



**STANISŁAW BUDA**

PODHALAŃSKA PAŃSTWOWA WYŻSZA SZKOŁA ZAWODOWA W  
NOWYM TARGU

## **NIEPOJMOWALNOŚĆ ABSOLUTNA**

Zarówno wtedy, gdy — w ślad za pewnymi intuicjami — powyższy tytuł posiada jakiś sens, jak i wtedy, gdy jednak go nie posiada, sama próba dotarcia do niego powinna umożliwić nam przemyślenie rudymentów kategorii „absolutność”, „pojmovalność” i „sensowność”.

Oczywiście, będzie to możliwe tylko wówczas, gdy znaczenia tych kategorii nie będziemy ograniczać w sposób arbitralny (np. interpretując „absolutność” jako właściwość „Absolutu”, zaś „Absolut” jako „Boga”, bądź też zawężając pojmovalność do poznawalności lub wyrażalności<sup>1</sup>). Wymaga to od filozofa otwarcia się na być może nieskończoną głębię ich znaczenia i zwrócenia się w kierunku być może nieskończonych jego horyzontów. Takie, możliwe jedynie na gruncie filozofii, nie kończące się poszukiwanie sensu jest niczym innym, jak konstytuowaniem *sensowności samej*. W tym ciągle otwierającym się na Nieskończoność procesie kategorii funkcjonują jako narzędzie sensu: znaczenie każdej z nich sprowadza się do jej funkcji w owym systemie i procesie zarazem. Budując jej znaczenie, należałoby zmierzać do tego,

---

<sup>1</sup> Zob. np. [Przełęcki 1998]. Na tytułowe pytanie, czy istnieją niewyraźalne treści poznawcze, Autor odpowiada przecząco. Np. „Niewyraźalność naszych sądów o Absolutie jest (...) bezpośrednią konsekwencją tego, że są to sądy pod względem znaczeniowym skrajnie nieokreślone” [tamże, 13]. Konkludując: „Wszelka prawda jest wyrażalna w stopniu takim, w jakim jest zrozumiała. Prawdy w pełni zrozumiałe są też w pełni wyrażalne” [tamże, 16]. Można jednak utrzymywać, jak np. Mistrz Eckhart, że przekraczające nasze rozumienie, doświadczane mistycznie treści stanowią specjalny typ poznania, stosowny do jego obiektywnego, transcendentnego przedmiotu. Charakterystyka tego rodzaju poznania wykraczałaby zaś poza język epistemologii.

aby stanowiła ona rację i źródło dla jak największej ilości innych kategorii.

Postulaty te wymagają mocnych przesądzeń metafizycznych, które rysują się następująco. System (filozoficznych) kategorii ma charakter dynamiczny, a zarazem autoreferencyjny i autoteliczny. Każda z nich podporządkowana jest ukierunkowanemu przekształcaniu się całego systemu, stąd jej funkcjonalne odniesienie do innych (grup) kategorii presuponowanych przez nią jako jej źródeł i racji. Zakłada to immanentną sensowność owego systemu, czyli przenikanie się dwóch jego wymiarów: systemowego i metasystemowego. W ten sposób każda kategoria posiada podwójny walor: systemowy i — nie dający się od niego bezwzględnie odróżnić — metasystemowy. *Źródłem* kategorii jest to, do czego odwołuje się ona negatywnie, czyli to, względem czego dookreśla się jako zakorzeniona w nim, kontynuująca je, choć jednocześnie różna, nowa; jej *racją* jest natomiast to, do czego odwołuje się pozytywnie, czyli to, czemu podporządkowana jest funkcjonalnie jej nowość. Wynika z tego, że ani źródło, ani racja nie jest w istocie pojedynczą kategorią. Chodziłoby raczej o pewne zespoły kategorii stanowiące dla danej kategorii jej aksjologiczny kontekst czy perspektywę<sup>2</sup>.

Dotyczące tytułowych kategorii intuicje, na których chciałbym się oprzeć, można wyłuszczyć następująco. *Absolut* stanowi zarówno rację, jak i źródło wszystkich pozostałych kategorii. *Absolutność* znaczy niczym nie ograniczoną bezwzględność, niezrelatywizowanie, nieuwarunkowanie. *Niepojmowalność* miałaby konotacje mocniejsze niż nierozstrzygalność, paradoksalność, niewyobrażalność, niewytłumaczalność, niezrozumiałość, niepoznawalność, nienazywalność, niewyraźność, niewysławialność, niepomyślność, pozapojęciowość czy niekomunikowalność, a zarazem — dopuszczamy taką możliwość — słabsze niż irracjonalność czy nonsensowność. Wiązałaby się ona właśnie z absolutnym niezrelatywizowaniem, którego sensowność — lub jej brak — mamy właśnie przemyśleć. *Sensowność* jest kategorią ściśle związaną z *człowiekiem jako osobą*. Jest

---

<sup>2</sup> Należałoby rozważyć dwie nasuwające się w związku z takim ujęciem możliwości. Pierwsza z nich polegałaby na tym, że niektóre kategorie funkcjonują jako reprezentujące wspomniane zespoły kategorii. Druga — bardziej prawdopodobna — polegałaby na tym, że każda kategoria reprezentuje sobą wspomniany aksjologiczny kontekst.

postulatem dotyczącym naszej najszerzej rozumianej aktywności. Chodziłoby w ogólności o podejmowanie aktów posiadających jak najmocniejsze bezpośrednie uprawomocnienie, co oznacza — analogicznie do wzajemnego ustosunkowania kategorii filozoficznych — otwierającą możliwie rozległe horyzonty rację i sięgające jak najgłębiej źródło.

Punktem wyjścia każdych rozważań o niepojmowalności można uczynić proste pytania: Czy przeświadczenie o istnieniu czegoś może być sensowne pomimo zasadniczych kłopotów z sensownością tego czegoś, objawiających się niemożliwością ukonstytuowania jego treści? Jeśli, z drugiej strony, kategorycznie wykluczymy możliwość poznania treści czegoś (lub choćby warunków możliwości jego sensu), to skąd możemy mieć pewność, o czym mówimy, i że w ogóle o czymś mówimy?

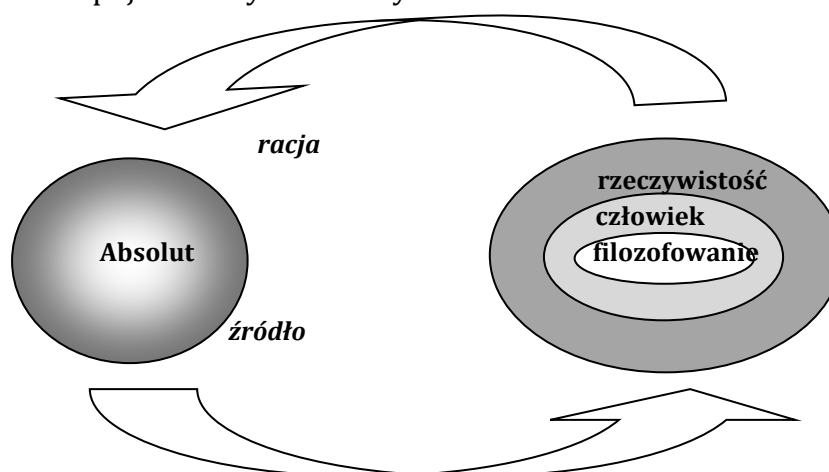
Zauważmy na początek, że z pozytywnymi określeniami typu „pojmowalne” wiążemy zwykle intuicję przedmiotu, o którym można myśleć i mówić, czyli artykułować go, niezależnie od tego, jaki jest jego status egzystencjalny, czyli jak istnieje, czy istnieje i czy w ogóle może istnieć. W skrajnym przypadku byłyby w ten sposób pojmowalne nawet przedmioty sprzeczne, np. „kwadratowe koło”<sup>3</sup>. Inaczej jest z określeniami negatywnymi typu „niepojmowalne”. Bazują one zawsze na przeświadczeniu o istnieniu czegoś, co jednak nie daje się uprzedmiotowić, czego treść jest niemożliwa do ukonstytuowania (czyli niemożliwa do określenia, *resp.* uporządkowania, ujednolicenia, *resp.* nie dająca się zinterpretować, zapodmiotowić). Niepojmowalność owej treści wydaje się konsekwencją niepojmowalności jej istnienia, wynikającej z niemożności usytuowania konstytuującego ją aktu w uznawanym systemie źródeł i racji. Należy jednak rozróżnić niepojmowalność względną i bezwzględną. Pierwsza byłaby możliwa do przewyciężenia przez taką modyfikację wspomnianego systemu, która pozwoli na usytuowanie odpowiedniego aktu w jego wnętrzu. Druga byłaby zasadniczo nieprzewyciężalna z tego powodu, że akt taki musiałby pozostawać poza owym systemem.

Jak zobaczymy, idea *niepojmowalności bezwzględnej* pojawia się w kontekście filozoficznego zapytywania o *ostateczne* i, o ile to możliwe, *absolutne* ugruntowanie systemu źródeł i racji wszystkiego, co aspiruje

---

<sup>3</sup> Por. dyskusję na temat ontologicznego statusu przedmiotów nieistniejących zapoczątkowaną teorią intencjonalności F. Brentany i koncepcją A. Meinonga.

do posiadania sensu, czyli w kontekście zapytywania o *sensowność samą*. Od sensowności samej należy odróżnić (konkretny) paradygmat sensowności, w którego perspektywie sytuuje się wszystko, co rzeczywiste, włącznie z samym filozofowaniem<sup>4</sup>. Paradygmatyczna sensowność wyznaczałaby faktyczne granice rzeczywistości. Postulując absolutne ugruntowanie tych granic, formułuje się koncepcję zewnętrznego względem nich źródła i tożsamej z nim racji, które miałyby status absolutny<sup>5</sup>. Postuluje się więc poza-rzeczywisty, nie wymagający dalszych źródeł i racji *Absolut*. Filozofowanie polegałoby w znacznej mierze na wykazywaniu możliwości mówienia o Absolutie, który — choćby dlatego, że jest *transcendensem* — musiałby być absolutnie niepojmowalny. Schematycznie:



<sup>4</sup> Mówiąc o systemie filozoficznych źródeł i racji czy po prostu o filozofowaniu, mam na myśli jednocześnie konkretny system (podejmujący m.in. metafizyczną kwestię filozofowania jako takiego) oraz (konceptualizowane w owym systemie) filozofowanie jako takie.

<sup>5</sup> Nie znaczy to, że postulując ugruntowanie sensowności, postuluje się *określone* jej ugruntowanie lub ugruntowanie *określonej* sensowności. Postulowane *ugruntowanie* nie musi mieć charakteru absolutnego ani też nie musi być ugruntowaniem *absolutnym*. Znane są koncepcje kwestionujące możliwość tak czy inaczej rozumianego absolutnego ugruntowania (współcześnie wyrastają one z paradygmatu postmodernistycznego, czy szerzej — z krytyki tzw. *metafizyki obecności*). Zauważmy jednak, że gdyby nie było ono możliwe, każdy przedmiot byłby w gruncie rzeczy niepojmowalny: horyzontalny wymiar, w którym staramy się upatrywać jego źródeł i racji, byłby zawsze pochodną dowolnie stanowionych konwencji czy kontekstów, a w ostateczności iluzoryczny.

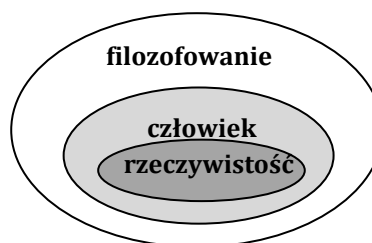
Czy jednak postulowane filozoficznie źródło i racja mogą wykraczać poza system filozoficznych kategorii? Przyjrzyjmy się temu dokładniej, czyniąc jednocześnie kilka dodatkowych założeń. Wskazując źródło i rację jakiegoś X-a, uprawomocniamy konstytuujący go (jako przedmiot) akt. Chodzi więc w istocie o źródło i rację tego aktu. Są one samodzielnymi, wykraczającymi poza niego aktami, a jednocześnie współistniejącymi z nim i współkonstytuującymi go. Akt dokonuje zapośredniczenia pomiędzy swoim źródłem i racją, nie wiążąc ich jednak w sposób jedno-jednoznaczny. Intuicyjnie: akt czerpie z dobra rozlewanego przez jego źródło, przetwarzając je w ten sposób, aby z dobra, które z kolei rozlewa on sam, mogła czerpać jego, rozlewająca jeszcze większe dobro, racja. Zarówno akt, jak jego źródło i racja dokonują się jednocześnie, tyle że na różnych aksjologicznych (czy lepiej — agatologicznych) poziomach. Zmienna czasowa pojawia się natomiast wtedy, gdy ujmujemy te akty z innej perspektywy: podejmowany właśnie akt wpisuje się w szerszy system aktów, wśród których dokonują się już, niejako mocujące go w systemie — jego źródło i racja. Możliwe są sytuacje, gdy każdy z takiej trójki powiązanych ze sobą aktów dokonywany jest przez inny podmiot; możliwe są również takie, gdy ich podmiot jest jeden. Z *systemem aktów* mielibyśmy do czynienia albo wtedy, (1) gdy chodzi o wszystkie akty jednego podmiotu, albo (2) gdy chodzi o zbiór aktów wielu podmiotów, które to akty odnoszą się do siebie wzajemnie jako swoje źródła i racje, albo (3) gdy chodzi o zbiór aktów utworzony w ten sposób, że wszystkie one posiadają jedno wspólne źródło i takąż rację.

Powstaje pytanie, czy rzeczywistość można pojmować jako system aktów, w szczególności jako najszerszy *system systemów* aktów obejmujący wszystkie akty. Bez względu na odpowiedź, należałoby następnie postawić pytanie o jej źródło i rację.

Rozróżnijmy dwa sposoby mówienia o rzeczywistości. Pierwszy dotyczy jej *in concreto*, a dokładniej — jej fragmentów, *resp.* aspektów, konstytuowanych przez odwoływanie się do jeszcze szerszych jej fragmentów czy aspektów. Niemożność „domknięcia” jej całości sprawia, że konstytuowanie jej ma zawsze charakter względny. W tym znaczeniu chodziłoby więc nie tyle o samą rzeczywistość, co raczej o wszystko to, do czego odnosimy się aktualnie jako do rzeczywistego (*świat*). Tak rozumiany świat konstytuowany jest poprzez system naszych — zapośredniczających swoje coraz głębsze źródła i coraz

bardziej nadrzędne racje — aktów, przy czym nigdy nie dysponujemy bezwzględnym kryterium ich horyzontalnego wymiaru. Ponieważ żaden nasz akt nie konstytuuje całości świata, wszystkie nasze źródła i racje są domniemane jako pozostające w jego obrębie.

Rzeczywistość w drugim, właściwym, znaczeniu (*rzeczywistość sama*) jest kategorią filozoficzną — przedmiotem aktu „filozoficznego”, którego podmiotem jest filozofujący „człowiek” (cudzysłowy wskazują, że chodzi tu o kategorie). Jeśli tedy pytamy o źródło i rację tak rozumianej rzeczywistości, trzeba wpierw zapytać o źródło i rację ludzkich „aktów w ogóle”, a jeszcze wcześniej — o źródło i rację samego „filozofowania”. Te ostatnie — tak, jak poprzednie — również nie mogą wykroczyć poza system filozoficzny. Schematycznie:



Z tej perspektywy porządek zapytywania o sensowność wydaje się nie tylko odwrotnością, ale wręcz zaprzeczeniem transcendentnego porządku zarysowanego wyżej. Granice sensowności pokrywałyby się z granicami filozofowania. Czy wobec tego pytanie o źródło i rację samego filozofowania jest pytaniem źle postawionym? A może właśnie tutaj natrafiamy na niepojmowalność absolutną?

Szukając wyjścia z tej patowej sytuacji, zatrzymajmy się przy specyficznej naturze aktywności filozoficznej. Jeśli, jak zakładamy, jest ona systematycznym zapytywaniem o sensowność samą, wówczas nie może funkcjonować w charakterze źródła czy racji czegokolwiek innego. Gdyby polegała ona na racjonalizowaniu, interpretowaniu, wyjaśnianiu czy choćby uniesprzecznianiu czegoś, musiałaby bazować na — przyjmowanej w punkcie wyjścia — hipotezie o istnieniu tego czegoś. Jednak w tym przypadku wydaje się, że jest na odwrót: filozoficzne uprawomocnianie sensowności nie zakłada niczego sensownego, lecz właśnie warunkuje uobecnienie się czegokolwiek sensownego. Problem — w jaki sposób jest to możliwe?

Jak sugerowaliśmy wyżej (patrz przypis), mówiąc o uprawomocnianiu sensowności, należy rozróżnić m.in:

- 1) problem rozumienia (uprawomocnienia, sensu) „sensowności”;

- 2) uprawomocnianie określonego rozumienia „sensowności”;
- 3) problem uprawomocnienia jakiegokolwiek paradygmatu sensowności;
- 4) uprawomocnienie konkretnego paradygmatu sensowności;
- 5) problem funkcjonowania różnych paradygmatów sensowności.

W naszych rozważaniach chcemy pozostać w miarę możliwości przy pierwszej z wyróżnionych kwestii. Zauważmy, że użycie kategorii sensowność, obojętne czy w celu utwierdzenia tak czy inaczej rozumianej sensowności, czy raczej wykazania niemożności jej utwierdzenia, zakłada jednak jakiś filozoficzny sens kategorii „sensowność”<sup>6</sup>. Na czym mógłby polegać ów sens i w jaki sposób filozofowanie warunkuje sens czegokolwiek, włącznie z sensem własnych kategorii? Nasuwają się dwa, zasadniczo różne podejścia do tych zagadnień.

Pierwsze z nich zakłada *transcendentalny charakter wszelkich rozważań i ustaleń filozoficznych*. Ich funkcją byłoby dostarczanie *struktury* umożliwiającej sytuowanie się wszystkiego, co aspiruje do posiadania sensu, w ramach jednego spójnego zbioru przedmiotów (*świat*). Wspomniana struktura nie mogłaby się utożsamiać ani ze strukturą systemu filozoficznego, ani nawet jego ontologią; nie utożsamiałaby się też ani z paradygmatem sensowności, ani z formalną strukturą świata. Na czym więc polegałby jej charakter? Wykorzystując intuicje związane z tzw. semantycznym modelem teorii, transcendentalny charakter filozofowania można rozumieć w ten sposób, że sytuujący się na poziomie przedmiotowym świat stanowi model teorii filozoficznej, nadbudowywanej nad nim w charakterze metajęzyka. W ten sposób filozofowanie polegałoby na formułowaniu warunków sensowności czegokolwiek sensownego, przy czym nie

---

<sup>6</sup> Dla przykładu, kwestionując bezwzględne uprawomocnienie jakiegokolwiek paradygmatu czy meta-paradygmatu sensowności, J. Derrida wprowadza kategorię „różni” (*différance*), która znaczyłaby nic innego, jak umożliwiającą wszelki sens i wszelkie paradygmaty sensowności paradoksalną, wręcz nie do pomyślenia — „sensowność” w ogóle. Pisze m.in.: „Każde pojęcie *de iure* zostaje z istoty wpisane w łańcuch czy też system, w granicach którego odnosi się do innego pojęcia i innych pojęć za sprawą systemowej gry różnic. Taka gra, różnica, nie jest już wówczas jedynie pojęciem, lecz możliwością pojęciowości, procesu i systemu pojęciowego w ogóle” [Derrida 2002, 37–38]; „Chodzi raczej o określenie możliwości *sensu* na podstawie pewnej organizacji «formalnej», która sama w sobie nie ma sensu, co nie oznacza, że jest non-sensem lub zatrważającą absurdalnością...” [Derrida 1992, 157].

byłoby ono aktywnością autonomiczną, lecz zawsze zrelatywizowaną względem tego, co jesteśmy aktualnie skłonni uznawać za sensowne lub bezsensowne. Polegałoby na tworzeniu uogólnionych ram dla konkretnego paradygmatu sensowności, na budowaniu jego teorii (jako meta-paradygmatu sensowności). Miałoby więc względem niego charakter wtórny (a taką możliwość wyżej odrzuciliśmy).

Drugie podejście usiłuje uniknąć wspomnianego zrelatywizowania, przyjmując *autonomię i pierwotność spekulacji filozoficznej (jako takiej)* względem wszelkich konkretnych ustaleń — zarówno filozoficznych, jak i pozafilozoficznych. W tym ujęciu mówilibyśmy już nie o paradygmacie sensowności, lecz o sensowności samej; nie o świecie, lecz o rzeczywistości samej. Filozofowanie podejmowałoby problem sensu sensowności samej (i zarazem granic rzeczywistości samej). Próbowaloby uchwytywać jej sens, zastanawiając się nad sensem samego usiłowania jej zrozumienia, a przy tym nad podejmującym to zadanie podmiotem i jego strategią. Ponieważ sens ów nie stanowi dlań żadnego pozytywnego odniesienia, żadnego kryterium (takiego, jakie stanowił w poprzednim podejściu świat), można tu mówić jedynie o podążaniu jego śladem. W tym jednak przypadku słowo „ślad” miałoby absolutnie wyjątkowe znaczenie. Chodziłoby bowiem o ślad, który nie tylko nie wskazuje na nic, co mogłoby go pozostawić, ale więcej — z góry dezawuuje wszelkie możliwe próby powiązania go z czymkolwiek określonym<sup>7</sup>. Czemu więc mówimy jednak o śladzie? Ponieważ markowałby on aktualną granicę naszego pojmowania, stanowiąc np. pytanie, które w naszym systemie nie tylko nie znajduje odpowiedzi, ale więcej — które zasadniczo rozsądza jego spójność. Ponieważ takimi śladami mogą być tylko kolejne niepowodzenia coraz bardziej systematycznych prób uchwytywania sensu sensowności samej, filozofowanie polegałoby — paradoksalnie — tyleż na konstruowaniu, co na dekonstruowaniu własnej systemowości. Próbując zrozumieć swoje podążanie za sensownością, buduje się ono jako mechanizm zdolny do

---

<sup>7</sup> Nawiązuję tu do formułowanego w myśli współczesnej (M. Heidegger, E. Lévinas, J. Derrida i inni) przeciwstawienia: metafizyka obecności — metafizyka śladu. Jak zauważa B. Skarga, „Nieadekwatność należy do istoty śladu. (...) Tropienie więc wymaga przekroczenia postaci znaku, transcendowania formy jego obecności” [Skarga 2000, 7]. Wspomniani myśliciele radykalizują metaforę śladu, wykluczając zachodzenie jakiegokolwiek odpowiedniości między śladem i tym, na co on wskazuje.



nieskończonego poszerzania horyzontów własnego rozumienia. Generuje on w sposób permanentny zarówno nową, coraz bardziej wyrafinowaną systemowość, jak i rozsadzające tę systemowość antynomie. Każdy system filozoficzny jest niczym innym, jak takim mechanizmem<sup>8</sup>. Jeśli zakładamy, że sensowność sama transcenduje wszelki sens, zaś podążające za jej sensem filozofowanie jest mechanizmem transcendowania wszelkiego sensu, wówczas aktywność filozoficzną trzeba rozumieć jako *modelowanie sensowności samej* (i zarazem granic rzeczywistości samej)<sup>9</sup>. Co więcej: ponieważ sensowność sama nie transcenduje aktywności filozoficznej, lecz tylko swój konkretny filozoficzny sens, jej filozoficzne modelowanie możemy utożsamiać z realizowaniem się jej samej. Aby jednak aktywność ta nie uległa ostatecznej autodestrukcji i mogła funkcjonować w sposób (potencjalnie) nieskończony, system filozoficzny musi posiadać jeszcze jedną właściwość, nawiązującą do zasadniczej właściwości sensowności samej: jej zdolności nieskończonego poruszania (czyli wzbudzania i motywowania) naszego podążania za nią (podążania nieskończonego — ponieważ sens ten transcenduje je, wymykając się wszelkim próbom uchwycenia go). System powinien mianowicie wypracowywać specjalną kategorię zdającą sprawę z presupozycji sensu jego samego jako mechanizmu podlegającego *powinności* permanentnego, systematycznego samokonstruowania i samodekonstruowania. Kategoria ta powinna wskazywać na transcendujące go i zarazem absolutne (a przy tym stanowiące jedność) jego źródło i rację. Powinna też zdawać sprawę z presupozycji modelowanej przezeń „sensowności samej”. Tą kategorią może być tylko „Absolut”.

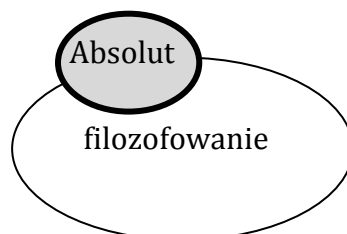
Przyjmując powyższą linię rozumowania, zapytajmy o filozoficzny — i ewentualny pozafilozoficzny — status tak rozumianego Absolutu, szczególnie o jego pojmowalność. Jeśli filozofowanie jest urzeczywistnianiem sensowności samej, zaś Absolut — źródłem i racją filozofowania, wówczas ten ostatni musi być rozumiany jednocześnie

---

<sup>8</sup> Taki charakter ma również cała spekulacja filozoficzna w znaczeniu *philosophiae perennis*.

<sup>9</sup> Świat jako kategoria filozoficzna stanowiłby filozoficzny model tak rozumianej rzeczywistości (ontologia), zaś świat realny — jej model realny. Wszelki więc sens (włącznie z sensem każdej kategorii filozoficznej) stanowiłby „śląd” sensowności samej.

jako kategoria, i jako warunkujący wszelką kategoriałność, niepojmowalny *transcendens*. Można to zobrazować następująco:



Absolut tłumaczy powinność sensowności samej. Tłumaczy więc również *powinność rzeczywistości samej*, a więc *istnienie samo* jako *powinno*. Wskazuje to na osobową naturę zarówno Absolutu, jak i filozofowania. Powinność wiąże się nierozłącznie z odpowiedzialnością, czyli z od-powiadaniem, które zakłada dialog. Powinność bierze się z *woli* udzielenia odpowiedzi, odpowiadania. Źródłem mojej powinności jako „podmiotu” filozofowania jest kierowane do mnie i kreujące mnie (jako zapytywanego i zdolnego do udzielenia odpowiedzi) *słowo Absolutu*. Jest tylko jedno słowo, które ma zdolność kreowania partnera dialogu. Jest nim *słowo absolutnej miłości*. Odpowiadając na nie „tak” lub „nie”, odpowiadam całym sobą, bo moja odpowiedź decyduje o moim (filozoficznym) „być” albo „nie być”. Odpowiadam dzięki owej stwarzającej mnie absolutnej miłości, i w jej obliczu. Odpowiadam albo pozytywnie (w imię tej miłości jako nieskończonego dla mnie wyzwania), albo negatywnie (w imię własne). Odpowiadając pozytywnie, zawieram się *absolutnej niepojmowalności* owej miłości i płynącego z niej nieskończonego wyzwania, czyniąc je ostatecznym i nieskończonym źródłem i racją swojej (filozoficznej) woli. Odpowiadając negatywnie, odwracam się od niej jako przerastającej mnie, wręcz absurdalnej; pozostaje mi wywodzić swoją (filozoficzną) wolę z tego, co dla mnie pojmowalne, co w jakiś sposób ogarniam, co sobie podporządkowuję; zawieram się więc temu, co *de facto* jest ode mnie niższe, mniejsze, marniejsze. Tym samym sprzeniewierzam się samej idei filozofowania.

Takie ujęcie niepojmowalności Absolutu każe wykluczyć kilka powodów, dla których się ją zazwyczaj postuluje. Po pierwsze, nie dotyczy ona obiektu, którego istnienie musimy ostatecznie zakładać, chcąc zachować wiarę w to, że w tym, co mówimy i robimy, jest choćby odrobina prawdziwego, niezrelatywizowanego sensu. Takiego charakteru z definicji nie może posiadać sens konkretny. Jeśli zaś chodzi

o domniemany sens absolutny, którego jednak nie możemy w żaden sposób ustalić — musiałyby on pozostawać kwestią irracjonalnej wiary. Zakładałby bowiem jeden, wyróżniony jako bezwzględny, paradygmat sensowności, którego możliwość wykluczyliśmy<sup>10</sup>.

Po drugie, nasze ujęcie nie postuluje obiektu, który tłumaczyłby istnienie czegokolwiek za cenę niewytłumaczalności jego samego. Czy bowiem niepojmowalny Absolut — w szczególności jego niepojmowalne istnienie — miałby rzeczywiście jakikolwiek walor eksplanacyjny? Czy to, co względnie pojmowalne, może mieć ostateczne oparcie w bezwzględnie niepojmowalnym? <sup>11</sup> Czy Absolut mógłby wzbudzać naszą wolę tylko z tej racji, że jest Stwórcą?

Skoro jednak nie postulujemy Absolutu jako wyłącznie Stwórcy, lecz jako *Stwórcę kochającego*, to czy niepojętość jego miłości do skończonego nie jest jeszcze większa od niepojętości jego samego jako Nieskończonego? Oczywiście, miłość ta nie przynależy do Jego natury ani nie wynika z niej w sposób konieczny. Jest jednak Jego wolą. Dopiero niepojętość tejże woli posiada zdolność nieskończonego wzbudzania naszej woli i tylko ona — podejmowana pozytywnie — otwiera nas na Nieskończoność.

Dotychczas postulowaliśmy Absolut po to, aby uzasadnić sens filozofowania jako modelowania sensowności samej. Źródłem całego filozofowania uczyniliśmy Stwórcze słowo. Określanie Absolutu jako podmiotu, Stwórcy i kochającej osoby oznacza jednak przejście do

---

<sup>10</sup> Zapewne taki bezwzględny paradygmat ma na myśli W. Stróżewski, pytając: „Czy jest możliwe, by istniał głęboki sens, do którego da się sprowadzić wszystkie sensy «powierzchniowe», partykularne? Sens, w którego świetle wszystkie «nasze» sensy okażą się same w sobie niewystarczające, nieważne, w nim natomiast nabiorą właściwego znaczenia, wagi, wartości? I wreszcie — w którego świetle zniknie wszelka niedoskonałość, bezsens, zło (...)?” [Stróżewski 2008, 30].

<sup>11</sup> Św. Tomasz, wywodząc w swych pięciu drogach samoistniejący transcendens, nie tłumaczy nim ani istnienia niesamoistnej rzeczywistości, ani jej kształtu. Jest on natomiast postulatem wynikającym z pewnej wizji rzeczywistości jako całości uporządkowanej, a nade wszystko przygodnej. Upraszczając: kategoria „istnienie czegoś” (nie utożsamiającego się ze swym istnieniem) domaga się kategorii „istnienie samo” (oznaczającej czysty akt istnienia), ta jednak nie tłumaczy faktycznego zaistnienia czegokolwiek. Albo inaczej: kategoria „niesamowytłumaczające się” domaga się kategorii „samowytłumaczające się”, ale co nam to wyjaśnia? Jak podsumowuje swoje analizy tego typu rozumowań J. Hick, stawiają nas one „wobec wyboru: wszechświat jako surowy fakt lub boskie dzieło stworzenia”, nie dostarczając nam jednak „żadnej podstawy wyboru jednego zamiast drugiego” [Hick 1994, 108].

filozofii *Boga*. W związku z tym należy postulować filozofowanie jako nie tylko wypływające ze stwórczego Słowa, ale mocniej: jako intencję naszego Stwórcy, abyśmy partycypowali w Jego Słowie<sup>12</sup>. Tylko w ten sposób Absolut realnie poprzedza wszelkie dotyczące go postulaty, stanowiąc *transcendentne i zarazem pozytywne* ich odniesienie. Tylko w ten sposób może on stanowić nie tylko źródło, ale i rację filozofowania. Trafne wydaje się rozpoznanie i określenie tej Stwórczej intencji jako przenikającego całe filozofowanie *pragnienia*<sup>13</sup>. Z takim pragnieniem można też wiązać stosownie rozumianą *nadzieję*<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Por. stwierdzenie G. Marcela, iż „duch zakłada Boga jako zakładającego” (*Dziennik metafizyczny*) oraz H. Duméry’ego: „Z naszego punktu widzenia jest raczej tak, że duch zakłada Boga jako tego, który umożliwi mu zakładanie samego siebie” [Duméry 1994, 111, przypis]. I dalej Duméry: „poznawać Boga to wiedzieć, w jaki sposób duch może sam siebie przywrócić własnej zasadzie, gdy (...) odkrywa *to, dzięki czemu samokonstytuuje się jako duch*” [tamże, s. 119]; „Co się tyczy ducha, to z racji więzi łączącej go z Bogiem jest on rzeczywiście *intencją Boga, dynamicznym jego obrazem zwróconym ku niemu*” [tamże, 123].

<sup>13</sup> Por. S. Weil: „Pragnienie tworzy właśnie ową relację z niemożliwym, jest niemożliwością stającą się relacją” [cyt. za Blanchot 2002]. Pojawia się ono szczególnie mocno w myśli E. Lévinasa jako „pragnienie metafizyczne”, *resp.* „pragnienie niewidzialnego” [por. Lévinas 1998, szczeg. rozdz. I „Metafizyka i transcendencja”, 18–44]. Wprawdzie pragnienie owo traktuje on jako ruch wychodzący „od znanego nam świata (...) od «u siebie», które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś «tam»” [tamże, 18], jednakże przyznaje, że wywołująca ów ruch idea Boga musi być nam „wszczepiona”, że „jest to idea Boga — czyli Bóg w nas — jakby niemożność-bycia-ujętym także ustanawiała jakąś niezwykłą relację ze mną, jakby różnica między Nieskończonością a tym, co powinno by ją ujmować i rozumieć, była nie-obojętnością Nieskończoności na to niemożliwe ujęcie i rozumienie, nie-obojętnością Nieskończoności dla myślenia. Nieskończoność zamieszkuje myślenie (...)” [Lévinas 1994, 123–124]. I dodaje: „Jakby idea Nieskończoności — Nieskończoność w nas — budziła świadomość (...), (...) Jakby (...) była zobowiązaniem i znaczeniem, którego sens — w zobowiązaniu — coś nakazuje” [tamże, 126].

<sup>14</sup> Drażąc problem „źródeł fenomenu metafizyczności”, B. Skarga pyta: „Może metafizyczność to zwrot ku transcendencji, to pragnienie odkrycia racji istnienia wszelkich rzeczy, odsłonięcia ich istoty, zasady ich bycia itd., itd. (...)?” [Skarga 2005, 162]; „[Może jest] pragnieniem, zarówno skierowanym ku czemuś, co jest poza, jak i do wewnątrz, do samego rdzenia istoty ludzkiej?” [tamże, 183]. Zaś nawiązując do Kantowskiego pytania o nadzieję: „nadzieja (...) otwiera przed nami perspektywy nieskończoności. To ona mówi o wyjściu z jaskini, o zjednoczeniu się z boskością (...). Metafizyczność i w niej znajduje swoje źródło. (...) Metafizyczność jest w nadzieję

Intencją wypowiedzianego przez Stwórcę słowa miłości jest zatem to, aby w słowie tym partycypowało najpierw warunkujące wszelki sens filozoficzne pragnienie. Szerzej zaś: *intencją Stwórcy jest, aby partycypowała w niej intencja stwarzanego*. Chodzi o uczynienie stwarzanego podmiotem partycypującym w Stwarzaniu, a więc *partnerem* w Stwarzaniu, czyli podmiotem w istotnej mierze współstwarzającym. Skoro realizacja intencji Stwórczej uzależniona jest od stwarzanego, Bóg niejako *zawierza się nam* w swym dziele Stwórczym. W ten sposób nie tylko odsłania się w jakiejś mierze przed nami, przełamując tym samym swoją absolutną niepojmowalność, ale więcej: wystawia się w jakiejś mierze na możliwość odrzucania przez nas tej stwórczej współpracy<sup>15</sup>.

Jak się wydaje, zarysowanej schematycznie Stwórczej, miłosnej partycypacji odpowiada przewijający się w rozmaitych koncepcjach, zwłaszcza z kręgu *teologii apofatycznej*, mistyczny motyw podejmowania wysiłku zmierzającego do oczyszczenia naszej świadomości z wszystkiego, co utrudniałoby nam ową partycypację. Chodziłoby więc teraz nie o ruch negowania nakierowanego bezpośrednio na Absolut (odrzucanie kolejnych, coraz bardziej wyrafinowanych prób jego konceptualizacji), lecz raczej o ruch negowania w nas samego wszystkiego tego, co powstrzymuje nas od owego Stwórczego partnerstwa, co każe traktować wszelką o nim myśl jako iluzję. W tym ujęciu niepojmowalność absolutna dotyczyłaby nie tyle Stwórcy jako darczyńcy, co raczej pojawiającej się w świadomości ludzkiego podmiotu idei siebie samego jako obdarowanego możliwością partycypowania w darze Stworzenia, a więc możliwością *współstwarzania* (również samego siebie).

Zwracając uwagę na obecną w różnych tradycjach religijnych pozytywną współzależność pomiędzy osobowymi (*resp.* nieosobowymi) koncepcjami Boga a takimiż koncepcjami człowieka, J. A. Kłoczowski pisze:

Jeśli prawdziwy jest wspomniany wyżej paralelizm obrazu Boga i człowieka, to teologii apofatycznej odpowiadać powinna apofatyczna antropologia. (...) Co jednak znaczy: „być stworzonym na obraz

---

wpisana, bo to nadzieja daje nam moc bycia i pozwala przewycięzać czas” [tamże, 195].

<sup>15</sup> Por. teologiczny problem cierpienia Boga.

niewysłowionego Boga”? Czy to znaczy, że jakiś obszar niewysłowioności człowiek nosi w sobie? Jeżeli tak, to gdzie on się mieści? Czy to właśnie niewysłowiona strefa jego bytu jest miejscem, które przygotował Bóg, aby tam zamieszkać? (...) Augustyn pisał: „Bóg uczynił człowieka na swój obraz i podobieństwo w umyśle: tu mieści się obraz Boży. Sam umysł nie może być pojęty, nawet przez samego siebie, dlatego, że jest obrazem Boga”. Człowiek jest więc tajemnicą dla siebie samego — jak więc ma poznać siebie? [Kłoczowski 2001, 59].

Wielu mistyków zwracało uwagę na ścisły związek, a nawet jedność, postulowanego trudu stopniowego oczyszczania naszej świadomości ze wszystkiego, co utrudnia nam nasze partycypowanie w Bogu, oraz trudu zgłębiania mroku, w który niechybnie wступujemy, próbując zrozumieć w kontekście tej partycypacji zarówno Boga, jak samych siebie<sup>16</sup>. Podkreślano zazwyczaj, że owo zgłębianie mroków nie polega na ich rozświetlaniu, nie jest w istocie procesem poznawczym. Skutkuje zaś poczuciem nieograniczonego wzrostu pragnienia umacniania się w tymże partycypowaniu.

Niepojmowalność idei partycypowania w darze Stworzenia interesuje nas tutaj jako problem metafizyczny, którego źródłem może być na przykład rozsadzająca być może całą tradycyjną metafizykę „apofatyczna antropologia”<sup>17</sup>. Należałoby przede wszystkim zapytać, czy w miarę podążania drogą systematycznej filozoficznej negacji tego, co w naszym człowieczeństwie nie może sprostać wspomnianej idei, niepojmowalność człowieka jako takiego ulega zmniejszaniu, czy też raczej wzrasta? A nade wszystko: jaka relacja zachodzi między ideą absolutnej niepojmowalności Bożej partycypacji w człowieku a filozoficzną pojmowalnością owej idei?

---

<sup>16</sup> Szczególnie ciekawe wydają się w tym względzie rozważania Grzegorza z Nyssy, Mistrza Eckharta i św. Jana od Krzyża.

<sup>17</sup> Por. Augustyniak 2010.

## BIBLIOGRAFIA

- Augustyniak, Piotr, 2010, *O Eckharcie i przewyciężeniu metafizyki*, „Znak” 657, ss. 91–101.
- Blanchot, Maurice, 2002., *Poznanie nieznanego*, przeł. Paweł Pieniążek, „Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny”, nr 2, <http://magazynhybris.com/index.php/archiwum/11-archiwum/33-hybris-02> (25.03.2014).
- Derrida, Jacques, 2002, *Różnia*, przeł. Janusz Margański, [w:] *Marginesy filozofii*, Warszawa: Wydawnictwo KR, ss. 29–56.
- Derrida, Jacques, 1992, *Kres człowieka*, przeł. Paweł Pieniążek, [w:] tegoż, *Pismo filozofii*, Kraków: inter esse, ss. 129–160.
- Duméry, Henry, 1994, *Problem Boga w filozofii religii*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków: Znak.
- Hick, John, 1994, *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. Miłowit Kuniński, Kraków: Znak.
- Kłoczowski, Jan Andrzej, 2001, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Lévinas, Emmanuel, 1998, *Całość i nieskończoność*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa: PWN.
- Lévinas, Emmanuel, 1994, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. Małgorzata Kowalska, Kraków: Znak.
- Przełęcki, Marian, 1998, *Czy istnieją niewyraźalne treści poznawcze?*, „Kwartalnik Filozoficzny”, XXVI, z. 3, ss. 5–17.
- Skarga, Barbara, 2000, *Metafizyka obecności a metafizyka śladu*, cz. II, „Kwartalnik Filozoficzny”, XXVIII, z. 1, ss. 5–24.
- Skarga, Barbara, 2005, *Kwintet metafizyczny*, Kraków: Universitas.
- Stróżewski, Władysław, 2008, *Byt i sens*, [w:] Robert J. Woźniak (red.), *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, Kraków: WAM, ss. 13–31.

## **ABSTRACT**

### **ABSOLUTE INCOMPREHENSIBILITY**

The author attempts to rethink the philosophical problem of "absolute incomprehensibility". The problem arises in connection with a quest for the possibility of a final and absolute consolidation of sources and reasons of everything that aspires to have sense, that is, in connection with the question of reasonableness itself. The key issue proves to be relationships of categories like: absolute, reality, man and philosophizing. All this requires serious metaphysical settlements. In the final conclusions the author postulates the complementation of apophatic theology and apophatic anthropology.