

POWABY POGAŃSTWA W EPOCE ROZCZAROWANIA ŚWIATEM

1. Cieleśność nowożytności

„O chrześcijaństwo, jedynie ty w Europie nie jesteś starożytność...” Ta przepowiednia Apollinaire’a spełnia się codziennie, a poeta nie wlał w nią żadnego ze swych „alkoholi” Ale jakież sens przypisać tym słowom, jeśli porównamy je z tym, co powiedział inny prorok początków XX wieku, Charles Péguy: „Albowiem w istocie nie są oni ani pogańscy, ani chrześcijańscy, ani duchowi, ani cielesni. Są nowożytni... Choć na jeden dzień powstrzymajcie waszą pogańską duszę. Tak jak wydarlicie tym nierozumnym nowożytnym żywe świadectwa waszego chrześcijaństwa, tak samo wydrzyjcie im na jeden dzień święte strzępy waszego całunu. Z duszy pogańskiej można zrobić duszę chrześcijańską. Ale oni nie są niczym: ani starymi, ani nowymi, ani plastykami, ani muzykami, ani duchowymi, ani cielesnymi, ani poganami, ani chrześcijanami. Cóż uczynimy z tymi żywymi trupami?”¹

Z jednej strony zmęczenie Historii, z drugiej zaś zachwyty poety. Jak pogodzić te przeciwstawne odczucia? Chrześcijaństwo nie jest starożytność, chrześcijaństwo zrywa ze światem starożytnym, jest jedynym pierwiastkiem demitologizacji, nie będącym jednocześnie przyczyną rozczarowania: oto pierwsza opinia. Ale gdy tylko weszliśmy w jej posiadanie, ta nowość, ta nowożytność, wydaje się pozbawiać nas starożytności duszy, która tworzy chrześcijaństwo. Nowożytność, pozbawiona pamięci o ciele, odarta z wszelkiej zdolności wcielania jak również z wszelkiej naprawdę zaakceptowanej czasowości, wydaje się być głucha na dialog ziemi i nieba, bez którego nie ma całkowitego odkupienia, jakie zostało przyrzeczone: taka jest druga opinia, którą można potraktować jako ostrzeżenie. Czyżby nawet Apollinaire nie wiedział, że do pokonania „strefy” pomiędzy przeszłością i przyszłością potrzebna jest inspiracja bożków Oceanii i Gwinei, opiewanych w tym wierszu?
„Są to niżsi Chrystusowie mrocznych nadziei”

¹ Charles Péguy, *Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, Paris 1932, s. 200—204.

Zanim zacznijemy tak po prostu słać nowożytność chrześcijaństwa, zatrzymajmy się nad „mrocznymi nadziejami”. „Zdarzyło się to, o jakże chciałbym o tym zapomnieć, zdarzyło się to u schyłku piękna” Pogrążenie w wiekach nowożytności w żaden sposób nie może uzasadniać lekceważenia tych złowrogich słów. Czyżby chrześcijańska nowożytność spotęgowała schyłek świata, aby się tym napawać? Czyż ceną zbawienia osób jest zguba ludzkości? Będąc chrześcijańską, nowożytność oparta jest o niepamiętne przeszłości, których ocena jest już sama w sobie nawróceniem. Nikt nie odwraca się bez żalu od piękna ziemi.

Uwaga, jaką poświęca się pogaństwu, nie jest jedynie wynikiem słabości do wszystkiego co pierwotne. Jest to przede wszystkim *akt świadomości*. W tej orientacji myślowej rodzi się nauka, nauka o „rozsądku” ludów. Dusza podlega przymusowi, który nie słabnie w pogaństwie. Nauka o pogaństwie jest niezbędna i może się poszczycić wielce chwalebnyimi źródłami. Objawiając ludowi Prawo zabraniające obrazów i ubóstwiania, Mojżesz poddawał sferę bóstwa rozumnemu oglądowi, który zakładał, że bożka można było wskazać i poznać. Nauka o pogaństwie rodzi się więc z zakazu i obsesji, jaką ten zakaz wywołuje.

„Gdy podniesiesz oczy ku niebu i ujrzysz słońce, księżyc i gwiazdy, i wszystkie zastępy niebios, obyś nie pozwolił się zwieść, nie oddawał im pokłonów i nie służył, bo Pan, Bóg twój, przydzielił je wszystkim narodom pod niebem. A was Pan wybrał sobie, wyprowadził was z pieca do topienia żelaza, z Egiptu, abyście się stali Jego ludem, Jego własnością, jak dziś jesteście”².

Pogaństwo nie jest nieszczęściem, od którego poganie powinni się jak najszybciej uwolnić. Jest ono ich *udziałem*, podczas gdy Hebrajczycy pragną uchodzić za *spadkobierców* Boga. Z natury, wszystkie ludy są „Egipcjanami”, a ich bezpośrednia rzeczywistość (bez wzięcia pod uwagę Pośrednika) jest egipska, pogańska. Jeśli Bóg Starego Testamentu jest „wielkim ogniem” nie do zniesienia dla ludu Izraela, pogaństwo jest losem równie kształtującym i nieubłaganym, jednym słowem Opatrznością właściwą ich funkcji w ekonomii świata. W starożytnym pogaństwie dusz istnieje zawsze w odwodzie wola Boga i nie może być mowy o odkupieniu „narodów”, które nie wiodłoby poprzez wypełnienie tej specyficznej woli.

Péguy wyraził tę teologiczną tajemnicę, która zawsze charakteryzowała katolicyzm rzymski i która zapełniła obeliskami place Rzymu, a którą podtrzymuje zazdrośnie sakrament języka

2. Pwt 4, 19-20.

łacińskiego. „Z wczorajszej duszy można zrobić duszę dzisiejszą. Ale temu, kto nie ma żadnego wczoraj, jakże można zapewnić jakieś jutro. A temu, kto nie posiada wczorajszej duszy, jakże można zapewnić duszę jutrzejszą. Z duszy porannej, można zrobić południe i wieczór. Ale jak zapewnić południe i wieczór tym nowożytnym, którzy nie mieli duszy tego ranka?

Potem przyobleczecie waszą duszę chrześcijańską. Przyobleczecie ją być może nawet podczas. Nawet z pewnością przyoblekliście ją już wcześniej”³.

Ale ten słabo wyjaśniony wymiar uniwersalności chrześcijańskiego posłania, to, co Péguy nazywa „przeniesieniem pogańskości do chrześcijańskości”⁴, i co zakłada to, co określa nieco ryzykownie jako „proroctwo pogańskie”⁵, został przez niego rozwinięty zwłaszcza w pracy *Victor-Marie Comte Hugo*, „*Et homo factus est*: są dwa sposoby rozważania tego napisu, tej wiecznej, tajemniczej wstawki. Albo raczej, istnieją dwa punkty, z których się ją rozważa. Chrześcijanie rozważają ją na ogół wychodząc od wieczności (...). Aby spojrzeć z innej strony na tę historię jako na historię, która wydarzyła się ziemi, na to, że wydała na świat Boga, potrzebne by nam było coś zupełnie przeciwnego (...) Aby przyszło to wcielenie, ten punkt wcielenia, aby pojawił się on w porządku wydarzenia doczesnego jak rzeka i jak owoc doczesny..., jak historia (kulminacyjna, najwyższa, krańcowa), która zdarzyła się ciału i ziemi”⁶.

Rezygnuję z dalszego cytowania tej wielkiej pochwały ciała, które stało się słowem, albowiem każdy nosi w sobie obietnicę owej „cielesnej implacentacji”. Ale właśnie dlatego ta łaska pozostanie zawsze wśród nas, nawet jeśli będzie się ona przejawiać w mroczny sposób:

„Czyż więc znów się obudzę, w swej żądy pierwotnej,
W antycznej fali światła, prosty i samotny,
Lilie! do was podobny w swej niewinności”⁷.

Zanim stał się nowożytnym, człowiek był pierwotny, antyczny, prosty. Brzemienność tej dumy jest czymś niezatartym. A jeśli zaciera się by nadażyć za biegiem świata, ośmielamy się twierdzić, że *musi* pozostać niezatarta w świetle wcielenia. Właśnie chrześcijaństwo pozostawia miejsce dla pogaństwa. „To duchowi

³ Charles Péguy, dz. cyt., s. 205.

⁴ Charles Péguy, *Victor-Marie Comte Hugo, Solvuntur objecta*, Paris 1934, s. 129.

⁵ Dz. cyt., s. 128.

⁶ Dz. cyt., s. 102—103.

⁷ Stéphane Mallarmé, *Popołudnie Fauna*.

są cielesni, a nie ja” — zwierza się Historia swojemu rozmówcy, którym jest Charles Péguy. Nowożytna historia kontynuuje swój bieg, który niszczy duszę pogańską. Dlatego też jest ona jedynie teatrem cieni. „W cielesnych zamieszkiwali duchowi. A ja nie zamieszkiwałem nawet w cielesnych!”⁸.

2. Pogaństwo czy panteizm?

Ale, aby trzymać się tego skrajnego punktu historii i przyrody, niezbędna jest pewna dodatkowa porcja wiedzy lub raczej niezbędna jest dodatkowa hipoteza. Przybierze ona postać rozróżnienia pomiędzy pogaństwem i panteizmem.

Chętnie się zakłada, że obecność pogaństwa rozbiłaby się o nowożytną kosmologię. Zgodnie z tą hipotezą pogaństwo nie będzie już nigdy jeśli nie nowożytne, to przynajmniej aktualne, nie będzie już mogło być miejscem aktualnego wcielenia, albowiem przyroda, taka jakiej obraz odtwarza nam nauka, nie dopuszcza, abyśmy doświadczyli kosmosu zamkniętego, wiecznego, skończonego.

Czy taki jest, na obecnym etapie filozofii przyrody, ostateczny sens krytyk pod adresem powszechnego determinizmu i idei „prawa natury”? Pogaństwo nieskończonych światów, jeśli tylko pozostają one immanentne w stosunku do siebie samych, jest możliwe, na przykład pod nazwą *naturalizmu*. Świadczą o tym myśliciele, spadkobiercy Giordana Bruno. Faktem jest, że przy takiej odpowiedzi pozostajemy w perspektywie ontologicznej. Dokonujemy w przypadku pogaństwa globalnej interpretacji tego, co jest, w świetle walki immanentności z obrazami transcendencji. Jeśli będzie obstawało się przy takim rozumowaniu, można utracić najbardziej decydujący element sporu: pogaństwo nie jest przede wszystkim tezą ontologiczną, nie jest też przede wszystkim systemem pojęć dla pojmowania fenomenu świata w kategoriach poznania, nie jest nawet — drugoplanowo (na pocieszenie) — niezniszczalnym światem wyobrażeń człowieka naturalnego; jest to głównie i zdecydowanie polityczna wizja świata. Pogaństwo nie tyle tkwi w naturze, ile jest sprawą państwa. Idąc śladami Michela powiemy, że nasze ontologiczne i panteistyczne pogaństwo jest zbyt „germańskie” i „indyjskie”, i że trzeba powrócić do lekcji pogaństwa łacińskiego, inaczej mówiąc *pogaństwa politycznego*. Alain, w *Les dieux*, widział tę decydującą tajemnicę w postaci Jupitera. Marcel Gauchet ma zamiar uprawiać dziś w spo-

⁸ Charles Péguy, *Clio*, s. 202.

sób — trzeba to przyznać — jednoznaczny, „polityczną historię religii” Ale radykalne i systematyczne tworzenie tej politycznej interpretacji pogaństwa trzeba przypisać bezwzględnie mistrzowi Micheleta, Giambattistie Vico.

Pòtraktowanie *Scienza nuova* jako semiologicznej krytyki filozofującego rozumu nie byłoby błędem. Wśród przesądów uczonych, które stara się obalić, Vico najbardziej atakuje pogląd, że ontologia wyczerpuje sens wyobrażeń ludzkich. Obok metafizycznej logiki, która tkwi w pojęciu, jest miejsce na logikę nazywaną „poetycką”, stanowiącą poziom znaczenia całkowicie niezależny, nie dający się sprowadzić do prawdziwości pojęcia. Można określić tę drugą logikę jako „metafizyczną” w tym sensie, że objawia ona architektoniczną moc rozumu ludzkiego. Ale ta konstrukcja, która obejmuje cały świat, narzucając mu swe własne znaczenia, nie jest ani alegorią, ani schematem jakiegokolwiek abstrakcyjnej logiki.

Aby to wyjaśnić, warto przypomnieć sens, jaki Vico przypisuje słowom *poemat*, *poetycki*, w wyrażeniach takich jak: „logika poetycka”, „metafizyka poetycka”, „*poetycka*: moralność, ekonomia, polityka, fizyka” W tej *poezji* zawarta jest przede wszystkim idea ludzkiego działania charakteryzującego się narzucaniem wyimaginowanych znaczeń zjawiskom przyrody. Czy w związku z tym cel tej *poezji* jest czysto kosmologiczny? Otóż nie, a to dlatego, że wydarzenia przyrody w tej poetyckiej epoce ludzkości są natychmiast obdarzane znaczeniem czysto ludzkim, które wyraża jedynie prawa składające się na życie społeczne. Inaczej mówiąc, *poetycka* interpretacja przyrody w sensie, jaki nadaje jej Vico, nie jest nigdy — jako taka — interpretacją kosmiczną, lecz interpretacją polityczną. Pogaństwo, według Vico, skupia w sobie wszystkie wymiary sfery teologiczno-politycznej. Ściśle rzecz biorąc, pogaństwo będzie więc panteizmem jedynie w swej ostatniej i z pewnością schyłkowej fazie; w momencie, gdy pojęciowe i obiektywne poznanie zastąpi polityczny świat wyobraźni — ale wówczas chrześcijaństwo zacznie już narzucać poznaniu przyrody inne kierunki myślowe. Zgodnie z najlepszymi tradycjami łacińskimi, pogaństwo w wydaniu Vico nie jest pogaństwem romantycznym i mistycznym; jest to pogaństwo *humanistyczne*, które zna przyrodę na tyle, na ile pozwala ona poznać człowieka i rozwinąć jego możliwości.

Vico wprowadza, w zacytowanym poniżej fragmencie, rozróżnienie pomiędzy metafizyką rozumową i metafizyką poetycką ludów pogańskich: „A jak metafizyka rozumowa poucza, że *homo non intelligendo fit omnia*, tak też metafizyka poetycka dowodzi,

że *homo non intelligendo fit omnia*. Być może to drugie twierdzenie jest prawdziwsze od pierwszego, bowiem dzięki inteligencji człowiek rozwija swój umysł i poznaje rzeczy, natomiast pozbawiony tej inteligencji robi wszystkie rzeczy nieświadomie i przekształcając się w nie, staje się nimi ⁹.

Tak więc z jednej strony mamy klasyczne poznanie, w którym rozum ludzki oddziela podmiot od przedmiotu, z drugiej zaś poetyckie ujęcie świata, w którym „człowiek wyprowadza cały świat od siebie samego”. Ten świat nie jest absolutnie idealnym mikro-kosmosem platońskim, nie jest tym bardziej światem subiektywnych złudzeń bez uniwersalnego znaczenia; jest światem społecznym, który tworzą ludy w każdym momencie swej historii.

Pogaństwo pojmowane w swej architektonice, oceniane nawet jako „mądrość”, jakkolwiek niepodporządkowalne logice rozumu, może oczywiście odnaleźć swój sens w „teologii”, ale nie może wówczas chodzić o teologię *naturalną*, teologię platońską lub stoicką, lecz o „teologię cywilną”, której obiektem nie jest przyroda, ale Opatrzność historyczna. Oczywiście, przyroda jest tu obecna w postaci owej barbarzyńskiej zdolności wyobrażania siebie bez myślenia, charakterystycznej dla metafizyk poetyckich, inaczej mówiąc, jako siła mogąca ogarnąć wszystkie symboliczne obszary, jakie wywołują właściwości ziemi i wydarzenia nieba. Ale przyroda jako przyczyna nie jawi się nigdy jako taka w wyobrażeniu świata, w którym zasadami są jedynie bogowie. Jest to przyczyna dla nas (i w tym sensie jest nie tyle naturą, ile wolnością), a nie dla społeczeństw, które zajmują się jedynie tym, co je obchodzi bardziej bezpośrednio niż panteistyczne wyobrażenie o wszechświecie: pochodzeniem władzy i podziałem władzy w ciele społecznym, podlegającym przemocy, jaką są nierówności.

Nie poszukujemy więc zasad niezmiernego panteizmu w „poetyckiej fizyce” opisanej przez Vico. Fizyka poetycka należy do epok ludzkości, nie zaś do epok świata. „Poeci-teologowie, mając na względzie fizyczną stronę świata narodów...” ¹⁰.

Zasada ta pozwala na nową interpretację mitu „Pana”. Wprowadzeni w błąd przez dosłowne znaczenie słowa „pan”, filozofowie — według Vico — myśleli, opierając swe wyobrażenia na „zbyt daleko idących alegoriach”, że należy traktować „Pana” jako wszechświat w jego doskonałości. Posuwali się nawet, w tradycji neoplatonickiej, do utrzymywania, że owłosione części ciała tego satyra oznaczają ziemię, jego pierś i czerwona twarz — ogień, a jego róg — słońce i księżyc. Krótko mówiąc „Pan” miałby być

⁹ Giambattista Vico, *Scienza nuova*, PWN 1966, par. 405.

¹⁰ SN, par. 688.

kluczem do naturalistycznej kosmologii. Ale świadczy to o głębokiej naiwności filozoficznej i racjonalistycznej interpretacji obrazów powstających w wyobraźni ludów. Z punktu widzenia Vico, cała historia przeszłości jest przyćmiona z powodu podwójnej pychy, pychy narodów, które twierdzą, że były pierwszymi na świecie, oraz pychy uczonych, którzy „pragną, aby ich wiedza była stara jak świat”¹¹. Otóż „Pan” wcale nie jest elementem porządku wszystkiego, co przeciwstawiałoby się chaosowi, ale raczej — jak ta druga postać, *Chaos* — negacją stanu społecznego. Negacja ta bierze górę podczas świąt, kiedy to porządek państwa zostaje chwilowo obalony. Odzwierciedla ona niewyobrażalnie dziki stan, który panował na ziemi po potopie, przed osiedleniem się rodzin.

Tak pojmowany „Pan-teizm” pogański nie jest ani tezą na temat wszechświata ani uporządkowaniem przyrody; jest częścią wszechświata społecznego i „porządku ludzkości”, który kształtuje¹².

3. Czy chrześcijaństwo stanowiło kiedykolwiek epokę?

Galileusz i inni rozbili wszechświat naturalny, ale kto zabrał się za wszechświat społeczny? Jeśli pogaństwo kosmiczne natrafia na przeszkodę w postaci możliwej do ujęcia w cyfrach przyrody, to czy pogaństwo polityczne jest tak samo charakterystyczne jedynie dla epoki antycznej? Czy jesteśmy aż tak pewni, że polityczne pogaństwo nie decyduje o naszej teraźniejszości tak jak zdominowało ono naszą niepamiętną przeszłość? A jakież byłoby sens chrześcijaństwa, które musiałoby wcielić się w pogaństwo polityczne, którego „pogańskie proroctwo” byłoby poetyckie, a ciało ciałem herosa?

Przez długi okres przypisywano klasie mieszczańskiej i kapitalizmowi moc eliminowania starożytnych przymusów teologiczno-politycznych. Dla Vico, którego podejście jest bardziej radykalne, zostały one zburzone już za czasów Arystotelesa i Sokratesa, i są burzone za każdym razem, gdy wiedza o pojęciu wprowadza swą regułę abstrakcji pod nazwami dawnych figur poetyckich, Ale, przewyciężane w ten sposób od zarania zachodniej racjonalności, nie tracą one tym niemniej swej mocy porządkowania świata i wyobraźni. Wezmą na nowo górę w czasach nawrotu barbarzyństwa, w epoce Średniowiecza, w pieśniach o czynach rycerskich, prawie feudalnym czy założeniu państwa przez cesarza Fryderyka II, potwierdzając w ten sposób doktrynę Vico, o cyklach i ich wiecznych nawrotach.

11 SN, par. 127.

12 SN, par. 688.

Jednak „cechy”, żeby posłużyć się wyrażeniem używanym przez Vico, tworzące archaiczne pola semantyczne, nie tylko powracają w regularnych odstępach w czasie, ale są wyczuwane także w samym sercu epoki ludzi, którą Vico porównuje do morza głęboko otwartego na słodkie wody epoki herosów, jakie do niego wpadają. Świętość władzy, teatralność przekazu, przekształcenie naszych ciał i umysłów pod wpływem naszych własnych wynalazków, krótko mówiąc paradoksalna dominacja, którą rozciągają nad ludźmi ich własne wytwory, wróżą świetlaną przyszłość pogaństwu, którego prawdę ujął Vico w słynnym sformułowaniu: *verum et factum convertuntur*. Jest „pogańskie” wszystko to, co uczyniliśmy i jeszcze uczynimy, podczas gdy całkowita transcendencja jest czymś, co samo się narzuca, kiedy ta zasadnicza zdolność przemiany nie jest już na naszą miarę, gdyż dotyczy samej istoty, nie zaś efektów naszego wyobrażenia. Ta różnica pomiędzy materią historyczności i Bogiem—Stwórcą została nam przekazana w swej absolutności przez Mojżesza. Prawo żydowskie jest w istocie jedynym ludzkim znaczeniem nie podlegającym epistemologii *verum-factum*. Oparte jest na zakazie obrazów i ubóstwiania, podczas gdy obraz Zeusa dyktuje wszystkie znaczenia pogańskie (każdy lud ma swego Zeusa), a posiadanie instrumentów ubóstwiania jest — według nauki zawartej w *Scienza nuova*, stawką każdej rywalizacji społecznej. I tak historia narodu żydowskiego należy do innej historii, historii nie będącej częścią teologii cywilnej, która porządkuje pogaństwo, ale *nadającej jej to, co tworzy jej zasadę*, podnosząc do rangi absolutu boską Opatrzność zawsze uznawaną przez ludzi.

Daleka od tego, by można ją uznać za całkowicie i nieodwracalnie chrześcijańską, epoka nowożytna — ten schyłek czasów ludzi, który obecnie przeżywamy, jak to sugeruje Vico, w „barbarzyństwie refleksji” jeszcze niewypowiedzianej, niewierzącej i indywidualistycznej — czasy nowożytne, są czasami pogańskimi, nie tylko dlatego, że są czasami świata „całkowicie zorganizowanego”, opisanego przez dialektykę immanentności, ale po prostu dlatego, że stają się zrozumiałe dopiero w świetle logiki ludów, która oparta jest na zasadzie pogańskiej. Chrześcijaństwo, religia czasów ludzi, pozostaje tu, jak zawsze, czymś nieprawdopodobnym z powodu samego swego zanurzenia w czasach pogańskich.

4. Jedność czy dualizm historii religii

Wprawdzie chrześcijaństwo nie stanowi „epoki”, jest jednak rzeczą pewną, że pogaństwo, panteistyczne czy też nie, nie mo-

głoby nigdy zaoferować zbawienia, o które błaga epoka. Jakże pogaństwo mogłoby być lekarstwem na zła pogaństwa? Można by uznać, że ta ostateczna konsekwencja metody immanentności sprrowadza do wymiaru socjologicznego najlepsze elementy pogaństwa: platonizm, jego kult Jedni, który wnosi elementy idealizmu laickiego, brakujący naszym akademickim Parnasom¹³. Ale jeśli coś należy rzeczywiście do historii naszego pogańskiego rozumienia, jeśli początki myśli wiążą się właśnie z zerwaniem, jakie dokonało się pomiędzy czasem herosów i czasem ludzi, jeśli więc myśl jest bezpośrednio historią dlatego, że pojmujemy ją dokładnie jako pierwszą metafizykę rozumującego rozumienia, to tym czymś jest właśnie platonizm, fenomen w równym stopniu społeczny co spekulatywny, który — jak wykazała szeroko historia filozofii — należy traktować jako podbój immanentności przez pogaństwo.

Natomiast podejmowane są ciągle próby włączenia chrześcijaństwa w historię pogaństwa, która utożsamiałaby się w ten sposób z polityczną historią religii w ogóle. Nie można sformułować tej tezy wyraźniej niż uczynił to Marcel Gauchet, który napisał na temat narodzin monoteizmu, co następuje: „Różnice i oryginalność są właśnie takie, że wywołują silną pokusę uznania w tej nowej identyfikacji pierwiastka boskiego za oznakę czystego zerwania lub wymyślenia *ex nihilo*. W rzeczywistości nic takiego się nie dzieje (...), ale mamy do czynienia z reorganizacją ekonomii tego drugiego, które rządziło przedtem, reorganizacją wykorzystującą w sposób po prostu bardziej systematyczny i bardziej zaawansowany możliwości drzemiące wszędzie w politycznej macierzy „wysoko rozwiniętych cywilizacji”¹⁴.

Geniusz Vico, niewątpliwie rzadko znajdujący uznanie, na jakie zasługiwał, polegał na absolutnym odrzuceniu tego przejścia do skrajności, które umożliwia najwyraźniej potężna metodologia jego *Scienza nuova*. Wprost przeciwnie, dzieło to zawdzięcza swą ścisłość jedynie wprowadzeniu do aksjomatów propozycji, które wyłączają *a priori* historię biblijną z historii powszechnej. Teologia cywilna i teologia naturalna jednoczą się w teologii objawionej, by tworzyć teologię chrześcijańską, jedynie pod wa-

¹³ Fragment antologii nowego kultu neoplatońskiego odnajdujemy u Marca Fumaroli, w: *L'inspiration du poète de Poussin*, Paris 1989.

¹⁴ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris 1985, s. 139, oraz niedawno, w sposób bardziej zawoalowany i bardziej stonowany, Marcel Détienne, *L'écriture d'Orphée*, L'infini, Paris 1989, IV, 2, pokusił się o integrację teologii chrześcijańskiej w formie mitologii.

runkiem respektowania tego potężnego wyjątku, w którym tkwi sekret encyklopedii wiedzy ludzkiej i boskiej, będącej dziełem Vico. Dziś tego rodzaju encyklopedia nie mogłaby uchodzić za epistemologiczny horyzont naszych połączonych ocen chrześcijaństwa i pogaństwa. Tym niemniej dzieło Vico pozostaje modelem epistemologicznego dualizmu, który wart jest zastanowienia i który odpowiada również *podwójnej* metafizyce.

Z myślącej, epoka ludzi stała się krytyczna i — jak zauważył Leopardi — wczorajsze ludy, najbardziej skore do imaginowanych tworów, stały się — z tym samym zaangażowaniem — najbardziej zimnymi zwolennikami nie żywiącej żadnych złudzeń racjonalności. Ale chociaż nie żywi żadnych złudzeń, rozum nie posuwa się do zwątpienia w *niepowtarzalność swej krytyki*, zapominając tym samym, że może narzucić transcendentalne warunki obiektywizmu jedynie dlatego, że jest przede wszystkim zdolnością *prawodawczą*. Rozczarowanie wydaje się rządzić jedynie prawami etyki. A przecież istnieją osiągnięcia tworzące pole wiedzy¹⁵.

Jak każda granica, prawo zakazu posiada pewną topologię, która czyni pojmovalnymi. A jakaż granica byłaby bardziej znamienna dla naszych struktur — pomyślmy chociażby o egzegezie biblijnej Pascala — niż ta, która *zabroniłaby* pomylenia dwóch przedmiotów *formalnych* (jak powiedzieliby scholastycy), dwóch bytów, takich jak pogaństwo i chrześcijaństwo? A ponieważ panuje jedyność, płodna zasada zrodzona w łonie strukturalizmu, zasada pustego pola, starożytne arystotelesowskie pozbawienie, zdaje się narzucać bardziej niż kiedykolwiek w tej materii¹⁶. „Nie będę mówił w tych warunkach o chrześcijaństwie...”; „Mówię tu jedynie o punkcie widzenia naturalnego rozumu...”; „Przesądziwszy w ten sposób o specyfice przedmiotu historycznego, muszę wykluczyć z niego Biblię...” Chciałoby się usłyszeć takie słowa wstępne, chciałoby się ujrzeć w działaniu epistemologię czerpiącą swe siły z praktykowania różnicy. Jednym słowem, chciałoby się, aby filozofia historii pobudziła sztukę podziału, żeby podzieliła jej obszar przy pomocy dowodów będących jej dowodami, żeby wypowiedziała starożytną formułę *Aio hunc*

¹⁵ W par. 453 SN, Vico utrzymuje, że czasowniki stanowiące pień języka, *sum* — zasada metafizyki, *sto, eo* — zasady fizyki, *do, dico, facio* — zasady działania, musiały z początku być rozkazującymi, jednosylabowymi, wymawianymi przez ojców rodziny, którym przypadło w udziale dzielenie rzeczy i ludzi; *es, sta, i, da, dic, fac*.

¹⁶ Niedawne podsumowanie na temat funkcji pozbawiania w nowej interpretacji przyczyny ostatecznej u René Thoma, *Esquisse d'une sémiophysique*, Paris 1988, s. 221.

*fundum meum esse ex iure quiriritium*¹⁷, zanim przystąpił do przedstawiania swych zasad.

W pewnym sensie można powiedzieć, że ten wymóg epistemologiczny jest zarazem wymogiem religijnym. W ostatnim rozdziale *Désenchantement du monde*, zatytułowanym *Le religieux après la religion*, Marcel Gauchet pisze: „Schemat—źródło *par excellence* świata wiary, świata podziału rzeczywistości, nadal zasila nasz sposób myślenia. W dalszym ciągu dostarcza nam intelektualnego przedmiotu typu religijnego, bardzo trudnego do ogarnięcia i do nazwania, gdyż prawie nigdy nie stematyzowanego, zwłaszcza w języku filozofii, którego pozostaje tajemnie decydującym ogniskiem. Nazwijmy go, aby ustalić po prostu jakiś punkt odniesienia — „niewyodrębnionym”¹⁸.

Wywodzący się ze sfery religijnej w jej pogańskim wymiarze, akt podziału wydaje się stworzony do przemyśleń na temat tej sfery. Gdy myśli się o niej na tle „nie wyodrębnionego”, fenomen świata wydaje się czymś ciągłym, co powinno być przecięte. Ta minimalna definicja wiedzy może być traktowana jako program racjonalności, albowiem nakłada się ona na definicję *geometrii*. Żydowski zakaz, specyfika nadprzyrodzonego porządku chrześcijaństwa, są punktami wynurzania się, które narzucają swą czystą różnicę na tle religijnego „nie wyodrębnionego”. Z różnicy tej rodzi się nauka i jedynie redukcjonizm może zakładać, że model epistemologiczny jest zawsze jednolity i powtarzający się.

Wyciągniemy z tego wnioski na temat płodnego przeciwieństwa (którego broni dziś René Thom) dwóch zasad epistemologicznych: *generyczności* i *generatywności*, morfologicznej interpretacji rzeczywistości i demiurgicznego konstruktywizmu. Epistemologia generatywności zmierza dziś do rozciągnięcia się na sferę historii i religii, tak jak narzuciła się już w nauce. Nie wyczerpuje jednakże przedmiotu, który zadowala się raczej arystotelesowskim imperatywem odrębności gatunków. Przekształcenie znaków objawienia w postaci generyczne mogłoby być przedsięwzięciem godnym rozwinięcia. Ale czyż nie oznaczałoby to znowu narażania się na sprowadzenie chrześcijańskiej przygody do zarysów zbyt pogańskiej *genealogii*?

tłum. Małgorzata Tryc-Ostrowska

¹⁷ „Mówię, że ta ziemia jest moja w imieniu prawa rzymskiego”. Analiza teatru prawnego, jaki zakłada to sformułowanie, w: SN par. 1035—37.

¹⁸ S. 293—4 „*L'indifférencie*”: z pewnością nieprzypadkowe spotkanie z myślą Thoma, por. *Esquisse*, s. 199 i 216.