwa dalekie echo wiary i stojącej za nią powszechnej zgody, którą określiliśmy za pomocą pojęcia wykładni? Pytanie to odsyła nas do pewnego podskórnego związku, który wiąże wiarę z kwestią wykładni natury. Nie twierdzimy jednak, że przyjęcie jakiegś wykładni natury dokonuje się na mocy decyzji wiary. Jeśli przez religijną wiarę rozumieć świadome, ufne zaangażowanie się w pewną prawdę (uznanie istnienia czegoś), to podniesienie jakiegoś sposobu pojmowania natury do poziomu

⁴⁶ W oryginale:

„*Earth's crammed with heaven,
And every common bush afire with God;
But only he who sees, takes off his shoes,
The rest sit round it and pluck blackberries,
And daub their natural faces unaware...*”

powszechnie obowiązującej wykładni nie jest wiarą. Przyjęcie jakiejś wykładni za podstawę myślenia nie jest wiarą, ale tym, co zostało nazwane przez Bultmana przed-rozumieniem rzeczy⁴⁷. Uznanie pewnego sposobu ujmowania natury za obowiązującą wykładnię oznacza więc podniesienie tego, co przed-rozumiane, do poziomu powszechnie obowiązującej oczywistości. Jej panowanie nie opiera się na sile zniewalających argumentów, ale jest efektem powszechnej zgody. Wykładnia natury jest ufundowanym na przed-rozumieniu sposobem otwarcia się na naturę określającym miejsce człowieka w świecie, umożliwiającym interpretację danych w jej obszarze faktów. Jak mówi Woland z *Mistrza i Małgorzaty*: fakty to najbardziej nieubłagana rzecz na świecie; ale dodajmy od razu, człowiek posiada zdolność ich interpretacji. Fakty przyświadcniają konieczności, ich interpretacje ludzkiej wolności. Martin Buber w swojej książce zatytułowanej *Dwa typy wiary*⁴⁸, opisując wiarę człowieka Starego Testamentu, podkreśla, że nie wierzy on w istnienie Jahwe, lecz wierzy, że jego Bóg prowadzi go przez całe życie i że go nie opuści w najcięższych chwilach. I nie chodzi tu oczywiście o to, że człowiek ten nie uznaje Jego istnienia, lecz raczej o to, że istnienie Jahwe jest dane jako oczywiste. Nie powinien nam umknąć wniosek z naszych wcześniejszych rozważań – również współczesna wykładnia natury ufundowana jest na przed-rozumieniu podniesionym do poziomu oczywistości, do rangi bycia nieuniknionym przed-założeniem naszego myślenia o *φύσις*.

W ten sposób sprzeczność pomiędzy religijną transcendencją a współczesną wykładnią natury przerodziła się w sprzeczność zachodzącą między wiarą w inne niż twarde znaczenie faktyczności, a przed-rozumieniem, które inne znaczenia całkowicie uchyla. Wiara musi zmagać się z oczywistością przed-rozumienia. Ale to prawdopodobnie oznacza, że religijna transcendencja, tak długo, jak długo będzie panowała współczesna wykładnia natury, pozostanie w swej *kenozie*. Wyzwanie, które staje przed myśleniem poszukującym pojednania pomiędzy naturą a religijną transcendencją jest zaiste karkołomne. Ponowne przekucie

⁴⁷ „Każde rozumienie, jak każda interpretacja, jest ... ustawicznie określane przez sposób, w jaki stawiamy pytanie, oraz przez to, na co jest skierowane (przez swe *Worauflin*). Opiera się więc zawsze na wcześniej dopuszczonym założeniu, a to znaczy, że kieruje się zawsze przedrozumieniem rzeczy, przez wgląd na którą jest przeprowadzone badanie [...]. Tylko na podstawie tego przedrozumienia umożliwia ono wszelkie badanie i interpretowanie” (cyt. za P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 70).

⁴⁸ M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995.

wiary w religijną transcendencję darującą się naturze, w oczywistość takiej wykładni *φύσις*, która przynosiłaby ze sobą zdolność rozpoznania innego niż twarde znaczenie zdarzeń i rzeczy, innej niż naturalistyczna wykładni człowieka, wydaje się dziś wyzwaniem ponad miarę.

Zmiana sposobu rozumienia *φύσις* oznacza w pierwszej kolejności dekonstrukcję panującej wykładni. Wszystkie dotychczasowe próby zakwestionowania różnicy między *naturalis* a *supranaturalis*, zastąpienia jej np. różnicą między bytem a byciem (Heidegger), między istotą a istnieniem (Tillich), między wewnętrżnością samopobudzenia a zewnętrżnością bycia dla świadomości (Henry), nie skończyły się powodzeniem, nie wyszły poza wąski krąg filozoficznych dysput. Paradigmat naturalistyczny ma się znakomicie. Jego władza nie wydaje się zagrożona. W obliczu tej władzy powyższe analizy są tylko grą na rezerwarze możliwości, z których tylko nieliczne się realizują. I niech takie, póki co pozostaną.

NATURE AND TRANSCENDENCE

Summary

This article concerns the conditions of possibility of thinking about religious transcendence. The premise of these considerations is that the possibility of thinking about transcendence is determined by our understanding of nature. Transcendence can be considered only in relation to what it transcends. The relationship between transcendence and nature means that the possibility of thinking about religious transcendence is closely related to the way of conceiving nature. Different ways of understanding nature determine different ways of understanding transcendence. Nature can be conceived in a way which makes transcendence impossible. The reflection on nature and transcendence in their mutual relations directs us toward a different interpretation of nature that emerged in the history of European thought about *φύσις*. In the article the contemporary naturalistic interpretation of nature is compared with the theistic interpretation and the Greek understanding of nature.

Krzysztof Mech