

**Anton Marczyński**  
**Cezary Wodziński a granice myślenia**

Filozofia Cezarego Wodzińskiego zaczyna się od tego, co stawia opór. Nie od systemu, nie od metody, nie od akademickiego porządku pojęć, lecz od wyzwania rzuconego myśleniu przez to, *co najtrudniejsze do pomyslenia* (Wodziński 2019: 5) i *co ma moc wyzwania* (Wodziński 2007a: 5). Widać to w każdej z jego książek, a najdobitniej bodaj w dwóch, które noszą w tytule słowo „zło” – w *Heideggerze i problemie zła* oraz w *Światłocieniach zła*. Już ich pierwsze akapity pokazują coś zasadniczego: dzieło filozoficzne nie jest dla Wodzińskiego zbiorem twierdzeń, które należałoby uporządkować, opanować i ostatecznie zamknąć. Jest raczej otwarciem drogi (*ibidem*). Zamiast usuwać trudności – intensyfikuje je. Zamiast przynosić ukojenie – wzywa do odpowiedzi. Filozofia nie tyle więc rozwiązuje, ile wystawia myślenie na próbę (*ibidem*: 6).

To rozpoznanie jest ważne także dlatego, że pozwala od razu uniknąć jednego z najczęstszych nieporozumień w trakcie lektury Cezarego Wodzińskiego. Nie był on filozofem „tematów trudnych” tylko dlatego, że wybierał autorów i zagadnienia graniczne. Nie chodziło o samo zainteresowanie Heideggerem, Nietzschem, Gorgiaszem, Dostojewskim, Lévinasem, Szestowem, jurodztwem, nicością czy złem. Rzecz leżała głębiej. Wodzińskiego interesowało to, przy czym myślenie samo zaczyna doświadczać kłopotów ze sobą. To znaczy – chodzi tu o taki punkt, w którym pojęcie nie tyle zawodzi, ile odkrywa własną ograniczoność; w którym język nie tyle milknie, ile zaczyna zdradzać swoją nieciągłość (Wodziński 2019: 9–10); w którym filozofia nie tyle otrzymuje nowy przedmiot, ile zostaje wezwana do rachunku z własną możliwością.

Dlatego też nie sposób pisać o Wodzińskim wyłącznie jako o historyku idei, eseiście, znakomitym czytelniku Heideggera czy oryginalnym pisarzu filozoficznym. Wszystkie te określenia są trafne, ale każde z osobna pozostaje za słabe. U Wodzińskiego filozofia nie daje się oddzielić od stylu, styl od egzystencji, egzystencja od pytania, a pytanie od tego, co je narzuca. Myślenie nie jest tam jedną z aktywności ducha, lecz jego losem. I właśnie dlatego jego książki, nawet gdy są komentarzem, historycznofilozoficzną rekonstrukcją albo filologiczną lekturą, nigdy się do nich nie sprowadzają. Każda z nich jest także próbą samookreślenia filozofii tam, gdzie styka się ona z własną granicą. Z tym że *Granice umożliwiają przekraczanie* (Wodziński 2007b: 238).

\* \* \*

Muszę w tym miejscu wrócić do roku 2014. Gdy Rosja napadła na Ukrainę i rozpoczęła się okupacja Krymu,

na którym się wychowałem, byłem właśnie asystentem Wodzińskiego przy zajęciach na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, poświęconych Nietzschemu, Sartre’owi i Heideggerowi (także pierwszym z ukazujących się wówczas *Czarnych zeszytów*). Dużo rozmawialiśmy wtedy – zarówno przy okazji zajęć, jak i poza nimi – o inwazji, komentowaliśmy jej przebieg i możliwe skutki, roszczenia i działania agresora. Wsparcie ze strony Cezarego, nie tylko zresztą wtedy, było bezcenne. Traktowałem jednak te rozmowy jako całkowicie odrębne od naszych spotkań na sali uniwersyteckiej. Właściwy namysł nad wojną wciąż pozostawał dla mnie poza horyzontem filozofii. Przeciwnie, wojna jawiła się raczej jako to, co rozbija pracę, odbiera skupienie i utrudnia filozofowanie. Dopiero później stało się jasne, że właśnie tamten moment wraca jako początek pytania, którego nie dało się już odsunąć.

To cofnięcie się do 2014 roku jest tu potrzebne nie ze względów wspomnieniowych, lecz rzeczowych. Pozwala bowiem „ustawić” Wodzińskiego nie tylko jako autora, o którym się pisze, ale także jako jednego z tych, przy których – i poniekąd z którymi – wojna zaczynała odsłaniać się jako problem filozoficzny. Nie jako gotowy temat, lecz właśnie jako zakłócenie, przeszkoda, rozproszenie, coś, co zrazu raczej od filozofii odciąga, niż do niej prowadzi. Ten właśnie tryb wejścia wojny w myślenie jest najbliższy temu, co sam Wodziński mówił o złu: że myślenie, które zadaje się z tym, co najtrudniejsze, doświadcza najpierw kłopotów z samym sobą, odkrywa „brak”, szczelinowatość, otchłanność doświadczenia, a zatem także własną niezdolność do gładkiej artykulacji (Wodziński 2019: 10).

\* \* \*

W tym miejscu Heidegger staje się nieuchronny. Sam Wodziński wielokrotnie przyznawał, że od Heideggera wszystko się zaczęło (Wodziński 2007b: 10–11). Nie chodzi przy tym tylko o kolejność lektur ani o fascynację wielkim autorem. Idzie o coś bardziej pierwotnego: o wtargnięcie w taki obszar filozofii, w którym pytanie o bycie przestaje być jednym z pytań, a staje się pytaniem podstawowym. Heidegger otwiera przed Wodzińskim możliwość powrotu do źródłowości, do różnicy ontologicznej, do myślenia, które nie zatrzymuje się na bycie jako przedmiocie, lecz zmierza ku temu, co warunkuje wszelką obecność, a samo nie daje się w obecności zamknąć. Razem z tym przychodzi też szczególna czujność wobec języka. Przestaje być on neutralnym narzędziem. Staje się żywiołem, w którym to, co najważniejsze, zarazem się ujawnia i ukrywa.

Tutaj zaczyna się jednak właściwy dramat tej filozoficznej drogi. Wodziński nie idzie za Heideggerem po to, by zostać jego uczniem aż do końca. Podąża za nim po

to, by sprawdzić, gdzie kończy się jego możność myślenia. Odrzuca przy tym pokusę łatwej, zewnętrznej krytyki – z pozycji moralnej, politycznej czy światopoglądowej. Interesuje go raczej to, co dzieje się wtedy, gdy myślenie prawdy bycia, chcąc być najbardziej źródłowe, okazuje się zarazem niezdolne do uchwycenia tego, co z ludzkiej perspektywy najdrastyczniejsze. W tym sensie problem Heideggera wykracza daleko poza biografię, uwikłanie w nazizm i fanatyzm polityczny, poza to, co w postaci skondensowanej możemy dziś odnaleźć *Czarnych zeszytach*. Rzecz sięga znacznie głębiej – uderza w sam fakt, że ontologia, która usiłuje mówić wyłącznie z poziomu bycia, ostatecznie przemilcza zło (Wodziński 2007a; 286–299).

Tu skupia się jedno z najważniejszych napięć filozofii Cezarego Wodzińskiego. [Heideggerowska] **heideggerowska** [od stycznia obowiązkowo małą literą] różnica ontologiczna – różnica między byciem i bytem – zmierza do wykroczenia poza metafizykę rozumianą jako myślenie przedmiotowości. Ale czy otwiera drogę wystarczająco szeroko, by umożliwić pomyślenie zła? Czy nie dzieje się tak, że wraz z całym jej radykalizmem ontologia ta pozostaje ślepa na to, co rozsadza jej własne roszczenie do źródłowości? U Wodzińskiego odpowiedź jest wyraźna: zło nie daje się w prosty sposób pomyśleć w obrębie tak zakreślonego projektu. Nie dlatego, że w ogóle pozostaje poza językiem, ale dlatego, że wymusza inny rodzaj mowy, inną relację między doświadczeniem a pojęciem, inną czujność wobec własnej nieadekwatności. Zło nie zostawia myśleniu żadnego marginesu na spokój. Wystawia je na próbę o wiele bardziej radykalną niż ta, której spodziewałoby się po samym sobie.

\* \* \*

Zło wykracza u Wodzińskiego daleko poza ramy tradycyjnej etyki i przestaje być zaledwie negatywną figurą dobra. Wymyka się próbom rozpuszczenia go w aksjologii, w moralnym rozpoznaniu czy w pojęciu winy. Zło jest raczej tym, przy czym pęka czystość filozoficznego aparatu. Czymś, czego nie sposób bezpiecznie wtłoczyć w ustalony porządek pojęć. W tym sensie jest ono problemem metafizycznym nie dlatego, że staje ponad etyką, lecz dlatego, że podważa samą możliwość czystego rozdziału rejestrów. Właśnie tu – i zapewne tylko tu – można zrozumieć, dlaczego Wodziński uczynił ze zła ostateczną próbę dla całej filozofii europejskiej, odwołując mu statusu kwestii pobocznej.

Z tej samej przyczyny nie można powiedzieć, że odpowiedzią na Heideggera staje się po prostu Lévinas. Owszem, bez Lévinasa ten spór byłby nie do pomyślenia. To on przypomina, że obok greckiego doświadczenia bycia i nicości istnieje także judeochrześcijańskie doświadczenie dobra i zła. To on upiera się, że metafizyka

nie wyczerpuje się w pytaniu o prawdę bycia, lecz otwiera się także w relacji do Innego – w odpowiedzialności, w niepokojącym przyjęciu tego, co nie daje się zredukować do tożsamości. Wodziński to widzi i ten wymiar przyjmuje z całą powagą. A jednak nie zatrzymuje się na etyce – i to gest o fundamentalnym znaczeniu. Gdyby się tam zatrzymał, jego myślenie zamieniłoby się w korektę ontologii przez dobro. A być może musiałyby stać się próbą odrzucenia tej pierwszej ontologii, a wraz z nią i samodzielnego problemu zła bezpośrednio utożsamianego z *całością*, jak to poniekąd się dzieje u Lévinasa. Tymczasem chodzi o coś trudniejszego: o utrzymanie napięcia między byciem a dobrem i złem, między ontologią a etyką i polityką, między myśleniem a doświadczeniem; bez prawa do ich szybkiego pogodzenia.

\* \* \*

Właśnie z tego napięcia wyrasta ważna u Wodzińskiego figura inności. Wykracza ona daleko poza czyste kategorie etyczne. Inność to coś znacznie więcej niż tylko „drugi człowiek”, który domaga się moralnej odpowiedzi. Jest czymś bardziej podstawowym i bardziej niepokojącym. To, co inne, przychodzi z zewnątrz, rozsadza porządek swojskości, opiera się ostatecznemu oswojeniu i brutalnie wrywa to, co własne, ze złudzenia samowystarczalności. Inność ma tu więc charakter przejścia, ryzyka, czy – znów – szczeliny. Nie jest czymś, co można ustawić po jednej stronie bycia czy dobra. Inność bowiem ustanawia – i zarazem przemieszcza – granice. Dlatego tak ważna staje się u Wodzińskiego figura gościa.

Gość nie jest figurą łagodnej gościnności, szlachetnej otwartości gospodarza wobec przybysza. Przeciwnie – gość narusza gospodarza. Wprowadza go w nową rolę. Zmusza do przesunięcia całego porządku tego, co własne. W greckim ξενος [!jak z akcentami?] pobrzmiewa zarazem obcość, droga, przychodzenie, ryzyko spotkania. Wykraczamy tu zatem daleko poza prostą etykę przyjęcia. Mamy do czynienia ze strukturą, w której to, co nadchodzi, radykalnie przemienia świat przyjmującego (Wodziński 2015: 5–7, 19–21). Z tego właśnie powodu gościnność staje się dla Wodzińskiego figurą „pomiędzy”: między swojskim i obcym, między własnym porządkiem a tym, co go rozsadza, między byciem i niebytem (*ibidem*: 51). Nie chodzi tu o kompromis ani o środek. Chodzi o pęknięcie – *pomiędzy*.

\* \* \*

„Między” jest jednym z kluczowych słów tego pisarstwa. Między Atenami a Jerozolimą, między byciem a nicością, między dobrem a złem, między wiarą a wiedzą, między ontologią a etyką, wreszcie między anegdotą a doświadczeniem – właśnie tam filozofia zostaje u niego ustawiona. Nie jest to miejsce wygodne. Jest

ono raczej graniczne. I właśnie dlatego pozwala mu wracać do Greków, lecz nie jest to powrót do muzealnych patronów filozofii, lecz do tych, u których po raz pierwszy ujawnia się dramat tego, co nie daje się łatwo uchwycić. Stąd Gorgiasz, stąd Sokrates, stąd Odyseusz.

W lekturze Gorgiasza Wodzińskiemu chodzi nie o sofistyczny paradoks dla samego paradoksu. Chodzi o miejsce, w którym język, chcąc powiedzieć „nic”, dopuszcza się wobec siebie gwałtu. „Nic jest”, [„*οὐδὲν ἐστίν* [nie wiem, jak z akcentami]” – ta formuła interesuje go bardziej niż późniejsze, wygładzone przekłady (Wodziński 2016b: 81–82; Wodziński 2008: 136–138). Nie dlatego, że ustanawia jakąś spójną ontologię nicości, lecz dlatego, że odsłania szczelinę w samym logosie. Język, chcąc uchwycić to, co nie daje się pomyśleć, przekracza własne przyzwyczajenie do jednoznaczności. Filologia wyrasta tu daleko poza erudycyjną zabawę w etymologię, stając się rygorystyczną szkołą czujności wobec miejsc, w których słowo zaczyna zdradzać coś więcej, niż „chce” powiedzieć. Filozofia staje się filologią właśnie tam, gdzie pojęcie przestaje być przezroczyste.

To samo napięcie wraca w figurze Odysa, który przedstawia się jako „Nikt”. Uwagę Wodzińskiego przykuwa tu jednak coś więcej niż tylko pomysłowość homeryckiego fortelu. Skupia się on na tym, że tożsamość ujawnia się tu poprzez własne zawieszenie. Odyseusz ocaleje, przedstawiając się jako własne zaprzeczenie. Używa imienia po to, by zarazem je unieważnić. Wchodzi w obszar, w którym zacierą się pewność, czy jest kimś, czy nikim, czy istnieje poprzez swą obecność, czy właśnie poprzez uchylenie: *Odyseusz jest bowiem tym, kto znosi tę granicę* (Wodziński 2015: 39), *bywałby stale Pomiedzy* (*ibidem*: 51). Ta figura rozsadza ramy zarówno ontologii obecności, jak i prostej antropologii. Jest raczej obrazem tego, jak bardzo myślenie tożsamości zależy od pęknięcia, które samo chciałoby zlikwidować.

\* \* \*

Z tego powodu tak ważny pozostaje także Sokrates. Nie jako autor doktryny, lecz jako wzór samego filozofowania. Sokrates nie daje gotowych odpowiedzi. Prowokuje. Stwarza sytuację, w której rozmówca zostaje wytracony ze swojej pewności i musi sam wejść w przestrzeń pytania. U Cezarego Wodzińskiego ten rys sokratejski jest niezwykle mocny. Filozofia nie polega przecież na dekretowaniu rozstrzygnięć, lecz na umiejętności utrzymywania pytania przy życiu, na samym wydarzeniu mowy. Jest prowokacją – w rozumieniu *provocatio* przywołanym przez Wodzińskiego za Lemem – w mocnym sensie: wyzwaniem, przywołaniem do głosu, wystawieniem na próbę, rozszczelnieniem języka i pewności (Wodziński 2019: 289–291). Trzeba więc stać się

Sokratesem nie przez naśladowanie postaci historycznej, lecz przez przyjęcie pewnego losu myślenia – losu, w którym ważniejsze od odpowiedzi jest właśnie owo przywołanie do głosu. Właśnie w tym duchu Wodziński mówi o *imitatio Socratici* jako o najgłębszym powołaniu filozofa (Wodziński 2007b: 30; Wodziński 2008: 76–77). Z tego powodu jego seminaria i wykłady wykraczały poza zwykły przekaz wiedzy – były autentycznymi sytuacjami filozoficznymi. Nic dziwnego że ci, którzy się z nim zetknęli, nie wspominają go wyłącznie jako autora czy komentatora, lecz jako prowokatora i dlatego jako filozofa właśnie.

Ten sam rys radykalizuje się w figurze jurodiwego. Wodziński widzi w *świętym idiocie* coś znacznie więcej niż folklorystyczny fenomen religijnego Wschodu. Czyni z niego figurę graniczną, w której pęka pozytywna definicja człowieka. Jurodiwy nie tylko podważa normy społeczne czy obyczajowe. Podważa własną istotę, własne człowieczeństwo, własne „ja”. Odsłania możliwość zniknięcia człowieka w człowieku. Dlatego projekt „antropologii apofatycznej” nie jest teorią osobliwości, lecz próbą opisu tego, jak człowiek wymyka się własnej pozytywnej postaci. W tym sensie jurodztwo staje się dla Wodzińskiego figurą radykalnego „pomiedzy”: między bytem a niebytem, między rozumem a szaleństwem, między człowieczeństwem a jego zawieszeniem – w „momen-cie przeistoczenia” (Wodziński 2009: 183).

\* \* \*

W tym miejscu pojawia się z kolei inna ważna cecha jego filozofii: nieufność wobec wszelkiej zbyt szybkiej czystości. To, co czyste, bywa dla Wodzińskiego podejrzane, jeśli oznacza upraszczającą sterylność. Nieprzypadkowo jego styl, jego wybory filozoficzne, jego lektury i pytania prowadzą ku temu, co nieprzezroczyste, niejednoznaczne, rozszczelnione. Właśnie dlatego jego filozofia jest tak bliska temu, co można by nazwać myśleniem nieczystym – nie w sensie niedbałości, lecz w sensie zgody na złożoność przedmiotu. Gdy przedmiotem jest zło, wojna, różnica ontologiczna, inność czy jurodztwo, sterylne instrumentarium myślenia okazuje się niewystarczające. Myślenie musi godzić się na własny brak i własną warunkowość. W przeciwnym razie staje się tylko administracją pojęć.

To rozpoznanie prowadzi wprost do kwestii apolityczności filozofii. Wodziński podkreślał ją mocno: *Myślenie jest „apolityczne” z istoty* (Wodziński 1992: 14). Filozofia nie jest dla niego działalnością polityczną prowadzoną innymi środkami. Jej czynem jest myślenie i nic ponadto (*ibidem*: 11–12; Wodziński 2016a: 246). W epoce *stygmatów polityczności* (Wodziński 1992: 10) brzmi to prowokacyjnie, ale właśnie dlatego jest ważne. Filozofia musi bronić się przed całkowitym przechwy-

cenieniem przez logikę skuteczności czy ideologicznego zaangażowania. Nie w imię czystej kontemplacji, lecz z racji tego, że prawda nie poddaje się dekretem, a myślenie – mimo swojej realnej siły oddziaływania – nie działa wedle politycznego rozkazu. To stanowisko nie jest jednak eskapizmem. Wodziński wie przecież, że nie istnieje „samotnia myślenia” całkowicie wolna od czasu, przemocy, ideologii. Chodzi więc raczej o obronę tej osobliwej przestrzeni, w której myślenie nie daje się bez reszty zredukować do funkcji politycznej (Wodziński 1992: 20–23) – mimo że nigdy nie zdoła całkowicie się od niej uwolnić (*ibidem*: 23–24).

W tym sensie ostatni zwrot Wodzińskiego ku kwestii metapolityki nie oznacza odejścia od przekonania co do apolityczności filozofii, lecz próbę zrozumienia jej granic. Heidegger – o którym pisze – usiłując wznieść się ponad politykę ku dziejowej prawdzie bycia, popadł przecież w jedno z najciemniejszych uwikłań nowoczesnego myślenia. Zredukowanie tego uwikłania do kategorii „błędu politycznego” to stanowczo za mało. Należy zapytać, jak to było możliwe z wnętrza samej ontologii, zdemaskować *metafizyczne zbłądzenie* (Wodziński 2016a: 19), nazbyt lekko wybrzmiewającą *omyłkę* (*ibidem*: 77). Stąd pytanie o metapolitykę: o splót bycia, dziejowości, walki, ideologii, totalności, a w końcu przemocy. Wodziński nie chce ani szybkiego potępienia, ani łatwego usprawiedliwienia. Chce rozpoznać warunki możliwości tej katastrofy. I właśnie przez to jego późne piarstwo pozostaje tak niepokojące.

\* \* \*

Można by więc powiedzieć, że Wodziński był filozofem granicy w znaczeniu najsilniejszym. Był nim zarówno ze względu na swobodne poruszanie się między dyscyplinami – filozofią, filologią, literaturą, hermeneutyką, ontologią, etyką – jak i dlatego, że myślał z samej granicy i ku granicy, jakkolwiek rozumiał ją przy tym w sposób radykalny, wierny swojej zasadzie, że: *granice umożliwiają przekraczanie* (Wodziński 2007b: 238). *Zawsze między*. To właśnie sprawia, że jego dzieło opiera się próbom sprowadzenia go do zamkniętego zestawu tez. Wymusza raczej postawę dynamiczną (zarówno we współczesnym potocznym znaczeniu tego wyrazu, jak i w źródłowym, gdy [] *δυναμῆς* [!kwestia akcentów] oznacza m.in. „możliwość”, Jurewicz 2001: I, 233). Wymaga nie tyle zgody, ile gotowości wejścia w pytanie, które nie odpuszcza.

Właśnie ta gotowość sprawia, że myśl Wodzińskiego przestaje być jedynie przedmiotem rekonstrukcji, stając się jednym z warunków pytania o pytanie jako takie. W moim wypadku jest nim pytanie o wojnę – nie jako tego, co zakłóca namysł filozoficzny, lecz tego, co go dopełnia i w zasadzie umożliwia. Tak jak dla Cezarego

Wodzińskiego to samo dzieje się ze złem – zjawiskiem do wojny podobnym, jednakże niekoniecznie z nią tożsamym. Sam Wodziński wojnie się nie przyglądał. Daje natomiast coś innego: tę imitującą Sokratesa inspirację, dzięki której i wojna może zostać pomyślna nie jako kolejny temat filozofii politycznej, lecz jako zjawisko rozszczelniające samą filozofię. Przestaje być wówczas kolejnym obiektem namysłu; ona wdiera się w jego tok, odbiera skupienie, rozbija czystość procedur i narzuca się jako pytanie, które nie daje spokoju. W tym sensie zresztą i namysł nad wojną poprzez zło, podobnie do tego, jak to czyni Wodziński, nie jest kluczem interpretacyjnym, lecz próbą odzyskania właściwego dystansu wobec tego, co zrazu dystans unicestwia. To nie przypadek, że powraca tu jego język „zguby językowej”, „niepomyślności”, szczeliny i braków. Wojna, podobnie jak zło, objawia się najpierw jako zakłócenie mowy.

\* \* \*

Jeśli dziś warto wracać do Wodzińskiego, to nie tylko po to, by sprawiedliwie umieścić go w polskim kanonie filozoficznym. Taki gest mijałby się z tym, co górnolotnie moglibyśmy nazwać istotą tego myślenia. Warto wracać do niego dlatego, że przypomina coś bardziej pierwotnego: że filozofia zaczyna się tam, gdzie myślenie przestaje być pewne siebie. Lecz zaczyna się z niepodważalnej niepewności co do tego, co znaczy „jest”, co znaczy „dobro”, co znaczy „zło”, co znaczy „mówić”. A dziś bym dodał – co znaczy „wojna”. I że tej niepewności nie należy zbyt szybko zasypywać. Prawdziwa słabość filozofii nie tkwi w niepewności; rodzi się ona raczej z przedwczesnego pojednania, ze zbyt szybkiej klarowności i gładkich teorii. Wydaje się, że Cezary Wodziński takiego pojednania nie oferuje. Oferuje natomiast trudniejsze dobro filozofii: wierność pytaniu. Przy żywej potrzebie odpowiedzi.

Być może właśnie na tym polega jego najważniejsza lekcja. Filozofia nie powinna zbyt łatwo ufać ani własnej czystości, ani własnej wzniosłości. Powinna natomiast pozostawać przy tym, co stawia opór. Przy tym, co najtrudniejsze do pomyślenia. Przy zmaganiu, które nie daje się zamknąć ani w ontologii, ani w etyce, ani w samej filologii, choć każda z nich jest tu potrzebna. Przy węźle, którego nie da się rozciąć bez utraty formy. W tym sensie dzieło Wodzińskiego nie jest systemem. Jest konstelacją, lecz konstelacja ta nie prowadzi łatwo ku światłu. Prowadzi raczej ku takiemu rodzajowi widzenia, które zgadza się na cień, szczelinę, nieciągłość, brak – bowiem dopiero wtedy spojrzenie może uchwycić coś z rzeczywistej powagi myślenia.

To zapewne najuczciwszy sposób czytania Cezarego Wodzińskiego dzisiaj. Nie jako dostarczyciela gotowych odpowiedzi, lecz jako filozofa, dzięki któremu pytanie

odzyskuje własną rangę. Trudno widzieć w nim patrona jakiejś szkoły – to raczej rozmówca, który zaprasza do wyprawy drogą trudniejszą. Nie jest też komentatorem wielkich tematów; to one komentują nas, rozszczelniają nasz język, podważają naszą pewność i żądają od myślenia więcej, niż samo byłoby gotowe sobie zażądać. W tym sensie Wodziński pozostaje myślicielem nieprzy-swojonym. To znaczy: dającym początek myśleniu, które stawia opór, a zarazem kusi spotkaniem z nieoswojoną – czy wręcz *nieswoją* – naturą wydarzenia graniczności.

Niniejszy esej wyrasta z wątków poruszonych przeze mnie w rozmowie z dr. Tomaszem Herbichem dla podcastu „Filozofować po polsku” w „Teologii Politycznej” (03.2025). Zostały one tu jednak zasadniczo przemyślane na nowo i rozwinięte już w horyzoncie tematów, ku którym prowadzi mnie własna praca, skupiona dziś przede wszystkim wokół ontologii wojny.

### Bibliografia:

1. Jurewicz, O. (2000), *Słownik grecko-polski*, t. 1: A-K. Na podstawie słownika Z. Węclewskiego, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne PWN.
2. Wodziński, C. (1992), [„I cóż po filozofie w czasie marnym...”] *I cóż po filozofie w czasie marnym...* [w:] C. Wodziński, *I cóż po filozofie... eseje*, Warszawa, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii.
3. Wodziński, C. (2007a), *Heidegger i problem zła*, wyd. 2, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
4. Wodziński, C. (2007b), *Między anegdotą a doświadczeniem. Rozmowy w Ubliku z udziałem Piotra Augustyniaka, Justyny Góreckiej, Kuby Mikurdy, Marcina Rychtera*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
5. Wodziński, C. (2008), *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
6. Wodziński, C. (2009), *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, wyd. 2, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
7. Wodziński, C. (2015), *Odys gość. Esej o gościnności*, Gdańsk, Fundacja terytoria książki.
8. Wodziński, C. (2016a), *Metafizyka i metapolityka. „Czarne zeszyty” Heideggera*. Gdańsk, Fundacja terytoria książki.
9. Wodziński, C. (2016b), *Traktat Gorgiasza*. [!] *!nie wiem, jak z akcentami*] *Περί του μη οντος η Περί φυσου* (O naturze albo o niebycie), [w:] C. Wodziński, *Przechadzki po ogrodach. Esej z dziejów ogrodnictwa i pielgrzymowania. Traktat Gorgiasza*. [!] *!chyba identycznie jak powyżej*] *Περί του μη οντος η Περί φυσου* (O naturze albo

o niebycie). [Utopia Eudaimoni.] *Utopia Eudaimonii. [dwa błędy] Fragmenty*, Warszawa, Muzeum Łazienki Królewskie, 75-124.

10. Wodziński, C. (2019), *Światłocienie zła*, wyd. 2. Gdańsk, Fundacja terytoria książki.

---

Anton Marczyński – filozof, adiunkt na Wydziale Filozofii i Kognitywistyki UwB, członek Zarządu Fundacji na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi. Opublikował: „Ciało/Mistyka. Wstęp do ontologii cielesności” (2016) oraz „Hortus (In)Conclusus. Polska i Ukraina: rozmowy o filozofii i literaturze” (2017).