

## RECENZJA Z PRACY DOKTORSKIEJ MGRA RADOSŁAWA LISA

PT

## ŚWIATŁO I BYCIE – RELIGIA I FILOZOFIA W MYŚLI HENRIEGO CORBINA

Piszę tę recenzję a poczuciu niedostatecznych kompetencji, ponieważ praca dotyczy – poprzez Henriego Corbina – obszarów myśli religijnej niemal całkowicie mi nieznaney. Z Henri Corbinem zetknąłem się jedynie jako z tłumaczem i komentatorem Heideggera, a z myślą Islamu niemal jedynie poprzez średniowiecznych komentatorów Arystotelesa, choć także francuskich badaczy mistyki wschodu, jak L. Massignon, L. Gardet czy O. Lacombe. Dlatego rozprawa Radosława Lisa była dla mnie w lekturze bardzo trudna, ponieważ doktorant porusza się w obszarze myśli Islamu bardzo swobodnie ,zarówno merytorycznie jak językowo, co budzi respekt, ale czego laik nie może krytycznie ocenić. Rozumiem że doktorant w ślad za Corbinem postawił ostatecznie na lekturę bardziej systematyczną niż hermeneutyczną, co umożliwiał z kolei współczesne, bardzo ciekawe i płodne porównania z myślą polskiego filozofa religii i człowieka, jakim jest Józef Tischner. .Dlatego praca jest niezmiernie interesująca i nowatorska, a przede wszystkim wkraczająca w kluczowe problemy filozofii religii. Jednak konieczność posługiwania się językiem myśli i mitologii regionu Bliskiego Wschodu, a także literatury naukowej na jej temat, czyni tę pracę dosyć hermetyczną.

Autor za Corbinem zarysowuje warunki możliwości (czy kompetencji ) mowy o fenomenie religijnym. Warunkiem tym jest rezygnacja z nastawienie uprzedmiotowiającego, co dotyczy całej relacji intencjonalnej, a więc – w języku Husserla - w równym stopniu noezy co noematu. Chodzi o to, że sposób widzenia (percepcji) zjawisk religijnych zakłada przeświadczenie (wiarę) w ich rzeczywistość metafizyczną, co jednak ze swej strony wymaga odpowiedniego słuchu po stronie egzystującego podmiotu: na ujmowanie tego co religijne trzeba być odpowiednio „nastrojonym”, żeby być ich świadkiem, a nie konstruktorem. Stawką jest status słówka „jest” w odniesieniu do

rzeczywistości religijnej, mianowicie sam sens owego „jest”, który zawiera się w *relacji* podmiotowo-przedmiotowej, noetyczno-noematycznej. Podmiot jest tu niezastąpionym świadkiem obecności boskości, która jest bezpośrednia, ale która wymaga rozpoznania. Lecz rozpoznanie to nie dokonuje się - według autora – poprzez hermeneutykę *ex post*, która by wprowadzała element racjonalny. Zamiast tej hermeneutyki mamy jednak „powiadanie” doświadczającego boskości, o którego szczególności autor tak mówi:

„Doświadczenie mistyczne przebywania w obecności boskiej dostępne jest w powiadaniu tej obecności. Właśnie ze względu na ten autotematyczny rdzeń, jak się wydaje, powiadanie nie daje się sprowadzić do narracji mitycznej czy też alegorycznego przedstawienia. Powiadanie w istocie nie jest, by tak rzec, o- powiadane o *czymś* i komuś innemu, a jest z głębi *czyimś* spowiadaniem...dla siebie”. Powiadanie to może zostać odczytane przez rozumiejącego, ściśle indywidualnego hermeneutę, który wpisuje się w ten sposób w - jak to ujął Tischner – łańcuch świadków. Hermeneutyka ta nazywa się w języku perskiej mistyki „*ta’wil*”.

W tym punkcie zaczyna się rodzaj prolegomenów do metafizyki Corbina jako islamisty. Pojawia się termin „głębi”, która określa zarazem wewnętrzną człowieka i „środowisko” tej wewnętrznosci: pewne uniwersum symboliczne, które powoduje, że eksploracja wewnętrznosci staje się drogą do „głębi transcendentnej, spowijającej człowieka i jego świat.” Transcendencja ta ma charakter pewnej „przestrzeni wyobraźniowej”, w której wydaje się dominować obraz. Przenikanie tego świata obrazów jawi się w tej perspektywie niejako uzewnętrznieniem tych obrazów, a zarazem ich przeistoczeniem w symbole. Dzieje się to dzięki „wyobraźni czynnej”, która stanowi kluczowy organ myślenia religijnego. Wyobraźnia „uruchamia” transcendencję, która przestaje mieć jakiegokolwiek konotacje przestrzenne, odniesienia do punktów w przestrzeni realnej. Transcendencja ma charakter wertykalności, to znaczy orientacji – Corbin mówi tu o Oriencie – na „biegun głębi” Orientacja – to sens, który ma tu wymiar metafizyczny i ontologiczny: odpowiedzi religijne „utrzymują, że, jest samo <jest> i może być będącym biernie, albowiem istnienie bierze się z czynnego, stwórczego *Bqdź!*”

Corbin, a za nim autor zarysowuje – w ślad za Spenglerem (ze „Zmierzchu Zachodu”) oraz Awicenną – symboliczną geografie duszy, która czuje się

samotna i poszukuje – ale i *odnajduje* – zbawiającego indywidualnego ducha, który jest niejako podwojeniem duszy, lecz takim, którego można *spotkać*. Prowadzi to do ciekawej koncepcji Posrednika i Przewodnika, który może być rozmaicie nazywany: imamem, aniołem, Duchem Świętym itp. Jego istotą jest to, że wiąże on z Bogiem, ale w sposób ściśle indywidualny. Prowadzi to do dwóch zagadnień: jedno przesądza o tym, że możliwy jest kontakt z Bogiem poza instytucją, która gwarantuje „ortodoksyjność” tego kontaktu; drugie – i jest to kłopotliwe – prowadzi do myśli o zdwojeniu podmiotu, o tym, że pośrednik jest zarazem świadkiem alienacji podmiotu, który jest zagubiony w świecie i i dąży do swojego właściwego ja, jest więc tego ja poniekąd idealizacją, która odpowiada arystotelesowsko-awiceniańskiemu zdwojeniu podmiotu na intelekt bierny (indywidualny) i czynny, aktywny, ale wciąż indywidualny. W myśli islamu problematyka ta prowadzi do symbolicznej metafizyki „orientu”, która łączy spekulacje religijne z metafizyką światła, która wiąże się ze swoista ontologią. Jest to „metafizyka obecności kulminująca w metafizyce świadectwa” (s. 137). Ma tu miejsce skomplikowana angelologia zawarta w dziele Sohrawardiego – jednego z najważniejszych myślicieli irańskich. Zarysowuje on symboliczną topografię wszechświata w postaci „trzech orientów”, mają one, jak się zdaje, sens dynamicznego transcendowania ku biegunowi głębi duchowej za pośrednictwem symboli, których lektura staje się kanwą wizji mistycznej. Symbole w tej myśli i u Corbina mają bogatszą strukturę niż w filozofii symbolu Ricoeura, mianowicie punktem wyjścia nie są tylko potoczne intencje, na których nabudowują się wtórne (plama- grzech)), lecz utrwalone sensory symboli, które otwierają na transcendencję – biegun duchowy – jedynie poprzez nawrócenie wewnętrzne. Żywiołem tej symboliki jest światło, które jest spersonalizowane w szczególnej angelologii, gdyż „nawrócenie” ma charakter inicjacji; jej owocem jest zmiana stosunku do symbolu, który traci charakter przedstawienia, a staje się przezroczysty dla światła – z postawy przedmiotowo-idolatrycznej duch ludzki staje się uczestniczący i dialogiczny. W pracy tej potrzebna jest zarówno wiara jak doświadczenie szczególnej dynamiki światła, która dopuszcza kontakt z swietlistym Aniołem, który prowadzi ku ostatecznemu „orientowi” – biegunowi duchowemu.

Druga część pracy poświęcona „wyobraźni czynnej”, jest filozoficznie najważniejsza. Autor pokazuje tu swoje umiejętności analityczne. Wyobraźnia

czynna, to sfera, w której sfera religijna staje się *rzeczywista*. Nie jest to sfera fantazji, ale rzeczywistości religijnej, która jest właśnie realna dla religijnego podmiotu; pośredniczy ona między podmiotem a biegunem głębi, czyli ostatecznie Bogiem. Jest to sfera obrazów, przy czym kluczowa jest różnica między „wyobrażeniem-sobie” a doświadczaniem realności: „Rozstrzygające jest rozumienie realności tego, czego wyobrażający doświadcza w obrazie wyobraźni. Czy na przykład w modlitwie do anioła stróża doświadcza relacji z aniołem, czy kieruje słowa w pustkę>” (s. 172) Corbin pisze, że wyobraźnia czynna „nie *konstruuje* czegoś nierealnego, a *odśłania realność* ukrytą.” (s. 173) Ma tu miejsce ścisły związek między obrazem a jego sensem, który ma każdorazowo charakter symbolu pośredniczącego między zmysłami a rzeczywistością, w którym dochodzi do zbieżności między tym, co zmysłowe, a tym, co inteligibilne.

W tym momencie autor konfrontuje swoje (i Corbina) rozważania z myślą Józefa Tischnera; konfrontacja ta wydaje mi się bardzo ważna. Zdaniem autora zarówno Tischner jak Corbin zastanawiają się nad jądrem – może początkiem? - duchowości. Która rodzi się w zetknięciu ze świadomością fenomenu „jest”: jak to jest, że „jest” jest nie tylko synonimem rzeczywistości, ale staje się uświadamiane właśnie jako „jest”. Ważne jest stwierdzenie, że fenomen „jest” pojawia się pierwotniej i głębiej, niż pojęcie „bycia” i w tym sensie niż ontologia. Dokonuje się to dzięki wyobraźni czynnej, która wyłania symbol łączący to, co rzeczywiste, „z tym, co <wyistnia> czy też wypromieniowuje istnienie tego, co istnieje” (s. 198). Wyobraźnia, której żywiołem jest obraz, pozwala także myśleć samo myślenie: „Usiłując zrozumieć sens jako taki oraz samo rozumienie, natrafiamy nie na kolejny sens, lecz na obraz. Jest to obraz <głębi>, w którym jest zawarty kolejny obraz, zdwojony jak w nakładających się na siebie przezroczach: indywidualnie wyobrażony świat, który cały jest powierzchnią skrywająca <głębię>, której obraz prześwituje spod obrazu <świata-powierzchni>”. (s.204). Autor mówi tu o „głębi liminalnej”. W ten sposób „Wyobraźnia pozwala myśleniu pomyśleć samo myślenie” (s. 205), to znaczy zdwojenie powierzchni i głębi oraz stosunku do nich obu, który obejmuje indywidualne miejsce myślenia, pewne „gdzie” tego myślenia. (s.210) Tischner pomaga autorowi myśleć o myśleniu w perspektywie metafory światła, które Tischner łączy z augustyńską ideą wewnętrznego nauczyciela. Światło oświeca pierwotną, jeszcze nie stematyzowaną, obecność wraz z pewną pra-

wiarą. Autor pisze pięknie: : „takie zażywanie obecności pod i nad wraz z pierwszym, upewniającym ją aktem wiary staje się zaświadczeniem tej obecności, a wraz z następnymi aktami wierności, utwierdza się w doświadczeniu u-obecnienia ja. Czy pierwszy akt wiary dany jest sam przez się, czy jako pewna odpowiedź na pierwotną niepewność?” (s. 213) `A zatem „Czy ja uobecnia się z bólu wątpienia i niewierności, czy wątpienie jest dopiero nieuchronną konsekwencją uobecnienia wierzącego ja?”(s. 214). Jakkolwiek byśmy odpowiedzieli, według autora pierwotny stosunek do istnienia „opiera się na sposobie bycia zorientowanego przez modyfikatory sensu *gdzie* i obrazu bieguna *głębi*” (s. 215) Wyobraźnia ogarnia oba te momenty w ich asymetrii: *gdzie* „kto” myślenia jawi się sobie ostatecznie jako „uczeń” bieguna *głębi* czyli Boga. Zakłada to kartezjańską sytuację, w której wątpiące ja uświadamia sobie stopniowo, „wychodząc ze snu”, że jest od zawsze usytuowany w byciu, które – raz nazwane - ma wszakże charakter uniwersalny. Jasne myślenie jest końcem drogi prze-budzania, w obrębie którego podmiot zastaje siebie jako *już* usytuowanego w rzeczywistości, ale zarazem *pouczonego* przez światło poznania bycia. Istota sprawy polega – jak się zdaje - według Corbina i autora, na tym, że to światło ma charakter równie indywidualny jak ten komu świeci, tak, że możemy tu mówić o spotkaniu z *Kimś*, kto „dla mnie, właśnie dla mnie myśli”, kto mnie definitywnie indywidualizuje i otwiera na poznanie „umiłowanego Boga”(s. 247)

Ostatni rozdział pracy jest najciekawszy i najoryginalniejszy. Nosi tytuł: „fenomen bosko-ludzkiej sympatii. Pojęcie transcendencji liminalnej.”

To trudne pojęcie chce zdać sprawę z istoty fenomenu religijnego. Jego pierwszym składnikiem jest źródłowość w znaczeniu nieredukowalności do bardziej pierwotnych składników. Jak pisze Corbin „Jest to transcendentalna Obecność, nieoddzielna od tego, co czyni ona obecnym.” Drugim składnikiem jest specyfika hermeneutyki tego fenomenu, która musi uwzględniać zarówno czynnik egzystencjalny, jak rozumienia i wyobraźni, zakorzenionej w rzeczywistości duchowej (a więc nie fantazji). Naczelnymi kategoriami okazują się tu być: Dobro i Wyobraźnia. Autor posługuje się myślą Tischnera o Dobru „poza byciem i niebyciem”. Jest to „plan agatologiczny”, który autor nazywa właśnie „transcendencja liminalną”. Transcendencja liminalna – będę tu cytować autora dosłownie - (1) zarazem istnieje poza światem – w głębi świata

- - jak i nasyca go istnieniem i symultanicznie (2) transcenduje samą transcendencję, to znaczy która jest pomiędzy transcendencją i tym „co transcendowane” (s. 262), przy czym metafory przestrzenne są właśnie metaforami. Jest to „pośredni obszar objawień boskich w religiach”. Jeśli dobrze rozumiem autora, to transcendencja ta jest raczej nieustannym transcendowaniem, „wy-istnieniem”, czyli nasycaniem bytów istnieniem Dobra, które w tym sensie transcenduje samą – ontologicznie pojętą – transcendencję. Ale na tym nie koniec jeśli pamiętać, że „transcendentalna Obecność” jest właśnie transcendentalna, to znaczy obejmująca także duchowy podmiot. Gdyż transcendowanie dokonuje się w duchowej głębi, czyli w immanencji, która jednak w tej „transcendencji liminalnej” ulega poszerzeniu sprawiając że podmiot duchowy jawi się samemu sobie *wewnątrz* tej głębi, zamiast, żeby była ona *wewnątrz* niego. Jak to jest możliwe? Autor odpowiada za Tischnerem i Levinasem: Dobro wybiera mnie, zanim ja wybiorę jego; Dobro ma imię drugiego: Abrahama, Chrystusa, które przejawiając się w nich, jednocześnie objawia nadwyżkę swojej „wartościującej, aksjogennej nie-wartości” (s. 264). Gdyż Dobro wciela się w wartości tak zarazem, że będąc „ponad”, naznacza świat wartości nieuchronną hierarchicznością. Hierarchiczność powoduje, że – jak u Tischnera – Dobro odsłania, że „jest coś czego nie powinno być” i że mamy otwartą perspektywę na „lepiej” i „gorzej”. Przez Dobro jestem przyciągany i w Dobru mogę sympatyzować z drugim człowiekiem, który jest także otwarty na Dobro. „Mogę być lepiej, ku Dobru (lub gorzej, oddalając się coraz bardziej) dzięki Tobie, Twojej dobroci, dzięki *Tyś jest*, a Ty możesz być lepiej (lub gorzej) dzięki mnie, noszącym Twoje *Tyś jest*.” Porównanie myśli Tischnera i Corbina autor podsumowuje tak: „Podczas gdy u Tischnera (...) <ontologia jest poddana prawom agatologii>, u Corbina ontologia osoby poddana jest prawom imaginologii, czyli Wyobraźni czynnej (i wyobrażeniu czynnemu) postrzegającej działania boskiej Miłości, którą jest obopólne współczucie, Kompasja. (s. 268)”

Praca doktorska Radosława Lisa jest pracą wybitną i – dla mnie odkrywczą. Prezentuje nie tylko dużą erudycję w zakresie myśli Corbina, a przede wszystkim zapośredniczonych przez niego średniowiecznych myślicieli arabskich, ale także odważną interpretację tej myśli i jej twórczą konfrontację z

filozofią Józefa Tischnera. Pozwoliło to autorowi na ważkie analizy podmiotu mistycznego i jej metafizyczne umocowanie. Zarazem autor pokazał zrozumienie dla roli wyobraźni w myśli religijnej jako niezbędnego łącza między niewyraźną transcendencją a ludzkim aparatem poznawczym. Praca jest przy tym pisana na ogół bardzo dobrym językiem, którym umie wyrażać myśli trudne i bardzo niewspółczesne. Wprowadza w świat niechrześcijańskiej myśli religijnej pokazując nieoczekiwane koneksje i perspektywy. Uważam tę pracę za bardzo ważny przyczynek do współczesnej filozofii religii. Moim zdaniem praca zasługuje na publikację i nagrodę.

Prof. dr hab. Karol Tarnowski