



Czym jest
anateistyczne
doświadczenie?

RICHARD
KEARNEY
ANATEIZM
POWRÓT DO BOGA
PO BOGU



W POSZUKIWANIU IDEI XXI WIEKU

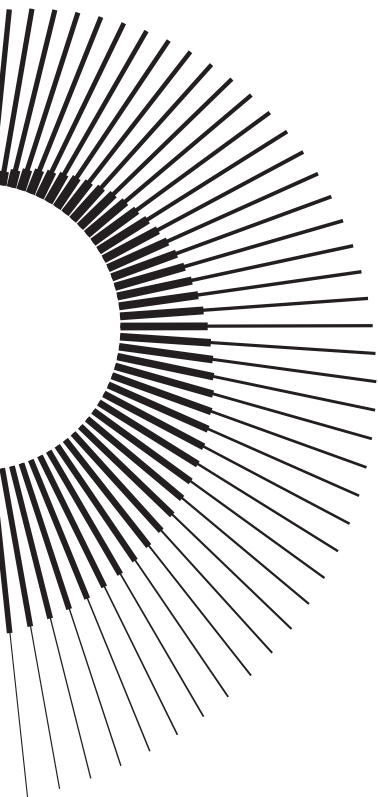
RICHARD
KEARNEY
ANATEIZM
POWRÓT DO BOGA
PO BOGU



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

[Kup książkę](#)

W POSZUKIWANIU IDEI XXI WIEKU



**RICHARD
KEARNEY
ANATEIZM
POWRÓT DO BOGA
PO BOGU**

w tłumaczeniu
Tomasza Sieczkowskiego

**WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO**

Łódź 2024

[Kup książkę](#)

Tytuł oryginału: Richard Kearney, *Anatheism. Returning to God After God*

RADA NAUKOWA SERII W POSZUKIWANIU IDEI XXI WIEKU

Paweł Grabarczyk, Katarzyna de Lazari-Radek

Stanisław Obirek, Tomasz Sieczkowski

REDAKTOR INICJUJĄCY SERII W POSZUKIWANIU IDEI XXI WIEKU

Natasza Koźbiał

RECENZENT

Adam Workowski

TŁUMACZENIE

Tomasz Sieczkowski

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Rozalia Wojkiewicz

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

KOREKTA TECHNICZNA

Wojciech Grzegorzczak

PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH

Marcin Przybyłko, Pracownia Teren Prywatny

Publikacja sfinansowana ze środków Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego

© 2010 Columbia University Press

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2024

© Copyright for Polish translation by Tomasz Sieczkowski, 2023

<https://doi.org/10.18778/8331-436-5>

ISBN 978-83-8331-436-5

e-ISBN 978-83-8331-437-2

[Kup książkę](#)

Spis treści

Tomasz Sieczkowski, <i>Richard Kearney, anateizm i podróże ucieleśnionej wyobraźni</i>	9
Przedmowa	29
Podziękowania	43
Część pierwsza. Preludium	45
Wprowadzenie. Bóg po Bogu.	47
1. W momencie. Nieproszony Gość	71
2. W zakładzie. Pięcioraki ruch	113
3. W imieniu. Kto po Auschwitz może powiedzieć „Bóg”?	145
Część druga. Interludium.	187
4. W ciele. Wyobrażenia sakramentalna	189
5. W tekście. Joyce, Proust, Woolf	223
Część trzecia. Postludium	289
6. W świecie. Między świeckim a świętym	291
7. W działaniu. Między słowem a ciałem	325
Podsumowanie. Witając obcych Bogów.	347
Epilog	377
Indeks	383

*Dla mojej siostry Sally,
która uzdrawia i dba*

TOMASZ SIECHKOWSKI

Richard Kearney, anateizm i podróże ucieleśnionej wyobraźni

Jeśli życie każdego z nas przypomina wędrówkę Odyseusza, to poszukiwanie sensu i znaczenia w sfragmentaryzowanym świecie jest niczym innym jak drogą, peregrynacją – zawsze trawersem, nie w prostej linii – podróżą w zamierzeniu prowadzącą do jakiegoś źródłowego, przedfilozoficznego i przeddogmatycznego zrozumienia swojego miejsca, które nigdy nie jest takie, jakie się wydawało, gdy je opuszczaliśmy.

W niniejszej książce Richard Kearney nadużywa – być może – *tropu* Odyseusza, ale czyni to tylko dlatego, że trudno znaleźć lepszego patrona dla myśli, która sugeruje, że w ostatecznym rozrachunku opozycja między sobą a obcym, podobnie jak prawie wszystkie klasyczne opozycje Zachodniej metafizyki, załamuje się, kiedy w chwili bolesnej bądź rozkosznej epifanii uprzytomnimy sobie, że jesteśmy obcy dla samych siebie, a przy tym nie jesteśmy w stanie rozpoznać konturów miejsca, które bezkrytycznie i bezrefleksyjnie uważaliśmy za swoje. Powrót do przypisanego miejsca (urodzenia, do zinternalizowanych przekonań kulturowych, do utwardzonych przesądów religijnych) jest zatem zawsze czymś innym, niż

nam się pierwotnie wydawało, że będzie – odkrywaniem inności tkwiącej w jądrze tożsamości, osobliwości przebłyśkującej przez to, co znajome.

Richard Kearney

Życie Richarda Kearneya, filozofa i intelektualisty, urodzonego w 1954 roku w irlandzkim Cork, może być dobrą reprezentacją powyższej metafory egzystencji jako podróży. Kearney, jak sam pisze, przyszedł na świat i wychował się w „liberalnej rodzinie katolickiej”, ale w swoim otoczeniu, a nawet w najbliższej rodzinie, często obcował z wyznawcami protestantyzmu. Od małego skazany był więc na egzystencję w swoistej liminalnej przestrzeni, rozciągającej się między katolicyzmem i protestantyzmem, a także między niepodległą Irlandią i Irlandią Północną oraz dwiema skonfliktowanymi stronami w Ulsterze (w latach 80. i 90. XX wieku jako publiczny intelektualista wielokrotnie angażował się w irlandzkie rozmowy pokojowe, które zwieńczyło porozumienie wielkopiątkowe w Belfaście w 1998 roku, kończące krwawą epokę The Troubles).

Także edukacja Kearneya prowadziła go krętymi i nieoczywistymi ścieżkami, czyniąc raczej z jego życia intelektualną wędrówkę niż mozolne wspinanie się po szczeblach akademickiej kariery. Szkołę średnią ukończył w benedyktyńskim opactwie Glendal, które, jak pisze, odegrało w jego życiu „rolę formacyjną”.

Moi mentorzy traktowali poważnie *Regułę* św. Benedykta dotyczącą bezkompromisowej „gościnności wobec nieznanego”. To oświecone opactwo miało nie tylko służyć jako jeden z centralnych punktów ekumenicznego pojednania między katolikami, anglikanami, presbiterianami i metodystami w Irlandii, ale także otworzyło drzwi do głębokiej wymiany ze Wschodnim Kościołem Prawosławnym oraz z niechrześcijańskimi religiami Wschodu (zob. wprowadzenie).

Studia licencjackie Kearney ukończył w University College w Dublinie, a magisterskie na McGill University w Montrealu, gdzie opiekunem naukowym jego pracy był Charles Taylor. Na studia doktoranckie powrócił do Europy, ale już kontynentalnej, a doktorat – napisany na Uniwersytecie Paryskim (Nanterre) pod kierunkiem Paula Ricoeura (kolejnego ważnego protestanta w jego życiu) – ugruntował filozoficzne zainteresowanie myślą kontynentalną, zwłaszcza fenomenologią i hermeneutyką. W Paryżu nawiązał przyjaźnię z myślicielami żydowskimi (Levinasem i Derridą), a w późniejszych latach, podczas wielu podróży (m.in. do Indii i Egiptu), zapoznał się z duchowymi tradycjami Wschodu i z kulturą intelektualną islamu. Wykładał m.in. w University College w Dublinie i na Sorbonie, a od 1999 roku jest profesorem w Boston College.

Przez większość swojego życia w ruchu, w podróży – tak w sensie geograficznym, jak i intelektualnym – Kearney jest uosobieniem anateistycznego poszukiwania, eksplorowania wszystkich „niczych” przestrzeni pomiędzy tym, co dobrze znane i dogmatycznie zakorzenione. Owa liminalność przestaje mieć znaczenie *religijne*, a zaczyna funkcjonować jako między-przestrzeń *duchowa*, jako – w metaforycznym sensie – transcendentálny obszar możliwości nawiązania ubogacającego kulturowego dialogu, który jest konsekwencją przemyslenia na nowo tego, co wiemy o Bogu i bogach, wyboru drugiej wiary po wyjałowieniu się pierwszej. Wyboru anateizmu.

Anateizm

Kearney wprowadził termin *anateizm* w eseju *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology* z 2006 roku, pisząc o „powrotach” generowanych w ramach myślenia fenomenologicznego (redukcja transcendentalna Husserla, redukcja ontologiczna Heideggera). Zaproponował inny rodzaj redukcji fenomenologicznej: redukcję mikroeschatologiczną, czyli

powrót do codziennego, ucieleśnionego doświadczenia¹. Jak zobaczymy za chwilę, to powiązanie myślenia anateistycznego z ucieleśnionym charakterem ludzkiej – indywidualnej i kolektywnej – egzystencji ma dla Kearneya zasadnicze i trwałe znaczenie.

Anateizm jest *możliwością* powitania Boga po Bogu, uprzytomnieniem sobie obecności sacrum w profanum. Owo uprzytomnienie możliwe jest tylko wtedy, kiedy w geście redukcji i epistemicznego samoogółocenia przyznamy, że o Bogu nie wiemy nic. Anateizm wyrasta zatem w przestrzeni apofatycznej, w dziedzinie niewiedzy, w obszarze zawieszenia przyjętej wiary. Zdaniem Kearneya móc powitać Boga po Bogu albo nawet rozważyć przyjęcie *drugiej wiary*, to znaleźć się w przestrzeni anateistycznej, przestrzeni leżącej zarówno przed, jak i poza standardowymi religijnymi i antyreligijnymi odpowiedziami na transcendencję. W tym sensie anateizm nie jest oczywiście prostym antyteizmem, ale nie jest też antyateizmem, czyli dogmatycznym, religijnym odrodzeniem wymierzonym w centralne kategorie scjentologicznego ateizmu. Jeśli mielibyśmy użyć jakiejś filozoficznej kategorii, to przy świadomości wszystkich ograniczeń związanych z konotowanym czasowym następstwem (myślenie w perspektywie następstwa czasowego byłoby błędem, jak przekonująco wyjaśnia Kearney, postawa anateistyczna obecna jest już w źródłowych aktach największych tradycji religijnych i duchowych), moglibyśmy nazwać go *postteizmem* – próbą poszukiwania boskości, świętości w tym, co świeckie i powszednie.

¹ Esej został opublikowany w John Panteleimon Manoussakis, *After God: Encountering Richard Kearney* (Ashland: Fordham University Press, 2006), s. 3–20. Zob. Brian Treanor, James L. Taylor, „Re-touching Philosophy with Richard Kearney”, w: Brian Treanor, James L. Taylor, red., *Anacarnation and Returning to the Lived Body with Richard Kearney*, (London: Routledge, 2022), s. 1–2.

W przedmowie do niniejszej książki Kearney definiuje anateizm jako:

trzecią drogę między skrajnościami dogmatycznego teizmu i wojującego ateizmu: tymi oferującymi pewność biegunowymi przeciwieństwami, które okaleczyły tak wiele umysłów i dusz w naszej historii. Tę trzecią opcję, ten zakład wiary poza wiarą, nazywam anateizmem. *Ana-theos*, Bóg po Bogu. Anateizm: inne słowo oznaczające inny sposób poszukiwania i sondowania rzeczy, które uważamy za święte, ale których nigdy nie możemy w pełni pojąć ani udowodnić. Kolejne wyrażenie na odzyskanie tego, z czego zrezygnowaliśmy, tak jakbyśmy spotykali się z tym po raz pierwszy (zob. wprowadzenie).

Anateizm nie zaprasza nas do przyjęcia nowego Boga, Boga, którego nigdy wcześniej nie było, lecz raczej do powrotu, do *in-nego* Boga, takiego, który pojawia się na horyzoncie duchowego poszukiwania w samym inauguracyjnym momencie wiary:

Ana sygnalizuje ruch powrotu do tego, co nazywam pierwotnym zakładem, do inauguracyjnej chwili kalkulacji u samego źródła wiary. Oznacza to ponowne otwarcie tej przestrzeni, w której możemy swobodnie wybierać między wiarą a niewiarą. Jako taki, anateizm dotyczy *opcji* odzyskanej wiary. Działa zarówno *przed*, jak i *po* podziale na teizm i ateizm, i sprawia, że oba są możliwe. Krótko mówiąc, anateizm jest zaproszeniem do ponownego odwiedzenia tego, co można by nazwać pierwotną sceną religii: spotkania z radykalnym Obcym, którego decydujemy się lub nie nazywać Bogiem (zob. wprowadzenie).

Powyższe słowa powinny nas uodpornić na pokusę parzenia na anateizm przez pryzmat heglowskiej syntezy

patriarchalnego teizmu i wojującego ateizmu. Trudno wszakże tę skłonność poskromić – mamy zwyczaj wyrażać nasz światopogląd w języku logiki celowości i precyzyjnego domknięcia, skażeni diachronicznym myśleniem o przyczynach i skutkach, tezach oraz antytezach. Anateizm nie daje się jednak zamknąć w takiej właśnie pragmatycznej czy historiozoficznej wizji, przekracza bowiem granice czasu i miejsca – ma przecież orientować nas na transcendencję, a nie na faktyczne czy logiczne następstwo zdarzeń. Jak pisze Kearney,

Anateizm nie jest hipotetyczną syntezą w dialektyce przechodzącej od teizmu przez ateizm do jakiegoś ostatecznego telosu. Anateizm nie zgadza się z Wielką Narracją o dojrzewaniu ludzkości od prymitywnej religii poprzez świecką krytykę do nowej duchowości trzeciego tysiąclecia (tj. jakiejś postmodernistycznej wiary złożonej z „najlepszych” składników wszystkich tradycji mądrościowych). Nie uwzględnia podzielonego na chronologiczne okresy postępu od wiary antycznej do racjonalnej postwiary. Nie ma tu Teologii Spełnienia. Anateizm nie jest supersesjonizmem. Nie ma świętych patronów, a gdyby ich miał, nie byłoby wśród nich Hegla ani Fukuyamy. Ani też teozofów, wspierających duchowość New Age, analogiczną do projektu esperanto, sztucznego języka. Anateizm unika teleologii tak, jak i archeologii. Opiera się doskonałym Początkom i Końcom (zob. wprowadzenie).

Dlatego też, jeśli miałyby się anateizm zdefiniować w miarę precyzyjnie, to nie należałoby myśleć o nim w kategoriach pewnego stanu przekonaniowego (czyli epistemicznie), ale raczej w kontekście określonej postawy otwartości (czyli egzystencjalnie i praktycznie) na wybrane warstwy nie zawsze eksplikowalnych znaczeń – na ów naddatek sensu – wokół

których jednostka konstruuje swoją egzystencję, a co ważniejsze, wytwarza także wzorce reakcji na innych – tych, których dobrze znamy, i tych, którzy pojawiają się w naszym życiu niespodziewanie, wymagając natychmiastowej odpowiedzi, czyli dialogu, obojętności bądź wrogości.

Historia i terażniejszość

Niniejsza książka jest tyleż teologiczna (mapująca nowe, niespodziewane miejsce przebłykiwania transcendencji pośród immanencji), co filozoficzna (odkrywająca pantekstualne struktury interpretacji jako doświadczenia egzystencjalne). Jest to wreszcie, jak zobaczymy za chwilę, książka polityczna (w najlepszy z możliwych sposobów), odkrywająca przestrzeń sakramentalnego, anateistycznego działania na marginesach ujawniających niewydolności dogmatycznego myślenia religijnego i bezceremonialnego wojującego ateizmu.

Moment anateistycznego zakładu, czyli orientacji w przestrzeni możliwości wyboru lub odrzucenia Boga (wyboru lub odrzucenia *nieznajomego, przybysza, obcego*), uprzytomnienia sobie istnienia sfery sakramentalnego działania w dziedzinie codziennej egzystencji, da się, zdaniem Kearneya, odnaleźć w źródłowych tekstach wielkich monoteizmów, zanim jeszcze przybrały one złowrogą dogmatyczną i instytucjonalną postać – w opisach spotkań Abrahama, Marii i Mahometa z boskim nieznanym.

Każdy z tych inauguracyjnych zakładów w analizie hermeneutycznej odkrywa swoją wielowymiarowość – każdy „składa się z pięciu głównych elementów: *wyobraźni, humoru, zaangażowania, rozeznania i gościnności*” (zob. rozdział drugi). Gościnność staje się dla Kearneya właściwym punktem wyjścia w społeczno-politycznych analizach anateizmu (jako postawa, której domaga się anateizm), bowiem „ma [ona – dop. tłum.] zastosowanie nie tylko w *obrębie* religii, ale także

między religiami. A także, dodam, *poza* religiami (nie można wykluczać ateisty jako gospodarza i gościa). Aby być naprawdę gościnnym, trzeba być przygotowanym na przyjmowanie nie tylko osób należących do własnej kultury wiary, ale także tych, którzy są jej obcy. Miłość własna i miłość bliźniego nieuchronnie prowadzą do miłości do obcych” (zob. rozdział drugi).

Nawiązując do tekstów Dietricha Bonhoeffera, Paula Ricoeura, Hanny Arendt czy Etty Hillesum, Kearney stara się odpowiedzieć na fundamentalne pytanie, jak możliwa jest *jakakolwiek* religijność (jak możliwe jest dokonanie *religijnego* wyboru) po Holokauście.

Przestrzeń możliwości takiego wyboru, która jest zarazem momentem anateistycznego zakładu gościnności, otwiera się, zdaniem Irlandczyka, wyłącznie w efekcie zinternalizowania radykalnej zmiany tego, co rozumiało się, myśląc o Bogu. Po wszystkich okropnościach, jakich byliśmy świadkami, sprawcami i ofiarami w XX wieku, i wobec różnorodnych bezprecedensowych wyzwań, przed jakimi stoimy obecnie, optyka, w jakiej ujmujemy transcendencję, musi się zmienić. Tym razem Bóg przychodzi do nas jako gość, a nasza bezsilność wobec zła i nasze cierpienie są symbolicznym obrazem Jego bezsilności i cierpienia.

Jeśli więc mamy dzisiaj mówić o religijności, to musimy to robić w zupełnie inny sposób niż wielcy teologiczni dogmatycy. Ale też, jeśli w ogóle potrzebujemy mówić o religijności, to dlatego, że szermujący ewolucyjnymi argumentami wojujący ateści nie udzielają nam odpowiedzi na najbardziej kluczowe dla naszej egzystencji i orientacji w świecie pytania – zwłaszcza o to, jak rozumieć swoje miejsce i powinność wobec innego, nieznanego pukającego do naszych drzwi. Aby jednak odpowiedzieć na te pytania, musimy odnieść się do zupełnie nowego języka hermeneutycznego, który wykracza poza analizę i interpretację jednego tylko rodzaju tekstów i pomoże nam

znaleźć własne miejsce na mapie przy zastosowaniu rozmaitych intra-, inter- i transtekstualnych narzędzi.

Nie trzeba się przy tym zgadzać z religijną orientacją filozoficznych rozważań Kearneya (jak nie zgadzają się jego przyjaciele – przywoływani w zakończeniu rozprawy), żeby docenić wartość takiego holistycznego podejścia. Wielka zaleta niniejszej książki polega – według mnie – właśnie na hermeneutycznym splocie interpretacji rozmaitych tekstów (w Deridiańskim sensie, wedle którego „wszystko jest tekstem”): religijnych, filozoficznych czy literackich. Ale także, być może, najważniejszym z tekstów możliwych do odczytania okazuje się *ciało*, które zarazem samo staje się podstawowym, źródłowym narzędziem interpretacji doznawanego świata.

Zatrzymajmy się jednak najpierw na literaturze. Nie dość, że na kartach *Anateizmu* pierwszorzędną rolę odgrywa poezja (w przywoływanych cytatach twórczości bądź erudycyjnych odniesieniach pojawiają się tu, między innymi Wallace Stevens, Emily Dickinson, Gerard Manley Hopkins, Rainer Maria Rilke, Kabir, Ibn Arabi, Friedrich Hölderlin czy Denise Levertov), to jeszcze jeden – niezwykle ważny rozdział – poświęcony jest prozie, a konkretnie trzem kanonicznym powieściom modernistycznym: *Ulissesowi*, *W poszukiwaniu straconego czasu* i *Do latarni morskiej*. Autorów tych powieści, Jamesa Joyce’a, Marcela Prousta, Virginie Woolf, Kearney uważa za „sakramentalnych”, wyrażających w idiomie literatury rozmaite „epifanie codzienności”. Co ważne, tych troje autorów dość powszechnie traktuje się jako apostatów, agnostyków bądź ateistów, tak też zresztą identyfikowali się sami. W oczach Kearneya nie zmienia to jednak zasadniczo anateistycznego i sakramentalnego przesłania ich twórczości, a zapewne nawet je wzmacnia, co zarazem czyni anateizm opcją wartą przemyślenia, nawet jeśli nie podzielamy religijnej orientacji Irlandczyka.

Mamy tu bowiem niezwykle wyraźny akcent położony na to, że uniwersum anateizmu – otwartości na potencjał transcendentnej ukrytej w codzienności – jest kulturowo i egzystencjalnie holistyczne, nie ogranicza się do opowieści spisanych w religijnych świętych księgach ani do filozoficznych, fenomenologicznych czy hermeneutycznych analiz tekstów i doświadczenia. To idiom poezji i prozy czasem najlepiej oddaje owe liminalne przestrzenie między obecnością a nieobecnością, mną a innymi, gościnnością a wrogością. Zarazem głębokie i błyskotliwe analizy *W poszukiwaniu straconego czasu*, *Do latarni morskiej* i *Uliksa*, jakich dokonuje na kartach *Anateizmu* Kearney, są nie tylko dowodem jego literackich inklinacji (sam Kearney jest autorem zbioru wierszy i kilku powieści, z których ostatnia, *Salvage*, ukazała się w zeszłym roku – zob. bibliografia na końcu tego tekstu), ale także – i przede wszystkim – potwierdzeniem trafności niezwykle ważnej tezy, że nie sposób szeregować pod kątem wartości idiomów, w których wypowiadamy się na temat tego, co ostateczne, tego, co transcendentne. Jak trafnie diagnozuje Kearney,

tych troje autorów zdołało uniknąć dotychczasowych podziałów na sacrum i profanum, religijne i świeckie, transcendentne i immanentne, na rzecz odzyskania tego, co sakramentalne w tym, co zmysłowe (zob. rozdział piąty).

Ta zupełnie nowa wizja sakramentalna, pisze dalej Kearney,

wykorzystuje powieściową licencję poetycką, aby zawiesić ogólnie uznawane doktryny, oferując „swobodne wariacje” transsubstancjacji, a mianowicie odwracalny „cud” słowa, które stało się ciałem i ciała, które stało się słowem (zob. rozdział piąty)².

² Potwierdzenie tezy o polifoniczności wyrazów anateizmu znaleźć można we współredagowanej przez Kearneya (wraz z Matthew Clemente) anto-

Przeżywanie tej na nowo (czy też wręcz przeciwnie – po staremu) rozumianej sakramentalności, odkrywanie na nowo tego, co święte, w tym, co świeckie, nie ogranicza się wszakże do filozoficznej czy literackiej hermeneutyki. Właściwą przestrzenią realizacji tego doświadczenia jest bowiem sfera praktyczna – dziedzina aktywności społeczno-politycznej, w której ta nowa, „poza/przedprzekonaniowa” forma religijności, może zrealizować się najpełniej, a nie tylko – jak w literaturze – ujawniać się jako modus doświadczania świata.

Po dość standardowych rozważaniach na temat możliwości „poszerzania kręgu”, czyli nawiązania płodnego dialogu międzyreligijnego, odkrycia wspólnych źródeł, wartości i celów wyrażanych w językach rozmaitych denominacji, Kearney przechodzi w najważniejszym – bo ostatnim – rozdziale do celebracji tego, co podróż anateistyczną wieńczy, czyli do praktycznego momentu anateizmu, który:

Łączy w sobie mesjanizm oczekiwania z zaangażowaniem w stojącego przed nami wcielonego nieznanego. To właśnie nazywam anateistycznym powrotem do Eucharystii dnia codziennego. Polega na dzieleniu się chlebem z innymi i obcymi, którzy nas otaczają i [...] istnieją w nas samych (zob. rozdział siódmy).

Jest to, jak pisze dalej Kearney, chwila, w której:

powracamy od tekstu do działania, od sfery krytycznej interpretacji do świata codziennej praktyki i przemiany. To

logii *The Art of Anatheism* (London: Rowman & Littlefield, 2018), w której pomieszczono artykuły doszukujące się anateistycznych tropów w twórczości artystów, takich jak: Marilynne Robinson, Bob Dylan, Leonard Cohen, członkowie zespołu The Beatles czy nawet Kendrick Lamar i inni twórcy hip-hopu.

ostateczne przejście od słowa do ciała widzimy codziennie, gdy ktoś podaje filiżankę zimnej wody spragnionej nieznamomej. W takich sytuacjach wiara w Boga jako obcego nie jest bowiem kwestią teorii czy idei, ale żywym świadectwem Słowa, które stało się ciałem. Istnieją niezliczone tego przykłady na każdej granicy, na każdym skrzyżowaniu czy progu, gdzie tubylec spotyka cudzoziemca i otwiera drzwi mesjaszowi pośród nas (zob. rozdział siódmy).

Wzorce takiej praktyki są wszędzie wokół nas – moglibyśmy podać przykłady aktywistów na wschodniej granicy Polski czy osób z determinacją walczących z wszelkimi możliwymi przejawami wykluczenia (ekonomicznymi, płciowymi czy seksualnymi). Jakkolwiek takie postawy mogłyby się wydawać naiwne wielu ich krytykom, wyrażają one doskonale to, co Kearney nazywa *gościnnością* wynikającą z anateistycznego załadu, czyli gotowością przyjmowania *innego* tam, gdzie nasze kulturowo, religijnie i biologicznie ugruntowane przekonania nakazują nam zamknąć drzwi. Sam Kearney, mimo że nie raz czyni aluzję do załadu gościnności w kontekście obecnego kryzysu migracyjnego³, podaje jednak inne, nie mniej inspiрующие przykłady etyki sakramentalnej – działalność Dorothy Day, Jeana Vaniera i Mahatmy Gandhiego, czyli osób, które wybrały „Boga gościnności zamiast Boga władzy” (zob. rozdział siódmy). W podsumowaniu zwrócił uwagę, że:

anateizm nie jest celem, ale drogą – trzecią drogą, która poprzedza i przekracza skrajności dogmatycznego teizmu

³ W dużo bardziej bezpośredni sposób Kearney nawiązuje do stojącego przed Unią Europejską wyzwania migracyjnego w niedawnej, napisanej wspólnie z Melissą Fitzpatrick, książce *Radical Hospitality: From Thought to Action* (Fordham University Press, 2021).

i wojującego ateizmu. Nie jest to jakaś nowa religia, ale zwrócenie uwagi na boskość obcego, który stoi przed nami pośród świata. To wezwanie do nowej akustyki dostrojonej do obecności sacrum w ciele i krwi. To *amor mundi*, miłość do świata życia jako ucieleśnienia nieskończoności w skończoności, transcendencji w immanencji, eschatologii w teraźniejszości.

Droga, podróż, trawers – wszystkie określenia, jakich używa Kearney na kartach *Anateizmu*, przypominają nam, że nie mamy tu do czynienia z teleologicznym dogmatyzmem, ale z poszukiwaniem doświadczenia liminalnego, umiejscowionego pomiędzy tradycyjnymi metafizycznymi i teologicznymi opozycjami. A skoro mowa o doświadczeniu, to kluczem do niego będzie nie czysto intelektualny namysł, lecz żywe *doznawanie* ucieleśnionych podmiotów, które, odporne na materialistyczną redukcję, stają się narzędziami odkrywania transcendencji, a zarazem jej znakami.

Ciało

Powrót do ostatecznej praktyki gościnności jest odwracalnym procesem – przechodzeniem od słowa (dogmatu, doktryny i interpretacji) do *ciała*. Niezależnie bowiem od tego, czy Kearney eksploruje święte księgi, filozofię, literaturę, czy też przestrzeń aktywności politycznej i społecznej zaangażowanych w ideę gościnności i solidarności aktywistów, niezmiennie pozostaje blisko tego, co codzienne i namacalne, cielesne. Ten powrót do cielesności – powrót Odyseusza do Itaki – rozwijany jest w pisarstwie Kearneya od kilku dekad i stanowi jeden z głównych wątków jego filozofii. Cielesność, tak często egzorcyzmowana poza strukturalne ramy tego, co religijne, w postreligijnej – anateistycznej – narracji Kearneya ponownie zajmuje należne sobie centralne miejsce, wyjaśniając nie tylko

to, jak należy interpretować istotę boskości jako ucieleśnienia, ale także to, jak rozumieć pełnię człowieczeństwa.

Już w *Anateizmie* Kearney wskazuje na fundamentalną i symboliczną wartość wcielenia Chrystusa i jej implikacje dla doświadczania świata codzienności („codzienny cud słowa stającego się ciałem” – zob. rozdział czwarty), nakreślając niejako trajektorię swoich kolejnych podróży badawczych (filozofia to dla Irlandczyka właśnie podróż, droga interpretacji tekstów i znaczeń, zawsze niedokończona i otwarta na przyszłość, dopuszczająca możliwość rewizji, a nawet zapraszająca do niej).

We współredagowanej przez siebie książce *Carnal Hermeneutics* (2015) Kearney pyta o naddatek znaczenia wynikający z naszej cielesnej kondycji. Ciało, zdaniem Kearneya, może być interpretowane i samo jest narzędziem interpretacji. A skoro tak, to naszym zmysłom warto przywrócić fundamentalny status nie tylko epistemiczny, jaki sugerują tradycje empirystyczna i transcendentalna, ale właśnie hermeneutyczny – doświadczenie zmysłowe okazuje się zatem nie tyle sposobem na wchodzenie w relację poznawczą ze światem, ile narzędziem uobecniania się w świecie i uobecniania się świata dla nas – jest ono doświadczeniem hermeneutycznym *par excellence*. „Życie – jak pisze Kearney – jest na wskroś hermeneutyczne. Sięga najwyżej i najniżej. Od stóp do głów i z powrotem”⁴.

Do wątku zmysłowości jako narzędzia doświadczania świata, rozumienia go i orientowania się w nim⁵ Kearney powraca w książce *Touch. Recovering Our Most Vital Sense*, wydanej w 2021 roku (a więc, co znamienne, w czasie trwania pandemii COVID-19 i wymuszonych przez nią restrykcyjnych zasad

⁴ Richard Kearney, „What Is Carnal Hermeneutics”, *New Literary History* 46, 2015, s. 99.

⁵ Zob. *ibid.*

fizycznej izolacji)⁶. I chociaż w historio-filozoficznym szkicu zamieszczonym w tej książce Kearney przywołuje wyłącznie Merleau-Ponty'ego, Husserla, Irigaray i Kristevą⁷, czytelnikowi na myśl od razu przychodzi Condillac i jego sensualistyczne rozważania, zgodnie z którymi to właśnie dotyk jest dla nas najważniejszym zmysłem, ponieważ tylko dzięki niemu możemy przekonać się o zewnętrżności świata i naszym miejscu w nim. Kearney wypowiada się w podobnym duchu, pisząc, że:

Podczas gdy możemy zamknąć oczy, uszy, nos i usta, nieustannie dotykamy i jesteśmy dotykani. Dotyk jest „memb-raną” wrażliwą na to, co nie jest nami, otwierającym się na świat portalem, którego nie sposób zamknąć. Dotyk jest pierwszym miejscem naszej zgody na bycie i naszego powitania innych⁸.

Dotyk ma zasadnicze i terapeutyczne znaczenie dla naszego dobrostanu, dla więzi nawiązywanych z innymi ludźmi, dla zdrowia naszych ciał i naszych wspólnot. Dlatego też, konkluduje Kearney, należy odzyskać go w erze cyfrowego „odcieleśniania”. W samym *Anateizmie* Kearney „trawersuje” losy współczesnej filozofii, wychodząc od ostatecznie nieudanego – ale płodnego – Husserlowskiego ujęcia fenomenologii, przez wyrażaną w idiomie sakramentalnym fenomenologię ciała Merleau-Ponty'ego, docierając do estetyki doznań Kristevej, przypominając po drodze o mistycznych ujęciach boskości jako obecnej w tym, co cielesne, zmysłowe.

⁶ Richard Kearney, *Touch: Recovering Our Most Vital Sense*, Columbia University Press, 2021.

⁷ Ibid., s. 45–52.

⁸ Ibid., s. 44–45.

I w ten sposób, wyszedłszy od teologiczno-hermeneutycznych rozważań dotyczących możliwości pomyślenia innego Boga, Boga po Bogu, doszliśmy do konieczności myślenia o cielesności jako o kluczowym wymiarze ludzkiej egzystencji. Przez cielesność nie tylko definiujemy samych siebie i określamy swoje miejsce w świecie, ale także budujemy z innymi wspólnotę opartą na dobrym, pełnowymiarowym życiu. Dotyk jako najważniejsza funkcja cielesności otwiera więc przed nami nie tylko możliwość pomyślenia i odczucia własnej bytowości, ale także – i przede wszystkim – podmiotowości innych, z którymi wchodzimy w mniej lub bardziej intymne relacje. Dotyk jest więc kluczem do zrozumienia człowieczeństwa zarówno jako indywidualności, jak i kolektywności. Jest też instrumentem konfrontacji z tym, co nieznanne, obce. Z tym, co jest inne ode mnie. Instrumentem, który wciąż oscyluje między przyciąganiem a odpychaniem, bliskością a dystansem. Kearney powiedziałby, że decyzja o ukierunkowaniu owego dotyku ma nie tyle charakter świadomego wyboru dokonywanego przez wolną wolę (jak suflowałaby nam wielka tradycja ontoteologiczna), ile swego rodzaju zakładu, w którym trudno oszacować nasze szanse, ale którego stawka jest mimo to – a może właśnie dlatego – niezwykle wysoka.

Jeśli spojrzymy na to zagadnienie w ten sposób, zmuszeni będziemy inaczej, głębiej, autentyczniej odpowiedzieć na wymóg już nie religijnej, ale cielesnej solidarności wobec obcych, przybyszów, nieznanomych przekraczających nasze państwowe granice. Przyglądając się temu z perspektywy hermeneutyki ciała, nie ma już znaczenia, czy w ich twarzach ukrywa się spojrzenie Boga, czy reprezentują oni wyobcowaną cielesność Chrystusa – przemawiają do innego rodzaju wyobraźni: już nie dogmatycznie religijnej, ale cielesnej i egzystencjalnej. Głos

tej wyobraźni równie łatwo zignorować, jak każdej innej, ale podejmując w głębi własnego sumienia decyzję o tym, czy obcego przyjąć, czy zamknąć przed nim drzwi, nie możemy nie pamiętać, że stawką tej hermeneutycznej i praktycznej zarazem decyzji jest nasze własne człowieczeństwo.

Łódź, 23 lutego 2024 roku

Bibliografia najważniejszych prac Richarda Kearneya

Książki

Poetics of Modernity: Toward a Hermeneutic Imagination (Humanities Press, 1995).

Poetics of Imagining: Modern to Post-modern (Edinburgh University Press, 1998).

The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion (Indiana University Press, 2001).

The Wake of Imagination (Taylor & Francis, 2002).

On Stories (Routledge, 2002).

Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness (Taylor & Francis, 2003).

On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva (Ashgate Publishing, 2004).

Navigations: Collected Irish Essays 1976–2006 (Syracuse University Press, 2006).

Anatheism: Returning to God After God (Columbia University Press, 2011).

Touch: Recovering Our Most Vital Sense (Columbia University Press, 2021).

Radical Hospitality: From Thought to Action, co-authored with Melissa Fitzpatrick (Fordham University Press, 2021).

Książki pod redakcją

Continental Philosophy in the 20th Century (Routledge 1994).

Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action (SAGE Publications, 1996).

- Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers* (Fordham University Press, 2004).
- Traversing the Heart: Journeys of the Inter-religious Imagination*, co-edited with Eileen Rizo-Patron (Brill, 2010).
- Phenomenologies of the Stranger: Between Hostility and Hospitality*, co-edited with Kascha Semonovitch, 3rd edition (Fordham University Press, 2011).
- Hosting the Stranger: Between Religions*, co-edited with James Taylor (Continuum, 2011).
- Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*, co-edited with Jens Zimmermann (Columbia University Press, 2015).
- Carnal Hermeneutics*, co-edited with Brian Treanor (Fordham University Press, 2015).
- The Art of Atheism*, co-edited with Matthew Clemente (Rowman & Littlefield Publishers, 2017).
- Somatic Desire: Recovering Corporeality in Contemporary Thought*, co-edited with Sarah Horton, Stephen Mendelsohn, Christine Rojcewicz (Lexington Books, 2019).
- Thinking Film: Philosophy at the Movies*, co-edited with Murray Littlejohn (Bloomsbury, 2023).

Książki poświęcone Richardowi Kearneyowi

- Richard Kearney's Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*, edited by Chris Doude van Troostwijk, Matthew Clemente (Indiana University Press, 2018).
- Imagination Now: A Richard Kearney Reader*, edited by Murray Littlejohn (Rowman & Littlefield Publishers, 2020).
- Anacarnation and Returning to the Lived Body with Richard Kearney*, edited by Brian Treanor and James L. Taylor (Routledge, 2023).

Powieści

- Sam's Fall* (Hodder & Stoughton, 1995).
- Walking at Sea Level* (Sceptre, 1997).
- Salvage* (Arrowsmith Press, 2023).

Wiersze

- Angel of Patrick's Hill* (Raven Arts Press, 1991).

Sometimes the guest must leave the host
in order to remain a guest

Fanny Howe, *The Lyrics*

He was my host – he was my guest,
I never to this day
If I invited him could tell,
Or he invited me.

So infinite our intercourse
So intimate, indeed,
Analysis as capsule seemed
To keeper of the seed

Emily Dickinson

Przedmowa

Stojąc wokół, stoimy na brzegu
Pustej przestrzeni, z której wszystko zbiegło
W nas, wypełniając nagle w nas otwarte
Wolne miejsca.

Seamus Heaney, *Wolne miejsca*¹

29

Kiedy w 1977 roku przybyłem do Paryża, aby studiować u filozofa Paula Ricoeura, pierwsze pytanie, jakie zadał wszystkim uczestnikom swojego seminarium, brzmiało: „*d’où parlez-vous?* Skąd mówisz?”. Chciałbym poprzedzić moje przemyślenia na temat „powrotu do Boga po Bogu” kilkoma rozważaniami na temat tego, dlaczego zagadnienie to jest dla mnie ważne. Dlaczego anateizm i dlaczego akurat teraz?

Obecnie powrotowi kwestii Boga towarzyszy nowe poczucie pilności. Wiele mówi się o „powrocie religijności” we współczesnej polityce światowej. Toczy się wiele fascynujących debat na temat relacji między tym, co świeckie, a tym, co święte. Wiele mówi o „zwrocie religijnym” w filozofii kontynentalnej lub przeciwnie, o „zwrocie antyreligijnym” w nowej fali krytycznego sekularyzmu (Daniel Dennett, Richard Dawkins, Christopher Hitchens). Żywcotne spory na temat teizmu i ateizmu

¹ Przekład Stanisława Barańczaka [przyp. tłum.].

nie zniknęły, jak oczekiwali niektórzy, wraz z oświeceniem i późniejszymi deklaracjami śmierci Boga wygłaszanymi przez Nietzschego, Marksa i Freuda. Kwestia Boga powraca raz za razem, zmuszając nas do zadania pytania, co właściwie mamy na myśli, gdy mówimy o Bogu. Bóstwo, które charakteryzuje wszechmocna przyczynowość czy raczej ogoławająca służba? Potężnego monarchę czy zatroskanego nieznajomego? Boga bez religii czy religię bez Boga? Zwiastuna wojny czy pokoju?

Na to pytanie – skąd mówisz? – można również odpowiedzieć na bardziej osobistym poziomie. Zacznę więc od próby umiejscowienia własnego stanowiska w tej kluczowej konwersacji. Debata na temat Boga była szczególnie ważna dla mnie jako dla młodego filozofa, który mieszkał w Europie w ostatnich dekadach XX wieku i przeniósł się do Ameryki na krótko przed katastrofą 11 września i wybuchem kolejnej wojny na Bliskim Wschodzie. Moje zainteresowanie było tyleż polityczne, co filozoficzne. Wiązało się też z dodatkowym obciążeniem dla kogoś, kto dorastał w Irlandii podczas trzydziestoletniego okresu przemocy, bombardowany codziennymi doniesieniami o katolikach i protestantach okaleczających się nawzajem w północnej części naszej wyspy. Konflikty wyznaniowe w Belgradzie i Bejrucie oczywiście również były ważne, ale Belfast znajdował się tuż za rogiem (przez dwadzieścia lat mieszkalem w Dublinie). Nie potrafiłem tych wydarzeń zignorować, nawet gdybym chciał. Ale oprócz tego, że byłem świadkiem przemocy na tle różnic religijnych, doświadczyłem także arogancji niektórych protestanckich i katolickich przywódców, którzy mówili tak, jakby Bóg był po ich stronie. „Własne prawo to władza Rzymu! Co mamy, trzymamy! Żadnego poddawania się! Ani cala!”

Taki religijny triumfalizm nie stanął na szczęście na przeszkodzie nieustraszonemu wysiłkom na rzecz pokoju i dialogu ekumenicznego w moim kraju, zwłaszcza w miejscach, takich

jak Glencree czy opactwo Glenstal, dokąd przez pięć lat uczęszczałem do szkoły. Istotnie, edukacja u mnichów benedyktyńskich z Glenstal odegrała w moim życiu rolę formacyjną. Moi mentorzy traktowali poważnie *Regulę* św. Benedykta dotyczącą bezkompromisowej „gościnności wobec nieznajomego”. To oświecone opactwo miało nie tylko służyć jako jeden z centralnych punktów ekumenicznego pojednania między katolikami, anglikanami, presbiterianami i metodystami w Irlandii, ale także otworzyło drzwi do głębokiej wymiany ze Wschodnim Kościołem Prawosławnym oraz z niechrześcijańskimi religiami Wschodu. To benedyktyńskie opactwo było miejscem, w którym witano „obcych bogów” i rozmawiano z nimi. A kiedy wiele lat później sam podążyłem śladami pionierskich benedyktynów, takich jak Henri Le Saux i Bede Griffiths, do duchowego serca Indii, przypomniałem sobie o radykalnej naturze międzyduchowej gościnności. Owi wędrowcy weszli w kontakt z cudzoziemskimi religiami nie po to, by kolonizować czy nawracać, ale by – ucząc się od innych Bogów – dawać świadectwo o własnym.

Na szczęście także i ateista był mile widzianym nieznajomym podczas mojego pobytu w Glenstal, podobnie jak później w aszramach benedyktyńskich i ignacjańskich w Indiach. Jak można autentycznie wybrać teizm, jeśli nie zna się opcji alternatywnej, jaką jest ateizm? Albo agnostycznej przestrzeni leżącej pomiędzy nimi? Rzeczywiście, pamiętam, jak na moich pierwszych lekcjach doktryny chrześcijańskiej w Glenstal czułem się wolny, kiedy mnisi kazali nam czytać przekonujące argumenty *przeciwko* istnieniu Boga – autorstwa Feuerbacha, Nietzschego, Sartre’a i Russella – przed jakąkolwiek rozmową o tym, dlaczego Bóg *mógłby* istnieć! Ateizm był nie tylko tolerowany, ale uznawany za niezbędny w przypadku każdego zakładu wiary. I tak dowiedziałem się, że jeśli rzeczywiście chrześcijaństwo było jedną z najbardziej wrogich religii w historii świata (faktów

to potwierdzających znajdziemy mnóstwo), to może być również jedną z najbardziej gościnnych.

Muszę przyznać, że tę drugą opcję jeszcze wzmocniło to, iż moi natchnieni duchowo rodacy, tacy jak Mairead Corrigan, John Hume i Seán McBride (założyciel Amnesty International) otrzymali pokojowe nagrody Nobla. Takie wytrwałe świadectwo chrześcijańskiego pokoju w Irlandii – przywodzące na myśl międzynarodowe przykłady ludzi, takich jak Martin Luther King, Gandhi i Mandela – z pewnością wpłynęło na moje przekonanie, że zaangażowanie duchowe może zapewnić jedno z najskuteczniejszych antidotów przeciw wypaczeniom religii. Tak więc, chociaż z pewnością w młodym wieku wyraziłem sprzeciw wobec władz kościelnych mojego kraju i stanowczo odrzuciłem Boga Triumfu, nigdy nie przestałem żywić głębokiej fascynacji kwestiami duchowymi i trwałego podziwu dla religijnych bojowników o pokój. Kiedy więc później znalazłem się w radykalnie świeckim społeczeństwie, jakim była Francja – gdzie niepodzielnie królowała zasada *laïcité* – odkryłem, że ponownie wracam do kwestii Boga. Czy możliwe jest, zapytałem po spotkaniu z Jeanem Vanierem w Compiègne w 1978 roku, powrót do Boga po tym, jak się Go opuściło? A jeśli tak, to o jakim *rodzaju* Boga mówimy?

To pytanie prześladowało mnie podczas studiów doktorskich u Paula Ricoeura i Emmanuela Levinasa w Paryżu. Wpłynęło na moje pisma, od pierwszych książek w języku francuskim – *Heidegger et la Question de Dieu* (1980) i *Poétique du Possible* (1984) – do nowszych dzieł, takich jak *The God Who May Be* (2001) i *Strangers, Gods and Monsters* (2003). Miało ono pozostać trwałym tematem moich licznych i prowadzonych na przestrzeni lat dyskusji na temat „religii bez religii” z przyjaciółmi Jackiem Caputo i Jacques’em Derridą. Rzeczywiście, w 2005 roku pytanie, „o jakim Bogu mówimy, kiedy mówimy o Bogu?” skłoniło mnie do podjęcia podróży do In-

dii i Nepalu, czego efektem były rozmowy ze swami, joginami i lamami zapisane w książce *The Interreligious Imagination: A Hermeneutics of the Heart* (2008). Dzięki tej podróży zetknąłem się osobiście z radykalnym pojęciem „otwartego hinduizmu”, wyrażonym w duchowym i politycznym dziedzictwie Mahatmy Gandhiego i Swamiego Vivekanandy.

Mam nadzieję, że w niniejszym tomie uda mi się wpleść niektóre z tych refleksji w podjęte na nowo poszukiwanie Boga po Bogu. Jest to, jak sądzę, coraz bardziej naglące pytanie w naszej „postmodernistycznej” epoce, w której przeciwstawne dogmaty sekularyzmu i absolutyzmu zagrażają rozważnemu dialogowi. Lubię myśleć o tej książce jako o małej intelektualnej agorze, na której teiści i ateiści mogą prowadzić racjonalną, choć dynamiczną debatę, uznając możliwość istnienia czegoś, co nazywam przestrzenią anateistyczną, w której wolna decyzja o wierze lub jej braku jest nie tylko tolerowana, ale i ceniona. Jeśli anateizm sygnalizuje możliwość istnienia Boga po Bogu, to dlatego, że dopuszcza alternatywną opcję jego niemożliwości. Wiele oczywiście zależy od tego, co rozumiemy przez Boga. Jeśli transcendencja rzeczywiście jest *naddatkiem* znaczenia, to wymaga procesu niekończącej się interpretacji. Im bardziej Bóg jest obcy naszym znajomym zwyczajom, tym bardziej wielorako interpretujemy Jego obcość. Jeśli boskość jest niepoznawalna, to ludzkość musi sobie ją wyobrażać na wiele sposobów. Absolut wymaga pluralizmu, aby uniknąć absolutyzmu.

Spoglądając wstecz na moją krętą intelektualną wędrówkę, postrzegam ją jako zakreślanie szeregu coraz szerszych kręgów. Wychowany jako katolik w pobożnej, ale liberalnej rodzinie irlandzkiej, wcześniej doświadczyłem głębokiego poczucia sakramentalnej duchowości, jednocześnie ucząc się od protestanckich członków rodziny (ojciec mojej matki był szkockim prezbiterianinem), że religia powinna być sprawą zarówno

indywidualnego wyboru i sumienia, jak też zgody i tajemnicy. To poczucie podwójnej przynależności potwierdziło moje zetknięcie się z dwojakimi tradycjami irlandzkiej literatury – Shawem, Wilde’em i Yeatsem, wywodzącymi się z dziedzictwa protestanckiego, oraz Joyce’em, Kavanaghem i Heaneyem z katolickiego. Rzeczywiście, gdy w Irlandii Północnej szybko rozwijał się ruch pokojowy, dążący do rozwiązania trwającego pięćset lat konfliktu, uderzyło mnie, jak niektórzy z naszych najlepszych poetów, powieściopisarzy i dramaturgów zaczęli na nowo wyobrażać sobie historie „drugiej strony”. Katolicy i protestanci wchodzili w swoje umysły, wymieniali się historiami i zaczęli odczuwać to, co czuł „wróg”. Tak oto świadomość podwójnej lojalności wobec katolicko-protestanckiego dziedzictwa przekształciło przekleństwo w błogosławieństwo. Lub, jak to ujął Heaney, „Łatwiej jest nosić dwa wiadra niż jedno – dorastałem pomiędzy”. Lubię myśleć, że ostateczne sformułowanie Wielkopiątkowego Porozumienia Pokojowego w marcu 1998 roku – zezwalającego obywatelom Irlandii na bycie „Brytyjczykami, Irlandczykami lub jednym i drugim” – okazało się znacznie łatwiejsze, właśnie dzięki międzywyznaniowej i międzykulturowej gościnności praktykowanej przez niektórych z najlepszych irlandzkich artystów. Osobiście podziwiam ten model podwójnej przynależności i czasami lubię myśleć o sobie jako o intelektualnym protestancie i emocjonalnym katoliku – starając się połączyć to, czego nauczyłem się „sakramentalnie” od mnichów z Glenstal, z krytyczną świadomością protestanckich mentorów, takich jak Ricoeur i moi dysydenci przodkowie.

Coraz szersze spirale międzyreligijnej gościnności nie zatrzymały się jednak na kręgu katolicko-protestanckim. W Paryżu moje dialogi z żydowskimi myślicielami, takimi jak Emmanuel Levinas i Jacques Derrida, wywarły decydujący wpływ na moje rosnące uznanie dla emancypacyjnych „mesjańskich”

horyzontów, które później zostało uzupełnione o dialog między kręgiem judeochrześcijańskim a tradycją islamską (przy okazji spotkań z sufickimi filozofami w Kairze i Kerali). Wreszcie, to rozszerzenie intelektualnych poszukiwań, których celem było objęcie trzech wiar abrahamicznych, dostało kolejny impuls dzięki spotkaniom z myślicielami buddyjskimi i hinduistycznymi, takimi jak Choqui Nyma z Katmandu i Swami Tyagananda z Bangalore. Mając na uwadze ten paradygmat rozszerzania się i nakładania na siebie kręgów wyznaniowych, kończę mój ostatni rozdział kilkoma przemyśleniami na temat Gandhiego: człowieka, który łączył Bogów Wschodu i Zachodu i który nie miał problemu z nazywaniem siebie „hindusem, muzułmaninem, chrześcijaninem i żydem”.

Przytaczam tę odyseję poszerzania kręgów jedynie po to, by zidentyfikować moją własną interwencję w debatę o Bogu tu i teraz. Chodzi o uznanie natury mojej „sytuacji hermeneutycznej” (z gr. *hermeneuein*, interpretować, tłumaczyć, wyjaśniać). A poszukując odpowiedzi na pytanie *d'où parlez-vous?*, mam nadzieję, że czytelnicy tej książki zostaną zaproszeni do tego, by znaleźć miejsce dla swoich własnych perspektyw i założeń. Najważniejszą rzeczą, jakiej nauczyłem się z filozofii hermeneutycznej, jest to, że interpretacja sięga najniższych poziomów. Nie pomija niczego. Jeśli na początku było Słowo, to na początku była też hermeneutyka. Nie istnieje boski punkt widzenia, który byłby dla nas dostępny. Nie jesteśmy bowiem bogami, a historia mówi nam, że próby stania się nimi, prowadzą do intelektualnej i politycznej katastrofy. Hermeneutyka to lekcja pokory (wszyscy mówimy z wnętrza skończonych sytuacji) i wyobraźni (wypełniamy luki między dostępnymi a ukrytymi znaczeniami). Hermeneutyka przypomina nam, że najświętsze z ksiąg to dzieła interpretacji – dla autorów nie mniej niż dla czytelników. Mojżesz rozbił zapisane tablice; Jezus nigdy nie zanotował ani jednego słowa (oprócz bazgrołów

na piasku, aby zapobiec ukamienowaniu cudzołożnicy); a Mahomet, choć po wielu wahaniach przemówił, to pisanie pozostawił innym. Jeśli Bogowie i prorocy przemawiają, to najlepszym, co możemy zrobić, jest słuchanie – a potem kolejno mówienie i pisanie, już zawsze po zdarzeniu, analogicznie i anagogenicznie, wracając do słów już wypowiedzianych i zawsze potrzebujących ponownego wypowiedzenia. Hermeneutyka istniała od samego początku i będzie istniała do samego końca.

Na koniec chciałbym powiedzieć, że moje własne stanowisko hermeneutyczne w tej książce jest raczej filozoficzne niż teologiczne. Mówię to z dwóch powodów. Po pierwsze, zidentyfikujmy konkretny rodzaj filozofii, z perspektywy której mówię: jest to filozofia, która karmi się z jednej strony nowoczesnymi teoriami fenomenologii i egzystencjalizmu, a z drugiej ponowoczesnymi ideami poststrukturalizmu i dekonstrukcji. Od tych pierwszych nabyłem podczas studiów w Paryżu w latach 70. XX wieku nieusuwalny szacunek dla osobistej odpowiedzialności, wyboru i podmiotowości; wiarę w możliwość myślenia na podstawie konkretnego ucieleśnionego doświadczenia; oraz wiarę w siłę ludzkiej wyobraźni i działania, które mogą zmienić nasz świat. (Utopijna energia lat 60. nie wyparowała jeszcze wtedy z paryskiego powietrza). Z kolei z teorii postmodernistycznych nauczyłem się, że ludzka osobowość i tożsamość są zawsze częścią większego procesu językowo-kulturowego, sieci ułożonych warstwami znaczeń, które nieustannie przypominają nam o niezgłębionych zagadkach inności (Derrida, Levinas, Kristeva). Obie te postawy – nowoczesna i ponowoczesna – złożyły się na moją własną narracyjną hermeneutykę uprawianą w dialogu z Ricoeurem.

Drugim powodem, dla którego podkreślam filozoficzny charakter mojego odczytania, jest to, że nie mam naukowej wiedzy teologicznej i nie interesuje mnie uprawomocnianie refleksji

w odniesieniu do tej czy innej ortodoksji (nie lekceważę przy tym żadnej z nich). Kiedy więc, na przykład, usiłuję zinterpretować znaczenie gościnności lub sakramentalności w różnych religiach, równie często sięgam do pism agnostycznych myślicieli i powieściopisarzy, jak i odwołuję się do religijnych uczonych i ekspertów. Wyobrażenia i narracja odgrywają w moich badaniach równie ważną rolę, jak wiara i rozum. Stąd moja decyzja o wprowadzeniu poświęconej sakramentalnemu imaginariu „środkowej części”, która szczegółowo bada sposób, w jaki troje rewolucyjnych autorów (Joyce, Proust i Woolf) – piszących w okresie między dwiema wojnami światowymi, kiedy Bóg wydawał się nieobecny w tym życiu – kreśli obrazy poetyckich podróży z powrotem do nowego poczucia sacrum w sercu „postreligijnego” wszechświata. Logicznie i chronologicznie to „literackie interludium” mogło znajdować się przed rozdziałem poświęconym autorom piszącym po Holokauście. Nie chodzi mi jednak o opisanie anateizmu jako jakiejś koniecznej dyalektyki historycznej – jest to pretensjonalna pokusa – ale o wskazanie, jak pewne śmiałe umysły XX wieku reagowały na duchowe pytania naszej epoki: a mianowicie, jak można mówić o świętości po zniknięciu Boga? Albo jak można dalej wierzyć po tym, kiedy naukowe oświecenie uwolniło nas od przesądów i podporządkowania, a dwie wojny światowe ujawniły fałsz historii pojmowanej jako jakiś Boski Plan?

Po okropnościach Verdun, traumach Holokaustu, Hiroszimy i gułagów, mówienie o Bogu jest obrażą, chyba że mówimy w nowy sposób. (Fakt, że dwóch moich wujków nie zgadzało się na jakiegokolwiek wzmianki o religii po tym, czego byli świadkami podczas drugiej wojny światowej, wywarł na mnie niezatarte wrażenie). To właśnie rozumiem przez powrót do Boga *po* Bogu. Bóg musi umrzeć, aby Bóg mógł się odrodzić. Anateistycznie. To, jak mogłoby do tego dojść, jest kwestią interpretacji. Kwestią wiary lub niewiary – lub jakiejś pośredniej

przestrzeni pomiędzy nimi. W rozdziałach tej książki przedstawiam własne odczytanie, zgodne z moim własnym zakładem. Jest to odczytanie jedno spośród wielu. I na tym polega, jak sądzę, łaska filozofii. Otwiera przestrzeń do kwestionowania Boga, gdzie teiści i ateiści mogą rozmawiać. Zaprasza nas do zrewidowania starych interpretacji i wyobrażenia sobie nowych.

Kilka słów o metodzie i strukturze

Jeśli chodzi o metodę, książka ta przybiera formę narracji hermeneutycznej. Podczas gdy w swoich poprzednich książkach – *Poétique du Possible* i *The God Who May Be* – usiłowałem zgłębić ontologiczne i eschatologiczne wymiary transcendencji, podejmując kwestie metafizycznej prawdy i bytu, w tej pracy staram się opowiedzieć filozoficzną historię pytania o Boga, historię na podstawie mojej własnej podróży przez teizm biblijny, dialog międzyreligijny, literaturę modernistyczną, przygody myśli i polityki europejskiej w XX wieku oraz wyzwanie powrotu do sacrum na początku trzeciego tysiąclecia. Wszystkie te stacje pośrednie reprezentują przestrzenie liminalne – to, co Francuzi nazywają *les zones frontalières* – gdzie człowiek próbuje ustalić swoje położenie, kiedy przemieszcza się między dwoma (lub więcej) światami. Jest to kwestia orientacji.

Powiedziałbym, że w tej książce rozgrywają się dwa główne zakłady hermeneutyczne: 1. zakład filozoficzny dotyczący interpretacji różnorodnych głosów, tekstów i teorii dotyczących znaczenia sacrum w naszych czasach; oraz 2. zakład egzystencjalny, który, jak twierdzę, jest kluczowy dla codziennych ruchów wiary i niewiary, niepewności i zdumienia. Te ostatnie ruchy są często wyrażane jako narracje, gdy są po raz pierwszy tłumaczone na język: narracje, które mogą przybrać formę kulturowych, religijnych lub artystycznych świadectw i, używając słów Charlesa Taylora, dają poczucie „silnej oceny” tego, co jest

dla nas najważniejsze, co uważamy za najcenniejsze i „święte” w naszym życiu. (Jak w popularnym wyrażeniu „to jest dla mnie święte”). Takie zakłady narracyjne – idąc za Ricoeurem i Taylorem – różnią się od zakładów pascalskich tym, że dotyczą bardziej wyobraźni i gościnności niż kalkulacji i skoków na ślepo. Żądają wierności, a nie fideizmu.

W tym sensie niniejszy tom można określić jako narrację o narracji, czyli filozoficzną opowieść o egzystencjalnych opowieściach o naszych pierwotnych spotkaniach z Innym, Obcym, Gościem – spotkaniach, które z kolei wymagają nieustannie powtarzających się zakładów i odpowiedzi. Oto koło hermeneutyczne, w którym się znajduję, a mój konkretny wybór narracji w poniższych rozdziałach wynika często, jak wskazuje niniejsza przedmowa, ze względów osobistych i historycznych. Moje terminowanie u chrześcijańskich mnichów w Irlandii i u kontynentalnych filozofów w Paryżu niewątpliwie stanowi znak wodny moich wyborów. Podobnie jak zetknięcie się z nieabrahamicznymi tradycjami mądrościowymi podczas moich podróży na Bliski Wschód, do Indii i do Nepalu. Co więcej, kiedy jako głównych przewodników wybieram Merleau-Ponty’ego i Ricoeura zamiast na przykład Husserla i Heideggera, ma to tyle samo wspólnego z moją własną narracją pedagogiczną, ile z jakimkolwiek roszczeniem do epistemologicznego lub ontologicznego pierwszeństwa. Podobnie jest z moim wyborem Joyce’a, Prousta i Woolf: dlaczego nie Mann, Munro lub McCarthy? Albo mój wybór Vaniera, Day i Gandhiego: dlaczego nie Mandela, Bob Dylan, Capa czy Scorsese? Ponieważ w każdym przypadku piszę o tych, którzy wywarli na mnie największy wpływ (lektura dzieła Joyce’a była pierwszym prawdziwym kontaktem z literaturą, Vanier przewodnikiem, gdy powracałem do wiary). Tak wiele w opowieści filozoficznej ma związek z historią. I chociaż historia jest często przypadkowa, nigdy nie jest arbitralna. Zdecydowaliśmy się

przerobić naszą opowieść zgodnie z historią, która nas tworzy. Dlatego nigdy nie wychodzimy z naszych kół hermeneutycznych – chyba że kusi nas boski punkt widzenia, którego nie możemy osiągnąć. Uznanie naszej ograniczonej sytuacji hermeneutycznej chroni nas, jak sądzę, zarówno przed relatywizmem, jak i absolutyzmem.

Jeśli chodzi o strukturę, opowieść podzieliłem na trzy części. Część otwierająca – *Preludium* – zawiera wstępne opisy podstawowego ruchu anateistycznego między teizmem a ateizmem na szeroko pojętym poziomie makroskopowym. Kończy się w rozdziale trzecim analizą dramatu rozgrywającego się między naiwną wiarą a hermeneutyką podejrzeń („nie” ateizmu), dramatu, który otwiera przestrzeń na nowe spotkanie z Innym poza posiadaniem i władzą.

Druga część – *Interludium* – stanowi hermeneutyczny objazd w kierunku bardziej mikroskopowych opisów paradygmatu anateistycznego, tak jak funkcjonuje on w fenomenologii ciała (rozdział czwarty) i poetyce epifanii (rozdział piąty), które podważają dualizm sacrum i profanum. Ta część powtarza anateistyczny ruch pierwszej i drugiej wiary w kategoriach paktu natalnego, w którym – poprzez empatię i wyobraźnię – ludzka jaźń i obcy rodzą się nawzajem. Odnotowane w *Preludium* głosy protestu i proroctwa uzupełnia ton bardziej sakramentalny, w którym codzienne akty doznań i epifanii pozwalają na wzajemne narodziny samego siebie i świata, który jest inny – ludzki, naturalny lub boski.

W części trzeciej – zatytułowanej *Postludium* – powracam do przeżywanego uniwersum działania politycznego i etycznego. Staram się zastosować paradygmat anateistyczny do pewnych wzorcowych współczesnych postaci (Gandhi, Vanier, Day), które uosabiają – po pierwsze – zaangażowanie w praktykę sakramentalną, a po drugie, w aktualne debaty na temat świeckości i świętości.

We wszystkich trzech częściach mam nadzieję, że pokażę, w jaki sposób anateistyczna reakcja na obcego może się uobecniać w 1. pierwotnym przeżywanym doświadczeniu, 2. poetyckim doświadczeniu na nowo i 3. podwójnie odnowionym doświadczeniu praktyki etycznej i duchowej. Razem próbują stworzyć pewną sugestię, w jaki sposób wiara poza wiarą może służyć nowemu życiu.

Podziękowania

Chciałbym serdecznie podziękować kilkorgu kolegom i przyjaciółom, którzy bardzo mi pomogli, czytając i komentując różne wersje robocze tej książki. Ich wielka erudycja i łaskawa pieczołowitość okazały się czasami niezwykle i wiele im zawdzięczam. Należą do nich: Joseph O'Leary, Mark Gedney, John Manoussakis, Jeffrey Bloechl, Eileen Rizo-Patron, Paul Freaney, Lovisa Bergdahl, William Desmond, Neal DeRoo, Jens Zimmerman, Brian Gregor, a zwłaszcza Kascha Semonovitch, Fanny Howe i Christopher Yates, który od początku do końca przeprowadził mnie przez ten projekt.

Mam też ogromny dług wobec różnych mentorów, którzy przez lata kształtowali moje myślenie na temat kwestii Boga. Należą do nich: Mark Patrick Hederman i Andrew Nugent, dwaj mnisi z opactwa Glenstal (Irlandia), którzy wprowadzili mnie jako nastolatka w cuda sacrum po upadku opresyjnych Bogów; Patrick Masterson, mój pierwszy profesor filozofii na University College w Dublinie, którego wykłady o Merleau-Pontym i książka *Atheism and Alienation* wywarły na mnie niezatarte wrażenie; Charles Taylor, którego opieka nad moją pracą magisterską na Uniwersytecie McGilla pomogła mi uświadomić sobie, że twórcza wyobraźnia i duchowa wiara nie wykluczają się wzajemnie; oraz Fred Dallmayr, którego *Dialogue among Civilizations* prowadził mnie w ostatnich rozdziałach tej książki. Na koniec słowo głębokiej wdzięczności dla

moich paryskich mentorów, Paula Ricoeura i Emmanuela Levinasa, którzy nauczyli mnie, że najbardziej radykalne formy fenomenologii i hermeneutyki mają nam do powiedzenia coś aktualnego na temat zniknięcia i ponownego pojawienia się boskości.

Pragnę również podziękować redaktorowi serii z Columbia University Press, Crestonowi Davisowi, za jego zaangażowanie w tę książkę, oraz Wendy Lochner i Christine Mortlock za ich redaktorską opiekę, cierpliwość i fachowość. Jak zawsze wyrażam też wdzięczność mojej żonie Anne i córkom Simone i Sarze za znoszenie moich wzlotów i upadków, kiedy zmagałem się z tym anateistycznym rękopisem.