

HENRI CORBIN: „CZAS ERANOSA”

Podstawą tych rozważań będzie artykuł Henri Corbina¹ *The Time of Eranos* z roku 1956², poświęcony osobliwemu cyklicznemu zjawisku, które każdego lata, poczynając od roku 1933, gromadziło wokół dębowego stołu w domu Olgi Frobe-Kapteyn koło Ascony przeszło setkę wybitnych ludzi. Dość wymienić ich nazwiska: Gerardus van der Leeuw, Carl Gustaw Jung, Mircea Eliade, Max Knoll, Louis Massignon, Erich Neumann, Helmuth Plessner, Adolf Portmann, Henri-Charles Puech, Gilles Quispel, Helmut Wilhelm, Heinrich Zimmer, Martin Buber, Jean Przyluski, i *last but not least*, Henri Corbin. Cel niniejszego komentarza to uważna lektura eseju, w którym ostatni z wymienionych rozważa fenomen Eranosa, a także ukazanie związku myśli Corbina z losami współczesnej hermeneutyki. Kojarzy się ją zwykle z nazwiskami jej niemieckich pionierów (Schleiermachera, Diltheya, Heideggera, Gadamera i innych) i z biegiem czasu coraz bardziej ujednolacznia. Na niebezpieczeństwo takiej jednoznaczności wskazuje właśnie Henri Corbin. Jego zdaniem hermeneutyka jest przedsięwzięciem wymierzonym przeciwko anonimowości i dogmatyzmowi Metody, jakkolwiek by ją rozumieć.³ Tej Hermeneutyki nie sposób nauczyć, gdyż uwierzytelnia ją dopiero osoba autora — *s a m o u k a*, osobisty wymiar jego życia. Hermeneutyka corbinowska, dzieląc wiele z poprzednimi, idzie więc we własnym, oryginalnym kierunku. Jej perspektywę można określić jako „orientalną”, w szczególnym znaczeniu zorientowania wewnętrznego (którego najlepszym przykładem jest prezentowany dalej tekst Corbina o *phosie*, człowieku świetlistym), a zatem jako gnostyczną, co sytuuje ją w opozycji do ujęć innych badaczy.⁴

Artykuł Corbina zaczyna się jak przyczynek do historii alternatywnej: być może kiedyś jakiś badacz weźmie na warsztat to osobliwe dwudziestowieczne zjawisko, jakim był Eranos. Badaczów, postępując według reguł krytyki historycznej, będzie ustalał szkoły i prądy ideowe, śledził ich przyczyny i wyjaśniał wzajemne wpływy, wędrówki wątków itd. „Ale zachodzi obawa, że jeśli poprzestanie na zastosowaniu metody naukowej, wyposażonej we wszystkie zalety z wyjątkiem tej najważniejszej, która polega na ustaleniu przedmiotu przez rozpoznanie sposobu, w jaki metoda ta udostępnia sobie swój przedmiot (*recognizing the way it gives its object to itself*), wówczas nasz przyszły historyk całkowicie przeoczy fenomen Eranosa. Przekonany, że wyjaśnił go głęboką i pomysłową dialektyką przyczyn, nie będzie przeczuwał, iż prawdziwym problemem nie było odkrycie, co nam wyjaśnia Eranosa, ale co Eranos wyjaśnia, mocą tego, co sam oznacza. A oznacza na przykład ideę autentycznej wspólnoty, zespalaającej mówców i słuchaczy, wspólnoty na tyle osobliwej, że pozbawionej wszelkich cech, które mogłyby zainteresować statystykę i socjologię.”⁵

Ustalenie przedmiotu badania przez rozpoznanie sposobu, w jaki nasza metoda swój przedmiot sobie uprzystępnia: tak pytając szturmujemy się to, co Heidegger nazwał *Urfaktum* — podstawowym faktem metafizycznym, przedzrozumieniem, z którego wyrasta wszelka wiedza i sens. Widać, że Corbin rozpoczyna swą krytykę historii od sedna: metoda, która nie jest zarazem własną krytyką, nie zasługuje na miano naukowej, spada do rzędu przedteoretycznej. Ale Corbinowi chodzi o coś więcej niż tylko o krytycyzm, który wszak postulował i Popper. Chodzi o zwiążenie myśli i bytu. Klasyczny podział filozofii na trzy działy: ontologię, epistemologię i etykę, ulega tu ściągnięciu w jedno: ontologię sensu. Już nie chodzi o to, czy coś jest czy nie, ale o to, co to znaczy „jest”. Dopiero wówczas można myśleć o kolejnych odpowiedziach. Pęka alternatywa: sens czy brak sensu, pytanie zaczyna dotyczyć tego, co chcemy powiedzieć mówiąc „sens”. Te kwestie, dobrze znane z wypowiedzi trzeźwych i natchnionych filozofów współczesnych, Corbin przenosi w obszar mistyki persko-arabskiej. Stawką w grze jest dostęp do obcości po-

dwójnej, bo wyznaczonej dystansem kulturowym i dystansem wymuszonym przez sacrum. Wysiłek zrozumienia takiej obcości będzie daremny, dopóki nie wesprze się na wzmoczonej samoświadomości i na przedzrozumieniu.⁶ Teorię pojawiania się sensu Corbin zapożycza z mistyki islamskiej. Relacja badania zakrzywia się wówczas w sposób charakterystyczny dla hermeneutyki: wyzbywszy się urojeń badania obiektywnego i przedmiotowego, podmiot udostępnia sobie swój przedmiot, zapożyczając odeń narzędzia samopoznania (tu: teorię zjawiania się sensu i inne). Dlatego zamiast pytać, czym wyjaśnić Eranosa, pytamy, co może nam wyjaśnić Eranos, mocą tego, co implikuje.

Musimy sobie najpierw uprzytomnić powody odrzucenia perspektywy historycznej (tj. perspektywy historyzmu), tak, aby nie stała się ona naszą *vis a tergo*, która pochodzi z przeoczenia i nierozwagi. Adam Schaff wymienia następujące założenia historyzmu:

- 1) przekonanie o całkowitym oderwaniu i niezależności poznającego podmiotu (historyka) i poznawanego przedmiotu (dziejów),
- 2) mechanistyczny model poznania,
- 3) pogląd, że historyk (jako podmiot poznający) może się zdobyć zarówno na bezstronność w potocznym sensie tego słowa, jak i w sensie szczególnym, tj. odrzucić wszelkie społeczne uwarunkowania swojego poglądu na dzieje.⁷

W tej charakterystyce można dostrzec wiele wspólnego z, krytykowanym przez Gadamera, pozytywistycznym modelem przyrodoznawstwa.⁸ Historyczny postulat dotarcia do tego, jak było *n a p r a w d ę*, ludzko przypomina przyrodoznawczą nadzieję poznania „rzeczywistości obiektywnej”, a zatem świata, który czeka, by się ujawnić, gdy badanie dobiegnie końca. Obie dziedziny (tj. historia i przyrodoznawstwo) z reguły nie problematyzują poznania swego przedmiotu. Jest on biernym, nieruchomym faktem. Jego skrytość zmniejsza się w miarę ulepszania narzędzi, w które wyposażamy inteligentny, ekspansywny podmiot. Doskonalenie metod obserwacji (w przyrodoznawstwie, czemu w przypadku historyka odpowiada doskonalenie tzw. aparatu krytycznego) automatycznie przybliża do przedmiotu, który zdyscyplinowany już czeka na horyzoncie. Poznanie jest więc faktem z porządku natury: wiedza o przedmiocie pochodzi z jego odbicia w świadomości, tylko przejściowa niedoskonałość percepcji (aparatu!) oddziela nas od obiektywnej wszechwiedzy. Gdyby jednak oczyścić świadomość ze wszystkich uprzedzeń i przesądów, cóż za trudność byłaby w odzwierciedleniu? Okazało się, że jest w tym jednak trudność. Poznanie przez mechaniczne odbicie nie sięgało po prostu pewnych warstw świata, i to wcale nie tych najbardziej mrocznych. Pierwsze symptomy klęski Metody dostrzeżono bardzo wcześnie, jednakże wnioski zostały starannie wyselekcjonowane. Postulaty Hipolita Taine’a straciły popularność, gdy tylko okazało się, że wykluczenie zdań wartościujących prowadzi do likwidacji pola badań. Ale historyzm zabarwiony ambicjami *science* nadal trzymał się mocno, mimo dwóch wojen, surrealizmu, Heideggera i wielu innych. Dopiero Hans-Georg Gadamer odważył się nazwać te ambicje — *manowcami*, a ściślej: *aporiami* historyzmu. Dopiero Gadamer wskazał, że postulowana przez scjentyzm dezynfekcja świadomości faktycznie oznacza jej wyjałowienie i kres⁹: „Świadomość historyczna niszczy samą siebie, jeżeli chcąc zrozumieć, odrzuca to, co jedynie umożliwia zrozumienie”¹⁰. Prawdziwy przedmiot historyczny nie jest *de facto* żadnym przedmiotem, lecz jednością tego, co mimo iż w przedmiocie obce, jest własne.¹¹ „Historyczny obiektywizm podobny jest do statystyki, która właśnie dlatego jest świetnym narzędziem

propagandy, że przemawia językiem faktów, stwarzając fałszywe wrażenie obiektywności, które zależy w istocie od zasadności pytań w punkcie wyjścia.”¹²

Zważywszy, że cała wiedza zwana nauką zbudowana jest na dogmacie faktu, przedsięwzięcie Heideggerowsko-Gadamerowskie można uznać za najbardziej twórczą destrukcję, z jaką wystąpiła współczesna filozofia. Już Max Scheler dowodził, że tzw. czyste spostrzeżenie jest „raczej końcowym wynikiem potężnego aktu otrzeźwienia, ostatecznej redukcji nadmiaru fantazji, która kieruje naszym widzeniem”¹³. Podobnie fundamentalnej krytyce poddano pojęcie czystej wypowiedzi. Ostatecznie kategoria faktu została wówczas zdemaskowana jako ontologiczny przesąd, zaś subiektywną świadomość, „która twierdzi, że coś jest napisane czarno na białym”, określono jako „naiwną”.¹⁴ Gadamer pisał: „Świadomość historyczna musi uprzytomnić sobie, że w domniemanym nakierowaniu na przedmiot lub tradycję, [...] kiedy z pewnego dystansu historycznego, charakterystycznego dla całości naszej sytuacji historycznej, usiłujemy zrozumieć pewne zjawisko historyczne, zawsze podlegamy wpływom tej oddziałującej historii. Określa ona z góry przedmiot i aspekt badania i natychmiast zapominamy całą prawdę owego zjawiska, jeżeli bierzemy to, co się nam bezpośrednio jawi, za całą prawdę.”¹⁵

*

Wiele z tego, o czym mówiliśmy powyżej, Corbin wyraża następująco „dlaczego usiłując wyjaśnić Eranosa przez okoliczności, prądy i wpływy danego okresu hipotetyczny przyszły historyk zagubił jego istotę i znaczenie, jego ‘zależkowy sens’? Choćby dlatego, że pierwszym i ostatnim wyjaśnieniem różnych gnostyckich rodzin, które omawia niniejsza książka, są ci sami gnostycy. [...] Pierwszym i ostatnim faktem, zdarzeniem początkowym i końcowym, są właśnie te osoby, bez których nigdy nie zdarzyłyby się nic, co nazywamy zdarzeniami. Dlatego też zmuszeni jesteśmy odwrócić perspektywę potocznej optyki, zastępując pseudodialektykę faktów, wszędzie i przez wszystkich dziś uważanych za źródło obiektywności, hermeneutyką ludzkiej osoby. Tylko dzięki uznaniu tych faktów za konieczne (nieuniknione) może być przypisać im pewną autonomiczną przyczynowość, która je wyjaśnia. Ale wyjaśnienie nie musi oznaczać rozumienia. ‘Rozumieć’ to raczej ‘zakładać’ (‘mieścić w sobie’, ‘oznaczać’).”¹⁶

Zdaniem Corbina nie ma wyjaśnienia podstawowego faktu, którym jest to, co jednostkowe i indywidualne, wyjaśnienia, które można by wyprowadzić z innych faktów: *individuum est inefabile*. Nie fakty tłumaczą osobę, ale osoba — fakty. W tej zmianie kierunku przekładu odbija się cały sceptycyzm wobec instancji orzekającej, której upatrywano w pojęciu faktu. Aby głos osoby, po której spodziewamy się tłumaczenia owych faktów, zabrzmiał donośnie, trzeba zapytać, co osoba ta *oznacza*, co sobą implikuje, co nie zaszłoby, gdyby nie zaczęła być. Musimy zatem *zrozumieć* osobę. Corbinowskie rozumienie zakłada tu pewien rodzaj fenomenologicznej źródłowości, której się teraz przyjrzymy.

Opiera się ona na założeniu, że nasza wiedza przerasta naszą samowiedzę, że jedyny owocny sposób poznania to pytanie o znaczenie rzeczy, o „sposób, w jaki obecność rzeczy determinuje pewną konstelację zjawisk, które byłyby całkiem inne, gdyby nie było tej pierwotnej obecności.”¹⁷ „Samoświadomość jako obcy” — w tym zdaniu streszcza się cały program badań. Poznanie dotyczy wyłącznie przedmiotów intencjonalnych, do których nie stosują się powszechne zasady analityki uprzedmiotowiającej. Przedmioty te nie są fenomenami naturalnymi, ale konstruktami kulturowymi. Interpretacja jest wpisana w ich ontologię, właśnie dlatego mówi się o ontologii sensu. Dlatego też jest zasadniczym nieporozumieniem zarzucanie badaniu, które ma dopiero ustalić swój przedmiot, nieprecyzyjności wstępnych określeń tegoż przedmiotu. Dając się zaskoczyć rzeczywistości nic nie tracimy, przeciwnie zyskujemy szansę, by „opadła nas cała osobliwość bytu”. Myślenie nieuprzedmiotowiające ryzykuje każdą interpretację, byleby tylko inicjowała sens. Interp-

retacja, a raczej sam akt zrozumienia jest jakby wekslem, którego pokrycie sprawdzamy w chwilę później, badając, co właściwie zrozumieliliśmy. Wciągnięci w rozumienie „wciąż spóźniamy się na nadejście prawdy” (Gadamer) i dopiero dziwić się rozumianemu mamy szansę na przelotny z nią kontakt.

Dlatego zamiast szukać zewnętrznych wyjaśnień zjawisk religijnych (wyjaśnienie osoby przez fakty) Corbin proponuje uruchomić w nich mechanizm samowyjaśniania (wyjaśniania faktów przez osoby), pytając: „Jakiemu aktowi przytomności odpowiada bycie uczniem Chidra?”, albo „ilekroć mówimy o wyjęciu z *gdzie*, z kategorii *ubi*, co przez to chcemy powiedzieć?” W rzeczywistości jest to paradoksalne uruchomienie przedmiotu w podmiocie, bo sens pojawia się w przestrzeni ukonstytuowanej przez obydwa, rozwijając się dzięki ruchowi refleksji nad sobą.

Apokatastaza podmiotu i przedmiotu przywraca fakty — osobom, ludzi — zdarzeniom. Kiedy Corbin mówi, że to osoby wyjaśniają fakty, nie oznacza to powrotu filozofii podmiotu zantagonizowanego ze światem zewnętrznym. Chodzi mu raczej o sakralną kategorię osoby, rozumianej jako podwójność złożoną z ja, osobowości empirycznej, zewnętrżności, egzoterycznego *sensus litteralis* naszej osoby, i nie-ja, naszej osobowości nieempirycznej, Anioła, transcendentalnego projektu, jej ezoterycznego *sensus spiritualis*, sensu, którego dopiero poszukujemy. Celem Corbinowskiego przedsięwzięcia jest taka interpretacja symboli, która przywraca prawdę nie tylko im, ale i nam samym, bo to myśmy spowszednieli, nie symbole. Tę głęboką naukę można odczytać z mekkańskiej wizji Ibn ‘Arabiego. Gdy rozpaczając nad nieobecnością Boga okrążał on Czarny Kamień, ukazała mu się kobieta (nazywa się ją Sofią) i zapytała: „Kto umarł, Bóg czy ty?”. Adoracja symbolu, który, chroniony przed fałszywą interpretacją, zdewaluował się tymczasem w formalny znak, jest w swej istocie tym samym bałwochwalstwem, którego za wszelką cenę chciano uniknąć. Corbin pisze: „Tak jak Anioł musiał usunąć kamień, tak i my musimy znaleźć w sobie odwagę, by zajrzeć w głębi grobu, aby się przekonać, że jest on naprawdę pusty, i że Chrystusa musimy [...] szukać gdzie indziej. Największym nieszczęściem, jakie może się przydarzyć, jest grób zapieczętowany i strzeżony tylko dlatego, że są w nim zwłoki.”¹⁸

W trzydzieści lat później myśli Corbina odżyły w słowach Vincenta Descombesa.¹⁹ Już Gadamer protestował przeciw limitującej funkcji *mens auctoris*, przeciw ograniczaniu interpretacji zjawiska rzekomego „sensu pierwotnego”, do tego „co autor chciał powiedzieć”, zaś w przypadku symbolu do jego „prawdziwego znaczenia”. Descombes (za Heideggerem po „zwrocie”) radykalizuje to stanowisko. Twierdzi, że fenomenolog musi być wyposażony w pewną szczególną podejrzliwość wobec narzucającego się sensu, którego rozumienie jest funkcją biernego współuczestnictwa w jakiejś wizji świata. Musi on podejrzewać, że ów sens „stanowi raczej przeszkodę w rozumieniu sensu autentycznego, do którego zdoła dotrzeć dopiero wtedy, kiedy odkryje, kim jest on sam, któremu ów znak został przeznaczony. Znak wprowadza w błąd tego, kogo ma oświecić, kiedy odbiorca boskiego objawienia sam jest zablakany, zagubiony, wewnętrznie podzielony.”²⁰ Ze słów Descombesa wylania się projekt nowej lektury starych tekstów, tych, o których mówi się, iż nie wytrzymały próby czasu. Ową trudność zwalczamy fortem: wychodząc od tekstu, który mówi nam o tym, jacy dziś jesteśmy, my, którzy tego tekstu nie rozumiemy, powinniśmy dojść do siebie „takich, do których przemawia on pełnym głosem”. I dalej: „Mamy pełne prawo odrzucić wszelkie sposoby rozumienia tekstu, które nie wydobywają z niego sensu ważnego dla nas, pokazując jedynie sens, jaki mógł on mieć dla naszych przodków, pierwszych słuchaczy.”²¹ W ujęciu Corbina na tym polega prawomocna „podmiotowa rekonstrukcja kultury”. Hermeneutyka taka ześrodkowana jest wokół pojedynczej, indywidualnej ludzkiej egzystencji. Mierzona autentycznością jej życia, jej wolnością — wymierzona zaś w terror Się (*das Man*), przejawiający się w sile opinii panującej w danym czasie, powołującej do życia różne obiektywizmy, których moc wyczerpuje się wraz z upadkiem ideologii. Obiektywizmy nowej ideologii będą równie elokwentne i rozstrzygające jak dawne, skuteczne w likwidowa-

niu wątpliwości, maskowaniu, bezradności, niewiedzy. Racje tych wszystkich pseudoinstancji Corbin odrzuciła, chcąc fakty tłumaczyć przez osoby.

Ten moment wydaje się na tyle ważny w dziejach hermeneutyki, że usprawiedliwia anachronizm, którego się zapewne dopuścimy zestawiając Corbina z K.R. Popperem i Jean-Francois Lyotardem. Współczesny postmodernizm, reprezentowany przez ostatniego z wymienionych, ufundowany jest na założeniu nieoczywistości, wieloznaczności, nieufności do wszelkich przejawów społecznej przemocy, w postaci „instytucji”, „reguł i norm”, „języka potocznego”, „zwyczajowego rozumienia”, „codziennego użycia” itd. Nic dziwnego zatem, że zwraca się przeciwko popperowskiemu racjonalizmowi (krytycznemu w bardzo wąskim sensie pojęcia krytyczności²³), który z wielkim optymizmem odnosi się do poznania nie tylko własnej kultury, ale też tradycji obcych, odległych w czasie i przestrzeni. Ten optymizm nie znalazł jednak potwierdzenia w praktycznym poznaniu obcości. Przeciwnie, zamiast przyrostu owej wiedzy można było obserwować jej ubywanie. Wkrótce doszło do rebelii kwestionującej podstawę bezproblematicznego popperowskiego podejścia. Józef Zieliński ujął to następująco: „współcześnie w filozofii nauki akcentowana jest coraz bardziej teza, iż bogactwa istotnych doświadczeń, składających się na ludzką egzystencję nie można wyrazić w sposób adekwatny przy pomocy racjonalnego dyskursu podlegającego jednemu zespołowi reguł metodologicznych.”²²

Głównym celem ataku „rebeliantów” stała się jednoznaczność, ta sama, która w historycznym stroju Lutrowskiej *Schriftprinzip* ogłosiła zwycięstwo zasady interpretacji gramatycznej nad alegoryczną²³, ta sama, która Popperowi kazała uznać za zwyczajny mit „niemożność zrozumienia, dzielącą różne tradycje, kultury i okresy historyczne”²⁴. Owo naiwne przywiązanie do jednoznaczności Gadamer demaskował jako wciąż odnawiające się dziedzictwo myśli nominalistycznej: tylko sztucznie ustanowione znaki mogą być wprowadzone i porządkowane w sposób wykluczający dwuznaczność.²⁵ Dla neopozytywistów, ich sympatyków i kontynuatorów słowo było całkowicie neutralnym, przezroczystym środowiskiem życia informacji. Praca nad słowem służyła wyłącznie eliminacji szumów. I właśnie owe szumy zainteresowały hermeneutów! Słowu wyjąłowionemu, wyniszczonemu dosłownością, przeciwstawili oni język nasycony, wieloznaczny, język budzący w słowach ich żywy ewokujący sens, język dla którego ideałem była mowa greckiej filozofii, gdzie słowo i pojęcie znajdowało się w stanie bezpośredniej komunikacji.²⁶ Należało wrócić do problemu metafory. Czy nadwyżka znaczenia jest zwykłym szumem, redundancją, czynnikiem zewnętrznym, „zaledwie” emotywnym, czy może składnikiem sensu, istotnym czynnikiem poznawczym? Metafora przestała być ozdobą dyskursu, podniesiono ją do rangi metody. „Zuchwałostwo semantyczne”, „zamierzony błąd kategoriálny” ujawniający pokrewieństwo tam, gdzie potoczne rozumienie nie dostrzega żadnego związku, przenosi wszak na nowy plan myśli. Zaczęto dostrzegać bliskość języka naukowego i poetyckiego, osiągniętych rzeczywistość „na drodze okrężnej, przez zanegowanie potocznego sposobu widzenia świata i języka, który ten świat opisuje.”²⁷ „Metafora potrzebuje napięcia w wyrażeniu językowym, by utrzymać pełne napięcia pojęcie rzeczywistości” — pisał Ricoeur w rozważaniach nad terapeutyczną funkcją nowej epistemologii.²⁸ Lyotard posunął tę afirmację wieloznaczności jeszcze dalej: „nawet w obrębie ograniczonej wspólnoty językowej i kulturowej wypowiedzenie dowolnego zdania może już stać się okazją do sporu, to znaczy nierozstrzygalnej różnicy stanowisk, które przedyskutować i uregulować da się tylko pod warunkiem uprzedniego wymyślenia jakiegoś wspólnego, nie istniejącego dotychczas języka. Mówić należy już nie tyle o niewspółmierności zdań (czy ściślej rzecz biorąc zdarzeń językowych — *les occurrences*) w obrębie tego samego języka.”²⁹ Czy ogłoszony przez postmodernizm upadek metaopisów może zapominieć o poznawaniu obcych kultur, pochylając nas wyłącznie nad tradycją własną? Na to pytanie odpowiedzieć można innym: czy obca jest naprawdę tylko obca kultura? Wbrew temu, co przypisują mu

rozczarowani krytycy, przesłanie postmodernizmu wcale nie musi być cyniczne.³⁰ Niespodziewanie kontynuując przedsięwzięcie pionierów hermeneutyki zrównuje on w prawach i obowiązkach poznanie obcości własnej i cudzej. Z pewnością oznacza to impas dla wielu filozoficznych opcji. Są jednak i takie, które potraktują ów wniosek jako spóźniony akt sprawiedliwości, niewiele jednak zmieniający. Tak powracamy do hermeneutyki Corbina, która uzbroiwszy się w sceptycyzm wobec swego rozumienia swojskości (obcość tego co własne), w dalekich orientalnych obcościach mogła się czuć jak w domu (swojskość tego, co obce).

Corbinowska hermeneutyka indywidualności przeciwstawiając się historycznej dialektyce zwalcza alienację osoby. Poza jednostką, poza tą jedyną realnością, są już tylko sposoby bycia, będące zaledwie atrybutami owej rzeczywistości fundamentalnej. „Zdarzenia są atrybutami działających podmiotów.”³¹ Tak jak czasowniki są tworzone przez wykonawców czynności, tak i zdarzenia nabierają egzystencji dzięki rzeczywistości, która je sobie uprzytamnia. Dopiero działające indywidualne podmioty odmieniając je we „własnym czasie”, który jest zawsze czasem teraźniejszym, przyporządkowują owym zdarzeniom określony czas, gramatyczny i historyczny. Oderwane od rzeczywistego podmiotu, który je sobie uświadamia, fakty i zdarzenia stają się czymś jakby nierealnym. „Przypisać całą realność faktom, mówić o prawach, lekcjach, mówić o materialności faktów, [...] dać się złapać w potrzask niereczywistości, którą sami zbudowaliśmy, a która z kolei obciąża nas w postaci historii jako jedynej naukowej ‘obiektywności’” — oto odwrócenie, które wyobcowowało podmiot, pozbawiając go odpowiedzialności i woli, umiejętności uczenia się z doświadczeń. W jednostce, która dryfuje w ciemnej bezczasowej przestrzeni, przeszłość i przyszłość nie spotykają się już, ale oderwane od rzeczywistego podmiotu mijają się obojętnie i przemijają.

Corbin proponuje zmianę perspektywy: „przyszłość i przeszłość same są atrybutami wyrażonymi przez czasowniki. Zakładają one podmiot, który je odmienia, podmiot dla którego i przez który jedyny istniejący czas (...) to czas teraźniejszy, teraźniejszy w każdej sytuacji. Tak więc wymiary przeszłości są w każdej sytuacji mierzone i uwarunkowane zdolnościami podmiotu, który je postrzega, jego chwilą. Mają wymiar tej osoby, ponieważ zależą od niej, od zasięgu jej inteligencji, szerokości serca, obejmują całe jej życie, *totius vitae cursum*, zawierając wszystkie jej światy, rozciągając się do najdalszych kresów jej obecności.”³² Tylko takie „mierzenie” może się przeciwstawić jałowej dialektyce rzeczy bezpowrotnie minionych. Prawdziwego przekroczenia przeszłości, pokonania czasu dokonuje się dzięki przeniesieniu jej w teraźniejszość w postaci z n a k u. „Przeszłość i przyszłość stają się [...] znakami, ponieważ znak postrzegany jest dokładnie w teraźniejszości. Przeszłość musi zostać przeniesiona do teraźniejszości, aby mogła się objawić jako ‘dająca znak’.”³³

Wszystkie te myśli wprowadzają nas w atmosferę spotkań Eranosa. Jeśli Eranos nie wyczerpuje się w wyjaśnianiu go przez jego czas, przy pomocy innych znaków, to dlatego, że sam on jest znakiem, i tylko wówczas mamy szansę go zrozumieć, gdy traktujemy go jako znak: „jako podstawową obecność, która ciągle i wciąż od nowa uobecnia, przywraca teraźniejszość.”³⁴ Cała praca Eranosa polega na łączeniu przeszłości i przyszłości głęboką formułą teraźniejszości wypełnionej osobistym znaczeniem. W tym samym sensie Eranos jest swoim własnym czasem, ale w sensie nieco innym jest też *nie na czasie*. Teoria, na której podstawie można mu uczynić ten ostatni zarzut, wyjaśnia byt przez usytuowanie go w abstrakcyjnym czasie, który jest czasem wszystkich, a zatem czasem niczym. Przyczynowość, konstruowana w oparciu o fakty oderwane od osób, nie może, zdaniem Corbina, doprowadzić do historiozofii, do filozofii historii, co najwyżej do mizo-sofii. W historii wypaczonej pozytywistyczną obiektywizacją rzeczywisty czas redukuje się do czasu abstrakcyjnego, ilościowego, o obiektywności zwykłego ziemskiego kalendarza świeckiego, „z którego zniknęły znaki mogące każdej

teraźniejszej chwili nadać sakralną jakość". Zdaniem Corbina abdykacja podmiotu, wygnanego w obcość historii niczyjej, przebiegała w dwóch fazach. Pierwszym krokiem była rezygnacja z semiotycznego statusu historycznych faktów (zdarzenie jako znak) i przeniesienie ich na plan danych. Fatalnym współudziałem w tej laicyzacji historii obciążona była współczesna teologia, która następnie stała się jej ofiarą. Drugi krok dotyczył interpretacji sensu zdarzeń: „aby go ujawnić nie potrzeba już Boga zrodzonego w ciele. Podręcznik filozofii głosi, że nie jest On mu znany, i odrzuca go, jako że filozofia stała się po tym wszystkim już tylko świecką teologią społecznej inkarnacji.”³⁵ Iwan Karamazow widzący sam siebie w szkle okularów — oto symbol bezradności, jaką wnosi w wianie agnostyczna samowiedza, karykatura naszego własnego Obrazu.³⁶

Sprzeciw wobec tej parodii wiedzy nie nadejdzie, zdaniem Corbina, ze strony, w której przebywają ludzie uznani dziś za światłych, bo ci, kontynuując pewną „lokalną tradycję” (paradoikalnie zwaną „oświeceniową”), „oświecają rozum zapominając o wewnętrznych źródłach jego światła”. „Głośnie nie pochodzi tu z innych imperatywów. Swą energię czerpie ono z błysku światła, którego pion łączy niebo z ziemią, nie zaś z jakiejś poziomej linii siły, wyczerpującej się nieskończonością, z której nie powstaje żadne znaczenie. [...] Ale nasi filozofowie są zbyt poważni, aby wziąć serio takie dziwactwo, które uchodzi co najwyżej gnostykom i ludziom Wschodu.”³⁷ W ten sposób Corbin powraca do istoty swej hermeneutyki: rozumienie może się rozgrywać tylko w obrębie kosmologii i antropologii triadycznej, gdzie pomiędzy rozumiejącym i tym, co rozumie, zaistnieje żywe pośrednictwo, *sympatia*. Tę sferę pośrednią i zarazem pośredniczącą zamieszkuje i jednocześnie symbolizuje Anioł. Jego

bezcielesność odsyła do niesubstancjalności znaczenia, które żyje dopóty, dopóki jest niestałe, wieloznaczne, nie wyczerpuje się, a wzbogaca dzięki pojedynczym aktualizacjom. Nie będąc nigdzie, owa sfera pośrednia jest samym *gdzieś* wszystkich rzeczy.³⁸

Mówiąc o „ryzyku analogii” wyrażamy obawę przed tą właśnie pośrednią przestrzenią, którą uważamy za nicłość, a którą zwykliśmy zabudowywać bezpiecznymi sylogizmami. Świat Aniołów w wymiarze kosmologicznym, zaś a antropologicznym — dusza, obie te pośrednie sfery służyły ożywieniu, aktualizacji owej przestrzeni. Gdy Corbin mówi o błysku światła łączącym ziemię i niebo, ma na myśli pośrednictwo obywające się bez „fizycznego kontaktu”, „wspólnoty historycznej”, „materialnych związków”, „obiektywnych świadectw” i „przyczynowej determinacji”. Sferę pośrednią trzeba mieć w sobie, trzeba być własnym Aniołem. Dziedziczenie sensu następuje bowiem tylko w linii wertykalnej: nie można go przekazać, trzeba go w sobie wzbudzić, zaktualizować. Żyjemy w świecie, który zmarniał tak, że nawet nie wie, iż brak Anioła jest właśnie brakiem. Europejczycy, szermierze postępu mierzonego ową nieobecnością, są wielkimi dłużnikami wyludnionych światów, zarówno tych ziemskich, jak i transcendentnych.

Podpisując swój artykuł trzema datami (według kalendarza chrześcijańskiego, islamskiego i staroperskiego) Corbin sugeruje możliwość ekspiacji. Zestawienie tych trzech czasoprzestrzeni domaga się bowiem hermeneutyki, która pozwoliłaby je ze sobą zharmonizować. Interpretując je zgodnie z ich sensem, miałyby ona tak je połączyć, „by raz czworakie, a innym razem siedmiorakie znaczenia pism znalazły się w harmonii.”³⁹ Aby tego dokonać, trzeba przestać uciekać w abstrakcyjny czas anonimowych zbiorowości, lecz odkryć czas konkretny: czas *Osób*.

PRZYPISY

¹ Henri Corbin 1903—1978. Od 1954 wykładowca religioznawstwa islamskiego w Ecole des Hautes-Etudes, Sorbonne. Działalność zawodową związał z dwoma miastami: Paryżem i Teheranem. Pierwszy tłumacz Heideggera na język francuski (*Qu'est-ce que la métaphysique*, 1938). Uczestnik seminariów filozoficznych Etienne Gilsona. W latach 1939-45 we Francuskim Instytucie Archeologii w Istambule, badania bibliotek meczetowych. 1946—1954 dyrektor wydziału studiów irańskich Instytutu Francusko-Irańskiego w Teheranie. Założyciel i wydawca *Biblioteki Irańskiej*, serii wydawniczej, w której ukazywały się teksty źródłowe tego kręgu kulturowego. Wieloletni uczestnik seminariów Eranosa. Autor m.in. *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi*, Istambul-Paris-teheran 1946—1952; *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*, Teheran 1946; *L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 1958; *Terre céleste et corps de resurrection*, Paris 1960; *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris 1971; *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophique*, 4 tomy, Paris 1971—1973 itd.

² *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks*, oprac. J. Campbell, Princeton 1981 (pierwodruk 1957), dalej MAN.

³ Pisał o tym Gadamer w *Prawdzie i metodzie*; H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1972 (pierwodruk 1960) s. 229

⁴ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 121: „stawiam sacrum na miejscu wiedzy absolutnej, nie jest tu ono jednak jej substytutem, jego znaczenie pozostaje eschatologiczne i nigdy nie może się przekształcić w poznanie i gnozę.”

⁵ MAN, s.XIII, podkreślenie JTB.

⁶ Heideggerowskie rozumienie (*Verstehen*) to warunek wstępny refleksji, a nie sama refleksja.

⁷ A.Schaff, *Historia i prawda*, Warszawa 1970, s.102, por. też o nieuświadomionych założeniach filozoficznych różnych historiozofii, s. 59—97

⁸ *Wahrheit und Methode*, op. cit., passim.

⁹ Bronk zauważa, że filozoficzna hermeneutyka Gadamera jest jakby spóźnioną reakcją na Carnapa próbę likwidacji metafizyki, na którą Heidegger w swoim czasie zupełnie nie zareagował. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka* H.G. Gadamera, Lublin 1988, s. 83

¹⁰ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., s. 374

¹¹ Tamże, s. 282

¹² Tamże, s. 285

¹³ M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, za: H.G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, oprac. K. Michalski, przekład M. Łukasiewicz Warszawa 1979, s. 70

¹⁴ H.G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy XX wieku*, (w:) tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, op. cit., s. 70

¹⁵ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit., s. 284

¹⁶ MAN, s.XIV

¹⁷ MAN, s.XV

¹⁸ *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, przeł. z franc. Ralph Mannheim, London 1970, s. 97

¹⁹ *Umykanie sensu*, tłum. M. Kowalska, „Literatura na Świecie”, 8—9, 1988, s. 327—9

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 330—1

²² J. Życiński, *Posłowie do: I.G. Barbour, Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 1983, s. 258

²³ P. Szondi, *Wprowadzenie do hermeneutyki literackiej*, przekład M. Łukasiewicz, we: *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec. Antologia*, red. H. Orłowski, Warszawa 1986, s. 31

²⁴ Za: J. Bouveresse, *Racjonalność i cynizm*, przekład M. Kowalska, „Literatura na Świecie”, 8—9, 1988, s. 366

²⁵ H.G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy XX wieku*, (w:) tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, op. cit., s. 75

²⁶ Tamże, s. 77

²⁷ P. Ricoeur, *Metafora i symbol*, przekład K. Rosner, „Literatura na Świecie”, 8—9, 1988, s. 252

²⁸ Tamże, s. 253

²⁹ Poglądy J.F. Lyotarda zawarte w jego książce *Le Differend* (Paris 1983) cytuję w omówieniu J. Bouveresse, *Racjonalność i cynizm*, op. cit., s. 366

³⁰ Por. u J. Bouveresse, *Racjonalność i cynizm*, op. cit.

³¹ MAN, s. XVI

³² MAN, s. XVI

³³ MAN, s. XVI

³⁴ MAN, s. XVII

³⁵ MAN, s. XVIII

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ H. Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Hermeneutique et soufisme*, Paris 1983, s. 13

³⁹ MAN, s. XIX