

Włodzimirz Lorenc

Czy filozofia jest w stanie zastąpić religię?
Filozofie nadziei radykalnej od Nietzschego
po Meillassoux

Can Philosophy substitute for religion?
Philosophies of Radical Hope from Nietzsche to Meillassoux

Streszczenie

Nadzieja radykalna to nadzieja obecna dotąd w dyskursie religijnym. Począwszy od Nietzschego tematyka ta zaczęła się również pojawiać w dyskursie filozoficznym. Punktem wyjścia artykułu jest myśl Ernesta Blocha, który uczynił z nadziei centralną kwestię rozważań filozoficznych, choć nie udało mu się rozwinięcie tej idei. W tym względzie pierwszeństwo przypada Nietzschemu, który dążył do złączenia filozofii z problematyką nadziei. Ostatnim filozofem, którego poglądy zostaną wzięte pod uwagę jest Quentin Meillassoux, dążący w ostatnich latach do filozoficznego podtrzymania nadziei dotąd kojarzącej się z religią. Punktem docelowym rozważań, oprócz próby oceny propozycji każdego ze wspomnianych filozofów, jest sformułowanie wniosków odnoszących się do konsekwencji pojawienia się problematyki nadziei radykalnej na gruncie filozofii. Wskażę na sposób współczesnego filozofowania, który zdaje się otwierać szanse na powiązanie tej problematyki z filozofią.

Słowa kluczowe: nadzieja, nadzieja radykalna, filozofia, religia, Bloch, Nietzsche, Meillassoux

Summary

Radical hope is hope that could be found in religious discourse. Starting from Nietzsche, the concept entered also philosophical discourse. The article takes as its starting point the thought of Ernest

Bloch, who placed hope at the center of philosophical thought, although, he was not able to develop the idea. In this respect, priority should be given to Nietzsche, whose views were taken up by Quentin Meillassoux, who has been aiming to philosophically uphold hope that has been usually associated with religion. The end point of the present deliberation, in addition to an attempt at evaluating the abovementioned philosophers' propositions, is formulation conclusions concerning the consequences of the appearance of the problematics of radical hope in the field of philosophy. I will point to a way of contemporary practice of philosophy, which appears to open up opportunities to tie in this problematics with philosophy.

Keywords: hope, radical hope, philosophy, religion, Bloch, Nietzsche, Meillassoux

W tytułowym pytaniu nie chodzi o to, czy możliwe jest realne zastąpienie religii przez filozofię, a jedynie o to, czy nadzieje towarzyszące religii mogą znaleźć swój odpowiednik w tym, co jest w stanie zaproponować filozofia. Nadzieję radykalną rozumiem zaś jako nadzieję obecną dotąd wyłącznie w ramach religii. Chodzi tu głównie o sprawiedliwość dla żywych i umarłych oraz o pełne spełnienie marzeń i przewyciężenie śmierci.

W nawiązaniu do słów Paula Ricoeura trzeba przypomnieć, że dotąd pierwotnym miejscem nadziei nie był dyskurs filozoficzny. Filozofię cechowało specyficzne umiarkowanie związane z możliwością zadowalającego uprawomocnienia jej propozycji. Podejmowała problematykę szczęścia i konstruowała utopie, zaś jej obietnice nie dorównywały obietnicom odnajdywanym w ramach religii. Nawiązując do opinii wyrażonej kiedyś przez Józefa Tischnera, można jednak powiedzieć, że najważniejsze dziś filozofie są filozofiami nadziei, nawet jeśli nie w każdej z nich chodzi o nadzieję radykalną. Po Nietzschem problematyka ta podjęta została wielu filozofów.

Moim zamiarem jest nawiązanie do myśli trzech spośród nich. Punktem wyjścia musi stać się twórczość Ernsta Blocha,

który uczynił z nadziei centralną kwestię rozważań filozoficznych. Następnie zatrzymam się przy poglądach Friedricha Nietzschego, który wprowadził do filozofii problematykę nadziei radykalnej. Ostatnim filozofem, którego twórczość weźmę pod uwagę będzie Quentin Meillassoux, który w ostatnich latach próbuje na sposób filozoficzny dojść do uprawomocnienia nadziei kojarzących się dotąd z religią. Analizy ich poglądów umożliwią sformułowanie pewnych ogólnych wniosków odnoszących się do prób zastępowania przez filozofię religii. Podjęta kwestia jest istotna z tego względu, że w powszechnej opinii osłabianie siły oddziaływania religii stwarza groźbę totalnego nihilizmu. Jak się wydaje, filozofię stać na sformułowanie propozycji mogących zabezpieczać przed tą ewentualnością, a przy okazji nadających filozofowaniu znacznie większe możliwości oddziaływania na ludzkie życie.

1. Ernst Bloch jako twórca idei filozofii nadziei radykalnej

W wieku XX zagadnienie nadziei, jako przedmiot zainteresowań filozofii, łącznie jest przede wszystkim z nazwiskiem Blocha, który poświęcił mu swą ogromną książkę *Das Prinzip Hoffnung*, liczącą ponad tysiąc pięćset stron i nazywaną czasem „Magna Charta” myślenia nadziei¹, zaś sam jej tytuł wskazuje, że nadzieja ma się stać nową zasadą filozoficznego myślenia, czyli czymś w rodzaju jej centralnego tematu, z uwagi na jej rolę w ludzkim życiu².

¹ Por. R. Denker, *Hoffen aufs Reich der Freiheit*, w: K. Bloch, A. Reif (wyd.), „*Denken heißt Überschreiten*“. In memoriam Ernst Bloch 1885-1977, Köln, Frankfurt am Mein 1978, s. 45.

² Por. H. H. Holz, *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*, Darmstadt und Neuwied 1975, s. 71.

Już w *Geist der Utopie* Bloch wyraził przekonanie, że „żyjemy wśród ciemności”³, co odnosił on do sytuacji swych czasów. W *Das Prinzip Hoffnung* interpretuje je jako czasy upadku starego społeczeństwa, co powoduje przekształcenie dotychczasowych form nadziei w postawę lęku stanowiącego zagrożenie dla naszej przyszłości. Dlatego intencją Blocha była próba ożywienia myślenia utopijnego. Od początku mówi on o potrzebie posiadania szeroko rozumianej nadziei będącej skutecznym antidotum na zło związane z aktualną formą ludzkiego istnienia.

Punktem wyjścia *Das Prinzip Hoffnung* jest próba przezwyciężenia braku nadziei i zachęta, by się jej nie wyzbywać, gdyż jej nieobecność prowadzi do katastrofalnych następstw. Dla ludzi naszych czasów posiadanie nadziei nie jest już czymś naturalnym. Ich udziałem jest raczej przeżywanie życiowego lęku, jaki budzą fundamentalne pytania odnoszące się do tego, kim jesteśmy, skąd pochodzimy, dokąd zmierzamy i co nas oczekuje. Człowiek, zgodnie z Blochem, potrzebuje odniesienia swego życia do czegoś, co mógłby potraktować jako cel istnienia, potrzebuje wizji stanu, który by go w pełni satysfakcjonował, nawet jeśli aktualnie trudno jest sobie wyobrazić jego urzeczywistnienie. Do tej pory przed popadaniem w nihilizm broniły religie. Były one przesłanką dla marzeń o przyszłym, lepszym życiu. Ich wycofanie się na dalszy plan życia duchowego jest zatem pewnego rodzaju zagrożeniem. Dlatego zadaniem stającym przed filozofią jest rozwinięcie marzenia o lepszym życiu i właśnie ono staje się zasadniczym tematem książki Blocha⁴.

Początkowo kieruje on swój apel do jednostki, która winna w swym wewnętrznym życiu przygotować się na możliwość innej formy życia. Prowadzącą do tego drogą jest właściwe rozumienie siebie, jak też wyzwolenie z presji dnia dzisiejszego,

³ E. Bloch, *Oblicze woli*, przeł. A. Czajka-Krzyżanowska, w: „Literatura na Świecie”, nr. 7/1981, s. 31.

⁴ Por. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1993, s. 9.

związane z odniesieniem do przyszłości. W swym aktualnym życiu ludzie nie tylko nie uświadamiają sobie w pełni swych mocy, ale w ogóle nie są skłonni do wybiegania w daleką przyszłość. Tymczasem jest możliwe, by ukierunkowaniu w przyszłość przypisać znacznie większe znaczenie. Nieodzowna jest do tego pewna postawa, czyli ukierunkowanie na przyszłość swego istnienia. Są w nim przecież zawarte pewne potencje, które nie doznały spełnienia w aktualnej postaci życia. Nadzieja stanowi jego istotny moment, zaś w sytuacji gdy stanie się niezachwiana, umożliwi wyjście z ciemności, w jakiej się znajdujemy.

Bloch namawia nas zatem nie tylko do myślenia o przyszłości, ale i do prezentowania postawy aktywnego oczekiwania na jej nadejście. Przyszła rewolucja o skali globalnej musi się rozpocząć od zmiany zachodzącej w sferze jednostkowego życia. W *Das Prinzip Hoffnung* Bloch nawiązuje do Marksa, gdyż jest to dla niego jedyny dający się pomyśleć sposób związania nadziei z realiami ludzkiego bytu. Jego zbliżenie do idei komunizmu, bardzo silne w warstwie postulatywnej, nie jest jednak zbyt głębokie w sensie realnym. Nie odwołuje się on bowiem ani do Marksowskiej idei proletariatu, ani do politycznych propozycji ruchu komunistycznego. Stara się jedynie o stworzenie miejsca na nadzieję w obecnym świecie, ale nie dokonuje precyzyjnego określenia jej treści.

O ile dotąd filozofowie próbowali przekraczać religię w sposób poznawczy, czyli, jak Hegel, przypisywać filozofii możliwość wyższego typu poznania, o tyle Bloch pragnie ją przewyższyć dzięki swej wizji sposobu ludzkiego życia, tzn. nadać rzeczywistą treść obietnicom, które na gruncie religii jawią się w sposób mgławicowy i nieokreślony pod względem treściowym. Podejmuje on poszukiwanie doskonałości, która, co prawda, dotąd nie istnieje, ale jej zaistnienie nie jest wykluczone, gdyż posiada charakter „jeszcze-nie”. „Kategoria „jeszcze-nie” - jak wyjaśnia Bloch - odnosi się do świata, w którym są możliwe realizacje projektów i przemiany, świata, który sam jest jesz-

cze otwarty, niegotowy, procesualny...”⁵. Dlatego badacze jego poglądów dopatrują się u niego czegoś w rodzaju metareligii⁶, gdyż w sposób bezpośredni dąży on do przeniesienia wyobrażeń religijnych, odnoszących się do ostatecznego sensu świata i człowieka, na płaszczyznę realnych procesów rozgrywających się w ramach otaczającego nas świata. Nasuwa się zatem pytanie, czy jego filozofia nie przejmuje w sposób nadmiernie dosłowny funkcji religii i czy rzeczywiście jest ona w stanie odwołać się do jakiegoś odpowiednika bytu najdoskonalszego?

Słabością rozważań Blocha wydaje się potraktowanie nadziei jako kategorii metafizycznej oznaczającej pewną jakość bytu. Bloch uważa, że nadzieja może rozjaśnić zasadę świata i o ile filozofowie od dawna próbowali ją uchwycić, o tyle dotąd się im to nie udało i dopiero w jego myśleniu ma się ona stać podstawowym określeniem obiektywnej rzeczywistości⁷. Zamierza on ująć rzeczywistość jako dopuszczającą możliwość totalnego spełnienia ludzkich marzeń i właśnie w tym sensie nadzieja ma się stać zasadą jego filozofii.

Ostateczny sens ludzkiego istnienia nie może jednak zostać ujawniony i zagwarantowany, gdyż staje się on widoczny jedynie z perspektywy człowieka kierującego się nadzieją. Zarazem o tyle nie jest ona bezpodstawna, gdyż odwołuje się do przesłanek obecnych w ramach realnych tendencji rozwijającego się świata. Jak wyraża to jeden z badaczy myśli Blocha, zasada nadziei odnosi się do czegoś, co jeszcze-nie-istnieje i traktuje tę sferę jako podstawę świata „w formie bytu-jeszcze-nie”⁸. Nie chodzi tu zatem o ujawnianie czegoś, co zachodzi w sposób automatyczny i w pewien sposób nas zbawia, lecz Bloch ma

⁵ E. Bloch, *Rzeczywistość antycypowana, czyli jak przebiega i co osiąga myślenie utopijne*, w: „Studia Filozoficzne”, nr. 7-8/1982, s. 53.

⁶ Por. A. Czajka, *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernsta Blocha*, Warszawa 1991, s. 252.

⁷ Por. ibidem.

⁸ H.-E. Schiller, *Metaphysik und Gesellschaftskritik. Zur Konkretisierung der Utopie im Werk Ernst Blochs*, Hausteine 1982, s. 146.

na myśli odpowiednik „mesjanistycznej aktywności”⁹ ukierunkowanej na coś, co dotąd łączyło się z przyjmowaniem istnienia Boga. Zachowuje on bowiem treści przynależące dotąd do religii, co musi się łączyć z zupełnie odmienną wizją zarówno świata, jak i człowieka oraz jego relacji z innymi ludźmi, cechujących się doskonałością wykraczającą poza to wszystko, co można odnaleźć w ramach dotychczasowej filozofii.

Trudność myślowego przedsięwzięcia Blocha, jak można zauważyć, polega na próbie połączenia wspomnianego spełnienia ludzkiego życia z brakiem ostatecznego kresu rzeczywistości. W planie immanencji pojęcie kresu nie znajduje przecież zastosowania, gdyż nowożytne pojmowanie rzeczywistości ujmuje ją jako ciąg zdarzeń nie prowadzących do żadnej finalnej postaci. Kolejną trudnością zdaje się pogodzenie indywidualnego spełnienia człowieka ze spełnieniem ogólnoludzkim. Dochodzenie w pełni do siebie sytuuje on na miejscu religijnego połączenia z Bogiem. Jego dokonywanie się w świecie nie posiadającym finalnej postaci trudne jest do wyobrażenia. Utopijne myślenie styka się tu bowiem ze swą granicą, gdy próbuje ująć swój przedmiot jako coś urzeczywistnionego¹⁰. Pojawia się tu ponadto zagadnienie śmierci, które w religii znajdowało łatwe rozwiązanie, zaś w planie immanencji nie jest ono już tak proste.

W *Geist der Utopie*, czyli swym wcześniejszym dziele, odwoływał się on do idei wędrówki dusz osiągających w swych następujących po sobie wcieleniach wyższe formy doskonałości, z której, w ostatecznym rachunku, nikt nie będzie wyłączony. Idei tej, z oczywistych względów, nie mógł on podtrzymać w *Das Prinzip Hoffnung*, czyli dziele nawiązującym do inspiracji marksistowskich, ale również tam problem ten wydaje się mu możliwy do przezwyciężenia, choć, jak zauważają badacze jego poglądów, śmierć jest tajemnicą, której nie jest on w stanie roz-

⁹ Por. ibidem.

¹⁰ Por. H. H. Holz, *Unterwegs zum möglichen Menschen*, w: K. Bloch, A. Reif (wyd.), „*Denken heißt Überschreiten*“ ..., ibidem, s. 113.

wikłać¹¹. Dlatego nie wypowiada się on w sposób precyzyjny na temat sposobu przekroczenia śmiertelności.

Podobnie jest w przypadku jego wizji „humanistycznej kosmologii”, odwołującej się do przekonania o nieskończoności uniwersum. Warto przypomnieć, że idea tej nieskończoności obecna była w filozofii renesansu, natomiast wykracza ona poza horyzont nauki nowożytnej, która doszła do pewnego oszacowania naszego wszechświata, zarówno w sensie czasowym, przestrzennym, jak i liczby znajdujących się w nim obiektów. Interesująca jest zatem myśl Blocha, jaką zdaje się on sugerować, iż dla pełnego spełnienia naszych marzeń nieodzowne jest odwołanie do nieskończoności, która, właśnie jako nieskończona, nie jest możliwa do ogarnięcia, ale idei tej w żaden sposób on nie konkretyzuje

Koncepcja Blocha trudna jest do zaakceptowania z wielu jeszcze innych względów. Trudno ją zresztą w pełni zrozumieć, gdyż jego myśl kieruje się ku czemuś nieujmowalnemu, co może wywołać wrażenie jałowości. Jego idea „utopii konkretnej” jest ponadto jak najdalsza od konkretów i sprowadza się do ogólnych haseł zmiany istniejącego systemu społecznego w kierunku komunizmu mającego być rozwiązaniem wszystkich problemów ludzkiego istnienia. Doprowadza on do rozluźnienia rygorów filozoficznych i oczekuje wyjścia naprzeciw ze strony odbiorców swej myśli, co nie wskazuje na siłę jej oddziaływania. Jego propozycja filozofii nadziei pozostała zatem niedopracowana i nie urzeczywistnia postawionych przed nią zadań.

¹¹ Por. J. Moltmann, *Plötzlich, in einem Augenblick, beim Ton der letzten Posanne*, w: K. Bloch, A. Reif, *Denken heißt Überschreiten...*, ibidem, s. 73.

2. Friedrich Nietzsche i jego propozycja filozofii wkraczającej w miejsce religii

Nietzsche jest przekonany, że cała kultura europejska „od dawna już posuwa się (...) ku jakiejś katastrofie...”¹². Jego krytyczną pasję trudno jest porównać do postaw innych filozofów, gdyż „pogardzał naszymi czasami, wszystkim, co współczesne”¹³ i „czynił to jednoznacznie, bez wahań, często ze złością...”¹⁴. Kultura współczesna cechuje się, według niego, brakiem autentyzmu, wypełniają ją treści negatywne, a ponadto ukierunkowana jest na to, co przeszłe, co wyklucza postawy twórcze. Zdaje on sobie przy tym sprawę, że dotąd nikt nie okazywał światu tak daleko idącej nieufności. Za Deleuzem, nawiązującym do określenia stosowanego przez samego Nietzschego, postawę tę można nazwać „filozofowaniem za pomocą młota”, czyli określić ją jako krytykę totalną, choć symbol młota u niemieckiego myśliciela nie kojarzył się wyłącznie z burzeniem, lecz, jak zaznaczył to Heidegger, również z ostukiwaniem, czyli sprawdzaniem wartości tego, co poddawane jest tej procedurze.

Dla Nietzschego jest oczywiste, że od filozofii uzależnione są dalsze losy ludzkości. Rolą filozofii¹⁵ jest wypracowanie zupełnie odmiennej postaci kultury wykraczającej poza to, czym ona aktualnie jest, przy czym chodzi mu również o przyczynienie się do zaistnienia tej nowej, twórczej formy życia. Nie podlega u niego żadnym wątpliwościom, że filozofia dysponu-

¹² F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 251.

¹³ G. Colli, *Po Nietzschem*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1994, s. 141.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ W Nietzscheańskiej wizji roli filozofii przede wszystkim wysuwa się na pierwszy plan jej funkcja krytyczna. Pisze o tym np. Krzysztof Michalski: „Odkrycie genezy, wydobyte na jaw życia i jego choroby, siły i patologii kryjącej się za pojęciami, w jakie ujmujemy nasze życie – to, mówi Nietzsche, zadanie filozofii” (K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 34). Filozofia ma jednak u niego również stronę pozytywną i właśnie na niej pragnę się teraz skoncentrować.

je mocą niewykorzystaną w klasycznych formach filozofowania. Jest w stanie przekroczyć swą terażniejszość, choć w tym celu musi ona zostać w odmienny niż dotąd sposób powiązana z ludzkim życiem, tzn. stać się postacią ludzkich przeżyć składających do podjęcia określonych działań.

Dlatego filozofia nie może się ograniczać do samego teoretyzowania, lecz powinna również wywierać wpływ na życie. Ma ona „podnieść człowieka na duchu”¹⁶, czy też odwołując się do słów Krzysztofa Michalskiego, ma się stać lekarstwem na chorobę świata¹⁷. Nietzsche zamierza dotrzeć do tego, do czego filozofowie dotąd nie dotarli, gdyż nie jest to dostępne dla władzy do której się oni odwołują. Trafne wydają się słowa Hanny Buczyńskiej-Garewicz, która mówi, że Nietzsche jest „poszukiwaczem i głosi-cielem zbawienia”¹⁸. Marzy się mu stworzenie nowego człowieka – dokładniej nadczłowieka – przed którym staje zadanie, jakie dotąd spoczywało na Bogu, tzn. dostarczenie nam sensu istnienia.

Wkroczenie na miejsce znanych religii nie musi się łączyć ze stosowaniem pojęcia „Bóg”¹⁹. Wkroczenie to nie oznacza też totalnego odrzucenia religii. Nietzsche zaznacza przecież, że wydanie przez niego wojny ideałom chrześcijańskim nie ma na celu ich totalnego zniweczenia²⁰. Dodaje nawet, że ich trwanie należy do rzeczy najbardziej pożądaných. W pełni aprobeuje wielkość obietnic religijnych i zamierza je raczej przewyższać,

¹⁶ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 1997, s. 288

¹⁷ Por. K. Michalski, *Plomień wieczności...*, ibidem, s. 29.

¹⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Zaratustra jako nauczyciel radości*, w: „Studia Filozoficzne”, nr. 11/1986, s. 126.

¹⁹ W tym miejscu wyrażam niezgodę na stosowanie tego pojęcia przez Heideggera (por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1998, s. 383), gdyż sugeruje ono związek myśli Nietzschego z istniejącymi formami religijności.

²⁰ Zaznacza to Jaspers i podaje dane bibliograficzne tych słów (por. K. Jaspers, *Nietzsche...*, ibidem, s. 121).

a nie odrzucać. Popularne odczytywanie jego intencji, jako wyrazu prostego odrzucania chrześcijaństwa i religii jako takiej, zupełnie nie odpowiada zatem jego intencjom. Zarówno w dawnych formach religijności, jak i w chrześcijaństwie dostrzega on przecież aspekty pozytywne i nie podważa ich roli w ludzkiej historii.

Nietzsche stawia zatem przed filozofią zadania nieporównywalne z zamiarami innych filozofów. Filozofia uzyskuje moc, jakiej dotąd nie posiadała. Otwiera nadzieje na coś znacznie bardziej doniosłego od obietnic formułowanych przez istniejące dotąd filozofie. Jest to zatem filozofia nadziei w sensie radykalnym, przewyższającym wszystko to, co wydawało się możliwe w znanych nam postaciach filozofowania. Filozofii takiej nie udało się mu, co prawda, zbudować w sensie podobnym do wielkich filozofii przeszłości, ale jest problematyczne, czy filozofia stawiająca sobie tak ambitne zadania może być z nimi bezpośrednio porównywana.

Każdy kto zetknął się z jego myślą wie, że pozytywne propozycje sprowadzają się do idei nadczłowieka (odniesionej do przyszłości) i wiecznego powrotu (odnoszącej się bezpośrednio do nas). Możliwe będzie zatem uwolnienie się od problemów ludzkiego istnienia trapiących dotąd ludzi, zaś przyjęcie nowej koncepcji czasu umożliwi przewyciężenie ograniczenia, jakim jest świadomość śmiertelności. Na miejsce marzeń o innym, przyszłym świecie pojawia się pragnienie skierowane ku temu światu. O ile platonizm był wyrazem nadziei łączonych ze światem idei, o tyle u Nietzschego, który podejmuje spór z metafizyką nadzmysłowości, pojawia się wola czystej doczesności, określana przez niego jako „dionizyjski stosunek do istnienia”. Stan ten określa on jako najwyższy spośród tych, które filozof może osiągnąć²¹. Zamiast mówić, jak to dotąd czyniono, o mądrości transcendencji, mówi on o mądrości immanencji. Filo-

²¹ Por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, ibidem, s. 282.

zofia wkracza, tym samym, na miejsce zajmowane dotąd przez religię i nawiązującą do teologii filozofię.

Podstawowym pytaniem jest natomiast to, czy jego propozycja może zostać potraktowana jako przynależąca do filozofii. Wyrzeka się on przecież filozoficznej tradycji, gdyż ma nam do przekazania zupełnie odmienne treści. Ciągłość tradycji filozoficznej, z uwagi na jego wystąpienie, staje pod znakiem zapytania. Wspomina on o tym, że nauczył się inaczej patrzeć na wszystko, o czym dotąd filozofowano, zaś samo filozofowanie przestaje u niego być rzeczą rozumu. Dla tych, którzy nie wyobrażają sobie możliwości tak zasadniczego przekształcenia filozofii nasuwa się przypuszczenie, że porusza się on na granicy filozofowania i pseudofilozofii²². Najwyraźniej zadanie, jakie on sobie postawił, czyli zastąpienie przez filozofię zdezaktualizowanego chrześcijaństwa i religii jako takiej, niesie z sobą pewne konsekwencje niepokojące filozofów i trudne do pogodzenia z istotą dyskursu filozoficznego. Nie jest on zresztą wcale pewny, czy w świecie zaszły zmiany pozwalające na istnienie filozofa w jego rozumieniu²³.

W obronie Nietzschego trzeba jednak zaznaczyć, że postawił on przed filozofią zadania nadzwyczajne, nieporównywalne z zamiarami innych filozofów. Zarazem nie chciał on realizować zamysłów kapłańskich, jak czyniła to filozofia nawiązująca do Platona, pragnąca przejąć bezpośrednio kierownictwo ludźmi²⁴. Nawet jeśli z rezultatami jego myśli nie sposób się w pełni utożsamić, to jednocześnie sporo jej ograniczeń bierze się z niedopracowania i pośpiechu. Jego ideom można natomiast nadać charakter bardziej dyskursywny, wyrazić je środkami filozoficznymi i w pewnym nawiązaniu do wiedzy naukowej.

²² Sąd taki formułuje np. Jaspers (por. K. Jaspers, *Nietzsche...*, ibidem, s. 344).

²³ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Warszawa 1905, s. 138.

²⁴ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911, s. 111.

Otwiera on jedynie drogę ku zupełnie odmiennej filozofii, filozofii którą można nazwać filozofią radykalnej nadziei z uwagi na wizję urzeczywistnienia naszych najgłębszych pragnień, które dotąd wyrażała religia.

3. *Quentin Meillassoux jako filozof nadziei radykalnej*

Jednym z istotnych motywów Meillassoux, choć nie od razu ujawnił się on w jego twórczości, jest zaniepokojenie postępującym osłabianiem oddziaływania chrześcijaństwa i religii jako takiej. Jego intencją nie jest próba powracania do religii, gdyż to nie wydaje się mu ani możliwe, ani wskazane. O ile postmodernistyczni filozofowie poprzedniego pokolenia byli pewni, że nie jest możliwe nadanie podmiotowi sensu istnienia, o tyle Meillassoux wierzy, że wyzwolenie z dawnej eschatologii wcale nie uniemożliwia podtrzymania nadziei wyrażanych dotąd w ramach religii. Musi ona natomiast uzyskać zupełnie odmienny status.

Wraz z większością znaczących filozofów ostatnich dziesięcioleci Meillassoux wyraża sprzeciw wobec metafizyki i w sposób zdecydowany odrzuca przedkrytyczną ideę bytu koniecznego, będącą wyrazem powiązania filozofii z religią. Zauważa on jednak, że lepsze uzbrojenie myśli przeciw dogmatyzmowi²⁵, charakterystycznemu dla myśli metafizycznej, idzie w parze z bezradnością wobec fanatyzmu związanego ze specyficznym zwrotem ku religii obecnym w myśli filozofów nadających ostatnio ton filozoficznemu myśleniu, czyli u filozofów postmodernistycznych. Koniec metafizyki idzie często w parze z odwoływaniem się do religii, co prowadzi do „ureligijnienia myślenia”. Współczesny kres metafizyki nazywa on „**religijnym kresem**”²⁶, gdyż „sceptycyzm wobec absolutu metafizycznego

²⁵ Por. Q. Meillassoux, *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, przeł. P. Herbich, Warszawa 2015, s. 76.

²⁶ Ibidem, s. 73.

uprawnia (...) *de jure* wiarę w dowolną formę wiary w jakiś absolut, lepszą czy gorszą²⁷. Kres metafizyki przybiera zatem postać powrotu religii, likwidacja metafizyki wskrzesza religijność²⁸.

Meillassoux niepokoi ten nasilony powrót religijności. Twierdzi on, jak to ujął jeden z badaczy jego myśli, że „’koniec metafizyki’ (...) pozwolił (...) na rozkwit „fideizmu”, pojmowanego jako wiara właściwa mglistej, rozwodnionej religijności, wyznającej zagadkowego Innego...”²⁹, co w pierwszym rzędzie odnosi się do myśli Derridy, choć patronami takiego namysłu byli Wittgenstein i Heidegger. Wspomniany niepokój związany jest z tym, że dokonujący się powrót religii zdaje się unieważniać krytykę wszelkiej irracjonalności, czy fanatyzmu. Twierdzi on, że „im lepiej myśl jest uzbrojona przeciw dogmatyzmowi, tym bardziej bezbronna wydaje się wobec fanatyzmu”³⁰ i obskurantyzmu religijnego. Filozofia staje się wręcz bezbronna wobec teologii.

Najnowsze filozofie odwołują się bowiem do wiary jako jedynej możliwości dostępu do absolutu, co odbiera myśleniu prawo do krytyki wszelkich form irracjonalności. Filozofowie ostatnich dziesięcioleci pozostawiają religię w spokoju, o ile tylko odwołuje się ona do wiary i nie wysuwa żadnych roszczeń w odniesieniu do sfery wiedzy. Sytuację tę ujmuje Meillassoux jako wyraz ustępstwa filozofii wobec religii, czego nie chce on zaaprobować. Myśleniu filozoficznemu przypisuje on bowiem zadanie odrzucania wszelkich irracjonalnych przekonań.

Źródeł ograniczeń dominującej obecnie postaci filozofowania Meillassoux poszukuje w tradycji zapoczątkowanej przez Kanta. Od niego wywodzi się bowiem redukcjonowanie poznania do „sytuacji człowieka”. Jego myśl stanowi wyraz tzw. korela-

²⁷ Ibidem.

²⁸ Por. ibidem, s. 119.

²⁹ A. Johnston, *Odwet Hume’a – à dieu Meillassoux*, przeł. M. Rychter, w: „Kronos”, nr. 2/2015, s. 196.

³⁰ Q. Meillassoux, *Po skończoności...*, ibidem, s. 76.

cjonizmu, który podważa absolutność rzeczywistości z uwagi na przekonanie o niemożności wyjścia poza relację podmiotowo-przedmiotową. O korelacionizmie pisze Meillassoux, że „sabotuje wszelkie roszczenie rozumu do deligitymizacji wiary w imię myślowej niemożliwości jej treści”³¹, gdyż „myślenie pod presją korelacionizmu samo odebrało sobie prawo do krytyki irracjonalności, gdy jej przedmiotem jest absolut”³². Korelacionizm jest powiązany z myśleniem irracjonalnym, gdyż odwołująca się do niego filozofia „okazuje się niezdolna do istotowego odróżnienia się od fanatyzmu”³³. Prowadzi on zatem do nowego obskurantyzmu oraz otwarcia na przesady. Uniemożliwia opór wobec form irracjonalizmu i w tym sensie ma on swój udział we współczesnym powrocie religijności.

Dlatego naczelną ideą Meillassoux staje się przedarcie się z powrotem do rzeczy niezależnych od podmiotu, czyli podważenie sposobu myślenia, który upowszechnił się w ostatnich stuleciach. Tylko tą drogą możemy przeciwdziałać niepokojącym tendencjom najnowszej filozofii. Dlatego podejmuje on atak na istotę myślenia filozoficznego po Kancie, w którym panuje przekonanie o niemożności wyjścia poza relację z bytem. W myśleniu nowożytnym nastąpiła utrata tego, co określała mianem „wielkiego Zewnątrz”, czy też „Zewnątrz absolutnego”, ale jego intencją nie jest próba powrotu do naiwnego realizmu, który dotąd wydawał się jedyną kontrpropozycją względem korelacionizmu. Powrót taki byłby wyrazem myślenia dogmatycznego.

Pomysł Meillassoux, nawiązujący do jego krytycznych ocen stanu aktualnej filozofii, polega więc na próbie zerwania z kołem korelacji, tzn. na zrewidowaniu przekonania panującego w filozofii od Kanta, a przynajmniej zamierza on postawić problem twierdzeń ancestralnych (chodzi tu o twierdzenia odno-

³¹ Ibidem, s. 66.

³² Ibidem, s. 71.

³³ Ibidem, s. 77.

szące się do stanu wcześniejszego zarówno od myśli, jak i samego życia) w taki sposób, by jego rozwiązanie, tzn. uznanie obiektywności takich stwierdzeń, choć formułowane są przez ludzi pozostających w relacji ze światem, co pociąga za sobą obecność w tych twierdzeniach elementów związanych z naszym istnieniem, nie jawiło się jako zupełnie niemożliwe³⁴.

Meillassoux widzi problem w sposobie postępowania polegającym na wysuwaniu roszczenia do obiektywności wiedzy o świecie w sytuacji niemożności precyzyjnego rozdzielenia tego, co w niej obiektywne, od tego, co subiektywne. Pozostając na gruncie korelacionizmu, popadamy w wewnętrzną sprzeczność³⁵. Uważa, że nadal obowiązują konsekwencje myśli Kanta, zgodnie z którymi korelacja jest wynikiem zaniku wszelkiego obiektywizmu poznawczego. Nie interesuje go skomplikowana droga poznania naukowego doprowadzająca do formułowania wspomnianych stwierdzeń, gdyż niepokoi go sam ich sens. Poddaje się marzeniu o pełnym obiektywizmie poznania, obecnym w dawnym myśleniu, podczas gdy wpisywanie w czas warunków poznania obiektywnego istnienia ciał, co nastąpiło w myśleniu rozwijanym po Kancie, „jest z konieczności ich uczłowieczaniem...”³⁶. Tymczasem czas, jako warunek myślenia przedmiotowego, nie może być traktowany na tej samej płaszczyźnie refleksji, co inne przedmioty myślenia.

Stawia on pytanie o to, „jak nauce udaje się pomyśleć czas, w którym donacja czasoprzestrzenna nastąpiła w pewnym czasie, a także w pewnej przestrzeni, poprzedzających wszelką donację?”³⁷. Przemyślenie ancestralności prowadzić ma do odrzucenia obiegowej tezy, że ‘być’ równoznaczne jest z byciem korelatem. Namawia on nas do zaufania potężde myśli³⁸

³⁴ Por. Q. Meillassoux, *Po skończoności*, ibidem, s. 46.

³⁵ Ibidem, s. 15.

³⁶ Ibidem, s. 42.

³⁷ Ibidem, s. 40.

³⁸ Q. Meillassoux, *Żałoba, która nadchodzi – Bóg, który się zbliża*, przeł. A. L., w: „Kronos”, nr. 3/2009, s. 213.

skłaniającego do przyjęcia przypadkowości praw natury, a nie opieranie się na doświadczeniu wskazującym na niezmiennosc stałych obserwacyjnych. Absolutyzacji może przecież podlegać obecny w nauce upadek zasady racji dostatecznej, co zwolni naukę z poszukiwania racji radykalnie nowych form bytu. Mamy zatem próbować powrócić do myślenia o absolicie, tzn. realności absolutnie oddzielonej od podmiotu, choć przez niego myślanej³⁹. Jest on zatem, co sam zaznacza, za przywróceniem prawomocności projektu metafizyki zakładającego, że jako racjonalne istoty mamy dostęp do istoty świata⁴⁰.

Nie wchodząc bliżej w jego pomysł, wystarczy przypomnieć, że Meillassoux odwołuje się do idei absolutu nie będącego bytem absolutnym. Proponuje on potraktowanie braku racji jako ostatecznej właściwości bytu (a więc jako nowej formy absolutu), czyli jako „właściwości ontologicznej”, a nie, jak to było czynione dotąd, jako oznaki skończoności wiedzy. Poszukując bliższych określeń tego absolutu, nawiązuje on do czasu, gdyż, zgodnie z potoczną opinią, tylko on zdolny jest „zniszczyć każdą określoną rzeczywistość, nie podlegając żadnemu określonemu prawu...”⁴¹, a więc tylko on „może być pomyślany jako absolut”⁴². Chodzi tu o wizję skrajnej postaci chaosu (czy też raczej hiper-Chaosu), dla którego „nic nie jest (...) niemożliwe, ani nawet nie do pomyślenia”⁴³.

Przejsie ku kwestiom odnoszącym się do istnienia Boga polega w jego artukulach na rozważeniu tzw. „widmowego dylematu” związanego z odniesieniem do śmierci, których nie jesteśmy w stanie zaakceptować. W artykule *Żaloba, która nad-*

³⁹ Por. Q. Meillassoux, *Time without Becoming*, ed. by A. Longo, Mimesis International 2014, s. 12.

⁴⁰ Por. Q. Meillassoux, *Excerpts from „L’Inexistence divine“*, przeł. G. Harman, w: G. Harman, *Quentin Meillassoux Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press 2011, s. 231.

⁴¹ Q. Meillassoux, *Po skończoności...*, ibidem, s. 93

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, s. 96.

chodzi – Bóg, który się zbliża stawia on problem widma, czyli zmarłych, po których nie została przeżyta żałoba, co powoduje, że zmarli ci dalej nam towarzyszą, co uniemożliwia przeżywanie życia w pełny sposób. W przypadku „widma istotnego” żałoba po zmarłym staje się zaś wręcz czymś nie do zniesienia, ze względu na to, że więź pomiędzy zmarłym a żyjącymi nadal jest podtrzymana, gdyż „zmarły (...) woła koszmarem swej śmierci nie tylko do bliskich, krewnych, lecz do wszystkich, którzy przecięli ścieżki historii jego życia”⁴⁴.

W jego opinii przeżycie tej żałoby nie jest możliwe na gruncie znanej alternatywy istnienia Boga lub jego nieistnienia, czyli opcji religijnej i ateistycznej, gdyż żadna z nich nie pozwala na przejście przez „żałobę istotną”. Na gruncie postawy ateistycznej niemożliwość zapewnienia sprawiedliwości ludziom umarłym podważa sens życia, gdyż sugeruje jego daremność. Z kolei w ramach postawy religijnej Bóg staje się odpowiedzialny za dopuszczenie do nieszczęść, co podważa jego dobroć i sprawiedliwość, a zarazem nie pozwala na zaufanie do jego wyroków, co przyczynia się do duchowej śmierci wierzącego. Obie opcje prowadzą zatem do rozpaczliwej odwołującej się do alternatywy „albo brak nadziei na lepsze życie dla umarłych, albo brak nadziei na istnienie Boga innego niż taki, który dopuścił do (...) straszliwych śmierci”⁴⁵.

Meillassoux próbuje przewyciężyć aporetyczną alternatywę ateizmu i religii, która nazwana zostaje „widmowym dylematem”, zaś jego rozstrzygnięciem mógłby być jedynie pogląd nie będący ani ateistycznym, ani religijnym. Zgodnie z Meillassoux, taka trzecia opcja jest możliwa do pomyślenia. Połącze-

⁴⁴ Q. Meillassoux, *Żałoba, która nadchodzi – Bóg, który się zbliża*, ibidem, s. 208. Ten moment poglądów Meillassoux kojarzony bywa z przekonaniem Derridy, iż nasze życie zawsze jest przeżywane jako dzieła żałoby (por. P. Gratton i P. J. Ennis, *Introduction: From a Speculative Materialism to a Speculative Ethics*, w: P. Gratton, P. J. Ennis, *The Meillassoux Dictionary*, Edinburgh 2015, s. 15).

⁴⁵ Q. Meillassoux, *Żałoba...*, ibidem, s. 210.

niem możliwości zmartwychwstania umarłych i nieistnienia Boga jest bowiem przekonanie, że **Bóg jeszcze nie istnieje**, które może być przesłanką dla nadziei.

Nadzieja ta odwołuje się do jednostkowej subiektywności. Mamy tu do czynienia, jak wyjaśnia on w swym doktoracie, z intuicją odnoszącą się do „najwyższej, innowacyjnej siły stawania” związaną z nadzieją na sprawiedliwość. Chodzi tu bowiem zarówno o nadzieję na sprawiedliwość po śmierci, a więc i na życie po śmierci będące naprawieniem doznanych krzywd. W jego myśli obecna jest zatem „swoista religijna antycypacja”⁴⁶, odwołująca się do przyszłych możliwości rozwojowych.

Pomysł Meillassoux sprowadza się do przekonania, że kolejną godną uwagi nowością (po tej, jaką była myśl w odniesieniu do życia), którą, być może, wyłoni czas, o ile jest on wciąż zdolny do nowości równie radykalnej, będzie „emergencja egalitarnej Sprawiedliwości dla żywych i zmarłych”⁴⁷. Tylko wszechmocny Bóg mógłby prześcignąć byty trzeciego świata (czyli świata myśli) w sposób podobny, jak te prześcigają byty drugiego (czyli świata życia), gdyż żadna inna istota nie jest w stanie zmienić istniejący aktualnie świat w sposób tak zasadniczy⁴⁸, by możliwe były ponowne narodziny zmarłych, którym zapewniona zostanie sprawiedliwość. Ten czwarty porządek staje się więc przedmiotem nadziei, zaś nadzieja ta nie jest czymś wymyślanym przez Meillassoux, gdyż odwołuje się on do faktu jej istnienia u człowieka jako „(qua)racjonalnej istoty”⁴⁹. O ile zatem dotąd ludzie marzyli o sprawiedliwości, lecz czynili to w odwołaniu do religii, czyli w sposób nieracjonalny, o tyle obecnie pojawia się możliwość czynienia tego w sposób racjonal-

⁴⁶ Por. P. Skalski, B. Wójcik, *Kryptoteologia Meillassoux*, w: „Kronos”, nr. 3/2016, s. 191.

⁴⁷ *O nadprzygodności, wirtualności i sprawiedliwości. Quentin Meillassoux w rozmowie z Grahamem Harmanem*, przeł. P. Herbich, w: „Kronos”, nr. 1/2012, s. 21.

⁴⁸ Por. Q. Meillassoux, *Excerpts...*, ibidem, s. 190.

⁴⁹ Ibidem, s. 189.

ny. Chodzi zatem o to, by pragnienie tego świata sprawiedliwości zostało ujęte jako pragnienie „ukierunkowane (*traversed*) przez rozum”. Meillassoux, jak ujmują to Peter Grattou i Paul J. Ennis, nie przywołuje zatem idei jakiegoś innego (*another*) świata w sensie wertykalnym, lecz mówi jedynie o nadejściu odmiennego (*other*) względem tych, które już powstały⁵⁰.

Bóg, jako przyszły, nie jest zatem winny różnego rodzaju powrotnościom, jakie miały miejsce. Dlatego można mieć nadzieję, że będzie w stanie obdarować widma innym losem, niż ten, który im przypadł⁵¹. Meillassoux dopuszcza zatem możliwość przewidywania działań Nadchaosu wedle jego wewnętrznej logiki, jaką jest ułożenie tych zdarzeń w całość zgodną z „pewną logiką nadchaotycznego rozwoju”⁵². Stwarza to możliwość przewidzenia pojawienia się Boga i nadziei na jego nadejście⁵³. Interesują go wyłącznie pozytywne możliwości, uwalniające od odczucia nieszczęścia wywołanego czyjąś śmiercią. Odwraca on dotychczasowy porządek myślenia, gdyż z możliwości posiadania nadziei wyprowadza on to, co jest dla ludzi największą nadzieją, czyli istnienie Boga możliwego do kochania i naśladowania go. Rozważa on wyłącznie boskość najciekawszą i najbardziej wyjątkową. Dąży do stworzenia pewnego systemu będącego bogologią, dzięki której możliwe byłyby nowe więzi pomiędzy „ludźmi, a tymi którzy ich nawiedzają”⁵⁴.

Prawdopodobieństwa pojawienia się Boga nie można, co prawda, w żaden sposób oszacować, ale z tego względu nie można też zakładać, że jest ono niesłychanie małe i w ogóle nie brać pod uwagę tej ewentualności. Z uwagi na to, że wątplenie w jego nadejście nie oferuje żadnego sensu, pojawia się możliwość dla podtrzymania nadziei na jego pojawienie się. Nadzieja ta nie stanowi jakiegoś nonsensu, ani nie musi się łączyć z tre-

⁵⁰ Por. P. Grattou, P. J. Ennis, *Introduction...*, ibidem, s. 14

⁵¹ Por. Q. Meillassoux, *Żaloba...*, ibidem, s. 211.

⁵² Por. P. Skalski, B. Wójcik, *Kryptotologia Meillassoux*, ibidem, s. 191.

⁵³ Por. ibidem.

⁵⁴ Q. Meillassoux, *Żaloba...*, ibidem, s. 215.

ściami wyznaniowymi. Ani rozpacz ateisty, ani rozpacz człowieka religijnego nie są zatem czymś ostatecznym.

Przechodząc do krytycznego podsumowania jego propozycji, trzeba zauważyć, że rozważana przez niego postać nadziei dotąd kojarzyła się w sposób jednoznaczny z religią. Chodzi tu bowiem zarówno o nadzieję na sprawiedliwość po śmierci, a więc i na życie po śmierci będące naprawieniem doznanych krzywd. W jego myśli obecna jest zatem „swoista religijna antycypacja”⁵⁵, odwołująca się do przyszłych możliwości rozwojowych. Rozwija on bowiem coś w rodzaju teologii spekulatywnej, choć wolnej od poglądów metafizycznych⁵⁶. Krytycy dostrzegają w jego pomyśle przemycanie wątków chrześcijańskich, podlegających jedynie drobnym korektom. Sam Meillasoux twierdzi natomiast, że jego pomysły nie mają charakteru religijnego i nie zgadza się ze wskazywanymi podobieństwami hiper-Chaosu do bogów religii monoteistycznych, choć wydają się one czymś ewidentnym. Ponadto osobnym problemem pozostaje status bóstwa spełniającego ludzkie nadzieje i pragnienia. Bóg ten, nie będąc dawnym absolutem, powinien posiadać ograniczone możliwości, tymczasem Meillasoux przypisuje mu możliwości Boga w sensie chrześcijańskim. Jego filozofia odwołuje się najwyraźniej do subiektywnych odczuć jej autora, co nie pozwala sądzić, iż udaje mu się realizacja postawionego przed nią zadania.

4. Wnioski

Rozważenie powyższych propozycji myślowych, będących jedynie przykładami problematyki nadziei radykalnej na gruncie współczesnej filozofii, prowadzi do trzech wniosków:

Pierwszym z nich jest to, iż stworzenie filozofii nadziei radykalnej stanowi swoiste wyzwanie dla filozofii. Zagrożeniem

⁵⁵ Por. P. Skalski, B. Wójcik, *Kryptoteologia...*, ibidem, s. 191.

⁵⁶ Por. ibidem.

łączącym się z tymi próbami jest albo powracanie do nadziei bardziej o charakterze religijnym niż filozoficznym, co stawia pod znakiem zapytania autonomię filozoficznego dyskursu, albo mała zrozumiałość pozytywnych propozycji skierowanych ku konkretnym odbiorcom, co przeczy uniwersalizmowi rozważań filozoficznych.

Zgodnie z drugim, tworzenie takiej filozofii wymaga odwołania się do myśli o słabym statusie teoretycznym, ale powinno się łączyć z podtrzymaniem jej teoretycznego statusu, czyli zostać powiązane z istotą filozoficznego dyskursu, gdyż inaczej grozi odejściem od filozofii na rzecz innej postaci dyskursu.

Po trzecie zaś, wydaje się, że właściwą inspiracją dla tego rodzaju poszukiwań może być filozofia hermeneutyczna, odwołująca się do swoistego przedrozumienia. Na sposób hermeneutyczny można zresztą próbować ująć zarówno pomysły Blocha i Nietzschego, co wyzwoliłoby je od wielu słabości. Być może w taki sposób należałoby także ująć propozycje formułowane przez Meillassoux.

Filozofia hermeneutyczna nie aspiruje do powszechnej ważności swych konkretnych propozycji odnoszących się do problemów człowieka, co w pełni odpowiada projektowi filozofii nadziei radykalnej. Do posiadania tej nadziei nie można przecież nikogo zmusić. Możliwe jest co najwyżej wskazanie argumentów, iż nie jest ona całkowicie nieuprawniona i nie mówi o czymś zupełnie niemożliwym. Sądzę, iż obecnie, po raz pierwszy w dziejach filozofii, na argumenty takie można wskazać bez popadania w zasadniczą kolizję z istotą naukowego dyskursu⁵⁷, choć z pewnością będzie się to musiało łączyć z wykroczeniem poza aktualny stan wiedzy. Być może jednak podjęcie tego ryzyka otwiera przed filozofią perspektywę oddziaływania

⁵⁷ Współczesna nauka mówi bowiem wiele o zjawiskach, które kiedyś wydawały się czystą fantazją, a ponadto zdaje się ostatnio otwierać horyzonty będące wykroczeniem poza to, co dotąd nazywaliśmy wszechświatem.

na życie ludzi o skali nieporównywalnej z możliwościami filozofii klasycznej, ograniczającej się do problematyki szczęścia i do konstruowania społecznych utopii.

Bibliografia

- Bloch, E. *Oblicze woli*, przeł. A. Czajka-Krzyżanowska, w: „Literatura na Świecie”, nr. 7/1981.
- Bloch, E. *Rzeczywistość antycypowana, czyli jak przebiega i co osiąga myślenie utopijne*, w: „Studia Filozoficzne”, nr. 7-8/1982.
- Bloch, E. *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1993.
- Buczyńska-Garewicz, H. *Zaratustra jako nauczyciel radości*, w: „Studia Filozoficzne”, nr. 11/1986.
- Colli, G. *Po Nietzsche*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1994.
- Czajka, A. *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernsta Blocha*, Warszawa 1991.
- Denker, R. *Hoffen aufs Reich der Freiheit*, w: K. Bloch, A. Reif (wyd.), „Denken heißt Überschreiten“. *In memoriam Ernst Bloch 1885-1977*, Köln, Frankfurt am Mein 1978.
- Gratton P., Ennis, P. J. *Introduction: From a Speculative Materialism to a Speculative Ethics*, w: P. Gratton, P. J. Ennis, *The Meillassoux Dictionary*, Edinburgh 2015.
- Heidegger, M. *Nietzsche*, t. 1, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1998.
- Holz, H. H. *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*, Darmstadt und Neuwied 1975.
- Holz, H. H. *Unterwegs zum möglichen Menschen*, w: K. Bloch, A. Reif (wyd.), „Denken heißt Überschreiten“. *In memoriam Ernst Bloch 1885-1977*, Köln, Frankfurt am Mein 1978.
- Jaspers, K. *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Strońska, Warszawa 1997.
- Johnston, A. *Odwet Hume'a – à dieu Meillassoux*, przeł. M. Rychter, w: „Kronos”, nr. 2/2015.
- Meillassoux, Q. *Żaloba, która nadchodzi – Bóg, który się zbliża*, przeł. A. L., w: „Kronos”, nr. 3/2009.
- Meillassoux, Q. *Excerpts from „L'Inexistence divine“*, przeł. G. Harman, w: G. Harman, *Quentin Meillassoux Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press 2011.

- Meillassoux, Q. *O nadprzygodności, wirtualności i sprawiedliwości. Quentin Meillassoux w rozmowie z Grahamem Harmanem*, przeł. P. Herbich, w: „Kronos”, nr. 1/2012.
- Meillassoux, Q. *Time without Becoming*, ed. by A. Longo, Mimesis International 2014.
- Meillassoux, Q. *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, przeł. P. Herbich, Warszawa 2015.
- Michalski, K. *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007.
- Moltmann, J. *Plötzlich, in einem Augenblick, beim Ton der letzten Posanne*, w: K. Bloch, A. Reif (wyd.), „Denken heißt Überschreiten“. *In memoriam Ernst Bloch 1885-1977*, Köln, Frankfurt am Mein 1978.
- Nietzsche, F. *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Warszawa 1905.
- Nietzsche, F. *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911.
- Nietzsche, F. *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.
- Schiller, H.-E. *Metaphysik und Gesellschaftskritik. Zur Konkretisierung der Utopie im Werk Ernst Blochs*, Hausteint 1982.
- Skalski, P., Wójcik, B. *Kryptoteologia Meillassoux*, w: „Kronos”, nr. 3/2016.

Prof. dr hab. Włodzimierz Lorenc
Uniwersytet Warszawski
wlodzimierz.lorenc@uw.edu.pl