

Przemysław Artemiuk

„Myśl słaba” Gianniego Vattimo a chrześcijaństwo

Studia nad Rodziną 16/1-2 (30-31), 447-468

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. Przemysław ARTEMIUK – WT UKSW Warszawa

„MYŚL SŁABA” GIANNIEGO VATTIMO WYZWANIEM DLA CHRZEŚCIJAŃSTWA

Prezentacja wybranych wątków myśli G. Vattimo, dokonana w artykule, wykazuje, że w czasach postmodernizmu dostrzega on szczególną rolę religii, widzi jej potrzebę i dlatego postanawia przedstawić własną koncepcję religijności, pozostającą w zgodzie z duchem „słabego” myślenia. Religia, według turyńskiego filozofa, nie może i nie powinna szukać jakiegokolwiek pozaświatowej podstawy, fundamentu. Rzeczą najistotniejszą jest doświadczenie stworzonności, czyli skończoności. G. Vattimo wyraźnie dokonuje adaptacji wybranych motywów chrześcijańskich, które doskonale wpisują się w jego koncepcję, niewiele jednak mają wspólnego z rzeczywistą obecnością i znaczeniem w obrębie samego chrześcijaństwa. Dlatego „myśl słaba” zmusza do obrony zarówno klasycznej metafizyki, która okazuje się niezbędnym fundamentem nie tylko teologii, ale i racjonalnej refleksji (w której jest miejsce dla takich „mocnych” pojęć jak prawda, tożsamość, pewność), jak również do rozwinięcia hermeneutyki, który będzie nie nihilistyczna, ale afirmacyjna, interpretująca fenomen Objawienia.

Wprowadzenie

Postmodernizm jest zazwyczaj kojarzony z nihilistyczną negacją sensu, wartości i pojętej klasycznie prawdy. Jednak pod koniec dwudziestego wieku, jak zauważa J. Życiński (zm. 2011), staliśmy się świadkami „głębokich przekształceń w nurcie, który w swym początkowym rozwoju odrzucał tradycję zarówno chrześcijańską, jak i oświeceniową, deklarując koniec metafizyki towarzyszący wejściu w postmodernę – radykalnie nowy etap kulturowego roz-

woju”¹. Zatem filozofia, a także kultura, która wydawała się całkowicie obca intelektualnie i kulturowo dziedzictwu chrześcijaństwa, w swym schyłkowym okresie wykazuje zainteresowanie kwestiami religijnymi. „Dziś, podkreśla lubelski metropolita, gdy w wielu środowiskach postmodernizm bywa traktowany jako filozofia epoki pochrześcijańskiej, istnieją merytoryczne podstawy, by mówić o postmodernistach katolickich. Są nimi ci autorzy, którzy wyzwolenie z wielu iluzji oświecenia chcą łączyć z otwarciem na transcendentną rzeczywistość prawdy i sensu, odkrywaną w każdej epoce, niezależnie od zachodzących głębokich transformacji kulturowych. Nie podziеляjąc uproszczonych deklaracji o kulturze pochrześcijańskiej, traktują oni religię «jako powrót», w którym występuje zarówno «aktualizacja zatartego śladu», jak i «ponowne otwarcie rany» wyrażającej istotną prawdę o człowieku, jego poszukiwaniu wartości i sensu”². Czy jednak postmodernizm, dla którego filozofia chrześcijańska, jak zauważa J. Derrida (zm. 2004), jest fałszywą refleksją, opartą na złudzeniu, które mówi, że jesteśmy w stanie wejść raz i na zawsze w kontakt ze realnym światem³, a dla G. Vattimo (ur. 1936) oznacza „myśl mocną”⁴, która utraciła swoją pozycję, jest rzeczywiście nią zainteresowany? Jeśli tak, to jakie oblicze chrześcijaństwa odkrywa i prezentuje? Co ważnego, zdaniem myślicieli tego nurtu, jest w tej religii? Czy jesteśmy w stanie tak optymistycznie patrzeć na postmodernistyczną refleksję nad chrześcijaństwem, jak czyni to abp J. Życiński? J. Sochoń (ur. 1953) zauważa, iż „kultura postmodernistyczna, choć często deklaruje ateistyczne nastawienie, [w gruncie rzeczy] ujawnia swoisty żal po utracie Boga, wciąż pozostaje w obrębie sakralnego promieniowania”⁵. I chociaż postmodernizm, dodaje polski filozof, coraz częściej jest postrzegany jako karnawał filozoficzny, myśliciele bowiem tego nurtu budują swego rodzaju świat, w którym zanika język naturalny, a pojawia się język zmysłowych symboli i znaków kulturowych, „które nie wypływają z jednego mocnego źródła, ale to źródło przekreślają na rzecz wielu «gier językowych», mnóstwa pojawiających się możliwości i postaw”⁶, to jednak chrześcijaństwo niezmienn-

¹ J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, s. 9.

² Tamże, s. 14-15.

³ Zob. J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 20.

⁴ Zob. A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009, s. 59-158.

⁵ J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 14.

⁶ Tamże, s. 33.

nie pozostaje w obrębie kultury, będąc jej trwałym elementem, a równocześnie dziedzictwem od którego trudno się uwolnić. Zatem pragnienie patrolującego postmodernistom F. Nietzschego (zm. 1900), aby uwolnić świat od kanonu „niewolniczych wartości”, zwłaszcza „nieczystego sumienia”, które przez chrześcijańską koncepcję Boga zaraziły całą europejską tradycję, nie spełniło się. „Komedianci” chrześcijańskiego moralnego ideału nie zostali wyeliminowani, a pojęcie Boga nie zniszczono⁷. Niezależnie od postmodernistycznej fascynacji tekstami niemieckiego filozofa, którego myśl przeżywa nadal swoisty renesans⁸, nie sposób uciec ponowoczesnym myślącym od kwestii religii.

Dlatego rozpoznając kontekst, w jakim przyszło egzystować chrześcijaństwu dzisiaj, teologia pragnie prowadzić dialog ze współczesną myślą filozoficzną. „Oświecona światłem płynącym z Bożego objawienia, podkreślają autorzy najnowszego dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej, [ma] pomagać Kościołowi odczytywać znaki czasu i przynosić w ten sposób korzyść jego życiu i misji”⁹. Zatem teologia postrzega ponowoczesność jako nowe wyzwanie i musi stawić czoło „postmodernistycznemu kryzysowi klasycznego rozumu, co ma poważne konsekwencje dla *intellectus fidei*”¹⁰. Chrześcijańskiej refleksji zawsze towarzyszyło przekonanie, iż rozum jest w stanie przekraczać pozory i może dojść do rzeczywistości i prawdy rzeczy. Dzisiaj jednak ten sam rozum, dzięki postmodernistycznemu dyskursowi, „bywa postrzegany jako słaby i zasadniczo niezdolny do dojścia do rzeczywistości”¹¹ i, co za tym idzie, metafizycznie ukierunkowana filozofia, która była ważna dla wcześniejszych modeli teologii katolickiej, nadal przechodzi głęboki kryzys. Dlatego „teologia, jak sugeruje watykański dokument, może przyczynić się do przezwyciężenia tego kryzysu i dania nowego życia autentycznej metafizyce. W każdym razie teologia katolicka jest zainteresowana prowadzeniem dialogu na temat Boga i prawdy ze wszystkimi współczesnymi filozofiami”¹².

⁷ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*. Pismo polemiczne, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 165.

⁸ Zob. ostatnio wydana po polsku praca J. Derridy, *Ostrogi*. Style Nietzschego, tłum. B. Banasiak, Łódź 2012².

⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj*. Perspektywy, zasady i kryteria, tłum. K. Stopa, Kraków 2012, n. 58.

¹⁰ Tamże, n. 71.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

Spośród wielu myślicieli postmodernistycznych Gianni Vattimo z upodobaniem powraca do motywów religijnych, nazywając – jak podkreśla T. Halik – ponowoczesną epokę sekularyzacji czasem „transkrypcji krzyża Chrystusa” i „kenosis” – unізieniem chrześcijaństwa¹³. Dlatego pytając o zainteresowanie postmodernistów religią, pragnę przyjrzeć się koncepcjom tego właśnie turyńskiego filozofa i zobaczyć, jak w jego filozofii przedstawia się „powrót Absolutu” i czy rzeczywiście następuje „aktualizacja zatartego śladu”? W prezentacji filozofii G. Vattimo chodzi mi ostatecznie o odpowiedź, co może wnieść „myśl słaba” w chrześcijaństwo, jaki jest związek tego rodzaju dyskursu z klasyczną metafizyką oraz czy teologia, pozostając w dialogu z postmodernizmem, odkrywa dla samej siebie nowe impulsy.

Narodziny „myśli słabej”

Szukając źródeł filozofii Gianniego Vattimo, nie możemy pominąć jego życiowych doświadczeń, które w decydujący sposób wpłynęły na jej kształt. „Przeżyłem bardzo trudne czasy, wyznaje filozof. Słyszałem, jak spadają bomby. Alarmy. Już kiedy miałem pięć lat poszedłem do szkoły i pamiętam dzień, kiedy musieliśmy uciekać do schronu, a ja miałem rozwiązany but i to był spory problem, bo trzeba było biec, a ja nie umiałem sobie sam zawiązać buta. Ale jakaś dziewczynka mi pomogła. Potem, pewnej cudownej nocy, ocaleliśmy razem z całą moją rodziną. Przez przypadek schowaliśmy się w schronie obok naszego. Rano wyszliśmy, a nasz dom był zmieciony z powierzchni ziemi. Całkowicie zniszczony”¹⁴. Zatem doświadczenie przemijalności, niestałości i zmienności, objawiające się szczególnie mocno podczas wojennych lat, naznaczyło intelektualną wrażliwość G. Vattimo. W kierunku zainteresowań filozoficznych z kolei pchnęła go młodzięcza fascynacja. „(...) ja – wyznaje filozof – miałem własnego mistrza. Poza szkołą. Tomistę. Ultramontanistę: monsignore Pietra Caramello. (...) Filozof. Mistrz. Ale również duchowy przewodnik, przyjaciel. Być może osoba, dzięki której najbardziej dojrzałem, która lubiła mnie bez zastrzeżeń i którą ja bez zastrzeżeń lubiłem. Po raz pierwszy wysłali mnie do niego, nie wiem dlaczego, księża z mojej parafii. Może byli przekonani, że odnaleźli we mnie kamień filozoficzny. (...) Bo ja studiowałem, a on pomagał mi, kiedy go o to prosiłem. Intensywne lata gorących

¹³ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii chrześcijaństwa*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 101.

¹⁴ G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem. Biografia na cztery ręce*, tłum. K. Kasia, Warszawa 2011, s. 17.

dyskusji filozoficznych. Zawsze wywlekałem właściwy problem. Ale przede wszystkim nie byłem w stanie zaakceptować idei niezmiennego «porządku naturalnego» (z którego, poza wszystkim innym, musiałbym się okazać wyłączony). Zwalczałem również ideę «teologii naturalnej», która pchała Kościół prosto w ramiona prawicy, podczas gdy ja szedłem raczej w lewo. Byłem katolikiem, ale lewicowym¹⁵. Czas systematycznych studiów uniwersyteckich to poszukiwanie dla siebie właściwej formuły filozoficznej: „(...) nie wiedziałem jeszcze, co myśleć – wyznaje G. Vattimo. Czerpałem z tomizmu don Caramella i z filozofii Pareysona, czytałem Emmanuela Mouniera i Jacques’a Maritaina. Jak wielu ówczesnych lewicowych katolików czytałem ich w poszukiwaniu wyzwolenia z ucisku kapitalistycznego liberalizmu z jednej strony i zbiurokratyzowanego komunizmu Związku Radzieckiego z drugiej. Nie chciałem być brany ani za liberała, ani za marksistę. I – tak samo jak Maritain – interesowało mnie krytykowanie dogmatów nowoczesności. W wieku dwudziestu trzech lat, w 1969 roku, obroniłem pracę o «koncepcji działania u Arystotelesa», którą potem przejrzaną i poprawioną opublikowałem. Poszedłem na rozmowę do mojego mistrza Pareysona i powiedziałem mu: «Chciałbym studiować Adorna». Przeczytałem *Minima Moralia* i żeby była jasność, zrozumiałem z nich jedną dziesiątą. Pareyson odpowiedział: «Ale jakiego Adorno? Przeczytaj coś bardziej aktualnego, studiuj Nietzschego». Dobrze, postudiuję Nietzschego¹⁶ – zgodził się G. Vattimo.

Cóż odnalazł turyński filozof w pismach autora „Wiedzy radosnej”? „Pamiętne wakacje – przyznaje. Odkrywam nietzscheańską krytykę historycyzmu, jego rozważania skierowane przeciw nowoczesności, i alegorię, która zachowała dla mnie fundamentalne znaczenie aż do dziś: nowoczesny człowiek zachowuje się w ogrodzie historii jak w magazynie masek teatralnych, wybierając raz jedną, raz drugą. Wcześniej, w grudniu, przeczytałem *List o humanizmie* napisany przez Martina Heideggera «przeciwko» Sartre’owi, prawdziwe nawrócenie. Zwrot – a właściwie podwójny zwrot, razem z odkryciem Nietzschego – najważniejszy w całym moim spekulatywnym doświadczeniu. Na pewno właśnie tutaj wszystko się zaczęło¹⁷. Nie mniej istotny okazał się również wpływ Martina Heideggera (zm. 1976), dzięki któremu Vattimo zrozumiał, że „nie znajdujemy się na poziomie, gdzie jest tylko człowiek, ale gdzie przede

¹⁵ Tamże, s. 19-20.

¹⁶ Tamże, s. 21.

¹⁷ Tamże, s. 22.

wszystkim jest Bycie”¹⁸. I właśnie „ta historia Bycia, wyznaje włoski filozof, mnie intryguje, bo wydaje się, że mogłaby połączyć moje dziedzictwo religijne i, co więcej, jak sądzę – nie tak od razu i nie tak ewidentnie, ale z pewnością coś, co mnie pociąga – perspektywę filozoficzną, lecz również egzystencjalną i polityczną – wolności i wyzwolenia. I co się dzieje? Gdy studiuję Nietzschego, wychodzą dwa wielkie tomy Heideggera o Nietzschem. Jakbym nie mógł dalej studiować Nietzschego nie wiedząc, co o nim mówi Heidegger. Rzucam się na Heideggera. I to właśnie jest druga wielka fala, erotyczno-filozoficzna przygoda mojego życia”¹⁹. Pozostając w kręgu myśli tych dwóch filozofów Vattimo odkrywa, jak Heidegger czytając Nietzschego, krok po kroku rekonstruuje historię Platońskich idei aż do nowoczesności, czyli czasu pozytywizmu, który stał się punktem kulminacyjnym zapomnienia Bycia. „Zacząłem – wyznaje włoski filozof – koncentrować się na tym problemie, który stał się później głównym ośrodkiem całej mojej pracy filozoficznej. Odnajduję u Heideggera sprzeczności w tym względzie. A co najmniej nieumiejętność wyciągnięcia wszystkich konsekwencji ze swoich własnych intuicji. Właśnie tutaj rozpoczyna się – i trwa do dziś – moje poszukiwanie, moja osobista lektura, interpretacja Heideggera i rzecz jasna Nietzschego”²⁰. Co zatem istotnego odrywa Vattimo u Heideggera? Niemiecki filozof, zauważa turyńczyk, „wcale nie wie, jak rozwiązać problem zapomnienia o Byciu. Waha się między nostalgią i świadomością tego, że cała filozofia Zachodu, cała metafizyka, skończyła się. I że właściwie to może i lepiej. Przewracamy stronę Bo Bycie jest z jednej strony tym, co najważniejsze. Jest tym, co pozwala człowiekowi właśnie być, rozświetla rzeczywistość. Z Byciem mamy do czynienia również u Platona, którego Idee w ponadświecznym świecie później stają się Kartezjańskim ja myślę, absolutną prawdą albo chrześcijańskim Rajem, aż do pojawienia się pozytywizmu oraz tych wszystkich z góry założonych prawd przedmiotowych, które są negacją Bycia i jako takie zasługują wyłącznie na śmierć. Jedynym szczęśliwym z powodu tego rozmycia prawdziwego świata jest Nietzsche, dla niego oznacza ono wyzwolenie. Wreszcie żyjemy w świecie, w którym nie ma obiektywnych ograniczeń i właśnie po to, by sprostać tej wolności, musimy stać się nadludźmi”²¹. Zatem Nietzsche ogłaszając śmierć Boga, wprowadza wyraźne kategorie nihilistyczne. U tego filozofa, podkreśla Vattimo, Bóg

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 23.

²¹ Tamże, s. 23-24.

umiera dlatego, „że wiedza nie musi już dochodzić do pierwszych przyczyn, człowiekowi nie jest już potrzebna świadomość posiadania nieśmiertelnej duszy itd. Chociaż Bóg musi umrzeć w imię tego samego imperatywu prawdy, który od zawsze jawił się nam jako jedno z jego praw, wraz z jego śmiercią traci sens także sam imperatyw. Dzieje się tak, gdyż warunki egzystencji stały się mniej gwałtowne, a co za tym idzie również, przede wszystkim, mniej patetyczne. To właśnie w tym uwydatnieniu zbędności wartości ostatecznych ma swe korzenie spełniony nihilizm”²². Ale czy Martin Heidegger był nihilistą? „Ogólnie mówiąc, podczas gdy Nietzsche jest bardzo zadowolony z bycia nihilistą, to Heidegger jakby nieco mniej. A nawet sądzę, że w ogóle nie chciałby nim być. Faktycznie jest nim i pozostanie przez całe życia”²³. Dlaczego? „Wiele osób, stwierdza Vattimo, nie rozumiało mocnego nietzscheańskiego stwierdzenia «Bóg umarł», myląc je z wyznaniem ateizmu. Tak nie jest, Nietzsche nie twierdzi, że Bóg nie istnieje. Nie mógłby tego powiedzieć, ponieważ byłoby to wygłoszenie prawdy absolutnej, identycznej z przyznaniem, że «Bóg istnieje». Różny byłby tylko punkt widzenia. Tam, gdzie jest absolut, jest też zawsze metafizyka, czyli najwyższa zasada – dokładnie to, co – jak odkrył Nietzsche – stało się zbędne. «Bóg umarł» znaczy, że nie ma ostatecznego ugruntowania”²⁴. Z kolei Heidegger nie chce zauważyć, że tak naprawdę twierdzenie Nietzschego oznacza to samo, co jego wystąpienie przeciw metafizyce, czyli „przeciw całej europejskiej tradycji filozoficznej od Parmenidesa, wierzącej w to, że istnieje ostateczne ugruntowanie rzeczywistości w formie obiektywnej struktury usytuowanej poza czasem i historią. Wielka rewolucja Heideggera jest odrzuceniem przedmiotowej, stabilnej, strukturalnej koncepcji Bycia, dokonywanym w imię wolności. Jeżeli jesteśmy nadziejami, uczuciami, obawami, projektami..., skończonymi bytami, posiadającymi jakąś przeszłość i przyszłość, a nie tylko przejawami. Nie można myśleć o Byciu w terminach przedmiotowej metafizyki. Dla mnie to jest pierwszy krok, jeszcze nie nazwany, lecz niezwykle ważny początek drogi ku temu, co mniej więcej dwadzieścia lat później nazwę «słabym myśleniem»”²⁵.

Ostatecznie zostaje ono zdefiniowane w roku 1979: „piętnaście lat po mojej «słabej» lekturze Heideggera – przyznaje G. Vattimo – dojrzewa we mnie kon-

²² G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2007, s. 20.

²³ G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem*, dz. cyt., s. 24.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

cepcja historii Bycia jako stopniowej utraty ciężaru. Historia Bycia jako odalania, a co za tym idzie, wszystko, co ta koncepcja ze sobą niesie i co może wytworzyć w następnych lat. Zawsze pociągało mnie interpretowanie Heideggera z punktu widzenia osłabienia Bycia, zamiast oczekiwania na jego nowy przejaw”. Co miała wyrażać ta koncepcja? Turyński filozof chciał w ten sposób powiedzieć, że w dobie kryzysu rozumu, w jest dyskusjach mimo wszystko jeszcze wiele tęsknoty za metafizyką. Dlatego pragnieniem jest wprowadzenie takiego stylu myślenia, które będzie potrafiło się wyrazić w półcieniach. Idzie tutaj o podejście, które nie będzie podejmować prób odszukania pierwotnego Bycia, bo prawdą jest, że metafizyka zatraciła się w swoich naukowych i technologicznych celach. Chodzi raczej o odkrycie drogi do ponownego spotkania Bycia jako śladu, wspomnienia, Bycia zużytego i osłabionego, i tylko dlatego godnego uwagi i etyki słabości, która chociaż prostsza, jest bardziej kosztowna i niesie ze sobą mniej pewności²⁶.

Dojrzewanie koncepcji

Rozwińmy zatem tę fundamentalną koncepcję włoskiego filozofa. U Gianiego Vattimo, zauważa A. Zawadzki, „nie to, co mocne, trwałe i niezmiennie, lecz to, co kruche, słabe i ułomne, jest punktem wyjścia dla refleksji filozoficznej i jej wyróżnionym przedmiotem opisu, co więcej – staje się jego doświadczeniem”²⁷, bowiem „tym, co transcendentne, co czyni możliwym wszelkie doświadczenie świata, jest ułomność”²⁸. Dlatego „kategoria doświadczenia, jako formy poznania czy kontaktu z ułomnością, jak dodaje polski badacz myśli Vattimo, wydaje się tu nieprzypadkowo wybrana i sugeruje, że «słabe» obszary istnienia wymagają innego niż tradycyjny języka opisu, nie poddają się racjonalizacji i uporządkowaniu ani nie dają się wtłoczyć w rozumiane po Heideggerowsku przedstawienie jako narzędzie dominacji podmiotu nad światem, lecz wymagają od poznającego je człowieka egzystencjalnego zaangażowania oraz wysiłku otwarcia, «wystawienia się» na ich prawdę”²⁹.

Pierwszy zarys tej koncepcji pojawia się u G. Vattimo już w roku 1980 w pracy *Le avventure della differenza*³⁰, a następnie zostaje rozwinięty w kolej-

²⁶ Tamże, s. 79-80.

²⁷ A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, dz. cyt., s. 59.

²⁸ G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, „*Teksty Drugie*” 2003, nr 5, s. 132.

²⁹ A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, dz. cyt. s. 59-60.

³⁰ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milano 1980, s. 9-10.

nych publikacjach, najpełniej w pochodzącym z roku 1992 szkicu *Dialektyka, różnica, myśl słaba*. Włoskiemu filozofowi chodzi o radykalne przeciwstawienie *il pensiere debole* czyli myśli słabej wielkiej tradycji metafizycznej, poświeceniowej, którą określa mianem myśli mocnej. Sięga tu do „filozofii zmierzchu” późnego Heideggera i pojęcia *Ge-Stell*³¹ i „szkicuje projekt ontologii słabej rozumianej nie tylko jako pewien styl uprawiania refleksji czysto filozoficznej, ale znacznie szerzej – jako pewien typ doświadczenia bytu, rzeczywistości, podmiotowości, znamienne dla późnej zwłaszcza nowoczesności i charakteryzujących ją zjawisk. (...). Ontologia słaba przeciwstawia się całej tradycji metafizycznej, tradycji myślenia naznaczonego «przemocą», gdyż opartego na kategoriach «mocnych» czy też, jeśli można pozwolić sobie na neologizm, «przemocowych», które uprzywilejowują to, co ogólne, unifikujące, wsparte na niezwruszonych i pewnych fundamentach»³². Na czym miałyby polegać ontologia zmierzchu czy też schyłku. Vattimo podaje dwie charakterystyczne cechy. Pierwsza to zanik tradycyjnej, mocnej opozycji metafizycznej pomiędzy substancjalnym bytem a pozbawionym substancjalności pozorem; druga zaś to koncepcja bytu, której modelem nie jest już, jak dotychczas, naukowa obiektywność i świat trwałych przedmiotów poznania naukowego, lecz życie, którego podstawowymi wymiarami są gra interpretacji, skończoność i śmiertelność oraz historyczność³³. Jaka zatem jest różnica między myślą słabą a myślą mocną. Zdaniem autora *Końca nowoczesności* myśl mocna postrzega byt w kategoriach obecności, trwałości, stabilności. Istnieje zatem możliwość bezpośredniego dostępu do bytu. Punktem wyjścia myśli mocnej będzie zawsze problem początku, fundamentu, ufundowania, niezależnie od rodzaju uprawianej metafizyki. Dla tego rodzaju myślenia historia przybiera zawsze postać ruchu linearnego, progresywnego, jednokierunkowego, a narzędziem jej jest pojęcia totalności, prawdziwości, zawłaszczenia i odzyskania, czyli przywrócenia tego wszystkiego, co w toku historii odrzucone, wykluczone, zatracone.

Z kolei myśl słaba, w przeciwieństwie do mocnej, nie ma postaci esencji i nie tyle jest, ile wydarza się, czy też przydarza się. „Właśnie kategorie zdarzeniowości, czasowości, rzucenia, zauważa A. Zawadzki – zaczerpnięte przez Vattimo z analiz Heideggera – najlepiej charakteryzują tę koncepcję bytu, którą

³¹ Tenże, *Końiec nowoczesności*, dz. cyt., s. 36-37, 168-169.

³² A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, dz. cyt., s. 60.

³³ G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano 1989.

można by określić jako słabą. (...), można by rzec, że myśl słaba jest bliska kategorii narracji; zarówno dlatego, że traktuje byt w kategoriach przygodności, zdarzeniowości, przypadłości, wydarzenia się w czasie, jak i dlatego, że sama siebie traktuje wyłącznie jako opowieść o bycie, który znajduje swe uzasadnienie nie w całościowym, uniwersalnym projekcie teoretycznym, lecz w sferze uzasadnień lokalnych, cząstkowych, narracyjnych. Byt jest pojęty przez myśl słabą nie jako obecność, lecz jako wydarzenie się, nie tyle jest, ile przychodzi czy nadchodzi, nie jest nam dany bezpośrednio, lecz tylko w znakach, śladach, kontekstach, kulturowych przekazach, różnorodnych przesłaniach³⁴.

Zatem myśl słaba warunkuje takie rozumienie bytu, który zawsze jest dany w różnorodnych zapośredniczeniach, „otwiera się” w kontekstach i przekazach kultury, historii mowy. Odrzucenie „mocnej” koncepcji bytu, pociąga za sobą również odrzucenie „korespondencyjnej czy adekwacyjnej koncepcji prawdy jako zgodności sądu z istniejącym uprzednio wobec myśli, pojęć, języka bytem jako twardym faktem, obiektywną rzeczywistością. Prawda nie jest procedurą logiczną czy też metafizyczną, nie jest rozumiana jako naukowa procedura weryfikacji, której rezultatem jest oczywistość (*evidentia*) czy pewność (*certum*). Nie polega ona na obiektywnym, adekwatnym opisie jakiegoś obiektywnego stanu rzeczy, który miałby zastąpić opisy mniej adekwatne czy już «zużyte», podlegające falsyfikacji, lecz na odpowiedzi na zmienny historycznie sens bytu jako zdarzenia (a nie trwałego, niezmiennego fundamentu, struktury, podstawy)³⁵. Mówiąc o sposobie doświadczenia prawdy, Vattimo włącza ją w krąg własnej retoryki, nazwanej słabą i przekonuje, iż nie możemy prawdy rozumieć jako przedmiotu, który można zawłaszczyć i przekazać, lecz prawda to „horyzont i tło, w którym się skromnie poruszamy na nasz ograniczony sposób”³⁶.

Postmodernizm dla turyńskiego filozofa oznacza przede wszystkim „pożegnanie z nowoczesnością, które właśnie dlatego, że jest pragnieniem wymknięcia się charakterystycznej dla nowoczesności idei postępu, a więc przede wszystkim idei krytycznego «przezwyćżenia» na rzecz nowego ufundowania szuka tego samego, czego szukali Nietzsche i Heidegger w swojej szczególności, krytycznej relacji z zachodnim myśleniem”³⁷. Najbardziej charakterystycznym punktem postmetafizycznego sposobu filozofowania jest „zanegowanie stabilnych struktur bycia, w stronę których winno się zwracać w celu

³⁴ A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, dz. cyt., s. 62.

³⁵ Tamże, s. 64-65.

³⁶ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 14.

³⁷ Tamże, s. 2-3.

«ufundowania» siebie w nie-tymczasowych pewnikach. Owo rozpląnięcie się stabilności bycia w wielkich systemach dziewiętnastowiecznego metafizycznego historyzmu jest tylko częściowe: bycie nie «jest», ale «staje się», zgodnie z koniecznymi i rozpoznawalnymi rytmami, zachowującymi zatem swoją idealną stabilność. Nietzsche i Heidegger natomiast myślą bycie radykalnie jako *wydarzenie*, uważając tym samym, że aby można mówić o bycie, najważniejszym jest ustalenie, «w jakim punkcie» my i ono się znajdujemy. Ontologia nie jest niczym innym jak interpretacją naszej kondycji i sytuacji, jako że bycie spełnia się w całości w swoim «wydarzeniu», następującym w procesie jego i naszego stawiania się historią³⁸.

Dlatego zasadniczą ambicją myśli postmodernistycznej jest, jak zauważa S. Zabala, „wypracowanie ontologii osłabienia, ujmującej ciężaru obiektywnym strukturom i przeciwdziałającej przemocy dogmatyzmu. Najważniejszym zadaniem, przed jakim staje dziś filozofia, wydaje się odwrócenie programu platońskiego: przywołuje ona na powrót ludzkość do jej historyczności, a nie do tego, co wieczne. Filozofia zdaje się raczej w coraz większym stopniu poświęcać nieustannemu budowaniu człowieczeństwa niż gromadzeniu wiedzy. Ów ruch myślenia przywoływałby na myśl Heglowską dialektykę, gdyby nie to, że w zamyśle (...) Vattimo brakuje ostatecznej wizji Ducha Absolutnego zawierającego cały proces prowadzący do jego wyłonienia się; chodzi bowiem tutaj nie tyle o kurczowe trzymanie się określonego stanowiska w tradycji filozoficznej, ile o podtrzymywanie rozmowy toczącej się od czasu narodzin Zachodu i nieodłącznie związanej z nim. Zamiarem filozofii nie jest już dowodzenie prawd, lecz jedynie sprzyjanie możliwości osiągnięcia konsensusu, który można by uznać za prawdę³⁹».

Co do religii zaś, to współcześnie – jak przekonuje S. Zabala – „w dobie ponowoczesnej brakuje już jakichkolwiek filozoficznie przekonujących i ważkich racji przemawiających tak za byciem odrzucającym religię ateistą, jak za byciem odrzucającym naukę teistą; dekonstrukcja metafizyki oczyściła bowiem pole dla kultury wyzbytej tego rodzaju dualizmów znamionujących naszą dotychczasową tradycję zachodnią⁴⁰». Dlatego przyszłość religii po dekonstrukcji zachodniej ontologii, nabiera kształtów właśnie z „myśli słabej”, która „stanowi zachętę do przekroczenia metafizyki przez uwikłanie jej w relację wzajem-

³⁸ Tamże, s. 3.

³⁹ S. Zabala, Wprowadzenie. Religia poza teizmem i ateizmem, w: R. Rorty, G. Vattimo, Przyszłość religii, red. S. Zabala, tłum. S. Królak, Kraków 2010, s. 22-23.

⁴⁰ Tamże, s. 10.

ności, odmienną od heglowskiej *Aufhebung*, w której «nowatorstwo» bierze górę nad «warunkowaniem». Przewyciężenie teologicznego i platońskiego ducha rozróżniania na «wieczność i doczesność», «rzeczywistość i pozór», «byt i stawanie» oznacza odnalezienie bezpośredniej drogi wiodącej między zawierzeniem siebie w pełni boskiemu zastępcy a oddaniem się jednostkowym preferencjom: droga ta polega na osłabianiu i demontowaniu starożytnego europejskiego pojęcia «bytu» oraz samej idei «statusu ontologicznego». Ta nowa, słaba droga myślenia nie tylko wskazuje nowe kierunki, lecz także odzyskuje tradycję, więc zaś między wierzącym a Bogiem pojmuje się odtąd już nie tyle jako relację opartą na władzy, ile taką, o wiele łagodniejszą, w ramach której Bóg przekazuje całą swą władzę człowiekowi⁴¹. Zdaniem Vattimo cały obecny czas i sam proces sekularyzacji, to właśnie historia myśli słabej. Dlaczego? Ponieważ dowiadujemy się nie tego, że Bóg nie istnieje, lecz jedynie tego, iż nie do końca wiadomo, co w istocie oznacza stwierdzenie bądź zaprzeczenie jego istnienia⁴². „Człowiekowi ponowoczesnemu, który przeżył kres wypracowanych przez tradycyjną myśl metafizyczną wielkich, ujednociających syntez, udaje się przetrwać bez nerwicy w świecie, w którym Bóg nie jest już obecny, czyli w świecie, w którym brakuje trwałych i stabilnych struktur mogących dostarczyć jakiejś jednorodnej, ostatecznej i normatywnej podstawy naszej wiedzy i etyki. Innymi słowy, człowiek ponowoczesny, obuwający się bez skrajnych, magicznych gwarancji ze strony samej idei Boga, godzi się na możliwość, iż historia nie jest po jego stronie i że nie ma już mocy zdolnej dać rękojmię szczęścia, do którego dąży. Człowiek ponowoczesny wykształcił w sobie zatem umiejętność pędzenia swego życia bez lęku w naznaczonym względnością świecie półprawd. Ideał absolutnej pewności, trwale ugruntowanej wiedzy i rozumnie urządzonego świata stanowi dlań dodający otuchy mit stworzony przez ludzkość na jej wczesnych etapach rozwoju, gdy niemoc i strach w obliczu sił natury stanowiły postawę dominującą i doprowadziły, jak głosi stara tradycja, do powołania do istnienia bogów⁴³. Skoro za sprawą sekularyzacji udało się człowiekowi uwolnić z wszelkiego rodzaju ograniczeń, tak kosmologicznych, jak i teologicznych, to czy nie da się pogodzić pojęcia słabego rozumu z ewangelicznym nauczaniem miłości? Myśliciele postmodernistyczni przekonują, iż typowa dla ponowoczesności fragmentacja rozumu, otwiera przed człowiekiem całkowicie nową przestrzeń, w której Kościół po-

⁴¹ Tamże, s. 11-12.

⁴² G. Vattimo, *After Christianity*, tłum. L. D'Isanto, New York 2002, s. 5-6.

⁴³ S. Zabala, *Wprowadzenie. Religia poza teizmem i ateizmem*, dz. cyt., s. 26-27.

winien głosił swe posłanie wiary. Pawłowe stwierdzenie: „ilekroć jestem słaby, tylekroć jestem mocny” (2 Kor 12,10), biorą za dobrą podstawę koegzystencji chrześcijaństwa i postmodernizmu. „Jeśli ów ponowoczesny człowiek, stwierdza jeden z filozofów, podda się w pełni słabej kondycji Bytu i istnienia, nauczy się być może żyć w zgodzie z samym sobą i własną skończonością, wyrzekając się tkwiącej w nim głęboko tęsknoty za sięgającą kresu metafizyką o absolutystycznych roszczeniach. Pogodzenie się z konstytutywnie pękniętą, nietrwałą i mnogą wewnątrznie kondycją przynależną naszemu własnemu Byciu skazanemu na zróżnicowanie, ulotność, nietrwałość i wielość, oznacza zdobycie umiejętności czynnego praktykowania solidarności, dobroci i ironii. Człowiek, który odwraca są uwagę od świata nadprzyrodzonego i skupia spojrzenie na świecie doczesnym i czasie obecnym (*saeculum* oznacza przecież również «obecna pora, doba») podejmuje wysiłek urzeczywistnienia ideałów pluralizmu i tolerancji oraz stara się zapobiec narzucaniu partykularnych wizji świata środkami przypisywanej im [tym wizjom] władzy. «Śmierć Boga» (wyrażenie ukute pierwotnie przez Lutra) odnosi się w obecnej dobie do wcielenia, *kenosis* (rzeczownik wywodzący się od czasownika *kenōo* [opróżniam, ogałacam]), za pomocą którego Paweł nawiązywał do «samoogłocenia» dokonywanego przez boże *verbum*, w akcie samouniżenia przybierające ludzką postać, by ponieść śmierć na krzyżu. Wszystko to skłania nas do przyjęcia mniej obiektywistycznej, a bardziej interpretatywnej koncepcji objawienia, czyli koncepcji słabości jako przymiotu «ostatniego Boga»⁴⁴. W takiej perspektywie, zdaniem postmodernistów, myśl słaba odnajduje w chrześcijaństwie sprzymierzeńca. Okazuje się bowiem, że samo Objawienie zawiera liczne elementy, potwierdzające intuicje filozofów, którym całkowicie nie przeszkadza kontekst przywołanych tekstów oraz podstawowe zasady egzegezy biblijnej. Detronizacja metafizyki, pociągnęła za sobą dekonstrukcję koncepcji Boga, którego poznaniem filozofia całkowicie przestała się interesować. Zamiast dociekać prawdy bytu, skupiono się na solidarności, współczuciu i ironii. Dzisiejsza „myśl – postulująca postmoderniści – musi zatem wyrzec się wszelkich obiektywnych, uniwersalistycznych i apodyktycznych roszczeń do ugruntowania, jeśli pragnie zapobiec temu, by chrześcijaństwo, połączone sojuszem z metafizyką w poszukiwaniu pierwszych zasad, ustąpiło pola przemocy»⁴⁵. Dlatego należy porzucić jakiegokolwiek poszukiwania, a skupić się jedynie na hermeneutyce, bowiem „droga

⁴⁴ Tamże, s. 27-28.

⁴⁵ Tamże, s. 28.

do zbawienia nie prowadzi przez opis i poznanie, ale przede wszystkim przez interpretację i kształtowanie⁴⁶.

„Ślad śladu”

G. Vattimo pragnie pozostać wiernym powyższej zasadzie, dlatego konsekwentnie rozwija własną filozofię hermeneutyczną i w jej duchu interpretuje chrześcijaństwo. Odwołując się przy tym do Gadamera, mówi o ontologii hermeneutycznej, która jak zauważa M. Januszkiewicz, posiada trzy zasadnicze wymiary: „po pierwsze, charakteryzuje się odrzuceniem pojęcia obiektywności rozumianej jako ideał wiedzy historycznej (*resp.* humanistycznej), co dokonało się za sprawą Wilhelma Diltheya; tym samym odrzucona została metoda właściwa naukom pozytywnym; po drugie, model hermeneutyczny poszerzony został na całą wiedzę, a więc już nie tylko historyczną (!) – takie podejście zawdzięczamy radykalizacji stanowiska Diltheya przez Martina Heideggera; po trzecie wreszcie, ontologia hermeneutyczna stoi na stanowisku, że bycie ma charakter językowy, co pociąga za sobą uznanie także tego, że wszelkie rozumienie ma również charakter językowy⁴⁷”.

Wprowadzając własną hermeneutykę w przestrzeń religijną Vattimo nie chce powiedzieć, że historia zbawienia jest historią interpretacji, ale chodzi mu raczej o to, „by – jeśli tak można się wyrazić – dało się usłyszeć echo «przejścia», szelest ślizgania się od jednego terminu do drugiego, szelest, który wydaje mi się w wielu znaczeniach czymś, co wszyscy od zawsze znamy i, co więcej, czego przedrozumienie stanowi o naszej dziejowej przynależności do świata (epoki, historii, kultury) religii księgi. (...): historia zbawienia powołuje do życia historię interpretacji, lecz, jednocześnie, historia zbawienia przydarza się, czy też przejawia się tylko jako historia interpretacji⁴⁸”. Co zatem wnosi ontologia hermeneutyczna w interpretację tekstów biblijnych, jak chce pokazać sens ich obecności we współczesnym społeczeństwie? Co mówi o chrześcijaństwie? Vattimo konsekwentnie patrzy na rzeczywistość wiary w kluczu własnej filozofii. „Jedynym sposobem na to, zauważa, by Kościół nie przerodził się na powrót w niewielką, fundamentalistyczną sektę, jaką siłą rzeczy stanowią u zarania swych dziejów, i by podjął swe uniwersalistyczne powołanie, jest przyjęcie przezeń ewangelicznego przesłania, jako zasady wyrzekającej się

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007, s. 81.

⁴⁸ G. Vattimo, *Historia zbawienia, historia interpretacji*, tłum. A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2005, nr 4, s. 114.

wszelkich roszczeń do obiektywności. Skandalem bowiem jest nie tyle twierdzenie, że nie wierzymy w Ewangelię dlatego, iż wiemy że Chrystus zmarł, ale twierdzenie, iż wierzymy w jego zmartwychwstanie dlatego, że przeczytaliśmy o tym w Ewangeliach. Jeśli chcemy uniknąć popadnięcia w zgubny realizm, obiektywizm i wynikający zeń autorytaryzm, którym to pokusom ulegał Kościół w toku swych dziejów, odwrócenie takie staje się nieodzowne⁴⁹. Tak sformułowane twierdzenie, dopiero teraz staje się możliwe, bowiem – jak przekonuje G. Vattimo – obecny wiek, jest wiekiem interpretacji, „w którym chrześcijaństwu udało się ostatecznie wypełnić swe antymetafizyczne przesłanie, «rzeczywistość» zaś we wszelkich swych przejawach została sprowadzona do przekazu”⁵⁰. To implikuje zdaniem turyńskiego filozofa kolejne tezy o charakterze redukcyjnym: „chrześcijaństwo jedynie ma sens pod warunkiem, że rzeczywistością nie jest wyłącznie świat rzeczy w zasięgu ręki (*vorhanden*), rzeczy obiektywnie obecnych, jego znaczenie zaś jako przesłania zbawienia polega nade wszystko na wyzbyciu się apodyktycznych roszczeń do «realności». Mamy však pełne prawo odczytywać Pawłowe: «Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo?» (1 Kor 15,55) jako ostateczne zaprzeczenie «zasady rzeczywistości»”⁵¹. Vattimo uważa, że filozofia postmetafizyczna, którą uprawia, jest w stanie wyzwolić chrześcijaństwo od roszczeń do obiektywności i w ten sposób może zostać ostatecznie usunięte napięcie między prawdą a dobrocią, nękające Kościół prze całe dotychczasowe dzieje. „Tradycyjnie przypisywane Arystotelesowi powiedzeniem, zauważa włoski filozof, *amicus Plato sed magis amica veritas* nie może już być dłużej obowiązujące dla chrześcijan. Jedną z postaci u Dostojewskiego stwierdza wszak, że gdyby była zmuszona dokonać wyboru między Chrystusem a prawdą, wybrałaby Chrystusa. Alternatywa ta zostaje jednak unieważniona, jeśli wyciągniemy wszystkie wnioski z biblijnego przesłania. Prawdą bowiem, która według Jezusa powinna nas uwolnić, nie jest obiektywna prawda nauki ani nawet teologii, Biblia zaś nie jest traktatem kosmologii ani podręcznikiem antropologii czy teologii. Zawarte w Piśmie objawienie nie zostało nam przekazane po to, by wzbogacić naszą wiedzę o tym, kim jesteśmy, kim jest Bóg, jaka jest «natura» rzeczy czy praw geometrii itp., tak jakby zbawienia można było dostąpić na drodze «poznania prawdy». Jediną objawioną nam w Piśmie prawdą, jedyną, której niepodobna

⁴⁹ Tenże, *Wiek interpretacji*, w: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, tłum. S. Królak, Kraków 2010, s. 60.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

z upływem czasu zdemitologizować – nie jest ona bowiem sądem eksperymentalnym, logicznym czy metafizycznym, lecz wezwaniem do działania – jest prawda miłości i dobroci⁵². Vattimo konsekwentnie odrzuca klasyczną definicję prawdy, zauważając, że nie polega ona dzisiaj już na odpowiedniości między sądami a rzeczami. Dlatego też jest przekonany, że proponowany przez niego ponowoczesny nihilizm, oznaczający kres metanarracji, stanowi prawdę chrześcijaństwa, a ową prawdą okazuje się rozpad metafizycznej koncepcji prawdy. Dlaczego w takim razie możemy tutaj dalej mówić o chrześcijaństwie, skoro wydaje się, że jego metafizyczne fundamenty zostały zburzone? Vattimo przyznaje, że chociaż sam pozostaje zafascynowany pewnymi ideami pochodzącymi z chrześcijaństwa, chodzi tutaj szczególnie o *kenosis* (czyli wcielenie rozumiane jako wyrzeczenie się przez Boga swej suwerennej i transcendentnej władzy), to dla wielu myślicieli postmodernistycznej rzeczywistość wiary i religii, nadal pozostaje daleka⁵³. Nie mniej jednak „chrześcijańskie objawienie – zaskakująco stwierdza filozof – jest o tyle wiarygodne, o ile uznajemy, że pod jego nieobecność nasza historyczna egzystencja byłaby pozbawiona sensu. Pouczający przykład daje tutaj «klasyka» literatury, języka czy kultury. Jak zachodnia literatura byłby czymś nie do pomyślenia bez poematów Homeryckich, bez Szekspira i Dantego, tak nasza kultura w najszerszym znaczeniu byłaby wyzbyta sensu, gdybyśmy zeń wyrugowali chrześcijaństwo⁵⁴. Należy przyswoić sobie, zauważa turyński filozof, chrześcijańską dziejowość, bowiem jak mawiał Croce „nie możemy nie nazywać się chrześcijanami”. Jak rozumie to stwierdzenie Vattimo? Po pierwsze nigdy nie możemy umiejscowić siebie poza tradycją zapoczątkowaną przez naukę głoszoną przez Chrystusa. Po drugie dzisiaj, gdy „wszelkie zgłaszane przez historyczne autorytety roszczenia do sprawowania władzy w imię prawdy obnażono jako nadużycia, których w demokracji nie wolno pod żadnym pozorem tolerować, stwierdzenie Crocego należałoby interpretować być może w podobnym sensie, jak rozpostarte między rozpaczą a wezwaniem stwierdzenie Heideggera, że «tylko jakiś bóg może nad uratować» (*Nur noch ein Gott kann uns retten*). «Nie możemy nie nazywać się chrześcijanami» dlatego, że w świecie, w którym umarł Bóg, w którym rozpadły się metanarracje, a wszelkie autorytety, łącznie z «obiektywną» wiedzą,

⁵² Tamże, s. 61-62.

⁵³ Zob. B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*. Dekonstrukcja Jacquesa Derridy, Warszawa 1997, s. 193-206; A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Toruń 2012, s. 19-29.

⁵⁴ G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, dz. cyt., s. 64.

uległy na szczęście demitologizacji, jedyną szansą na przetrwanie ludzkości pozostaje wierność chrześcijańskiemu przykazaniu miłosierdzia”⁵⁵.

Współcześnie, jak przyznaje Vattimo, religia jest „odtworzeniem się czegoś, o czym, jak sądziliśmy, ostatecznie zapomnieliśmy, ponowną aktualizacją zartartego śladu, ponownym otwarciem rany, ponownym wypłynięciem fali, objawieniem, że to, co braliśmy dotąd za *Überwindung* (przezwycięzenie, stanie się swoją prawdą i wynikające z tego usunięcie na bok) jest jedynie *Verwindung*, długą rekonwalescencją, która musi znaleźć nową równowagę z nieusuwalnymi śladami choroby”⁵⁶. Włoski filozof dodaje, iż powrót religii, „jej powtórna obecność w naszym ludzkim doświadczeniu, nie jest faktem czysto przypadkowym, faktem, który moglibyśmy odsunąć na bok, by skoncentrować się po prostu na treściach, które w ten właśnie sposób powracają. Wprost przeciwnie, mamy podstawy do tego, by przypuszczać, że powracanie jest jednym z podstawowych aspektów (lub jedynym podstawowym aspektem) doświadczenia religijnego”⁵⁷. Dlaczego zatem religia powraca? Najpierw Vattimo akcentuje całkowitą nowość tej sytuacji. „Upadek filozoficznych zakazów skierowanych przeciwko religii, bo wręcz z czymś takim mamy do czynienia, zbiega się z rozpadem wielkich systemów, które towarzyszyły rozwojowi nauki, techniki i nowoczesnej organizacji społeczeństwa, a więc z pozbywaniem się wszystkich wielkich założeń – a tego właśnie, jak się zdaje, poszukuje zbiorowa świadomość w swoim powrocie religii”⁵⁸. Następnie turyński filozof zauważa, iż nie da się potrzeby religijnej zaspokoić we właściwy sposób poprzez proste podjęcie na nowo religijności „metafizycznej”, która wyrazi się ucieczką od zamętu nowoczesności i od wieży Babel zeświecczonego społeczeństwa ku odnowionemu fundamentalizmowi. „Reagować na problematyczność i chaotyczność późnonowoczesnego świata przez powrót do Boga jako do fundamentu metafizycznego oznacza w myśl pojęć Nietzscheańskich odrzucenie wyzwania nadczołowieczeństwa, a także skazanie się na kondycje niewolniczą, którą Nietzsche uważa za nieuchronną dla tych wszystkich, którzy tego wyzwania nie podjęli (jeśli spogląda się na przemiany zachodzące w egzystencji indywidu-

⁵⁵ Tamże, s. 66.

⁵⁶ G. Vattimo, Ślad śladu, w: Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Triás, Vincenzo Vitiello, tłum. M. Kowalska i inni, Warszawa 1999, s. 99.

⁵⁷ Tamże, s. 100.

⁵⁸ Tamże, s. 101.

alnej zbiorowej w dobie społeczeństwa mass mediów, ta alternatywa między nadczłowieczeństwem i niewola nie wydaje się tak nieprawdopodobna i czysto teoretyczna”⁵⁹. Dlatego Vattimo za Heideggerem powtarza, że „reagować na późnonowoczesną wieżę Babel powrotem do Boga jako do podstawy oznacza po prostu próbę ucieczki od metafizyki i przeciwstawianie jej ostatecznemu rozpadowi podjęcia na nowo jej «poprzedniej» konfiguracji, która jawi się jako coś pożądanego, dlatego że jest bardziej oderwana – lecz tylko pozornie – od aktualnej kondycji, z której pragniemy wyjść”. Rozpad metafizycznych narracji zaowocował tym, że „filozofia odkryła na nowo wiarygodność religii i może w konsekwencji postrzegać potrzebę religijną w świadomości zbiorowej poza schematami krytyki oświeceniowej”⁶⁰. Zmieniając z kolei perspektywę i spoglądając na filozofię od strony religii, należy zauważyć, podkreśla Vattimo, że „tylko w świetle chrześcijańskiej doktryny Wcielenia Syna Bożego można pojąć filozofię jako odczytywanie znaków czasu tak, że nie sprowadza się to po prostu do biernej rejestracji biegu czas. «W świetle Wcielenia» jest jeszcze jednym wyrażeniem próbującym uchwycić związek, którego nie rozwikłana problematyeczność stanowi samo jądro doznania zdarzeniowości. (...). Bóg wciela się, a zatem objawia się najpierw w przesłaniu biblijnym, które w końcu «daje miejsce» postmetafizycznym rozważaniom o zdarzeniowości bycia. I tylko o tyle, o ile odnajduje swe pochodzenie nowotestamentowe, myślenie postmetafizyczne może ukształtować się jako myślenie o zdarzeniowości bycia, które nie sprowadza się do zwykłej akceptacji istniejącego bytu, do zwykłego relatywizmu historycznego i kulturalnego. Innymi słowy: to właśnie fakt Wcielenia nadaje historii sens objawienia zbawczego, a nie tylko chaotycznego nawarstwiania się wydarzeń, które zakłócają czystą strukturalność prawdziwego bytu. To, że historia posiada sens zbawczy (lub, w języku filozofii, sens emancypacyjny), mimo że albo właśnie dlatego, że jest historią przesłań i odpowiedzi, interpretacji, a nie «odkryć» czy też «prawdziwych obecności», daje się pomyśleć tylko w świetle doktryny Wcielenia”⁶¹. Włoski filozof poszerzając własną refleksję o wymiar religijny, przekonuje, że tylko w ten sposób myślenie ponowoczesne może okazać się twórczym dla współczesnego człowieka, który na nowo przeżywa powrót religii. „W wysiłku zmierzającym do wykroczenia poza metafizykę, odpowiadając na wyzwanie epoki, w której okazuje się ona ostateczni czyns, czego nie sposób kontynuować (...), filozofia – która w ten

⁵⁹ Tamże, s. 103.

⁶⁰ Tamże, s. 105.

⁶¹ Tamże, s. 115-116.

sposób staje się hermeneutyką, wsłuchiowaniem się i interpretacją przekazanych (*Ge-schick*) przesłań – zostaje wezwana do niejkiej rezygnacji, do rezygnacji z uspakajającej nieodwołalności tego, co obecne. To, że nie ma faktów, lecz jedynie interpretacje, jak naucza Nietzsche, nie jest samo w sobie pewnym i pokrzepiającym faktem, lecz tylko interpretacją. Ta rezygnacja z obecności nadaje filozofii postmetafizycznej, a zwłaszcza hermeneutyce, charakter nieuchronnie upadający (*deiettivo*). Wykroczenie poza metafizykę, innymi słowy, nie może dokonać się inaczej, jak tylko przez nihilizm. Jednak sens nihilizmu, jeżeli nie ma się przekształcić w metafizykę niczego – jak stałoby się, gdybyśmy wyobrazili sobie proces, w którym byt w końcu nie jest, zaś nie-byt, nicosć, jest – może być pojmowany jedynie jako nieskończony proces redukcji, wysubtelnienia, osłabienia. Czy taka refleksja daje się pomyśleć poza horyzontem Wcielenia? Być może tak brzmi decydujące pytanie, na które dzisiejsza hermeneutyka, jeśli rzeczywiście chce postępować drogą otwartą na wezwanie Heideggera do przypomnienia bycia (a zatem do *Ereignis*), musi poszukiwać odpowiedzi⁶².

Zatem hermeneutyka, jak zauważa włoski filozof, rozwijając własne nihilistyczne założenia, napotyka chrześcijańskie miłosierdzie i ostatecznie odnajduje swój związek z religią⁶³. „Innymi słowy: nowoczesna hermeneutyka filozoficzna rodzi się w Europie tylko dlatego, że tu właśnie obecna jest religia księgi, skupiająca uwagę na fenomenie interpretacji; i dlatego, że ta interpretacja bazuje na idei wcielenia Boga, rozumianego jako *kenosis*, jako znizowanie i – jak my byśmy to wytłumaczyli – osłabienie”⁶⁴. Vattimo zdecydowanie podkreśla, że „odkrycie przynależności hermeneutyki do religijnej tradycji Zachodu – nie tylko w tym zakresie, w jakim jest ona ufundowana na strukturalnym objawieniu – ukierunkowuje myślenie na uznanie centralnej pozycji interpretacji; dzieje się tak, ponieważ tylko wyzwalając myśl od mitu obiektywności, hermeneutyka ze swojej strony stwarza możliwość wysłuchania rozmaitych religijnych mitów ludzkości”⁶⁵. Powracanie religii w refleksji Vattimo, wydaje się rzeczywistością nieuchronną, na którą zdaje się być „skazana” nihilistyczna hermeneutyka.

⁶² Tamże, s. 116.

⁶³ M. Januszkiewicz, W-koło hermeneutyki literackiej, dz. cyt., s. 84-94; zob. P. Dybel, Oblicza hermeneutyki, Kraków 2012, s. 209-216.

⁶⁴ G. Vattimo, Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii, tłum. K. Kasia, Kraków 2011, s. 61.

⁶⁵ Tamże, s. 62.

Zakończenie – wnioski

Czy jednak da się pogodzić taką interpretację Objawienia z chrześcijańską tradycją? Czy teologia w jakiś sposób może skorzystać z rozwiązań, jakie proponuje włoski myśliciel? W podsumowaniu niech raz jeszcze wybrzmiały główne idee filozofii religii G. Vattimo, na które odpowiemy apologią, dokonując równocześnie ich krytyki. W ten sposób ujawnimy rzeczywisty rozdźwięk, pojawiający się między danymi Objawienia, a ich ponowoczesną interpretacją.

1. Prezentacja wybranych wątków myśli G. Vattimo wykazała, że w czasach postmodernizmu, dostrzega on szczególną rolę religii, widzi jej potrzebę i dlatego postanawia przedstawić własną koncepcję religijności, pozostającą w zgodzie z duchem „słabego” myślenia. Centralnym punktem swego stanowiska czyni pojęcie *kenosis*. Rozumie je jako akt ograniczenia, odsunięcia się, umierania. To odsuwający się Bóg wstępuje w Syna, tzn. w *Logos*, język. W ten sposób zstępuje do ludzi, w historię. Zatem akt kenozy jest szczególną postacią nihilizmu oraz okazuje się znakiem skrywania/objawiania nieobecnego Boga, staje się tym samym szansą dla kreatywnej odpowiedzi człowieka. Doświadcza on teraz prawdy nie jako adekwacji – jest tak a tak –, lecz jako wieści, wydarzenia, które – za sprawą interpretacji – mają moc przemieniania życia. Bóg jako ślad czy jako ślad śladu zwraca się do człowieka poprzez dialogiczną miłość. Bóg samo-wyczerpuje się dla człowieka w imię miłości. Czy jednak takie rozumienie kenotyczności wydarzenia Wcielenia, a co za tym idzie samego Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, jest zgodne z kanonami teologicznymi?

2. Poddając krytyce tę koncepcję, należy zauważyć, iż metoda dekonstrukcji, unikanie jak ognia wypowiedzi w miarę jednoznacznych oraz ciągła gra metafor, tak charakterystyczne dla hermeneutyki ponowoczesnej, wywołują wrażenie, że taki rodzaj interpretacji jest jak najbardziej słuszny i twórczy dla samego Objawienia. Czytając teksty Vattimo ulegamy sugestii, że oto „myśl słaba” daje nowe, a co za tym idzie, niezwykle aktualne wyjaśnienia, odkrywa prawdę, która jest zawarta Ewangeliach od początku, a tylko Kościół przez wieki dokonując zafałszowania, wprowadził ją na tory metafizyki, myślenia mocnego, które zrodziło autorytaryzm i fundamentalizm. Zdaniem turyńskiego filozofa to właśnie hermeneutyka nihilistyczna stanowi rozwinięcie i dojrzałą postać chrześcijańskiego przesłania. Ontologia nihilistyczna, którą rozwija włoski filozof, mając swoje źródło w filozofii Nietzschego, Heideggera i Gadamera, dziedziczy pojęcia i koncepcje tam wypracowane i nie da się jej obiektywnie pogodzić z chrześcijańskim Objawieniem. Wprawdzie u Vattimo religia

powraca, ale jest to powrót, który zdecydowanie przeciwstawia transcendencji immanencję, mocy i władzy – słabość, a kultowi Boga – moralność i miłość. Jeśli religia nie może i nie powinna szukać jakiejś pozaświatowej podstawy, fundamentu i ma ograniczać się jedynie do doświadczenia stworzonności czyli skończoności, to zamyka horyzont refleksji nad religią, pozbawiając go wymiaru transcendentalnego.

3. G. Vattimo, co należy podkreślić, wyraźnie dokonuje adaptacji wybranych motywów chrześcijańskich, które doskonale wpisują się w jego koncepcję, nie wiele jednak mają wspólnego z rzeczywistością obecnością i znaczeniem w obrębie samego chrześcijaństwa. Kluczowy termin kenoza, pochodzący z hymnu chrystologicznego, który znajdujemy w Liście do Filipian (zob. Flp 2,5-11), jest według Vattimo znakiem, że celem pozbawionego przemocy, nieabsolutnego Boga jest samo osłabienie. W rzeczywistości jednak biblijny tekst, który mówi o unizeniu i wywyższeniu Chrystusa, nie ma nic wspólnego z taką interpretacją. Spoglądając bowiem całościowo na chrystologię nowotestamentalną, do której przynależy ten wczesnochrześcijański hymn, odkrywamy w nim wiarę pierwotnego Kościoła w Jezusa jako Boga i człowieka, który stając się człowiekiem, przyjął postać sługi, a dokonując zbawienia, w duchu posłuszeństwa, przeszedł męką. Jednak Bóg wskrzesił Go i posadził po swojej prawicy. Zatem nie mamy tutaj do czynienia z nihilistyczną koncepcją, ale z głęboką i dojrzałą chrystologią, będącą wyraźnym świadectwem wiary w boskość Jezusa. Chrześcijańskie pojęcia, które wykorzystują postmodernistyczni myśliciele, nie należą jedynie do świata symboli i nie możemy ich dowolnie interpretować. Pozostają w ścisłym związku z całym przesłaniem Objawienia i dlatego należy je interpretować w szerokim kontekście biblijnym, stosując zasady biblijnej hermeneutyki.

4. Zapytajmy na koniec: czy „słabe myślenie” może coś dać chrześcijaństwu? Na pewno ponowoczesna refleksja posługując się własną hermeneutyką odkryła takie pojęcia religijne jak: Wcielenie, cierpienie i śmierć Boga na krzyżu oraz miłość. Zatem perspektywa teologiczna w jakiś sposób poszerzyła się o postmodernistyczne analizy. Okazuje się jednak, że o ile fakt zainteresowania religią przez myślicieli postmodernistycznych jest godny pochwały, to wnioski wypływające z ich analiz są już trudne do zaakceptowania. Dlatego jestem przekonany, że „myśl słaba”, pozostając tworem myślenia ponowoczesnego, nie tyle wnosi coś w chrześcijaństwo, ile zmusza je do obrony, zarówno metafizyki, która okazuje się niezbędnym fundamentem nie tylko teologii, ale i racjonalnej refleksji (w której jest miejsce dla takich „mocnych” pojęć jak prawda, tożsamość, pewność), jak również do rozwinięcia hermeneutyki biblijnej, która

przeciwstawi się nihilistycznym koncepcjom, dokonując interpretacji fenomenu Objawienia. Bowiem myślenie o Bogu musi wsłuchiwać się w objawienie (G. Marcel) i nie da się obiektywnie mówić o religii, pozbawiając ją wymiaru transcendentalnego, w którym ma ona swoje źródło. Dlatego uzasadniając wiarygodność chrześcijaństwa wobec ponowoczesnej refleksji, teologia musi nieustannie podkreślać faktyczność objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, które jest niezmiennie przekazywane w Kościele. Fakt odsłonięcia się Boga, Jego wyjścia ku człowiekowi, wtargnięcie w ludzką historię, uniżenie to nie konstrukt myślowy stworzony przez chrześcijaństwo, ale to dramatyczność boskiego planu miłości.

Fr Przemysław Artemiuk: “The weak thought” of Gianni Vattimo as a challenge for Christianity

The presentation of selected thoughts of Gianni Vattimo, which the present author made in the article, has shown that in times of post-modernism, he recognizes the special role of religion and sees the demand for it. Therefore, he decides to introduce his own concept of religion, remaining in line with the spirit of “weak thought”. According to the Turin philosopher, religion cannot and should not search for any extraterrestrial base or foundation. The most important thing is the experience of being created that is finite. Gianni Vattimo clearly makes some adaptations of Christian motifs, which perfectly fit into his concept, but do not have much in common with their real meaning and importance in Christianity. Therefore, “weak thought” forces to defend both classical metaphysics which turns out to be an essential foundation not only of theology, but also of rational reflection (which is the place for such „strong” notions as truth, identity, confidence), as well as to develop hermeneutics, which will not be nihilistic, but affirmative, interpreting the phenomenon of revelation.

Nota o autorze:

Ks. Przemysław Artemiuk – doktor teologii fundamentalnej. Autor monografii *Chrystologia „zstępująca” kard. Christopa Schönborna* oraz kilkunastu artykułów naukowych. Współredaktor książek: *Geniusz bł. Jana Pawła II* i *Niedźwiedź biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*. Prowadzi zajęcia z teologii fundamentalnej na UKSW i w WSD w Łomży.