

ANDRZEJ NOWICKI

SPÓR Z JANUSZEM ŁUKASZY SKIM O INTERPRETACJ MOJEJ FILOZOFII

Zanosi si na to, e ksi ka dra Janusza Łukaszy skiego *Homo in rebus. Wybrane problemy inkontrologii* (Wrocław 2004, stron 143, przypisów 722, w dalszym ci gu stosowa b d skrót: HIR) zablokuje na jakie pi tna cie lat prace nad interpretacj mojej filozofii.

Dlaczego zablokuje? Dlatego, e Łukaszy ski zadał sobie trud przeczytania prawie wszystkich moich prac, które zostały wydrukowane do roku 1991, e czytał moje prace wielokrotnie swoimi własnymi oczami - rzecz niezwykle rzadka! - i my lał o mojej filozofii swoim własnym mózgiem - rzecz jeszcze rzadsza! I nawet mnie zadziwia tym, jak gł boko potrafił wej do jej wn trza i zauwa y kilka problemów niezwykle trudnych. Co wi cej, nie poprzestał na rzetelnym, doskonale udokumentowanym referowaniu moich my li, ale potrafił zaproponowa własn interpretacj mojej filozofii, a nawet — je li uwa niej przestudiowa jego ksi k - mo na z niej wydoby co najmniej siedem ró nych interpretacji, czego w adnym przypadku nie wolno uwa a za postawiony przeze mnie zarzut. Wr cz przeciwnie, przedstawienie w jednej ksi ce siedmiu interpretacji wiadczy o tym, e Łukaszy ski potrafił odkry to, czego poza nim (i oczywi cie poza mn) nikt inny nie zauwa ył, e moja filozofia, b d ca niew tpliwie ze wzgl du na swój spoisto systemem, nie ma struktury monocentrycznej, lecz policentryczn , i tak wła nie powinna była mie , skoro jej twórca zawsze opowiadał si po stronie policentryzmu (co łatwo mo na sprawdzi , zagl daj c na przykład do prac z lat 1975, 1980, 1983, 1984, które nawet w tytułach maj słowo *policentryzm*). Zreszt rozwa ania o czynnikach policentryzuj cych system filozoficzny mo na znale tak e w jego pracy habilitacyjnej z roku 1962 (s. 218).

Je eli uwa am Łukaszy skiego za znakomitego historyka filozofii i za jednego z najlepszych znawców moich prac, je eli Łukaszy ski w swojej ksi ce uwa a mnie za „twórc inkontrologii” (tak o mnie pisze w HIR m.in. na s. 10, 86, 91, 93, 95, 100, 107, 111, 135, 141), a moją inkontrologi za oryginalny i spoisty system, to powinienem mu by za to wdzi czny i o wiadczy , e akceptuj jego interpretacj .

Otó jestem wdzi czny, a nawet gotów jestem wyrazi przekonanie, e wszystkie osoby, które odt d zechc wypowiada si na temat mojej filozofii, powinny uzna jego ksi k za obowi zkow „skał odniesienia”. [Wyja niam sens tej metafory. Prof. Francesco Paolo Raimondi napisał do mnie kiedy , e moja interpretacja Vaniniego stanowi b dzie zawsze „obowi z-

kowy punkt odniesienia" (*un punto di riferimento*), którego nie mo na po-
min , je li si chce pisa o Vaninim. Nie mog przyj tej metafory, po-
niewa redukuje ona moj interpretacj do „punktu”. Podobnie wi c jak
kilkadziesi t lat temu zast piłem złe metafory „punktu wyj cia” i „punktu
doj cia” dobrymi metaforami „pól wyj cia” i „pól doj cia”, a kilka dni temu
zł metafor „punktu widzenia” lepszymi metaforami „pól widzenia” i „pól my-
lenia”, tak obecnie usuwam irytuj c mnie „punktowo ” złej metafory „pun-
ktu odniesienia”, któr najpierw zast piłem metafor „pola odniesienia”,
a obecnie s dz , e znacznie lepsz metafor b dzie „skała odniesienia”).

Dlaczego nie mog zaakceptowa interpretacji Łukaszy skiego? Dlate-
go e mam własn , inn interpretacj . Przyznaj c Łukaszy skiemu prawo do
interpretowania mojej filozofii, s dz , e ja równie mam prawo do jej in-
terpretowania, a tak e do uzasadnienia, e moja interpretacja jest trafniejsza.

Wy szo mojej interpretacji wynika z trzech okoliczno ci. Pierwsz jest
fakt, e Łukaszy ski zna moj filozofi z zewn trz, a ja znam j tak e od we-
wn trz. Wprawdzie mo na twierdzi , e ta okoliczno przemawia wła nie
na korzy Łukaszy skiego, poniewa badaj c moj filozofi z zewn trz, ma
wobec niej wi kszy dystans. Jednak z drugiej okoliczno ci wynika, e to ja
mam wi kszy dystans, poniewa patrzymy na inkontrologi z ró nych pól
widzenia i moje pole znajduje si w znacznie dalszym polu widzenia, co
sprawia, e widz znacznie wi cej ni on. Mówi c konkretnie, on umie cił
własne pole widzenia w roku 1991, badaj c moj filozofi w tych kształtach,
które miała w swoich kolejnych fazach rozwoju, w latach 1966-1991, ja
umieszczam własne pole widzenia w styczniu 2005 roku, a wi c w i e m, co
z „tamtej” filozofii w ci gu pó niejszych 15 lat wyrosło. Wa na jest tak e
okoliczno : ró nica naszych spojrze na ten sam przedmiot przypomina
ró nic zauwa on - około 100 lat temu - przez Bergsona. Łukaszy ski
„unieruchamia” przedmiot bada traktuj c moj filozofi jako „zbiór my li
pomy lanych”, które zastygły. **Dla mnie filozofia to nie jest *res facta*,**
uko czony, gotowy, nieruchomy produkt my li my l cej, ale wła nie *il*
Pensiero pensante, My l my l ca, **my l w ruchu.**

Chciałbym prosi Łukaszy skiego, eby sprawdził moje odkrycie, doko-
nane kilka dni temu, odkrycie zaskakuj ce, które mnie samego zaskoczyło,
 chocia dotyczy ono moich własnych prac. S dziłem, e je dobrze znam, ale
czy mo na pami ta dokładnie, w którym miejscu umieszczona została jaka
konkretna my l? Nie wiem, co mnie skłoniło do tego, eby kilka dni temu
porówna pierwsze zdania z dwóch moich ksi ek, jednej wydruko-
wanej w roku 1962, drugiej wydrukowanej równie przez PWN, w roku
1991. Ze zdumieniem stwierdziłem, e w obu zdaniach pojawia si to samo
poj cie, zwi zane z moim sposobem rozumienia filozofii. W roku 1962
pierwsze zdanie przedmowy zaczyna si od słów: „Pozna sposób funkcjo-

nowania mechanizmu filozoficznego my lenia Giordana Bruna (1548-1600), zbada **jak funkcjonowała jego my l**, ustali , jakimi narz dziami my lowymi posługiwał si w pracy badawczej - oto pasjonuj cy problem, wokół którego skoncentrowana została ta praca” (*Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*. Warszawa 1962, s. 7). W roku 1991 pierwsze zdanie *Wst pu* brzmi: „Ksi ka ta jest kronik **ruchu my li** zmierzaj cej do zbudowania otwartego systemu filozofii kultury” (*Spotkania w rzeczach*. Warszawa 1991, s. 5).

Zanim zostałem „twórc inkontrologii”, byłem ju „twórc nowej metody uprawiania historii filozofii”, wyra nie ró ni cej si od klasycznych metod badania nieruchomego produktu. W latach 1958-1962, **pragn c uchwyci my l w ruchu**, stworzyłem „metod centralnych kategorii”, zastosowałem j w badaniach nad filozofi Bruna, a pó niej w badaniach nad filozofi Vaniniego. Nic dziwnego, e kiedy w latach 1988-1989 zauwa yłem, e my li rozproszone w moich pracach z lat 1966-1988 tworz - mimo tego rozproszenia - spoisty system, postanowiłem zbada własn filozofi t sam metod centralnych kategorii i pokaza j czytelnikom nie w jej ostatnim, zastygłym kształcie, lecz w ruchu. Moja własn filozofia nie jest dla mnie zastygłym, nieruchomym przedmiotem, lecz my l w ruchu. Czy mo - na pomin ten aspekt interpretacji?

Homo in rebus? S uzasadnione powody do przewidywania, e wszystkie osoby, które zetkn ły si z moją filozofi , b d przynajmniej w tej jednej sprawie tego samego zdania: trudno byłoby znale lepszy tytuł ni ten, który wskazuje na istot mojej filozofii, a wi c na my l, e człowiek (*homo*) jest realnie obecny w swoich dziełach (*in rebus*). A jednak chyba warto postawi pytanie o adekwatno tej nazwy.

Wiadomo, e kiedy wymy lałem t nazw , to ródlę inspiracji były dla mnie słowa Giordana Bruna, mówi ce o tym, e przyroda (*natura*) jest „bogiem w rzeczach” (*deus in rebus*). Parafrazuj c Bruna, napisałem, e „kultur jest człowiek w rzeczach”, i z tego ergantropijnego okre lenia kultury nigdy si nie wycofam.

Gdyby ksi ka Łukaszy skiego ukazała si kilka lat temu, o wiadczyłbym i ja, e jest to tytuł znakomity, ale dzi , w pierwszych dniach roku 2005, stawiam przy tym tytule znak zapytania. Tytuł ten mówi bardzo wiele, ale za mało, a dla uchwycenia gł bszych warstw jego sensu trzeba doda jeszcze kilka innych zda , w których słowa „człowiek” i „rzecz” zostan poł czone ze sob na kilka innych, a przecie równie doniosłych sposobów.

Zacznijmy od tego, e inkontrologi i ergantropi ł czy odpowied na pytanie o sposób istnienia człowieka. Dla filozofii kultury najwa niejsze s dwa: w rzeczach i w umysłach innych ludzi. Ergantropia mówi: **HOMO IN REBUS** (człowiek istnieje w stworzonych przez siebie rzeczach), inkon-

trologia mówi: **HOMO IN HOMINIBUS** (człowiek istnieje w umysłach innych ludzi). Nie wszyscy zdają sobie sprawę z tego, że w każdym z tych zdań kryje się dwa inne. W zdaniu *homo in rebus*, oprócz zdania o człowieku, kryje się zdanie o rzeczy, że jest wypełniona obecnością człowieka, który ją stworzył. W zdaniu *homo in hominibus* jedno zdanie mówi o tym, że Mistrz jest obecny w umysłach swoich uczniów, a drugie zdanie - ukryte w tym samym zdaniu, mówi o uczniach, że noszą w sobie swojego Mistrza.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej, co z tych dwóch zdań może na jeszcze wydobyci. Co się dzieje, gdy człowiek wstępuje w rzecz (a więc błądzie **HOMO IN RE**) stworzoną przez innego człowieka? Wstępuje po to, aby ją wchłonąć. Wchłaniając ją, a to oznacza przecięcie, że ta rzecz wstępuje w człowieka, on jest w rzeczy, a rzecz w nim (**RES IN HOMINE**) i staje się składnikiem jego osobowości. Nie tylko ona. Jeśli człowiek wchłania księgę, którą napisał drugi człowiek, realnie obecny w napisanej przez siebie księce, to wchłaniając w siebie tę księgę, wchłania także przebywanie tego w niej człowieka. Warto powtórzyć, że w tym jednym zdaniu równie mieszczą się dwa różne zdania, jedno o tym człowieku, który z napisanej przez siebie księgi przewdrował do umysłu drugiego człowieka i zamieszkał w nim (jako **HOMO IN HOMINE**), chociaż równocześnie nie mieszka w tej księce, którą napisał. Ta polilokalizacja jest możliwa dzięki temu, że możemy się zwielokrotnić. Po koncercie kiedyś z dwustu słuchaczy zabiera ze sobą i błądnie nosił w sobie zarówno wysłuchaną muzykę, jak i muzykę, którą ją grał, i kompozytora, który ją skomponował, a oni, nie tylko niczego nie utracili przez to, że zostali „zabrani”, ale przeciwnie, powiększyli w ten sposób rozmiar własnej obecności w świecie.

Jeśli przeczytaliśmy wiele księgi, byliśmy na wielu koncertach, widzieliśmy wiele obrazów, to nosimy w sobie nie tylko jakiegoś jednego człowieka, ale wielu (**HOMINES IN HOMINE**).

W rezultacie kiedyś z nas „składa się” z mnóstwa „rzeczy” i mnóstwa „ludzi” - **HOMO EX REBUS ET EX HOMINIBUS**.

Co wynika z tego zestawu zdań? Dla przeciętnego czytelnika kiedyś z tych zdań ma swój własny sens, a więc ich zestaw jest tylko wynikiem dodawania sum wielu sensów. Dla umysłów filozoficznych zestaw ten stanowi pewien system, a w systemie nie dodaje się sensów do siebie, ale zauważa się, jak się one przez siebie mnożą. Oto, bez naszego udziału, sama ich bliskość sprawia, że zmieniały się one i bardzo wzbogaciły swój sens. Na przykład zdanie *homo in re* pierwotnie mówiło nam tylko o tym, że człowiek tworzy coś jak rzecz, wstępuje w nią i jest w niej obecny. Następnie zdania sprawiły, że wzbogaciło się nasze pojęcie człowieka. Jeśli teraz obserwujemy jego „wstępowanie w rzecz”, zauważamy, że wstępuje w nią nie sam, ale wraz z tymi wszystkimi rzeczami i tymi wszystkimi ludźmi, których w sobie nosi. Podo-

bnie, czytelnik książki, wchłaniając ją w siebie, wchłania w siebie nie tylko tę książkę, ale także wszystkie te rzeczy i wszystkich tych ludzi, których autor wniósł do tej książki. Ale przecież ten czytelnik też nie wstępuje w czytanie przez siebie książkę sam, ale wraz z tymi wszystkimi rzeczami i wszystkimi tymi ludźmi, których w sobie nosi, a więc znane już redniowiecznym scholastykom fundamentalne prawo recepcji: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* - nabiera teraz dla nas innego znaczenia: z jednej strony *quidquid* będzie przedmiotem recepcji, nie jest czym prostym, ale zawiera w sobie mnóstwo rzeczy i osób, którymi jest wypełnione, a *recipientis*, czyli podmiot recepcji, nie jest pustym pojemnikiem („niezapisaną tabliczką”), do którego zostaje wrzucony przedmiot recepcji, lecz na jego przyjęcie czeka „wypełniony rzeczami i mieszkającymi w nas ludźmi” aktywny kompleks apercepcyjny, posiadający własny - jedyny na tym świecie, unikatowy - „sposób recepcji” (*modus recipiendi*), który przetwarza (a ma czym przetwarzać) to, co w siebie wchłania.

Jaki stał wniosek? Ano taki, że tytuł *Homo in rebus* może pozostać, ale pod warunkiem, że bardzo poważnie zostanie przekształcony *modus intelligendi*, czyli sposób rozumienia go, a więc zostanie w nim umieszczone wszystkie wyliczone warstwy znaczenia, wypełniając zarówno „człowieka” (*homo*), jak i przestrzeń, w której został umieszczony (w rzeczach - *in rebus*).

Siedem interpretacji. Poczłukowo Łukaszyński się dzielił, że może na całą moją filozofię przedstawić jako system o strukturze monocentrycznej, której centralną kategorią jest „potęga ateistycznego rozumu”. Było mnóstwo takich moich wypowiedzi, z których wynikało, że Nowicki „wszystko stawia przed trybunałem rozumu” i rewolucyjnie, jakobincko-marksistowską gilotyną odcina wszystkie smoczę łby irracjonalizmu. W tej pierwszej interpretacji byłem żywym skamielin osiemnastowiecznego Owiecienia, zjawiskiem anachronicznym w drugiej połowie XX wieku, anachronicznym także dla bardziej nowoczesnych polskich marksistów. Taka interpretacja nie była czym nowym, ponieważ kilkadziesiąt lat wcześniej taki obraz mojej postawy wiatopogłowił, co sto wytwarzano i zwalczano.

W niektórych środowiskach ten obraz mojej osoby istnieje prawdopodobnie do dziś. W moich pracach o francuskim Owiecieniu i o rewolucji francuskiej można znaleźć wiele materiału wiadczącego o trafności tego obrazu. Jest faktem, że od tych prac nigdy się wyrażałem nie odciłem i emocjonalnie wciąż jestem związany z Holbachem, Maréchałem i rewolucyjnymi dechrystianizatorami Francji. Warto jednak do tego dodać, że „stawianie wszystkich przed trybunałem rozumu” wziąłem nie od Francuzów, lecz na pewno od Kanta jako autora *Sporu Wydziałów, Religii w granicach samego rozumu*, a także z jego krytyki dowodów istnienia Boga, zamieszczonych w *Krytyce czystego rozumu*. Od Francuzów brałem rewolucyjne frazy, ale nasycałem je

sensem płynącym z klasycznej filozofii niemieckiej, sensem czerpanym od Kanta, Fichtego, Hegla, Straussa, Stirnera, Feuerbacha, ale także od Schleiermachera i Schellinga. Z drugiej strony, w mojej wiadomości coraz więcej miejsca zajmowało Odrodzenie z filozofii Campanelli, Bruna, Vaniniego, i w ten sposób mi dążył włoskim Odrodzeniem a filozofii niemieckiej coraz mniej miejsca zostawało dla francuskiego Oświecenia, które „odstąpiłem” Marianowi Skrzypkowi, ciesząc się, że uprawia ten obszar lepiej, niż gdybym to robił ja.

Łukaszyński bardzo szybko zorientował się w tym, że moja „oświeceniowość” znalazła się na peryferiach mojej osobowości, a moja filozofia jest najgłębiej zakorzeniona w Renesansie, w Brunie i Vanim. Zauważył też, że w moim ateizmie pozytywne treści zdobywają coraz większą przewagę nad ładunkiem negacji i krytyki, a więc, w interpretacji mojej filozofii jako racjonalizmu, nie dąży do destrukcji religijnego irracjonalizmu, lecz renesansowe uznanie kultury za najwyższą wartość powinno być wysunięte na pierwszy plan.

Jeżeli istotnym elementem mojej filozofii jest ateizm, to kultura, będąca dla mnie najwyższą wartością, musi być oczywiście kulturą wiecką, a moje polityczne zaangażowanie po stronie socjalizmu sprawia, że musi to być kultura socjalistyczna.

Mamy w ten sposób trzy pierwsze interpretacje mojej filozofii: pierwsza, racjonalizm jako oświeceniowy ateizm dechrystianizatorów; druga, racjonalizm jako renesansowy kult kultury; trzecia, jako walka o wiecką, socjalistyczną kulturę, podporządkowaną polityce.

Baczne śledzenie ewolucji mojego ateizmu prowadzi do skupienia uwagi na dokonywanym przeze mnie przetranszowaniu chrześcijaństwa, kulminującym w ateistycznej interpretacji teologii eucharystii, a to stwarzało podstawy do dyskwalifikacji mojej filozofii jako zjawiska wtórnego wobec religii. W tym kontekście pojawienie się inkontrologii mogło być interpretowane jako kolejna próba przejścia osiemnastymyli religijnej, w której były już rozmaite nurty filozofii spotkania. W marksizmie nie było takiego nurtu, więc mogłem być podejrzewany o to, że znów przejmuję to, co wymyślił filozofowie chrześcijańscy, i tworzona przeze mnie marksistowska inkontrologia to filozofia religijna przebrana przeze mnie w szaty wieckie. Łukaszyński przeciwstawił się takiej interpretacji, uznając, że jestem twórcą filozofii oryginalnej, która wywodzi się z mojego warsztatu historyka filozofii, który wkroczył na nowy obszar badań, którym nie jest ani życie myśli, ani treści jego filozofii, lecz życie jego dzieł jako forma po śmierci obecności myśli w kulturze. Podtytuł książki Łukaszyńskiego wiadczy o tym, że za najważniejszy składownik mojej filozofii uznał inkontrologię, a traktując pozostałe treści składowe jako treści podporządkowane, mógł potrak-

towa własną interpretacją mojej inkontrologii jako interpretacją całej mojej filozofii, w której wszystkie części są zależne od tego centrum. Interpretacja inkontrologii stała się w ten sposób monocentryczną, inkontrologiczną interpretacją całej mojej filozofii.

Za datę narodzin inkontrologii można przyjąć datę utworzenia tego słowa: 23 sierpnia 1973 roku, albo wcześniejszą o cztery lata datę publikacji mojej włoskiej pracy o spotkaniach Vaniniego z Campanellą z roku 1969. Doniosłość tej publikacji polega nie tylko na tym, że w tytule pojawiło się słowo *incontri* i że było to na kilka lat przed moim spotkaniem z księzką Josefa Böckenhoffa *Die Begegnungsphilosophie*, a nawet na kilka miesięcy przed ukazaniem się tej książki w roku 1970, ale na tym, że po tym spotkaniu nie miało tam żadnego związku z teologią, ponieważ nie było spotkaniem osób, ale spotkaniem ich imion w tekście książki, co stanowiło dowód, że moje pojęcie „spotkania w rzeczach” weszło do obiegu wcześniej niż pomysł utworzenia „inkontrologii” w trakcie studiowania książki o istniejących filozofach spotkania. A to, że moja pierwsza praca o spotkaniach była przeznaczona formalnie do bibliografii, stanowiło niezbity dowód, że po tym spotkaniu nie wziłem z teologii, ale utworzyłem je sam w moim warsztacie historyka filozofii w trakcie pracy nad starodrukami. To było dla Łukaszyńskiego ważne, ponieważ można było eksponować oryginalność inkontrologii bez obawy, że wiecka inkontrologia zostanie uznana za zjawisko wtórne wobec religijnych nurtów filozofii spotkania. Do uznania inkontrologii za filozofię oryginalną przyczyniły się ataki Bukowskiego na inkontrologię. Bukowski, zwalczając inkontrologię z pozycji katolickich, starał się wykazać, że inkontrologia nie ma nic wspólnego z religijnymi filozofiami spotkania, więc niezależnie od jego intencji - wypowiedzi takie mogły mnie tylko cieszyć.

Dlaczego nie mogłem akceptować inkontrologicznej interpretacji mojej filozofii? Dlatego że nowo i oryginalnie inkontrologii wynika z jej spotkania z ergantropią (i odwrotnie: nowo ergantropii wynika z jej spotkania z inkontrologią) i z ich wzajemnego przenikania się. Ja sam zrozumiałem to dopiero kilka tygodni temu i zapisałem następująco: **moja filozofia** nie składa się z inkontrologii i ergantropii, ale **jest równocześnie inkontrologiczną ergantropią i ergantropijną inkontrologią**.

Nie można więc omawiać oddzielnie ani inkontrologii, ani ergantropii, ponieważ **człowiek**, o którym się mówi w inkontrologii, nie jest istotą pustą ani istotą wypełnioną określeniami wziętymi z innych systemów filozoficznych, ale **istotą „wypełnioną rzeczami i innymi ludźmi”, a rzeczy, o których się mówi w ergantropii, nie są rzeczami martwymi i nieludzkimi, lecz przedmiotami wypełnionymi przebywającymi w nich ludźmi wraz ze wszystkim, co ci ludzie ze sobą w te rzeczy wnieśli.**

Gdyby kto, czytając te słowa, powiedział: „Wynika z tego, że ty sam te nie rozumiałe własnej filozofii”, nie uznałbym tego za zło liwo, ponieważ taki jest właśnie sposób istnienia filozofii: nowe myśli (nasze własne, ale skoro są nowe, to jeszcze ich nie znamy) pojawiają się na naszym „ekranie” i staramy się je zrozumieć, aby je móc wyrazić słowami, a jeśli nam się to uda, to i tak stare, użyte przez nas słowa, wypełnione sensami własnymi w nie przez inne filozofie, sprawiają, że początkowo sami nie zauważamy ich nowości. Trzeba dużo szęgo czasu, aby je uchwycić w aspekcie tych nowości, które nam przynoszą: zaczynamy przetrzeszczać słowa, którymi zostały przez nas wyrażone, lub stwarzają nowe słowa, które mają szansę odsłonić nam nowości przykrytej starymi znaczeniami istniejących, ponieważ nowe słowa nie są - w chwili własnych narodzin - obcymi ani innymi znaczeniami prócz tych, które twórca tych słów w nich wkłada (jeśli rzeczywiście ma coś nowego do wniesienia). To prawda, że tworzenie nowych słów wydaje się „ludziom” mieszane. Ale przecież każda nowość jest mieszana.

Jeśli ktoś nie mieszna się, ten nie powinien zabierać się do filozofii, ponieważ filozofem jest się tylko wtedy, kiedy wytwarza się nowe myśli. Oczywiście, można łatwo uniknąć mieszności, powtarzając wciąż starymi i cudzymi słowami stare i cudze myśli, ale wtedy nie jest się filozofem, tylko udaje się (niestety, często skutecznie), że się jest filozofem.

A jeśli trzeba dużo szęgo czasu, aby filozof zrozumiał swój własny nowomyślny, to jeszcze dużo szęgo czasu trzeba do tego, aby została ona zrozumiana przez innych. Słowa egzotycznego języka mogą nas mieszać, ale jak zrozumiemy ich sens, przestają być mieszane.

Czasem nas ostrzegają, mówiąc: Kto tworzy nowe słowa, ten może być leśko czy . Znamy przecież takich filozofów, o których „ludzie” wiedzą dziś tylko to, że tworzyli nowe, bardzo mieszane słowa, na przykład „Ja”, „ja niaki”, „chowanna”, „bo yca”.

Warto zastanowić się, czy warto się narażać na coś takiego. A gdyby tak po mojej śmierci „ludzie” wiedzieli o mnie tylko to, że stworzyłem takie mieszane słowa, jak „inkontrolologia”, „ergantropia”, „wdzielowstwo”?

Mówimy o nieśmiertelności „imienia”. Ale co warta jest taka nieśmiertelność, jeśli nosi się imię tak pospolite jak moje: „Andrzej”? Przecież setki tysięcy ludzi nosi to samo imię. Nie pomoże dodanie nazwiska „Nowicki”. Równie pospolite, wystarczy zajrzeć do księgi telefonicznej. Tak więc imię i nazwisko, które powinny służyć do odróżnienia ludzi od siebie, nie służą. Nie odróżniają. Jeśli więc ktoś o mnie powie: „Andrzej Nowicki”, to „ludzie” nie będą wiedzieli, o kogo chodzi. Już kilkadziesiąt lat temu poeta Andrzej Nowicki, zdenerwowany tym, że go mylą z ateistą, napisał wierszyk o Andrzejach Nowickich, zaznaczając, że on jest „tym trzecim”.

Andrzejów Nowickich s tysi ce, ale „twórca inkontrologii” jest tylko jeden. Cóż wi c z tego, e to jest słowo bardzo mieszne, kiedy lepiej (tysi c razy lepiej) pełni ono funkcje identyfikacyjne?

I tak weszli my na teren rozwa a o nie miertelno ci. Je eli uzna interpretacj ergantropijn za szóst (po o wieceniowej, renesansowej, ideologicznej, eucharystycznej, inkontrologicznej), to interpretacja wywodz ca moj filozofi z l ku przed mierci i przypisuj ca mi pragnienie nie miertelno ci b dzie siódm i ostatni . Dlaczego nazywam j „ostatni ”? Poniewa dr Łukaszy ski ko czy swoj ksi k pytaniem:

„Czy wiecka perspektywa nie miertelno ci imienia w kulturze mo e zast pi nie miertelno osobowej duszy?” (HIR, s. 143).

Ch tnie odpowiedziałbym na to pytanie, gdybym si dowiedział, o jak „nie miertelno osobowej duszy” chodzi Łukaszy skiemu. Czy ta dusza - nie posiadaj c ciała, a wi c oczu i uszu, r k i mózgu - b dzie widziała Pi kno Anielic i słyszała Harmoni Sfer, czy b dzie odczuwała rozkosze ziemskie i ból tortur piekielnych? Czy nie maj c r k i mózgu, b dzie mogła aktywnie uczestniczy w budowaniu Niebia skiej Kultury, w ozdabianiu nieba freskami i witra ami, pisa ksi ki i drukowa je w Niebia skich drukarniach, prze ywa rozkosze przebywania w Niebia skich Bibliotekach i prze ywania spotka z twórcami nowych arcydzieł wszech wiatowej literatury? Czy - bez mózgu - b dzie mo na budowa nowe systemy filozoficzne?

Nie wymagam dowodów na to, e religijna perspektywa nie miertelno - ci duszy nie jest perspektyw urojon , ale tylko pokazania mi jej atrakcyjno ci. Tylko wtedy miałoby sens pytanie, czy istnieje co , co mogłoby nam t atrakcyjn perspektyw zast pi .

Ateistyczna perspektywa nie miertelno ci nie ma nic wspólnego z fantazjowaniem, które ma na celu pocieszenie nas. Zrodziła si z dwóch odkry inkontrologiczno-ergantropijnych, które ka dy mo e sprawdzi (je li chce i potrafi):

- **Je li tworzy jakie cenne dzieło, to wchodzi w nie ze wszystkim, co w sobie nosz (zwłaszcza z moimi Mistrzami, którzy s we mnie „realnie obecni” i którzy aktywnie uczestnicz w procesie mojego eksteriorizowania si w tworzone przeze mnie dzida), i na zawsze pozostawiam w tym dziele rozmaite cz stki mojej osobowo ci, i na tym wła nie polega moja „realna obecno ” w tych dzidach, niezale nie od tego, czy mi na tym zale ało, czy nie.**

- **Je li dokonuj wdzielowst pienia w dzieło wielkiego twórcy, to do spotkania z nim (i z osobami wniesionymi przez niego do tego dzieła) dochodzi tylko dlatego, e dzi ki temu wdzielowst pieniu ja sam tak e jestem w tym dziele „realnie obecny” (wraz z tymi osobami i rzeczami,**

które w to dzieło wniosłem) i otwieram się na jego oddziaływanie, na jego „wst-pienie-we-mnie”, a to sprawia, że twórca staje się „realnie obecny” nie tylko w swoich dziełach, ale także w umysłach wszystkich tych, którzy w jego dzieła potrafi wst-pić.

Każdemu wolno interpretować moją filozofię po swojemu. Ale jeżeli mam tę interpretację zaakceptowaną, to warunkiem jest zrozumienie tych odkryć. Jeżeli ktoś ich nie rozumie, to prawdopodobnie dlatego, że nie miał takich przeżyć, albo miał, lecz nie zwrócił na nie uwagi, albo dlatego, że użyte przeze mnie słowa bierze w znaczeniach pospolitych lub wziętych z innych systemów filozoficznych, nie zdając sobie sprawy z tego, że (i w jaki sposób) zostały one przeze mnie przetreszczone. Powtórz te, które do zrozumienia głębszego sensu każdej filozofii potrzeba dużo czasu.

Dodam też, że dr Janusz Łukaszyński należy niewątpliwie do tych, którzy najlepiej zrozumieli sens ergantropijno-inkontrologicznych wdzień-wst-pień, a książka jego posiada niezwykłą moc pobudzania do myślenia. Pobudziła także twórcę inkontrologii, przyczyniając się do pojawienia się nowych myśli.

Warszawa, 3 stycznia 2005