

AUTOPREZENTACJE

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

WARTOŚĆ MYŚLENIA FRAGMENTARYCZNEGO

Zdrada mnichów i inne myśli o religii

Miniatura, Kraków 2012

Zdrada mnichów i inne myśli o religii nie jest tekstem ciągłym, opartym na domniemaniu jednolitym wywodzie, ale zbiorem myśli: jedno lub wielozdaniowych, dotyczących przede wszystkim, jak głosi druga część tytułu, religii oraz – dodatkowo w ostatniej, czwartej części – poznania i struktur instytucjonalnych, w których poznanie jest uwikłane. Słowo „mnisi” odnosi się pierwszorzędnie do duchownych (choć posiada także pewne zastosowanie do uczonych humanistów). Zdrada mnichów-duchownych wyrasta nade wszystko z faktu, że pomimo zgłaszanych przez nich deklaracji, iż wszyscy wierzący są równie wartościowi przed Bogiem, de facto przypisali sobie prerogatywy, które uczyniły ich religijność rzekomo prawdziwie religijną, ich chrześcijaństwo najbardziej chrześcijańską a ich osoby bliższe wobec Boga niż tzw. ludzi świeckich. U źródeł ogłoszenia ich zdrady leży również rozczarowanie ich osiągnięciami poznawczymi (w szczególności wyjaśnieniami fenomenu cierpienia), a zwłaszcza sposobami, w jakie próbują swe niepowodzenia poznawcze zakryć przed publicznością, nadając swoim twierdzeniom, zupełnie paradoksalnie, wszechwiedzę i charakter sacrum. To ostatnie rozczarowanie leży również, *mutatis mutandis*, u źródeł zdrady, charakteryzującej uczonych humanistów.

Bardziej szczegółowe przesłanie *Zdrady mnichów* ujawni się, kiedy zanalizujemy „metodę” tej książki.

O ile przyjmijemy rozumienie słowa „aforyzm”, tak jak ono używane jest we współczesnym języku polskim, *Zdrada mnichów* nie może być chyba nazwana zbiorem aforyzmów. W języku polskim „aforyzm” kojarzy się nieodmiennie z krót-

kimi, niekoniecznie pogłębionymi uwagami o „życiu”, „miłości”, „pożyczaniu pieniędzy” itd. W kulturze polskiej nie ma tradycji formułowania myśli filozoficznych czy religijnych we fragmentarycznej formie, gdyż ta może kwitnąć jedynie w kulturze światopoglądowo niejednolitej i zindywidualizowanej (a tej, jak wiadomo, w jednolicie katolickim kraju, jakim była i jest Polska, nie było i nie ma). Polska nie miała swojego Pascala, ani La Rochefoucauld. Utało się więc, że, aforyzm jest możliwy do zaakceptowania, jeżeli jego forma jest dostatecznie ciekawa – jeżeli jest formalnie w miarę pomysłowy i zmysłny. Tego samego nie oczekuje się już jednak od treści – gros rozmaitych zbiorków z aforyzmami zajmują spostrzeżenia z pogranicza zdrowego rozsądku, dobrych rad ludzi rozsądnych czy mądrości ludowej. Jeżeli więc w języku polskim aforyzm jest formalnie względnie ciekawy, a treść niekoniecznie głęboka, zachowuje on pełne prawo obywatelstwa w sferze kultury. Zdecydowana większość twórczości pisarskiej Stanisława Jerzego Leca, najwybitniejszego polskiego aforysty, posiada, o ile się nie mylę, taki właśnie charakter¹.

Zdrada mnichów mogłaby więc zostać określona jako zbiór „myśli”, a nie jako zbiór „aforyzmów”. Lepiej byłoby posługiwać się choćby i nieporęcznym terminem „myśl”, niż uchodzić, i to we własnych oczach, za aforystę. Termin ten jednak bez dodatkowego dookreślenia (np. „myśli o wychowaniu”, „myśli o macierzyństwie”) jest w języku polskim również niepraktyczny: ktoś może przecież powiedzieć, że pisze aforyzmy, ale na granicy zrozumiałości znajduje się zdanie: „On pisze myśli” – z kolei „Spisuje (zapisuje) myśli” jest zbyt ogólne. W przymiotniku, tak bardzo lubianym przez język polski, sprawy wyglądają podobnie. „Aforystyczny” ma pełne prawo obywatelstwa, natomiast wyprowadzony od „myśli” przymiotnik „myślowy”, oznacza ponownie zbyt wiele rzeczy, nie mówiąc nic specyficznego o aktywności intelektualnej, o którą nam chodzi. Pisząc tych parę słów autoprezentacji będę posługiwał się zatem terminem, który zdaje się oddawać najlepiej, bez niewłaściwych skojarzeń, ten rodzaj twórczości filozoficznej, występujący w *Zdradzie mnichów*: „myślenie fragmentaryczne”.

W dalszym ciągu rozważań przedstawię kilka spostrzeżeń o ważności tego myślenia jako formy wypowiedzi filozoficznej, wiążąc je z zarysem głównych wątków *Zdrady mnichów*. Jego ważność skontrastuję z humanistycznym **tekstem ciągłym** (artykułem, książką, monografią) – a nade wszystko z religijnym „tekstem ciągłym”, jakim jest myślenie teologiczne i kościelne, wyrażające się w totalnej doktrynie, mającej przedstawić jasne odpowiedzi na w zasadzie wszystkie ważne pytania człowieka.

Chciałbym, **po pierwsze**, rozpocząć od poglądu nieco zaczepnego, który głosi, że, wszystko dobrze zważywszy, filozoficzny tekst ciągły jest niezwykle trudny, być może w zasadzie **niemożliwy**. Niemożliwe wydaje się mianowicie

¹ Zob. S. J. Lec, *Myśli nieuczesane*, Warszawa 1957 (Pierwsze wydanie).

zaprezentowanie prawdy filozoficznej (w przeciwieństwie do matematycznej, fizycznej itd.) strona po stronie, tak jak wymaga tego wywód, który w tym tekście sami wywołaliśmy, a także ten, który sam się rozplecił. Przechodzi zdolności poznawcze zwykłego śmiertelnika **posiadać prawdę filozoficzną na przestrzeni kilkuset stron** ciągu logicznego książki czy nawet artykułu. Ktoś, kto pretenduje do takiej prawdy, ściąga na siebie w sposób nieunikniony podejrzenie pod adresem swojej uczciwości². Nieprzerwane posiadanie prawdy na kilkuset stronach zarezerwowane byłoby jedynie dla istot anielskich, gdyby te zechciały parać się humanistyką. Ta obserwacja ma znaczenie dla głównego wątku *Zdrady mnichów*, dotycząc religii i innego rodzaju ciągłości – ciągłości teologicznej i kościelnej. Jednym z problemów, którego współczesne myślenie o religii nie może pominąć, jest wielość religii na świecie. Wielość ta jest tak dziś niepokojąca, gdyż wzrosła znacząco wiedza o świecie nienależącym do naszej kultury, w wyniku czego okazało się, że ludzie niewyznający naszej religii są pod wieloma względami podobni do nas, posiadając wiele pozytywnych wartości, których my nie mamy. Z punktu widzenia relatywistycznego zawrotu głowy zrodzonego ze świadomości wielości religii można pod adresem doktryn konkretnych religii postawić ten sam zarzut, jaki został przed chwilą sformułowany pod adresem każdego tekstu ciągłego: jest niemożliwe, aby każda z nich posiadała **prawdę w każdym elemencie swoich wysoce rozbudowanych doktryn**. Mimo że każda religia zapewnia o swojej wyjątkowości, faktem jest, że każdorazowo tworzą ją niedoskonali ludzie. Każda jednak na sposób już to irytujący, już to wzruszający próbuje nadal zaprezentować wiernym swoją doktrynę jako twór pewny i jednolity, usiłując odpędzić niemal magicznie wszelką odmienność, która nieuchronnie wkracza do obszaru świadomości religijnej, chwielejąc jej posadami i czyniąc ubytki w całej strukturze³.

Myśląc o religii na sposób fragmentaryczny, nie musimy być świadkiem tej „ohydy spustoszenia” (por. Mk 13,14; Mt 24,15), jaka rodzi się w wyniku świadomości wielości religii. Dopuszczamy do głosu tylko to, co z całą pewnością jest odczute przez nas jako prawdziwe, nie skazując się na ciągle niebezpieczeństwo bycia destruowanym przez zewnętrzny świat idei. W przeciwieństwie do tekstu ciągłego i „ciągłego” tekstu kościelno-teologicznego, myślenie fragmentaryczne spełnia się bowiem jedynie wówczas, gdy jednostka, jak sądzi, ma coś do powiedzenia – kiedy przeżywa ów moment nastrojenia umysłu i egzystencjalnego impulsu⁴, które od-

² F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905–1906, *Zdania i groty*, 26, s. 9.

³ Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów i inne myśli o religii*, Kraków 2012, 91–92.

⁴ Nietzsche-aforysta nazywał to nieco emfaticznie pisaniem krwią: „Kto krwią i w aforyzmach (*Sprüche*) pisze, nie chce, by go czytano, żąda, by się go na pamięć uczono”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 1995, rozdz. *O czytaniu i pisaniu*.

czuwane są przez nią jako **natchnienie** (mogące okazać się jednak, niestety, **złudzeniem**)⁵. Twierdząc tak, umieszczamy się w kręgu filozofów, którzy, jak Emil Cioran, sądzą, że „filozofia powinna być czymś przeżywanym osobiście, doświadczeniem osobistym”⁶. Jednostka myśląca fragmentarycznie może przez wiele dni, tygodni czy miesięcy dochodzić do wniosku, że nie ma niczego interesującego do powiedzenia, ani sobie, ani innym. Różni się w ten sposób, dla przykładu, od akademików, którzy ze zrozumiałych powodów nie mogą sobie pozwolić na wyznawanie – chociażby i sporadycznie – swojej niewiedzy.

Wszystko to sprawia, że w tekście złożonym z myślenia fragmentarycznego, a więc również w *Zdradzie mnichów*, nie ma sztywnych ram tematycznych. Myśli zawarte w tej książce są traktowane jako jakieś natchnienia (pomysły, uwagi, „coś, co przyszło do głowy”) i jako takie – a nie ze względu na sztucznie jednolity wywód – zostały zapisane i przekazane do druku. Myśli te mają swoje „naturalne skłonności” i jakakolwiek tendencja do wiązania ich w większą całość teoretyczną prowadzi do ich osłabienia⁷. Wielość tematów poruszanych w *Zdradzie mnichów* odzwierciedla wielorakość rzeczywistości, która nas otacza z zewnątrz, a nade wszystko, która tkwi wewnątrz nas. W książce tej, jak i w innych książkach tego samego typu, ruch myślowy odbywa się z pewnością wierniej w takt wielorakości rzeczywistości niż jest w stanie to uczynić tekst ciągły⁸.

Takie ujęcie sensu pisania prowadzi do niezwykle cennej właściwości, której tak często brakuje tekstom ciągłym – gotowości przyznania się do niewiedzy, tam **gdzie rzeczywiście się nie wie**. Nie potrzeba udawać prawdy, markować jej, nie potrzeba tysiącrotnie pomijać z nieczystym sumieniem zwrotu „wydaje mi się” tam, gdzie ten zwrot nie powinien być pominięty. Ów brak nacisku na udawany dogmatyzm *Zdrada mnichów* ośmiela się wyrazić następująco: „– Mamo, a panowie naukowcy każą mi kłamać. – A czemuż to synku? – No bo ja prawie przy każdym zdaniu, no powiadam ci, mam, przy każdym, chciałbym napisać: ‘wydaje mi się’, ‘chyba’, ‘może’, ‘być może’, ‘prawdopodobnie’, ‘przypuszczalnie’, ‘widocznie’, ‘najwyraźniej’. A oni, ci panowie naukowcy, mówią, że to nienaukowe. Oni są głupi, mam, prawda?”⁹.

⁵ Odwołuję się tu do poprzedniej mojej książki zawierającej myśli: Z. Kaźmierczak, *Natchnienie lub złudzenie. Myśli o intryganctwie rzeczy*, Warszawa 2004.

⁶ *Rozmowy z Cioranem*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999, s. 210.

⁷ „Nie mógłbym napisać coś lepszego niż filozoficzne uwagi; moje myśli marniały, jeżeli próbowałem je zmusić do podążania jedną drogą wbrew ich naturalnej skłonności – I to było, oczywiście, powiązane z samą naturą mojego poszukiwania”. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigation*, trans. by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and J. Schulze, Wiley Blackwell, 2009, s. 3.

⁸ Dlatego, w celu uniknięcia poczucia chaosu, wskazane byłoby czytanie takich książek na wrywki. Zob. *Rozmowy z Cioranem*, s. 65–66.

⁹ Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 150.

Dlatego nie sposób przecenić wkładu, jaki myślenie fragmentaryczne wnosi, jak sądzę, do uczciwości intelektualnej i etyki humanisty w ogóle. Będąc jedną swą częścią w niewiedzy, która jest chlebem powszednim naszej wędrowki po tej ziemi, metoda ta graniczy z czymś najpewniejszym – z milczeniem. Co więcej, odnosząc się selektywnie do pewnych problemów, a pomijając inne, równie ważne, a może ważniejsze, wartość milczenia bez wątpienia uwypukla. W *Zdradzie mnichów* wyznają: „Prawdopodobnie większość rzeczy, które wypowiadam jest fałszywa. To jest taki **szyk mojej przygodności**”¹⁰. Czy taki rodzaj dystansu do swojej rzekomej wiedzy jest możliwy w umysłach autorów tekstów ciągłych? Nawet gdyby ją w sobie podejrzewali, co, jak sądzę, czynią nieustannie, rzadko kiedy będą chcieli, jak zostało powiedziane przed chwilą, publicznie do niej się przyznać. Fakt myślenia fragmentarycznego mógłby jednak skłaniać ich do większej hipotetyczności wniosków, które zgłaszają. Skoro myślenie to chętnie przyznaje się do swojej niewiedzy, to należałoby przyjąć, że istnieją liczni partnerzy dyskursu publicznego, mianowicie podmioty owego myślenia, z którymi autorzy tekstów ciągłych nie są zmuszeni konkurować w odwiecznym, ogólnokulturowym *agon*¹¹. Ów brak konkurencji mógłby stać się okazją dla tych autorów, aby z większą gotowością ujawniali rzeczywistą naturę zgłaszanych opinii, mianowicie aby prezentowali je jako mniej lub bardziej dyskusyjne hipotezy – aby częściej byli gotowi spuszczać głowę w pokorze z powodu swojej niewiedzy zamiast czynić się jeszcze bardziej zuchwałymi w głoszeniu tez, których asercja zagwarantowana być może jedynie przez tę zuchwałość¹².

Kwestia pewności i niepewności myślenia jest sprawą palącą z powodu, który *Zdrada mnichów* uznaje za kluczowy – z powodu faktu zła w kontekście tezy o istnieniu dobrego i wszechmocnego Boga. Wypowiadając się na temat tej kwestii, wszyscy myśliciele teistyczni przechodzą test swojej metody. Jeżeli bowiem jest jakiś problem intelektualny, którego rozwiązania oczekiwaliśmy od nich z największą niecierpliwością, to jest nim z pewnością odpowiedź na pytanie o sens niezawinionego cierpienia. Rezultaty tego testu egzaminującego są wysoce rozczarowujące. Pomimo wszelkich uspokajających zapewnień myśliciele ci i religijni przywódcy nie są w stanie dostarczyć nam żadnych jasnych odpowiedzi. Jest to bodajże główna część demaskowanej w prezentowanej książce zdrady – zdrady polegającej na pretensji duchownych do dysponowania prawdą absolutną i gada-

¹⁰ Tamże, s. 84.

¹¹ Zob. pozycję, którą trzeba by bezwzględnie określić jako „Biblię humanisty”: J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa 1985.

¹² Platon nazywał ją „piękną odwagą” (*Fedon*, 140d, cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1983, s. 92), zawiązując jednak jej stosowanie do losów duszy po śmierci. Powszechnie uważa się jednak, że dysponowanie taką odwagą we wszystkich kwestiach filozoficznych jest wielką cnotą. Odwrotnie, wyznanie wszelkiego rodzaju niewiedzy, choćby i była to *docta ignorantia*, podświadomie uchodzi za przejaw tchórzostwa, słabości charakteru.

tliwości na rozmaite tematy dotyczące intencji Boga, a zarazem niedysponowaniem wiarygodnej odpowiedzi na pytanie o zło. W tym przypadku „ciągłość” ich mówienia i myślenia okazuje się najbardziej nieuczciwa – w ich wszechobejmujący wywód wdziera się **olbrzymia przepaść**, która bezlitośnie niszczy tę ciągłość, mimo że oni sami udają, że nic się nie stało¹³.

Po drugie, myślenie fragmentaryczne podąża, jak się wydaje, właściwą drogą, gdyż będąc nastawionym na ów **moment natchnienia lub złudzenia**, w którym ujawnia się dla jednostki to, co wiążące, gwarantuje postawę jej bierności, jej otwartości, jej czekania. Cóż może zagwarantować lepszy kontakt z rzeczywistością niż epistemologiczny kwietyzm? Odwrotnie: konieczność pokrycia słowami określonej liczby stron w tekstach ciągłych sprawia, że niezbędna jest aktywność jednostki na pewno wyprzedzająca i przeskakująca poczucie tego, co rzeczywiste. A cóż powiedzieć o aktywności kapłanów, którzy przecież w żadnym wypadku nie mogą już na nic czekać, bo lud, który prowadzą – zbałamucony zresztą przez nich samych – domaga się uzyskania od nich natychmiastowych, jasnych i jednoznacznych odpowiedzi – odpowiedzi w swej jednoznaczności godnych samego Kartezjusza?¹⁴ Pojawia się tutaj moment niezwykle ważny dla rekonstrukcji sensu tekstu ciągłego i „ciągłej” doktryny religijno-teologicznej: ich jednoznaczność zdaje się wynikać **nade wszystko** właśnie z powodów socjologicznych, mianowicie z faktu bycia częścią pewnej organizacji społecznej, której ideologia ma służyć **w mniejszym stopniu opisywaniu świata, co przewodzeniu** tej organizacji w jej konfrontacji z innymi grupami społecznymi – a w przypadku religii – również w jej konfrontacji z Bogiem, śmiercią i Tamtym światem.

Dochodzimy tutaj do **trzeciego punktu** refleksji nad wartościami myślenia fragmentarycznego. Ostatnia myśl przybliżyła nas mianowicie do niezwykle ważnych sprężyn napędowych tekstu ciągłego. Wydaje mi się, że kluczem do uznanej społecznie wyższości tego tekstu wobec tekstu fragmentarycznego jest właśnie problem **woli mocy** – woli mocy realizującej się w tym wypadku, jak powiedziałem, w pragnieniu **dominacji nad pewnymi ludźmi w celu opanowania innych, a także samej rzeczywistości nadprzyrodzonej, zwłaszcza w jej aspektach lękotwórczych**. Rzeczywiście, trudno byłoby nam z pewnością wyobrazić sobie kogoś pretendującego do rządu dusz, kto nie posługiwałby się tekstem ciągłym. Ich autorzy – nie całkiem zapewne świadomie – traktują swoje pisma jak sieci rybackie bądź lepiej, jak **sieci starożytnego wojownika**, którymi chcą zaważać czytelnikami. Z kolei ci, przeważnie gloryfikując konkretne teksty ciągłe oraz tekst ciągły w ogóle, gotowi są poddać się – nie bez emocjonalnie wzniesłego

¹³ Zob. Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 24–25.

¹⁴ Zob. myśl o „duchowym kartezjanizmie”: tamże, s. 123.

nastroju – zawładnięciu przez owe sieci, gotowi są działać w zwartej grupie wyznaczonej przez ich kolektywną aksjologię. Ta gotowość ma początkowo charakter pasywny i dotyczy niekiedy, jak zostało powiedziane, rzeczy religijnych (takich jak wyzwolenie się od winy, nadanie odwagi w lęku przed śmiercią i tym, co po śmierci, okiełznanie wielkiej zagadki Boga itd.), ale jej dalszy cel jest ostatecznie aktywny i agresywny: celem tym jest zawładnięcie tą samą siecią innych, z którymi wejść w intelektualny kontakt. Siecią okazuje się nie tylko summa, traktat czy monografia, ale też powieść czy sztuka teatralna. Myślenie fragmentaryczne natomiast, choćby składało się z mnóstwa myśli, tworzy, zgodnie z przyjętą metaforą, sieć, która **ma zbyt wiele dziur**, aby można było uczynić z niej narzędzie grupowej woli mocy. Z punktu widzenia tej ostatniej dziury te nie są czymś dobrym. Myślenie fragmentaryczne nie pozwala na wypisywanie jego owoców na sztandarach wszystkich tych, którzy z refleksji humanistycznej pragną uczynić narzędzie okiełznywania innych¹⁵.

Po czwarte, jeżeli uwzględnimy powyższe uwagi, nie będzie dla nas szczególnie dziwne, że tekst ciągły ma zupełnie obcą dla myślenia fragmentarycznego skłonność do omawiania poglądów wybitnego filozofa, zestawiania go z innymi wybitnymi filozofami, obfitego przywoływania autorów literatury sekundarnej. Czyniąc tak, może dobrze pełnić rolę, do której został powołany – rolę bycia skutecznym narzędziem gromadzenia mocy, które staną się następnie dobrym narzędziem realizacji woli mocy. Ze względu na swoją nieważkość i skomplikowanie rzeczywistości jednostce wygodniej jest bowiem omawiać czyjeś poglądy, sugerując – ale też niezbyt jawnie, bo wówczas musiałaby się zaangażować – że zawierają one jakąś część prawdy, niż samodzielnie wziąć odpowiedzialność za głoszone opinie. Omawiająca jednostka zaangażuje się w kilku miejscach swego omówienia, zwłaszcza w tych, które leżą jej szczególnie na sercu – a i wtedy nie będzie musiała niczego uzasadniać, a jedynie zwiększyć nacisk, patos i afektację. Omawianie czyichś poglądów (pozwalające na sprytnie prezentowanie za ich pomocą swoich własnych idei) jest jednym z najpewniejszych – jeżeli wprost nie najpewniejszym – narzędziem konstruowania niezliczonej ilości tekstów ciągłych. Jest to żywiołowa, metaforycznie rzecz ujmując, nigdy niepotrzebująca rozpoczęcia i nigdy nie zmuszona do zatrzymania się, swoista „samograjka prawdy”.

Po piąte – ów typowy dla myślenia fragmentarycznego moment natchnienia lub złudzenia, w którym niespodziewanie ujawnia się to, co dla jednostki wiążące, zabezpiecza szanse na jego rzetelność również ze względu na jego małą komercyjność. Owe momenty nie mogą bowiem powstać w wyniku polecenia służbowego, jako środek zdobycia kariery akademickiej. Nie mogą stać się zbyt łatwo narzę-

¹⁵ Chyba że będzie to myśl, która stanowi podsumowanie długich rozważań zawartych w tekście ciągłym, np. „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!”.

dziem kolektywnej woli mocy, nie mogą również zostać łatwo sprzedane mediom, prasie, dodatkom do wydań weekendowych. Jest charakterystyczne, że szanujący się akademik przeważnie całkiem obowiązkowo brzydzi się kapryśnością omawianego tu gatunku filozoficznej twórczości. W literaturze, którą gotów byłby nazywać „od Sasa do lasa”, nie widzi szans na obiektywne ujęcie rzeczywistości, przez co z pewnością ma na myśli fakt, że nie odzwierciadla ona zadań społecznych, które mu przypisano i z którymi się chętnie utożsamiał. Widzi przed sobą inne obowiązki, bardziej dlań życiowo istotne. Jak zauważyłem w *Zdradzie mnichów*, „obiektywizm akademicki to krótkie, jasne i proste **polecenie służbowe**. Jest zrozumiałe, że w okresie tak wysokiego bezrobocia, jest ono, mimo wszelkich gruntownych wątpliwości, tak pilnie, jak widzimy, wykonywane”¹⁶.

W prezentowanej książce czynię również przedmiotem swojego podejrzenia mentalność teologów, której komercyjna strona owej „ciągłości” jest bez wątpienia jasnym wyrazem teologicznej zdrady mnichów. Jeżeli bowiem kapłani są opłacani za głoszenie tych a nie innych prawd, ich wiara nigdy nie może być tym, za co się wierzącym podaje – jako taka jest „duszpasterską” fikcją, co więcej czynnikiem rozkładowym w religii. Traktując siebie jako model wiary i wzory naśladowania, duchowni de facto ujawniają swoją wiarę jako wielki twór nadmuchany przez ich duszpasterskie dochody. To, co w ich zamierzeniu miało prowadzić wierzących do Królestwa Niebieskiego, okazuje się – zresztą w sposób całkiem sprawiedliwy – dogłębnie podejrzane¹⁷. Gdyby natomiast, odwrotnie, oddali się myśleniu fragmentarycznemu, wprawdzie zbliżyliby się do rzeczywistego przeżywania swojej wiary – wiary przeładowanej ciemnościami i zagadkami – ale zarazem straciliby możliwości kierowania kościelną grupą i życia w niej.

Po szóste – związek z egzystencjalnym impulsem czyni myślenie fragmentaryczne bardziej emocjonalnym. Z wielu powodów taki *modus operandi* może wydawać się niekorzystny. Przecież emocje mogą być nie tylko pozytywne, ale również negatywne, a od ludzi kultury wymaga się wszak **kultury**. Tego kontaktu z żywą rzeczywistością emocji na pewno nie znajdziemy w tekstach ciągłych – wszystkich zainteresowanych odsyła się w nich w tej sprawie do poezji. Wyrażający swoje emocje autor, zwłaszcza wówczas gdy te nie są zgodne z tym, co w danym kręgu społecznym powszechnie się myśli, z trudnością będzie mógł stać się autorytetem, wychowawcą młodzieży, dziekanem, biskupem. Całkiem konsekwentne jest to, że od akademika wymaga się słownej oględności, dyplomatycznego *apatheia*. To, co w zastanej kulturze istnieje, co jest obowiązujące i autorytatywne, faktycznie funkcjonuje jednak jako **zamrożona emocja kolektywna**. Jest zrozumiałe,

¹⁶ Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 145. Zob. *Rozmowy z Cioranem*, s. 209.

¹⁷ „Książd: «Za to właśnie płaci mi sowicie kuria, że deklinuję słówko ‘miłość’ bez opamiętania»”. Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 122.

że, jeżeli w ogóle coś może jej zagrozić, to co najwyżej inna emocja. W tym sensie dyskurs akademicki bywa wielką „chłodnicą” kultury, w której myśli przeciwne publicznemu *status quo*, a więc z natury emocjonalne, są tonowane (Obserwuje się tutaj zresztą różne stopnie tolerancji na emocjonalność wypowiedzi, będące wyrazem różnych temperamentów ludów i narodów). W *Zdradzie mnichów* ową teoriopoznawczą i emancypacyjną wartość emocji wyraziłem słowami: „(...) Dopiero gdy ktoś użyje emocji (na przykład w poglądzie, w dziele sztuki), podnosi się rwetes polityków i biskupów, **nie wcześniej**. Ci ostatni bowiem czują aż za dobrze, jak to się dzieje, że mają władzę i jakie są podstawy ich dominacji – dlatego też chwalą „obiektywny” chłód licznych uczonych humanistów, chcących jedynie **opisywać**”¹⁸. Myślenie fragmentaryczne mogłoby w tym kontekście postawić sobie za cel dokonanie swego przebudzenia w domenie humanistycznych tekstów ciągłych, swoim własnym przykładem wzywając do zaprzestania typowej dla nich praktyki – mieszania obojętności z obiektywizmem.

I ponownie przychodzi na myśl motyw wiodący – motyw zdrady teologicznych mnichów. Ujawnia się on teraz w niemówieniu po stronie duchownych o kluczowym dla religii temacie cierpienia – temacie, który rodzi niekiedy lęk, gniew, a nawet bunt skierowany przeciwko Bogu. A zatem to, co spędza sen z powiek ludziom myślącym i wrażliwym, w kolektywnej walce o władzę przez duchownych, jest odrzucane instynktownie jako towarzysko „niewłaściwe”, jako niezgodne z kościelnym *savoir-vivre*¹⁹. Ciągłość ich doktryny kwitnie natomiast publicznie we wszelkich możliwych kierunkach w tematach religijnie nieistotnych: w trosce o dobro narodu, dbałości o obyczaje kraju, kulcie jednostki itp.

Po siódme, o ile myślenie fragmentaryczne nie stroni od emocji, gdyż wie, że stanowią one istotną część refleksji o świecie, o tyle myślenie ciągłe ma – w całym swoim rzekomym dystansie do emocjonalności – szczególną predylekcję do niechęci wobec bliźnich. Jak się wydaje, wynika ona z poczucia frustracji w obliczu nieuniknionej **niepewności zwycięstwa** na wielkim polu bitewnym, jakie stanowi tekst ciągły. Niepewność ta wynika z niemożności racjonalnego uzasadnienia dużej ilości czy wręcz większości partykularnych twierdzeń, które przedkładane są w nim do uznania. Autor tego tekstu chce może zwyciężyć rozmachem, ale nie jest pewny, czy uda mu się obronić wszystkie poszczególne twierdzenia, co napawa go dręczącą niepewnością. Wprawdzie konieczność wygłaszania twierdzeń w gruncie rzeczy niepewnych zdążyła już uczynić z niego człowieka zuchwałego, w gorszych przypadkach, pysznego, to jednak ani jedno, ani drugie nie usunęło z jego umysłu zasadniczej niewiedzy odnośnie tysięcy problemów, które w swoich tekstach pewną ręką najwyraźniej rozwiązał. Sytuacja ta jest podobna do tej,

¹⁸ Tamże, s. 118–119.

¹⁹ Tamże, 33.

która generuje obrazę uczuć religijnych. Gniew osoby, której uczucia religijne zostają obrażone, wyrasta, jak się wydaje, właśnie z poczucia niepewności odnośnie takich czy innych elementów wytworzonego przez nią światopoglądu – niepewności, która zostaje bezlitośnie obnażona przez (rzekomo) obrażającą osobę²⁰. Nie trudno zgadnąć, że reakcje te nie harmonizują z myśleniem fragmentarycznym, któremu wszelka skłonność do odczuwania agresji wobec osób (rzekomo) ich obrażających, jest lub powinna być obca, gdyż myślenie to skupia się z samej swojej natury jedynie na tym, co percypuje jako osobiście przeżyte. Z natury rzeczy nie powinno eksponować więc poglądów, których nie może być pewnym²¹.

Po ósme, humaniści i duchowni zdradzają resztę ludzkości pod jednym charakterystycznym względem. Zapominają albo nie chcą w ogóle wiedzieć o trafności powiedzenia Pascala, który wiąże ciekawość z możliwością mówienia o rezultatach tej ciekawości. Według Pascala „najczęściej chce się wiedzieć jedynie po to, aby mówić o tym. Nikt by się nie puszczał na morze, gdyby nie miał nigdy mówić o tym, dla samej przyjemności widzenia – bez nadziei udzielenia tego”²². Problem w tym, że monopol na mówienie o sprawach filozofii i religii „mnisi” zarezerwowali dla siebie. Wiedza, którą posiadli – a posiadli jej przecież dużo – zamiast służyć ludziom, tzn. zamiast pobudzać ludzi do własnych poszukiwań, służy właściwie ich własnemu wywyższeniu. Inni mają być podziwicznymi ich sacrum, nie zaś samodzielnymi poszukiwaczami²³. Zupełnie inaczej postępuje myślenie fragmentaryczne: wyrastając z egzystencjalnego impulsu, inspiruje zaraźliwie (gdyż bez narzucania swojej woli mocy) pojawienie się u innych analogicznych egzystencjalnych impulsów. Nie tworzy szczelnych sieci, którymi chciałoby czytelnikiem zawładnąć. Z powodu niesystematyczności tego myślenia sam akt jego interpretacji musi zresztą po stronie odbiorcy z konieczności stać się aktem twórczego filozofowania czy teologizowania²⁴.

Po dziewiąte, wraz z trudnością ukonstytuowania sacrum intelektualnego i teologicznego pojawia się w myśli fragmentarycznej większa szansa – choć możliwość zbliżenia się do ideału zależy ostatecznie od wrażliwości osobistej u konkretnego autora – aby dyskursowi publicznemu nadać większy charakter **dialogiczny**.

²⁰ Zob. Z. Kaźmierczak, *O kondycji religii, która się obraża*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, seria II, *W kręgu Śródziemnomorza*, red. Z. Abramowicz, J. Ławski, Białystok 2010, s. 535–545.

²¹ Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 119.

²² B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 146–147

²³ Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 112–113, 154.

²⁴ Zob. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 30–31; L. Lubimova-Bekman, *Rezeption von Aphorismen. Eine textlinguistische Studie*, Berlin 2001, s. 106–107; D. F. Ferrer, *Philosophical aphorisms. Critical Encounters with Heidegger and Nietzsche*, Varanasi 2004, s. 12.

Dialog może okazać się możliwy z chwilą uświadomienia sobie, a zatem również zdemaskowania kolektywnej woli mocy kryjącej się wśród założeń myśli ciągłej. Jest niewątpliwie konsekwentne, że w *Zdradzie mnichów* tak bardzo podkreśla się właśnie wartość dialogu, iż traktuje się fakt rzeczywistego wysłuchania przez drugiego jako rzecz piękniejszą niż największe dzieła sztuki – jako wręcz swoisty dowód na istnienie Boga²⁵.

Z drugiej strony nie sposób zamykać oczu na pewien aspekt antydialogiczny tkwiący w charakterze myśli fragmentarycznej – lub przynajmniej w pewnym jej rodzaju. Emil Cioran chyba trafnie zauważył, że cechą aforyzmu jest „to, że nie trzeba podawać żadnych dowodów. Aforyzmy rzuca się tak, jak gdy się kogoś policzkuje”²⁶. Ciorana ten fakt cieszy, nas jednak wprowadza w zakłopotanie. Metafora policzkowania uświadamia nam, że brak dowodów nie oznacza jednak jedynie określonej strategii metodologicznej. Oznaczać może również określoną strategię interpersonalną – taką, w której autor odmawia bliźniemu wyjaśnienia dróg, którymi doszedł do swego przekonania – w której przedstawienia prób tego wyjaśnienia nawet się nie podejmuje. Przekonanie to nie chce już poddawać dalszej negocjacji z czytelnikiem. Oto dlaczego *Zdrada mnichów* dąży nieraz do zachowania ducha dialogu, wyrażając te czy inne opinie za pomocą większej ilości zdań, prezentując czasem krótki opis rozumowania, które doprowadziły do pojawienia się danej myśli, usiłując nie dawać czytelnikowi do zrozumienia, że prezentuje mu się prawdy, do których on z jakichś nieznanych powodów nie mógłby nigdy dotrzeć. Wszystkie te kroki nie gwarantują wprawdzie zmiany statusu metodologicznego, ale są jakąś próbą otwarcia się na drugiego i dowodem na gotowość niezamykania dyskusji. Powiedziawszy to, nie sposób jednak ukryć faktu bardziej elementarnego, przed którym nie może umknąć również myśl fragmentaryczna – faktu, który zarazem zdaje się zdejmować z niej skutecznie odium antydialogiczności. Można bowiem rzec, że każde posiadanie poglądu jest przecież ostatecznie jakimś policzkiem wymierzonym drugiemu, o ile ten dysponuje z pełnym przekonaniem poglądem odmiennym. Ktoś, kto twierdzi, że Bóg istnieje, wymierza niejako policzek temu, kto twierdzi, że Bóg nie istnieje (i odwrotnie)²⁷. Tej przykrej sytuacji nie można jednak chyba w żaden sposób zaradzić – ani za pomocą myśli ciągłej, ani fragmentarycznej.

Po dziesiąte, akcentując myśl fragmentaryczną jako bliższą egzystencji, gdyż wyrastającą z przeżycia, nie można zarazem popaść w przesadną pochwałę jej szczerości, tak jakby sfera osobista tego czy innego autora mogła być ujawniona w sferze publicznej w sposób łatwy i nieproblematyczny. Z pewnością aforyzm jest

²⁵ Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 120.

²⁶ *Rozmowy z Cioranem*, s. 66.

²⁷ Zob. Z. Kaźmierczak, *Natchnienie lub złudzenie*, s. 123.

„tym, co jest warte zacytowania z dialogu z samym sobą”²⁸. Ale owa wartościowość zacytowania nie oznacza jedynie pozytywnego faktu, że dany aforyzm zawiera ważne kwestie światopoglądowe. Oznacza również pewne fakty negatywne. Zakłada mianowicie również niemożność, która także przez myślenie fragmentaryczne nie może zostać przewyżczona: **niemożność upublicznienia myśli bardziej osobistych** tzn. myśli dotyczących **specyficznje jednostkowej realizacji tego, co ogólnoludzkie**. Tylko wówczas są one „warte zacytowania”, jeżeli uda się dokonać w nich zamazania pierwotnych, osobistych źródeł. Wartościowe dla sfery publicznej myśli to myśli uogólnione, które zatraciły charakter osobisty (chyba że jest się papieżem lub noblistą – wtedy można mówić o osobistym nawet na targowiskach – również dlatego, że osobiste, o którym się mówi, jest selekcjonowane po to, aby potwierdzić godność papieża lub noblisty). Możliwe, że były pisane krwią – z pewnością były pisane krwią, jeżeli ich autor nas o tym zapewnia – ale w zwyczajnym biegu rzeczy czytelnik ledwie że może dostrzec jakiejś tej krwi kropelki²⁹. Tak rozumiana wartościowość myśli fragmentarycznej dotyczy również formy: aby zaistnieć w sferze publicznej myśl ta musi być tygodniami czy miesiącami cyzelowana. Musi oblec się typowy dlań paradoks, ironię, ostrą puentę, gdyż odczuwa się, że tylko one są mu w stanie nadać odpowiednią siłę w sferze kultury publicznej. Pozostaje to w pewnej dysharmonii ze świadomością, że myśl wyczelowana nie podobna jest do wielu myśli, tak jak rzeczywiście pojawiają się one pod wpływem egzystencjalnego impulsu w naszym umyśle – myśli prostych, ubogich, wyrażonych nieporadnie, nieraz wręcz niegramatycznie. Trzeba by przyznać, że zadanie stworzenia metodologii prawdziwego myślenia osobistego nie zostało jeszcze podjęte. Metodologia autentycznej *filosofia povera* („filozofii biednej”) opartej na elementarnych, czyli **osobistych** przeżyciach i formach przeżywania, jeszcze czeka na swojego twórcę. Jej pojawieniu się stoi na przeszkodzie z pewnością zmuszająca do udawania kogoś wielkiego kolektywna wola mocy, związana z tą wolą tendencja do *agon*, a także zaniżanie standardów autentyczności przez **zbyt pospieszne** określanie takich czy innych wypowiedzi – również aforyzmów i myśli fragmentarycznych – jako „prawdziwie autentycznych”.

Z drugiej strony nie sposób powiedzieć, że z punktu widzenia szczerości myśl fragmentaryczna nie różni się niczym istotnym od myśli ciągłej. Rodząc się z egzystencjalnego impulsu z pewnością sytuuje się bliżej prawdy o ludzkiej egzystencji, niż jest w stanie to uczynić każdy tekst ciągły – systematyczny i uogólniony w sposób nie znoszący wyjątków. Trzeba, jak sądzę, zgodzić się z Cioranem, który

²⁸ Y. Lababidi, *Signposts to Elsewhere*, New York 2008, s. 4.

²⁹ Zob. Z. Kaźmierczak, *Nietzscheańska filozofia tragedii, czyli o upokorzeniu, jakie niesie filozofia*, w: *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska i J. Ławski, Białystok 2005, 19–25.

powiedział, jak pamiętamy, że filozofia powinna być doświadczeniem osobistym. Problem w tym, że jeżeli nie sproblematyzuje się sygnalizowanych tu trudności publikowania treści osobistych, sprawa osobistego charakteru filozofii nie może zostać rozpatrzona we właściwy sposób. Może zostanie nawet w dużej mierze, wbrew zgłaszanym hasłom, przeoczona. Postulat uprawiania filozofii opartej na osobistym doświadczeniu niepowiązany z fundamentalnym sproblematyzowaniem trudności związanych z publicznym charakterem filozofii będzie z pewnością **zawsze niewiarygodny**. Jest to tym ważniejsze, że, jak łatwo zrozumieć, nieprze-myślany, **rzekomo** osobisty styl wypowiedzi publicznych (zwłaszcza, jak sygnalizowałem to przed chwilą, tzw. „wielkich” ludzi) może w gruncie rzeczy tworzyć zupełnie mylne wyobrażenia, a ostatecznie też standardy dotyczące tego, czym w rzeczywistości jest doświadczenie osobiste.

Na koniec należałoby powiedzieć kilka słów, które jednak powinny ostatecznie oddać nieco sprawiedliwości tekstowi ciągłemu. Takie oddanie sprawiedliwości należy do samej natury myśli fragmentarycznej, której pochwała braku ciągłości odnosi się również do jej stosunku wobec myśli ciągłej. Doświadczenie poucza, że w tekstach ciągłych można przecież znaleźć wnikliwe pomysły i nic nie staje na przeszkodzie podmiotowi myślenia fragmentarycznego, aby je uznał. Nawet zwykły zdrowy rozsądek nakazywałby zgodę na fakt, że teksty te nie mogą być przecież oparte na jakimś poznawczym niczym – że w swojej głębszej warstwie mogą zawierać trafne myśli, które, zważywszy charakter całości tekstu, należałoby uznać za fragmentaryczne, anonimowo fragmentaryczne. Narazilibyśmy się na ryzyko dużych strat, gdybyśmy zanegowali prawdziwość takich czy innych spostrzeżeń w nich zawartych z powodu nieodpowiednich strategii prezentowania i argumentowania przyjętych przez ich autorów. Nie można również przeoczyć faktu, że pewna ilość tekstów ciągłych stanowi w rzeczywistości zbiór pojedynczych obserwacji, które zostają szerzej opracowane, ale które nie zostają de facto powiązane w jeden logiczny ciąg myślowy. W ten sposób teksty te imitują myślenie fragmentaryczne, które jednak różni się od nich, stanowczo odcinając się od pragnienia stworzenia wrażenia, iż zna głęboki, logiczny związek między myślami.

Wyjście naprzeciw myśleniu ciągłemu pozostaje w związku ze sformułowaną w *Zdradzie mnichów* zasadą, która w zdecydowany, aczkolwiek z konieczności nieco dramatyczny sposób, pragnie przyczynić się do idealnego *pax philosophica*:

Niesłychanie trudne w obcowaniu z ludźmi i ich poglądami jest to, że obok całkowitych nonsensów głoszą niekiedy poglądy bardzo zdrowe, a czasami wręcz **zbowienne**. Tyle ludzi na świecie. I tyle fałszu! Ale również tyle prawdy! Kto nie oszaleje w tej *comoedia divina et humana*, ten będzie zbawion, lub, mówiąc mniej sztucznie: będzie miał naprawdę duże szczęście³⁰.

³⁰ Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, s. 88.

Bibliografia

- Ferrer D. F., *Philosophical Aphorisms. Critical Encounters with Heidegger and Nietzsche*, Varanasi 2004.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa 1985.
- Kaźmierczak Z., *Moc i władza w dyskursie filozoficznym*, „Zeszyty Politologiczne”, 3 (2002), 83–104.
- Kaźmierczak Z., *Natchnienie lub złudzenie. Myśli o intryganctwie rzeczy*, Warszawa 2004.
- Kaźmierczak Z., *Nietzscheańska filozofia tragedii, czyli o upokorzeniu, jakie niesie filozofia*, w: *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska i J. Ławski, Białystok 2005, 19–25.
- Kaźmierczak Z., *O kondycji religii, która się obraża*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, seria II, *W kręgu Śródziemnomorza*, red. Z. Abramowicz, J. Ławski, Białystok 2010, 535–545.
- Lababidi Y., *Signposts to Elsewhere*, New York 2008.
- Lec S. J., *Myśli nieuczesane*, Warszawa 1957.
- Lubimova-Bekman L., *Rezeption von Aphorismen. Eine textlinguistische Studie*, Berlin 2001.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczy*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905–1906.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 1995.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983.
- Rozmowy z Cioranem*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, Warszawa 1983.
- Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigation*, trans. by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulze, Wiley Blackwell, 2009.