

Marek Rembierz
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Zmierzch i mrok. O metaforyce i wartościowaniu doświadczeń egzystencjalnych w kręgu opozycji światłość-ciemność

Key words: twilight, dark, „darkness of death”, „God’s death”, metaphor

„Słowo zamykające w sobie różne znaczenia odsłania niekiedy wierniej autentyczną treść naszych pierwotnych doświadczeń aniżeli terminy o ściśle sprecyzowanych znaczeniach [...]. [Wieloznaczność] słowa prowokuje do zastanowienia się nad jego genezą, do dociekania ukrytych [...] związków między znaczeniami; związki te mogą okazać się odzwierciedleniem najgłębszych sprzężeń istniejących w samej rzeczywistości”.
(Władysław Stróżewski 1994: 9)

„W toczącej się – jakby odwiecznie – swoistej grze między światłem i ciemnością, grze na wiele sposobów przenikającej i współkształtującej ludzki świat, jedną z wyróżniających się sytuacji jest zapadający zmierzch. To pora kończącego się dnia, w której coraz intensywniej ubywa jasności światła, jakby wypieranego sprzed ludzkich oczu przez wzmagające się wokół ciemności. Widzialny świat i kontury rzeczy tracą wówczas swą wyrazistość. Bywa też tak, iż występuje przejściowa „mieszanina” gasnącego światła i wyłaniającej się ciemności, gdy te dwa zmagające się z sobą „elementy” przez chwilę niejako się równoważą, co może łudząco przypominać moment świtu, zanikającego mroku i z wolna prześwitującej jasności. Gdy

jednak zmierzch się intensyfikuje i zapada zmrok, to następuje dość jednoznaczne przejście od stanu jasności właściwej dla dnia do stanu mroku właściwego nocy, przejście od widzialnego do niewidzialnego. Świat – za dnia – był dany i znany w świetle, a pogrąża się w mroku, który czyni go nierozpoznawalnym. Dokonuje się całościowa przemiana oblicza świata, co więcej – co sugerują niektóre archaiczne podania i rytuały – zachodzi jakby osobiwa „alchemiczna przemiana” świata w ciemności i metamorfoza ludzkiego sposobu bycia w mrocznym świecie. Zapadający zmierzch niesie z sobą nie tylko praktyczne, ale też duchowe – w wymiarze religijnym, moralnym, artystycznym – wyzwanie dla ludzkich możliwości widzenia świata pozbawionego światła i dalszego orientowania się w nim oraz mierzenia się z tym, co niewidzialne. Zmierzch wyzwala zmagania, aby widzieć to, co stanowi bliższe i dalsze otoczenie mimo panującego zmroku, choć ludzkie oczy są przecież dostosowane przede wszystkim do patrzenia na to, co dane w świetle, a nie – ukryte w mroku. Zmierzch może następować stopniowo, jest więc wówczas szansa, aby się przygotować i w pewnym przynajmniej zakresie przyzwyczać do „bycia w mroku” i w miarę sprawnego w nim funkcjonowania; choć zmierzch bywa też szybki i krótki, natychmiast pojawia się ciemność, zaskakując tych, których niespodziewanie ogarnęła. Powinno się przy tym pamiętać, iż nadciągający mrok sprzyja różnego typu zagrożeniom, które mogą się w nim maskować i ukrywać. Dlatego po zmierzchu potrzeba jakiegoś podręcznego źródła światła, aby dzięki uzyskanej z niego jasności skutecznie przeciwstawiać się niebezpieczeństwom wyłaniającym się z ciemności. Gdy zapada zmierzch „wielkiego światła” (np. zachodzi i znika blask słońca), to swego znaczenia nabierają inne pomniejszych źródła darzące jasnością i rozświetlające lokalnie mroki, mogą one wówczas manifestować swą dość małą acz bardzo przydatną w tej sytuacji moc, która przed zmierzchem była tłumiona i przesłonięta siłą „potężnego oświeciciela”. Światła zapalane po zmierzchu „wielkiego światła” mają jednakże pewną istotną słabość, nie rozjaśniają one w miarę równomiernie całości, ale selektywnie i fragmentarycznie oświetlają elementy i aspekty świata, podobnie jak reflektory w teatrze swym strumieniem jasności ukazują wybrane przedmioty i sytuacje, resztę – na zasadzie silnego kontrastu – pozostawiając w tym głębszej ciemności. Przekierowanie strumienia światła sprawia, że to, co już nie jest oświetlone, uchodzi z pola widzenia i niknie w mroku, także może przestać być obejmowane pamięcią i ulec zapomnieniu. „Jak można i jak powinno się żyć, gdy zapada zmierzch i nadciąga mrok? Jak można i jak powinno się żyć po zmierzchu, gdy już zapanowała ciemność?” – to pytanie na różne sposoby było podejmowane w dziejach cywilizacji, kultur, religii i sztuki, a także w obszarze nauki i techniki.

Doświadczając zmierzchu, który w całości „zagarnia sobą” świat widzialny, człowiek może intensywniej doświadczać wzmożonego napięcia i istotnej różnicy między tym, co widzialne (dla jego oczu), a tym, co (pozostaje) niewidzialne¹. To, co było dotychczas dane w świetle i dzięki jego jasności było widoczne, to wraz ze zmierzchem staje się coraz bardziej niewidoczne i znika z pola widzenia. Czy jednak wciąż jest „to, to samo”, czy może stało się – co najmniej w jakimś stopniu – czymś innym, gdy wcześniej wyraźne kształty zanikły w mroku i nie ma pewności, jak „to” faktycznie teraz wygląda? Czy wraz z zapadającym zmierzchem – jak przedstawiają to, częstokroć z dużą dozą ekspresji, pradawne podania i utwory artystyczne – dokonuje się daleko idąca zmiana w sposobie istnienia elementów świata i całości świata, który jest zdecydowanie innym światem w świetle, a innym – w mroku i ciemności? Jeśli zmierzch jest już ostateczny, gdyż nie wróci wcześniejsze światło i świat nie będzie takim, jak był, to czy nie należy przyjąć, iż wraz z zapadającym zmierzchem zachodzi anihilacja, unieważnienie i unicestwienie dotychczasowej postaci świata? Wszakże – co trzeba tu też uwzględnić – dla tych, którzy są wydani przez cały dzień na żar palącego słońca – dotyczy to zwłaszcza doświadczenia ludów przemierzających bezkresne połacie pustyni – wybawienie i ukojenie nadchodzi wraz ze zmierzchem, stanowiącym jakby naturalną kryjówkę i pozwalającym odetchnąć od promieni światła, których moc może uśmiercać. Gdy zapada zmrok, to pojawia się również szansa, aby lepiej – bardziej refleksyjnie i z pewnym dystansem – uświadomić sobie to, co dotychczas było niby stale dobrze widocznym, bo lokowało się w polu obserwacji, ale mimo to – w codziennym biegu szybko następujących po sobie zdarzeń – nie było należycie zauważanym i wnikliwie rozpatrywanym.

W uformowanej kulturowo (m.in. w języku literatury pięknej, zwłaszcza poezji, w wyobraźni religijnej, w malarstwie, w refleksji filozoficznej) interpretacji i charakterystyce zmierzchu, jawi się on jako jedno z tych zjawisk luministyczno-optycznych, rozgrywających się w kręgu opozycji światłość-ciemność i występujących w polu ludzkiej percepcji (tak zmysłowej, jak intelektualnej), które nasycone są treściami symbolicznymi i mają silny potencjał metaforyczny. Ten potencjał porównań i przenośni, odwołujących się do powszechnego doświadczenia zmysłowego, pozwala komunikatywnie i perswazyjnie obrazować subtelności wieloaspektowych, złożonych i dość enigmatycznych doświadczeń egzystencjalnych wraz z zespolonymi

¹ Interesującym przykładem poetyckiego odczytania zmierzchu jest poezja Leopolda Staffa: „Znużone zmierzchy, światła łkające agonią, / Przykryły oczy moje bladą, szarą dłonią, / Otulają mnie ciszą znieczulenia mglistą [...]” (*Smutek*); zob. analizy tej poetyckiej wizji zmierzchu, które przeprowadziła Maria Podraza-Kwiatkowska (Podraza-Kwiatkowska 1994: 240–241).

z nimi pytaniami o sens i bezsens istnienia. Najbardziej dobitnie i nośnie we współczesnych dociekaniach filozoficzno-etycznych i w toczącej się debacie ideowo-światopoglądowej brzmią zwroty o „zmięczeniu Boga” i „zmięczeniu człowieka”, a także o zmięczeniu dominujących formacji cywilizacyjnych lub religijnych (np. zmięczenie klasycznej kultury europejskiej, zmięczenie prawdy absolutnej, zmięczenie chrześcijaństwa); przy czym częstokroć przyjmuje się, iż ten właśnie zmięczenie ma być tu radykalnie definitywny, ma być nieodwracalnym kresem, po którym nic nie jest takim samym, jak było wcześniej. Źródłowe dla tych różnych sformułowań wydaje się potocznie funkcjonujące wyrażenie „zmięczenie życia”, mówiące o tym, iż ludzkie życie – przede wszystkim w jego biologicznym wymiarze – zmierza do swego końca, weszło ono w nieodwracalny czas umierania i śmierci, kiedy gaśnie „światło życia”, a „mrok śmierci” nadchodzi. Określenie „zmięczenie Boga” wskazuje, iż taki „zmięczenie” – rozumiany również jako nietzscheańska „śmierć boga”² – ma następować, gdyż zdecydowanie niemożliwe staje się ludzkie widzenie istnienia Boga (szerzej: doświadczanie istnienia Boga) i wiarygodnych przejawów tej „boskiej obecności”, niemożliwe staje się widzenie świata w „boskim świetle”. Zachodzi taka zasadnicza przemiana, bowiem ten świat, w którym „Bóg istniał” – w którym „boska obecność” dość wyraziście uwidaczniała się w całej rzeczywistości i stanowiła jedną z fundamentalnych (narzucających się wręcz) oczywistości³ – pogrążył się w metafizycznym mroku, uległ pełnej anihilacji i unieważnieniu, przestał być rzeczywistością w jakikolwiek sposób widzianą (doświadczaną) przez człowieka. Zanikło metafizyczne światło ukazujące człowiekowi istnienie i obecność Boga w ludzkim świecie i w całym wszechświecie. Po „zmięczeniu Boga” świat dany człowiekowi – ów ludzki świat i tylko ludzki, nieboski świat – jest widzianym już w całkiem innym świetle, które ukazuje coś innego. „Zmięczenie człowieka” sprawia natomiast, iż ten, kto pojmował siebie jako człowieka i miał dość silne poczucie przypisanego mu szczególnego statusu w kontekście reszty przyrody (w kontekście uwarunkowań fizyczno-biologicznych), nie widzi już swego człowieczeństwa jako nienaruszalnej oczywistości i zarazem ma nieprzewidywalne wątpliwości co do realnej wartości i autentycznego sensu ludzkiego życia (dlaczego warto i po co warto żyć?) oraz co do prawdziwości własnej tożsamości (czym lub kim

² „Szalony człowiek” z nietzscheańskiej wizji, wieszczący „śmierć boga”, swymi gestami niejako inscenizuje zmięczenie i zmrok. Jego atrybutem jest latarnia i z jej pomocą chce on unaocznic, że to, co powszechnie uchodzi za „jasny dzień” wymaga rozświetlenia latarnią, gdyż faktycznie dotychczasowy świat niknie w ciemnościach, w które pogrąża się po „śmierci boga”. Zob. m.in. W. Morszczyński 1992.

³ Ten zapis „oczywistości” ma zwrócić uwagę na występujące w źródłosłowie „oczy, które widzą coś, co im się narzuca do widzenia”; piszę o tym też w dalszej części tekstu.

„ja” jestem? co może pozostawać „we mnie” trwałe i niezmiennie?). Doświadczanie i opis metafizyczno-egzystencjalnego mroku po „zmierzchu Boga” oraz doświadczanie i opis aksjologiczno-egzystencjalnego mroku po „zmierzchu człowieka” zdecydowanie przeważają nad doświadczaniem znaczącego „światła istnienia” wedle tych, którzy taki stan zmierzchu i mroku uważają za faktyczny stan ludzkiej egzystencji.

Uwagi o roli opozycji światłość-ciemność w językowym obrazie świata

Refleksja nad porównaniami i przenośniami opartymi na – szkicowo powyżej ujętym – obrazie zmierzchu, skłania do poddania pod dyskusję ogólniejszych wniosków o roli światła i ciemności w językowym obrazie świata i w egzystencjalnym doświadczeniu człowieka. Do dziedzictwa symboli używanych w mitologii, poezji i religii należą słoneczne światło, rozjaśniające nasz świat, nadające mu blask i powab, oraz błyskające pioruny, które uderzającymi „smugami ognia” rozświetlają mroczny widnokrąg. Język religii do dziś pełen jest obrazów światła, jasności, blasku i błysku, które zmagają się z ciemnością i mrokiem. Są to obrazy odwołujące się do zjawisk świetlnych, które podpadają pod obserwację zmysłu wzroku. Zjawiska te określane bywają mianem „luministyczno-optycznych”, podobnie mówi się o opartej na obserwacji tych zjawisk metaforyce luministyczno-optycznej lub metaforyce świetlnej. Także filozofowie obficie korzystają w swych wywodach z tej metaforyki⁴.

U podstaw językowego obrazu świata zdaje się znajdować m.in. doświadczanie przemienności światła i ciemności oraz widzialności świata i skrytości mroku, doświadczanie świata, w którym zasadniczą rolę odgrywa zmysł wzroku i ukształtowana na optyczno-luministycznych doznaniach siatka pojęć. Dane wzrokowe są zależne od oddziałującego światła, lecz także od teoretycznego – w tym też metafizycznego, religijnego i poetyckiego – rozumienia światła i przeciwstawianej mu ciemności. Doświadczanie i zarazem rozumienie światła i widzialności świata określają warunki ludzkiego poznawania i osiąganego w nim wiedzy, a doświadczanie ciemności i mroku generuje w pewnej mierze określanie sfery niewiedzy oraz sfery tajemnicy i „głębszej skrytej” sfery sacrum.

Myśli wyrażane w języku i nasze zmysłowe doświadczanie świata przenikają się nieustannie. Dlatego problem, czy opisujemy świat jako taki, czy tylko opisujemy nasze widzenie świata, wiąże się z kwestią stosowanych pojęć. Jak stwierdza wybitny filozof języka i teoretyk poznania, Peter F.

⁴ Zob. Rembierz 2003: 183–212.

Strawson (1919–2006): „zestaw pojęć potrzebnych do opisu doświadczenia (zmysłowego, np. wzrokowego) jest dokładnie taki sam jak zestaw pojęć potrzebnych do opisu świata” (Strawson 1994: 78). Nie ma czystego raportu z doświadczenia, „doświadczenie zmysłowe jest przesiąknięte [...] pojęciami dotyczącymi obiektywnego świata” (Strawson 1994: 80). Widzenie świata i „zdania obserwacyjne”, czyli zdania mające zawierać tylko raport z obserwacji zdarzeń, postrzegając je takimi, jakimi one są, niezależnie od ich obserwatora, pozostają uwikłane w te koncepcje świata i rozstrzygnięcia teoretyczne, które przyjmuje obserwator. Widzialność świata, częstokroć traktowana jako fakt „bezpośrednio” dany człowiekowi i światło gwarantujące tę widzialność, są uwikłane w różne ich teorie. Teorie bowiem pozwalają widzieć świat w określonej postaci.

Światło, czyniące świat widzialnym, a także ciemność, która zмага się i niejako dopełnia ze światłem, uchodzące niekiedy za jedynie zjawiska czysto fizyczne, nie są więc znaczeniowo (semiotycznie) i wartościująco (aksjologicznie) neutralne. Transformacja w rozumieniu natury (cech, jakości) światła lub ciemności zmienia, przynajmniej w pewnym zakresie, treść uzyskanych w nich przedstawień i sposób pojmowania rzeczy. Dlatego też stwierdza się wówczas, że „świat ukazuje się już w odmiennym świetle”. Odpowiednio (np. religijnie, poetycko, metafizycznie, bądź wyłącznie naturalistycznie, sensualistycznie) interpretowana widzialność świata kształtuje sens terminów „przesyconych” światłem. Ze światłem i ze zmysłem wzroku w istotny sposób wiąże się samą wiedzę i proces jej zdobywania; natomiast o ciemnościach powiada się, iż dają one głównie bądź jedynie domysły. Z archetypicznymi przeświadczeniami o wartości światła wiążą się także usiłowania współczesnej nauki i techniki: ukierunkowanie na przekraczanie kolejnych „barier widzialności”, zmierzanie wielu naukowych projektów do poszerzania przestrzeni poddanej światłu dostępnemu ludzkim oczom, dzięki opanowaniu technicznej umiejętności „widzenia” w innych długościach fal (np. noktowizor).

Częstokroć samo funkcjonowanie języka i sam akt przekazu językowego określa się w kategoriach właściwych do opisu zjawisk luministyczno-optycznych. Powiada się, iż „słowo daje światło”, tzn. właściwie dobrane słowo wnosi wraz z sobą jasność w świat rzeczy i ludzi, objaśnia, rozjaśnia, wyjaśnia, unaocznia. Słowo stawia rzecz lub rzeczywistość, o których traktuje, w jakimś „oświetleniu”, czyni jawnymi – nawet objawionymi – jakieś treści. Ujawnia to też gra słów: *komunikować treść – oświetlić słowem – ukazać sens*. Przez wielu filozofów podkreślany jest związek między sensem i światłem oraz podobieństwo między stanami przeciwnymi: mrokiem i bezsensem. Jeśli wyobrazić sobie stałe doświadczenie jedynie świata bez światła,

to nie byłoby ono komunikowalne w tym języku, w którym obecnie wypowiada się człowiek. Jeśli zgodzić się, że światło – i szerzej opozycja światło-ciemność – stanowi konieczny element aparatu pojęciowo-obszernego człowieka, to należy się zastanowić, jak mocno wszelkie idee efektywnie wyrażalne w języku są zdeterminowane odwołaniem się do działania światła i opozycji światło-ciemność, do modelu świata jako rzeczywistości danej w świetle, przeciwstawionej pogrążaniu się w mroku.

Światło i towarzyszące mu zjawiska luministyczno-optyczne dobrze przylegają do ekonomii języka. Za efektywne w komunikacji uchodzą przede wszystkim te wyrażenia, które są oparte na „prostym” doświadczeniu świata widzianego i jawnego, świata danego w świetle. Doświadczenie światła i zjawisk luministyczno-optycznych oraz ich wiodące kulturowe interpretacje zdają się należeć do „wspólnego świata”, skutecznie łączącego użytkowników danego języka. Praktyka zdaje się potwierdzać, iż podobne doświadczenie światła i widzialności świata, doświadczenie egzystencjalnie bliskie uczestnikom wspólnoty komunikacyjnej, stanowi jeden z elementów mocno spajających tę wspólnotę. Choć można się zastanawiać, czy tym samym nie utrudnia lub wręcz uniemożliwia – w mniejszym bądź większym stopniu – wglądu w inne wspólnoty komunikacyjne, posiadające swój odmienny „wspólny świat”, w ramach którego inaczej postrzega się i interpretuje światło i ciemność oraz towarzyszące im zjawiska luministyczno-optyczne.

Obraz relacji między światłem a ciemnością zdaje się pełnić istotne funkcje w podłożu ludzkich myśli i języka, które można nazwać „podłożem hermeneutycznym”. Na tym to – w dużej mierze konserwatywnym, bo zachowującym pamięć o długim trwaniu ludzkich myśli i języka, ale też momentami niestabilnym, gdyż generującym nowe rozwiązania – podłożu zasadzają się podstawowe wizje świata i wartości, ich interpretacje, próby ich rozumienia i ujednoznaczniające wykładnie. Rozpatrując treść archetypów, mitów, baśni, ksiąg świętych różnych religii, dzieł literackich i dzieł plastycznych oraz ideologicznych manifestów można przypuszczać, że opozycja światłość-ciemność i generowana w jej kręgu terminologia (metaforyka) są składnikami szczególnie aktywnymi i częstokroć się ujawniającymi w owym „podłożu hermeneutycznym”. Obrazy luministyczno-optyczne i zespolone z nimi pojęcia wydają się osobliwie mocno osadzone i zarazem znaczeniowo mobilne w kulturowo zmiennym „podłożu hermeneutycznym”. Dzięki swym właściwościom znajdują one swe istotne miejsce w treści wielu tekstów poetyckich, wypowiedzi religijnych i argumentacji filozoficznych, także i tych dążących do precyzacji wywodu. Jednakże zwraca się też uwagę na postępującą dziś zanik obecności pojęć ukształtowanych w krę-

gu opozycji światłość-ciemność w języku filozofii: „Niesłyszana nośność metaforyki światła stała się współczesnej filozofii raczej obca, zastąpiona wyobrażeniami związków formalnych. Zanikła wrażliwość na całą dialektykę uniwersału i konkretności, jaką [przejawia] fenomen światła [...]” (Baran 1993: 15). Można domniemywać, że dzieje się tak również z tej przyczyny, iż rola metafizycznego, źródłowego myślenia o świetle ulega marginalizacji w „podłożu hermeneutycznym” wydatnie współformowanym obecnie przez cywilizację techniczną. Prawie powszechnie światło traktowane bywa jako wyłącznie poręczne, służebne „światło fizyczne”, którego pożądaną moc uzyskuje się za pomocą naciśnięcia na właściwy przycisk.

Radykalnie zmienia się w nowoczesnej cywilizacji technicznej i zarazem cywilizacji konsumpcyjnej ikonosfera określająca doświadczenie blasku i światła, zmierzchu i mroku, współstanowiąca o sensie i trafności użycia wyrażen powstających w kręgu opozycji światłość-ciemność. Zachodzące zmiany trafnie ujmuje Daniel Bell (1919–2011), amerykański socjolog kultury, który przyczynił się do sformułowania koncepcji społeczeństwa poprzemysłowego. Stwierdza on w książce *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976), iż „wielkie miasta”, rozumiane jako symbole współczesnej kultury, w szczególny sposób wyróżniają neony. Gdy przelatuje się nad nimi, to „na tle nocnego nieba” widać przede wszystkim kolorowe światła: „ludzie gromadzą się na ulicach pod błyskającymi neonami”, uczestnicząc „w drganiach przepychającego się tłumu”. Światła reklamy wyrażają radykalną zmianę dominującej w kulturze ikonosfery: „reklama umieściła płonącą głowicę na szczycie naszej cywilizacji. Stała się [...] symbolem nowego stylu życia, heroldem nowych wartości. [...] reklama niesie oczarowanie. [...] Gospodarka konsumpcyjna urzeczywistnia się w pozorach” (Bell 1994: 104). W tak budowanej obecnie ikonosferze, w której górę biorą wzmożone pozory sztucznych iluminacji, znika naturalny zmierzch. W jego miejsce pojawia się jakby wieczny blask neonów i reklam. W tej roziskrzonych ikonosferze nie występują też obrazy naturalnego zapadania zmroku, które w klasycznej – rzecz dziś można – formule, choć na wiele różnorodnych sposobów, ukazywała i interpretowała wcześniej sztuka. Wraz z metamorfozami świetlnej ikonosfery zmieniają się też te wartości, które są wysuwane na plan pierwszy.

Te przekształcenia w świetlnym (luministyczno-optycznym) otoczeniu człowieka nie są obojętne dla zasobów języka i terminologii, w tym też dla argumentacji filozoficznej. Przywołując greckie archetypy filozoficznego myślenia, Anna Zeidler-Janiszewska wskazuje, iż współcześnie zachodzi proces radykalnej destrukcji jedności władz poznawczych człowieka:

Człowiek traci coraz bardziej ów wielki dar tworzenia świata z pomocą słowa. Żyje niemo: rozwarstwiony na piętra [...] Człowiek słucha oczyma. Gubi wewnętrzny wzrok, słowo staje się pozorem. Drzewo – koń – niebo – nic już nie zabłyśnie. Jego ucho przestaje słyszeć. Świat odbiera jeszcze za pomocą oka (Zeidler-Janiszewska 1996: 48).

Wczytując się w diagnozę o radykalnym rozdzieleniu się słowa i światła, można przyjąć, iż współczesna kultura popada nie tylko w radykalnie redukującą ludzkie możliwości jednostronność, ale też w ten rodzaj pozoru, który dla Greków był najgroźniejszy: w pozór uznawany za jedyną prawdę i w głębokie wewnętrzne (samo)zakłamanie, które nie pozwala widzieć i nie pozwala wypowiedzieć tego, jak się rzeczy mają.

W sytuacji eliminacji metaforyki światła we współczesnej filozofii warto się cofnąć w rekonstrukcję pojęciowych archetypów, które kształtowały język filozofii w kręgu opozycji światłość-ciemność. Rolę pojęć odwołujących się do metaforyki świetlnej w opisie wiedzy rozpatruje (w tekście z 1912 r.) Kazimierz Twardowski (1866-1938), którego uznaje się za współtwórcę nowoczesnego języka polskiej filozofii. Zwraca on uwagę na mit prometejski o płomieniu symbolizującym wiedzę (który człowiek posiadał wbrew woli bogów) i na obraz światła rozpraszającego ciemności: „liczne zwroty porównują wiedzę ze światłem. Mówi się o ogniskach wiedzy, o świetle rozumu, [...] o oświeceniu i o wyjaśnianiu ciemnych zagadnień, o wieku oświecenia i o światłym zdaniu” (Twardowski 1976: 27). Źródła tych porównań i przenośni Twardowski upatruje „w pokrewieństwie wyrazów służących oznaczaniu wiedzy i widzenia” i przytacza „wyrazy «widzieć» i «wiedzieć», aby sobie to uprzytomnić”. Dalej wyjaśnia: „tak jak światło w dosłownym tego wyrazu znaczeniu pozwala nam widzieć to, czegośmy nie widzieli w ciemnościach, tak też i wszelkie oświecenie rozumu naszego, wszelkie zdobyte przez nas doświadczenie i wyjaśnienie pozwala nam wiedzieć, to czegośmy przedtem nie wiedzieli” (tamże). Bliskość „widzenia” i „wiedzy” to jedno ze źródeł metaforyki świetlnej w filozofii od samych jej początków: wśród fundamentalnych przeciwieństw na tablicy pitagorejskiej jest para światłość-ciemność, Parmenides wskazuje na trakt Dnia i trakt Nocy, czyli światło prawdziwego poznania i mroki mniemań, Platon ukazuje wieczne światło Słońca-Dobra oraz zmienną grę cieni i mroki wnętrza jaskini. Podstawowe pojęcia filozoficzne odwołujące się do światła i wzroku to: idea, teoria, intuicja, światło rozumu, światło wiedzy, światło prawdy, jasność i blask piękna (*claritas*), blask cnoty⁵, intelekt, spekulacja, iluminacja, kontemplacja, oczywistość, naoczność, refleksja, widzenie jasne i wyraźne, nie-

⁵ Zob. Rembierz 1997: 153-175.

zaangażowany obserwator, zdania obserwacyjne i teoretyczne, jasność sądu i przejrzystość wywodu oraz *topos* ślepeca-mędrca, widzącego „wewnętrzny okiem” prawdę, która dla innych pozostaje niedostępna.

Filozoficzna polszczyzna uformowała się w obrębie kultury grecko-łacińskiej i jej tradycji (intuicji) terminologicznych, ale język polski zawiera też własne – i filozoficznie ważne – intuicje co do roli światła i ciemności w poznawaniu świata. Jacek Juliusz Jadacki, w rozprawie *Polskie archetypy filozoficzne*, rekonstruuje „język pra-Polaka” jako źródło kategorii filozoficznych w polszczyźnie, wskazuje na rolę egzystencjalnego doświadczenia światła i mroku w uformowaniu aparatu pojęciowego ontologii:

Najwcześniej chyba pra-Polak zestawiał z sobą ciemność (noc) i jasność (dzień). Wtórnie przeszło to przeciwstawianie być może na parę: DOM (początkowo chata kurna, zadymiona?) i ŚWIAT (tam poza domem?, gdzie robi się jasno, świta). Daleko stąd do świata jako ogółu wszechrzeczy (Jadacki 1998: 20).

Na pojęciach epistemologii miało zaważyć wyróżnianie wzroku:

Sama wiedza stąd się brała, ale i istotne miejsce w poznaniu BACZENIA (oczu otwartych), OCZYWISTOŚCI (tego, co oczy widzą), ŚWIADOMOŚCI (widzenia) i DOŚWIADCZENIA (tego, czego się było świadkiem, co się widziało) (Jadacki 1998: 22).

Poszukując źródeł pojęć służących procedurze weryfikacji i asercji, Jadacki wiąże je ze zmysłem wzroku:

Głównymi SPRAWDZIANAMI prawdziwości (prawdopodobieństwa) wypowiedzi były dla pra-Polaka dane dostarczone przez zmysł wzroku (to, co oczywiste, zobaczone, [...], doświadczone).

Interesująca hipoteza pojawia się co do „błądu” i jego związku ze światłem:

O BŁĘDZIE (tym, co błędne, gdzie się błędziło, bo ciemno, bez blasku, w czym się ślepiło) mówił pra-Polak nie w związku z prawdą, lecz raczej – z poruszaniem się, rozpoznawaniem drogi (Jadacki 1998: 24).

Taka hipotetyczna rekonstrukcja językowych archetypów – na przykładzie języka filozofii – pozwala lepiej uświadomić sobie proces kształtowania się podstawowych pojęć w kręgu opozycji światłość-ciemność.

Mrok po zmierzchu: doświadczanie ciemności i odkrywanie światła

Doświadczenie ciemności wywołuje takie przeżycia i naprowadza na takie intuicje, które są trudne do precyzyjnego przekazania ich treści w ludzkim języku. W sposób pobudzający wyobraźnię i wrażliwość Janusz St. Pasierb (1929-1993; poeta, historyk sztuki, teolog) opisuje doświadczanie ogarniających ciemności:

Są chwile, kiedy cały świat ciemnieje nam w oczach, jak w agonii. Moja matka na kilka godzin przed śmiercią powiedziała: «Jak tu ciemno», była zbyt pokorna, żeby żądać, jak umierający geniusz: «Więcej światła». Jest ciemność cierpienia fizycznego i duchowego. Ciemność osamotnienia, osaczenia, beznadziejności. Ciemność klęski. Jest ciemność, która spada na człowieka jak nagły zmierzch, ciemność zadana człowiekowi, okrutna jak wydarcie oczu. [...] siedzieć w ciemnościach, tak jak się mówi: siedzieć w więzieniu. Bo w ciemnościach trudno się poruszać, nie wiadomo dokąd iść (Pasierb 1989: 284).

Wskazane są tu negatywne aspekty doświadczenia ciemności. Ale ciemności interpretuje się też jako efekt oślepiającego światła albo jako drogę oczyszczenia prowadzącą do światła.

Opisując drogę filozoficznych poszukiwań, Bertrand Russell (1872–1970), filozof, którego analizy (m.in. dotyczące logicznych podstaw matematyki) uchodzą za wzór racjonalności dociekań, wyraża pragnienie, aby „stanąć na krawędzi świata i zerknąć w ciemność po drugiej stronie i dojrzeć trochę więcej niż inni widzieli pośród niezwykłych kształtów tajemnicy, która zamieszkuje tę nieznaną” (cyt. za: Gardner 1988: 8). Chęć zerknięcia w ciemność i zobaczenia więcej, chęć spojrzenia w samo światło, wydaje się nieodłączna od filozoficznych dążeń. Lecz różnie są rozumiane „niezwykłe kształty tajemnicy”, które chce się dojrzeć stając wobec granic poznania („na krawędzi świata”) i zerkając w ciemność. Różnie określa się granice poznania i różnie pojmuje się światło, które ma się z ciemnością mierzyć.

Obrazy światła niosącego ciemność i ciemności prowadzących do światła są różnie rozwijane w myśli filozoficznej i religijnej, posiłkującej się obrazami bliskimi mistycznych wizji. Znaczenie przypisane światłu niosącemu ciemność jest zależne od przyjętego modelu rzeczywistości, w którym przesądza się o tym, czy to, co w ciemnościach się skrywa, traktuje się jako realne, czy tylko jako pouczającą fikcję i metaforę.

Paradoks światła niosącego ciemność odczytuje się jako informację o tajemnicy ukrytej u podstaw rzeczywistości, której dostrzeżenie i intelektu-

alne ogarnięcie przekracza zdolności poznawcze człowieka. Obraz światła niosącego ciemność zawiera w sobie wezwanie do otwarcia się człowieka na to, co ukazuje mu światło, nawet gdy doprowadzi do pograżenia się w ciemnościach. Takie pograżenie odczytuje się jako manifestację ludzkiej, ułomnej kondycji. Powiada się, że z punktu widzenia wieczności człowiek jest w ciemnościach i tylko niesłusznie mniema, iż osiągnął właściwe światło.

Wyjaśniając, iż „w szeroko rozumianej tradycji platońskiej «ciemna noc» może nabrać sensu pozytywnej metody odsłaniania prawdy”, Hanna Buczyńska-Garewicz zastrzega, iż w innych nurtach, a „szczególnie w tradycji empirystycznego realizmu, noc jedynie zaciemnia i uniemożliwia wiedzę i życie, które są zredukowane do wymiaru sensualnego spostrzegania i praktycznego działania” (Buczyńska-Garewicz 2003:184). Rozpatrując sens egzystencjalnego (duchowego) doświadczania nocy i rozumienie obrazu nocy m.in. w duchowości karmelitańskiej i mistycznej wizji św. Jana od Krzyża, Buczyńska-Garewicz stwierdza, że to właśnie

[...] noc ze swą ciemnością przynosi wyzwolenie od złudzeń i dzięki temu otwiera drogę ku prawdzie. [...] noc staje się koniecznym warunkiem wyjścia poza pozór i dotarcie do rzeczywistości. Noc ciemna jest jedyną drogą do światła. [...] Noc prowadzi do światła prawdy, które, jak pisze Platon, oślepi każdego, kto wyjdzie z grotty cieni i ułudy. To jasność prawdy zakryta przez zwykłe światło dnia i jedynie dzięki pograżeniu się w ciemnościach nocy możliwym staje się jej spostrzeżenie (Buczyńska-Garewicz 2003: 183).

Tak pojmowana spotęgowana ciemność nocy prowadzi do tym bardziej czystej jasności światła.

Obraz ciemności rozważa Edyta Stein, znana też jako siostra Teresa Benedykta od Krzyża (1891-1942; zamordowana w Auschwitz-Birkenau)⁶. Rozpatrując sens obrazu nocy, łączy ona filozoficzną refleksję z mistyką karmelitańską. Człowiek postrzega noc jako naturalne zjawisko, stale towarzyszące jego egzystencji – stwierdza Stein. Noc przeżywa się jako przeciwieństwo światła. Jednak nie można o niej powiedzieć, iż jest „przedmiotem we właściwym znaczeniu tego słowa: nie stoi przed nami i nie ma w sobie oparcia”. Nie można też o niej powiedzieć, iż jest „obrazem, jeśli się przez to rozumie postać widzialną”. Noc jest niewidzialna i bezpostaciowa, a mimo to uważa się ją za prawdziwą: „Jest nawet bliżej nas niż wszystkie rzeczy i kształty” (*Gestalt*). Noc jest tu „czymś” istotnie związanym z ludzkim sposobem istnienia. Noc, jako przeciwieństwo światła, nie ukazuje wi-

⁶ Zob. Grzegorzcyk 2004; Wolsza 2011: 27–138. Kazimierz Wolsza stwierdza we wstępie: „Metafizyka światła, zakorzeniona w fenomenologii, łącząca antropologię Edyty Stein z mistyką, może być kluczem interpretacyjnym całości jej życia i dzieła” (s. 7).

działnych właściwości rzeczy, „noc *pochłania* je i zdaje się także pochłaniać nas”. Jednak nie wywołuje nicości: „Nie można powiedzieć, że to, co się w niej zatopi, jest niczym; to przecież pozostaje, istnieje, choć nieokreślone, niewidzialne i bezpostaciowe jak sama noc, albo też ocienione, widmowe, i dlatego groźne”. Doświadczenie pochłonięcia przez noc ukierunkowuje ludzką uwagę na to, co niewidzialne i to, co bywa groźne dla widzialnego porządku. Noc zmienia sposób bycia, bo rzeczy jawią się jako nieokreślone. Noc ukazuje ograniczoność ludzkich zmysłów: „noc sama wchodzi w nasze wnętrze”. Noc odbiera człowiekowi oparcie się na zmysłach: „hamuje nasze ruchy, osłabia siły, wpędza nas w samotność i upodabnia nas do cieni i widm” (Stein 1994: 52). Mrok nocy ukazując, że człowiek istnieje podobnie jak znikający cień, jakby widmo wśród innych zjawisk, skłania do czujnej i pogłębianej refleksji nad sensem ludzkiej egzystencji.

Sytuacja pozostawiania przez człowieka w osłaniającym go mroku ma wszakże też swe walory w relacjach międzyludzkich, gdyż człowiek może – dzięki chroniącej go ciemności – zachować prawo do swego życia wewnętrznego, do swej prywatności i tajemnicy. Trafnie sytuację i dramaturgię doświadczenia tego egzystencjalnego półmroku opisuje Albert Schweitzer (1875-1965) w tekście *Człowiek wobec człowieka*:

Wędrujemy obok siebie jak gdyby w półmroku, w którym nikt nie rozpoznaje dokładnie rysów drugiego człowieka. Tylko nieraz, dzięki przeżyciu, które nas zbliży z towarzyszem drogi, [...] wyłania się na moment obok nas jak gdyby oświetlony błyskawicą. Wtedy widzimy go takim, jakim jest. Potem znów idziemy [...] w mroku obok siebie, daremnie próbując uchwycić rysy (Schweitzer 1976: 78).

Nawołując do respektowania czci należnej „dla duchowej istoty drugiego człowieka”, Schweitzer realistycznie ukazuje, czym jest stan półmroku i na czym polegają zmagania o rozjaśniające go wewnętrzne światło:

Możemy innym dać tylko mgliste wycucie swojej duchowej istoty i sami możemy tylko mgliście wyczuć, co się dzieje w nich; nic więcej nie jest możliwe. Jedyna rzecz ważna to walka o to, aby było w nas światło. Tę walkę ludzie wyczuwają u siebie wzajemnie. A jeśli jest w człowieku światło, to prześwieca blaskiem. Dlatego idąc w ciemnościach obok siebie, możemy znać siebie nawzajem bez dotykania swoich twarzy i bez wdzierania się do swoich serc (Schweitzer 1976: 79).

Podobnie sprawę doniosłości „wewnętrznego światła” – z punktu widzenia klasycznej metafizyki i zarazem duchowości karmelitańskiej – przedstawia Edyta Stein: „im bardziej skupiony żyje ktoś we wnętrzu swej

duszy, tym silniej promienieje i innych w swą orbitę wciąga” (Stein 1995: 442)⁷, a także – z punktu widzenia aksjologii – Władysław Stróżewski, który stwierdza, że to wartości „samo bycie rozświetlają nowym światłem, które poprzez istnienie człowieka zdolne jest promieniować na innych” (Stróżewski 1981: 84). Natomiast natarczywe prześwieclanie życia wewnętrznego i intymności innych ludzi, dziś bardzo rozpowszechnione (zwłaszcza w mass mediach), jest tylko pozornie przenikliwym „rozświetleniem” czyichś skrywanych tajemnic, przede wszystkim jest natomiast brutalnym niszczeniem tego „wewnętrznego światła”, które osoba ludzka ma w sobie wypracowywać i utrzymywać, aby dzięki niemu również komunikować się z innymi, choć pozostając przy tym w cienistym przesłonięciu.

Jak żyć po „zmierzchu Boga”? Wątpliwości, dociekania i dylematy moralne

W postrzeganiu ciemności jako swoistego i wręcz głównego źródła ludzkich dążeń duchowych, artystycznych i intelektualnych wprowadza Wilhelm Dilthey (1833–1911), jeden z twórców współczesnej humanistyki i jej metodologicznych podstaw. Ciemność okazuje się niejako kluczowym doświadczeniem ludzkiej aktywności w sferze religii, sztuki i metafizyki:

 Za pośrednictwem przypomnienia życie nasze wylega ku przeszłości, zaś poprzez [...] obawy czy nadzieje wyciąga się ku przyszłości. W obu kierunkach życie niknie w ciemności. W ciemności tonie jego początek, ciemność spowija jego koniec. Ciemność ta rodzi w nas obawy, nadzieje [...]. Pod ich wpływem powstaje wiara, poezja i metafizyka. Religia, sztuka i metafizyka są wrogimi siostrami. To z ciemności wybiegające i w ciemność biegnące życie chciałby człowiek wpisać w układ, w którym życie stałoby się dlań pojmowalnym (Dilthey 1993: 94).

Na pierwszy plan wysuwa się doświadczenie czasowości egzystencji: jej wychodzenie z ciemności i ponowne zapadanie się w ciemności. Historyczne wydarzenia i ideowe przemiany w XX wieku zmuszą kolejnych myślicieli do pogłębionego rozpatrywania sensu owej szczególnej ciemności, do dalszego przewartościowania wśród fenomenów kształtujących się w relacji między światłem a ciemnością, do podjęcia w tym kontekście namysłu nad egzystencjalnymi doświadczeniami człowieka. Wychodzenie z ciemności przywołuje greckie archetypy filozoficznego myślenia, ale w dwudziestowiecznej filozofii ta ciemność nabiera nowych znaczeń, rozpowszechnia się

⁷ Zob. też: Wolsza 2011: 138.

myśl o rozpadzie uporządkowanego świata wartości, o destrukcji metafizycznej podstawy, nadciąga też aura – częstokroć mroczna – egzystencjalistycznego myślenia o człowieku.

O tym, jak można żyć „po zmierzchu”, w dużej mierze traktuje Antoine de Saint-Exupéry (1900–1944) w znanym opowiadaniu *Nocny lot* (*Vol de nuit*, 1931), opowiadaniu napisanym z pozycji heroicznego humanizmu. Pilot Fabien, startujący, gdy już zmierzch zapada i wykonujący nocny lot, nawiązuje swoistą komunikację i tym samym zawiązuje wspólnotę ze światem pogrążonym w ciemnościach, w których wszakże przeblęskują lokalnie palące się źródła światła:

[...] odpowiadał wioskom migotaniem światła [...] samolotu. Ziemia zdawała się napięta nawoływaniem światła; każdy dom rozpałał swoją gwiazdę, [...] jak skierowuje się światło latarni morskiej na mrokiem okryte morze. Wszystko, co przesłaniało życie ludzkie, lśniło. [...] Wpatrując się teraz w ciemność nocy widział, jak odsłaniała ona przed nim sprawy człowieka – te wołania, światła, niepokój (Saint-Exupéry 1982: 8–9).

To w tej ciemności, która nastąpiła po „metafizycznym zmierzchu” i umożliwia rozbłyskiwanie małym ludzkim światłom, mają uwidaczniać się – jak przyjmuje się w nurcie heroicznego humanizmu – we właściwej dla nich postaci, i w ich dramatyzmie, „sprawy człowieka”.

Pytanie o sposób moralnego odnajdywania się człowieka – pytanie o ludzki etos – w sytuacji „zmierzchu Boga”, gdy podstawową rzeczywistość egzystencji stanowi „mrok bez Boga”, podejmował Bertrand Russell, zdecydowanie postulując przy tym przewyciężenie metafizyki związanej z religią⁸. Sprzeciwia się filozofiom zachowującym „cień religii”, uznaje to za ich słabość i podstawę, aby je – jak stwierdza – „zniszczyć intelektualnie”. Argumentacja za szczególną wartością „mroku bez Boga” stanowi jakby przewartościowaną i niejako odwróconą wizję Platona o dobrym życiu w Świetle Dobra. Przy czym Russell – jako jeden z czołowych przedstawicieli myśli niezależnej i jako zdeklarowany agnostyk, czy wręcz ateista – negatywnie ocenia funkcjonującą wcześniej religię, która „na podobieństwo słońca, zgasiła gwiazdy mniejszego blasku, ale nie mniejszej piękności, świecące nam z mroku wszechświata bez Boga”. Mrok, który nastąpił, nie jest więc całkowity, ale dzięki niemu właśnie wydobywają się na jaw – przytłumione wcześniej przez wiarę i dogmaty religijne – inne światła: „blask życia ludzkiego jest większy dla tych, co nie są oślepieni boską światłością, a koleżeństwo ludzkie wydaje mi się bliższe [...] dzięki świadomości, że wszyscy

⁸ Rozpatrując poglądy B. Russella i M. Dąbrowskiej w kwestii „mroku bez Boga” odwołuję się też – przytaczając, kontynuując i rozwijając wątki – do mego tekstu (Rembierz 2009: 91–101).

jesteśmy wygnańcami na niegościnnym wybrzeżu” (Russell 1971: 259). Zamanifestowana tu świadomość humanizmu nie jest jednak promocją naiwnego humanizmu, gdyż Russell wyraża wątpliwości co do mocy blasku życia ludzkiego: „Stoimy na brzegu oceanu wołając w noc i pustkę i czasem z mroku odpowiada nam jakiś głos. Ale jest to głos tonącego i po chwili cisza powraca”. Przekonanie o mroku i pustce prowadzi do w pewnej mierze naznaczonej pesymizmem wizji istnienia człowieka. Świat wydaje się „zupełnie straszny; niedola większości ludzi jest ogromna”. Jak ludzie to wytrzymują? Z obserwacji życia – uwarunkowanej przyjętym *a priori* „mrokiem bez Boga” – wysnuwa Russell dalsze wnioski antropologiczne. Sądzi, iż tragedia bywa „centralną sprawą” życia. Możliwość wytrwania daje ludziom to, że „na ogół żyją chwilą bieżącą” (Russell 1971: 260). Chwila bieżąca, w której się człowiek zatapia, okazuje się również czasem swoistej ucieczki od mroku, od owego „głosu tonącego” i od ciszy.

Rozpatrując pytanie, jak żyć po „zmierchu Boga”, należy pamiętać, że o swej epoce jako o życiu w ciemności pisze (w 1946 r.) Maria Dąbrowska (1889-1965) w dyskutowanym także współcześnie eseju *Conradowskie pojęcie wierności*. Rozważa ona moralne wyzwania w sytuacji metafizycznych ciemności „po zmierzchu Boga”, po doświadczeniu ludobójstwa II wojny światowej i czyni to w czasie stalinowskiego „zniewalania umysłu”. Atoli w jej humanistycznej wizji świata „ciemności po zmierzchu”, które dotyczą istotnych spraw życia moralnego, są czymś wyraźnie niejednoznacznym i ambiwalentnym. Z jednej strony bowiem stanowią doświadczenie sprawiające ludziom wrażliwym moralnie poważne trudności, z drugiej zaś – są jakąś formą pożądanego wyzwolenia: to także uwolnienie się od światła złudzeń, to stan, który ma pozwalać na to, aby człowiek mógł pełniej być i poznać samego siebie w swej autentycznej prawdzie, nieskrępowanej jakimś sakralnym światłem.

W marynistycznej prozie Josepha Conrada (1857–1924) obraz ciemności służy do opisu i analizy postaw moralnych. Statek, będący dla marynarzy światem, to metafora świata. Ciemność jako siła natury zagraża człowiekowi, a zarazem wpisuje się w zmaganie o sens istnienia. W ciemności fizycznej jawi się ciemność metafizyczna: otacza człowieka pustka (bez nadziei) i samotność. W ciemności człowiek (marynarz) czuje się niepewnie i traci oparcie, a zarazem w ciemności na statku znajdują się stanowiska, które należy zająć i zespolone z nimi powinności, z których należy się bezwzględnie wywiązać. Od ich spełnienia zależy bowiem dalszy los statku-świata. W zakresie powinności moralnych doświadczana ciemność wymaga więc tym większej konsekwencji i wierności oraz odpowiedzialności za siebie i za drugiego. Rozpatrując te marynistyczne wizje problemów

moralnych, Dąbrowska zauważa brak „metafizycznej (boskiej, sakralnej) podstawy” dla uznawania i respektowania norm moralnych w świecie ukazanym przez Conrada; brak, z którego występowaniem się ona wszakże pogodziła, ale mimo tego – na mocy humanistycznej wiary w ludzką sprawczość – chce pozostać wierną moralnym prawom i ich wymaganiom, które wyraźnie potęgują się w kontekście ciemności:

[...] kilka norm przyzwoitego ludzkiego postępowania musi – nie podparte [...] dogmatem – wystarczyć dla wytrzymania wszystkich pokus zdrady, muszą być dostatecznym bodźcem do postępowania nawet bohaterskiego [...]. Bez sankcji, bez powinności, bez nadziei nagród i bez obawy kar mamy być moralnymi z samego tylko poczucia odpowiedzialności za los własny i los drugiego człowieka. Świadomość istnienia innych ludzi i «bliźniej z nimi więzi» musi być wystarczającym bodźcem i wskaźnikiem postępowania (Dąbrowska 1959: 157).

Elementarne prawdy moralne mają być światłem, ukazującym człowiekowi drogi, po których kroczy, podejmując życiowe wybory: „człowiek wypracował kilka prawd i praw moralności, które są jego skarbem największym, pomimo że zarówno bieg rzeczy jak bieg ludzkiej myśli chwieją tym skarbem pewności tak straszliwie” (Dąbrowska 1959: 157). Osłabienie pewności co do zasadności i obowiązywalności prawd moralnych czyni tym bardziej egzystencjalnie doniosłym pytania: jak żyć – w sensie etycznym – po ludzku „po zmierzchu Boga”, jak żyć moralnie bez Boga i bez oparcia w doktrynie etycznej, za którą stoją boskie sankcje?

W kontekście doświadczenia mroków a zarazem wyzwań i dylematów moralnych uwydatnionych przez Conrada, Dąbrowska w duchu heroicznego humanizmu odczytuje etyczny sens otaczających człowieka i nieusuwalnych ciemności:

Żyjemy w ciemności i musimy być ostrożni, aby poruszając się w niej nie przynieść szkody bliźnim wespół z nami w ciemnościach się poruszającym. Próba ciemności, niemiłosierna próba odjęcia ludziom światła złudzeń, jest najcięższą próbą ludzkiej moralności. Przez nią dopiero poznajemy wartość człowieka i jego duchowej kultury. Bo jeden będzie w ciemnościach uważał [...] i będzie się starał podać rękę, a drugi skorzysta z ciemności, aby okraść bliźniego (Dąbrowska 1959: 158).

Zachodzi tu jakby absolutyzacja metafizycznych ciemności i może nawet rysuje się utopia ciemności. Przejawem życia jest bowiem ruch, a jego konsekwencji w ciemności Dąbrowska nie rozważa do końca. Nie ma pytań o sens wolności, która wymaga jakiegoś światła, aby móc się swobodnie po-

ruszać; nie ma pytań o zasadność kultywowania wysoce ryzykownej „próby ciemności”. Kto i w jaki sposób, mimo ciemności, rozpozna bezwzględnie obowiązujący zakres odpowiedzialności moralnej? Kto w „niemiłosiernej próbie” może być przewodnikiem? Kto ochroni bliźnich przed niegodziwie wykorzystującymi ciemności? Jak dalece ostrożnym powinno się być wobec drugiego człowieka w ciemności? A jeśli zdarzy się tak, iż dlatego, że wokół są ciemności, zatraci się świadomość istnienia innych ludzi? Czy wówczas człowiek lub społeczeństwo nie sięgną po „światła złudzeń” i utopia ciemności nie zmieni się w masowe zniewalanie ludzi, w ich „totalne oświecenie”? Czy ta wizja „próby ciemności” – wbrew własnym intencjom – nie przygotowuje obszaru dla totalitarnego państwa, które wszelkimi środkami dąży do tego, aby „przeświecić” nawet myśli poddanych? Aby uniknąć tych niepożądanych następstw „próby ciemności”, Dąbrowska dopowiada myśl, że „jeśli nie ma Boga, to nikt nas ze zbrodni nie rozgrzeszy, więc tym bardziej nie należy się jej dopuszczać”⁹.

W przyjętej przez siebie optyce humanizmu, Dąbrowska dostrzega „po zmierzchu Boga” – mimo nieprzewidywalnych metafizycznych ciemności – przeświecające w mroku moralne prawdy: „skromny, ale niewątpliwy wśród bezmiaru względności świat moralny prześwieca przez wszystkie systemy [...] pretendujące do porządkowania norm etycznych” (Dąbrowska 1959: 158). Zachowanie trwałości niezbędnego prześwitu dla praw moralnych uznaje się więc za najbardziej istotne wyzwanie dla każdego rzetelnego humanizmu. Czy człowiek podoła jednak zadaniu stanowienia prześwitu dla praw moralnych w świecie, stanowienia tego prześwitu jedynie mocą swej ułomnej i podatnej na moralne słabości egzystencji? Skąd człowiek ma czerpać wiarygodne przekonania, że – mimo otaczającego go mroku „po zmierzchu Boga” – powinien konsekwentnie zachowywać się tak, jakby „widział w świetle”, czym jest dobro drugiego człowieka?

Uwaga końcowa

Po przedstawionych tu rozważaniach zmierzch i mrok można uznać również za słowa – jak stwierdzał to Władysław Stróżewski w wypowiedzi obranej tu za motto – „zamykające w sobie różne znaczenia”, a zarazem „odsłaniające autentyczną treść naszych pierwotnych doświadczeń” (Stróżewski 1994: 9). Wieloznaczność „zmierzchu” i „mroku”, która była też analizowana w powyżej prowadzonym wywodzie, skłania do dalszej refleksji nad kolejnymi przypadkami ich użycia, jak również „do dociekania

⁹ Zob. też: Ossowska 1985: 17–25.

ukrytych [...] związków między znaczeniami; związki te mogą okazać się odzwierciedleniem najgłębszych sprzężeń istniejących w samej rzeczywistości” (tamże). Otwiera się bowiem pole interdyscyplinarnych badań nad metaforą i wartościowaniem doświadczeń egzystencjalnych w kręgu opozycji „światłość-ciemność.

Bibliografia:

- Bell Daniel (1994), *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa.
- Baran Bogdan (1993), *Spekulacja hermeneutyczna*, [w:] Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda, Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków, s. 9–19.
- Buczyńska-Garewicz Hanna (2003), *Metafizyczne rozważania o czasie*, Kraków.
- Dąbrowska Maria (1959), *Conradowskie pojęcie wierności*, [w:] teże *Szkice o Conradzie*, Warszawa.
- Dillthey Wilhelm (1993), *Rozumienie życia*, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, tłum. i wybór G. Sowiński, Kraków.
- Gardner M. (1988), *Racjonalność i poczucie tajemnicy*, przeł. A. Bożel, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, t. X.
- Grzegorzczak Anna (2004), *Filozofia światła Edyty Stein*, Poznań.
- Jadacki Jacek Juliusz (1998), *Polskie archetypy filozoficzne*, [w:] teże *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa.
- Morszczyński Wojciech (1992), *Nihilistyczna destrukcja myśli wartościującej. Heideggera interpretacja Nietzschego*, Katowice.
- Ossowska Maria (1985), *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa.
- Pasierb Janusz St. (1989), *Skrzyżowanie dróg*, Poznań.
- Podraza-Kwiatkowska Maria (1994), *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Kraków.
- Rembierz Marek (1997), *O kategorii blasku cnoty – jej filozoficznej i praktycznej doniosłości* [w:] *Cnoty polityczne dawniej i obecnie. Moralne źródła polityki*, red. R. Piekarski, Gdańsk.
- Rembierz Marek (2009), *Etyka wobec postmodernistycznej „nocy aksjologicznej”* [w:] *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. Okońska i K. Stachewicz, Poznań.
- Rembierz Marek, *Opozycja światłość/ciemność w argumentacji tzw. filozofii pierwszej: wybrane zagadnienia metafizyczne i teoriopoznawcze*, „Folia Philosophica” 2003, t. 21.
- Russell Bertrand (1971), *Mój rozwój filozoficzny*, tłum. H. Krahelska, Cz. Znamierowski, Warszawa.

- Saint-Exupéry Antoine de (1982), *Nocny lot*, tłum. M. Czapska, S. Stempowski, Warszawa.
- Schweitzer Albert (1976), *Człowiek wobec człowieka*, [w:] Ija Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa, s. 75–84.
- Stein Edyta – Teresa Benedykta od Krzyża OCD (1994): *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków.
- Stein Edyta (1995), *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. I. J. Adamska, Poznań.
- Strawson Peter F. (1994), *Analiza i metafizyka, Wstęp do filozofii*, przeł. A. Grobler, Kraków.
- Stróżewski Władysław (1981), *Transcendentalia i wartości*, [w:] tenże *Istnienie i wartości*, Kraków, s. 11–95.
- Stróżewski Władysław (1994), *Pytanie o arché*, [w:] tenże *Istnienie i sens*, Kraków, s. 7–48.
- Twardowski Kazimierz (1976), *Dwa odczyty (Dlaczego wiedza jest potęgą?)* Wykład na otwarciu Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich we Lwowie 10. listopada, 1912, do druku przygotowała Izydora Dąbmska. „Ruch Filozoficzny” t. 34, 1976, nr 1/2, s. 25–33.
- Wolsza Kazimierz M. (2011), *Metafizyka światła w pismach Edyty Stein*, [w:] tenże *Edyta Stein – darem, wezwaniem i obietnicą*, Opole, s. 127–138.
- Zeidler-Janiszewska Anna (1996), *Pismo, wolność, władza*, [w:] *Aksjologiczne spektrum sztuki*, red. P. Kawiecki, Gdańsk.

Marek Rembierz

Twilight and darkness. On the imagery and valuation of existential experiences in the sphere of the light – darkness opposition

In the culturally formed interpretation of twilight (e.g. in the language of literature, in religious imagination, in painting, in philosophical reflection), it appears as one of these luministic-optical phenomena which are saturated with symbolic contents and have strong metaphoric potentialities. This potential of comparisons which refer to sensual experiences allows for communicative imaging the subtleties of complex and fairly enigmatic existential experiences along with the intrinsic questions about the sense and senselessness of existence. What sounds most emphatic in contemporary philosophical considerations and in ideological debate are the expressions concerning the „twilight of God” and „twilight of man”, the twilight of civilization or religious formations (e.g. the twilight of classical European culture, the twilight of absolute truth, the twilight of Christianity). This frequently takes place with the assumption that this twilight should be radically definite, should constitute the irreversible end, after which nothing is the same any longer. The source of these different phrases seems to be the colloquial expression the „twilight of life”, which says that human life (especially in its biological dimension) is heading for its end and it has entered the irreversible time of dying and the death – when the „light of life” goes out and the „dark of death” comes round. The phrase the „twilight of God” indicates that such „twilight” (also understood as the Nietzschean „death of God”) should come round as what becomes definitely impossible is the human viewing the God’s existence (in broader terms: experiencing the God’s existence) and believable signs of this „divine presence” – it becomes impossible to see the world in „the God’s light”.

When darkness falls, a chance appears for better – more reflective and based on certain distance – awareness of what so far has been well seen (as it has been located in the observation field), yet has not been properly noticed and carefully considered in daily course of quickly occurring consecutive events.