

The first thing I noticed when I stepped out of the plane was the crisp, cool air. It felt like a warm blanket after a long, hot journey. The ground below was a patchwork of green fields and small villages, each with its own unique charm. The sun was just starting to set, painting the sky in shades of orange and red. I took a deep breath, savoring the moment. This was my first time in a new country, and I felt a mix of excitement and nervousness. The people here were friendly and welcoming, and I was looking forward to exploring their culture and traditions. The night sky was filled with stars, and the silence was peaceful. I felt like I had found a new home.

The next morning, I woke up to the sound of birds chirping and the smell of fresh bread. I went outside and saw a group of children playing in the dirt. They were laughing and running around, and I felt a sense of joy. I had heard that the people here were happy and content, and now I knew why. They had a simple life, but they were happy. I went to the market and saw a variety of fresh fruits and vegetables. The prices were low, and the quality was excellent. I bought some bread and a few fruits, and I felt like I was part of the community. The people here were so kind and helpful, and I was looking forward to staying here for a while. The night sky was filled with stars, and the silence was peaceful. I felt like I had found a new home.

JÓZEF L. KRAKOWIAK  
Uniwersytet Warszawski

## POTRZEBA DYSKUSJI NIE TYLKO O FORMALNYCH WARUNKACH PRAWDY UNIWERSALNEJ<sup>1</sup>

„Wszyscy jeste my *theou synergoi*, współ-pracownikami (*co-ouvriers*) Boga. (...) Wszelka równo polega na wspólnej pracy”<sup>2</sup>.

**Wst p.** Tak e dla rodowiska redakcji „Dialogue and Universalism” ukazanie si w serii „Krytyki Politycznej” polskiego przekładu dzieła francuskiego filozofa Alaina Badiou, po wi conego istocie uniwersalizmu, ma znaczenie nie tylko teoretyczne, ale i społeczne. Najmniej interesuje nas aspekt polityczny, dominuj cy nie tylko we wst pie Kingi Dunin, ale i w ambitnym miesi czniku teoretycznym lewicy polskiej, który prezentuje daleko id ce otwarcie na pogł bion współczesn zachodni refleksj filozoficzno-społecz n<sup>3</sup>.

Ale współtłumacz, Paweł Mo cicki, w posłowiu do tego tomu omawia tak e filozoficzne podstawy teorii uniwersalizmu A. Badiou, oraz postsekularyzmu widzianego tak e z perspektywy uniwersalistycznej. W moim uj ciu, ale i samego interpretatora my li w. Pawła, jest to zarazem postawienie problemu: uniwersalizm a mistycyzm, co wynika z dostrzegania w człowieku twórczych sił (*homo creator* lub *laborem exercens*, tzn. powołany do pracy współpracownik Boga), zdolnych przekracza zastane sytuacje i my lenie plemienne („mrowiskowe”)

<sup>1</sup> Na marginesie ksi ki A. Badiou: *wi ty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przekład J. Kutyla i P. Mo cicki. Kraków 2007.

<sup>2</sup> Tam e, s. 67 [To jest Badiou tłumaczenie *I Listu do Koryntian* (3, 9), ale równie istota uniwersalizmu antyfeudalnej encykliki *Laborem exercens*]. *Nb.* „Dla Pawła figura wiedzy jest sama w sobie figur niewolnictwa, podobnie jak figura prawa”, tam e.

<sup>3</sup> „Krytyka Polityczna” 2007 nr 11/12; prawie połow obj to ci 368 stronicowego tomu zajmuje 12 tłumacze fragmentów wybitnych my licieli współczesnych.

oraz inne, wynikające z ciała partykularyzmy - ku temu, co duchowe, uniwersalne, obejmujące wspólnotę wszelkich osób.

Uzupełniam ten w tekście o te społeczno-religijne aspekty uniwersalizmu Pawłowego, których pominięcie przez autora pozwala mu nie wydobywać personalistycznego aspektu tej myśli, czesto w Polsce praktycznie pomijanego. Autor za celowo pomija ten aspekt podmiotowości, o której z istoty mówi nadmiernie abstrakcyjnie (za wyjątkiem bardzo ostrej krytyki liberalnej idei społeczeństwa), przez co nadaje swojej wieckiej, walczącej myśli postać radykalnego, rewolucyjnego *dla* w. Paweł bezkompromisowo walczy przeciw zrywaniu z tym, co zastane, a niespójne. Nie ma tu miejsca na dialog, na „szlachetną sztukę Namowy” (Atena z *Eumenid* Ajschylosa<sup>4</sup>), a więc jest to odmienny od naszego, redakcyjnego, w metodach fundamentalizujący niestety uniwersalizm, który w swym działaniu odrzuca wszystkie drogocenne drogi demokracji, a tym samym pomija także ewolucyjny, etapowy, realno-instytucjonalny sposób wartościowania. Tymczasem Kościół katolicki od II Soboru Watykańskiego chce stać się Kościołem otwartym, dialogującym, o czym mówi przypis 20.

Natomiast pozytywnie z naszej, mojej, perspektywy należy podkreślić: a) wiadomą walkę Badiou z wszelkimi partykularyzmami myślenia, począwszy od pojęcia, a kończąc na „rozbijaniu wspólnotowych partykularyzmów”: uniwersalista zawsze mówi do wszystkich, a nie tylko do wybranych (wiernych, swoich, takich samych), czy tylko w imieniu pokrzywdzonych; co nie znaczy, że nie wolno mu mieć preferencji, ale w ramach ogólnej zasady; b) nadzwyczaj konsekwentne wydobywanie przez Badiou, za Pawłem, czysto duchowego sensu myśli uniwersalistycznej, czyli odrzucanie wszelkich określonych myślowych, a zatem i praktyczno-obyczajowych, dokonywanych „podług porządku ciała”, jako, albo zupełnie neutralnych, albo jako bezpośrednio nie-duchowych; c/ odrzucenie opozycji teorii (myślenia) i działania [takie Heidegger głosi: „myślenie działa, gdy myśli”], opisu i wartościowania, wiary i rozumu.

<sup>4</sup> Patrz: J. L. Krakowiak: *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*. Warszawa 2005, s. 197-222.

Cało ko cz krytyk autora, dokonan w perspektywie wykazywania przeze , pono za w. Pawłem, ogólnochrze cija skiej afirmacji tego, co immanentne; teza w tpliwa, cho wygodna dla intencji uniwersalistycznej.

### **Mistyka a uniwersalizm - o cieie duchowym.**

„Bywa wsiane ciało cielesne, a powstanie ciało duchowne. **Je li jest ciało cielesne, jest i duchowne**” [podkr. J. L. K.J, *List pierwszy do Koryntian*<sup>5</sup> [dalej *IKor*] (15,44).

Z perspektywy my li francuskiej, a to jest *milieu* A. Badiou, usiłuj c my le w płaszczy nie społecznej w duchu uniwersalistycznym, nie mo na nie zacz od idei „wielkiego mistyka”, w uj ciu Henri Bergsona z jego *Dwa ródlta moralno ci i religii*, którym niew tpliwie był w. Paweł. Otó taki mistyk to indywidualne istnienie, które poprzez swój osobisty wysiłek przełamuje opór stawiany przez narz dzie oraz potrafi zatriumfowa nad materialno ci . Jego wielko zwi zana jest z działaniem, a to dokonuje si za po rednictwem ciała. „Je li powierzchnia naszego bardzo małego zorganizowanego ciała (zorganizowanego właśnie w celu bezpo redniego działania) jest miejscem naszych aktualnych ruchów, to **nasze wielkie ciało nieorganiczne** [podkr. J. L. K.J jest miejscem naszych działa ewentualnych i teoretycznie mo liwych”<sup>6</sup>.

Twórczy charakter ewolucji wymaga współdziałania aktywno ci ducha z komplementarn wobec ycia materi . Wielcy mistycy to awangardowotwórczy element ludzkiego gatunku, który umo liwia mu - jako podmiotowi rozwijaj cemu si równolegle do poszczególnych indywidualów - osi ganie pełni a do mo liwego przewyci enia mierci, czemu sam gatunek nie mógłby bezpo rednio sprosta .

To jest cecha wspólna mistycyzmu i uniwersalizmu, zarówno Hegla jak i Marksa, Bergsona jak i Teilharda de Chardin. Ka dy z tych my licieli odró nia zindywidualizowane, wzgl dnie niezmiennie „ciało małe”, „ciało organiczne” jako „ciało wewn trzne i centralne”<sup>7</sup>, oraz

<sup>5</sup> *Bibli* cytuj w tłumaczeniu D. J. Wujka. *Biblia Tysi clecia* jest podstaw cytatów z omawianej ksi ki.

<sup>6</sup> H. Bergson: *Dwa ródlta moralno ci i religii*, tłum. P. Kostyło SJ i K. Skorulski SJ. Kraków 1993, s. 252.

<sup>7</sup> Tam e, s. 251.

„ciało wielkie”, „nasze wielkie ciało nieorganiczne”<sup>8</sup>, które jest za pomoc tego pierwszego bezpo rednio wprawiane w działanie. Ci dwaj ostatni w ten sposób przewyci aj Pascalowski l k przed zagubieniem we wszech wiecie, e akcentuj zło ono „małego ciała organicznego”, ukazuj c niesko czenie liczne akty ka dego ruchu oraz niepodzielnego gestu powołuj cego gatunek do ycia<sup>9</sup>.

W terminologii Hegla zwie czenie dialektycznego procesu bytu okre lane jest poj ciem ducha, który ma swe trzy daj ce si oddzieli jako ciowo fazy duchowego nabierania i obiektywizowania si gatunkowej podmiotowo ci. Duch ten, w uj ciu Marksa, równie ma natur dziejow : komunizm, rozumiany jako proces stawania si człowieka jako takiego jest jego mianem; ostatnia faza ma ju jednoznacznie ogólnoludzk wykładni . Rol kolektywnego Prometeusza raczej ni mistyka odgrywa miała ogólno wiatowa klasa proletariatu jako zbiorowy podmiot ci głego rewolucyjnego działania, które zmienia wiat w ten sposób, e uwalnia ostatni zniewolon klas . Tak wi c historyczny proces stawania si czyni człowieka w ogóle podmiotem, twórczym duchem dziejów, bytem-dla-siebie.

Ale istotne jest wła nie przekroczenie naturalizmu przez Marksa, st d, mówi c o wiadomo ci klasowej, a nawet ogólnoludzkiej, mówi on to samo, co Bergson: „A jako e działanie jest tym, co si liczy, jako e w sposób oczywisty jeste my tam, gdzie działamy, mamy zwyczaj zamyka wiadomo w tym minimalnym ciele, pomija ciało wielkie”<sup>10</sup> . To „wielcy mistycy” („wielkie jednostki historyczne” - Hegel; „stróami domostwa [bycia - dopisek J. L. K.] s my licy i poeci” - Heidegger) mow -działaniem spajaj c *Dasein* z byciem, „wypowiadaj prawd bycia”; nadczłowiek Nietzschego jest takim samym „wielkim mistykiem”. Ta tre my li uniwersalistycznej została ju wcze niej wypowiediana w formule „konkretna totalno ” Hegla. Teza Badiou brzmi: „ka da uniwersalno jest pojedyncza lub jest pojedynczo ci ”<sup>11</sup>. Nietzsche chyba słusznie zadawał pytanie, czy „wielcy mistycy” to s jesz-

<sup>8</sup> Tam e, s. 252 oraz s. 300-302.

<sup>9</sup> Tam e, s. 252-253.

<sup>10</sup> Tam e, s. 252.

<sup>11</sup> Cytat wg P. Mo cicki: *Poza zasad partykularyzmu*, w: A. Badiou, op. cit., s. 123.

cze ludzie? Czy tylko emanacje „bosko ci” (istnienia) czyni ce - zdaniem Bergsona - ludzki gatunek bytem pełnym? Z perspektywy uniwersalistycznej dopiero taki, tzn. ogólnobytowy, sposób bycia mo na uzna za usprawiedliwiony.

Bergson bardzo mocno powi zał mistycyzm z działaniem, w tym z technik . W odró nieniu od Schopenhauera, który mistycyzm ujmował tradycyjnie jako wycofanie si z ycia, jako ascez , Bergson twierdził, i technika jest d wigni duchowo ci, bowiem niepomierne powi ksza gatunkowe, wielkie ciało ludzkie, a wi c niebywale pot guje panowanie twórczego ducha nad materi . Nie było przewidziane w planie ludzkiej natury, by miała ona obj władz nad natur , czego dokonała inteligencja wyposa aj c nas w siły nieograniczone, by w ten sposób wr cz usun przeszkody materialne. „Narz dzie robotnika jest przedłu eniem jego r ki; narz dzia posiadane przez ludzko stanowi wi c przedłu e nie jej ciała”<sup>12</sup>. Przypomina to my l Marksowski z *R kopisów ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku*, tzn., e ten rozwój przyczynił si do wyzwolenia wszystkich, za „powi kszone ciało oczekuje na uzupełnienie o dusz i e mechanika potrzebuje mistyki”<sup>13</sup>. Zarówno według Bergsona, jak i dla Badiou, za w. Pawłem, „pewne jest, e mistycyzm prawdziwy, pełny, działaj cy, d y do rozpowszechnienia si pod postaci miło ci bli niego, która jest jego istot ”<sup>14</sup>. Nacjonalizm bogów staro-tytnych religii (w tym judaizmu; ale czy tak e islamu?), którzy walczyli wraz ze swym ludem i dla niego ,jest nie do pogodzenia z prawdziwym mistycyzmem, to znaczy z poczuciem, posiadany przez pewne dusze, e s narz dziami w r ku Boga, który kocha wszystkich ludzi jednakow miło ci i który wymaga od nich, by kochali si wzajemnie”<sup>15</sup>.

Zatem zupełnie niesłusznie pomija si w tej perspektywie Kantowski ide duchowo ci „pa stwa celów”, a to interpretuj c j indywidualistycznie zamiast interpersonalnie (w tej perspektywie jest to prefiguracja wszelkiego typu etycznych socjalizmów). Jest ona przecie kontynuacją stoickiej idei duchowo ci: „społecze stwa zło onego z ludzi i bogów”

<sup>12</sup> H. Bergson, op. cit., s. 300.

<sup>13</sup> Tam e, s. 301.

<sup>14</sup> Tam e s. 300.

<sup>15</sup> Tam e, s. 302.

(Epikteta Zeus jako panteistyczny bóg) lub „jestem członkiem cała ci zło onej z istot rozumnych” (Marek Aureliusz), co zazwyczaj bywa zamazywane w formie uproszczonego odczytywania tej idei jako tylko kosmopolityzmu. Otó s to interpretacje duchowo ci czysto socjologiczne, społeczne, które całkowicie ignoruj metafizyczn podstaw , tkwi - c u podło a tych oczywi cie uniwersalistycznych idei. Tym samym odbieraj im sens mistycznej aktywno ci metafizycznej; m drcy stoicy (ale ju i Sokrates) równie uczyli i sami praktykowali wiczenia woli, a wi c urzeczywistnianie i utrwalanie rozumno ci<sup>16</sup> bytu, a nie ograniczali si do tylko cz stkowej duchowo ci, tzn. indywidualnego doskonalenia si jedynie w czysto kontemplatywnym poznawaniu. Nie przypadkiem przecie Kant głosił wy szo rozumu **praktycznego**, czyli wpływaj cego na wol , nad rozumem czysto teoretycznym, poznawczym.

Uniwersalno jest nazw procesu konstruowania pewnej spójnej cała ci, w tym sensie jest my leniem-działaniem, przełamuj cym zastan niespójno realno ci, a wi c twórczym procesem poszerzania podmiotowo ci, w tym interpersonalnej suwerenno ci osoby. Racjonalna spójno realnie współwytwarzanej przez Greków metastruktury *polis* (zbioru, który składa si z podzbiorów jako jego elementów) była rzeczywist praktyczn grzybni społecznej i m dro ciowej zarazem filozofii greckiej jako duchowego wytwarzania narz dzi rachowania pierwotnej, niezró nicowanej wielko ci - głosił J.-P. Vernant.

<sup>16</sup> niem wr cz twierdzi , i my lenie mistyczne oraz uniwersalistyczne spotykaj si w tym punkcie, e oba odrzucaj oddzielanie my lenia od działania, bo te nie oddzielaj „ciała małego” od „ciała wielkiego”; to na ich antypodach sytuuje si ciasny, abstrakcyjny racjonalizm, rozdzielaj cy (za Kantem) trzy formy rozumu, by dezerteruj c z odpowiedzialno ci za kultur - jako zbiorowego *telos* filozofii - kultywowa tylko rozum teoretyczny (naukowy).

Tymczasem Husserl z doby *Kryzysu nauki europejskiej...*, jako filozof „ycia ku rozumowi”, definiuj cy filozofii jako „samourzeczywistnienie rozumu”, zajmuje si „ludzko ci rozumiej c sam siebie jako rozumn , rozumiej c , e jest ona rozumna w swojej woli, by by rozumn , e oznacza to niesko czono ycia ku rozumowi, d enia do rozumu, oznacza, e rozum stanowi wła nie to, czego człowiek jako człowiek pragnie z gł bi swojej istoty, to, co go jedynie mo e zadowoli , „uduchowi ”, e **rozum nie dopuszcza adnego rozró nienia na „teoretyczny”, „praktyczny”, „estetyczny”, czy jakikolwiek inny** [podkr. J. L. K.], e byt ludzki jest bytem teleologicznym i bytem-powinno ci , i e ta teleologia włada wszystkimi czynami i zamierzeniami osobistymi, e przez apodyktyczne samozrozumienie si człowiek mo e pozna *telos* we wszystkim” („Studia Filozoficzne” 1976 nr 9, s. 121).

Myli bowiem, że dopiero nowożytnego pochodzenia jest idea **rozdzielania** myślenia bytu i społeczeństwa, filozofii i polityki (socjologii), w tym pragmatycznego zawężania tej pierwszej do drugiej (Machiavelli widziany na tle Platona), co wynika przede wszystkim z filozoficznego uwyraźnienia się i aksjologicznego usprawiedliwienia idei atomizmu społecznego. Liberalna *quasi-etyka* „szacunku dla tego, co partykularne”, „szacunku dla różnic” (co jest tylko stwierdzeniem faktu) jest tego atomizmu uprawomocnionym „złogiem”, z którym koniecznie trzeba się rozstać - głosi filozofia „walczącej polityki” Badiou. Gdy tymczasem szanować może na tylko to, co uniwersalne; co nie przeszkadza w imię tych, ale już uniwersalnych, warto ci chronić m.in. poszczególne indywidua od cierpienia, ale to nie może być ostatecznym celem uniwersalnej polityki. Zatem indywidualizm jest ontologicznie błędny, sprzeczny w sobie podstaw polityki, tylko pseudo uniwersalistyczny, skoro w ramach myślenia uniwersalistycznej nie może być uznana za dobra żadna „prawda partykularna, czystkowa” (to właśnie ciwie sprzeczność, oksymoron). Zatem liberalizm nie tyle jest afilozoficzny, tylko socjologiczny, tzn. czysto naukowy, ale jest po prostu głęboko ugruntowany filozoficznie. Jego spójność jest tylko czystkowa, etapowa, krótkofalowa, skończona.

Rozumiemy analogicznie, do uniwersalności myślenia nie może aspirować nie tylko nacjonalizm, ale i etatyzm polityczny, ponieważ jest formą myślenia, która, wykluczając równość, chroni **nierówność** właśnie. W tym sensie uniwersalizm polityczny Badiou jest demokratyczny, bo egalitarny. A personalizm? Do tego jeszcze powróć.

**Badiou - uniwersalistyczny myśliciel anty metafizyczny ponowoczesnej ery.**

„wiara, która przez miłość działa (...), ale przez miłość Ducha służy ci jeden drugiemu” (*List do Galatów* 5, 6 oraz 13).

To z tej perspektywy, ale też w sprzeczności wobec niej, wypływa także mniej wiążące określenie statusu rozważań Badiou nad prawdą: prawda nie jest ani obrazem obiektywnego stanu rzeczy, ani objawieniem, ale subiektywnymi (intersubiektywnymi) procedurami wyznawania wydarzenia i wiernością wobec niego; procedurami adresowanymi do każdego, która sprzeciwia się wszelkim postaciom podporządkowania prawu.



Badiou, w oparciu o najnowsze twierdzenia matematyki współczesnej, o ywia prawie zapomnian we współczesnej filozofii problematyk ontologii. Niemniej, nie poprzestaje na matematycznie, a ci lej w ramach teorii mnogo ci, uzasadnionej idei „zasadniczej niespójno ci w obr bie bytu”: byt jest niespójny sam z sob . Bowiem po tej wydawałoby si zasadniczo negatywnej konstatacji, czyli po odstłoni ciu przez matematyk (twierdzenie Cantora w interpretacji Badiou) gruntu dla antyfilozofii, jedyny wiemy ideałom 68. roku filozof francuski wskazuje drog przewyci enia tego impasu ontologicznego, który po wielekro bywał wła nie przez francusk filozofi „ró nicy” ogłaszany jako nieprzekraczalny próg my li. W jego uj ciu teza ta uzyskuje funkcj archimedesowego punktu oparcia dla ontologii, co sytuuje go jako nowego Kartezjusza, który matematyczno-mistycznym chwytem obala sceptycyzm przez współczesn matematyk ugruntowany.

W tym celu Badiou posługuje si ide zdarzenia (*evenement*), któr odnajduje u w. Pawła, by na nowo odkry miejsce dla uniwersalizmu, czyli filozofii podmiotowo ci jako walcz cego my lenia (my lenie manifestowane słowem walcz cego [*militant*], czyli tego, który mow -działaniem potwierdza wierno wydarzeniu w ten sposób, e całkowicie zrywa z sytuacj ). Tak rozpoczyna si proces ustanawiania uniwersalnej prawdy poprzez odnoszenie si do sytuacji z perspektywy jej wydarzeniowego suplementu: jest to konstruowanie nowego porz dku w oparciu o to, co w wietle dotychczasowej struktury było zasadniczo nieujmowalne (kontyngentne). W przypadku w. Pawła chodzi o chrzescija sk ide zmartwychwstania, któr równie Badiou, tak jak judaizm i filozofia grecka, traktuje jak „głupstwo”, nazywaj c j bajk ; gdy sama idea zdarzenia ma sens czego niefalsyfikowalnego.

Badiou akcentuje „doczesny” jej sens interpersonalny, duchowo aktywno ci społeczno-politycznej, tzn. w sposób uniwersalistyczny podejmuje wiecki sens idei miło ci bli niego jak siebie samego. Stara si ze wieckiej perspektywy przejj wielk ide z *Kazania na Górze* jako istot uniwersalizmu w ogóle, bez rozró niania jej w aspekcie *sacrum* i *profanum*: w perspektywie realnej praktyki wytwarzania miło ci mi dzy lud mi, czyli wieckiego odpowiednika zbawienia, niczym jest wiara, tak jak niczym jest ateizm. w. Paweł w jego uj ciu nie jest uniwersali-

st, ale stanie się pierwszym „teoretykiem” uniwersalizmu, gdy jego doktryn odetnie się od jej religijnej konkretyzacji, tzn. gdy odrzuci się zawanie duchowo ci do transcendentnego sensu idei zmartwychwstania.

Uniwersaliście nie może chodzić ani o kościelny monopol religii ani o jego ateistyczno-państwowe eliminacje – to są stanowiska partykularne – ale o interpersonalną wspólnotę ludzką jako nie tylko intencjonalny inteligibilny projekt niczym Kantowskie „państwo celów”, ale także intencjonalną praktykę polityczną. W tym samym, niepartykularnym, bo uniwersalistycznym duchu mówi S. i ek: „autentyczne dziedzictwo chrześcijaństwa jest zbyt wartościowe, aby pozostawiać je w rękach fundamentalistycznych dziwaków”<sup>17</sup>.

W tej perspektywie wszyscy trzej recenzenci „Tygodnika Powszechnego”, choć wcale nie są fundamentalistyczni, ale też nie są zwolennikami uniwersalizmu bezprzymiotnikowego, potwierdzają bolesną dla teologów tezę Badiou, że nie tylko w. Paweł nie jest uniwersalistą, ale nie jest nim ten, kto głosi, że to właśnie wiara w Chrystusa (wiara w zmartwychwstanie<sup>18</sup>) wyzwalała, a nie miłość.

<sup>17</sup> Cyt. za: P. Mościcki, op. cit., w: A. Badiou, op. cit., s. 139.

<sup>18</sup> „Tygodnik Powszechny” nr 32, 12 sierpnia 2007, s. 14; Abp J. Jędraszko: *Listy w. Pawła do ateistów*, „cały uniwersalizm Apostoła Narodów wypływa z wiary w Zmartwychwstanie”; już sam tytuł tekstu S. Dudy jest fałszywy: *Chrześcijaństwo według Alaina Badiou*: właśnie nie chrześcijaństwo, ale formalny uniwersalizm w. Pawła jest problemem recenzowanego tomu! Z kolei J. Makowski („Tygodnik Powszechny” nr 34, 26 sierpnia 2007, s. 10), twierdzi również, że to wiara stanowi o uniwersalizmie chrześcijaństwa, a nawet mocniej, że tylko wiara w Chrystusa wyzwalała, bo chrześcijaninowi nie wolno nienawidzić swych nieprzyjaciół – poglądy ten wypowiedziany jest całkowicie w dobrej wierze.

Ten ostatni zatem z dziwną niekonsekwencją zarzuca Badiou właśnie nie prymat wiary (!) nad miłość; ale skoro nie ma w nim [w A. Badiou, ale i w S. i ku] wiary, której siłą jest niemoc, bo to wiara ateistyczna! ... to jak może on głosić prymat wiary? Zatem kategoria wiary (w wydarzenie) jest uniwersalistyczna, czy partykularna [tzn. wiara w konkretne wydarzenie, w tym przypadku w zmartwychwstanie]? Zatem wiara w inne wydarzenie *eo ipso* nie może być uniwersalistyczna! Proszę dostrzec, że w. Paweł w *I Liście do Koryntian* (12, 13) mówi nie tylko o intencjonalnym zniesieniu podziału na żydów i Greków, co oznacza przewyższenie praktyki i teorii nacjonalistycznej, ale i o zniesieniu podziału na żydów i pogan, czyli o przewyższeniu podziału na wierzących i niewierzących. [Tego już „katolicy uniwersaliści” (tylko jaki, przymiotnikowy, uniwersalizm) nie chcą sobie przypomnieć, choć „Tygodnik

Powszechny” w kontekście obecnego przywrócenia Kościołowi trydenckiego rytuału mszy słusznie wypomina zawarte w tym mszale takie *hegemoniczne* kwiatki, jak okrelanie innych odmian chrześcijaństwa jako schizmatyckich, czy o potrzebie nawracania „płotków” itp.].

Stąd J. Maślowski, nie zauważając, odrzuca mistycyzm w. Pawła, twierdząc, że chrześcijaństwo przyjmuje klasyczny, **kontemplacyjny**, **opisowy**, **empiryczny** [nierewolucyjny] definicję Prawdy. Jako neotomizm - tak, ale to za profeudalnym w. Tomaszem (a ten za Arystotelesem), a nie za w. Pawłem, który jako mistyk pryncypialnie, walczył, a nie na zasadzie niemocy, krytykuje niezgodno „ydowskiego” działania w. Piotra z uniwersalistycznym [„wielkomistycznym”] myśleniem-działaniem, z prawdą współtworzoną. Tymczasem Maciej Kropiwnicki słusznie przypomina, iż według Badiou myślenie uniwersalizmu z istoty wie, że „różnica jest tym, co jest, a nie da się powiedzieć, że jest, co jeszcze nie jest” [tę metafizyczną ideę wieczną ci uniemożliwia ten sposób myślenia].

Mogłoby wydawać się, że paradoksalnie broniąc wiary, Makowski zmuszony jest atakować miłość jako zasadę uniwersalistyczną (?), bo może ona przekształcać się w straszliwego demona; dotyczy to także miłości pojmowanej po katolicku czy w ogóle po chrześcijańsku, nieprawda? Czy fakt, że Kościół starał się o teokratyczną władzę ziemską, dewaluje uniwersalną zasadę cnoty miłości? Tymczasem Badiou nawet bardziej niż chrześcijaństwo podkreśla nadwymiarowość miłości, która ma chronić nadzwyczajnie zasadę miłości; tego w tym nie chciał dostrzec jeden z ww. autorów. Natomiast M. Kropiwnicki [„Le Monde Diplomatique - edycja polska”, VII2007] b. słusznie wypukła „materializm miłości” jako humanistyczny rdzeń tej księżki A. Badiou, czyli istotową zdolność podmiotową uniwersalistycznej do przekroczenia i nawiązanie granic, które zastali myśliciele. Klasyczna teoria prawdy niejako wiążę nas w „mierci” („prawie”), wyklucza miłość! Statyczna podmiotowość [prawda, plemię] wyklucza uniwersalizm i wszelki mistyk. Proszę zważyć, że spór idzie o to, czy człowiek już jako ludzka mnogość (Heglowski „duch”) jest zdolny do miłości i tworzenia, czy tylko wtedy, gdy uzna się jej transcendentne źródło; Bergson mówi, że tak, o ile w źródle tej mnogości zaistnieje „wielcy mistycy”. Czy by tak i chrześcijańska, instytucjonalna, metafizycznie ugruntowana religia była wrogiem mistyki? Oznaczałoby to, że wciśnięta jest tylko „religia statyczna”.

Wspieranie trzema cnotami (Badiou raczej mówi o **podmiotowość** uniwersalnej, zdolnej nadawać sytuacji jednolitość, nie o abstrakcyjnych cnotach-zasadach) wyrażone zaprowadziło Maślowskiego na nieuniwersalistyczne, partykularne, choć demokratyczne, manowce. Pytanie brzmi: wiara chrześcijańska czy cnota miłości jest tym, co uniwersalne? A czy da się oddzielić wiarę od miłości? Podobnie: czy miłość da się oddzielić od działania? Czy wiara w. Pawła da się oddzielić od jego działania społecznego? Interpretacja Freuda słusznie wiąże zasadę miłości z bliźniem z *Kazania na Górze* z wydaniem walki poprzeciw agresji. Freud widzi to jako najmłodszy nakaz superego, czyli jako uniwersalną zasadę etyczną; oczywiście jest zainicjowana przez chrześcijaństwo, ale czy dlatego nie może być uniwersalną zasadę etyczną?! Chrześcijaństwo nie zdołało urzeczywistnić tej powinności w działaniu, to intencjonalny nakaz, a nie OPIS, to PRAWDA jako moralny postulat, a nie FAKT ani obraz stanu rzeczy. Czy nie ma

Zatem w punkcie wyjścia Badiou przejmując pracę Nietzschea skieruje krytykę metafizyki, która nie tylko odrzuca kontemplatywne poprzestawanie na „odsłanianiu” wiecznej, obiektywnej prawdy o zastanym bycie, ale głosi w ogóle niemożność jej osiągnięcia: jako egzystencja bytu, który polega na wiecznym nieustającym przemaganiu sił, nigdy poznania nie było i nie będzie. Słusznie zatem odrzuca popłatki „filozofii obecności”. Ale zasadniczo odróżnia się od raczej bardziej modnej niż miłośniczynie panującej „filozofii różnicy”, która jednak nietwórczo okopała się w swojej słusznej, negatywnej diagnozie, a tym samym sprzeniewierzyła się interpersonalnemu uniwersalizmowi filozofii (jako ugruntowania wszelkiej nauki), który Husserl próbował przywrócić w *Kryzysie nauki europejskiej...*, ujmując jego istotę w ten sposób, że „człowiek jest rozumny dopiero wtedy, gdy w swoim zbiorowym istnieniu jest rozumny”.

Oznacza to opowiedzenie się za takim sposobem myślenia, który wcale nie odrzuca zamknięcia sytuacji i podejmuje współdziałanie w perspektywie otwierania się na to, co przekracza zastan, niespójnie czono, a więc odrzuca każdą różnicę, każdą zastan partykularność. Zatem od podmiotu wymaga intencjonalnego, duchowego wysiłku przekraczania, co jednak nie oznacza realnego zniesienia istniejących, cielesnych różnic; wymaga wierności, czyli nowego sposobu bycia, który, odrzucając zastan sytuację i związane z jej odwzorowaniem „prawdy”, wytwarza nową uniwersalną podmiotowość oraz jej do nieuchwytną „etykę prawdy”, czyli otwierania się na możliwość, na to, co przekracza, na nieskończoność. Nie może to być tchórzliwe wycofanie się, gdzie się już było, lub ocenianie według starych kategorii (sytuacji, które się przekraczało), nie może to być okopanie się w partykularności ekсклюzy (nazizm) ani tym bardziej o niemy wiedzy oparte zadekretowanie typu wspólnoty, którą się współtworzy [m.in. oznacza to aprobatę, a nie

powodu, by szukać sojuszników w intencji tej Prawdy jako *eschaton* już teraz na ... tej ziemi? Z perspektywy wieczności jako pokusa pojawia się mój kwiatyzm!

Mówi ci najprościej, czy należy w imię zawłaszczenia [zatem partykularyzmu] transcendentnego jej sensu odrzucić zasady miłośniczynie jako uniwersalistyczną? Jako posiadając sens nie tylko ziemski, co intencjonalnie także jest ziemski? Skoro was dwóch czy trzech [chciałoby się czytać: troje] w moje imię [w imię miłośniczynie czy wiary?] będzie, to i Ja, Chrystus [wiara czy miłośniczynie?] prorożem będzie (Mat. 18,20) - tak brzmi personalistyczny sens tej koncepcji duchowej wspólnoty osób. W perspektywie wydarzenia zawsze jesteście my do tego zdolni!

krytyk Marksa za to, i ten nie stworzył teorii społeczeństwa komunistycznego].

Jednak trudny do przełknięcia jest tak ostro walczyć z regułą „prawa” nader subiektywnie, bo podmiotowo jedynie określony uniwersalizm Badiou, stał jego pomijanie konkretyzacji nauki Pawła o miłość, pozostawianie jej w ujęciu czysto formalnym, a nigdzie materialnym. Jednak nie do końca jest tak, skoro **wcześnie**, już w I rozdziale omawianego dzieła bardzo ostro polemizuje z liberalizmem jako tylko pozornie uniwersalistycznym społeczeństwem, opartym o fałszywy uniwersalność abstrakcji pieniądza<sup>19</sup>, która, uznając prawa „mniejszości” praktycznie partykularyzuje i usztywnia, a więc absolutnie akcentuje to, co różni. Tym samym liberalizm likwiduje w zarodku wszelkie poszukiwanie możliwości horyzontu jedności teleologicznie zaprojektowanej, zmierzającej ku jakiejś postaci nowej jedności, skoro uznaje jedynie panowanie „monetaryzmu wolnej wymiany”.

W tym miejscu otwiera się pytanie o rodzaje tak pojmowanego kreowania uniwersalnych prawd. Badiou stara się wyakcentować miłość „wielkiej polityki” jako taką procedurę, ale rekonstruuje ideę uniwersalizmu na przykładzie mistyki w. Pawła, wskazuje nie na religię jako taką, ale na miłość (religię uniwersalnej miłości) jako formalny wymiar teoretycznych dokonań tego „wielkiego mistyka”. Tym samym słusznie oddziela partykularyzmy, cechujące konkretnie realne wyznaczenie religijne („religię statyczną, plemienną”) od mistyki „religii dynamicznej, ogólnoludzkiej”. W tym miejscu należy raz jeszcze przypomnieć Kantowski filozoficzny uniwersalizm religii, który on próbuje nadbudować nad swój interpersonalny, racjonalny, ale formalny metaetyk obowiązków. Ale jej budowę poprzedza odrzuceniem pretensji konkretnie empirycznej religii do bycia źródłem idei moralności. Jego etyka oparta jest o wspólnotę wszelkich istot rozumnych, stała w ramach duchowego „państwa celów” nie ma zwierzchnika; moralność ma więc ponadindywidualne, transcendentalne, ale nie transcendentne ugruntowanie.

<sup>19</sup> Tamże, s. 19-24. W tej kwestii zgadzam się z J. Makowskim, który słusznie zarzuca Badiou brak liberalizmu, wręcz tendencję totalizowania, albo inaczej dziwi się, dlaczego ten nie krytykuje w. Pawła za fundamentalizm w jego praktyce działania.

Bergson za słusznie wykazywał, iż religia instytucjonalna (ideologia Kościoła jako instytucji) z istoty jest tylko konieczną wulgaryzacją wielkiej mistyki, z racji oczywistego obniżenia poziomu wymaga, co musi być brane pod uwagę przy tak wielkiej liczbie adresatów oraz ograniczonej zastanej, wci przeciwieństwie partykularnej sytuacji. Podobnie obniża się poziom filozofii Marksa, wulgaryzuje i kosztuje jej duch, przeobrażając się „w literaturę”, gdy ta myślenie staje się marksistowską ideologią państwowo-partyjną. Odnosi się to także do myślenia Hegla literalnie interpretowanej, tzn. tak, jakby dziejowe wytwarzanie prawdy w procesie rozwoju ducha „skonowało” wraz z Heglem.

Jaspers w podobnym, bo filozoficznie uniwersalistycznym duchu odróżnia uniwersalną ideę „wiary filozoficznej” od mimo wszystko partykularnych „wiar religijnych”. Zatem nie religia jest jedynie ku uniwersalizmu, nawet nie dialog ekumeniczny, a nawet nie międzyreligijny dialog ze wszelkimi religiami, ale na to jedynie dana instytucja religijna wstępuje dopiero wtedy, gdy idea dialogu rozciąga także na dialog z „niewierzącymi”<sup>20</sup>, czyli podejmuje realny dialog **ze wszystkimi ludźmi**.

<sup>20</sup> Cyt. za: T. Dostatni OP: *Katolicyzm był i będzie otwarty*, w: „Gazeta Wyborcza” 10.08.2007, s. 19: „Kardynał Karol Wojtyła, dokonując recepcji Vaticanum Secundum, napisał: «Papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* dokonał klasycznego odróżnienia trzech kręgów dialogu, jaki wypada podjąć i prowadzić współczesnemu Kościołowi. W kręgu najbliższym znajdują się odłamy bracia chrześcijanie, jest to więc krąg ekumeniczny, w kręgu drugim - wyznawcy wszystkich religii pozachrześcijańskich, w kręgu najszerszym (który *nb.* Ojciec w tym wymienia na pierwszym miejscu) - wszyscy ludzie z uwzględnieniem niewierzących oraz zwolenników ateizmu. (...) W taki sposób całe i wszelkie zarazem duszpasterstwo Kościoła sprowadza się do tych dwóch elementów: do wiadomości Kościoła (która dla ludzi wierzących jest pewnego rodzaju samo-wiadomością) oraz do płynącej stąd umiejętności prowadzenia dialogu - nie samego tylko dialogu naukowego teologicznego, wiatopogładowego, czy wreszcie 'dialogu społecznego', ale autentycznego dialogu zbawienia»”.

W zakończeniu swego polemicznego artykułu T. Dostatni cytuje uniwersalistyczne credo samo-wiadomości Kościoła otwartego z zakończenia książki *Rodowody niepokornych* polskiego wiekowego katolika, Bohdana Cywińskiego: „Chcemy być Kościołem posoborowym, a więc Kościołem rodaków ubogich, Kościołem gotowym do współbudowania wiata razem ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, przez wyjątkiem idei uniwersalnej wspólnoty Ludu Boga i głoszącym powszechne braterstwo, a więc ofiarowującym swą pomoc wszystkim krzywdzonym

Z rozważa Badiou wynika także ten wniosek, że idea uniwersalizmu nie tylko odrzuca skrajnie pluralistyczne tezy postmodernizmu, ale przekracza także skromnie pluralistyczną filozofię wiatopoglądów Diltheya. Po pierwsze, adekwatny wiatopogląd metafizyczny, z racji trzech przede wszystkim wymienionych typów, nie jest i *eo ipso* nie może być uniwersalistyczny. Po drugie, nie mają one sensu myślenia walczącego, czyli praktycznego przedłożenia swych tez poznawczych w sferze społecznej; co jest kwestią mocno wątpliwą; bowiem tak jest w obrębie filozofii czy sto pojawiają się postawy „antyfilozoficzne”.

wiatopogląd religijny w zasadzie - tak jest według Diltheya - przekracza horyzont czystej teoretyczności, a zwłaszcza neopozytywistycznej idei teoretyczności, która zawiera sferę nauki do opisu faktów, odrzucając jako naukowo niewydolną z niej sferę wartościowania, na co Husserl ostro ripostował: „filozofia faktów” rodzi tylko „ludzi faktów”, a to jest zdrada greckiej idei filozofii opiekuńczej wobec całości kultury. W tym punkcie filozofia życia Diltheya, ale i religijny wiatopogląd, aczkolwiek tylko w „sferze doczesności”, spotykają się z ideą uniwersalizmu, który, zdaniem Badiou, likwiduje różnicę teorii i działania, myślenia i woli, które solidarnie od siebie nakierowane są na przyszłość, na wytwarzanie prawdy<sup>21</sup>. Tymczasem jeszcze u Hegla mamy do czynienia

i przeładowanym. (...) Jednocześnie nie chcemy być Kościołem otwartym na wszystkie autentyczne wartości ludzkie, tak jest i na te, które spotykamy poza Kościołem”.

<sup>21</sup> J. Masłowski także mówi o obecności, zastaności prawdy; wiara zatem jest quasi-nauką? - wówczas nie byłaby wiara (co najwyższą religią), ale wiedza o tym, co jest! Czy to jest zadaniem wypowiedziania prawdy bycia, albo nawet imperatywem współtworzenia wiata? Oczywiście powstaje tu problem odróżnienia wiata społecznego oraz transcendentnego; tego właśnie za założenia słusznie unika Badiou. Ale czy może być uniwersalistyczna nazwana perspektywa, która to rozstrzyga na zasadzie klasycznej teorii prawdy, mniejsza o to, w której stronie - to pytanie zadaj wszystkim trzem autorom *Tygodnika Powszechnego*. Może oni atakują to, a jednak Badiou rozstrzyga, a przeto nie jest uniwersalistą?

Mówi o najprościej i najogólniej, czy przyjmuje on metafizyczne założenia, czy też pozostaje na płaszczyźnie idei regulacyjnych; rzeczywiście w. Paweł przyjmuje założenia metafizyczne, jak chrześcijaństwo w ogóle, a zatem tak jak i ono nie proponuje uniwersalistycznej podmiotowości. Natomiast Badiou miłośnik uznaje za tak (humanistyczny) zasad regulacyjnych dla zdolnej nadawać sytuacji jednolitość podmiotowości, która już nie wymaga ponadludzkiego uzasadnienia. Czy należy toczy wojny w imię zawłaszczenia metafizycznego tej wielkiej idei cywilizacji europejskiej, przy założeniu, że oznacza ona „wyrzeczenie się pomsty”? Tak pojmo-

z tez „wewn trz filozoficzn”: „sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”, co, jako reguła rzetelno ci intelektualnej, bezpo rednio wymierzone było przeciwko Kantowskiemu „marzycielstwu”. A przecie ide rozumu sam Hegel pojmował jako proces dziejowy i pisał o jego instytucjonalnym, realnie wewn trz wiatowym urzeczywistnianiu.

Mi dzy innymi z tego powodu Janusz Kuczy ski, red. nacz. „Dialogue and Universalism”, okre la swoje stanowisko, tzn. współczesny, bezprzymiotnikowy uniwersalizm jako metafizyki , która jest prób integracji kultur, religii i rozumu, intencjonalnym przekroczeniem nie tylko ka dej religii, ale i ka dej filozofii - w perspektywie wielopoziomowej identyfikacji. Uniwersalist nie mo na by nikt, kto uznaje tylko jeden poziom identyfikacji: wiatopogl d filozoficzny albo religijny czy tylko naukowy. Nie mo na nie tyle my lenia, co duchowo ci, zamyka tylko w sferze czysto teoretycznej, pomijaj c sfer działania, sfer praktyki społecznej, ani te rezygnowa z warto ciowania, bo nie da si działa pomijaj c oceny, nie da si nie warto ciowa , zderzaj c swe oczekiwania (ideały) z ograniczeniami rzeczywisto ci.

wana nie b dzie mogła zaprzeczy motywowi niemocy i stan po stronie woli mocy. Masłowski pisze: skoro (lewicowcy) nie maj wiary, chc mie moc. Skoro cierpliwe i cz stotliwe działanie jednocz ce ten mi dzyludzki, nieintegralny, wiat ma nie tylko ich utwierdza w uniwersalno ci idei miło ci, to co złego w tym, e sens „wydarzenia”, motywuj cy inn podmiotowo uniwersalistyczn jest inny ni mój?!

Uniwersalizm to meta-filozofia, a nie okre lona meta-fizyka, która z istoty jest hegemoniczna! **Ka da metafizyka, jako hegemoniczna, jest partykularna** i to wła nie ona zakłada PRZEMOC, czyli mówi c, za Levinasem, ale j zykiem Platona z *Timaios*, 35a: „Potem [Demiurg - dopisek J. L. K.] j poł czył razem te trzy substancje w jedn form i przemoc [podkre lenie J. L. K.] sprowadził do jedno ci z substancj Tego Samego substancj Innego, która opierała si mieszanu”. Idea współtworzenia (dotyczy to tak e kategorii prawdy!) jest wi c konstytutywnym wska nikiem my li uniwersalistycznej, tzn. unikaj cej religijnego, filozoficznego, czy tylko ideologicznego usankcjonowania Przemocy, bo odwołuje si do bytu, który przewy sza, a nie zniewala; to jest j zyk wiary, przemawiaj cy do dojrzałego człowieka stwa; zasada niemocy wydaje si by symetryczna nawet w takiej relacji; hegemonizm, który zaprzecza autotelicznoci, jest zaprzeczeniem uniwersalno ci; zasada relacji interpersonalnych ju od Hegla kieruje si intencj wzajemno ci uznania. Etyka uniwersalistyczna, od Kanta, a mo e ju od Hioba, nie mo e by etyk heteronomiczn .



Badiou tak e procedurom nauki i sztuki przyznaje zdolno kreowania uniwersalnych, integruj cych prawd; ale to nie jest tematem omawianego tomu.

### **Czego z chrze cija skiej mistyki w. Pawła Badiou nie docenia?**

„Jeden drugiego brzemia no cie, a tak wypełnijcie zakon Chrystusów”. *List do Galatów* [dalej *Gal*] (6, 2)

1. Nale y zacz od podkre lenia Pawłowej uniwersalizacji judaizmu:

a) Abraham „ojcem wielu narodów”, *List do Rzymian* [dalej *Rz*] (4, 16-18), co ukazane jest w trybie zwykłego powołania si na *Stary Testament*. (*Genezis* 17, 4 oraz 16);

b) w nim b d błogosławione „wszystkie [podkr. J. L. K.] narody ziemi” (*Genezis* 12, 3 oraz 18, 18);

c) w odró nieniu od Jana twierdzi: „cały [podkr. J. K. L.] Izrael b dzie zbawiony” (*Rz* 11, 26);

d) z perspektywy Pawła chrze cijanie to wdowy po judaizmie (*Rz* 7, 2 **oraz** 6); st d akcentuje rozwi zywanie tych wi zów, czyli głosi autonomi chrze cija stwa wobec zakonu (sfera mierci, grzechu, prawa).

Mówi c najpro ciej, autor omawianego tomu w zasadzie nie analizuje stopnia uniwersalno ci my li i zwyczajów judaistycznych, bo nie widzi religii jako takiej za miejsce dyskursu, kreuj cego uniwersalne prawdy. Odrzuca przy tym tak e roszczenia sfery imperatywno ci prawa (dla w. Pawła tylko religijnie legitymizowanego) do takiego miejsca, bo ono zawsze było [obecnie ma ono wymiar szerszy!] pa stwowe, a wi c tylko partykularne. Liberalizm nazbyt t prawn form powinno ci si legitymizuje jako uniwersalizm.

2. Interpretacja chrze cija stwa jako uniwersalizmu obecna jest tak e u w. Piotra; *Dzieje Apostolskie* [dalej *Dz. Apost.*] (10, 28); form manifestowania si mocy uniwersalistycznej było rozlewanie si Ducha wi tego na wszystkich, tak e na pogan, wszystkich, którzy byli obecni, słuchali, wierzyli; uniwersalizm objawiał si jako moc, której nikt nie mo e si oprze ;

a) oznacza to przy okazji tak form praktycznej jedno ci, e wszystko było u nich wspólne (*Dz. Apost.* 4, 32-35), a nic prywatne [komunizm pierwotny]: konsekwencja b. mocnego akcentowania jedno-

ci (monizmu); tu uniwersalizm bezpo rednio spotyka si ze wspólnotowo ci [abstrakcyjne niezró nicowanie (*Rz* 12, 5)];

b) jest to wyj cie poza zastane, okre lone zakonem (zwyczajami, prawem, liter ) opozycje: czyste (koszerne) - pospolite (nieczyste), a to w formie uznania, e „wszystko wzi to jest do nieba”: (*Dz, Apost.* 11,10);

c) oczywi cie oznacza to teoretyczne, tzn. religijne unieważnienie (zawieszenie absolutno ci) wielu instytucji obrz dowych i zwyczajowych (wielce w judaizmie rozbudowanego „zakonu” religijno-obyczajowo-prawnego), czyli odrzucenie religijnego sensu zasad ekskluzji (separacji, która poprzez „u wi cenia” zwyczajów praktycznie podtrzymała ide „ludu wybranego”):

- wpuszczania do wi tyni tylko ydów (*Dz. Apost.* 21, 28),
- zabraniania mał e stw mieszanych;
- obrzezania (*I Kor* 7, 19),
- spo ywania posiłków wył cznie w towarzystwie ydów;
- wykluczania z diety tego, co „nieczyste” (*Rz* 14, 2-3);
- szerzej: „nie masz nic przez si nieczystego” (*Rz* 14, 14); to chyba ju uniwersalistyczna zasada tolerancji, a nie zasada tylko religijna (?)
- ustalonego podziału na dni wi te i zwykłe (*Rz* 14, 5),
- i wielu innych.

3. Uniwersalizm - słusnie głosi A. Badiou - to formuła wyj cia poza narodowe (pa stwowe) prawo, wyj cia poza „religi statyczn (zamkni t , plemienn)”. St d teoria uniwersalizmu wymaga reguł formalnych, a nie materialnych (konkretnych); duchowych (niesko czonych), a nie cielesnych (partykularnych, sko czonych); zatem odrzucenia bycia i my lenia podług „ciała” [tego, co zewn trzne] na rzecz ducha [tego, co wewn trzne, niewidoczne, ukryte w sercu]. W tym uj ciu wiara przestaje manifestowa si w formie materialnych, zewn trznych znaków i uczynków, z raczej przedmiotowej staje si wyrazi cie j podmiotowa.

To nie tylko intencjonalne zniesienie nie daj cej si usun niespójno ci realnej ró norodno ci: w uj ciu uniwersalistycznym koniecznie musi pojawi si jako rzeczywista realno intencjonalna „człowiek” (*I Kor* 3, 4); w innej formule brzmi to: „w Bogu nie ma wzgl du na osoby” (*Rz* 2,11) oraz *List do Efezów* [dalej *Ef*] (6, 9); do-

piero w ten sposób mo na przekroczy barier podziału na ydów i Greków; ludu (wybranego, wiernych!) oraz pogan; wolnych i niewolników (*1 Kor* 12, 13); swoich (czystych, obrzezanych) i barbarzy ców (nieczystych, nieobrzezanych); m czyzn i kobiet (to tylko do pewnego stopnia).

4. Najogólniejsz formuł uniwersalistyczn daje najpełniej wykładaj cy istot i nowo chrze cija skiej nauki Pawiowej (*Gal* 3, 28 oraz 26): „Nie jest yd, ani Greczyn, nie jest niewolnik, ani wolny, **nie jest m czyzna, ani niewiasta** [podkr. J. L. K.]; albowiem wszyscy wy jedno jeste cie w Chrystusie Jezusie”, co uzupełnia „Albowiem wszyscy synami Bo ymi jeste cie przez wiar , która jest w Chrystusie Jezusie”.

Paweł ponadto  **dodaje** sens bezpo redniego przekroczenia prawa judaistycznego: „Bo w Chrystusie Jezusie nic nie wa y ani obrzezanie, ani odrezek; ale **wiara, która przez miło działa** [podkr. J. L. K.]” (*Gal* 5, 6), by dopełni go wykładni pozytywn : „Bo wszystek zakon w jednej si mowie wypełnia: B dziesz miłował bli niego twego jako samego siebie” (*Gal* 5, 14). Tre tej miło ci definiuje jednoznacznie jako duchow : „Albowiem wy wezwani jeste cie ku wolno ci, bracia! Tylko eby cie wolno ci nie obracali na pobudk ciału; ale przez miło Ducha słu cie jeden drugiemu” (*Gal* 5, 13). Paweł konkretyzuje j jako solidarno : „Jeden drugiego brzemia na cie, a tak wypełnijcie zakon Chrystusów” (*Gal* 6, 2), na co nieustannie powoływał si ks. Józef Tischner: tak pojmowana miło ma sens personalistyczny i solidarystyczny zarazem wymiar duchowej wolno ci osoby ludzkiej.

Miło niew tpliwie ma sens uniwersalistyczny: „A przeto póki czas mamy [to ródło my li ks. Jana Twardowskiego: «Spieszmy si kocha ludzi, tak szybko odchodz » - przypis J. L. K.J, czy my dobrze **wszystkim**, a najwi cej domownikom wiary” (*Gal* 6, 10), co wyklucza „wszelak zło , gorzko , i gniew i zagniewanie, wrzask i blu nienie” (*Ef* 4, 31). Wyklucza wi c wszelkie formy nienawi ci, cho zachowuje preferencj wobec wierzcych - w tym sensie nie ma tu resentymetu oraz ekskluzji (wykluczania), bo jest to formuła pozytywna, nakazuj ca tak e solidaryzm wybaczenia: „Ale b d cie łaskawi jedni przeciw drugim, miłosierni, odpuszczaj c jeden drugiemu, jako i Bóg w Chrystusie wam odpu cił” (*Ef* 4, 32). Nieustannie dochodzi do głosu idea **darmowej**

postaci łaski, którą to darmowo podkreśla Badiou, ale ten już nie konkretyzuje ani personalistycznego, w tym solidarnościowego wymiaru, ani nie podbija bębna miłości jako uniwersalistycznej praktyki miłości.

5. Biblijny Adam był już tak figurą jednego gatunku ludzkiego, gatunkiem w jednej osobie, ale dopiero Chrystus (drugi Adam) dopełnił tę abstrakcję teleologicznie, tzn. jako rozszerzającą religijne powtórzenie, choć istota monizmu teologicznego określona jest w formule ojcowskiej: "Jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który jest nad wszystkie i po wszystkich i we wszystkich nas" (*Ef* 4, 6).

Tymczasem Badiou prawie z założenia (uznając zdarzenie zmartwychwstania za bajkę oraz abstrahując od wymiaru teologicznego myśli Pawła) **pomija** wiele uniwersalistycznych wymiarów figury samego Chrystusa (drugiego Adama):

a) nadzieja na zmartwychwstanie dotyczy ma tylko sprawiedliwych, co i niesprawiedliwych (*Dz. Apost.* 24, 15); zmartwychwstał wszyscy (*I Kor* 15, 51), choć nie wszyscy odmienieni będą;

b) Chrystus umarł także za niepobożnych (*Rz* 5, 6); usprawiedliwia również niepobożnego (*Rz* 4, 5);

c) Chrystus sprawiedliwiec swojej nadał sens „odpuszczania **przeszłych** [podkr. J. L. K.] grzechów” (*Rz* 3, 25); to jest uniwersalizm odniesiony wobec całej przeszłości, którą to idee **PRAWIE CAŁE** chrześcijaństwo pomija! Słowo zatem dotyczy tylko zdarzeń i osób przyszłych;

d) zbawienie od śmierci (grzechu?) dotyczy wszystkich.

6. Wskazane przeze mnie personalistyczno-solidarystyczne aspekty uniwersalizmu w. Pawła podkreślam w tym celu, by wykazywać empirycznie nie do w Polsce dostrzeganą wyszołość uniwersalizmu personalistycznego nad abstrakcyjnym uniwersalistycznym mistycyzmem: wskazuję przy tym nie tylko na całkiem subiektywny, co jako już intersubiektywny podmiot w ramach niesubstancjalistycznego myślenia transcendentnego. Gdy u Kanta jest to wciś abstrakcyjny intersubiektywizm („państwo celów” jako wspólnota osób), to od *V Medytacji kartezyjskiej*, a wyrażonej już w *Kryzysie...* Husserla intersubiektywizm nabiera statusu jedynie osi galnej formy obiektywności konstytuowanego świata kultury.

Otóż Badiou odrzuca ideę formowania wspólnoty poprzez zasadę powinności, by przeciwstawić jej jako jedynie uniwersalistyczną ideę łaski, czyli nadmiarowego obdarowywania. Podzielam jego poglądy, i jest to idea chrześcijańska, a w moim ujęciu reprezentuje ją w wieckim wymiarze Hamlet, gdy karze Poloniuszowi obdarować aktorów bardziej niż na to zasługują. Słuszna jest ta krytyka opierania solidarności na pokantowskiej idei godności osoby, bo jako zasada uniwersalna musi ona wieść do nieprzewidywalnych konfliktów.

Ale uniwersalizm Badioua za bardzo jest mistyczny, abstrakcyjny, gdy lekceważy empiryczny aspekt jego urzeczywistniania. To z tej pozycji Hegel krytykował Kanta za jego życzeniowość i oderwanie od empirycznych warunków egzystencji. Mam na myśli tak ostre niedocenywanie instytucjonalno-prawnych gwarantów wolności, czyli podmiotowości ludzkiej; dotyczy to zarówno myśli społecznej Hegla, a zwłaszcza liberałów, którzy cenią istnienie realnych instytucji, zdolnych bronić wszelkiego rodzaju mniejszości.

7. Jak w poprzedniej części swego wywodu nt. Badioua 'polityki walki' pokazuje P. Moćki<sup>22</sup>, tłumacz i główny komentator myśli naszego autora, abstrakcja myślenia uniwersalistycznego nie musi i rzeczywiście nie krępuje lokalnych, czy stowaryżowanych działań politycznych. Takie akcje nie tyle wymierzone są w państwo jako takie, ale angażują się w ograniczanie jego mocy w ten sposób, że uprawiają demokratyczną, wręcz egalitarną politykę w imię procesu emancypacyjnego poprzez **niedopuszczanie wypowiedzi wykluczających uniwersalną równość**.

W języku uniwersalnej równości nie ma miejsca na pojęcia, które domagają się interwencji wyłącznie na rzecz jednej partykularnej grupy. W perspektywie uniwersalistycznej nazwy wszelkich mniejszości są niemożliwe, ale nie są zakazane: zakazami kompetencyjnymi państwa ustanawia nierówność, które są jego istotą. Tymczasem polityka demokratyczna powinna wszystkich ludzi bez wyjątku chronić przed hierarchizacyjnymi z natury zabiegami państwa.

Tymczasem liberalna demokracja utwierdza istniejącą hierarchizację. A najważniejsze, że czyni to w ten sposób, i wręcz z założenia rezygnuje z walki o uniwersalną prawdę, które to dążenie myśli liberalna

<sup>22</sup> „Krytyka Polityczna” 2007, nr 11/12, s. 302-309.

uwa a za form wiod c ku totalitaryzmowi. Bowiem jest to osobliwe poł czenie niczym nieograniczonej kapitalistycznej ekonomii z poszanowaniem partykularnych d e i roszcze wobec pa stwa, które jednak nie wymagaj zmiany istniejącej sytuacji, ale j konserwuj . Tkwi ca u podło a takiego działania koncepcja człowieka to istota, któr nale y chroni przed cierpieniem, okrucie stwem, czyli ofiara jako taka, a nie podmiotowo , zdolna nadawa sytuacji jednolito . Człowiek to byt uniwersalny, zdolny my l co przeobra a wiat; tymczasem wolny rynek to swego rodzaju niewidoczny Panuj cy nad człowiekiem.

**Co Badiou przecenia (oczyszcza) w swej interpretacji w. Pawła, broni c go tym samym od zarzutów Nietzschego?** W punkcie wyj cia, chciałbym bardzo mocno podkre li dokonane przez francuskiego uniwersalist jednoznaczne powi zanie uniwersalizmu z afirmacją , poprzez odwołanie si do *Listu drugiego do Koryntian* (1, 19): Syn Bo y „nie był Jest i Nie, ale Jest w nim było”. Byłby to monizm (wszystko we wszystkim), który nie mo e zawiera negacji, a e osobowy, st d Jedyny to jego imi ; opisany ewolucyjnie jako nie daj cy si rozło y na etapy proces zmierzaj cy ku wszechogarniającej Prawdzie.

Po drugie, Badiou zaprzecza obecno ci dialektycznego powi zania pomi dzy mierni , a zmartwychwstaniem w uj ciu Pawła, wskazuj c, po pierwsze, e problem mierni jest tylko problemem adamicznym (człowieczym): „Poniewa przez człowieka mier , i przez człowieka powstanie umarłych. A jako w Adamie wszyscy umieraj , tak i w Chrystusie wszyscy o ywieni b d ” (*I Kor* 15, 21-22). Zatem chrze cija ska idea nie jest ide „ mierni”, ale „pokonania mierni”.

Czy zatem ten drugi akt (Chrystus jako drugi Adam „znosz cy mier ”) jest tylko zlikwidowaniem zaistniałej ró nicy ontologicznej, tzn. przywróceniem człowieka do punktu wyj cia, a wi c do jedno ci z Bogiem, jaka panowała w raju? [„Raj” byłby oznaczeniem tylko miejsca, neutralnym co do sposobu istnienia; rzeczywi cie u w. Pawła nie ma formuły „zst pił do piekieł”.] To jest idea uniwersalizmu neutralnego ontologicznie (substancjalnie), uznaje tylko strukturalny sposób konstruowania jedno ci. Tymczasem w sposobie cytowanej wypowiedzi w. Pawła z *I Listu do Koryntian* (15, 44) problem wyra ony jest w kategoriach dwu typów ciał i ich powi zania, przeto jest to problem zaistnienia

dualizmu oraz znoszenia dualizmu na rzecz monizmu; tego samego monizmu? To dodatkowo ujął, dlaczego w tym tekście odwołałem się do idei dwu typów ciała u Bergsona i innych.

Czym jest więc immanentne „zbawienie”, które zupełnie obywa się bez odwoływania się do „zmartwychwstania”, traktowanego jako bajka? W interpretacji Badioua śmierć jest rezygnacją z transcendencji, czyli pojednaniem z Bogiem, a więc tylko rodzkiem do równości z samym Bogiem. W ten sposób powstaje miejsce do równości z Bogiem w samym człowieczym świecie (pojednaniem z Bogiem dokonuje się w immanencji) - w ten sposób dawny człowiek grzechu umiera, zostaje wyzwolony z grzechu („umarli powstaną nieskażonymi”, (1 Kor 15, 52)). Skąd, „zmaza grzechu pierworodnego” zostanie dla wszystkich usunięta, oznacza to zmartwychwstanie, bowiem wszyscy zmartwychwstaniami (1 Kor 15,51).

Jak więc należy czytać formułę pojednania? pojednania z której strony? czy może odróżnić je od zmartwychwstania? Jako akt zachodzący od strony Boga, ale dokonujący się dla człowieka w człowieku? śmierć Chrystusa jako tylko cielesnego ciała człowieka? - czyli usunięcie bariery transcendentnego oddzielenia człowieka od Boga w Bogocieleństwie?! A Jego zmartwychwstanie dokona się w miejscu, w którym ta bariera od strony Boga została zniesiona, tzn. z powrotem jest już tylko w ciele duchowym? Zatem ciało Adama przed grzechem było duchowe i cielesne? Potem ludzkie jest już tylko cielesne?! A po zmartwychwstaniu ludzkie znów będzie nie tylko cielesne, ale i jednocześnie nie duchowe? W tym miejscu śmierć jest tylko śmiercią cielesną grzechu, ale jeszcze nie nabyciem (odzyskaniem) ciała duchowego.

Cała interpretacja Badioua mocno jednak kuleje, bo choć tak wiele mówi o Pawłowym „porzuceniu ciała”, to nie tylko pomija problem „ciała” w ogóle, ale wydaje się, że nabiera on mniej więcej sensu ... judaistyczny. Chodzi o to, gdzie jest miejsce pojednania: judaizm upatruje pojednania i zbawienia „tu”, zaś w. Paweł i chrześcijaństwo w ogóle widzi go „tam”: jeżeli śmierć jest takowym pojednaniem (tak mówi Paweł i Badiou), to możliwe jest ono dopiero **poprzez, w**, a raczej dopiero **po** śmierci. To śmierć umożliwia pojednanie z Bogiem: dopóki jest „ciało”, panuje „prawo”, jesteśmy we władaniu „grzechu” - nie ma pojednania.

W tym sensie przeniesienie poza ciało „cielesne” umoliwia odzyskanie miejsca spotkania-pojednania z tym, co duchowe, co nieskończone, z Bogiem. Oczywiście umoliwia, ale nie stanowi aktu zbawienia, powtórzmy: „Wszyscy wprawdzie zmartwychwstaniemy, ale nie wszyscy odmienieni będziemy” (I Kor 15, 51). Widac to wyraźnie, dlaczego także w rozdziale VI omawianego dzieła nie ma ani analizy teologicznej, ani antropologicznej kwestii „ciała” istotnej przecież w kontekście podmiotowości.

W ogóle nazbyt prosta jest polemika naszego autora z F. Nietzschego interpretacji także nauki Pawłowej jako resentymetu niewolniczego. Zbyt łatwa to polemika, bo z zasady pomija teologiczno-metafizyczne założenia wszelkiej myśli chrześcijańskiej, a to właśnie w nich zawiera się „rdze” resentymetu jako genezy przewartociowania sprzyjających siłom życia wartości na taką formę aksjologii, która za wartości uznaje tylko te, które moce życia osłabiają. Taki pogląd da się bronić tylko wtedy, gdy autor nie tylko nie chce zrozumieć genealogicznego sposobu argumentacji Nietzschowskiej, ale unika postawienia problemu hermeneutyki „mierci” w ogóle, w tym problemie „ciała” w koncepcji w. Pawła.

### **Summary**

I criticize the abstract character of Badiou's St. Paul-derived universalistic subjectivity, notably its omission of the relation between “organic body” and “inorganic body” (Hegel, Marx, Bergson), or the “great mystic” and his essential influence on the entire universe. I accuse the author of neglecting the personalistic aspects of St. Paul's - and entire Christianity's - thought; I also contest his not-open theory, which I deny the full status of universalism. I praise the breaking down of all conceptual and communal particularism and resulting need for communication (always and to all) based on spiritual essence reaching beyond bodily laws (“death”, “legislation”).