

ANETA RUMAK

Uniwersytet Rzeszowski, Szkoła Doktorska  
e-mail: anetar@dokt.ur.edu.pl  
<https://orcid.org/0000-0003-2718-0323>  
<https://doi.org/10.14746/h.2026.2.7>

---

## Heideggerowskie ślady w „myśli słabej” Gianniego Vattimo

*Heideggerian traces  
in Gianni Vattimo's weak thought*

**Abstract.** *In this article, I analyze the Heideggerian sources of Gianni Vattimo's weak ontology, pointing out that without reference to Martin Heidegger's philosophy, weak thought loses its essential ontological dimension. Contemporary interpretations often shift it towards the ethics of dialogue, pedagogy, or liberal theology, omitting the category of Verwindung as a "getting over" of metaphysics. The analysis focuses on the book Credere di credere, in which the figure of the "return of religion" is read as a hermeneutical event specific to the era of the end of metaphysics. Religion here does not mean the restitution of the foundation, but rather the interpretative renewal of the trace, inscribed in the process of weakening metaphysical structures. In the article, I argue that the categories of kenosis, secularization, and pluralism only acquire their proper meaning in the perspective of Heidegger's critique of presence and historicity of Being.*

**Keywords:** *weak thought, weak ontology, return of religion, end of metaphysics, kenosis, hermeneuticus*

**Słowa kluczowe:** *myśl słaba, słaba ontologia, powrót religijności, koniec metafizyki, kenoz, hermeneutyka*

W wielu tekstach współczesnych interpretatorów myśli Gianniego Vattimo przywoływana jest kluczowa dla niego figura „aktualizacji zatartego śladu” bez bezpośredniego odniesienia do filozofii Martina Heideggera. Zupełny brak nawiązania do kluczowych pojęć niemieckiego filozofa widoczny jest w artykułach, w których „myśl słaba” zostaje przesunięta z poziomu ontologicznego na

praktyczny czy normatywny. Wówczas koncepcja Vattimo funkcjonuje jako narzędzie refleksji pedagogicznej, etycznej lub teologicznej. Analizy koncentrują się na osłabieniu roszczeń do uniwersalnej prawdy, tzw. słabej normatywności, czyli perswazji zamiast obowiązywania, na kenotycznym charakterze chrześcijaństwa oraz etyce dialogu i miłosierdzia. W ujęciach z zakresu filozofii religii „myśl słaba” bywa interpretowana jako projekt etyki miłosierdzia, propozycja nie-dogmatycznej wiary czy model tolerancji światopoglądowej. Tymczasem osłabienie metafizyki nie jest przede wszystkim postulatem moralnym, lecz konsekwencją historyczno-ontologicznego procesu. Jeśli filozofia Heideggera zostanie pominięta, łatwo przekształcić „myśl słabą” w program liberalnej teologii, w wersję postmodernistycznego relatywizmu lub narzędzie pedagogicznego pluralizmu. Takie przesunięcie zmienia ciężar filozoficzny koncepcji. Niewykluczone jest, że autorzy świadomie dokonują aplikacji myśli Vattimo do własnego pola badawczego (pedagogiki religii, etyki, teologii). W takim wypadku nie idzie o pominięcie Heideggera, lecz o funkcjonalne zawężenie koncepcji do jej implikacji normatywnych. Jednak nawet przy takim podejściu zdumiewający pozostaje fakt, że bez odniesienia do ontologicznej genezy u Heideggera „myśl słaba” traci swój najbardziej radykalny wymiar.

Artykuł ma na celu podkreślenie roli, jaką odegrała filozofia Heideggera w uformowaniu słabej ontologii włoskiego filozofa postmodernistycznego Giannię Vattimo<sup>1</sup>. Kluczowe będzie wskazanie tych jej elementów, w których inspiracja myślą autora *Bycia i czasu* była najbardziej widoczna. Będą nimi przede wszystkim kategorie *Überwindung* oraz *Verwindung*, które Heidegger przedstawia w tekście *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*<sup>2</sup>, a bez których vattimowska figura „powrotu do religijności” byłaby trudna do zrozumienia i z pewnością nie byłibyśmy w stanie dostrzec w niej elementu różnicującego. Od wyjaśnienia ich znaczenia rozpocznę całą analizę, która będzie kontynuowana w dalszej kolejności głównie na podstawie książki *Credere di credere*<sup>3</sup> (nie doczekała się ona polskiego tłumaczenia, angielskie tłumaczenie nosi tytuł *Bielief*<sup>4</sup>), czemu towarzyszyć będzie próba przedstawienia znaczenia tego sformułowania z różnych punktów widzenia.

\*

Obu kategori – *Überwindung* i *Verwindung* – Heidegger użył w kontekście prze-myślenia dziejów metafizyki. Nie przystaje on jednak na pomysł pozostania przy

<sup>1</sup> Inspiracjom filozofią Heideggera Vattimo poświęcił osobną książkę. Zob. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Editori Laterza, Roma–Bari 1971.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, w: *idem, Znaki drogi, Spacja*, Warszawa 1999, ss. 313–327. Zob. także: M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. M.J. Siemek, w: *idem, Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1977, ss. 284–315.

<sup>3</sup> G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti Editore, Milano 1996.

<sup>4</sup> G. Vattimo, *Belief*, przeł. D. Webb, Stanford University Press, Stanford 1999.

*Überwindung*, pochodzącym od Rudolfa Carnapa, autora krytycznego tekstu *Przewycięzenie metafizyki przez logiczną analizę języka*<sup>5</sup>. Zdaniem Heideggera *Überwindung* odtwarza strategię metafizyki, a tymczasem metafizyka nie może zostać przewycięzona, lecz poddana procesowi rekonwalescencji. W związku z tym zasadniczą rolę pełni tu właśnie to drugie pojęcie, tłumaczone na język polski jako „przeboleństwo”. *Verwindung* jest sposobem, w jaki myśl myśli o prawdzie bycia, pojmowanego jako *Überlieferung* oraz *Geshick*. W tym znaczeniu jest synonimem *An-denken* (terminem tym Heidegger opisuje myśl postmetafizyczną). To myśl, która rozpamiętuje bycie, ale która jednocześnie go nie uobecnia, jedynie wspomina jako minione. Do bycia nie można zbliżyć się w kategorii obecności, a jedynie we wspomnieniu. Bycia nie można zdefiniować jako tego, co jest; jedynie jako coś, co jest przekazywane. To przesłanie, przeznaczenie. Myśl postmetafizyczna nie może obejść się bez pojęć metafizyki, nagina je więc i deformuje, przekazując potem jako swoje dziedzictwo. Jak pisze Heidegger:

[...] metafizyki nie można pozbyć się jak jakiegś opinii. W żaden sposób niepodobna zostawić jej za sobą jak jakiegś doktryny, w którą nikt nie wierzy i której nikt nie wyznaje [...] nie wolno nam roić sobie, iż stajemy poza obrębem metafizyki dzięki temu, że przeczuwamy jej skonanie. Gdyż metafizyka, nawet przewycięzona, nie znika. Powraca ona w odmiennej postaci i zachowuje swe panowanie jako dalej rządząca różnica, która dzieli bycie od tego, co jest<sup>6</sup>.

Heideggerowska zdarzeniowość, czasowość, rzucenie najlepiej charakteryzują tę koncepcję bytu, którą określa się jako słabą. *Verwindung* Vattimo tłumaczy jako stosunek myśli słabej i do tradycji filozoficznej, i do tradycji kulturalnej w ogóle. To przeboleństwo, przyjście do siebie, ozdrowienie.

Pojęcia Heideggera są obecne już na samym początku refleksji nad powrotem do religijności u Vattimo. Preferowana jest tu szczególnie heideggerowska propozycja rozwiązania dzisiejszych problemów filozoficznych. Vattimo tłumaczy to swoim przywiązaniem do chrześcijańskiego dziedzictwa, które odnosi się do kultury w szerszym sensie. Jak pisał:

<sup>5</sup> Tekst pt. *Przewycięzenie metafizyki przez logiczną analizę języka* został pierwotnie opublikowany w czasopiśmie „*Erkenntnis*” w 1931 r. Carnap uznał przykłady zaczerpnięte z pism Heideggera za doskonałą ilustrację dla swojej analizy (zob. w: *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991, ss. 52–74). Główny argument Carnapa przeciw Heideggerowi odnosił się do tego, że używa on słowa „nic” jako rzeczownika i czasownika, podczas gdy jego poprawne użycie, zgodne z logiczną składnią, to użycie jako partykuły dla wyrażenia negatywnego zdania egzystencjalnego. Heidegger więc, zdaniem Carnapa, poprawnie stosuje słowo „nic”, jeśli chodzi o zwykłą (powierzchniową) gramatykę, ale zestawienie „nic” z innymi słowami nadaje mu sens rzeczownikowy, a nawet czasownikowy. Pod tym względem niedorzeczności zdania Heideggera są podobne do zdań typu: „Cezar jest liczbą pierwszą”. Te i inne problemy związane z analizą Carnapa: P. Dehnelt, *Przewycięzenie metafizyki według Carnapa i Wittgensteina*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2016, t. XLIV, z. 3, ss. 43–67.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Przewycięzenie metafizyki*, s. 285.

[...] powracam do poważnego myślenia o chrześcijaństwie, ponieważ skonstruowałem dla siebie filozofię inspirowaną Nietzschem i Heideggerem, i w jej świetle zinterpretowałem moje doświadczenie w dzisiejszym świecie; ale najprawdopodobniej skonstruowałem tę filozofię przed tymi autorami, ponieważ odchodziłem właśnie od tego chrześcijańskiego dziedzictwa, które teraz, jak mi się wydaje, odkrywam na nowo, ale którego w rzeczywistości nigdy tak naprawdę nie porzuciłem<sup>7</sup>.

Można zatem odnaleźć słabą ontologię Heideggera u Vattimo jako konsekwencję jego chrześcijańskiego dziedzictwa. Vattimo uważa nawet, że słaba ontologia Heideggera jako wizja nowoczesności – ostatecznej epoki metafizyki – może być uznana za, przy pewnym rozumieniu, naznaczoną w sensie religijnym.

Vattimo podkreśla, że konstytutywne dla problematyki religijnej jest to, że jest ona zawsze powtórzeniem doświadczenia, które w jakiś sposób się już przeżyło. Ważnym aspektem doświadczenia religijnego jest powracanie, podążanie za śladem śladu, gdyż nie ma już bezpośredniej dostępności boskości, zatem pozostaje tylko tropienie jej wyblakłej obecności. Idzie o ślad, który pozostawił kiedyś sam Bóg; i to ten ślad ma powracać w doświadczeniu religijnym<sup>8</sup>. Vattimo opisuje to w metaforyczny sposób, dodając, że idzie o „ponowną aktualizację zatartego śladu, ponowne otwarcie rany, ponowne wypłynięcie fali”<sup>9</sup>. Metafora staje się zrozumiała, gdy zinterpretujemy ją ponownie poprzez heideggerowską figurę *Verwindung* pojmowaną tu jako długa rekonwalescencja, która musi znaleźć nową równowagę z nieusuwalnymi śladami choroby. Vattimo odpowiada, że powrót religii, jej powtórna obecność w naszym doświadczeniu, nie jest faktem przypadkowym. Perspektywa heideggerowska jest tu ewidentna; religia rozumiana jako zdarzenie religijne, podobnie jak bycie u Heideggera, jest wielopojawieniowe<sup>10</sup>.

Vattimo pisze, że religijność może powrócić jako żądanie, wraz z nową vitalnością Kościołów, sekt i doktryn. Ten powrót jest motywowany przez nieznane

<sup>7</sup> G. Vattimo, *Credere di credere*, s. 25.

<sup>8</sup> Termin „doświadczenie” ma konotacje empiryczne. O tego typu doświadczeniach trudno mówić w przypadku przeżyć religijnych. Termin został spopularyzowany głównie za sprawą Wiliama Jamesa, u którego oscyluje ono wokół psychologicznych stron przeżycia mistycznego. Por. W. James, *Doświadczenie religijne*, przeł. J. Hempel, vis-à-vis, Kraków 2024. Vattimo używa tego terminu w rozmaitych kontekstach.

<sup>9</sup> G. Vattimo, *Ślad śladu*, przeł. E. Łukaszyk, w: J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*, KR, Warszawa 1999, s. 99.

<sup>10</sup> Vattimo stawia najpierw zaskakujące pytanie, a mianowicie: czy ponowne pojawienie się religii można uznać za akcydentalne w stosunku do jej esencji? (por. G. Vattimo, *Ślad śladu*, s. 99). Nie precyzuje tego jednak, zatem trudno orzec, co jest tu kluczowe: czy to, że religia ponownie się pojawiła w epoce postoświeceniowej, epoce upadku metanarracji („silnej myśli”), czy też to, że pojawianie się i zanikanie religii w społecznym wymiarze jest niejako nieuchronne, gdyż płynie nie ze zmiennych społecznie trendów recepcji religii, ale z samej istoty religii. Vattimo bynajmniej nie wskazuje na czynnik aktywujący ponowne pojawienie się religii. Religia wszak nie musi się ponownie pojawiać, może ona być fundującym zdarzeniem jednorazowym, zaś jej wielopojawienność jest czymś akcydentalnym. Śladem filozofii Heideggera Vattimo wskazuje jednak na wielopojawienność religii.

wcześniej i niepożądane konsekwencje różnych rodzajów globalnego ryzyka. Pierwotnym źródłem był lęk przed wybuchem nuklearnym oraz lęk przed zagrożeniami w ramach ekologii globalnej. Bardziej współcześnie listę tę uzupełnia lęk przed możliwością zagubienia sensu życia, a także lęk przed nudą, która towarzyszy konsumpcjonizmowi. Powrót religijności może także zachodzić na tle poszukiwania czy potwierdzania tożsamości lokalnych, etnicznych oraz plemiennych. Inną formą powrotu jest ta widziana od strony filozoficznej refleksji, co Vattimo wiąże z „teoretycznymi doświadczeniami, które wydają się raczej odległe, a nawet przeciwstawne wielce »fundamentalistycznej« inspiracji nowej religijności, wpływającej z apokaliptycznych lęków rozpowszechnionych w naszym społeczeństwie. Upadek filozoficznych zakazów skierowanych przeciwko religii zbiega się z rozpadem wielkich systemów, czyli z pozbywaniem się wszelkich założeń”<sup>11</sup>. Vattimo chodzi o problem legitymizacji. Z filozoficznego punktu widzenia powrót religii jest o tyle kontrowersyjny, że następuje w środku epoki ponowoczesnej lub po jej zmierzchu. Tym bardziej, że postmodernizm konstatuje niemożliwość formułowania silnych ontologii, wielkich metanarracji. Jednocześnie popularny powrót do religii płynie z apokaliptycznych wątków przenikających kulturę popularną. Obie te, niedające się scalić, perspektywy powodują pewną formę konfuzji.

Vattimo zakłada też taką możliwość, że nowa vitalność religii uzależniona jest od faktu, iż filozofia i myśl krytyczna, porzuciwszy nawet samo pojęcie założenia, nie są już w stanie nadać egzystencji tego sensu, jakiego poszukuje się w religii<sup>12</sup>. Powrót, który należałoby urzeczywistnić, wiąże się z porzuceniem historyczności i odzyskaniem autentycznej kondycji, co wyraża się w „pozostawianiu w tym, co zasadnicze”. Niemniej narzuca się wątpliwość, czy religia jest nieodłączna od metafizyki w heideggerowskim znaczeniu tego słowa. Inaczej mówiąc, „czy można pojmować Boga jedynie jako nieuchronny fundament historii, od którego wszystko wychodzi i do którego musi powrócić”<sup>13</sup>. Tak naprawdę trudno jest wskazać sens takiego błędzenia, powiada dalej Vattimo, formułując pytanie, w którym uwaga zwrócona jest na trudność we wskazywaniu sensu takiego błędzenia. Niestety nie precyzuje, na czym miałyby on polegać. Odmienne jest u Karla Poppera. Tam błędzenie wpisane jest w proces poznawczy i polega na stosowaniu metody prób i eliminacji błędów. W metodzie tej nowe rozwiązania, śmiałe hipotezy poddawane są krytyce, zaś ich obalenie prowadzi do poszukiwania lepszych, bardziej

<sup>11</sup> G. Vattimo, *Ślad śladu*, s. 101.

<sup>12</sup> G. Vattimo, *Credere di credere*, ss. 10–11. Książka uważana jest za wyznanie wiary autora, który wymienia sześć powodów powrotu do religii: śmierć bliskich; starzenie się; upadek projektu historii, który nie zdołał zaprowadzić sprawiedliwości, bezradność techniki wobec problemów bioetycznych i przemocy; przemiany polityczne, w których polityka watykańska przyczyniła się do osłabienia komunizmu oraz zwroty polityczne, których sprawcy uważali, że ostatecznie rozwiązały kwestię religii. Sądzę, że należy je rozpatrywać szczególnie na dwóch płaszczyznach: powrotu religijności jako doświadczenia oraz powrotu do badań nad religią.

<sup>13</sup> G. Vattimo, *Ślad śladu*, s. 102.

wszechstronnych wyjaśnień. U Vattimo błędzenie nie ma sensu teleologicznego. Nie jest etapem, lecz stanem. To, idąc ponownie za myślą Heideggera, ontologiczny warunek ujawniania się bycia, a właściwie jego sensu, gdyż bycie nigdy nie pojawia się samo w sobie.

Jak już zostało podkreślone, Vattimo swój powrót do religii chrześcijańskiej zawdzięcza filozofii Martina Heideggera i Fryderyka Nietzschego, jako że ich tezy są zgodne ze specyficznym podłożem chrześcijańskim. Poprzez te teksty przeżywał Vattimo i interpretował swoją egzystencję w świecie późnej nowoczesności. Stwierdza jednak nieco dalej w *Credere di credere*, co już wcześniej sygnalizowałam, że nie jest w zasadzie pewny, gdyż to właśnie ukształtowanie przez dziedzictwo chrześcijańskie mogło spowodować sięgnięcie do pism wspomnianych filozofów. Pokłosem tej lektury było z pewnością przyjęcie, że z figurą powrotu związane jest ogólne utożsamienie religii z pozytywnością, w znaczeniu faktyczności, zdarzeniowości. Vattimo przypuszcza, że jest to tożsame z tym, co znaczna część filozofii religii nazywała stworzonością. Miałaby ona stanowić zasadniczą treść doznania religijnego. W filozoficznym namyśle nad religią podkreśla się związek między dwoma sensami pozytywności: sensem, na mocy którego dla samej treści ponownie odkrytego doznania religijnego staje się determinujący fakt, że powraca ono w określonych warunkach historycznych naszej późnonowoczesnej egzystencji, a sensem, w świetle którego sam fakt powrotu wskazuje na cechę konstytutywną samej religii.

Odpowiednim językiem do opowiadania zdarzeń jest mit, jak powiada Vattimo. Zatem i stworzoność, i zależność, osadzone w języku religijnym, także muszą być w ten sposób wyrażane. Idąc śladem Lyotarda, można zaznaczyć, że mit i narracja to jedno<sup>14</sup>. Skoro zatem upadły metanarracje, a odrodziło się doświadczenie religijne i ma ono być wyrażone w formie mitu, można przypuszczać, że jest to powrót mikronarracji, w formie „myśli słabej”. Dla Vattimo mit to ogólne stwierdzenie pozytywności. Wysnuwa jednak filozof z Turynu jeszcze jeden jej aspekt, taki mianowicie, że ludzie dokonują doświadczenia powrotu religijności w świecie, w którym nieunikniona stała się także świadomość *Wirkungsgesichte*, czyli „świadomość historyczno-skutkowa” każdego tekstu, przede wszystkim zaś tekstu biblijnego. Teksty święte kształtują nasze doznania religijne. Samo doświadczenie, w tym doświadczenie religijne, jest uteoretyzowane i wynika z horyzontu rozumienia religii.

Jedną z ważnych tez Vattimo jest ta oto, że „w zachodniej kulturze nikt nie zaczyna od zera w przypadku pytania o wiarę religijną”<sup>15</sup>. Tu już pojawia się myśl

<sup>14</sup> Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997 (rozdział 6. *Pragmatyka wiedzy narracyjnej*). W wykładni Kanta z kolei, mit pojawia się tam, gdzie rozum dociera do swoich granic.

<sup>15</sup> G. Vattimo, *Wierzyć w wiarę*, przeł. A. Zawadzki, „Znak” 2012, nr 6, wydanie internetowe; *idem*, *Credere di credere*, s. 8. Trzeba zaznaczyć, że Vattimo idzie o powrót do najbardziej

o kole hermeneutycznym. Jak sądzi Vattimo, pytania o *sacrum*, o Boga, o rzeczy ostateczne każdy albo porzucił, albo zepchnął w pokłady nieświadomości, uznając za infantylne wyobrażenia. Uprzedza on jedynie, że nie idzie o powrót do źródła i uczynienie go obecnym<sup>16</sup>. Tak jedynie mogą to odbierać ludzie głęboko wierzący. Tymczasem idzie tu tylko o pamięć, że źródło nigdy nie uobecniło się we własnej postaci i że właśnie wspomnienie zapomnienia o tym to prawdziwe przeżycie/doświadczenie religijne. Vattimo jednocześnie przyznaje, że takiego doświadczenia dostarcza mu zetknięcie się ze śmiercią osób bliskich. Ma to związek z fizjologią dojrzewania i starzenia się. Wydaje się, że u kresu życia pojawia się lub nasila potrzeba pogodzenia tego, co zewnętrzne z tym, co wewnętrzne. Gdy okazuje się to niemożliwe do pogodzenia w czasie historycznym i w czasie ziemskiego życia, powinno być możliwe w innym świecie czy też w innym czasie. Zmartwychwstanie Chrystusa z udziałem ciała ma dawać nadzieję na to, że dzieło zbawienia nie pozostaje w całkowitej sprzeczności z naszą historią czy ziemskimi projektami. Idzie o doświadczenie granicy i uświadomienie sobie porażki. Ludzie jednak nie często mają poczucie klęski, czego być może Vattimo nie dostrzega. Porażki zdarzają się, najczęściej jednak doświadczający ich są w stanie się podnieść. To raczej nieuchronny kres, starzenie się przypomina o śmiertelności, czyli o tym, o czym przez całe życie zapomniano. Nieuchronna porażka to śmiertelność. Zrozumienie nieuchronności śmierci także powoduje zwrócenie się do Boga i jego obietnicy wiecznego królestwa. Repliką na ludzką skończoność może być hermeneutyka<sup>17</sup>. Jak powiada Odo Marquard, ważna dla hermeneutyki istotność przeszłości winna być gwarantowana przez takie pojęcie skończoności, które wprowadza do gry przyszłość każdego, czyli śmierć, i to w dwoistej postaci: śmierci własnej i śmierci innych. W zależności od tego, na jaką śmierć replikuje hermeneutyka, pojawia się tu odtwarzanie na rodowód lub na przemijalność.

Vattimo jest również świadomy, że chrześcijaństwo, które w ten sposób ponownie odnajduje – jako dziedzictwo i jako podstawowy tekst transkrypcji proponującej słabą ontologię – jest chrześcijaństwem tylko takim, jakie jawi się w epoce końca metafizyki. Zatem pyta: „czy chrześcijaństwo, nauczanie Jezusa i jego interpretacja proroków nie przeradza się w dogmat, w doktrynę autorytatywnie nauczaną raz

---

podstawowego znaczenia religii, czyli religii rozumianej jako więź, jako osobowe spotkanie człowieka wierzącego z Bogiem, o czym pisał także ks. Józef Tischner (por. *idem*, *Zrozumieć własną wiarę*, Znak, Kraków 2006; *idem*, *Ksiądz na manowcach*, Znak, Kraków 2007, s. 17). Kluczowe jest również podkreślenie, że Vattimo religię utożsamia z chrześcijaństwem, które postrzega jako najwyższą formę religijności. Chrześcijaństwo jest dla Vattimo religią pokoju, pozwalającą na otwartość i pokorę, w związku z czym nie można wypowiedzieć wojny w jej imieniu. Trudno ocenić, jak daleko w przeszłość sięga turyński filozof, poszukując argumentów dla swoich słów.

<sup>16</sup> G. Vattimo, *Credere di credere*, s. 42.

<sup>17</sup> O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, ss. 120–150.



na zawsze?”<sup>18</sup>. Jednocześnie wątpi w to, że nauki Chrystusa mogłyby przybrać postać ortodoksji, gdyż jest orędownikiem hermeneutyki. Koło hermeneutyczne stale obraca się. A co za tym idzie, zmienia się także nasze rozumienie nauk chrystusowych. Każda zmiana czasu skutkuje pojawieniem się innego koła, to zaś powoduje, że inaczej – w innym kontekście – odczytujemy. Lecz czy nie kwestią zasadniczą jest pytanie o wykładnię Chrystusa i możliwość przekształcenia jej w taką autorytarną doktrynę, która nie podlega już kołu hermeneutycznemu? Koło dokonałoby wówczas ostatniego obrotu i zatrzymało się. Kolejny obrót byłby już niemożliwy, a to znaczyłoby, że poza doktryną Chrystusa wyjść się nie da i że jest ona skostniałym dogmatem. Vattimo we wcześniejszych tekstach zaznaczał, że wszystko może być ponownie odczytane. Lecz teraz, na kartach *Credere di credere* zdaje się formułować wątpliwość, czy aby nauki Jezusa nie uniemożliwiają tego ponownego odkrycia – ponownego odczytania. I jak powiada dalej: „historia zbawienia i historia interpretacji są ze sobą znacznie ściślej powiązane, ściślej niż chciałaby to przyznać katolicka ortodoksja”<sup>19</sup>. Nie chodzi tylko o to, że aby zostać zbawionym, trzeba usłyszeć, zrozumieć i właściwie zastosować nauczanie Ewangelii we własnym życiu. Zbawienie rozwija się również w historii poprzez coraz bardziej „prawdziwą” interpretację Pisma Świętego, co ilustrują słowa Chrystusa „Słyszeliście, że powiedziano... ale ja wam powiadam...”<sup>20</sup>. A przede wszystkim: „Już was nie nazywam sługami, ale przyjaciółmi”<sup>21</sup>, pokazujące rewizyjny stosunek Nowego Testamentu do Starego.

Cechą wspólną interpretacji Starego Testamentu przez Jezusa jest nowa, bardziej intensywna relacja miłości między Bogiem a ludzkością, a także, w konsekwencji, ludzkości między sobą. W miejsce groźnego Boga objawia się *sacrum* jako Bóg miłości. To nowy sens Boga prezentowany przez Ewangelię. Bóg dokonuje kenozы, oddając siebie. Nie popada już w gniew, zwykle będący skutkiem ludzkiej niesubordynacji, i zawsze wybacza. W tym świetle – zbawienia jako wydarzenia, które coraz pełniej urzeczywistnia kenozę, obnażenie Boga, obalające mądrość świata, to znaczy metafizyczne marzenia religii, które uważają go za absolutnego, wszechmocnego, transcendentnego; to znaczy za *ipsum esse (metaphysicum)* subsistens – sekularyzacja jest samą istotą chrześcijaństwa<sup>22</sup>.

Interpretacja kenozы u Vattimo jest ściśle związana z filozofią Heideggera, szczególnie z jego krytyką metafizyki jako uprzywilejowanej obecności, rozumienia

<sup>18</sup> G. Vattimo, *Credere di credere*, s. 42.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>20</sup> Formuła z Kazania na Górze z Ewangelii według św. Mateusza. Pojawia się na kartach tej Ewangelii wielokrotnie, m.in. w: Mt 5,21–22 (o zabójstwie); Mt 5,27–28 (o cudzołóstwie); Mt 5,38–39 („oko za oko”); Mt 5, 43–44 („Miłujcie waszych nieprzyjaciół”).

<sup>21</sup> „To jest moje przykazanie nowe, abyście się wzajemnie miłowali [...] Już nie nazywam was sługami [...] nazwałem was przyjaciółmi”. Fragment mowy pożegnalnej Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy zapisany w Ewangelii według św. Jana (J 15,15).

<sup>22</sup> G. Vattimo, *Credere di credere*, s. 36.



dziejów bycia jako procesu historycznego, oraz koncepcją osłabienia fundamentów ontologicznych w nowoczesności. W tej perspektywie nie jest kenoza wyłącznie rodzajem religijnej pokory, ale ontologicznym osłabieniem bycia, gdzie nie można mówić już o trwałych fundamentach, o narzucaniu jednej, absolutnej struktury sensu – idzie o wydarzenie się w postaci interpretacji i śladów. Zatem jeżeli ten kontekst zostanie pominięty, kenoza może zostać zredukowana do kategorii moralnej, np. pokory, dialogu, tolerancji, tracąc swój ontologiczny wymiar. Szczególnie istotne jest powiązanie kenozy z heideggerowskim *Verwindung* (przebolenie metafizyki). Metafizyka nie zostaje raz na zawsze obalona, a raczej stopniowo traci swoją moc, zostaje osłabiona – przekształcona w tradycję interpretacyjną. Kenoza opisuje właśnie ten proces – wpraw osłabienie autorytetu absolutnej prawdy, następnie rezygnacja z przemocy ontologicznej i porzucenie fundamentu na rzecz interpretacji. U Vattimo to chrześcijaństwo niejako jest uprzywilejowanym polem dla tego procesu, ponieważ wcielenie i огоłoczenie Boga można odczytać jako historyczne potwierdzenie osłabienia metafizycznej mocy. Bez śladu myśli Heideggera interpretacja ta może przyjąć postać teologicznej reinterpretacji. Stąd często w tekstach z zakresu filozofii religii kenoza bywa rozumiana jedynie jako model niedogmatycznej wiary lub też podstawa etyki miłosierdzia czy argument na rzecz pluralizmu. Odczytanie takie nie jest błędne, jednak znacząco redukuje ono zakres znaczeniowy pojęcia „kenoza”.

\*

Vattimo częstokroć powtarza za Nietzschem, że Bóg umarł. Dla ucznia Luigiego Pareysona to teza fundamentalna. Wraz ze śmiercią Boga pozostał tylko program światopoglądowo-polityczny albo program etyczny zarysowany w Ewangeliach pod szyldem idei miłości bliźniego jako najważniejszym przesłaniem chrześcijaństwa. Ukrzyżowanie Chrystusa i idea miłości bliźniego przez niego głoszona są podstawą „myśli słabej”, którą Vattimo próbuje zamknąć w sformułowaniu *credere di credere*. Wierzyć w wiarę znaczy wierzyć w przesłanie Ewangelii. Tej samej Ewangelii, którą jesteśmy stale zmuszeni reinterpretować. Skoro Ewangelię trzeba odczytywać na nowo, to ważne jest pytanie o motywacje takiego działania. Czy powinno się czynić z Ewangelii użytek polityczny, czy jakkolwiek inny?

Śmierć Boga prowadzi do narodzin hermeneutyki. To jednak nie ona podważa fundament. Hermeneutyka rodzi się raczej na zgliszczach nadziei, jaką miało być odnalezienie tego fundamentu. Z hermeneutyki wynika także pluralizm; jak powiada Marquard, odnosząc te słowa do Biblii: „Czytaj i pozwól czytać”<sup>23</sup>. Zastosowanie hermeneutyki do chrześcijaństwa to także coś, co bez Heideggera byłoby trudne do pomyślenia. Reasumując, odczytania Vattimo pomijające heideggerowskie zapożyczenia zubożają dziedzictwo myśli filozoficznej.

<sup>23</sup> O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad...*, s. 141.

Na zakończenie warto sformułować uwagę ogólniejszej natury, a mianowicie: co po Vattimo i po hermeneutyce religii? Jakie rysują się perspektywy dla „myśli słabej”? Odpowiedź na tak postawione zagadnienie można częściowo odnaleźć w pojawiających się głosach krytycznych. W szczególności Zorian Turza<sup>24</sup> wskazuje na napięcia wpisane w sam projekt Vattimo, które mogą determinować jego dalsze przekształcenia. Turza, analizując koncepcję „niereligijnego chrześcijaństwa”, zwraca uwagę, że radykalne osłabienie kategorii prawdy oraz autorytetu prowadzi do sytuacji, w której hermeneutyczna wielość interpretacji nie posiada już wewnętrznego kryterium rozstrzygającego. Jeśli „śmierć Boga” oznacza zarazem śmierć autorytetu, to dalszy obrót koła hermeneutycznego może prowadzić albo do radykalizacji pluralizmu, w którym każda interpretacja uzyskuje równorzędny status, albo, paradoksalnie, do prób ponownego ustanowienia form normatywności, nawet jeśli miałyby one charakter lokalny i tymczasowy. W tym sensie to, co jawi się jako konsekwencja „myśli słabej”, ujawnia zarazem jej granicę.

Podobne intuicje pojawiają się w innych stanowiskach krytycznych<sup>25</sup>, wskazujących na trudność utrzymania równowagi między osłabieniem metafizyki a zachowaniem sensu normatywnego i wspólnotowego. Jeżeli hermeneutyka zostaje pozbawiona wszelkiego odniesienia do prawdy w sensie mocnym, wówczas, co podkreślają krytycy, grozi jej przekształcenie w przestrzeń nieograniczonej interpretacyjnej dowolności. Z tej perspektywy dalsze „obroty” koła hermeneutycznego nie są już jedynie pogłębianiem procesu sekularyzacji i pluralizacji, lecz ujawniają możliwość przesilenia – powrotu do pytań o kryteria, granice interpretacji oraz status wspólnoty interpretacyjnej.

Nie musi się to jednak wiązać z koniecznością powrotu do „myśli mocnej” w sensie klasycznej metafizyki. Raczej należałoby mówić o napięciu konstytutywnym dla późnej nowoczesności, w której, zgodnie z intuicjami Martina Heideggera, metafizyka nie zostaje definitywnie przewyżczona, lecz trwa w formie przekształconej. W tym sensie projekt Gianniego Vattimo nie tyle zamyka możliwość dalszych przekształceń hermeneutyki religii, ile sam staje się jednym z momentów jej dziejowego ruchu, w którym ujawnia się zarówno potencjał emancypacyjny „myśli słabej”, jak i jej wewnętrzne ograniczenia.

<sup>24</sup> Z. Turza, *Odjeci radikale teologije u nereligioznom kršćanstvu Giannija Vattima*, „Filozofska inštraživanja” 2016, nr 36, ss. 327–337.

<sup>25</sup> W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przekł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998; B.H. Lévy, *Left in Dark Times: A Stand Against the New Barbarism*, Random House, New York 2008.

## Literatura

- Carnap R., *Przewyciężenie metafizyki przez logiczną analizę języka*, przeł. B. Stanosz, w: *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991.
- Dehnel P., *Przewyciężenie metafizyki według Carnapa i Wittgensteina*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2016, t. XLIV.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, w: *idem, Znaki drogi*, Spacja, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. M. J. Siemka, w: *idem, Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1977.
- James W., *Doświadczenie religijne*, przeł. J. Hempel, vis-à-vis, Kraków 2024.
- Lévy B.H., *Left in Dark Times: A Stand Against the New Barbarism*, Random House, New York 2008.
- Liotard J.-P., *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzymieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Tischner J., *Ksiądz na manowcach*, Znak, Kraków 2007.
- Tischner J., *Zrozumieć własną wiarę*, Znak, Kraków 2006.
- Turza Z., *Odjeci radikale teologije u neroligioznom kršćanstvu Gianniija Vattima*, „Filozofska instraživanja” 2016, nr 36.
- Vattimo G., *Belief*, przeł. D. Webb, Stanford University Press, Stanford 1999.
- Vattimo G., *Credere di credere*, Garzanti Editore, Milano 1996.
- Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Editori Laterza, Rzym–Bari 1971.
- Vattimo G., *Ślad śladu*, przekł. E. Łukaszyk, w: J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*, KR, Warszawa 1999.
- Vattimo G., *Wierzyć w wiarę*, przeł. A. Zawadzki, „Znak” 2012, nr 6.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.

