



Warszawa, 2 maja 2021

prof. dr hab. Joanna Tokarska-Bakir

Instytut Sławistyki PAN
joanna.tokarska-bakir@ispan.waw.pl

**Recenzja z pracy doktorskiej mgr Radosława Lisa
pt. Światło i bycie.
Religia i filozofia w myśli Henriego Corbina**

Recenzowana praca jest znakomitą, dojrzałą wypowiedzią badacza, który przestudiował, przemyślał, a nawet głęboko przeżył dzieła francuskiego religioznawcy i filozofa Henri Corbina (1903-1978) i umieścił je w oryginalnej autorskiej interpretacji, łączącej elementy mistyki perskiej i chrześcijańskiej z ciekawą refleksją filozoficzną. Autor udowadnia swoją wszechstronną kompetencję w każdej z wymienionych dziedzin. Uznanie budzi jego rzetelna biegłość filologiczna, wyposażająca go w dostęp do ezoteryki persko-arabskiej, ale także rzadko spotykana erudycja humanistyczna i wrażliwość, uruchamiająca wielowymiarowe paralele. Dzięki szczęśliwemu zbiegowi tych wszystkich czynników stało się możliwe odcyfrowanie skomplikowanej, implicytnej teorii interpretacyjnej Henri Corbina, która współcześnie staje się przedmiotem coraz szerszego zainteresowania¹. Nie ulega wątpliwości, że rozprawa Radosława Lisa stanowi poważny wkład do rozpoznania zarówno dorobku tego twórcy, jak również szeroko pojętej mistyki islamskiej, czy nawet szerzej, persko-arabskiej, i jako taka z nawiązką spełnia wymagania konieczne do uzyskania tytułu doktorskiego.

Co powiedziawszy bez zbędnej zwłoki przystąpię do krytycznego omówienia wybranych wątków przedstawionej mi do recenzji pracy, uznając, że właśnie partnerska polemika z nią będzie zarówno bardziej produktywna dla Autora, jak również stanie się wyrazem mojego uznania dla rangi jego przedsięwzięcia.

Od pierwszych stron pracy widać, jak poważnie Autor traktuje swoje hermeneutyczne-fenomenologiczne zadanie, zestawiające myślicieli interpretowanych przez Corbina (Awicenna, Sohrawardi, Ibn Arabi, Mułła Sadra i inni) z odkryciami Edmunda Husserla i Martina Heideggera. Kluczowa myśl pojawia się w cytacie z Henri Corbina, rozpoznającym w husserlowskiej fenomenologii greckie *sozein ta pheinomenona*, 'ratowanie zjawisk', "uwalnianie tego, co skryte, pokazujące się pod zjawiskiem"² (RL6), który to cytat Autor zamyka serią pytań:

"Co to znaczy wypowiadać niewidzialne, którego odtajniające wypowiedzenie musi być zarazem utajnieniem niewypowiedzianego? Na jakich warunkach i gdzie

¹ Zob. np. Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge UP, Cambridge 2012, 299-302 (dalej WJH).

² Cytaty z pracy Radosława Lisa pt. *Światło i bycie* sygnuję jako RL i nr strony. W tym przypadku cytat pochodzi z *The Concept of Comparative Philosophy* Henri Corbina.

dokonyuje się widzenie, którego wizja zostanie wypowiedziana? Czy wypowiedź fenomenologiczna jest zrazu już hermenutyką, o-powiedzeniem o czymś, a przez to o-powiedzeniem się za czymś? (...) Kim jest świadek, który przywraca coś do samego początku [tj. myśli o czymś źródłowo]? I jeszcze raz, co to znaczy wypowiadać niewidzialne, co pośredniczy pomiędzy tymi dwoma aspektami *logos*, zmysłowym i intelektualnym, pozwalając przechodzić pomiędzy nimi, tam i z powrotem, podczas odtajniania «systemu form manifestacji danej istoty?» (RL 7)

Pytania te nie są w moim odczuciu li tylko retoryczne. Są stawiane na serio i domyślam się, że przedstawiona do recenzji praca ma być performatywną odpowiedzią na nie. Naśladując Henri Corbina, Autor przybiera w niej postawę "przyłgnięcia" czy też, by język mistyczny zastąpić filozoficznym, odwołuje się do ontologii przynależności (*Zugehörigkeit*), w której, dzięki własnemu uczestnictwu w tradycji oraz rekonstrukcji niemeo pytania, jakie badana rzecz nam zadaje, uzmysławiamy sobie odpowiedź, którą niejako już wcześniej znaleźliśmy. Oczywiście są tu odsyłacze do platońskiego *Menona* z jego ideą anamnezy, ale także antropologiczne paradoksy, wiążące się z przyjęciem tego rodzaju założeń³. Do tego wątku powrócę w dalszej części dyskusji.

Spekulatywność

W pracy Radosława Lisa odczuwa się silny wpływ hermeneutyki filozoficznej Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera, co wyraża zarówno wybór typu refleksji, jak i języka opisu. Tę pierwszą można by za Gadamerem uznać za opowiedzenie się po stronie "prawdy" zamiast "metody", co ma określone konsekwencje metodologiczne. Refleksja ta, przez Gadamera określona mianem spekulatywnej⁴, nie poprzestaje na tym, co zjawiskowo dane, tylko docieka warstwy ukrytej, odzwierciedlając ją w tym, kto docieka. To konsekwencja nietzscheańskiego perspektywizmu, przesączonego przez filozofię Martina Heideggera: "Każdy sens zrelatywizowany jest bowiem do pewnego Ja i sens każdej tradycji znajduje swoją konkretyzację w rozumiejącym Ja"⁵. Tak rozumiana spekulacja nie broni się przed lokalizacją historyczną. Samą siebie uważa nie tyle za "wyraz przeżyć wewnętrznych", ile za "refleksywną strukturę *verbum*", które w swoich aktach wypowiedzi chce "uczynić widzialnym wszystko, także siebie"⁶.

Najważniejsze w spekulacji hermeneutycznej jest jednak to, że dociekając "prawdy", porzuca ona "metodę", rozumianą jako "działanie obce [badanej] rzeczy", i preferuje "działanie pod kierunkiem samej tej rzeczy" (PM 420). W takim postępowaniu, nazwanym przez Gadamera procesem hermeneutycznym, chodzi o postawę czujnej otwartości wobec tego co poznawane, postawę, dzięki której, jeśli uda się otwartość tę utrzymać, "pytający staje się zapytywanym" (PM 418). Warunkiem powodzenia jest przytomne i nieustanne odróżnianie własnych mniemań od "immanentnej konieczności myślowej", dyktowanej przez to, co w poznawanej rzeczy naprawdę tkwi. Przesady poznającego są zatem warunkiem koniecznym rozumienia, bo interpretacja musi się od czegoś zacząć, ale jej punkt wyjścia nie jest dowolny (PM 427).

³ O ważności tego momentu dla refleksji hermeneutycznej świadczy umieszczenie w motcie do II części *Prawdy i metody* Hansa-Georga Gadamera słów Marcina Lutra "kto nie rozumie rzeczy, nie wydobędzie sensu ze słów" (*Qui non intelligit res, non potest ex verbis sensum elicere*). Hans-Georg Gamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, 179 (dalej PM).

⁴ "Spekulatywny jest ktoś, kto nie poddaje się bezpośrednio uchwytności zjawisk lub ustalonym i określonym mniemaniom, lecz umie dokonywać refleksji - a mówiąc po heglowsku: rozpoznaje «w sobie» jako «dla mnie» [z odsyłaczem do W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t.1, 77]", PM 422.

⁵ A. Bronk *Rozumienie, dzieje język. Filozoficzna hermeneutyka Hansa-Georga Gadamera*, KUL, Lublin 1988, 140 (dalej Bronk).

⁶ PM 451, z odsyłaczem do Mikołaja z Kuzy rozważań o Słowie odzwierciedlonym w świecie.

"Kto stara się zrozumieć jakiś tekst, musi też coś od siebie odsuwać, mianowicie wszystko, co jego własne uprzedzenia narzucają jako oczekiwanie pewnego sensu, jeśli tylko odrzuca to sens samego tekstu" (PM 421). Jak widać, "działanie pod kierunkiem rzeczy" czy też "wprowadzenie określonej rzeczy do gry", nie jest czysto subiektywnym rozgrywaniem, co zarzucali hermeneutom obiektywiści. Nie jest ono wprawdzie także obiektywizmem starego typu, kieruje się jednak, jak się wydaje, wspólnym im obu ideałem przybliżania do prawdy jako wartości granicznej, "prawdy [która prześwieca⁷ w samej] rzeczy"⁸. Heidegger powraca tu do starych intuicji presokratyków, dla których prawda pokrywała się zakresem z pojęciem bytu, nie będąc na pierwszym miejscu kwalifikacją wiedzy ludzkiej, lecz właściwością samego tego bytu, jego otwartością i nieskrytością (*aletheia*)⁹.

Również Henri Corbin, jak wynika z cytatu zamieszczonego w pracy, przewidywał w swym słowniku spekulację, definiując ją przez odsyłacz etymologiczny: "Inteligencja spekulatywnej teologii jest w swym funkcjonowaniu jak lustro, które odbija Boga, lustro, w którym Bóg wyjawia siebie" (RL 184).

Od tej charakterystyki teologii spekulatywnej warto rozpocząć naukową krytykę przejętego za Corbinem typu refleksji, w której Autor recenzowanej pracy osiągnął znaczną biegłość, winien jednak przyjąć do wiadomości i ustosunkować się do wiążących się z nią ograniczeń i zagrożeń. Jak bowiem pisze Wouter J. Hanegraaff, najistotniejszy chyba chyba krytyk Corbina, ten ostatni "nie mówił o tym, co uznał za prawdę na podstawie swoich studiów: to sama Prawda wypowiada się [jak gdyby] za pośrednictwem Corbina, z zatem każdy sprzeciw wobec niej byłby z definicji fałszywy"¹⁰. Przytoczona konkluzja podsumowuje Hanegraaffowski wywód o granicach omawianego podejścia, który ma takie samo zastosowanie do Corbina, jak do wzorującego się na nim Radosława Lisa.

Historia i prawda

Wywód Hanegraaffa dotyczy paradoksu historyczności prawdy, który w związku z unikaniem antynomii relatywizmu, zmusza badaczy doświadczeń religijnych do opowiedzenia się albo po stronie ich historii, albo zawartej w nich prawdy. W rezultacie w polu badania wyłaniają się bieguny historii religii lub religii rozumianej jako *philosophia perennis*. W ich omówieniu Hanegraaff przeciwstawia sobie eponimicznie Gershoma Scholema i Henri Corbina – gigantów związanych wprawdzie z obiema tendencjami, ostatecznie jednak dokonujących przeciwstawnych wyborów. Pierwszy z nich, który stworzył opartą o analizę filologiczną i krytykę historyczną szkołę trzeźwego opisu zjawisk mistycznych judaizmu, opowiedział się za "historią" jako taką. Odtwarzając motywacje stojące za jego wyborem, Hanegraaff pisze, że "historyk musi mieć odwagę «zstąpić w otchłań» historii, wiedząc, że być może nie spotka tam nic poza sobą samym", wiedziony jedynie desperacką nadzieją, że pewnego dnia transcendencja w sposób niewytłumaczalny wdrze się do historii i "oświecili ją z miejsca, które jest całkiem inne" (WJH 297). Odnotujmy ten "fotyczny" moment, do którego powrócę w końcowej części tekstu.

⁷ O fotycznych aspektach prawdy, tj. przeświecaniu prawdy jako *aletheia*, Gadamer pisze za Heideggerem w końcowej części *Prawdy i metody*, zob. PM 434-435

⁸ W opozycji do "prawdy o rzeczy", która ją deformuje. Zagadnienie to, wykraczające poza nasz temat odsyła do rozróżnienia *actus signatus/actus exercitus*, z którego w konsekwencji wynika Heideggerowskie rozróżnienie *Zu- i Vorhandenheit*, por. Bronk 185-186 oraz H.G. Gadamer, *Heidegger und die Marburger Theologie*, w: tegoż, *Kleine Schriften I*, 85-97

⁹ Więcej o współprzynależności porządku epistemicznego i ontycznego u Bronk 171, przyp. 26.

¹⁰ "Corbin was not speaking about what, on the basis of his studies, he had come to see as the truth: Truth itself was being spoken through Corbin, and any objection therefore had to be false by definition", WJH 301.

W odróżnieniu od Scholema Henri Corbin opowiedział się po stronie "prawdy", przyjmując podejście radykalnie ahistoryczne. Nie znaczy to wcale, zastrzega Hanegraaff, że nie badał źródeł oryginalnych; przeciwnie, jego wkład w szczegółowe studia nad teozofią irańską jest niezaprzeczalny. Opowiedzenie się po stronie prawdy oznaczało, że uznał on za swoje podejście i "metafizyczną perspektywę" irańskich teozofów, a w rezultacie, "używając skrajnie ostrych sformułowań, występował przeciwko «profanacji», «zepsuciu», a nawet «szatańskim odwróceniom», które rozpoznawał w redukcjonizmie historycznym. Czyniąc to, wyraźnie przyjmował perspektywę nie tyle historyka, ile filozofa z tradycji Husserla lub Heideggera: «widzialne, namacalne stany czegoś, co w skrócie nazywamy zjawiskami, nie mogą stawać się przyczyną innych zjawisk. Czynniki sprawczy jest niewidzialny i niematerialny»¹¹.

Kolejny cytat mówi o tym jeszcze dobitniej: "wszelka *historia*, przydarzająca się światu widzialnemu jest *imitacją* zdarzeń, których areną jest dusza, czy też «Niebios», dlatego też (...), ponieważ odnosi się ono do innego świata, *miejsca* historii świętej [oryg. *hierohistory*] nie można postrzegać zmysłami"¹² W ustach Corbina taki jest właśnie sens badania ukrytego poziomu zjawisk: *batin* oznacza "ezoteryczny", czyli "odnoszący się do nieuchwytnych zmysłami formy zjawisk".

W konkluzji Hanegraaff przytacza dobitną ocenę Marii E. Subtelny, iż "prawda historyczna po prostu nie interesowała Corbina"¹³, co sprawia, że osądzanie jego dzieł wedle zwyczajnych kryteriów akademickich nie ma żadnego sensu. Obfitość dowodów na daremność takiego osądu przynosi finałowa praca Corbina, *The imago templi Confrontation with Profane Names*, opublikowana w "Eranos" tuż przed śmiercią badacza. Przedstawiona w niej linia przekazu, czy też filiacja duchowa ezoteryki europejskiej, zestawia ze sobą judeochrześcijaństwo i eseneńczyków, templariuszy i legendę Graala, iluminatów, masonów i Swedenborga. Komentując ją Corbin domaga się od czytelnika porzucenia nawyków myślowych i przyjęcia stanowiska wykraczającego "poza stawanie się i historyczną przyczynowość, poza normy chronologii, filiacji sugerowanej przez archiwa i dokumenty notarialne" (WJH 300). Badacz przyjmuje, że obraz Świątyni, istniejący na poziomie *mundus imaginalis*, jest wcześniejszy od jego wszelkich ziemskich upostaciowań i jako taki staje się ich przyczyną, a nie na odwrót. To założenie nie tylko udaremnia refleksję o przyczynowości, jaką posługują się historycy, anulując też wszelką postawę krytyczną.

O alternatywie "historia lub prawda" Hanegraaff pisze, że obie sfery refleksji "są wewnętrznie spójne, lecz wzajemnie się wykluczają". Każda z nich, na mocy własnych założeń, usiłuje odrzucić alternatywę. Nie istnieje żaden wspólny mianownik, ani żadna inna wspólna miara, która "pozwoiłaby jedną z nich wykluczyć jako prawdziwą lub fałszywą" (WJH 301).

Swoją ocenę dzieła Corbina Hanegraaff kończy ostrzeżeniem: "Można zrozumieć atrakcyjność Corbina w gronie młodych studentów zachodniej ezoteryki, bowiem jego wizja rzeczywistości posiada niezaprzeczalne piękno, a dzieło domaga się respektu ze względu na głębię przedstawionej w nim intelektualnej wizji. Ale admiratorzy nie powinni ludzić się co do jego dogmatyzmu: w sposób nie mniej radykalny niż szkoły tradycji wywodzące się od René Guénona czy Fritjhjofa Schuona, Corbin odrzucał «świat współczesny» ze wszystkimi jego założeniami, jedynie własny obraz świata uznając za prawdziwy i tylko własną hermeneutykę prezentując jako poprawną metodę. Wykluczał wszelką krytyczną dyskusję nad tymi

¹¹ WJH 299, z wewnętrznym odsyłaczem do *L'imago Templi* oraz *Creative Imagination of Ibn Arabi* Corbina.

¹² WJH 299, z wewnętrznym odsyłaczem do *En islam Irenien* Corbina.

¹³ WJH 300, z odsyłaczem do *History and Religion* Subtelny.

fundamentami" (WJH 302). W pewnym sensie ubóstwił lustro teologii spekulatywnej, w którym, jak twierdził, Bóg wyjawia sam siebie. Raz jeszcze powtórzmy za Hanegraaffem: nie mówił o tym, co odkrył jako prawdę na podstawie własnych studiów. "Teraz to sama Prawda wypowiadała się za pośrednictwem Corbina" (WJH 301).

Filozofia a religia

Zainspirowana krytyką Hanegraaffa odniosę się teraz do niektórych aspektów pracy Radosława Lisa. Prowokuje mnie do tego szczególnie jego wypowiedź ze s. 58:

"Chcielibyśmy (...) zaproponować termin «powiadanie» jako przekład francuskiego *récit* (...) i w nawiązaniu do takiegoż przekładu heideggerowskiego *Sagen*, nie podejmując się tutaj jednak omówienia zbieżności, ani różnic obu pojęć" (RL 58).

Mimo, iż Autor nie zamierza wyjaśniać powodów zastosowania zbieżnego słownictwa w zakresie hermeneutyki i ezoteryki, wykorzystuje je tak systematycznie, że rzutuje ono na strukturę i logikę pracy, nie mówiąc o wnioskach. Trudno przystać na jego przemilczenie.

Pytanie pierwsze, jakie trzeba zadać Autorowi dotyczy więc statusu zestawień filozofii i religii, w jego pracy połączonych modelem poznania, opartym na pojęciu przynależności. Pojęcie jest jedno, ale w zakresie religii i filozofii oznacza zupełnie inne rzeczy. Próby ujęć niedualistycznych, usiłujące wyrazić religijną współprzynależność rozumu, języka i bytu (np. Stwórcy i Stworzenia¹⁴) nie mogą być milcząco uznawane za równorzędne z ich ujęciami filozoficznymi. Wymagają co najmniej próby komentarza, nawet jeśli miałyby być niecelny.

W hermeneutyce filozoficznej Heideggera i Gadamera przynależność oznacza – etymologicznie – wsłuchiwanie się, pozostawanie w kręgu akustyki Słowa (etymologicznie przychodzi na myśl Pawłowa myśl o "wierze ze słuchania" lub buddyjskie "Tak usłyszałem"), akustycznej warstwy języka naturalnego. Uznani interpretatorzy Gadamera sugerują, że "rozumienie wstępne [inicjujące interpretację] powstaje w wyniku przynależności do określonej tradycji i posiadania dzięki temu określonego przedrozumienia (*Vorverstehen*) i przesądów (*Vorurteil*). Przedrozumienie i przesady zdobywa człowiek przez wyuczenie i posługiwanie się językiem, który należy do danej tradycji"¹⁵. Nawet jeśli nie zgadzamy się z tym ujęciem jako zbyt wąskim należałoby je odnotować i jakoś skomentować. Brak takiego komentarza zapisuję Autorowi na minus.

Zgodnie z przytoczonym tu założeniem hermeneutyki filozoficznej ani Autor, ani żaden znany mi etnolog religii nie przynależy do horyzontu przez siebie badanych tradycji. Skoro nie urodził się w ich kręgu językowym, jak miałby wejść w posiadanie niezbędnego przedrozumienia i odpowiednio produktywnych przesądów? Z zupełnie innych założeń co do przynależności wychodzi *philosophia perennis*, za której odmianę można uznać Corbinowski typ filiacji "duchowców" (*les spirituels*). Jest ona ograniczona do tego, jak rozumie go i wykląda Henri Corbin. Skoro, jak zapewnia nas Hanegraaff i Subtelny, nie podlegają one dyskusji, wybór elementów tej filiacji przez Corbina można uznać za "zwykły dogmat, który nie daje się zweryfikować ani sfalsyfikować"¹⁶. Ta cecha spekulacji Corbinowskiej odróżnia

¹⁴ Zob. np. zdanie: "Powiadanie w swej istocie nie jest skierowane do kogoś, kto ma przeczytać w nim o wydarzeniu. Powiadanie jest lokucją samego wydarzenia, wykonującą siebie w świadku wydarzenia", RL 59.

¹⁵ Bronk 127. Biorę tu w nawias własną dyskusję z tą tezą w *Posłowie do Wyzwolenia przez zmysły* (2014).

¹⁶ By zacytować tu D. Hirscha, który w swoim *Validity in Interpretation* (New Haven-London 1967, 256) tymi właśnie słowami krytykuje Hansa-Georga Gadamera, gdy filozof wysuwa jakąś słabo umotywowaną czy niezreflektowaną filozoficzną tezę.

ją od refleksji hermeneutycznej, która choć również mieni się spekulacją, nade wszystko boi się zagrożenia dogmatyzmem, podkreśla swoją racjonalną stronę i dążenie do obiektywizmu (zob. wymiona przesądzeń negatywnych, blokujących postęp rozumienia, na pozytywne, które mu sprzyjają)¹⁷.

Kolejna kwestia wiąże się z pokrewną problematyką demarkacji pojęć i teorii, jakimi posługuje się Radosław Lis. Jak podkreślałam, Gadamerowska wizja przynależności akcentuje swój status zmodyfikowanego obiektywizmu i racjonalności. Gadamerowskie szlagworty takie jak słynna definicja języka w relacji do bytu i rozumu, "*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*", czy radykalne: "Nie istnieje nic, co nie byłoby dostępne słyszeniu dzięki językowi" (PM 419), eksponują perspektywę krytycznie negocjowanej racjonalności. O stosunku hermeneutów do historii wiele mówi druga część *Prawdy i metody*, poświęcona dziejowości rozumienia, oraz jego czasowej naturze, która umożliwia interpretację¹⁸.

Zupełnie inne, pomimo współdzielonej pojęciowości, są założenia refleksji Radosława Lisa, który wzorując się na Corbinie prowadzi wywód "jakby w środowiskach i czasach powstania [badanych przez siebie] dzieł" (RL 8). Iluzja "wczuwania się" i czasowego "zrównywania" była przez Gadamera krytykowana jako romantyczne złudzenie (zob. jego krytyka *Sich-Hineinverstehen* Schleiermachers). Rozumie się inaczej, o ile w ogóle się rozumie, powtarzał (PM 282), a formułując zasadę "produktywności dystansu czasowego" próbował odczarować kategorię intuicji. Czas u Gadamera nie jest "ziewającą otchłanią, lecz wypełnia go ciągłość przekazu i tradycji, w których świetle wszelka tradycja nam się ukazuje" (PM 284). W ujęciu Corbinowskim, a w konsekwencji u Radosława Lisa, ta kwestia nie istnieje, a pod warstwami spiętrzonych metafor w najlepsze "hula" hermeneutyka romantyczna¹⁹.

Mam nieodparte wrażenie przyjemności, gdy raz za razem natykam się na te świetliste, porywające, dobre literacko opisy, ujęte w eleganckie podwojone metafory (*unus-ambo*). Nie mogę jednak pozbyć się obawy, że są one zupełnie dowolne, i że czytelnik nie dysponuje żadnymi narzędziami weryfikacji i demarkacji wysuwanych przez Autora pojęć i twierdzeń. Dochodzi do tego niepokojąca myśl, że każdy ezoteryzm jest wędrownką po ostrzu noża, przypominającym być może most Szinwat z perskiej mitologii. Skąd pewność, że Autor prowadzi nas przezeń pewną ręką i we właściwą stronę?

Wyobraźnia a fantazja

Wpływ hermeneutyki na Henri Corbina²⁰, i *via* Corbin na Radosława Lisa, jest być może nie tylko większy niż Autor byłby skłonny to przyznać, ale i większy niż należy. Dopatruję się go w charakterystycznym braku, który zarzucano Martinowi Heideggerowi, i który cechuje też rozprawę *Światło i bycie*. Jak wiadomo, filozofa zadręczano go pytaniami "*Herr Heidegger*,

¹⁷ PM 421: "Rozwinięcie sensowej całości, ku któremu rozumienie się zwraca, zmusza nas do formułowania i wycofywania coraz to nowych interpretacji. Samozniesienie się interpretacji pozwala ustanowić się samej rzeczy. (...) Spekulatywność oznacza tu relację odzwierciedlania. Odzwierciedlanie to ciągle zastępowanie czegoś jednego czymś innym. (...) Odbicie zwierciadlane z istoty wiąże się przez medium obserwatora z widokiem danej rzeczy".

¹⁸ "Obiektywizm rozumienia, według Gadamera, zapewniony jest przez jego charakter dziejowy i językowy oraz ciągłą konfrontację projektów (stawianych hipotez?) z rzeczą, oraz między sobą (rozstrzyganie kontekstowe). Podobnie sprzeciwiając się irracjonalności, pojmuje Gadamer rozumienie jako proces racjonalny, chociaż nie w wąskim znaczeniu racjonalności, wypracowanym na podstawie nauk przyrodniczych i na użytek współczesnej teorii nauki", Bronk 128.

¹⁹ Zob. szerzej o tym Bronk 177n.

²⁰ W roku 1931 Henri Corbin został tłumaczem *Was ist die Metaphysik?* Martina Heideggera. Z przekładu nie był jednak zadowolony i, jak pisze Autor, nie pozwolił włączyć go do wykazu swojej bibliografii, RL 6.

*wann schreiben Sie die Ethik?*²¹. Na dźwięk tego pytania znawcy Heideggera uśmiechają się z pobłażaniem, sądząc, że dokonana przez filozofa destrukcja sytuacji epistemologicznej "zredukowała" triadyczną filozofię do diady ontologia-epistemologia, usuwając potrzebę etyki. Ale nie wszystkich przekonali.

Myślę o tym pytaniu, gdy w kontekście zajmujących rozważań Radosława Lisa o Wewnętrznym Nauczycielu u Józefa Tischnera, w kontekście jego agatologii, zupełnie nieporywająco i "bez wyobraźni" zostaje "rozpracowane" zagadnienie dobra. Czytelnik pamiętający filozofów, którzy kilkadziesiąt lat temu przenieśli do Polski dobrą nowinę o Lévinasowskiej "Twarzy", którą następnie swoją praktyką gwałtownie zanegowali, słucha deklamacji o dobru "czysto metafizycznym", oderwanym od rzeczywistości, z uczuciem przykrego niedosytu.

Praca Radosława Lisa została napisana tak świetnym językiem, że zastanawia, dlaczego akurat w tym kontekście pojawia się jedyny przekład niecałkiem satysfakcjonujący. Chodzi o słowo "kom-pasja", za pomocą którego Autor przekłada Corbinowskie "współczucie". Pomimo szacownego staropolskiego rodowodu, na który Autor powołuje się w przypisie 87 do strony 39, uważam je za nietrafne, bo zaszyfrowane i oddalone od desygnatu, w którym, jak sądzę, chodzi nie tylko o symultaniczność czucia, ale przede wszystkim o powszechny dobrostan istot precyzyjnie określanych przez sanskryt jako *sattva*, czyli 'istoty czujące'. W tym miejscu warto przypomnieć zaratusztriańską ideę przemiany *frawaszi*, którzy jak pisze Henri Corbin w *Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism*, "przestają być rycerzami Ahura Mazdy, stając się jego cierpiącymi członkami, tymi którzy «są gnębieni»"²². W ślad za ich transformacją Ahura Mazda traci atrybuty manichejskie i przybiera cechy Boga aktywnego i cierpiącego.

Ta kwestia nieobecności, czy też nieprzekonującego wyeksponowania cierpienia w rozprawie agatologicznej i angelologicznej jest znacząca i w moim odczuciu wiąże się ze sposobem, w jaki Radosław Lis referuje i rozumie Corbinowski pogląd na różnicę pomiędzy Wyobraźnią i fantazją. Same opisy Corbina szwankują w zakresie precyzji tego rozróżnienia. Dlatego wprowadzę tu – zastępczo i pomocniczo – kryterium zewnętrzne, pochodzące z dzieła Simone Weil. Znajdujemy w nim potępienie wyobraźni (co u Corbina odpowiadałoby krytyce fantazji), o której mistyczka pisze, że "pracuje [ona] nieustannie nad zatykaniem najmniejszych bodaj szczelin, przez które mogłaby się przedostać łaska"²³. Słowo "łaska" idealnie trafia na swoje miejsce w rekonstruowanym przez Lisa słowniku, tłumacząc, czym różni się niecierpliwa, unosząca się nad ziemią spekulacja, przyspieszająca nadejście łaski, od ostrożnego postępowania ścieżką "przyziemną", którą wzgardził Henri Corbin²⁴. Wzmianką o łasce powracam też do wspomnianej przez Hanegraaffa metafory fotycznej z przypowieści o Gershomie Scholemie, historyku, który miał odwagę "«zstąpić w otchłań» historii". Uczynił

²¹ Zob. tekst Pawła Dybla pod tym samym tytułem w zbiorze *Heidegger dzisiaj*, Alethieia", nr 1(4): 1990 326-337

²² Henri Corbin, *Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism*, w: *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks*, Bollingen Series XXX, ed. by Joseph Campbell, vol 3, selected and translated by Olfga Froebel-Kapteyn, Princeton UP, Princeton 1973, 132

²³ Simone Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, PAX, Warszawa 1996, s. 245.

²⁴ Charakterystyczne, że Corbin, opisując losy młodego Adama, który skuszony przez Iblisa przedcześnie wyjawiał "nieprzygotowanym na to ludziom sekret, do którego nie dorośli [tj. Wiedzę o Zamartwychwstaniu]", zamyka opowieść cytatem z pism ismailickich, że nie został on ukarany, lecz "uszedł przez szeroko otwarte wrota Łaski", Henri Corbin, *Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism*, w: *Man and Time*, 160.

to mimo obaw, że nie spotka tam "nic poza sobą samym", wiedziony jedynie "desperacką nadzieją na niemożliwe: że pewnego dnia transcendencja w sposób niewytłumaczalny wdrze się do historii, «świecąc z miejsca, które jest całkiem inne»" (WJH 297). Wybór Scholema, cierpliwe oczekiwanie na światło łaski, oznacza dyscyplinę wyobraźni, stanowiąc egzemplifikację zasady "Zanim będziesz orłem, musisz być sępem" (Guido Ceronetti).

Refleksje, którymi podzieliłam się wyżej, nie zmieniają w niczym mojej szczerzej admiracji dla oryginalnej, erudycyjnej i stojącej na doskonałym poziomie merytorycznym rozprawy mgr Radosława Lisa, z nawiązką wypełniającej wymagania, stawiane przed kandydatami do stopnia doktora filozofii.

Moją recenzję chciałabym zakończyć podziękowaniem Autorowi oraz Radzie Naukowej Wydziału Filozoficznego UJ za stworzenie mi sposobności powrotu do tematów, które zajmowały mnie w młodości i mimo czasu, który upłynął, wciąż prowokują do myślenia.

Joanna Tokarska-Bakir

