INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

21 (2013)
WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM
ISSN 1689-4286

BÓG FILOZOFÓW

pod redakcją Małgorzaty Gwarny

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”
Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego
Ul. Kopcińskiego 16/18
90-232 Łódź
tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)
e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com
ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:
Paweł Grabarczyk
Tomasz Sieczkowski

Sekretarz:
Marzena Łebedowska

Kolegium redakcyjne:
Bogdan Banasiak
Dawid Misztal
Marcin Bogusławski
Michał Zawidzki
Krzysztof Kędziora
Tomasz Załuski
Małgorzata Gwarny

REDAKTORZY JĘZYKOWI
Helen Lynch (University of Aberdeen)
Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)
Jagna Świderska

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)
Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)
Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)
Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)
Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)
Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)
Prof. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)
Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

RECENZENCI

Roger Ariew (University of South Florida), Aristides Baltas (National Technical University of Athens), Marian Broda (Uniwersytet Łódzki), Bogna Choińska (Akademia Pomorska w Słupsku), Tadeusz Ciecierski (Uniwersytet Warszawski), Tomasz Ferenc (Uniwersytet Łódzki), Justyna Grudzińska (Uniwersytet Warszawski), Agata Janaszczyk (Gdański Uniwersytet Medyczny), Krzysztof Jarosz (Uniwersytet Śląski), Janusz Kaczmarek (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Maciej Kaniowski (Uniwersytet Łódzki), Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski), Ryszard Kleszcz (Uniwersytet Łódzki), Jerzy Kochan (Uniwersytet Szczeciński), Paweł Korobczak (Uniwersytet Wrocławski), Maria Kostyszak (Uniwersytet Wrocławski), Małgorzata Kowalewska (UMCS), Michał Kruszelnicki (Dolnośląska Szkoła Wyższa), Andrzej Kucner (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), Peter K. Machamer (University of Pittsburgh), Henryk Machoń (Politechnika Opolska), Krzysztof Matuszewski (Uniwersytet Łódzki), Marcin Miłkowski (PAN), Aldona Pobojewska (Uniwersytet Łódzki), Krzysztof Posłajko (Uniwersytet Jagielloński), Artur Przybysławski (Uniwersytet Jagielloński), Kazimierz Rynkiewicz (Uniwersytet Ludwika-Maksymiliana w Monachium i Akademia Ignatianum w Krakowie), Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki), Leszek Wroński (Uniwersytet Jagielloński), Szymon Wróbel (PAN)

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński
Redakcja techniczna: Ewa Cichy

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2013

BÓG FILOZOFÓW

pod redakcją MAŁGORZATY GWARNY

MAŁGORZATA GWARNY
GOD OF THE PHILOSOPHERS[ss. i-v]

RYSZARD PANASIUK
BÓG I RELIGIA CZŁOWIEKA OŚWIECONEGO WEDŁUG KANTA [ss. 001-016]

MAREK KOZŁOWSKI
BÓG FILOZOFÓW WOBEC BOGA MISTYKÓW: WYŻSZOŚĆ BEZ PROTEKCJONALNOŚCI [ss. 017-026]

RYSZARD PARADOWSKI
DEFINIOWANIE BOGA W KSIĘDZE RODZAJU I DOŚWIADCZANIE ABSOLUTU [ss. 027-050]

TOMASZ ŚLIWIŃSKI
TOŻSAMOŚĆ ZAKRESOWA TREŚCI NIEADEKWATNEGO POJĘCIA BOGA I POJĘCIA SKOŃCZONEGO UMYSŁU LUDZKIEGO W FILOZOFII DESCARTES'A [ss. 051-075]

IWONA MAGDALENA PERKOWSKA
***A MAN IS FREE AS HE IS THE IMAGE OF GODLY FREEDOM.* FYODOR DOSTOEVSKY'S FURTHER CONSIDERATIONS ABOUT FREEDOM** [ss. 076-085]

PIOTR SĘKOWSKI
GRAMATYKA „WIERZYĆ" RELIGIJNEGO W KONTEKŚCIE GIER JĘZYKOWYCH [ss. 086-104]

HYBRIS nr 21 (2013)
ISSN: 1689-4286

MAŁGORZATA GWARNY
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

Metaphysics (...) is older than all other sciences,
and would survive even if all the rest were swallowed up
in the abyss of an all-destroying barbarism[1]

I. Kant

GOD OF THE PHILOSOPHERS

Having previously presented the readers with the first monographic issue of *Hybris* dedicated to mystical experiences of the Supreme Being, this time we are offering - as a sort of counterbalance - an insight into the philosophers' concept of God.

Formerly our intention was to attempt a construction of a approximately coherent, still not pretending to be considered as exhaustive, depiction or the frame of mysticism, therefore, by means of premeditated selection and sequence of articles, a kind of network was included, the structure of which was meant to invoke an association of the labyrinth with Ariadne's thread set up beforehand[2]. Since it seems obvious that a conceptualization of God, as well as of experiencing a peculiar union with him, cannot be regarded by the mystics as their particular focus of attention, it came as no surprise that the concept of God did not occur to become the main point of interest thus far. The things take a different turn when referred to "God of the philosophers"; moreover the conceptualization in question appears to belong in the area of a special relevance for both the Authors of the articles hereby presented and the thinkers they are invoking.

---

[1] *Critique of Pure Reason,* Preface to the second edition. http://staffweb.hkbu.edu.hk/ppp/cpr/prefs.html (2013.06.23). The e-text version of this book is based on the 1929 Norman Kemp Smith translation, it was originally prepared by Stephen Palmquist and placed in the Oxford Text Archive in 1985.

[2] See: Małgorzata Gwarny, *The Labyrinth of Mysticisms;* Hybris 20 (2013).

"God of the Philosophers"

It seems useful to start from a polemically inspiring remark of Ryszard Paradowski (See: *Defining God in The Book Of Genesis And Experiencing the Absolute*) on an inaccurateness of the term "God of the philosophers", as the one referring to the image of God shared mainly by "the philosophizing theologians" like Augustine and Thomas, or by "the philosophers such uncertain of their philosophical identity as Kierkegaard", or else "the avowed conformists and hedgers like Pascal". To the abovementioned writers the Author constitutes counterweight of the philosophers after the manner of Plato, Aristotle, Spinoza or Descartes, all of them being distinguished by a special attitude to the question of God, namely by their interest in the concept of God inherited from religious thinking rather than in a religious "being", transcendent in religious sense of the word.

Is that necessarily "God of the theologians" by which "God of the philosophers" is meant? Quite the contrary, one could respond subversively, and as far as the present selection of pieces is concerned, the intention of its originator appears to be utterly different; thus the readers of this issue will come across Descartes, Kant and Hegel, since they will not encounter Augustine nor Thomas.

A. N. Whitehead holds that Aristotle was "the last European metaphysician of first-rate importance" who was "entirely dispassionate in the consideration of his metaphysics"; therewithal, he continues, "on the subject of his Prime Mover, he would have no motive, except to follow his metaphysical train of thought whithersoever it led him. It did not lead him very far towards the production of a God available for religious purposes. It may be doubted whether any properly general metaphysics can ever, without the illicit introduction of other considerations get much further than Aristotle"[3]. Aristotelian *primum movens immobile*, well-known also as "self-contemplative thought'" and famous for his devotion to the "thinking of thinking"; Cartesian omniscient being who created the human mind along with the knowledge which it is able to cognize, and who is represented by adapted to human cognitive powers, and therefore inadequate, idea; Spinozian *Natura naturans*, the single irrelatively infinite substance

[3] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, New York: Macmillan 1967, p. 173.

with an infinity of attributes ascribed, all of which sharing "infinity of its kind", the notion deduced in geometrical order by this "God-intoxicated man"; finally Leibnizian Supreme Monad, the subject of all perfections and the guarantor for the existence of the most perfect world possible – each of these notions constitutes a specification of "God of the philosophers". There is, however, common denominator for all of them, or a characteristic which to a certain extent furnishes a probable opponent with grounds for laying claim that they were inherited from religious thinking altogether with its religious connotations – namely, stronger or weaker belief in a parallel between the concept of God and God himself.

Although the Author of the fourth article (See: Tomasz Śliwiński, *Denotational Identity of Inadequate Idea of God with the Idea of Finite Human Mind in the Philosophy of Descartes*) cogently demonstrates that an approach to the Cartesian idea of God after the manner of Hegel enables a creative interpretation of it as a significant step toward "God" of enlightened man according to Kant, we should not lose sight of the fact that this is the Konigsberg philosopher, who introduced an entirely new quality into the meaning of "God of the philosophers" term.

Kantian "Supreme Good", conceivable and postulated as an essential being and a ration for existence of the phenomenal world, undoubtedly indicates a purely rationalistic construction, "God of the philosophers" in its bare form of a transcendental idea – not even a being, inasmuch as the character and ontological status of the object for that notion remains in fact scarcely defined by the famous formula: *as if* (*als ob*). Having revealed an illusion of man's cognitive efforts, in order to relieve an enlightened man of his "nonage", Kant made him "know himself", that is, *nolens volens*, to face his finitude and limitations. (See: Ryszard Panasiuk, *God and Religion of Enlightened Man according to Kant*). Regardless if one agrees or disagrees with an outlook of R. Panasiuk that Kantian findings with respect to a phenomenon of human religiousness have not been enriched ever since, a statement of the most clearly expressed by the author of the famous *Critiques* disunion, or separation the idea from its object, seems irrefutable.

God of the Philosophers *versus* God of the Mystics

In his prolific (and humanistic throughout) article Marek Kozłowski writes: "To confront mystics and philosophers in respect of the ways they experience God's presence we assume that they all agree about sense of reference to the absolute being as well as that both parties accomplish that in their own, qualitatively different way. Treating mysticism with the respect due to its contribution to render religious truth of humanity accessible, philosophy transcends the religion of a shepherd lordly priming his flock and becomes the dialogue which transforms the flock into a community of intelligent people participating in the whole accessible truth through their own »I think«". (Marek Kozłowski, *God of Philosophers versus God of mystics. Superiority without Condescension*).

The Author suggests not but one idea of God - as an alternative to which he reinterprets a meaning of the Trinity in his own and at the same time truly Hegelian way, which appears to be quite far from the orthodoxy. According to the reinterpretation in question, the distinctness of the two, mysticism and philosophy, seems to be expressed accurately by the figures of the Son and the Spirit; whereas the former entangles primarily emotions and imagination, thus becoming the source of the religion, the latter represents philosophy's striving to grasp conceptually the deity as wholeness.

As far as comparison of the two approaches is concerned, R. Paradowski makes an interesting remark: the two "Gods", philosophical and mystical, as much as philosophy and religion in general, have something in common, namely, all these are the method of coping with death; however, the difference seems even more relevant: the philosopher alongside with his accenting the separation from non-I proclaims life, while both the theologian and mystic, when disowning conceptually the individual, they vanish in non-I and thus they proclaim death.

To seal the subject, one more observation is worthy of note, i.e., it appears significant, that since the opposition to the rationalistic, mainly occidentalist philosophy of God, manifesting itself in a resistance to its insufficiency regarding an ability to grasp the experience of "lively God" absorbs mystics' attention remarkably, the addressers do not

reciprocate this interest or they do with a relatively modest involvement.

***

Of Metaphysics and its Alleged Poor Condition

Somehow it happened that recently philosophy has been caused to excuse or justify herself, therefore the question of topicality of this noblest of all disciplines has again become focus of unfriendly attention. All the more metaphysics has outwardly found itself in pitiful conditions, or at least, quite popular trend to impute such a current may be noticed. However, there is no need to worry about its future fate; the area to be concerned about is culture in the broadest sense of the word, not metaphysics itself. Had Leibniz been given grace of foreseeing demagogical perversion inflicted to his sublime idea of mathematization spoiled and reduced to arithmetical dehumanization, he would certainly thrown ashes over his head. The individual number of each monad ("Essences of things are like numbers", Leibniz writes), was intended to be a sign of the dignity implied by its origination from the Supreme Monad, as well as of its exceptionality in the great chain of being, not a faded number tattoo on the arm, nor IP address exposing all the operation to tracing among other sequences of zeros and ones, finally not the absurd system of arbitrarily ascribed "points" as equivalents for unmeasurable fruits of intellectual work.

As to "topicality" and "usefulness" of philosophy, let the readers forget another declaration and pass their own judgement.

Once again wishing everyone to whom it may concern pleasant and fruitful reading I take this opportunity to express my special thanks to the Authors for their cooperation.

Małgorzata Gwarny
Łódź, 28 June 2013

HYBRIS nr 21 (2013)
ISSN: 1689-4286

RYSZARD PANASIUK
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

BÓG I RELIGIA CZŁOWIEKA OŚWIECONEGO WEDŁUG KANTA

Spośród dokonań Kanta, dzięki którym uważany on jest za jednego z najwybitniejszych myślicieli epoki nowożytnej, jego refleksja nad naturą i funkcją religii w życiu zarówno indywiduów jak społeczności ludzkich, w obiegowych ocenach sytuowana jest zazwyczaj na dalszym planie. A przecież nigdzie bardziej niż tu właśnie ujawnia się oryginalność i odwaga jego analitycznego i jednocześnie krytycznego spojrzenia na ten tak ważny i trwale obecny pod różnymi postaciami w dziejach ludzkości fenomen jej życia duchowego.

Studiując dzieło Kanta, przekonujemy się jednocześnie, że podejmując tę problematykę - problematykę analizy i krytyki myślenia religijnego, jak też towarzyszącej mu stale refleksji o charakterze metafizycznym - że wkracza on w obszar problemowy mający fundamentalne znaczenie dla formowania się światopoglądu epoki, która w dziejach kultury świata zachodniego rozpoczęła się wraz z pojawieniem się nowożytnego przyrodoznawstwa - i trwa do dziś. Dlatego śmiało możemy powiedzieć – zaś charakter jego namysłu nad fenomenem ludzkiej religijności może jeszcze bardziej dobitnie to wyraża, niż pozostałe jego dokonania - że mamy tu do czynienia z myślicielem nam współczesnym.

Przebiegając myślą owe dwa stulecia, które dzielą nas od daty śmierci królewieckiego mędrca, łatwo możemy się przekonać, że właściwie nic istotnego do jego ustaleń w tym względzie nie dodano, ani tym bardziej nie dokonano ich zasadniczego zakwestionowania.

Poszukując genezy sposobu ujmowania problematyki religijnej przez Kanta – jeśli chcemy należycie zrozumieć wyrażone przezeń intencje zarówno analityczne, jak krytyczne w odniesieniu do tego tak ważnego dziedzictwa duchowego człowieka - musimy cofnąć się od

okresu, w którym żył on i tworzył, co najmniej o dwa stulecia, to jest do czasu narodzin, a następnie formowania się w świecie zachodnim nowego myślenia o sprawach dotyczących Boga, człowieka i świata, czasu, kiedy to w radykalnej opozycji wobec trwających przez wieki wizji rzeczywistości wyłania się stopniowo inne niż dotychczas pojmowanie zarówno spraw boskich jak ludzkich. Postępujący, poczynając od czasów Renesansu, rozwój nauk przyrodniczych musiał z konieczności doprowadzić do zakwestionowania tradycyjnych wyobrażeń zarówno dotyczących kosmosu oraz jego funkcjonowania, jak też sposobu ujmowania procesów naturalnych zachodzących na ziemi.

Zastąpienie w wiekach XVI – XVII tradycyjnych, ściśle sprzężonych z przekonaniami religijnymi, ujęć nieba i ziemi przez wizję nieskończonego kosmosu, w którym zajmująca dotąd centralną pozycję Ziemia stała się jedną z niezliczonych krążących w przestrzeni niebieskiej planet, musiało w istotny sposób zachwiać tradycyjnym światopoglądem, radykalnie zmienić dotychczasowe rozumienie nie tylko mechanizmów funkcjonowania kosmosu, ale też roli i miejsca w nim Stwórcy, jak też człowieka.

Owa kolizja nowopowstałej wizji rzeczywistości z tradycyjnymi, utrwalonymi przez wieki wyobrażeniami, przybrała ostro konfrontacyjny charakter dlatego przede wszystkim, że nie szło tu przecież o jakiś nieuporządkowany zbiór przekonań, ale o budowle teoretyczne, w których wiedza o przyrodzie wraz z wierzeniami religijnymi stanowiły całość mającą postać konstrukcji ufundowanej na założeniach dotyczących przyrody, zaczerpniętych od uczonych późnego antyku. Nauka i religia tworzyły tu w przekonaniu wyznawców fundamentalną jedność, zagwarantowaną w swoim trwaniu i funkcjonowaniu zarówno systemem dogmatycznym jak nadzorem instytucjonalnym.

Tak więc nowożytni uczeni, żywiący przekonania chrześcijańskie, odrzuciwszy tradycyjny obraz ładu świata oraz miejsca w nim Boga i człowieka, przymuszeni zostali niejako z konieczności do wypracowania nowego obrazu tego ładu w takiej postaci, by był on zgodny z fundamentalnymi założeniami nauczania ewangelicznego. Uzgodnienie to jednakże nie było możliwe z tradycyjną jego wersją. Wymagało takiej przebudowy dotychczas wyznawanych formuł wiary, by mogły one być zespolone z osiągnięciami nowożytnej nauki.

Rezultat tego działania był taki, że w tym nowym obrazie rzeczywistości nie tylko kosmos nie przypominał tradycyjnych jego przedstawień, ale też jego Stwórca. Nie musiał on już doraźnie interweniować w zachodzący w przyrodzie bieg zdarzeń, jako że odtąd rządziła się ona niezmiennymi i rygorystycznie działającymi prawami, które otrzymała odeń w akcie stworzenia. Ten nowy kosmos stanowił wiecznotrwały ład fizyczno – moralny, z którego emanowała mądrość i dobroć jego Kreatora. Celowość działania boskiej wszechmocy zlewała się tu w jedno z powszechnym determinizmem przyrody. Wiara i nauka w tej nowej wizji rzeczywistości stanowić miały jednolitą całość. Co więcej, w bardziej radykalnych jej ujęciach – co jest dla nas szczególnie interesujące ze względu na późniejszy udział Kanta w debacie dotyczącej tej kwestii – przekonania o charakterze religijnym miały odtąd przybrać postać pewników naukowych, dających się udowodnić przy pomocy rozumu. Nowożytni głosiciele tej idei wyrażali dość często przekonanie, że dopiero teraz, dzięki zastosowaniu metod właściwych nowożytnej nauce, można w pełni ugruntować teoretycznie prawdy wiary. Niezawodnego w tym względzie narzędzia metodologicznego dostarczyć miała świecąca triumfy w nowożytnym przyrodoznawstwie matematyka.

To przecież matematyka dysponowała narzędziami, dzięki którym rozum ludzki opisał nowopoznaną mechanikę nieba oraz prawidłowości zachodzących w przyrodzie zdarzeń. Odtąd uzbrojony w matematyczne instrumenty rozum ludzki przenikać potrafi tajemnice zarówno boskie, jak ludzkie i nic nie stanowi dlań bariery w jego czynnościach poznawczych. To właśnie matematyka, jako narzędzie operacyjne przeniesione z przyrody w obszar rzeczywistości pozazmysłowej – jak go później zauważył Kant[1] - była źródłem owej iluzji, która zrodziła metafizykę racjonalistyczną XVII – XVIII wieków, rozpowszechnioną szczególnie w obszarze kultury niemieckiej. Podkreślamy to, bo to przecież także Kant, entuzjasta Newtona, we wczesnej swojej twórczości podzielał poglądy szkoły Leibniza – Wolffa na temat nieograniczonych możliwości poznawczych rozumu ludzkiego,

[1] Por. I. Kant, *O postępach metafizyki*, tłum. A. Banaszkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 20.

zdolnego zgłębiać nie tylko mechanizmy funkcjonowania przyrody, ale także tajemnice świata pozazmysłowego[2].

Jak wiadomo, lektura pism Hume'a przyniosła zmianę orientacji. Zbudzony z dogmatycznej drzemki Kant uświadomił sobie, że człowiek, dysponując wyposażeniem naturalnym w postaci zmysłów, dzięki którym może postrzegać zjawiska otaczającego go świata oraz intelektem, umożliwiającym analizę uzyskanego przez zmysły materiału, nie jest w stanie wykroczyć poza limitowany w ten sposób horyzont poznawczy[3].

Jeśli więc wyjście poza obszar możliwego doświadczenia jest nie do wykonania, to nadzieje, które zrodziły się w wielu umysłach uczonych epoki nowożytnej, zafascynowanych osiągnięciami wyrażonego językiem matematyki przyrodoznawstwa, były bezzasadną iluzją. Nowa wizja rzeczywistości, ufundowana na rezultatach uzyskanych przez nowożytną wiedzę o przyrodzie, która miała zastąpić nie dający się już obronić tradycyjny obraz świata, okazała się niemożliwa do zbudowania.

Kant miał świadomość, że dokonane przezeń odkrycie, iż człowiek używający rozumu łudził się dotąd co do możliwości poznawczych owego rozumu, nie mogło być wydarzeniem przypadkowym. Dokonany przezeń akt krytyczny wobec możliwości poznawczych rozumu wpisuje się bowiem w rozwijaną przezeń koncepcję procesu historycznego jako postępu w coraz pełniejszym używaniu rozumu przez człowieka, owej przyrodzonej zdolności, która rozwijała się i doskonaliła w ciągu dotychczasowych jego dziejów[4]. Okazuje się, że dotąd człowiek, używając w celach poznawczych rozumu, nie poddawał krytycznej analizie jego możliwości i tym samym nie dostrzegał jego ograniczeń. Stąd występujący w nowszej historii

---

[2] Por. Tenże, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels...,* w: *Kants Werke,* Akademie Ausgabe, Berlin 1968, Bd. 1, s. 215 – 368; R. Panasiuk, *Wszechświat Newtona i Stwórca. Wczesnego Kanta ujęcie problematyki religijnej,* w: *Bóg człowiek świat wartości,* red. M. Gwarny i I. Perkowska, wyd. „Śląsk", Katowice 2010, s. 96 i nn.

[3] Por. Tenże, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka,* tłum. A. Banaszkiewicz, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 10 i nn.: tenże, *Krytyka czystego rozumu,* tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 2, s. 106.

[4] Por. tenże, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym,* tłum. M. Żelazny, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii,* Wyd. Antyk, Kęty 2005, s. 32 i nn. ; tenże, *O postępach metafizyki,* wyd. cyt., s. 22, 54, 123.

okres dogmatycznego racjonalizmu, wyrażający się w przekonaniu jego wyznawców – w szczególności dotyczy to szkoły Leibniza-Wolffa - że rozum ludzki jest w stanie przeniknąć w pełni i całkowicie zarówno właściwości dostępnego zmysłom świata przyrody, jak też tajemnice rzeczywistości o charakterze zmysłowym[5].

Poddanie analizie krytycznej owych, tak dotąd wysoko cenionych możliwości poznawczych rozumu, pozwoliło Kantowi ujawnić nieznane dotychczas ograniczenia tych możliwości. Okazało się, że wyposażenie naturalne ludzkich zdolności poznawczych człowieka pozwala mu uchwycić jedynie zjawiskowy poziom rzeczywistości dostępnej jego zmysłom, bez możliwości wniknięcia do jej ontologicznej podstawy. Dane w doświadczeniu zmysłowym i następnie uporządkowane przy pomocy intelektu zjawiska przyrody w łańcuchy przyczynowo – skutkowe nie mogą być odniesione do ich niedostępnego zmysłom fundamentu.

Co do charakteru rzeczywistości sytuującej się całkowicie poza możliwościami percepcyjnymi podmiotu poznającego, stanowisko Kanta jest godne uwagi. O ile bowiem w obszarze przyrody możemy jeszcze, a nawet właściwie musimy, przyznać istnienie czegoś, co stanowi podstawę postrzeganych przez nas zjawisk, istnienie owego „niepoznawalnego czegoś”[6], o tyle tu, gdzie tylko rozum w swoim niekrytycznym wyobrażeniu obcuje z bytami pozazmysłowymi, nie ma żadnych podstaw, by sądzić nie tylko, że są one poznawalne, ale także, że w ogóle istnieją[7]. Zarówno dotychczasowe dzieje spekulacji filozoficznej, noszącej obiegowe miano metafizyki, jak mająca ten sam charakter refleksja intelektualna w obszarze myślenia religijnego, nie tylko nie uzyskały dotąd, ale też – zdaniem Kanta - uzyskać nie mogły żadnych rezultatów poznawczych. Daremnie usiłujący przeniknąć tajemnice bytów transcendentnych ich badacz ma *de facto* do czynienia z *ideami*, to jest konstrukcjami jego własnego umysłu, nie zaś z rzeczywistością odeń niezależną.

Dokonane przez Kanta odkrycie, polegające na ujawnieniu iluzji, którymi dotąd karmił się podejmujący wysiłek poznawczy człowiek, tworzy cezurę o zasadniczym znaczeniu w dotychczasowych jego

[5] Por. tenże, *O postępach metafizyki,* wyd. cyt., s. 80 i nn.
[6]Por. tenże, *Prolegomena,* wyd. cyt., s. 70.
[7] Por. tenże, *O postępach metafizyki,* cyt. wyd., s. 68.

dziejach. Epoka postępującej intensyfikacji użycia rozumu w aktach poznawczych, czyli wpisany w proces historyczny postęp oświecenia, kończy się oto mocnym akordem: człowiek dokonuje tu wreszcie realizacji nakazu, który sformułowali byli filozofowie już w czasach antyku – *poznaj siebie*[8]; uświadamia sobie, że jest bytem wyposażonym w rozum, a więc także wolność, jak też zdolność do aktów o charakterze moralnym, ale właśnie skończonym bytem naturalnym o ograniczonych możliwościach poznawczych. Jest to charakterystyczna dla tej nowej epoki krytycznej samowiedza człowieka oświeconego. To właśnie teraz, w czasach, w których żyje filozof, człowiek wyzwolił się nareszcie z ciążącej nad nim w całej jego dotychczasowej historii niedojrzałości. Nastąpiło otwarcie ku nowej wizji zarówno świata jak człowieka – świadomego siebie, swego powołania i swoich możliwości bytu wolnego, stającego się świadomym podmiotem swoich dziejów aktywnego twórcy swego losu.

Jest oczywiste, że uzyskanie przez podmiot ludzki samowiedzy co do swoich możliwości poznawczych zmienia radykalnie jego sytuację w samym postępowaniu badawczym, co Kant wyraziście i dobitnie eksponuje właściwie w całości swojej krytyki czystego rozumu. Świadom odtąd, że w swoim postępowaniu badawczym człowiek w odniesieniu do tego, co sytuuje się poza obszarem możliwego doświadczenia, ma do czynienia nie z realnymi bytami, ale z *ideami,* czyli wytworami własnego rozumu, nie może zgłębiać ich natury po prostu, gdyż jest to pozbawione sensu. Może się jedynie zastanowić, jak przebiega w umyśle ludzkim ów proceder formowania bytów dających się jedynie przedstawić pojęciowo, oraz zapytać, co jest źródłem tych myśli w ludzkim rozumie, dlaczego człowiek podejmuje nieustannie ów – jak dzieje spekulacji metafizyczno-religijnych ukazują – trud, który jest całkowicie daremny. Tak więc odtąd to on, właściwości jego natury i motywy postępowania, w szczególności zaś powody podejmowania przezeń jałowego, jak się okazuje, wysiłku zmierzającego do dotarcia do tajemniczego świata pozazmysłowego, winny stać się przedmiotem szczególnego zainteresowania badacza[9].

Idąc tym tropem Kant w pierwszym rzędzie skupia swoją uwagę krytycznego analityka na sposobach argumentacji, które mają

[8] Por. tenże, *Krytyka czystego rozumu,* wyd. cyt., t. 1, s. 17.
[9] Por. tenże, *O postępach metafizyki,* wyd. cyt., s. 68.

doprowadzić do udowodnienia istnienia najważniejszego mieszkańca owego świata metafizyków i teologów, to jest Boga. W dalszej kolejności będzie zaprzątać jego uwagę krytyka argumentów mających doprowadzić do charakterystyki właściwości owego Boga. Cały czas idzie tu nie o analizę krytyczną religii jako powszechnie wyznawanych przekonań ludzi wierzących, ale o teoretycznie traktowany fundament religii, który musi być poddany argumentacji mającej doprowadzić do tego, by wiara stała się wiedzą. Ten typ myślenia i argumentacji nie tylko w czasach Kanta, ale już wcześniej był dość upowszechniony w kulturze Zachodu, w szczególności w środowiskach intelektualistów zafascynowanych osiągnięciami przyrodoznawstwa. Poszukiwano argumentów, nierzadko odwołując się do rezultatów uzyskanych przez przyrodników, by przywołać niepodważalne dla rozumu racje przemawiające na rzecz istnienia wszechmocnego sprawcy wszystkiego, co istnieje. Nie uległ też zapomnieniu dawny dowód św. Anzelma, przypomniany współczesnym przez Kartezjusza. Dowód ten, jak też popularne w szkole Leibniza – Wolffa dowody fizyko-teologiczny i kosmologiczny, poddał Kant wnikliwej analizie krytycznej już w okresie przedkrytycznym, choć jeszcze nie do końca zwątpił w możliwość dotarcia rozumem do istnienia bytu bezwzględnie koniecznego[10]. W okresie późniejszym, kiedy już sformułował swój program krytyki rozumu, poddał wnikliwej analizie argumenty zwolenników owych dowodów, ukazując bezzasadność zawartych w nich argumentacji.

Ostatecznie konkluzja krytycznego wywodu Kanta odnośnie do prób rozumowego dowodzenia istnienia Boga wyraża się w stwierdzeniu: człowiek przy pomocy środków, którymi dysponuje w procesie poznawczym, nie jest w stanie udowodnić egzystencji bytu, którego właściwości przedstawił sobie przy pomocy rozumu. Bóg człowieka pozostaje *tylko ideą*, a więc czysto rozumowym pojęciem bez odniesienia do egzystencji. Nigdzie może bardziej wyraziście, jak tu właśnie, rozum ludzki w swoim dążeniu o charakterze poznawczym nie natrafił bardziej na granicę swoich możliwości.

[10] Por. tenże, *Jedynie możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga,* tłum. zbior., Wyd. Antyk, Kęty 2004, s. 49 i nn., 127 i nn.

Problem, na który natyka się rozum podejmujący wysiłek zgłębienia natury bytu, który przedstawił sobie jako koniecznie, bezwzględnie istniejący, jako przyczynę świata danego mu w oglądzie zmysłowym, nie dotyczy jedynie jego egzystencji. Również charakterystyka owego, usytuowanego całkowicie poza możliwością percepcji zmysłowej bytu, nastręcza poważne trudności. Idzie bowiem o to, że byt ów już w intuicji wyjściowej pojmowany być musi jako radykalnie różny zarówno od rzeczy doświadczenia zmysłowego, jak też samego podmiotu podejmującego wysiłek przeniknięcia jego natury. Jeżeli idzie o świat doświadczenia zmysłowego, który intelekt ujmuje jako wielość przedmiotów o charakterze przygodnym, tu negacja owej przygodności niejako sama się narzuca. Jest to więc byt konieczny, egzystujący odwiecznie, nieskończony. Jednakże przy dalszych określeniach podmiot badawczy, usiłujący zgłębić jego tajemnicę, musi z konieczności posłużyć się określeniami, które według Kanta mają charakter antropomorficzny. Cechy właściwe istocie ludzkiej, jak rozumność, zdolność działania w sposób wolny, czyli wolna wola, jak również wrażliwość moralna, dobro etc., występujące jako jego właściwości, użyte są tu w odniesieniu do owego osobliwego bytu w formie eminentnej[11]. Byt pojmowany jako fundament, zasada, a nawet stwórca wszystkiego, co istnieje, jest rozumem, ale rozumem absolutnym, jego wola posiada nieograniczoną moc, itd. Idzie jednak o to, że owe właściwe człowiekowi jako istocie rozumnej i wolnej, cechy, które on rozpoznaje u siebie, w odniesieniu do owego bytu absolutnego wszechmocnego, zmieniają zasadniczo sens – i tak naprawdę nie możemy wiedzieć, jak funkcjonuje boski rozum oraz jak przejawiają się jego akty woli[12]. Mamy więc tu do czynienia z rozumowaniem *per analogiam*, procedurą, która ma charakter antropomorficzny i stwarza jedynie pozór wniknięcia rozumu ludzkiego w obszar dla jego możliwości poznawczych całkowicie niedostępny.

Natura owego skonstruowanego przez rozum ludzki bytu, przy założeniu, że jest to – jak rozum ludzki mniema – byt istniejący, jest dlań całkowicie niedostępna. Obserwując procesy zachodzące w otaczającej go rzeczywistości i dostrzegając w nich celowość oraz uporządkowanie, człowiek przenosi te zaobserwowane właściwości na

[11] Por. tenże, *Vorlesungen über die Metaphysik,* ed.K. W. Pölitz, Erfurt 1821, PM310.
[12] Por. tenże, *O* postępach *metafizyki,* wyd. cyt., s. 78 i nn.

skonstruowany przez siebie metafizyczny wytwór, przypisując mu rolę przyczyny sprawczej tych procesów. Mając świadomość niemożliwości przekroczenia granicy zdolności poznawczych rozumu ludzkiego, Kant twierdzi, że jedyne, co w tym wypadku możemy uzyskać, to myśleć „sobie świat tak *jak gdyby* co do swego istnienia oraz wewnętrznego określenia pochodził od jakiegoś najwyższego rozumu”[13]. Tak więc owo sławne Kantowskie *jak gdyby (als ob)* jest jedynym rezultatem niestrudzonego wysiłku licznych, znanych zarówno z historii myśli filozoficzno – religijnej, jak też współczesnych rzesz badaczy, ostatecznej przyczyny tego, czego doświadczamy w naszym ziemskim życiu.

Powstaje pytanie, co powoduje, że ów – jak to pokazuje krytyczna analiza – daremny trud jest ciągle podejmowany i nic nie wskazuje, by miał być kiedyś zaniechany. Odpowiedź na nie ma zasadnicze znaczenie dla właściwego zrozumienia Kantowskiego przedsięwzięcia krytycznego i rzuca wyraźne światło na pojmowanie przezeń zarówno statusu, jak roli i funkcji w życiu człowieka, świadomości religijnej. Idzie bowiem o to, że człowiek, istota należąca do porządku przyrody, jednocześnie jednak obdarzona rozumem i wolną wolą, nie może poprzestać na tych rezultatach poznawczych, jakie uzyskuje w oparciu o doświadczenie. Nowożytne przyrodoznawstwo, wiedza o przyrodzie uzyskana przez intelekt opracowujący materię doświadczenia zmysłowego, odsłania świat otaczający podmiot badawczy jako układ złożony z bytów przypadkowych, podległych ściśle deterministycznym uwarunkowaniom. Człowiek jednakże, jako istota rozumna, pragnie dostrzec w tym układzie powiązania, które ów determinizm i przypadkowość dopełniają celowością i sensem, pozwalają na dokonanie przejścia od istnienia przypadkowego do istnienia koniecznego, od determinizmu do wolności. Proces ten dokonuje się, jak Kant to określa, w płaszczyźnie teoretycznej, to znaczy, że rozum musi dopełnić akt poznawczy uzyskany przez sprzężony ze zmysłowością intelekt treściami, które wyraźnie wykraczają poza te możliwości, jakie ów intelekt może uzyskać[14]. Człowiek, taka jest jego natura, nie może poprzestać na tym, czego może mu dostarczyć

[13] Tenże, *Prolegomena,* wyd. cyt., s.114, por. także *O postępach metafizyki, s. 122.*
[14] Por. tenże, *O postępach metafizyki,* wyd. cyt., s. 42, 54 i n., 63 i nn.

bazujący na danych doświadczenia zmysłowego intelekt. To, że jest to wysiłek, który nie może doprowadzić do rezultatu, jaki uzyskuje wspomniany, sprzężony z doświadczeniem intelekt, pojawić się może dopiero jako rezultat podjętej przez Kanta krytyki owego usiłowania rozumu. Nie dezawuuje to jednakże znaczenia dla żywotnych celów człowieka owego trudu, który ma zespolić z treściami uzyskanymi przez naukę treści o charakterze metafizyczno - religijnym. Naczelnymi bowiem obiektami, ku którym usiłuje on sięgnąć w swoim wysiłku poznawczym, są w istocie Bóg i nieśmiertelność duszy.

Droga myślenia teoretycznego, którą wybrali racjonalistyczni dogmatycy wierzący, że można rozciągnąć na obszar pozazmysłowy te same rygory poznawcze, jakie sprawdziły się w świecie możliwego doświadczenia, okazała się według Kanta drogą donikąd. Poza tym, gdyby droga ta okazała się możliwą do przebycia, to znaczy, gdyby człowiek w swoim wysiłku poznawczym był w stanie przekroczyć porządek fenomenalny rzeczywistości i zejść ku jego ontologicznym podstawom, rezultatem tej wędrówki poznawczej rozumu byłoby zanegowanie możliwości ludzkiej wolności, wartości, która z bytu naturalnego czyni go człowiekiem właśnie[15]. Człowiek może być bytem wolnym, bowiem w swym fundamencie ontologicznym świat natury nie podlega wykluczającemu wolność radykalnemu determinizmowi.

Interpretując stanowisko Kanta w tym względzie, możemy chyba zauważyć, że w istocie korzystna jest dla człowieka owa ograniczoność jego możliwości poznawczych dotyczących porządku noumenalnego. Jednocześnie jednak niemożliwość dotarcia do obszaru, w którym usytuowany jest udzielający światu nie tylko istnienia, ale też ładu i sensu, byt absolutny, stawia człowieka w sytuacji trudnej egzystencjalnie. O ile tam bowiem, w obszarze przyrody, nie dopuszcza Kant możliwości, by mogła się ona redukować do wyłącznie fenomenalnej postaci, tu, w świecie zbudowanym przez metafizyków i czcicieli bytów nadprzyrodzonych, nie ma żadnej pewności co do ich realnego istnienia. Analiza krytyczna tego obszaru wyobrażeń wyraźnie ukazuje, że sami je sobie wytwarzamy, że są to byty, „które być może poza naszą ideą w ogóle nie istnieją, a być może [nawet] istnieć nie mogą…”[16].

[15] Por. tamże, s. 156.
[16] Tamże, s. 68.

Skoro więc droga właściwa procedurom teoretycznym, czyli naukowym, dotarcia do Boga jest dla rozumu ludzkiego całkowicie zamknięta, zaś stale obecne w świadomości ludzi różnorakie poglądy na naturę Boga, nieśmiertelność duszy oddzielonej od ciała, mają jedynie charakter subiektywny, zaś problemy w tym obszarze istniejące zasadnicze znaczenie, pojawia się pytanie, jakie jest wyjście z tej kłopotliwej sytuacji?

Znalezienie rozwiązania tego tak fundamentalnego dla ludzkiej egzystencji dylematu, gdy rozum wreszcie uzyskał samowiedzę co do swoich ograniczonych możliwości poznawczych, ma zasadnicze znaczenie dla całego projektu filozoficznego Kanta. Ukazawszy daremność wysiłku rozumu usiłującego przeniknąć tajemnice rzeczywistości pozazmysłowej, ukazuje jednocześnie, że ów niemożliwy do zgłębienia i wyrażenia językiem nauki obszar odgrywa doniosłą rolę w życiu ludzkim. Rezygnacja z wszelkiego rodzaju prób, w których zaangażowany jest rozum, dotarcia do owego obszaru, skazuje bowiem człowieka na egzystencję bytu czysto naturalnego, bez żadnych odniesień do ładu i sensu przekraczającego obszar bytów skończonych. Zamyka go całkowicie w świecie przedmiotów natury, o których dynamice dostarcza wiedzy matematyczne przyrodoznawstwo.

Pojawia się pytanie, czy człowiek oświecony – tak jak Kant go rozumie – może w sposób pewny i nie podlegający wahaniom dalej wierzyć w religijne prawdy, mając jednocześnie świadomość ich całkowitej niedostępności dla jego rozumu? Nasuwać muszą mu się tym bardziej wątpliwości, gdy uświadamia sobie, iż to on jest – co dopiero teraz dociera do jego świadomości – wytwórcą tych prawd. Wyjście z owej dramatycznej sytuacji, które Kant proponuje, polega na przywołaniu argumentu, że są inne racje niż czysto teoretyczne, by nie rezygnować z niedostępnego dla rozumu świata pozazmysłowego.

Te inne racje, odnoszące się do argumentów przemawiających za obroną religii, mają charakter praktyczny, to znaczy dotyczą sfery moralnej człowieka. Tu bowiem, w obszarze swojej aktywności moralnej człowiek – istota rozumna i wolna - objawia w sposób szczególny swoje człowieczeństwo. To właśnie zdolność dokonywania wyborów między dobrem i złem, odpowiedzialność za akty woli podjęte świadomie, czyni ów szczególnie wyróżniony wśród bytów przyrody twór człowiekiem właśnie. Okazuje się, że i tu również, podobnie jak w obszarze dokonywanych przez podmiot ludzki aktów poznawczych,

łudził się on dotąd, łudził się w całej dotychczasowej swej historii co do natury i źródeł aktów o charakterze moralnym. Wierzył dotąd bowiem, że nakazy moralne, którym winien być bezwzględnie posłuszny, pochodzą od transcendentnego bóstwa. To na wielorakie sposoby pojmowany i przedstawiany przez ludzi różnych czasów i kultur jakiś wszechmocny i groźny twór pozaświatowy miał dyktować, co jest w postępowaniu ludzkim dobre, co zaś złe i, grożąc dolegliwymi sankcjami, egzekwować swoje nakazy. Co więcej, owo wszechmocne bóstwo w nagrodę za posłuszeństwo swoim nakazom obiecywało szczęśliwość i życie wieczne po śmierci.

Owa złudna, jak się okazuje, wiara w transcendentne źródła moralnej wrażliwości człowieka stanowi według Kanta najbardziej istotny powód, by pozytywnie oceniać rolę religii w dotychczasowym biegu ludzkiej historii. Niedojrzały, nie w pełni świadomy swoich możliwości oraz miejsca w porządku świata, człowiek musiał mieć wsparcie pochodzącego z zewnątrz autorytetu dla swoich działań moralnych[17]. Uzyskanie w wyniku krytyki władz duchowych przezeń samowiedzy, stanowi przełom w dotychczasowych jego dziejach. Okazuje się bowiem, że to on, ze względu na swą naturę, jako byt wyposażony w rozum i wolę, jest też swoim prawodawcą moralnym. Odtąd religia nie jest potrzebna, by dyktować mu postępowanie, w którym może wybierać między dobrem i złem i brać całkowicie na siebie odpowiedzialność za swoje czyny[18].

Myliłby się jednak ten, kto by mniemał, że odrzuca Kant tym samym religię jako pozbawiony wartości w swoim znaczeniu i funkcji w życiu ludzkim system wyobrażeń i przekonań. Przeciwnie, podkreśla rolę i znaczenie przekonań o charakterze religijnym jako istotnego składnika procesu formowania się człowieka jako istoty rozumnej i moralnej, nie tylko w przeszłości, ale także obecnie, gdy ten proces osiągnął stadium, w którym wyłonił się on jako byt w pełni świadomy siebie i swoich możliwości. Idzie bowiem o to – co już podkreślaliśmy – że zakwestionowanie, w wyniku krytyki możliwości poznawczych człowieka, dotychczasowego statusu religii, w szczególności podejmowanych przez wielu uczonych prób jej wsparcia przez naukę,

[17] Por. tenże, *Religia w granicach samego rozumu,* tłum. A. Bobko, Wyd. Znak, Kraków 1993, s. 131, por. także *Spór fakultetów,* tłum. M. Żelazny, Wyd. Rolewski, 2003, s. 82.
[18] Por. tenże, *Religia w granicach samego rozumu,* wyd. cyt., s. 23.

powstała sytuacja, w której człowiek jako podmiot myślący znalazł się sam w obliczu pozbawionego sensu, czysto deterministycznego porządku wszechświata. Powstała sytuacja radykalnie nowa: uświadomił sobie, że do tego, co jest dlań najważniejsze, nie ma dostępu. Godząc się z konieczności z faktem, że *teoretycznie*, czyli naukowo rozumiane procedury nie mogą doprowadzić go do spotkania z ładem aksjologicznym, tym bardziej intensywnie podejmuje on działania o charakterze *praktycznym,* deklarując akt wiary w istnienie rzeczywistości, która ze względu na swoją naturę może stanowić niezbędny warunek jego funkcjonowania jako istoty moralnej. Czyli powstaje sytuacja szczególnego rodzaju: w wyniku *praktycznego* aktu wiary podmiot moralny, który nie godzi się z perspektywą świata bez wartości oraz własną skończonością, powołuje do istnienia rzeczywistość, która umknęła mu, gdy usiłował dotrzeć do niej drogą poznania właściwą nauce nowożytnej. Człowiek tu, w przywróconym w sposób *praktyczny* kwestionowanym przez intelekt ładzie aksjologicznym może oczekiwać, że będąc godnym nagrody za postępowanie moralne, będzie mógł ją uzyskać. Nagrodą tą ma być szczęśliwość (*Glückseligfkeit*), stan błogości niemożliwy do osiągnięcia środkami, którymi dysponuje człowiek jako istota przynależna do natury. W owym pojęciu szczęśliwości mieści się też nadzieja na życie wieczne po śmierci.

Ocena Kantowskiego dylematu, który pojawił się przed człowiekiem ery nowożytnej, czasu, w którym powstała i czyniąc postępy przeniknęła do powszechnej wiadomości wiedza o przyrodzie, nastręcza poważne trudności. Idzie o to, że akt wiary, który ma pojawić się na miejscu niewydolnego rozumu, to bynajmniej nie akt emocjonalny, ale akt będący rozumowym uznaniem za prawdę „jakiegoś twierdzenia teoretycznego, np. 'Bóg istnieje' przez rozum praktyczny"[19] ze względu na jego znaczenie dla aktów moralnych.

Podmiot dokonujący owego rozumowego aktu swobodnej akceptacji prawd teoretycznie niedostępnych znajduje się w sytuacji szczególnej. Musi wyciszyć w tym wypadku uroszczenia rozumu teoretycznego, dać pełnię racji rozumowi praktycznemu, ale też świadomy rzeczywistego stanu rzeczy godzić się z faktem, że wszystko to, co akceptuje ze względu na racje moralno – praktyczne jest w istocie

[19] Tenże, *O postępach metafizyki*, wyd. cyt., s.70.

jego własnym wytworem i pozostaje nieodmiennie w obszarze subiektywności. Nie ulega wątpliwości, że wyłaniający się z tego rodzaju dyskursu rodzaj pewności co do prawdziwości głoszonych nauk religijnych jest zdecydowanie inny, niż pewność nie tylko właściwa racjonalistycznie zorientowanym metafizykom, z którymi Kant wojuje, ale także tradycyjnie pojmowanej wiary.

Prawdy wiary, przekonania o charakterze religijnym, człowiek oświecony akceptuje jedynie z racji moralnych, zaś obiekty kultu traktuje tak, jak gdyby one rzeczywiście istniały. Owa wspomniana już sławna Kantowska formuła *jak gdyby (als ob)* w istocie określa charakter i status ontologiczny przekonań religijnych człowieka oświeconego. Są to przekonania o charakterze racjonalnym, gdzie naczelną wartość stanowi Dobro Najwyższe, a więc rodzaj Boga jako czysto rozumowej konstrukcji, pomyślanej jako byt istniejący w sposób bezwzględny i konieczny, stanowiący rację istnienia dla bytów skończonych, czyli świata dostępnego zmysłom, udzielający jednocześnie owym bytom- w tym człowiekowi – sensu i znaczenia.

Religia tak pojęta jest właściwie zredukowana do owego przekonania, przyjmowanego wyłącznie z powodów praktyczno - moralnych[20]. Nie jest możliwa w tak rozumianej religii jakaś jej forma instytucjonalna, czy kapłaństwo, jak również system dogmatów. Kościół jej wyznawców może istnieć jedynie w niewidzialnej formie jako wyraz duchowej wspólnoty członków społeczności podzielających tak wyrażone przekonania. Tak rozumiana postać wiary – w przeciwieństwie do wielości tzw. religii historycznych – może być tylko jedna co do swej natury i charakteru, jak jeden jest rozum ludzki, właściwy twórca jej fundamentów. Akces do owej duchowej wspólnoty wyznawców „religii w granicach samego rozumu" wyrażać się może jedynie aktem wolnego w niej udziału[21]. Ten stan rzeczy stanowi rezultat osiągniętej wreszcie przez człowieka pełni oświecenia, dojrzałości intelektualnej i moralnej, wyraża wkroczenie przezeń w historię, której będzie odtąd świadomym kreatorem.

Jest godne uwagi, że najbardziej istotna treść przedstawień odnoszących się do tej religii człowieka oświeconego, człowieka, który

[20] Por. tenże, *Krytyka władzy sądzenia,* tłum.A. Landman, PWN, Warszawa 1964, s. 454 i nn.

[21] Por. tenże, *Religia w obrębie samego rozumu*, wyd. cyt. s. 151 i nn.

wyzbywszy się przesądów ciążących dotąd nad jego życiem duchowym, uzyskał wreszcie pełnię autonomii, niczym istotnym właściwie nie różni się od pomysłów, upowszechnianych w wielorakich sformułowaniach, w kręgach intelektualnych w czasach Kanta, jak też już wcześniej. Cechą charakterystyczną jego stanowiska, która pozwala odróżnić rozwijany przezeń projekt religii racjonalnej od poglądów innych myślicieli epoki – może z wyjątkiem D. Hume'a - polega na tym, że ukazał wyraźnie niedostępność świata transcendencji dla rozumu ludzkiego, porządku *sacrum*, skąd miało promieniować boskie światło na mieszkańców Ziemi. Dokonana przez Kanta próba resakralizacji odczarowanego przez nowożytne przyrodoznawstwo kosmosu naturalnego mogła być jedynie próbą *als ob.* Okazuje się, że tylko w wersji *als ob* można było uratować te treści duchowe, którymi żywił się człowiek aż do momentu, w którym prawda o możliwościach poznawczych jego rozumu stała się dlań całkowicie jawna i została w pełni rozpoznana.

Tak więc razem z Kantem – oświeceni przezeń – wkroczyliśmy w świat niepewności. Spoglądając z dystansu historycznego na jego dzieło możemy powiedzieć, że myśliciel ten, wyzwoliwszy człowieka ze złudzeń, którymi karmił się on w dotychczasowych swoich dziejach, wprowadził go do królestwa samowiedzy i niepewności jednocześnie. Wspólnota wolnych, całkowicie autonomicznych podmiotów, wymarzony świat wyzwolonych istot ludzkich, owo Królestwo Boże „powszechnej wiary rozumowej" mającej kiedyś nadejść, pozostaje co do możliwości istnienia swego fundamentu metafizycznego Królestwem Bożym jedynie *als ob*[22].

[22] Por. tamże, s 152.

ABSTRACT

GOD AND RELIGION OF ENLIGHTENED MAN ACCORDING TO KANT

Having revealed an illusion of man's cognitive efforts, Kant sealed the progress of enlightenment inscribed into a historical process, with a deep conviction that an ancient Greek prescription to „know thyself" was finally fulfilled. A man became aware of being equipped with a mind, and accordingly, with freedom as well as the ability to act morally, still of remaining a finite natural being with cognitive skills limited. This critical self-knowledge of an enlightened man relieved him of his nonage to open his eyes for a new vision of both the world and a man himself regarded as a self-conscious subject and active creator of his fate.

The character and ontological status of religious beliefs the enlightened man confesses are in fact defined by the famous Kantian formula: *as if (als ob.)* Driven by moral reasons, they are distinguished with a rationality for which a fundamental value is the Highest Good, purely rationalistic construction, a kind of god thought to be an essential being and a ration for existence of the phenomenal world.

HYBRIS nr 21 (2013)
ISSN: 1689-4286

MAREK KOZŁOWSKI
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

BÓG FILOZOFÓW WOBEC BOGA MISTYKÓW: WYŻSZOŚĆ BEZ PROTEKCJONALNOŚCI

Zestawianie mistyków i filozofów ze względu na sposób doświadczania obecności Boga musi zakładać przynajmniej elementarną ich wspólnotę co do przekonania o sensowności odwoływania się do absolutnego wymiaru odniesienia, jak również jakościową różnicę sposobu, w jaki tego dokonują. Aby to, co wspólne w doświadczaniu przez nich obecności Boga, nie zostało zdominowane przez różnicę w sposobie jej kultywowania, trzeba przyjąć, że sam Bóg uobecnia się na różne (przynajmniej trzy) sposoby, uprawomocniając tym samym, czy też obiektywizując swą trójjedynością jako Ojca, Syna i Ducha, odmienność mistycznego i filozoficznego swej obecności udostępniania. Wtedy bowiem jakościowa różnica pomiędzy mistykami i filozofami, zamiast w ich arbitralnej subiektywności, znajduje swą obiektywną podstawę w immanentnych Bogu różnych sposobach się przed nimi odsłaniania. Jakkolwiek każda z trzech figur tak przedstawianego Boga ma być uobecniającym jego całość, niezbędnym i względnie autonomicznym (osobowym) aspektem jego obecności, niemniej, najogólniej rzecz ujmując, mistyków zdaje się inspirować przede wszystkim angażująca emocje i wyobraźnię, konstytuująca *religię* figura Syna, podczas gdy zmierzająca do pojęciowego ujęcia całości *filozofia* w figurze Ducha upatruje właściwe domknięcie i podsumowanie ostatecznego kształtu boskości. Nie ulega też wątpliwości, że wyeksponowanie roli Syna inaczej określa wyjściową postać Boga-Ojca i w konsekwencji obejmującą także Ducha całość trójjedynej boskości, niż wyeksponowanie roli Ducha, w której zakodowana w pozostałych dwóch osobach Trójcy – odwołująca się jeszcze przez analogię do *przyrodzonego* porządku – relacja Ojca i Syna znajduje swe *nadprzyrodzone* rozwiązanie.

Narodziny, śmierć i zmartwychwstanie ludzkiej postaci Syna bezpośrednio uruchamiają i zarazem przyćmiewają swą spektakularnością intymną, dyskretną, jedynie pośrednio uchwytną aktywność uobecniającego się Ducha, którą tylko metaforycznie można by nazwać jego narodzinami. Zatem to zestawienie Syna, którego boskość jest przez jawną misję jego ludzkiej postaci zarazem przybliżana i przesłaniana, i Ducha, który nigdy nie jest bezpośrednio dostępny i tym samym poznawany być może nie jako zewnętrzny przedmiot wiedzy, ale z konieczności jako – ujmująca zawsze przedmiot wiedzy w związku z jej podmiotem – samowiedza, tworzy kontekst pozwalający uchwycić różnicę pomiędzy właściwymi mistykom i filozofom sposobami odnoszenia się do Boga.

Trójjedyność Boga, ukazująca go jako jedność trzech postaci: Ojca, Syna i Ducha, pozwala także figurę „Ojca przed pojawieniem się Syna" uznać za dostatecznie abstrakcyjną, by mogła stanowić w ujmowaniu Boga wspólny dla filozofów i mistyków punkt odniesienia. Określenie „wspólny" oznacza tu jednak tylko, że jest to dla nich „ten sam" i zarazem nie „taki sam" punkt wyjścia w ujmowaniu trójjedynej boskości. Dla mistyków „pojawienie się Syna" wcześniejsze rozumienie boskości rewolucjonizuje, dla filozofów przede wszystkim je uzupełnia. Bezpośrednio jest bowiem wtedy Bóg, który jeszcze w swym Synu nie stał się człowiekiem, Bogiem przedchrześcijańskim, a więc dla chrześcijan – wciąż we właściwym sensie przedreligijnym, przynajmniej dopóty, dopóki nie zechce się uobecnić w pozostałych dwóch osobach swej trójjedyności. Historycznie jest Bóg wtedy Ojcem w fazie preselekcji: wybrał już (i związał ze sobą przymierzem) naród (ojczyznę), nie wybrał jeszcze człowieka. Ponieważ Bóg plemienny wybiera swój lud czy też naród inne pozostawiając niewybranymi, więc jest zrozumiałe, że bycie członkiem narodu wybranego jest wtedy ważniejsze od bycia człowiekiem, albowiem samo człowieczeństwo, jako nie dość ekskluzywne, nie zapewnia w dostatecznym stopniu narodowej spójności i odrębności, dla kultywowania swej przynależności do wyniesionego ponad inne narodu zupełnie niezbędnej. Misja Boga objawionego w ludzkiej postaci Syna, która polegała na manifestacyjnym dowartościowaniu ludzkiej jednostki jako zdolnej samotnie udźwignąć przeznaczenie Boga-człowieka, musiała więc wśród członków narodu wybranego budzić zrozumiały niepokój i zastrzeżenia. Bezpośrednio nie kwestionując dokonanej przez Boga

narodowej preselekcji, przekraczała bowiem samą zasadę, która status bożego wybrańca, zamiast określonemu narodowi, przypisywała wybranemu człowiekowi jako wcieleniu Boga-Syna. Jak wiadomo, podjęta przez uczłowieczonego Boga próba przekonania współplemieńców, że bycie członkiem narodu wybranego jest jednak tylko szczególnym przypadkiem bycia człowiekiem, bezpośrednio zakończyła się niepowodzeniem, choć zarazem, poprzez Jego spektakularną ofiarę, uzyskała rozgłos i stała się nadzwyczaj skutecznym wehikułem chrześcijańskiej emancypacji uciśnionego człowieczeństwa. Wyzwoleni z gorsetu starotestamentowej religii plemion, pierwsi chrześcijanie zdają się wtedy osiągać w nowotestamentowej religii ludzi ów wymarzony stan entuzjazmu, w którym już „nie ma Greka ani Żyda, obrzezania i nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego", ale „wszystkim i we wszystkich" jest odkupiony przez misję Syna człowiek.

Pojmowany w nowotestamentowym *duchu* uniwersalny humanizm religii chrześcijańskiej w praktyce obowiązuje jednak tylko formalnie, ponieważ realnie pozostaje ograniczony lokalnym zasięgiem swego oddziaływania – pozostaje mianowicie otoczony plemiennymi religiami starotestamentowymi, ze szczególnym uwzględnieniem religii narodu wybranego, który ową starotestamentowość kultywuje nie żywiołowo i bezwiednie, ale na mocy zasady – mianowicie poprzez odmowę uznania Syna i zawiązanego jego misją nowego przymierza z Bogiem. Spójność czy też integralność kolektywnie pojmowanej wspólnoty wyznawców stanowi dla nich bowiem wartość wyższą niż indywidualna emancypacja poszczególnych jednostek, która owej integralności bezpośrednio zagraża. Stąd też dla usytuowanego w takim otoczeniu chrześcijaństwa ważniejsze od wyzwolenia każdego człowieka staje się praktyczne zawężenie nowego przymierza, czynnie lub biernie kwestionowanego przez nie-chrześcijan, przez sprowadzenie go do roli narzędzia, które, doktrynalnie dyscyplinując własnych wyznawców, formuje z nich quasi-plemienną, kierowaną przez hierarchiczną starszyznę, armię wyzwolenia człowieka przez uczynienie go *per fas et nefas* chrześcijaninem. Okazuje się więc, że Bóg w osobie swego Syna wcielił się nie tyle w człowieka, ile w chrześcijanina, jako że tylko jemu może przysługiwać nadzieja na uczestnictwo w zbawiennych skutkach nowego przymierza. W rezultacie, uznanie ojcostwa Boga, które potwierdza zarazem boskość

Syna, zachodzi niejako automatycznie, na zasadzie tautologii, tzn. poprzez uznanie, że Bóg chrześcijan jest przede wszystkim nie starotestamentowym Stwórcą Wszechświata, lecz nowotestamentowym Stwórcą chrześcijaństwa, jako że głównym Jego dokonaniem było uczynienie ze swego Syna pierwszego chrześcijanina, założyciela religii, która niepewność ezoterycznej wiary przemienia w pewność egzoterycznego uczestnictwa w jej kultywowaniu. Znowu więc od bycia człowiekiem ważniejsze staje się bycie już nie członkiem narodu wybranego, ale wyznawcą wybranej religii – chrześcijaninem, jako człowiekiem przez Boga wybranym i tym samym powołanym do doświadczania tych, którzy owej łaski jeszcze nie doświadczyli. Samo człowieczeństwo, jako wciąż nie dość ekskluzywne, nie zapewnia bowiem w dostatecznym stopniu religijnej spójności i odrębności, dla kultywowania swej przynależności do wyniesionej ponad inne religii zupełnie niezbędnej.

Tak zdehumanizowane i sformalizowane chrześcijaństwo uzyskuje jednak w zamian zdolność poszerzania swych wpływów i tym samym pośredniego potwierdzania trafności swej zakładającej wyższość chrześcijanina nad człowiekiem teologicznej formuły. Skuteczna ekspansja prowadzona dla chwały zawłaszczonego przez chrześcijan Boga i dla własnego dobra nierzadko przemocą nawracanych ludzi, samo chrześcijaństwo przemienia stopniowo w martwy ocean rutynowej obrzędowości, niejako tworząc tło dla działalności przywołanych tutaj w tytule mistyków. Im bardziej staje się chrześcijaństwo królestwem „z tego świata", tym bardziej nagląca staje się potrzeba reanimowania świadectwa wiary w całej jej dramatycznej i nieusuwalnej niepewności, która musi cechować wszelkie autentycznie przeżywane odniesienia istot skończonych do nieskończoności. Mistycy stają się więc wyspami żywej religijności, świadkami zakodowanej w religii tajemnicy wyzwolenia, bezpośrednio dla religijnego establishmentu niewygodnymi i nierzadko brutalnie zwalczanymi, choć zarazem w dłuższej perspektywie użytecznymi, a nawet niezbędnymi jako uzupełnienie religijności pod ciężarem swego ziemskiego panowania obumarłej. Spełniając rolę religijnej bohemy, tworzą przydatny już choćby ze względu na prostą socjotechnikę panowania margines swobody, sferę mniej sformalizowanej religijnej ekspresji, i wszędzie tam, gdzie ich żywe świadectwo nie stoi w bezpośredniej sprzeczności z interesem religijnego panowania, mogą być tolerowani, a

nawet akceptowani i popierani jako założyciele nowych, formalnie zwasalizowanych zgromadzeń i wspólnot. Ich żywa religijność staje się także sposobem pośredniego przywoływania obecności Ducha, nieco wypchniętego poza utrwalany przez religijną ikonografię obraz religii Ojca i Syna. Na wizerunkach przedstawiających postawnych brodatych mężczyzn figura gołębia (gołębicy) zawsze pozostawać musi skromnym drugoplanowym rekwizytem.

Jednak nawet w instytucjonalnych ramach oficjalnego religijnego wyznania, czy raczej mimo wymuszanej przez nie rytualizacji kultu, spełniają mistycy rolę, która w swym socjotechnicznym wymiarze bynajmniej się nie wyczerpuje. Niezbędność subiektywnego doświadczenia obecności Boga i tym samym pogłębienia swego z nim związku znajduje bowiem w intensywności mistycznego przeżycia zarówno swą bezpośrednią realizację podmiotową, jak i – poprzez świadectwo w słowie i piśmie – dostarcza przedmiotowej wiedzy o Bogu i praktycznych sposobach się z nim kontaktowania. W żarliwej religijności mistyków, w ich charyzmatycznej zdolności do duchowej aktywizacji współwyznawców, dochodzi mianowicie do głosu paradoksalna w trójjedynej boskości sytuacja poznawcza, w której Bóg-Ojciec, objawiając się wyznawcom w osobie swego Syna, daje im siebie pośrednio poznać w jego ludzkiej postaci, przez którą sam bezpośrednio zostaje przesłonięty. Człowieczeństwo Syna staje się dla jego wyznawców czymś z konieczności przedmiotowym: historyczny wymiar misji Syna, zdarzenia jego ludzkiego życia będące świadectwem jego posłannictwa, stają się zewnętrznym, zjawiskowym, skończonym przejawem jego nieskończonej natury. Objawienie znajduje więc swą kulminację w uzupełnieniu czci oddawanej Bogu jego poznaniem, uzyskaniem o Nim wiarygodnej wiedzy, która jednak, jako dostępna wyłącznie poprzez przejawy ludzkiej obecności Syna, pozwala nam uchwycić to tylko, czym jest Bóg „dla nas". Chrześcijanin, który do roli podmiotu owego poznania aspiruje, nawet wtedy, kiedy potrafi wznieść się ponad prostą recepcję, czy też doznawanie, owych przejawów (czy raczej ewangelicznych relacji o tym, jak one przebiegały) i poddać krytycznej refleksji przypadkowość i ograniczoność przypisywanych Bogu własności, ulec musi w końcu podmiotowo-przedmiotowej logice ludzkiego myślenia, które porządkując i integrując swe treści wytwarza jedynie *własną* wiedzę „o" zewnętrznym Bogu jako przedmiocie poznania. Zadaniem mistyków

jest właśnie ową przedmiotową wiedzę „o" Bogu upodmiotowić, ożywić ją własnymi emocjami, ugruntować wewnętrznym poczuciem niezłomnej pewności jej prawdy, i natchnąć współwyznawców do podobnej intensyfikacji takiego poznawania Boga, które – jak chciał św. Augustyn – musi zaczynać się od poznania samego siebie.

Technika animowania chrześcijaństwa przez w miarę możliwości kontrolowane dopuszczanie do głosu mniej lub bardziej kontrowersyjnych wirtuozów pobożności, którzy potęgę swego osobistego doświadczenia religijnego potrafili przekształcić w ożywczy dla współwyznawców impuls regionalnej czy środowiskowej adaptacji doktrynalnych prawd ogólnochrześcijańskich, prowadziła jednak stopniowo do indywidualizacji uczestnictwa w wyznaniowej zbiorowości, przygotowując tym samym ponowne narodziny chrześcijanina, teraz już jako człowieka, tego samego człowieka, w którego wcielił się Bóg, by nie było już „Greka ani Żyda", chrześcijanina i poganina, lecz by „wszystkim i we wszystkich" był Duch – osoba jednocząca boskość Boga-Ojca i jego człowieczego Syna. Mistycy przywołują w swej ekstatycznej aktywności postać Ducha zupełnie jeszcze bezwiednie i bezpośrednio: usiłują spełniać rolę medium, za pośrednictwem którego martwe katechetyczne formuły ożywają i uzyskują moc wyzwalania we współwyznawcach poczucia najzupełniej osobistego uczestnictwa w tajemnicach boskości. Nieokiełznana spontaniczność religijnego doświadczenia mistyków sprawia, że przypominają w niej oni dzieci, z podobną naiwnością powtarzające za dorosłymi gesty i słowa, których nie rozumieją nie z powodu lenistwa czy zaniedbania, ale właśnie dlatego, że są i chcą wobec Boga pozostawać dziećmi. Naśladowanie w gestach i słowach wcielonego w człowieka Boga-Syna ma w sobie kaprys usiłującego zaczarować rzeczywistość dziecka: kiedy dorosły i aspirujący do rozumności chrześcijanin, stworzony, jak utrzymuje, na obraz i podobieństwo samego Boga, zaczyna celebrować swe własne, zwłaszcza mentalne, dziecięctwo (owieczkowość), wtedy też staje się jasne, że wysiłki mistyków nie poszły na marne, i chociaż „pokój" między chrześcijanami jest wciąż dobrem deficytowym, to przynajmniej nastał dostatek jego rytualnie przekazywanych „znaków".

Niemniej zasługi mistyków w rozwijaniu i pogłębianiu religijnego doświadczenia są trudne do przecenienia. Zwłaszcza intelektualny dorobek chrześcijaństwa, zarówno w postaci teologii, jak i

tzw. chrześcijańskiej filozofii, właśnie o tyle, o ile jest ona wytworem nie samej beznamiętnej uczoności, ale świadectwem wiary i wezwaniem do jej kultywowania, zawdzięcza im niemało. Określam filozofię chrześcijańską mianem tak zwanej, na tej samej zasadzie, na jakiej nazwałbym też tak np. historię wytwarzaną przez funkcjonariuszy IPN-u, jako że prowadzonym przez nich dociekaniom historycznej prawdy patronuje zawsze gotowy do ścigania ewentualnych „zbrodniarzy" własny pion prokuratorski. Także bowiem najwyższe wzloty spekulatywnej teologii, dokonywane przez mędrców o nadzwyczajnej łagodności, nie są pozbawione tej dozy perswazyjności, która nawet nie dociążona formalnymi sankcjami, dawała pretekst do tłumienia odmiennych poglądów, przemocy w upowszechnianiu poglądów własnych i wreszcie – do zbrodniczego pozbawiania życia tych, którzy owe odmienne poglądy otwarcie wyrażali. Najsubtelniejsza nawet wiedza jest bowiem zawsze tylko przedmiotem podmiotowej interpretacji, co w przypadku wiedzy „o" Bogu, otwiera przed interpretatorem niemal nieograniczone możliwości. Nawet największa żarliwość nie podważa arbitralnego charakteru subiektywnego przekonania mistyka o tym, że oto otworzył się właśnie przed nim podmiotowy dostęp do tajemnic boskości, które dla jego współwyznawców muszą pozostawać tylko przekazywaną im przez niego przedmiotową wiedzą, ewentualnie spektakularnie ożywianą przez jej zaangażowaną podmiotową prezentację. Siła mistyka okazuje się więc także jego słabością. Ma on ofertę dla współwyznawców pod warunkiem, że przyjmą oni wobec niego pozycję zdanych na pasterza owieczek. Stąd też, niezależnie od postępów, jakie osiągnął w kultywowaniu cnoty pokory, przyjmuje mistyk wobec współwyznawców pozycję co najmniej „lepiej poinformowanego", jeśli nie po prostu „zausznika Boga", kiedy zaś, by przezwyciężyć bezsilność prawdy, którą w swym mniemaniu poprzez wzmożenie swej pobożności uzyskał, zaczyna wcielać ją w życie przemocą, wtedy też niczym bezwiednie naśladujące dorosłego dziecko zaczyna korzystać z prerogatyw bezpośrednio przysługujących tylko Bogu.

Właściwe mistykom ożywianie przedmiotowej wiedzy „o" Bogu żarliwością podmiotowej wiary w jego istnienie, w przypadku filozofów staje się już afirmacją boskości przede wszystkim przez artykułowanie własnej samowiedzy: „wszyscy byliśmy dziećmi, zanim staliśmy się

dorosłymi – pisze Kartezjusz w *Rozprawie o metodzie* – i długo musieliśmy być rządzeni przez nasze pożądania oraz wychowawców, którzy często byli ze sobą niezgodni i nie zawsze może doradzali to, co najlepsze; wobec tego jest prawie niemożebne, by nasze sądy były tak słuszne i ugruntowane, jakimi by się stały, gdybyśmy od chwili urodzenia posługiwali się byli pełnią naszego rozumu i przezeń jedynie byli kierowani". Kartezjańskie „Ja myślę" staje się pierwszą manifestacją odnalezienia przez człowieka w sobie samym tego „obrazu i podobieństwa" Boga, który jest decydującym śladem Jego aktywnej obecności. Warto zauważyć, że owo „Ja myślę" przysługuje człowiekowi ze względu na samo jego człowieczeństwo, a zatem, że wszelkie dotychczas wykluczające kwalifikacje, w tym zwłaszcza wspomniane wcześniej: narodowe i religijne, zaczynają w świadomie krytycznym namyśle człowieka swe nowe życie jako nie odrzucone, lecz przekroczone i zachowująco zniesione, tak by nie było już „Greka ani Żyda", „niewolnika ani wolnego", chrześcijanina ani poganina, mężczyzny ani kobiety, kapitalisty ani pracownika, i by w każdym ich „Ja myślę" realizował się Duch odkupionego przez Syna człowieka. Jest ważne, że żadne z tych kwalifikujących jednostki ludzkie na zasadzie rozłącznej alternatywy (albo/albo) określeń, nie zostaje odrzucone; filozofia, podobnie jak religia Ducha, nakłania nie do ignorowania właściwych człowieczeństwu ograniczeń, lecz do znoszenia ich dyskryminującego i wykluczającego innych ludzi charakteru i tym samym ukazywania prawdziwego sensu wyzwolenia człowieka nie tylko przez monolitycznego Boga plemienia, ani tylko przez podwojonego w Ojcu i Synu Boga chrześcijańskiej religii, lecz przez trójjedynego Boga-Ducha, którego wybranym plemieniem jest cała ludzkość składająca się z artykułujących swoje „Ja myślę", autonomicznych, choć zarazem zjednoczonych swą samowiedną partycypacją w Duchu jednostek. Dostępna człowiekowi poprzez Ducha samowiedza realizuje się więc nie mimo ciała i wbrew niemu, lecz tylko poprzez przekraczanie jego ograniczeń, zdawałoby się trwale zakotwiczonych w – będącej przeciwieństwem Ducha – Naturze. Bóg, który obfitością doskonałego wina upaja weselników otaczających sposobiącą się do seksualnych rozkoszy parę nowożeńców, który skutecznie przekonuje nierządnicę, by przestała udostępniać swoje ciało *za pieniądze*, z pewnością nie jest Bogiem, któremu miły jest celibat i małoduszna powściągliwość, czyniąca umartwione ciało

więzieniem człowieka, zamiast wehikułem jego duchowego wyzwolenia. Bóg filozofów jest więc Duchem przekraczającym w ludzkiej samowiedzy rozłączną w religii alternatywę: albo starotestamentowy Ojciec, albo nowotestamentowy Syn, tak by i Ojciec, i Syn, mogli w Duchu odnaleźć scalającą formułę swego współistnienia. Zarówno Bóg-Ojciec wybranego narodu, jak i Bóg-Syn wybranej religii, znajdują dopełnienie swej misji w filozofii, która kultywując uosabiającego mądrość Ducha, jest religią wszystkich myślących ludzi. Wieczny Bóg wstępuje w czas i staje się człowiekiem nie po to, by funkcjonariusze zawłaszczającej Go religii mogli w jego imieniu utrwalać swe panowanie nad duszami przemienionych w owieczki współwyznawców, lecz po to, by w każdym człowieku wyzwolić Ducha właściwego boskości samopoznania. Sprawiedliwie oddając mistykom należny im udział w udostępnianiu religijnej części prawdy „o" korzeniach ludzkiej kondycji, filozofia przekracza religię władczego pouczania przez przekonanych o własnej nieomylności pasterzy i staje się służebną rozmową, która budzi krytyczny namysł, zmieniający stado owieczek we wspólnotę ludzi przez własne, żywe „Ja myślę" uczestniczących w całości dostępnej im prawdy.

ABSTRACT

GOD OF PHILOSOPHERS *VERSUS* GOD OF MYSTICS: SUPERIORITY WITHOUT CONDESCENSION

To confront mystics and philosophers in respect of the ways they experience God's presence we assume that they all agree about sense of reference to the absolute being as well as that both parties accomplish that in their own, qualitatively different way. Treating mysticism with the respect due to its contribution to render religious truth of humanity accessible, philosophy transcends the religion of a shepherd lordly priming his flock and becomes the dialogue which transforms the flock into a community of intelligent people participating in the whole accessible truth through their own "I think".

HYBRIS nr 21 (2013)
ISSN: 1689-4286

RYSZARD PARADOWSKI
UNIWERSYTET WARSZAWSKI

DEFINIOWANIE BOGA W KSIĘDZE RODZAJU I DOŚWIADCZANIE ABSOLUTU

Amerykański filozof Richard Tarnas, referujący w książce *Dzieje umysłowości zachodniej* główne założenia postmodernizmu, stwierdza, że „żadna interpretacja tekstu nie może być ostatecznie autorytatywna, ponieważ interpretowany tekst nieuchronnie zawiera ukryte sprzeczności, które podważają jego spójność. Dlatego (...) nie istnieje żadne »prawdziwe« znaczenie" [tekstu][1]. Popularna ateistyczna krytyka Biblii, niekoniecznie krytyka „postmodernistyczna", w przeciwieństwie do jej interpretacji religijnej, stoi na stanowisku niespójności tego tekstu. Poniższy wywód zaprzecza twierdzeniu o jego niespójności odnotowując jednocześnie, że wrażenie niespójności wynika z jego okrojonej, religijnej interpretacji, którą krytycy pochopnie utożsamiają z samym tekstem[2]. Uważam, że jego interpretacja filozoficzna – zaznaczam, że w niniejszej analizie chodzi wyłącznie o pierwsze trzy rozdziały Starego Testamentu – jest w mocy usunąć rzekomą niespójność opowieści o antropogenezie, nie potwierdzając zarazem uniwersalizującej pretensji interpretacji religijnej.

Ludzie religijni uważają Biblię za księgę napisaną za sprawą „ducha świętego", wszyscy inni – za napisaną w twórczym natchnieniu,

1 R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej,* Poznań 2002, s. 470.

2 Kwestię spójności religijnej interpretacji tekstu Biblii można przedstawić jeszcze inaczej: interpretacja jest spójna wewnętrznie, bo opiera się na wyraźnej opcji aksjologicznej (a interpretacja religijna niewątpliwie opiera się na wyraźnej opcji), a jednocześnie spójność ta osiągnięta jest kosztem selekcji biblijnego materiału. Są to ostatecznie dwa osobne zagadnienia: spójność tekstu i spójność interpretacji; czy tekst jest spójny, tego ostatecznie nie wiemy, bo ujmujemy go w interpretacji, która może nadawać mu spójność z mniejszym lub większym powodzeniem. Nie tekst lecz jego interpretacje podlegają konfrontacji i ocenie. Mówimy o tekście, ale „mówimy interpretacją".

jak każde godne tego miana dzieło literackie[3]. Pod tym względem Biblia nie różni się od innych dzieł literackich, takich jak choćby *Iliada* czy *Złoty osioł*. Od wielu różni się natomiast bogactwem zastosowanych form literackich – od zbioru praw po poezję miłosną. Zawiera też elementy o charakterze filozoficznym. Pierwsze trzy rozdziały księgi stanowią w całości taką filozoficzną konstrukcję[4]. Bóg Biblii, będący, ze swoją biografią i profilem psychologicznym, jedną z głównych postaci literackich (zarówno Biblii, jak i literatury światowej w ogóle)[5], w opowieściach o stworzeniu występuje przede wszystkim w swej funkcji symbolicznej, a więc jako pojęcie. Dziś filozofia z powodzeniem się bez tego pojęcia obywa[6], kiedy stara się zdać sprawę z wytwarzania bytu wyższego, a więc kiedy zajmuje się konstruowaniem metafizyki, jednak w czasach dominacji mitu, używanie tego języka było nieuniknione. Zarazem użycie tego języka dawało również rezultaty o nieprzemijającej wartości filozoficznej. Dowodem na to może być Platon, ze swoim mitem jaskini i ciągłym odwoływaniem się do bogów, jak mało który filozof wykorzystany jako materiał dla religijnych narracji; czytany bez uprzedzeń, odsłania swoją areligijną, właśnie filozoficzną naturę. Odsłania ją w wypowiedziach na pozór prostych, stosunkowo rzadko przytaczanych przez filozoficznych, a tym bardziej – przez religijnych egzegetów. Taką na pozór prostą, a zarazem *par excellence* metafizyczną, wypowiedzią, jest zadane Eutyfronowi przez Sokratesa pytanie o to, czy dlatego bogowie lubią to co zbożne, że jest zbożne, czy dlatego coś jest

3 Powyższe nie oznacza, że nie istnieją dzieła stworzone z motywacji religijnej. Filozoficzne ujęcie antropogenezy w Księdze Rodzaju świadczy o tym, że zamysł twórców Biblii wykracza daleko poza tego rodzaju ograniczoną motywację. Zarazem dzieło (w wypadku Biblii ewentualnie jego część) może być uznane za przynależne do „religijnego" gatunku literackiego. Jakkolwiek kwestia, czy „religijny" jest gatunek, czy tylko interpretacja tekstu, to osobna, warta rozważenia kwestia. Przykładowe rozstrzygnięcie: gatunek jest pochodny od interpretacji.

4 Żeby to zauważyć, potrzeba specjalnego „przyrządu optycznego"; jest nim dialektyczna metafizyka wyboru.

5 Zob. np. J. Miles, *Bóg. Biografia,* Warszawa 1998.

6 Jednak nie wszyscy filozofowie się obywają; zwłaszcza „filozoficzna" teologia, czy to z braku filozoficznej samoświadomości, czy dla ideologicznego kamuflażu, nie rozróżnia pojęcia „boga" jako kategorii kultury i Boga jako „bytu" teologii, uznając za konieczne oznaczanie słowem „Bóg" różnych doświadczeń czy to egzystencjalnych, czy psychologicznych, czy, zwłaszcza, metafizycznych i zacierając tym samym granicę między filozofią i teologią. Zob. np. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophishen Theologie im Zeitalter des Nihilismus,* Munchen 1979.

zbożne, że je bogowie lubią[7]. Tłumacząc to pytanie na bardziej popularne pojęcia Platońskie możemy zapytać, czy bóg jest ponad dobrem, czy dobro jest ponad bogiem[8], albo jeszcze inaczej (uwalniając się tym samym od natręctwa mitologicznej terminologii): czy istnieje jakiś podmiot, który może w pojedynkę decydować o tym, co dobre (i arbitralnie narzucać innym swoje pojmowanie dobra), czy żaden taki podmiot nie istnieje? Innymi słowy, czy istnieje, by użyć jednego z ulubionych określeń metafizyki religijnej, jakiś podmiot samoistny?[9]

Pierwsze trzy rozdziały Starego Testamentu podejmują właściwie tę samą kwestię. Przedmiotem niniejszego tekstu jest sformułowanie i rozwiązanie powyższego dylematu w biblijnej opowieści o antropogenezie, dlatego kwestię Platońskiego rozwiązania pominę, zaznaczając tylko, że od tego, w jaki sposób sam Platon sformułowany przez siebie dylemat rozwiązuje, zawisła jego tożsamość jako myśliciela – tego mianowicie, czy jest on filozofem, czy raczej teologiem[10]. Z drugiej

---

7 Zob. Platon, *Eutyfron,* w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1982, s. 195-196.

8 Z religijnego punktu widzenia dylemat nie ma sensu, bo jeśli dobro nie pochodziłoby od Boga, to w ogóle by go nie było.

9 To znaczy taki, który nie jest związany żadną relacją – może, ale nie musi, wstępować w związki, a jeśli nawet wstępuje, może z nich w każdej chwili wystąpić, nie dając się przez nie określić. Jedyny wyjątek (od reguły, zgodnie z którą nic nie jest samoistne), i to czysto hipotetycznie, można zrobić dla wszechświata. Z tym, że z hipotezy tej trudno, jak się to czyni w wypadku hipotezy o samoistnym istnieniu Boga (inna rzecz, że podawanej jako dogmat), wyciągać wnioski co do porządku kulturowego i politycznego, jakkolwiek próby takie, w dość ograniczonym zakresie, miały miejsce, czego przykładem jest „naukowa ideologia" marksizmu-leninizmu i rasizm. Za „samoistnego" można uznać ewentualnie „Boga" panteistów, o ile oznacza „wszystko", wszystko inne bowiem istnieje tylko w jakiejś relacji, a więc we wzajemnej zależności.

10 Zważywszy na to, że poniższa interpretacja opowieści o stworzeniu zawiera w sposób konieczny wskazanie na różnicę między filozofią i teologią (religią), zaznaczę tylko w tym miejscu, że różnica ta jest fundamentalna, chociaż permanentnie zacierana przez użycie instrumentarium filozoficznego dla potrzeb argumentacji teologicznej oraz podejmowanie problematyki teologicznej przez filozofię dla potrzeb mimikry. Ilustracją filozoficznej mimikry może być poświęcenie przez Kartezjusza przeważającej masy wywodów kwestii istnienia Boga oraz ciągłe odwoływanie się do Marksa, Engelsa i Lenina przez filozofów działających w epoce niedawno minionej. Powyższe odnosi się do różnicy między filozofią i religią, ale już niekoniecznie między filozofami i teologami – to już jest kwestia filozoficznej samoświadomości poszczególnych filozofów (w znacznie mniejszym stopniu wątpiących po kartezjańsku teologów, zwłaszcza że takie

strony, to, że Platon nie zastępuje dylematu jego jednostronnym rozstrzygnięciem, jest wystarczająco wymowne.

Uważam, że biblijna opowieść o stworzeniu ma strukturę dylematu, więcej nawet – strukturę rozwiniętej i kompletnej antynomii, proponuje bowiem takie rozwiązanie, które nie unieważnia dylematu, a jednocześnie nie stawia całkowitego znaku równości między jego członami[11]. Podstawowym argumentem na rzecz takiego właśnie odczytania struktury opowieści jest fakt, że składa się ona z dwóch części: jedna opowieść składa się z dwóch opowieści. Występujące w nich pojęcia „boga" dopełniają się wzajemnie, tworząc siatkę pojęciową, odzwierciedlającą strukturę i dynamikę antropogenezy, nie sprowadzając się do jednego, mniej lub bardziej (w islamie mniej, w judaizmie i chrześcijaństwie bardziej) spersonalizowanego Boga mitu i

---

wątpienie przesuwa ich z rubryki „teolog" do rubryki „filozof" - podobnie jak w wypadku filozofów przejście na pozycje dogmatyczne zmienia ich tożsamość z filozoficznej na teologiczną). I jeszcze o Kartezjuszu: przyznanie ja myślącemu a nie tylko Bogu, jak w teologii (gdzie człowiek jest chronicznie wtórny w stosunku do Boga), pierwszorzędnego statusu metafizycznego, powoduje, że wszystkie okołoteologiczne wywody filozofa są po prostu filozoficznie zbędne – Bóg, który swym pierwszorzędnym statusem metafizycznym musi się podzielić z człowiekiem, nie jest już Bogiem. Być może zresztą, ryzykując represje, to właśnie chciał Kartezjusz dać do zrozumienia. Chyba że mamy tu do czynienia z poszukiwaniem dopełnienia dla ja myślącego, ale w takim razie poszukiwanie go w Bogu rozumianym jako kompletny absolut (to taki podmiot, który nie dzieli się swym statusem absolutu) i w naturze, jednostronnie determinującej ja myślące (chociaż tylko w swoim zakresie) jest z metafizycznego punktu widzenia ślepą uliczką.

A wracając do opozycji: filozofia – religia (teologia): Powszechnie uważa się, że przeciwieństwem religii jest ateizm. Tymczasem negacja lub relatywizacja Boga jest jedynie aspektem bądź konkluzją filozofii, więc to ona, a nie sam ateizm, jest przeciwieństwem religii. O przeciwstawianiu religii i ateizmu zob. np. K. Armstrong, *Spór o Boga. Czym naprawdę jest religia?,* Warszawa 2011, s.s. 16, 319. *Nota bene* Karen Armstrong zdaje się przynależeć do tych autorów, którzy całą filozofię skłonni są traktować jak odmianę myślenia religijnego. I jeszcze inaczej: filozofia i religia pozostają w stosunku do siebie w opozycji typologicznej, za to historycznie są ze sobą całkowicie wymieszane. Choćby pod postacią filozofii religii (zob. np. B.Davis, *Wprowadzenie do filozofii religii,* Warszawa, b.r.w.) albo teologii filozoficznej (zob. np. J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, Kęty 2006).

11 Nie w tym sensie, żeby były one tym samym (wtedy w ogóle nie byłoby dylematu), ale w tym, by miały być względem siebie symetryczne lub ekwiwalentne: nie tylko obie strony, a nie tylko jedna z nich, składają się na „prawdę" bytu, ale jest jeszcze w tej „prawdzie" element trzeci.

religii.

Pierwowzorem filozoficznych „bogów", bogów jako pojęć[12], są oczywiście bogowie mitów. W takim samym zresztą stopniu bogowie Izraela (Elohim, Jahwe), jak i bogowie i herosi Sumeru, skąd głównie materiał mitologiczny literackiej i filozoficznej opowieści o antropogenezie został zaczerpnięty. Księga Rodzaju dwa razy opowiada o stworzeniu świata i stworzeniu człowieka. I oczywiście opowiada językiem mitu. Być może to przypadek, bowiem w czasach, kiedy się opowieść formowała, język pojęć nie mógł być obcy jej twórcom. Z całą pewnością natomiast nie jest przypadkiem, że w rozdziałach 1-3 umieszczono dwie opowieści. Świadczy o tym odmienna wymowa każdej z nich, a przede wszystkim to, że w każdej z nich pojęcie „boga" oznacza zupełnie co innego.

Ale wróćmy do struktury. Pierwszą, odnotowaną już, osobliwością strukturalną, jest fakt, że opowieści są dwie. Drugą jest odmienne przesłanie każdej z nich. Trzecią – kilkakrotne występowanie pojęcia „boga", za każdym razem zresztą w różnych znaczeniach. Kolejną – przełom[13] metafizyczny i antropologiczny, jaki się dokonał za sprawą „spożycia owocu", następną – ufundowanie tradycyjnej, patriarchalnej kultury, i wreszcie – zmiana paradygmatu, związana z zakwestionowaniem uniwersalnego charakteru tej kultury, ukazująca ostatecznie nie mitologiczny, lecz pojęciowy charakter biblijnego Boga, a w każdym razie – pojęciowy charakter Boga opowieści o

12 Jeśli filozofowie mają jakichś „bogów" (filozofowie jako filozofowie, a nie po prostu jako ludzie), to są nimi pojęcia; ale to tylko metafora, bo filozofowie nie modlą się do pojęć, a jeśli zaczynają się do nich modlić, przestają być filozofami. Takim pojęciem jest Arystotelesowska forma, a zwłaszcza forma form, natrętnie utożsamiana przez teologów z „Bogiem"; wystarczy jednak zauważyć, że jeśli nawet nie musi, to może być ona rozumiana nie jako osobna, najwyższa forma, ale jako relacja między formami, by dostrzec całkowitą dowolność utożsamiania jej z Bogiem religii. Oczywiście teolodzy skłonni są zgodzić się, że „Bóg" jest pojęciem, tyle że oznaczającym... Boga. Trudno im się dziwić, skoro nawet ateiści skłaniają się często do przekonania, że pojęcie „człowiek" oznacza człowieka, gdy tymczasem oznacza kobietę i mężczyznę i relację między nimi.

13 Interpretacja religijna neguje ten przełom, koncentrując się w kwestii antropogenezy wokół „tchnienia życia", kojarzonego z pojęciem „duszy nieśmiertelnej", i wokół „drzewa wiadomości złego i dobrego", a klasycznie chrześcijańska dodatkowo wokół „odkupienia", a więc odzyskania, za sprawą czynnika zasadniczo zewnętrznego (za sprawą „syna" posłanego przez „ojca") utraconego na skutek „grzechu", człowieczeństwa.

antropogenezie.

Spójrzmy na opowieści o stworzeniu przez pryzmat Platońskiego dylematu: druga w kolejności opowieść o stworzeniu świata i człowieka (zaczynam od niej, jest bowiem bardziej rozbudowana, a więc i bardziej wyrazista[14]) ukazuje Boga jako kogoś, kto stwarza nie licząc się z niczym, i kto sam jest dla siebie wzorem. Świadczy o tym dobitnie dziwaczna kolejność, w jakiej podejmuje poszczególne czynności, składające się na proces kreacji: stwarza człowieka, przy czym w tej roli tylko mężczyznę, na pustym miejscu (nie było jeszcze krzewu, trawa nie wzeszła[15]), potem dopiero rośliny („na rozkaz Pana wyrosły (...) wszelkie drzewa"[16]), następnie zwierzęta[17], a na końcu kobietę[18]. Trudno o bardziej wymowną sugestię co do tego, kto znajduje się na szczycie hierarchii, i że sama hierarchia jest ogólną zasadą bytu. Nieprzypadkowo religijna interpretacja Biblii używa pojęcia „hierarchia stworzenia" - daje mianowicie do zrozumienia, że Bóg stworzył świat jako hierarchię[19].

Ale jest jeszcze druga opowieść, przy czym, co wydaje się nie bez znaczenia – pierwsza w kolejności. To kolejność, w jakiej poszczególne opowieści, każda ze swoim specyficznym przesłaniem, zostały umieszczone. Ale na razie interesuje nas kolejność stwarzania. W opowiadaniu pierwszym całkowicie odmienna niż w drugim. W opowiadaniu pierwszym Bóg stwarza najpierw kosmos, a przynajmniej tę jego część, w której pojawi się życie[20], przy czym w kolejności, która przypuszczalnie również autorom opowieści o antropogenezie musiała wydawać się bardziej naturalna – również nam wydaje się bardziej naturalna po tym, co wiemy o historii Ziemi. Zresztą kwestia kolejności,

14 „Gdy Jahwe Bóg stworzył ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu" itd. Rdz 2, 4.

15 Zob. Rdz 2, 4.

16 Rdz 2, 9.

17 Zob. Rdz 2, 18.

18 Zob. Rdz 2, 22.

19 Pomijam tu inne możliwe skojarzenia, odniesienia i paralele, jak choćby tę, że traktowanie świata jako całości w kategoriach „hierarchii stworzenia" stanowi efekt ekstrapolacji właściwości części na całość, bowiem część – świat przyrody – rzeczywiście ma postać, w stosunku do której użycie pojęcia „hierarchii" wydaje się zasadne.

20 „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezwładem i pustkowiem"itd.. Rdz 1, 1-2.

tak ważna dla współczesnych „kreacjonistów”[21], musiała być ważna w tym wypadku tylko o tyle, o ile ukazywała Boga raz jako kogoś, kto stwarza całkowicie wedle własnej woli, by nie rzec – kaprysu (to w drugim opowiadaniu), drugi raz (to w opowiadaniu pierwszym) jako kogoś, kto stwarza wedle pewnego n i e t y l k o p r z e z n i e g o ustalonego porządku.

Tak oto mamy w opowieści pierwszych dwóch „bogów”: jednego, uznającego jakiś „wyższy” wzór, może nawet wyższe dobro (można nawet uznać, że powtarzające się konstatacje, że coś „było dobre”[22], do tego się właśnie odnoszą), i drugiego, który sam, w pojedynkę, a więc arbitralnie, ten wzór wyznacza, co podkreślił szczególnie, grożąc „człowiekowi” śmiercią za naruszenie boskiego monopolu w tej kwestii[23].

Ale to dopiero początek biblijnego dylematu. Dalej „kolejność stwarzania”, a raczej – dwa odmienne wzory tej kolejności okażą się jeszcze bardziej znaczące. Nie tylko dla pojęcia boga, ale i dla symbolizowanego tu przezeń pojęcia „człowieka”.

I znowu warto zacząć od opowiadania drugiego. Nie tylko dlatego, jak poprzednio, że jest bardziej rozbudowane, ale też dlatego, że religijna interpretacja Biblii z niego głównie czerpie treść dla swojej ujednoliconej opowieści o stworzeniu. Religijna, w przeciwieństwie do biblijnej, opowieść o stworzeniu, nie jest antynomiczna: zawiera tylko jedno przesłanie, i to przesłanie hierarchii i autorytetu, przesłanie, przypisujące człowieczeństwo wyłącznie mężczyźnie[24], a kompetencję

21 Warto odnotować, że źródłem „kreacjonizmu” nie jest tekst biblijny, lecz jedynie jego religijna interpretacja, ta bowiem pomija (a wraz z nią kreacjonizm pomija) bliższy naukowemu opis ewolucji świata i koncentruje się na tym, który podkreśla arbitralność „stworzenia”.

22 Zob. np. Rdz 1, 12.

23 Zob. Rdz 2, 17.

24 Nie znaczy to, że interpretacja religijna nie odwołuje się nigdy do wątków równościowych, a jedynie – że nie wyciąga z nich wniosków systemowych (wniosków co do natury bytu). Dotyczy to m. in. słynnego „nie masz Greka ani żyda”, oznaczającego jedynie, że pod pewnym względem, a mianowicie pod względem stosunku do „Najwyższego” (ale już nie do siebie nawzajem) wszyscy są równi. Ponieważ tym „najwyższym” nie jest już, jak to ma miejsce w porządku starotestamentowym, prawo (którego „Pan” nie jest wyłącznym dysponentem), lecz osoba, a właściwie – instytucja, „równość” ta współtworzy porządek skrajnie hierarchiczny. Por. R. Paradowski, *Paweł z Tarsu i prawo. Przyczynek do genezy autorytaryzmu,* Przegląd Religioznawczy 3/2008.

do definiowania dobra wyłącznie wyższemu szczeblowi hierarchii. Głównie oczywiście najwyższemu szczeblowi, ten bowiem za nieposłuszeństwo może karać śmiercią[25], ale poza tym każdemu wyższemu szczeblowi w stosunku do niższego: o tym, czy kobieta jest „pomocna" mężczyźnie, decyduje mężczyzna, on ustala (do pewnej granicy[26]) kryteria, wedle których sprawdza się, czy kobieta jest „pomocna". Kompletna opowieść o stworzeniu człowieka w wersji religijnej zawiera jeszcze, oprócz tego, że „z prochu ziemi", zapewnienie (wzięte z innego opowiadania), że „Bóg stworzył człowieka na swój obraz", co ma zapewne sugerować, że porządek, w którym pełnia kompetencji (ale też tylko w stosunku do niższego szczebla hierarchii, za to w tak ważnej kwestii jak dobro i zło) przysługuje mężczyźnie i on jest władny zdecydować, czy akurat bardziej pomocna jest mu kobieta, czy zwierzęta, jest porządkiem boskim.

Tymczasem nic bardziej mylnego. Po pierwsze, drugie opowiadanie (a pierwsze w kolejności narracji) głosi coś zupełnie innego. Pierwsze w kolejności opowiadanie o stworzeniu człowieka, będące częścią pierwszego opowiadania o stworzeniu świata, tego opowiadania, którego „bóg" nie pretenduje do władzy nad wzorem, nad dobrem, dodajmy również – nad prawem, ukazuje „człowieka" jako mężczyznę i kobietę[27], „stworzonych" jednocześnie, a więc nie zróżnicowanych hierarchicznie (żadnemu z nich nie przyznał tu bóg władzy nad drugim), i przede wszystkim opowiadanie to nie rezerwuje dla jakiejś wyższej władzy (władzy karania śmiercią) wyłącznej kompetencji do definiowania dobra. Pierwsze opowiadanie ukazuje kobietę i mężczyznę jako równe sobie „składniki" (strony relacji) człowieczeństwa. Ale najważniejsze (i to po drugie) jest to, że w drugim

25 Kwestia śmierci pojawia się w opowieści o antropogenezie trzykrotnie, przy czym dwa razy w związku z absolutną władzą Boga religii, raz jest to zagrożenie karą śmierci za nieposłuszeństwo, drugi raz próba zinterpretowania ludzkiej śmiertelności jako kary za nieposłuszeństwo władzy, trzeci – w związku z „drzewem życia" - interpretacja świadomości śmierci jako koniecznego warunku antropogenezy, rozumianej jako relatywizacja siły (determinacji przyrodniczej i przemocy władzy).

26 Do granicy, za którą status bycia pomocną mężczyźnie przejść może w jakiś inny status. Mężczyzna dysponuje kobietą, podobnie zresztą jak zwierzętami, ale nie wzorem stosunków z nią.

27 Warto zwrócić uwagę, że biblijny obraz mężczyzny i kobiety jest bardziej pojęciowo zaawansowany od Platońskiego, mitologicznego „androgyna", podzielonego, a następnie zaabsorbowanego poszukiwaniem drugiej połówki.

opowiadaniu (tym o glinie, drzewie wiadomości i wtórności kobiety) Bóg wcale nie stwarza człowieka „na swój obraz"; „na swój obraz" Bóg „stwarza" człowieka tylko w opowiadaniu pierwszym, tym, w którym ani człowieczeństwo nie wyczerpuje się w mężczyźnie, ani nie jest on władzą dla kobiety, ani ludzie nie są pozbawieni kompetencji do definiowania dobra. „Obrazem bożym" są równi sobie kobieta i mężczyzna, równe sobie wchodzące ze sobą w relacje jakiekolwiek podmioty. Nie trzeba dodawać, że nie jest to obraz religijny[28].

Oto kluczowy z punktu widzenia struktury pojęcia Boga w Starym Testamencie sposób jego definiowania: o ile w z osobna wziętych opowiadaniach „bóg" może jeszcze oznaczać „stwórcę" (jakkolwiek raz „stwarzającego" mężczyznę i kobietę jako równych, innym razem znów jako nierównych), to tu (jako „obraz") najwyraźniej występuje w roli pojęciowej reprezentacji. Przypisanie absolutnego autorytetu („boskości", statusu „złotej reguły") równemu metafizycznemu statusowi kobiety i mężczyzny, sprzecznemu z ich społeczno-religijnym, kulturowym statusem (opisanym w opowieści drugiej, a zwłaszcza w opowieści o klątwach) pozwala tym bardziej traktować pojęcie „obraz boży" jako pojęcie filozoficzne, wskazujące jednocześnie na partykularny (takie relacje są realne, chociaż stosunkowo rzadkie) jak i uniwersalny (niezbywalność podmiotowości, nieodłącznej od równego traktowania) charakter relacji przez ten „obraz" symbolizowanej.

Do tej pory mieliśmy właściwie do czynienia z dwoma definicjami człowieka (po jednej w każdym opowiadaniu) – jako relacji hierarchicznej[29] i relacji niehierarchicznej[30] między podmiotami i ze wskazaniem na tę ostatnią jako „pierwszą wśród równych", co podkreślone zostało przez pojęcie „obraz boży" w pierwszym, i jego nieobecność w drugim opowiadaniu. Dalszy ciąg historii o „stworzeniu"

28 Ściśle rzecz biorąc, „obraz religijny", chociaż nie w religijnej narracji odnoszącej się do referowanego tu biblijnego dylematu, uwzględnia tę „równościową" formułę, jednak wyraźnie „pozycjonuje" ją jako drugą, a więc uzupełniającą, jako zasadę cząstkową obok uniwersalnej, hierarchicznej. Por. „największe przykazanie" wg św. Mateusza i pierwsze przykazanie dekalogu chrześcijańskiego. Zob. Mt 22, 36-39. O relacji między „największym przykazaniem" i „drugim [rzekomo] podobnym jemu" zob. *Dualizm wartości, normy etyczne i pluralizm dekalogów,* w: R. Paradowski, *Metafizyka i kultura. Repetycje kartezjańskie*, Warszawa 2011, s. 141-142.

29 Zob. Rdz 3, 7-23.

30 Zob. Rdz 1, 26-31.

stawia dodatkowo kropki nad i, ukazując jednocześnie – w finale – zanikanie pojęcia Boga, które dotychczasowy tok narracji od początku relatywizuje.

W przeciwieństwie do narracji religijnej, w tym teologicznej, gdzie Bóg jest od początku do końca absolutem, bóg biblijny takim absolutem nie jest, bo temu Bogu z opowiadania o glinie, drzewie i żebrze od razu przeciwstawiony jest Bóg niehierarchicznej relacji między kobietą i mężczyzną, nie mówiąc o tym, że ten drugi „bóg" (za pomocą pojęcia „obraz boży") ukazany został nie tylko jako równy tamtemu hierarchicznemu bogu religii, ale zarazem jako „wyższy", bo odnoszący się jednocześnie do tego co uniwersalne, co „absolutne". Jeśli więc Biblia wskazuje na jakiś absolut, to nie jest nim „samoistny"[31] Bóg z drugiego, „religijnego" opowiadania, bóg władzy. Władza jest tym co względne (chociaż akurat św. Paweł podkreślał, za religią egipską[32], jej absolutny status jako „pochodzącej od Boga"); tym co „absolutne" jest wzajemnie równe traktowanie, „złota reguła", „obraz Boży" Starego Testamentu.

Tak więc „bóg" jawi się w Starym Testamencie jako to co względne; tym co „absolutne" jest, będący zaprzeczeniem „boga" (zwłaszcza boga władzy, boga hierarchii, boga wtórności kobiety), „obraz boży", oznaczający równe statusy stron, albo jeszcze lepiej - oznaczający relację stron, traktujących się nawzajem jak równe.

Biblia wszelako nie poprzestaje na relatywizacji pojęcia boga.

Najpierw jednak mamy do czynienia z ostatnim aktem jego absolutyzacji, chociaż lepiej nazwać ją samoabsolutyzacją – absolutyzacją samej siebie przez stronę silniejszą. Wyraża ją gniew władzy spowodowany nieposłuszeństwem poddanych.

O nieposłuszeństwie (o upadku przez nieposłuszeństwo) mówi oczywiście religijna interpretacja tekstu biblijnego, przyjmująca, chyba nie bezwiednie, punkt widzenia władzy. Z punktu widzenia władzy zakwestionowanie jej pretensji do arbitralnego definiowania dobra jest rzeczywiście niczym więcej jak tylko nieposłuszeństwem. Ale czy jest to

31 Względnie „samoistny", bo wprawdzie nie dzielący swych kompetencji z drugą stroną relacji na zasadach niehierarchicznych, ale tym niemniej niesamoistny przynajmniej w takim zakresie, w jakim wyższy szczebel hierarchii uzależniony jest od niższego.

32 To tylko najbardziej wyrazisty wzór w śródziemnomorskiej ekumenie – w gruncie rzeczy wszyscy władcy, aż do czasów nowożytnych, podkreślali swoją boską genealogię.

jedyny uprawniony punkt widzenia?

W efekcie przedstawionego w Biblii dialogu wewnętrznego[33], w efekcie użycia rozumu najwyraźniej niezgodnie z „polityczną poprawnością" obowiązującą w królestwie „samoistnego" władcy, kobieta ustanawia odmienny punkt widzenia i kwestionuje absolutne prawo władzy do arbitralnego rozstrzygania co dobre i złe. Rozpoczyna się proces zmiany definicji i autodefinicji Boga. W pierwszej fazie tego procesu Bóg występuje jeszcze jako bóg z drugiego opowiadania, tożsamy z najwyższym szczeblem hierarchii[34], i wykonuje swoje kompetencje władcze – potępia niezgodne z porządkiem hierarchicznym użycie rozumu, czyli użycie go do zakwestionowania tego porządku. Potępia kobietę, która ośmieliła się taki użytek z rozumu zrobić, i ustanawia tym samym kulturowy stereotyp, mówiący o bezrozumości kobiety, obrazowo wyrażony potem przez świętego Pawła w słynnej wypowiedzi o mężczyźnie jako głowie kobiety. Potępia przede wszystkim samą niehierarchiczną relację („ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą"[35]), ale przy okazji potępia ponownie kobietę jako tę, która skłania mężczyznę do nawiązania takiej nieprawomyślnej relacji, i, znacznie łagodniej (ale też w duchu stereotypu kulturowego kultury tradycyjnej) mężczyznę:

33 Zob. Rdz 3, 1-5. Odnotuję dla porządku, że wąż nie symbolizuje tu Szatana (który w ogóle w tej partii tekstu się nie pojawia), lecz pracę myślową, dialog wewnętrzny, rozum refleksyjny.

34 Jeszcze jeden aspekt systemu hierarchii: w opowieści o glinie, drzewie i żebrze mężczyzna jest na górze hierarchii, kobieta na dole – mężczyzna ma kobietę do pomocy, a więc kieruje nią. W opowieści o zerwaniu owocu kobieta wykazuje inicjatywę, w tym również siłę intelektu i siłę ducha, mężczyzna zaś biernie podąża za nią. Ostatecznie jednak Biblia nie przeciwstawia sobie różnych hierarchii, na przykład wyższości kobiety nad mężczyzną wyższości mężczyzny nad kobietą, ale obu, jako względnym i partykularnym, przeciwstawia regułę absolutną, niehierarchiczną, zaprezentowaną na początku i na końcu opowieści o antropogenezie. Dodam na marginesie, że współczesna egzegeza teologiczna, zarówno żydowska jak i chrześcijańska, przyłączając się do współczesnej demokratycznej poprawności politycznej, chętnie twierdzi, że Biblia „nie dyskryminuje kobiety". Dowodząc swojej tezy nie powołuje się jednak ani na obecny w Księdze Rodzaju wzór wzajemnie równego traktowania, ani na przypisanie w niej kobiecie statusu pierwszego *homo sapiens*; teologiczna egzegeza ucieka się do infantylnej interpretacji żebra: stworzenie z żebra ma dowodzić wysokiej pozycji kobiety, bo... żebro jest blisko serca.

35 Rdz 3, 16.

„ponieważ posłuchałeś swej żony..."[36]. W kulturze tradycyjnej, będącej skądinąd punktem odniesienia religijnej interpretacji Biblii, absolutną regułą jest posłuszeństwo, jednak ze szczególnym podkreśleniem „słuchania" mężczyzny przez kobietę. „Słuchanie" kobiety przez mężczyznę objęte jest kategorycznym zakazem kulturowym, a w istocie zakazem tym objęte jest wzajemne słuchanie się kobiety i mężczyzny; słuchanie kobiety przez mężczyznę kwestionuje siłę fizyczną jako faktyczną podstawę hierarchii (może się zresztą zdarzyć, że kobieta będzie fizycznie silniejsza), ale w z a j e m n e s ł u c h a n i e jest z punktu widzenia tej kultury gorsze – relatywizuje samą hierarchę, a więc relatywizuje jej podstawę metafizyczną. Rzecz w tym, że tej rewolucyjnej zmiany paradygmatu (z religijnego i autorytarnego na nieautorytarny) dokonuje ostatecznie w opowieści o stworzeniu, chociaż dokonuje jej z inspiracji kobiety, sam biblijny Bóg. Zakwestionowanie „samoistnego" statusu Boga jako Pana przypisane zostało w Biblii samemu Bogu. A Bóg, który nie jest już Panem, który, co więcej, sam siebie już nie uważa za Pana, nie tylko nie jest już Bogiem; na oznaczenie kogoś takiego pojęcie Boga nie jest już potrzebne. Może dlatego w dalszym toku narracji biblijnej Bóg pojawia się coraz rzadziej.

Zanim jednak do tego doszło, praca nad relatywizacją pojęcia boga musiała zostać doprowadzona do końca. Została ona doprowadzona do końca w sformułowanej przez Boga konstatacji o równej mu kompetencji człowieka do definiowania dobra, i skonkretyzowana później w kulturowym projekcie przymierza.

W związku z tym, że w dyskursie publicznym dominującą rolę odgrywa interpretacja religijna, nie sposób nie odnieść się do niej również w tym zakresie, w jakim odnosi się ona do zmiany metafizycznego paradygmatu.

Trzeba więc zwrócić uwagę, że Bóg mitu, sam siebie uważający za absolut (za samoistnego itp.), po zakończeniu pracy związanej z ustanowieniem reguł porządku tradycyjnego, porządku ufundowanego na hierarchii, na autorytecie (w tym na przewadze mężczyzny nad kobietą), zwraca się w stronę nieautorytarnego przesłania zawartego w „obrazie bożym", by skonstatować następnie, że „oto człowiek stał się jak jeden z Nas, zna dobro i zło"[37]. To wystarczy, by stwierdzić, że zamierza

36 Rdz 3, 17.

37 Rdz 3, 22. Na marginesie warto zauważyć, że ta wersja translatorska („jeden z

odtąd uznawać równą swojej kompetencję człowieka do definiowania dobra. Rzecz w tym, że interpretacja religijna, wychodząca od paradygmatu „nieposłuszeństwa", „grzechu" i „pychy" i absolutyzująca ten paradygmat, próbuje przekonać nas, że chodzi tu o odwrócenie relacji: oto człowiek zapragnął zająć miejsce Boga. Zakładając, że nie chodzi po prostu o innych ludzi, którzy chcieliby wprowadzić w życie to pragnienie (jest ono wystarczająco zobrazowane w drugim opowiadaniu o „stworzeniu", gdzie ustanowiona została hierarchia[38]), ale o wszystkich, o ogólną zasadę, trudno wyobrazić sobie, że oto wszyscy ludzie mieliby (zapewne w drodze konsensusu) decydować o dobru i złu, a tylko Bóg miałby być z tego konsensusu wyłączony, inaczej jak tylko za sprawą brzytwy Ockhama. Jeśli więc uznamy, że chodzi o ogólną zasadę, a nie o „pychę" niektórych (na przykład powołujących się na boskie umocowanie ich despotycznej władzy - tę pychę akurat teologia aprobuje w całej rozciągłości), że chodzi o człowieka w ogóle, a więc o wszystkich ludzi, będziemy musieli przyznać, że „Bóg" jest tu pojęciem, oznaczającym każdego człowieka, uznającego przysługującą każdemu, a więc i jemu samemu, kompetencję do definiowania dobra i zła. Tym samym pojęcie „boga" wypełnia ostatecznie swoją metafizyczną funkcję pojęciowego nośnika podstawowych paradygmatów (autorytarnego i nieautorytarnego), zniesionych najpierw (jeszcze w biblijnej opowieści o antropogenezie) w pojęciu „obrazu bożego", a następnie, w toku dalszego rozwoju filozofii, w pojęciu (w Biblii ciągle zwanego jeszcze Bogiem) podmiotu, definiującego siebie już nie przez władzę nad innym podmiotem, którego podmiotowość jest tym samym sprowadzona do poziomu przedmiotu, ale przez uznanie (wzajemne uznanie) równych statusów, równych kompetencji do definiowania dobra[39], do stanowienia

---

Nas"), jeszcze bardziej niż odmienna („jak My") wskazuje nie tyle na politeistyczne zaszłości (jak jeden z nas, bogów, podobnie jak my, bogowie), ile na to, że człowiek (dosłownie – inny człowiek) jest „jednym z nas dwóch", równych sobie w definiowaniu dobra.

38 Już prędzej trzeba by uznać, że formuła Pawła o pochodzeniu władzy (pozostająca w autorytarnym paradygmacie drugiej opowieści o stworzeniu, gdzie władza mężczyzny nad kobietą i zwierzętami jak najbardziej „pochodzi od Boga") jest wyrazem takiej pychy. A poza tym: wyższy szczebel hierarchii jest każdorazowo Bogiem (metaforycznie), a w istocie – przedstawicielem Boga (faktycznie, oczywiście w ramach „faktyczności" hierarchicznego porządku) w stosunku do niższego szczebla hierarchii.

39 W sprawie dialektycznej metafizyki wyboru, stanowiącej, obok platońskiego

prawa, i do zawiązywania w tym celu przymierza.

Ogólnie rzecz biorąc, to pojęcia są dla filozofa tym, czym dla człowieka religijnego „bóg", jakkolwiek trudno postawić znak równości między „kultem pojęć" a kultem Boga. Kult pojęć na pewno nie jest kultem władzy, chociaż niektóre z nich mogą się do niej odnosić[40]. Tak więc kult pojęć jest tylko „ogólnie rzecz biorąc" ekwiwalentem kultu władzy, ukrytym pod „kultem Boga". Albo inaczej: co jest filozoficznym ekwiwalentem religijnie pojętej transcendencji? Mniejsza już o to, że kult Boga tylko na pozór, albo w najlepszym razie tylko częściowo, odnosi się do transcendencji – nadaje rzeczywistej, chociaż niepełnej, transcendencji władzy, jako relacji *par excellence* metafizycznej, kulturową formę rzekomo absolutnej transcendencji „Boga". Ta religijnie pojęta transcendencja, nadająca władzy formę absolutu, to Bóg, usytuowany poza i ponad światem (a wraz z nim władza, znajdująca się tym samym poza zasięgiem zwykłego ludzkiego życia), i z tej swojej transcendentnej pozycji dyktujący ludziom swoje rozumienie dobra i zła, narzucający im swoje wzory, wedle których mają budować swoje życie indywidualne i zbiorowe. Tak więc Bóg jako religijnie rozumiana transcendencja jest jedynie pozornie „transcendentny". Czy oznacza to jednak, trochę na zasadzie „jeśli Boga nie ma, wszystko wolno", że jeśli to, co religia uważa za transcendencję, transcendencją nie jest, to w ogóle nie ma żadnej transcendencji? Twierdząca odpowiedź na to pytanie na ogół zadowala tych, którzy uważają, że „Boga nie ma". Wydaje się jednak, że jest to odpowiedź zbyt pochopna. Z filozoficznego punktu widzenia bardziej zasadne wydaje się twierdzenie, że, po pierwsze, Boga nie tyle „nie ma", co j e s t o n formą (kulturową formą) transcendencji, ale nie transcendencją samą, i, po drugie, sama transcendencja może być uchwycona raczej w „dyskursie" filozoficznym[41], niż w religijnym. Jeśli w religijnym dyskursie, ale też w religijnym przeżyciu, człowiek zamknięty jest w formie[42], i z nią tylko ma do czynienia, to nie znaczy, że filozofia

---

dylematu, klucz interpretacyjny zastosowany do powyższej analizy opowieści o antropogenezie, zob. R. Paradowski, *Metafizyka i kultura. Repetycje kartezjańskie,* op. cit.

40 Na przykład w politologii pojęcie władzy sytuowane jest często na szczycie hierarchii pojęć, o czym świadczą liczne definicje polityki.

41 A ściślej – w procesie wytwarzania bytu wyższego, z czego dyskurs filozoficzny, będący zresztą uczestnikiem tego procesu, zdaje sprawę.

42 Zwłaszcza religijny dyskurs jest formą, gdy tymczasem religijne przeżycie,

ma jakoś szczególnie ułatwione zadanie – filozofia jest również, bądź co bądź, formą kulturową, gdy tymczasem transcendencja jest, *ex definitione*, poza i ponad kulturą – ujęta w formę kulturową przestaje być transcendencją samą. Do tej pory jednak nie powiedziałem, czym jest „sama transcendencja", ryzykując, że się mi wymknie w tym samym momencie, w którym będę się starał ją uchwycić za pomocą pojęć. Czym zatem jest filozoficznie a nie mitologicznie (religijnie) rozumiana transcendencja? Co jest filozoficznym ekwiwalentem religijnie rozumianej transcendencji? Co, według filozofii, rządzi światem podobnie jak według religii rządzi nim Bóg?

Ale przecież nie Bóg religii, lecz pojęciowy bóg biblijnej opowieści o stworzeniu jest tu właściwym punktem odniesienia, chociaż nie zastępuje samego dyskursu filozoficznego. Nie zastępuje, ale zarazem wskazuje na filozofię jako formę (pojęciową, językową formę), z pomocą której, w przeciwieństwie do formy religijnej, transcendencja ujęta może być w całości, a nie tylko w części. Sygnalizuje to najpełniej przeciwstawienie „obrazu bożego" (w obu jego funkcjach – tego co partykularne, niezróżnicowania hierarchicznego itd., i tego co absolutne) Bogu gliny, hierarchii i autorytetu. Innymi słowy, zgodnie z opowieścią o stworzeniu, na transcendencję „całą" składałby się „bóg" relacji hierarchicznej (władza), „bóg" relacji niehierarchicznej (przymierze) i najbardziej tajemniczy „bóg" z „obrazu bożego".

To jednak ciągle jeszcze tylko forma – forma literacka, a zarazem forma filozoficzna pod względem swej konstrukcji i wymowy. Forma, na którą składają się mity – dwa mity o stworzeniu świata, dwa mity o stworzeniu człowieka, w tym, będący przedłużeniem ich obu, mit o ściśle pojętej antropogenezie, zawierający opowieść o „nieposłuszeństwie" i zmianie autoidentyfikacji samego „Boga". Łatwo powiedzieć, gdzie jest w tym wszystkim *religijnie pojęty* Bóg, a więc i religijnie pojęta transcendencja: właśnie w opowiadaniu o człowieku, stworzonym w kształcie mężczyzny, w opowiadaniu o zakazie decydowania bez oglądania się na „górę" i o wtórnym statusie kobiety. „Transcendentny" ma być właśnie twórca tego wszystkiego. „Stwórca" w stosunku do

jakkolwiek ujęte w kulturową formę przeżywania Boga (ale już nie przeżywania piękna krajobrazu, na co powołują się często zwolennicy uniwersalizacji religii), jest bliższe transcendencji w rozumieniu przedstawionym poniżej, chociaż, znowu to trzeba podkreślić, nie transcendencji całej.

„stworzenia". Mówiąc odmitologizowanym językiem: „transcendentny" jest twórca w stosunku do swego dzieła. Ale już „dzieło" żadną miarą w skład transcendencji nie wchodzi. Rzecz w tym jednak, że w opowieści traktowanej jako całość wchodzi[43], zwłaszcza wtedy, gdy „bóg" (a w istocie – podmiot, który sam siebie definiował dotychczas poprzez swoją przewagę nad innym podmiotem) przyznaje „człowiekowi" (a więc temu innemu, przedmiotowo dotychczas traktowanemu podmiotowi) zdolność samookreślenia, a więc i samotworzenia (przez definiowanie dobra i zła). Odtąd już, najwyraźniej, obie strony są „stwórcze", obie więc są „transcendentne" (wzajemnie transcendentne). „Transcendencja" przybiera postać relacji między stronami[44]. Tak jak w „obrazie bożym", gdzie „transcendentnym" nie jest wyższy w stosunku do niższego (silniejszy w stosunku do słabszego), jak na przykład mężczyzna w stosunku do kobiety, ale (choć to jeszcze nie cała transcendencja) relacja nie-wyższości i nie-niższości mężczyzny i kobiety. Nie jest to cała transcendencja, bo jest jeszcze problem relacji wyższości i niższości i jej odniesienia do poprzedniej relacji, i jest „obraz boży" w jego funkcji scalającej obie te relacje, podobnie jak scala te relacje uznanie przez Boga równej jemu kompetencji człowieka do definiowania dobra. I przedefiniowanie się Boga - „twórcy" człowieka (a więc niejako jego właściciela) w podmiot równy mu pod tym szczególnie ważnym względem – pod względem kompetencji do definiowania dobra. Jeśli transcendentny jest twórca w stosunku do stworzenia (a to jest, na ile mi wiadomo, religijny obraz transcendencji), to biblijny Bóg od tej chwili nie określa już siebie w ten sposób. Jeśli więc mamy tu do czynienia z jakąś transcendencją, to nie jest to już transcendencja rozumiana na sposób religijny, nie jest to już transcendencja jednostronna. Pozostaje więc wyrazić ją już nie językiem mitu (czy choćby symbolami mitologicznymi użytymi jako pojęcia), ale bezpośrednio językiem filozofii. Odpowiedzi na pytanie o transcendencję szukać będę w obszarze metafizyki[45], w niej

43 Nie mówiąc o tym, że w ogóle wchodzi.

44 Jeśli nawet, stojąc na gruncie literalnej interpretacji opowiadania, stwierdzimy, że „Bóg stworzył człowieka", to przyjdzie nam uznać (co najwyraźniej uznał Bóg biblijny), że człowiek stał się w stosunku do niego „transcendentny", tak jak Bóg był początkowo (i pozostał) transcendentny wobec człowieka.

45 Metafizyka jest dziś jedną z najbardziej kontrowersyjnych kategorii filozoficznych. Jej kontrowersyjny charakter nie jest wszelako tematem niniejszych rozważań. Odnotuję więc tylko, że może ona być metafizyką tego co dane (Boga lub

bowiem „ukryty" jest byt wyższy. Będzie to jednocześnie poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, co jest właściwie doświadczane jako „absolut".

Szukając odpowiedzi na te pytania należy zacząć od początku, a więc od tego, co istnieje na początku i zarazem istnieje na pewno. Przynajmniej pierwsza część odpowiedzi na to pytanie nie jest już, po Kartezjuszu, czymś szczególnie odkrywczym[46], chociaż ciągle nie jest, ze zrozumiałych względów, akceptowana przez tradycyjną metafizykę: tym „czymś" jest „ja". Nie tylko i nie po prostu, jak u Kartezjusza, ja myślące (jeśli rozumieć myślenie wąsko jako funkcję poznania), co więcej, nie przez myślenie się w gruncie rzeczy w początkowej fazie określające. Określanie ja jako myślącego może stwarzać mylne wrażenie, że będące na początku wszystkiego ja jest od razu nosicielem jakiegoś atrybutu, choćby nawet tak mało „substancjalnego" jak myślenie. Tymczasem tym, czym się ja „pozytywnie" odznacza, jest jedynie jego cecha „negatywna" niebycia czymkolwiek innym, niebycia nie-ja. Właśnie nie-ja jest tym czymś, do czego odniesione jest ja, czymś co jedyną swą określoność ma w niebyciu ja, nie zaś w tym – jak choćby u Kartezjusza – by miało być „przyrodą" i/lub „Bogiem"[47]. Oto więc odpowiedź na pytanie o to, co istnieje na początku a zarazem istnieje na pewno: na pewno istnieję ja i na pewno istnieje nie-ja, istniejące zresztą w koniecznym ze mną związku jako to, czym, nie tylko, nie jestem, ale od czego się dopiero oddzielam i odróżniam[48]. Dlaczego „nie-ja", a nie „Bóg" czy „przyroda"?[49]

---

jakichś jego „samoistnych" ekwiwalentów), metafizyką tego co wytworzone i metafizyką częściowo tego co dane i częściowo tego co wytworzone. Metafizyka Boga mieści się całkowicie w tym pierwszym segmencie, bowiem samoistność Boga wyklucza samoistność (pierwszorzędny status metafizyczny itp.) „stworzenia". Ona też tylko mieści się w paradygmacie „nauki" (jako „badającej" to co „pozytywnie" istnieje, czy będzie to „byt" czy „Bóg"). Tematem metafizyki może być tradycyjnie „dusza nieśmiertelna", „Bóg" i „wolna wola", a może być „byt wyższy", „początek" i „element". Tematy te dają się do pewnego stopnia na siebie nałożyć, ale takie przetłumaczenie podstawowych kategorii tradycyjnej metafizyki na pewno nie zadowoli jej zwolenników.

46 Do „odkrywców" ja zaliczany jest dość powszechnie Augustyn, który wiele uwagi poświęcił czemuś w rodzaju odrębności osoby, przypisując jej zarazem całkowicie wtórny (wobec Boga) status metafizyczny.

47 Ta określoność Boga i przyrody rodzi uzasadnione podejrzenie, że mamy raczej do czynienia z pozorną oczywistością dogmatu (dogmatycznego założenia), niż z pewnikiem wynikającym z dobrego źródła, jakim jest doświadczenie.

48 A więc nie tak dogmatycznie, albo tylko dydaktycznie lub metodycznie, jak u

Uznanie pierwszorzędnego statusu metafizycznego czegoś, co się (rzekomo) kryje pod tymi pojęciami, automatycznie pozbawia ja (pozbawia mnie) pierwszorzędnego metafizycznego statusu – zarówno przyroda, jak i Bóg mogą się z powodzeniem beze mnie obejść, w każdym razie obie te kategorie są tak definiowane zarówno przez naukę (przyroda), jak i przez teologię (Bóg). Co do przyrody, to jest ona, w stosunku do człowieka, „absolutem", ale tylko w zakresie relacji, będących przedmiotem zainteresowania nauki, w obrębie których jednostka jest od początku do końca bytem zdeterminowanym. Bóg, w przeciwieństwie do przyrody, od razu odnosi się *ex definitione* do bytu wyższego, i sam jest, również *ex definitione* (tu już chodzi jednoznacznie o definicję religijną) absolutem, i jest w dyskursie religijnym czymś w rodzaju przyrody, bo jednostronnie determinuje człowieka, samemu nie będąc przezeń determinowanym[50]. Nietrudno jednocześnie zauważyć, że, wbrew powyższemu, zawsze występuje w koniecznej relacji z człowiekiem: jako przedmiot wiary, przedmiot „wiedzy", albo po prostu spekulacji (teologicznej) i jako treść religijnego przeżycia (nie mówiąc o przedmiocie wiedzy religioznawczej). Wierzy ja, teologię uprawia ja, przeżywa coś, co określa jako emocjonalny (mistyczny itp.) kontakt z Bogiem również ja. Ja, wbrew niektórym filozofom, ale zwłaszcza wbrew teologom[51], nie jest bytem „przygodnym" i przypadkowym („Bóg

---

Sokratesa, bo wiem, że nic nie wiem, oprócz tego, że jestem i że jest to, od czego się oddzielam.

49 We współczesnych „filozofiach dialogu" „nie-ja" sprowadzone jest do „Ty", które wszelako nie obejmuje wszystkiego (wszystkiego co nie jest ja), a w szczególności nie obejmuje „Boga", w tym i „przyrody", nie sięga więc metafizyki – nie jest elementem pierwszorzędnym, nie ma, podobnie zresztą jak ja (owo ja z relacji „ja – Ty") pierwszorzędnego statusu metafizycznego.

50 W relacji z otoczeniem człowiek przynajmniej trochę determinuje przyrodę, zmieniając otoczenie w toku zaspokajania potrzeb. Religijna koncepcja łaski powoduje, że nawet to, co człowiek chciałby uznać za wymuszone na Bogu modlitwą, jest przedstawione jako od modlitwy niezależne. Z drugiej strony, nawet tu wzajemna zależność (typowa dla relacji magicznej między człowiekiem a magiczną siłą) nie jest do końca wyeliminowana (nie jest zwłaszcza do końca wyeliminowana w politeizmie, gdzie uosabiają ją herosi), modlitwa bowiem pełni funkcję komunikatu, zwracającego uwagę „Boga" na problem: „w tej sprawie mógłbyś Boże ewentualnie okazać łaskę". Można to potraktować jako sprowadzone do minimum domaganie się równego traktowania. Władza nie jest niezależna od poddanych, ale za taką pragnie w ich oczach uchodzić.

51 Teolodzy o nastawieniu fenomenologicznym wahają się między ja

stworzył człowieka, ale przecież nie musiał”[52]), ale jak najbardziej koniecznym, a więc koniecznie musi być umieszczony na początku. Nie „świat”, nie „byt”, a nawet nie „byt i nic”[53], ani tym bardziej nie „Bóg”, który „na początku stworzył niebo i ziemię”, ale właśnie ja, oddzielające się i odróżniające od tego, co nim nie jest, od nie-ja[54]. To oddzielanie się i odróżnianie ja od nie-ja nazywam doświadczeniem metafizycznym: oddzielenia (i odróżnienia) siebie od nie-ja doświadczam, i jest to, *nota bene*, jedyne czego doświadczam, a co ma zarazem charakter doświadczania całości, a nie części, jak „zwykłe” doświadczenie zmysłowe. To warto podkreślić: ja i nie-ja to nie wyjściowe aksjomaty, to „przedmioty” doświadczenia[55]. Doświadczam siebie oddzielającego się od nie-ja i nie-ja jako tego, od czego się oddzielam. Ani ja nie jest więc „samoistne”, ani „samoistne” nie jest nie-ja, i tej niesamoistności, *nota bene*, również doświadczam. Doświadczenie więc, a nie założenie, jest punktem oparcia i punktem wyjścia metafizyki. Zarazem tylko doświadczenie (tu: doświadczenie metafizyczne) odnosi się do tego co dane (ale też tylko, jak to doświadczenie, dane w dynamice uzależnionej

---

metafizycznie znaczącym i ja metafizycznie nie znaczącym. O ich najnowszych zmaganiach z problemem metafizycznego statusu ja zob. np. *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej. Entre l'objectivité et la subjecivité: intentionalité dans la fenomenologie française*, (A. Gielarowski, R. Grzywacz, red.), Kraków 2011.) Teolodzy o nastawieniu tradycyjnym (w tym teolodzy, pragnący uchodzić za filozofów) zdecydowanie negują metafizyczny status ja, stwierdzając np., że „Relacja człowieka do Absolutu sama nie jest absolutem” (R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności,* Warszawa 2009, s. 132); tym samym nie jest w żadnym sensie absolutem (częścią absolutu itp.) człowiek, do „Absolutu” odniesiony.

52 To jest co najwyżej ekstrapolacja relacji „człowiek-przyroda” na byt wyższy.

53 Co najwyżej „nic”, czyli coś, czym była (?) relacja ja – nie-ja w stanie poprzedzającym oddzielanie się i odróżnianie ja i nie-ja.

54 Nie-ja jest często (również w fenomenologii) określane jako „przedmiot świadomości”, co nie ułatwia uchwycenia i konstytuowania jego metafizycznego statusu, chociaż fenomenologiczne „konstytuowanie przez świadomość sensu przedmiotu”, w tym „innego ja”, ale także „intersubiektywność” i status świata (albo – mniej – tylko fenomenów) jako danego w doświadczeniu korelatu „transcendentalnego ja” przybliża jakoś do uchwycenia tego, co ja i nie-ja robią ze sobą nawzajem (a nie tylko ja z nie-ja) w toku kreacji bytu. W sprawie różnicy między fenomenologią Husserla a dialektyczną metafizyką wyboru zob. m.in. W. Paradowska, *Problem ontycznego statusu innego „Ja” u Husserla,* Studia Filozoficzne 2/1089.

55 Ściśle rzecz biorąc „przedmiotem” tym jest relacja.

od ja i nie ja[56]), a więc co, w jakimś sensie, istnieje absolutnie (chociaż to jeszcze nie cały absolut). Tym czymś, absolutem w swojej wyjściowej, początkowej fazie, jest relacja ja i nie-ja, doświadczana jako relacja oddzielania i odróżniania, ale też jako związek.

Proces oddzielania się i odróżniania ja od nie-ja ma złożoną strukturę: wzajemnemu oddzielaniu się ja i nie-ja towarzyszy obustronny opór, stawiany nie tylko przez nie-ja wyodrębniającemu się ja, ale także przez ja samemu sobie, a raczej swojemu wyodrębnianiu się - to wyodrębnianie się i odróżnianie wymaga większego wysiłku niż niewyodrębnianie, niż rezygnacja z oddzielenia. Chaos doświadczenia metafizycznego (związany z tym podwójnym ruchem o przeciwnych wektorach, oddzielania i nieoddzielania[57]) wymaga więc uporządkowania, które może przebiegać na dwa sposoby, oba angażujące obie strony relacji. Pierwszy polega na uznaniu przemożnej siły nie-ja i zadowoleniu się statusem jego przedmiotu (przedmiotu jego panowania[58], i to jest „dobro" w rozumieniu religijnym, a nie-ja jest, w tym samym rozumieniu, „Bogiem"), albo, odwrotnie, uznaniu siebie za podmiot władzy nad nie-ja - to co teologia określa jako „pychę", zamykając tym samym listę możliwości[59], zarazem odnosząc to każdorazowo tylko do niższego szczebla hierarchii. Ale jest jeszcze drugi sposób organizacji relacji między ja i nie-ja: to przyznanie nie-ja podmiotowego statusu, połączone z domaganiem się takiego samego przyznania dla siebie. W ten sposób do „danej" części absolutu, na którą składają się pozostające w koniecznej relacji oddzielania-nieoddzielania się ja i nie-ja dobudowuje się część druga, „wytwarzana", byt wyższy, złożony z dwóch „części" - podmiotowo-podmiotowej i podmiotowo-przedmiotowej, porządkujących wyjściową relację oddzielania się ja i nie-ja w drodze wyboru, dokonywanego przez każdą ze stron z osobna i obie jednocześnie, w formie wymuszenia i przyzwolenia w jednym, i wzajemnego domagania się uznania równych statusów i ich wzajemnego uznania w drugim przypadku[60].

---

56 Nie mówiąc (a właściwie - mówiąc) o tym, że to ja doświadcza.

57 Dobrze to ilustrują przeciwstawne freudowskie popędy Erosa i Tanatosa.

58 I oczywiście opieki jako funkcji panowania.

59 Pierwsza możliwość to posłuszeństwo, druga to pycha, towarzysząca nieposłuszeństwu.

60 Wyboru, w tym również podmiotowo-przedmiotowego, dokonują podmioty (ja i nie-ja jako podmioty), zatem relacja podmiot-podmiot jest podstawową relacją

Tak więc doświadczanie absolutu w sensie ścisłym związane jest jedynie z doświadczaniem przez ja siebie jako oddzielającego się itd. i nie-ja jako tego od czego się oddzielam.

Niezależnie od tego, czy tego rodzaju doświadczenie ktoś chciałby uznać za „religijne", czy za co najwyżej „egzystencjalne", jest to jedyne doświadczenie, które odnosi się do sfery transcendencji – do tego, co, jako metafizyczne, nie jest zdeterminowane ani przez naturę, ani przez kulturę. Przechodząc do sfery metafizycznego wyboru – drugiej i ostatniej fazy procesu transcendencji - porzucamy sferę doświadczenia na rzecz wytwarzania określoności (porzucamy sferę nieokreśloności ja i nie-ja na rzecz ich określoności jako podmiotów[61]), a następnie (albo jednocześnie) konstruowania jej formy kulturowej. Zarazem wytworzona forma kulturowa (forma takiego czy innego wyboru metafizycznego) może być przedmiotem doświadczania, z natury rzeczy jednak (jako forma) nie jest ona absolutem, a samo jej doświadczanie nie jest ani doświadczaniem całości, ani doświadczaniem początku – nie jest

---

metafizyczną i, co się z tym wiąże, strukturą absolutu. Kompletna struktura absolutu zawiera w sobie jednocześnie, oprócz wzajemnego uznania podmiotowości, również wzajemne i wzajemnie ograniczone przedmiotowe traktowanie się owych podmiotów. W sprawie kompletnej struktury absolutu zob. R. Paradowski, *Afirmacja i wiara a wybór metafizyczny. Bóg w strukturze absolutu,* Przegląd Religioznawczy 4/2007. Na marginesie: dialektyczna metafizyka wyboru, w przeciwieństwie do innych współczesnych prądów, nie uważa, by, w ściśle metafizycznym sensie, człowiek (chodzi o „współczesnego człowieka") stał przed wyborem nieskończonej liczby możliwości; człowiek, owszem, przed takim „nieograniczonym" wyborem stoi, ale jedynie w płaszczyźnie kulturowej. A i to nie do końca, bo każda kultura jest wprawdzie swoista, ale każda zarazem jest już to hierarchiczna i autorytarna, już to ufundowana na „przymierzu" (na umowie społecznej, na wzajemnie równym traktowaniu się przez podmioty).

61 Chociaż, w jednym z dwóch przypadków, w przypadku podmiotu przedmiotowo traktowanego przez inny podmiot, który zresztą, tym samym, sam nie traktuje już siebie jak podmiot *par excellence,* lecz jak podmiot panowania. Podmiotowość, wprawdzie wytworzona w trybie wyboru metafizycznego (przede wszystkim zaś jako podmiot samego wyboru) jest elementem struktury absolutu, zarazem jednak (z tego zresztą powodu) nie jest „przyrodzona" - w fazie oddzielania się ja od nie-ja nie jest jeszcze przesądzone, czy ja będzie podmiotem dla siebie i dla nie-ja jako podmiotu, czy np. przedmiotem dla nie-ja jako podmiotu panowania, ale też dla siebie jako przyzwalającego na takie traktowanie. „Podmiot" oddzielania się i odróżniania jest zaledwie swego rodzaju „podmiotem działania", który swą metafizyczną pełnię zyskuje dopiero odnosząc się do siebie i do nie-ja jako podmiotów (podmiotów wyboru metafizycznego).

doświadczeniem metafizycznym. Nie zmienia to jednak oczywistego faktu, że forma ta może być (i nader często jest) traktowana (i przeżywana) jak absolut, a jej „doświadczanie" - jak doświadczenie „pierwotne". Taką kulturową formą, kulturową formą podmiotowo-przedmiotowego wyboru metafizycznego, definiowaną i przeżywaną jak absolut, jest przede wszystkim „Bóg". Bóg jest kulturową formą przeżywania nie-ja, uznanego przez ja za podmiot panowania, natomiast „wierny" - kulturową formą przeżywania swego ja, a właściwie już nie ja, lecz siebie jako przedmiotu panowania, pozbawionego pierwszorzędnego statusu metafizycznego i tym samym nie uczestniczącego w absolucie[62], przeżywania swojej nicości w obliczu tak zdefiniowanego „absolutu"[63], zaś w skrajnej postaci (w postaci wyobrażonej i upragnionej) – jako nie oddzielonego. Metafizyczny wybór podmiotowo-przedmiotowy jest, jako wybór, uczestnictwem w absolucie, zarazem jednak skutkuje (za pośrednictwem formy) negacją i samonegacją przez podmiot swego metafizycznego statusu, statusu koniecznego elementu bytu, statusu podmiotu jako współuczestniczącego w absolucie[64]. Kulturowa forma wyboru podmiotowo-przedmiotowego (Bóg itp.) maskuje pierwszorzędny status metafizyczny ja – ukrywa jego nieredukowalność i podmiotowość. Podobnie jak „klasyczne" doświadczenie mistyczne, jest przeżywaniem siebie jako ponownie włączonego do nie-ja, które zresztą tym samym nie może być już tak nazwane (nie może być już nazwane nie-ja) i dlatego jest nazywane „Bogiem".

Wielu filozofów zajmowała kwestia Boga, głównie jednak, jak w przypadku Platona, Arystotelesa, Spinozy czy Kartezjusza, raczej jako pojęcie[65], odziedziczone po myśleniu religijnym, niż jak religijny, i w sensie religijnym transcendentny, „byt". Dlatego pojęcie „Bóg filozofów"

62 Przynajmniej do czasu podjęcia innej decyzji co do sposobu traktowania siebie i nie-ja.

63 Sc. traktowanego jak absolut nie-ja, na które ja scedowało swoją część absolutu.

64 Zważywszy jednak na to, że ja j e s t współuczestnikiem absolutu, j e s t elementem i współpoczątkiem (o czym zaświadcza doświadczenie metafizyczne), zrzeczenie się przezeń podmiotowości na rzecz niekompletnej podmiotowości bycia przedmiotem panowania nie jest nieodwołalne, a ma jedynie moc kulturową. Innymi słowy, kompetencja metafizyczna ja (bycie podmiotem wyboru metafizycznego) jest niezbywalna.

65 Albo/i „myślenie myślenia".

wydaje się nieścisłe, odnosi się ono bowiem raczej do wyobrażenia Boga, nurtującego filozofujących teologów, czy będzie to Augustyn, czy Tomasz[66], ale też do takich niepewnych swej filozoficznej tożsamości filozofów jak Kierkegaard, albo zdeklarowanych konformistów i asekurantów, jak Pascal[67]. Zarazem w formule „Bóg filozofów, Bóg mistyków" można się dopatrzyć tendencji różnicowania obu tych „fenomenów". Nie kwestionując zasadniczo możliwych różnic między obu tymi „bogami" (jeden z nich jest bogiem władzy, drugi bogiem poddaństwa[68]) twierdzę, że ważniejsze jest to, co, przy całej różnicy zastosowanych środków, jest dla nich wspólne: pragnienie, w wypadku mistyków, ponownego zatracenia się w nie-ja, i „racjonalne", w wypadku filozofujących teologów, uzasadnienie tego zatracenia.

Istnieje wszelako coś, co łączy nie tylko tak zwanego Boga filozofów z Bogiem mistyków, ale też coś, co łączy filozofię z religią. Jedna i druga jest sposobem radzenia sobie ze śmiercią. Ale istotniejsza jest różnica: filozof, akcentując oddzielenie i odróżnienie od nie-ja, afirmuje życie. Teolog, pojęciowo dezawuujący jednostkę, ale także mistyk, zatracający się w nie-ja, afirmują śmierć, czyli Boga.

66 Ale już nie Hegel, który wprawdzie najpierw powiedział, że „Bóg jest jedyną realnością", ale w końcu orzekł, że Bóg jest rodzajem szyfru, oddającego zasadniczy wymiar bytu jako całości.

67 Esencją asekuranctwa jest jego znamienity „zakład".

68 Nietzsche, krytykujący chrześcijaństwo, krytykował tylko jego apologię boga poddaństwa (którego najwyraźniej nie odróżniał od „boga" wzajemnie równego traktowania), i nie dostrzegał, że sam jest, częściowym przynajmniej, chrześcijaninem, jako apologeta boga władzy. Nie dostrzegał, ale może przeczuwał, że jest chrześcijaninem (nie w kościelnym, ale w szerszym, ideologicznym sensie), jeśli rzeczywiście wypowiedział słowa, przytaczane przez Tomasza Manna: „W sercu swoim nigdy i niczym nie zgrzeszyłem przeciwko chrześcijaństwu".

ABSTRACT

DEFINING GOD IN THE BOOK OF GENESIS AND EXPERIENCING THE ABSOLUTE

The paper presents the philosophical interpretation of the Biblical story on anthropogenesis, contained in the introductory chapters of the Book of Genesis. The interpretation is developed on the base of the suggestion got out from „Plato's dilemma" and author's concept of metaphysics. The opinion about the relationship between philosophy and religion and the complex structure of the notion of „god" and the contents of the „mystic experience" is given.

HYBRIS nr 21 (2013)
ISSN: 1689-4286

TOMASZ ŚLIWIŃSKI
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

TOŻSAMOŚĆ ZAKRESOWA TREŚCI NIEADEKWATNEGO POJĘCIA BOGA I POJĘCIA SKOŃCZONEGO UMYSŁU LUDZKIEGO W FILOZOFII DESCARTES'A

„[...] ja zaś gdziekolwiek mówiłem, że można Boga poznać jasno i wyraźnie, miałem jedynie na myśli to skończone i do miary naszego umysłu dostosowane poznanie."
R. Descartes, *Medytacje*... [1]

„Istnieje u Descartes'a idea zarodkowa, która inspiruje całe jego przedsięwzięcie, a którą już od 1628 roku wyrażają *Prawidła do kierowania umysłem*, mianowicie, że poznanie ma swe nieprzekraczalne granice, ugruntowane na tych samych ograniczeniach, co nasza inteligencja, lecz że wewnątrz nich pewność jest całkowita."
M. Geuroult, *Descartes*… [2]

O wielkim Descarcie powiedziano już niemal wszystko. Należy on do najbardziej i najpowszechniej komentowanych i opracowywanych klasyków myśli europejskiej. Mimo to przyznam, że bardzo rzadko można się spotkać ze strony autorów piszących o nim wcześniej z taką interpretacją jego filozofii umysłu, która ukazywałaby punkt widzenia zasugerowany w tytule poniższego artykułu.[3] Jeśli szukać by analogii, to wydaje mi się owo zaproponowane tu odczytanie iście w swym duchu Heglowskie, a jednak przekonany jestem, że jego składowe występują u Descartes'a i że ewentualna zależność służąca

[1] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora, oraz Rozmowa z Burmanem*, Warszawa 1958. Tłum. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczow, t. 1., Odpowiedź na zarzuty pierwsze, s. 147.
[2] M. Gueroult, *Descartes selon l`ordre des raisons*, Paris 1953, t. 1., s. 31.
[3] Na uwagę zasługuje tu interpretacja autorstwa F. Alquié, którego fragment wypowiedzi pozwolę sobie zacytować na sam koniec tego artykułu.

inspiracji filozofów ich własnymi rozstrzygnięciami, z racji historycznych może przybrać jedynie postać schematu dającego wszelkie pierwszeństwo filozofowi francuskiemu.

Mając na uwadze to, że Descartes za punkt wyjścia dla swojej myśli uczynił słynny wniosek *Cogito ergo sum*, należy uwzględnić możliwie odległe konsekwencje wynikłe z takiego podparcia dla jego racjonalizmu. Otóż jest dość oczywiste, że wskazana tu maksyma, nazywana pierwszą zasadą jego filozofii, musi być rozważana z pewnych ważkich racji jako jedyna[4]. Mówiąc to, mam na uwadze fakt, że umysł w tej koncepcji nigdy nie jest w stanie wyjść poza siebie, ani niczego w siebie przyjąć z zewnątrz. Zwracając się ku sobie samemu, rozważa on siebie jako rzecz myślącą i w ten też sposób konstytuuje siebie, określając jednocześnie zasięg własnej dziedziny tak, że myślenie poświęca się tu sobie samemu, to jest myśleniu danemu sobie w myśleniu o myśleniu, nie zaś w myśleniu o rzeczach innych od samej myśli, które rzekomo ta udostępnia czy odsłania. Dodajmy, że tym właśnie aktom poznawczym poświęcona jest lektura i praktyka *Medytacji o pierwszej filozofii* Descartes'a. Rozważanie w nich natury umysłu ludzkiego, zagadnienia prawdy i fałszu, kwestii Boga, których warunkiem jest całkowite izolowanie rozumu od wpływów form

[4] Dodajmy, że operacja odkrycia *Cogito* ma swe uzasadnienie wyłącznie jako warunek dla rozwijania planu nauki: „Porządek myśli, pozwala zatem Descartes'owi, wydobyć, z drugiej *Medytacji*, począwszy od ja myślącego, zatwierdzonego jako substancja, wszystkie konsekwencje wymagane dla marszu w kierunku nauki, pod warunkiem trzymania się znaczenia epistemologicznego owego terminu substancja, bez wkraczania w znaczenie ontologiczne, do czego wystarcza mu sama prawdomówność Boga, dla której zarezerwowany jest przywilej nadania naszym jasnym i wyraźnym ideom wartości obiektywnej." M. Geuroult, *Descartes*..., op. cit., s. 54.; W sposób interesujący na ten temat pisał F. Alquié, zob.: Idem, *Kartezjusz*, Warszawa 1989. Tłum. S. Cichowicz, s. 92-94.; Autor ten zwraca uwagę, że: „Idee mają umysłową tkankę. [...] idee będą zawsze ujmowane jako modyfikacje mego ja. Bytem idei jestem ja sam. [...] Ale idee nie są tylko modyfikacjami mego ja. Nie wystarczy tedy objaśnić moje idee przez wzgląd na ich rzeczywistość formalną, widząc w nich tylko stany mego myślącego ja, twierdząc, że mają umysłową tkankę. Należy ponadto objaśnić idee przez wzgląd na ich treść i zrozumieć, że wymagają różnych przyczyn, skoro mają różne treści." Ibidem, s. 93-94.; W związku z czym: „jest to zagadnienie ściśle ontologiczne. Ustalić prawdę mego poznania, mych idei, to dla Kartezjusza powiązać je z bytem innym niż mój własny, bytem świata, albo z Bytem Boga, który by przyczynił się do ich powstania i który będąc również zasadą stworzenia pozostałych rzeczy byłby doskonałym gwarantem ich obiektywności." Ibidem, s. 94.

poznawczych narzucających mu się w związku z połączeniem z ciałem, jest w nich niczym innym, jak ćwiczeniem się w pracy czysto intelektualnej.

Uwarunkowania filozofii, o której mówimy, wskazują jednoznacznie na takie traktowanie umysłu, które następnie odnajdujemy w G. W. Leibniza koncepcji duchowej monady. Prawda musi tkwić w umyśle i jest tylko tym, z czego ten zdaje sobie sprawę poprzez, by użyć tu Augustiańskiego wyrażenia, skupienie rozszerzającej poznanie uwagi na sobie samym[5]. Powoduje to, że wyrażana w kluczowym zdaniu *myślę, więc jestem* prawda na temat priorytetu świadomości, daje ten efekt, że wszystkie pozostałe prawdy, których odsłonięcie przez rozum jest wynikiem jego rozwijanej metodycznie samoświadomości, będą z koniecznością musiały zawierać się w niej, jak w swoim warunku. Odkrywane na drodze kolejnych łańcuchów jasne i wyraźne myśli, będą służyły ujawnieniu poszczególnych treści, na które same się będą składały, ale również i tego, co to znaczy, że myślenie, myśląc samo siebie, dochodzi do kresu w samopoznaniu.

> Tak więc, aby później filozofować i badać prawdziwość wszystkich poznawalnych spraw, najpierw trzeba odrzucić wszystkie przesądy, czyli dokładnie przestrzegać tego, aby nie dawać wiary żadnym ongiś przyjmowanym przez nas poglądom, zanim po poddaniu ich nowemu

[5] E. Gilson zwraca uwagę, że brak styczności pomiędzy duszą i ciałem w przypadku opisywania fizjologii odczucia zmysłowego przez św. Augustyna nie oznacza tego, że dusza nie ma wiedzy na temat tego, co zachodzi w ciele. Używane przez tego filozofa sformułowanie: „»*non latet*« oznacza właśnie, że dusza jest siłą duchową, zawsze czujną i obecną. Nie potrzebuje ona niczego od organów, które ożywia, żeby czuć. Wystarcza, że zmiany, którym podlegają te organy, nie uchodzą jej uwadze. Jednak z drugiej strony – wrażenie jest stanem biernym, choć jest nim również w innym znaczeniu, którego zazwyczaj się nie dostrzega: jest nim odczucie, jakiego doświadcza dusza w następstwie oddziaływania na samą siebie, które musi wykonywać ze względu na swe zjednoczenie z ciałem. To wrażenie, którego w żaden sposób nie może otrzymać gotowego z zewnątrz, musi dusza brać z siebie, a więc dla jego utworzenia musi dać również coś ze swej substancji." E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, Warszawa 1953. Przekład Z. Jakimiak, s. 82.; Co więcej możemy owo Augustyńskie przekonanie odnieść zarówno do Descartes'a teorii *cogito*, jak i Leibniza pojęcia *monady*, bowiem: „Czy, gdy chodzi o poznanie jednego z przedmiotów inteligencji, czy jednego z przedmiotów zmysłowych, zawsze poznanie odbywa się wewnątrz i nigdy nie wchodzi tam nic z zewnątrz." Ibidem, s. 94.

> zbadaniu, nie upewnimy się, że są prawdziwe. Potem z kolei należy skupić uwagę na pojęciach, które sami w sobie posiadamy, a wśród nich trzeba uznać za prawdziwe te wszystkie, ale i tylko te, które przy takiej uwadze poznamy jasno i wyraźnie. Czyniąc to uświadomimy sobie najpierw, że istniejemy jako istoty posiadające naturę myślącą. A równocześnie także i to, że istnieje Bóg, i że my od Niego zależymy; a przez rozpatrywanie Jego atrybutów można wyśledzić prawdę pozostałych rzeczy, ponieważ On jest ich przyczyną[6].

Zagadnieniem niniejszego artykułu jest przede wszystkim to, co stanowi ów kres wieńczący proces budowania wiedzy, jako tożsamy idei samoprzejawiania się umysłu w ramach natury mu wrodzonej.

Chcąc wyjaśnić powyższe, należy zacząć od historycznego faktu, związanego przede wszystkim z nową koncepcją Boga, którą zaproponował Descartes. Jest ona całkowicie złączona z również nową teorią umysłu, którą autor ten stworzył i to w taki sposób, że obie pokrywają się, stanowiąc dwa różne spojrzenia na to samo, a mianowicie na pojęcie prawdy dostępnej w poznaniu. Filozof pisał o tym wyraźnie w liście do Mersenne`a z 16 października 1639 roku, odnosząc się do książki *De la Verité, en tant qu`elle est distincte de la Revelation, du Vraisemblable, du Possible et du Faux*, par Edouard Herbert, baron de Cherbury, 1639:

> Co się zaś tyczy ogólnego zarysu książki, to jej tok jest nader różny od tego, który ja obrałem. Bada ona, czym jest prawda, gdy zaś chodzi o mnie, nigdy nie budziło to moich wątpliwości, skoro wydawało mi się, że jest to pojęcie transcendentalnie tak jasne, iż nie można w ogóle go nie znać; zaiste, mamy wiele sposobów dla sprawdzenia wagi tuż przed jej użyciem, nie będziemy mieć jednak żadnego dla zaznajomienia się z tym, czym jest prawda, jeżeli nie znamy jej z natury, jakież bowiem racje miałyby nas skłaniać do przystania na to, co by nas z nią zaznajamiało, gdybyśmy nie wiedzieli, że jest to prawdziwe czyli, gdybyśmy nie znali prawdy? [7]

---

[6] R. Descartes, *Zasady filozofii,* Warszawa 1960. Przekład Izydora Dąmbska, cz. I, s. 49.; i dalej: „Tak więc z samej niewzruszoności Boga można poznać pewne reguły, czyli prawa natury będące drugorzędnymi lub szczegółowymi przyczynami różnych ruchów, które dostrzegamy w poszczególnych ciałach." Ibidem, s. 77.

[7] Idem, List do Mersenne`a z 16 października 1639 r. [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, op. cit., s. 240.

W związku z prawdą tak przedstawioną, ujawnia się to, co decyduje o redukcjonizmie zastosowanym przez tego uczonego i o ograniczeniach jego systemu myśli. Descartes uwzględniając to, że jego intelekt jest skończony, a moc Boga nieskończona, niczego definitywnie nie orzekał nie tylko na jej temat, lecz stało się to u niego ogólną zasadą, że dostosowywał swój sąd do zdolności pojmowania. Uwaga ta wydaje się nie stwierdzać niczego więcej ponad oczywistość, a jednak to właśnie lekceważenie tego typu obostrzeń dla wiedzy, było zdaniem filozofa główną przyczyną błędów dotychczasowej nauki. Oznacza to, że rozum skończony w człowieku może zabierać głos tylko w tych sprawach, które rozpoznaje jako dające się mu z jego natury uchwycić. Jednocześnie zauważamy położony tu nacisk na ostrożne rozdzielenie dwóch sfer. I tak mamy tu wskazanie na to, co umożliwia poznanie i jest władzą sądzenia – tak jakby właściwie sądzić i wiedzieć było w przypadku człowieka tym samym oraz odróżnione od tego wszelkie możliwe poznanie, które dostępne jest wyłącznie Bogu, a do którego to my dostępu nie posiadamy.

Stosunek jednego do drugiego jest bardzo ważną kwestią i z całą pewnością, choć nie był on definitywnie rozstrzygnięty przez naszego autora, musiał zaprzątać jego myśl[8]. Zagadnienie to nie było zresztą nowe, a znamienne punkty odniesienia dla tej problematyki stanowiły w czasach działalności filozofa tradycyjne doktryny św. Augustyna i św. Tomasza. W konfrontacji z nimi, nauka Descartes'a głosiła, iż odnajdywana przez człowieka prawda nie jest już odbiciem żadnego pierwowzoru. Zostaje stworzona przez Boga, a następnie odniesiona do ludzkich władz poznawczych przede wszystkim jako sposób funkcjonowania umysłu skończonego, jako jego własna natura. Teorii tej odpowiada Kartezjańska koncepcja prawd stworzonych, którą utożsamiam zakresowo z teorią skończonego umysłu ludzkiego. Związana jest ona bezpośrednio z zagadnieniem wolności Boga i Jego na nowo pojętego stosunku do prawdy jako nam znanej. Otóż prawdy,

[8] Filozof pisał dość oględnie w ten sposób: „Naprawdę tylko sam Bóg jest doskonale mądry, tzn., On sam tylko posiada całkowite poznanie prawdziwości wszechrzeczy. Ale można powiedzieć, że ludzie posiadają większy lub mniejszy stopień mądrości, stosownie do tego czy więcej czy mniej poznali ważniejszych prawd." Idem, List do o. Picot, *Zasady...*, op. cit., s. 355.; Oraz: „[...] ową najdoskonalszą moc myślenia, o której wiemy, że występuje w Bogu, przedstawia owa mniej doskonała, która znajduje się w nas." R. Descartes, *Odpowiedzi na zarzuty piąte*, *Medytacje*..., op. cit., t. 1., s. 438.

które były przez Niego stworzone, uczynione zostały z powodu człowieka, to znaczy tak, aby ten zrozumiał je w procesie nie przekraczającym ram poznawania samego siebie, w związku z czym, wszystkie odkryte w toku myślenia pewniki, będą tylko wypadkową samoświadomości. Ukazuje to między innymi fragment z *Zasad filozofii*:

> Żeby jednak uświadomić sobie, iż poznajemy nasz umysł nie tylko wcześniej i pewniej, ale i z większą oczywistością aniżeli ciało, trzeba wiedzieć o tym, co zgodnie z przyrodzonym światłem rozumu jest niezbite, że temu, co jest niczym nie mogą przysługiwać żadne stany czy jakości. Tak więc, gdziekolwiek jakieś z nich wykryjemy, tam z koniecznością znajduje się też jakaś rzecz czy substancja, której one przysługują; a im więcej wykrywamy ich w tej samej rzeczy czy substancji, tym jaśniej ją poznajemy[9].

Cytat ten ma dodatkowo to jeszcze znaczenie, że wyjaśnia się w nim istotę całej filozofii umysłu, czy też idealizmu, polegającą na fakcie, że cokolwiek umysł czyni, jest to jego własnym działaniem, które niczego mu nie odsłania poza jego własnymi stanami, to jest modyfikacjami. W znaczeniu bardziej precyzyjnym, wszelkie te modyfikacje są rozmaitymi ideami w umyśle, których może być on bezpośrednio świadomy, lub o których może myśleć jako o powiązanych z innymi ideami. Umysł może rozważać również same te powiązania, których idee także w sobie znajduje. Odpowiadają one owym zakresom ujmowania, a mianowicie temu, że albo umysł uchwytuje w nich siebie albo rzeczy względem siebie zewnętrzne albo zasady, na jakich wszystko to zachodzi. Te ostatnie są zresztą tym samym, co reguły myślenia, dlatego też, w ostateczności, należy uważać, że warunki poznania rzeczy i ich rezultaty, jak również wiedza na temat funkcjonowania umysłu należą do tych samych zagadnień.

Podobnie Descartes wypowiadał się w *Medytacjach*:

> Tak oto wreszcie sam zaszedłem tam, dokąd chciałem. Skoro bowiem już wiem, że samego umysłu i ciał nie ujmuję za pomocą zdolności wyobrażania sobie, lecz za pomocą samego intelektu i że nie dzięki temu się go ujmuje, że się go dotyka albo że się go widzi, to poznaję w sposób niewątpliwy, że niczego łatwiej i oczywiściej ująć nie mogę niż własny mój umysł." [10];

[9] Idem, *Zasady...*, op. cit., cz. I, s. 12.
[10] Idem, *Medytacje...*, op. cit., t. I., s. 43.

oraz w *Prawidłach*...:

> [...] jeżeli ktoś postawi sobie zadanie zbadania wszystkich prawd, do których poznania umysł ludzki jest zdolny - a wydaje mi się, że to raz w życiu każdy musi uczynić, kto myśli poważnie, jak dojść do mądrości, - ten zaiste przy pomocy danych prawideł stwierdzi, że niczego nie można poznać pierwej od rozumu (intellectum), ponieważ odeń zależy poznanie wszystkich innych rzeczy, a nie odwrotnie [...]. [11]

Myśl powyższa jest w zasadzie równoważna całej metodzie i powiada się w niej, że umysł wystarcza do badania tego, do badania czego został stworzony[12] .

Pomiędzy tymi zaś prawdami, do poznania których jesteśmy zdolni, Descartes wyróżnił „istnienie Boga, jako pierwszą i najbardziej odwieczną z nich oraz jedyną, z której wywodzą się pozostałe."[13] Widzimy wobec tego, że podstawą dla wywodzenia prawd jest zarówno *Cogito*, jak i idea Boga, którą ono sobie uświadamia. Boga filozof określił przy tym mianem przyczyny sprawczej, dodając jednak, że:

> Nie ma też potrzeby dociekać tego, na jakiej zasadzie mógłby Bóg odwiecznie uczynić, żeby nie było prawdą, że dwa razy 4 jest 8 itd.; przyznaję bowiem, że my tego zrozumieć nie możemy. Ale skoro z drugiej strony rozumiem w sposób właściwy, że nie może istnieć nic

---

[11] Idem, *Prawidła do kierowania umysłem,* Warszawa 1937. Przekład L. Chmaj. Prawidło VIII, s. 55.

[12] „[...] należy zajmować się tylko tymi przedmiotami, do których pewnego i niewątpliwego poznania umysły nasze zdają się wystarczać [...]" Ibidem, s. 23. W *Prawidłach* filozof nadmienia, że prawdy wrodzone umożliwiają ukonstytuowanie matematyki powszechnej, która: „musi zawierać podstawowe pierwiastki rozumu ludzkiego i rozciągać się tak daleko, by mogła wydobywać prawdy o jakimkolwiek przedmiocie; mówiąc otwarcie, mam to przekonanie, że ona przewyższa każde inne poznanie, przekazane nam w sposób ludzki ponieważ jest źródłem wszystkich innych." Pierwiastki te są bowiem faktem, gdyż „Duch ludzki zawiera w sobie coś boskiego, w czym tak są zasiane pierwsze zarodki myśli użytecznych, że mimo zaniedbania i przytłumienia ich przez opaczne studia, wydają one często samorzutnie owoc, jak tego doświadczamy w arytmetyce i geometrii, najłatwiejszych a nauk, [...]" Ibidem, s. 34-35.

[13] Idem, List Kartezjusza do Mersenne`a z 6 maja 1630 r. [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, op. cit., s. 186.

> w żadnym rodzaju bytu, co by nie zależało od Boga, i że było Mu łatwo tak ustanowić pewne rzeczy, aby dla nas, ludzi było niezrozumiałe, by mogły się one inaczej zachowywać, niż się zachowują, byłoby czymś nierozumnym, gdybyśmy z powodu tego, czego ani nie poznajemy, ani o czym nie zdajemy sobie sprawy, że powinno być przez nas poznane, mieli wątpić o tym, co poznajemy w sposób właściwy. I stąd nie należy sądzić, że prawdy wieczne zależą od ludzkiego intelektu lub od innych istniejących rzeczy, lecz od samego Boga, który będąc najwyższym prawodawcą, odwiecznie je ustanowił.[14]

Tym, co jest ciekawe w zacytowanym powyżej poglądzie jest to, że należy się odnieść tylko do tego, co w badaniu jest zrozumiałe dla badającego; Descartes, chcąc pozostać wierny chrześcijańskiemu modelowi myślenia, mówiącemu, że źródłem prawdy jest Bóg, dokonał znaczącego w swoim charakterze przewrotu. W jego ramach schemat teocentryczny zamieniony został na taki, którego centrum stanowi podmiot skończony, ale bez szkody dla pojęcia Bytu Najwyższego. Powodem tego było to, że niepojęta moc Boga nie mogła zostać zredukowana, ani nawet z sensem odniesiona, do jakichkolwiek treści umysłu, którymi może zawiadywać ludzki intelekt. Dalszym tego skutkiem była świadoma rezygnacja z pytania, czy i jak składowe naszego poznania zawierają się uprzednio w Bogu, skoro Ten jest ich Twórcą. Dzięki temu posunięciu możliwe stało się odejście od scholastycznego pojęcia Boga, wedle którego nasze poznanie mieści się zakresowo w Jego Intelekcie, wchodząc w skład Jego samowiedzy. Co więcej, należy zauważyć, że Descartes odwrócił wspomnianą zależność, bowiem u niego poznanie na temat Boga nie wynika ze znajomości Bytu Najdoskonalszego, ale zawiera się w treściach równoważnych poznaniu człowieka przez siebie samego[15].

---

[14] R. Descartes, *Medytacje...,* op. cit., t. 2., *Odpowiedzi na zarzuty szóste*, s. 35-37.

[15] W swoim porównaniu doktryny tomistycznej z kartezjańską, F. Alquié wyjaśniał: „[...] wedle św. Tomasza Bóg jest racją istoty i istnienia rzeczy w zupełnie inny sposób. Istota Boga zawiera w sobie istotę wszystkich poszczególnych bytów. [...] I dlatego Suarez, którego doktrynę wpajano w kolegium Kartezjuszowi, mógł nie naruszając nieskończoności i autonomii Boga twierdzić, że prawdy wieczne nie są prawdziwe przez to, iż są znane Bogu, ale że są znane Bogu przez to, iż są prawdziwe. Poddane woli Bożej nie miałyby istoty żadnej konieczności. Otóż są konieczne i wieczne. Stanowią więc część prawdy Bożej, który je kontemplując nie robi nic innego, jak siebie samego kontempluje. Kartezjusz zajmuje dokładnie przeciwne stanowisko.

Wraz z odrzuceniem poza margines dopuszczalnej wiedzy cudu oraz wszelkiej nadprzyrodzoności – w tym danych Objawienia – filozof spowodował, że możliwa znajomość Boga dokonać się musiała tylko w obrębie tego, co Bóg uczynił w odniesieniu do nas, a ściślej do naszej świadomości, nie zaś poza tym, i nie w relacji do Niego jako takiego. W efekcie, nie zawierając się w elementach poznania, które są nam dostępne wraz z naszą naturą myślenia, adekwatna wiedza o Bogu w żaden sposób nie była człowiekowi udzielona. W tym sensie Bóg pozostawał dla nas zawsze całkowicie niepojęty:

> [...] prawdy wieczne [pisał Descartes] bynajmniej nie emanują z Boga niczym promienie słoneczne, wiem natomiast, że Bóg jest twórcą wszystkiego i że te prawdy są czymś, a zatem, że On jest ich twórcą. Powiadam, że wiem o tym, a nie, że pojmuję to, czy rozumiem, można bowiem wiedzieć, że Bóg jest nieskończony i wszechmocny, chociaż nasza dusza nie może tego pojąć czy zrozumieć, skoro sama jest skończona; podobnie możemy dotknąć ręką góry, lecz nie możemy jej objąć, jak drzewa lub jakiejś innej rzeczy, która nie wykracza poza wielkość naszych ramion; albowiem pojąć, to objąć myślą, wszelako do tego, żeby coś wiedzieć, wystarczy dotknąć to myślą. [16]

Sposób, w jaki Bóg dawał się człowiekowi (nie pojąć a) poznać na gruncie Kartezjańskiej teorii wiedzy, pokazuje istotnie nie tyle Boga samego, lecz wewnątrzumysłową treść, w zakres której wchodzi wszelkie możliwe poznanie, jakim umysł skończony może się legitymować. Tym, co jest najważniejsze dla koncepcji racjonalizmu, o której mówimy, nie jest zatem to, że Bóg jest Najwyższym Rozumem, a my - choć w nieporównanie mniejszym stopniu - również jesteśmy rozumni (co filozof dopuszcza[17]), lecz przede wszystkim fakt, że nasza

---

Oświadcza, że prawdy wieczne zostały stworzone w sposób wolny. Dla niego stworzenie Boże odnosi się na równi i w ten sam sposób do istnień i do istot. Te ostatnie nie łączą się już więcej w Bogu, nie są Bogiem, lecz owocem Boskiego aktu i Boskiego wyboru. Bóg stworzył prawdy wieczne, tzn., oczywistości logiczne, prawdy matematyczne, prawa fizyczne, istoty rzeczy." F. Alquié, *Kartezjusz*, op. cit., s. 45.

[16] R. Descartes, List do Mersenne`a, list z 27 V 1630, [w:] Ibidem, s. 187.

[17] „I nie szkodzi, że zajmowałem się w tym [wykładzie] samym tylko umysłem ludzkim, chętnie bowiem i bez przymusu przyznaję, że posiadana przez nas, na przykład idea intelektu bożego nie różni się od posiadanej przez nas [idei] naszego intelektu, chyba tak tylko, jak idea liczby nieskończonej różni się od idei czterech lub

racjonalność jest przez Boga stworzona oraz to, że Bóg, będąc wolny, mógłby ją skonstruować inaczej, co znaczy, że ludzki umysł mógłby inaczej funkcjonować, a Bóg byłby niezmiennie tym, kim jest.

W rezultacie zauważamy, że w dowolnym przypadku, to jest przy dowolnie ukształtowanym pojęciu umysłu, wiedza o tym, w jaki sposób on działa, nie ma swego przełożenia na wiedzę na temat Istoty i działania Boga. Oznacza to, że prawda, choć pochodzi od Niego samego, nie wnosi poznania na Jego temat, chyba że jako poznanie zrelatywizowane do wiedzy o umyśle ludzkim, który jest wszak - i tu określenie kartezjańskie - podpisem Boga na stworzeniu[18]. Tak rozumiana, pokrywa się ona z nieadekwatnym pojęciem Boga, w jakie wyposażony jest umysł skończony człowieka. Pojęcie nieadekwatne jest pojęciem tego wszystkiego, co o Bogu, jako rozumie nieskończonym, może wiedzieć skończony rozum ludzki i siłą rzeczy nie może obejmować Boga właściwie, w związku z czym należy rzec, że istotnie biorąc nie obejmuje Go wcale (Bóg pozostaje Niepojęty). Argumentem w tej sprawie jest również zagadnienie tak zwanej *Prawdomówności Boga*. Byłaby ona zbędna, jeśli Ten, jako Intelekt, zawierałby w sobie wszystkie te i takie same prawdy, które znajdujemy w naszych duszach[19].

---

dwóch; tak samo ma się z poszczególnymi przymiotami Boga, których pewien ślad w nas poznajemy." Idem, *Medytacje*..., op. cit., t. 1., s. 173, *Odpowiedź na zarzuty drugie*.

[18] W liście do Meslanda z 2 maja 1644 roku, Descartes wyjaśnia swoje stanowisko, wspierając się tym razem bezpośrednio autorytetem św. Augustyna, co pozwala mu napisać w kwestii stosunku Boga do prawd, o których mowa, że: „Gdybyśmy znali wielkość Jego siły, nie zastanawialibyśmy się nad tym, ani nie roztrząsali jakiegokolwiek pierwszeństwa lub wyższości miedzy Jego umysłem i wolą; idea, jaką mamy o Bogu uczy nas bowiem, iż jest w Nim tylko jedna działalność, całkowicie prosta i bezwzględnie czysta. Dobrze wyrażają to słowa Augustyna: Są one takie, ponieważ widzisz je takimi. W Bogu widzenie i wola są tym samym. [...], lecz Jego wola jest wolna. – Owszem, wszelako Jego moc niepojęta; toteż w ogólności możemy mieć tę pewność, że Bóg może uczynić wszystko, co my możemy pojąć, lecz nie tę, że nie może zrobić tego, czego sami pojąć nie możemy, zuchwalstwem byłaby bowiem myśl, że wyobraźnia nasza ma ten sam zasięg, co Jego moc". Idem, List do Meslanda z 2 maja 1644, [w:] J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Kraków 2009, s. 218.

[19] „Idea Boga jest więc człowiekowi wrodzona na tej samej zasadzie, jak jest mu wrodzona idea samego siebie. To dlatego, gdy Regius zacznie głosić, iż idea Boga została człowiekowi dana drogą boskiego objawienia, Descartes zaprotestuje czyniąc wyraźnie rozróżnienie między tym, co dochodzi do nas z objawienia, a tym, co z wrodzonej nam zdolności myślenia (*a nostra facultae, cui sit innata*), i uzasadniając, że

Głównym wysiłkiem teorii poznania w przypadku Descartes'a jest wymóg określenia granic możliwości zdobywania wiedzy. Ponieważ zaś mamy tu do czynienia z wymuszonym przez dualizm substancji stanem, w ramach którego nic w umyśle nie może się znaleźć, co by już uprzednio w nim nie tkwiło, pozostaje dokonać jego sprawdzenia pod kątem możliwej wiedzy mu wrodzonej. Jej zakres pozwoli określić jednocześnie całość poznania tak w odniesieniu do wiedzy o umyśle, jak i do ujmowanego przez niego przedmiotu. Pamiętajmy przy tym, że w tej filozofii wrodzoność danej treści oznacza przede wszystkim zdolność do jej wytworzenia przez umysł, nie zaś uprzednią obecność jej samej w nim.

Kolejna kluczowa informacja polega na tym, że u Descartes'a istotną rolę odgrywa przekonanie na temat istnienia ścisłego związku wszystkich nauk, który wynika z jedności ujmującego je umysłu. Związek ten, jako idea wewnętrznej spójności wiedzy, odpowiada teorii jej jedności, będąc wynikiem pierwotnej tezy na temat niepodzielności umysłu ludzkiego, ujmującego wielość rozmaitych przedmiotów. Jedność umysłu ludzkiego, nie zaś wielość rzeczy, jest anonsowana przez uczonego w *Prawidle pierwszym* jako warunek powodzenia dla nowej nauki. Efektem tego jest pewność, że całą wiedzę możliwą dla człowieka da się zawrzeć w jednym tylko pojęciu odpowiadającym pojęciu umysłu właśnie. Może być ono osiągnięte na gruncie Kartezjańskiej teorii intuicji intelektualnej, która stopniowo ujmuje swoim zasięgiem wszelkie fragmenty poznania, na które naprowadza nas dedukcja. Ponadto warto zauważyć, że powyższe poglądy można sprowadzić do ostatniego, z tej jeszcze racji, że jako taka, nauka utożsamiona została ostatecznie przez uczonego ze zdolnością umysłu do jej utworzenia.

To, że umysł jest sobie wrodzony w nieprzekraczalnym kształcie własnej skończoności, wyznacza główną zasadę Kartezjanizmu. Ten kształt jest jednocześnie wszystkim, co kojarzymy z zakresem możliwego i pozytywnego poznania. Ono zaś samo, nie dość, że nie jest dające się przekroczyć, to jeszcze posiada w sobie kolejne ograniczenie, stanowiące jednocześnie spełnienie roszczeń każdej filozofii. Otóż w

---

będąc objawioną idea ta musiałaby dotrzeć poprzez zmysły, co jest niemożliwe." J. Kopania, *Teoriopoznawcze i przyrodnicze uwarunkowania Descartesa koncepcji idei nabytych*, Studia Filozoficzne, 1986 nr 3. s. 119.

tym ograniczonym i pewnym poznaniu całkowicie obejmuje się poznawaną rzecz pod postacią skończonej formy myśli, jaką jest idea tej rzeczy. Utożsamienie wiedzy i przedmiotu zawiera choćby korespondencja filozofa:

> Jestem bowiem przekonany, że nie mogę zdobyć żadnej znajomości tego, co istnieje poza mną inaczej, jak tylko za pośrednictwem idei, które mam w sobie; dlatego starannie wystrzegam się odnoszenia mych sądów bezpośrednio do rzeczy i przypisywania im czegokolwiek pozytywnego, czego bym uprzednio nie ujął w ich ideach, z drugiej strony jednak sądzę, że wszystko, co się w tych ideach znajduje, znajduje się także z konieczności w rzeczach. [20]

Umysł nigdy nie może porównać posiadanej przez siebie idei z jakimkolwiek przedmiotem przez nią przedstawianym. Utożsamia zatem jego znajomość z jej poznaniem. Z drugiej strony umysł uświadamia się sobie w aktach wewnątrzumysłowych odnoszących się do refleksji nad treściami poznania, bez względu na to, czemu odpowiadają. Chodzi o odkrycie rozumowego powiązania, które zredukowałoby wielość przedmiotów poznania do jedności utkwionej właśnie w racji wewnątrzumysłowej jako warunku ich zobaczenia na jednych i tych samych zasadach, które od niego by pochodziły. Jest to możliwe, zwłaszcza dlatego, że dla intelektu wielość nigdy nie jest stanem faktycznym, lecz wynikiem braku należytego pojęcia. Wystarczy zatem spojrzeć umysłem, który jest jeden, aby – co nieuniknione – zredukować wielość do jedności, ponieważ tak umysł, jak i prawda są niepodzielne.

Inna ważna kwestia zasadza się na tym, że jeśli istnieje Nieskończony Bóg, to najpewniejsze ludzkie poznanie nie jest poznaniem adekwatnym nie tylko w stosunku do Niego, lecz także w odniesieniu do jakiejkolwiek rzeczy od umysłu niezależnej, skoro jest stworzone jako zasada funkcjonowania umysłu skończonego. Jak to rozumieć? Otóż, ponieważ Bóg stwarza prawdę wraz z umysłem, w którym ją deponuje, jako zasadę jego działania, nie ma już pewności, że to, co On sam wie o przedmiotach, jest dokładnie tym, co nam nakazuje wiedzieć o nich. W związku z tym wszystko to, co człowiek może

[20] R. Descartes, List do o. Gibieufa z 19 stycznia 1642 r., [w:] J. Kopania, *Szkice*..., op. cit., s. 207.

poznać, jako to, co jest poznaniem skończonym, jest dla niego równoważne temu, co zawiera się w poznaniu Boga, jakie ten posiada o Nim. Powoduje to jednak, że poznanie Boga, który przekracza wszelkie rzeczy, które są lub mogą nam być znane, nie może być zupełne przy pełnym ich przez nas poznaniu. Ograniczony umysł człowieka określa skończony zasięg poznania, które mu przysługuje w odniesieniu zarówno do Boga, jak i wszelkich możliwych do poznania przez ów umysł skończony rzeczy. A zatem: nie wszystko, co znamy jako wszystko, jest wszystkim poza ramami tej wiedzy, ponieważ możemy domyślać się i zakładać to, na podstawie tego pewnika, że „[...] o tyle tylko zajmujemy się rzeczami, o ile je umysł poznaje [...]"[21] - jest zatem możliwe inne jeszcze ich ujęcie, lecz nam ono nie przysługuje. Jednym z ustaleń niniejszego artykułu jest to, że adekwatne poznanie umysłu skończonego odnosi się (na pewno) wyłącznie do jego samowiedzy.

Pojawiają się zatem dwa określenia tego poznania, dla których punktem wyjścia jest samoświadomość Boga, Ten bowiem jest pierwowzorem intelektu. Jego poznanie jest całkowite i zupełne, nie przestając być, tak jak w przypadku wszelkiego intelektu, samopoznaniem. Filozof nazwa je adekwatnym pojęciem, jakie jedynie Byt Najwyższy o sobie ma. Drugim jest poznanie o Bogu, lecz noszące znamię ograniczonego, o którym my tu rozprawiamy. W polemice, czy też raczej pouczeniach, jakich udzielał P. Gassendiemu, Descartes wyjaśniał ludzkie poznanie o Bogu, jako „czynność dostosowaną przez Boga do miary ludzkich zdolności umysłowych". Jest ono z konieczności nieadekwatne, ale wystarczające, dlatego że nie może być inne. O adekwatnym poznaniu Boga nie pisze on wprost, że nikt, poza samym Bogiem, go nie posiada, ale wydaje się to oczywistością samą przez się. Opisując z perspektywy umysłu skończonego czynności, jakie mu przynależą, dodaje jednak również, że właśnie poznanie adekwatne być może w ogóle nie jest nam dane w stosunku (nie tylko do Boga, ale) do żadnej rzeczy: „adekwatnego pojmowania rzeczy [...] nikt nie posiada nie tylko w odniesieniu do tego, co nieskończone, ale może nawet i odnośnie jakiejkolwiek rzeczy, jak małą by nawet była." [22] To

[21] Idem, *Prawidła*..., op. cit., s. 77.

[22] Idem, *Medytacje*..., op. cit., t. I, s. 429. Pewnym kluczem do kolejnych rozważań niech będzie fakt wyrażony w świadomości warunkowej konieczności naszego poznania, o którym czytamy w tym oto zdaniu: „Twierdzimy zatem po pierwsze, że inaczej należy

rozszerzenie jest bardzo znamienne. Ma ono silny związek z wolnością Boga.

> [...] po to, by poznanie jakieś było *adekwatne* [czytamy u Descartes'a], winny się w nim mieścić wszystkie w ogóle właściwości przysługujące poznanej rzeczy; dlatego to tylko sam Bóg wie, że posiada adekwatne poznanie wszystkich rzeczy. [...] Intelekt zaś stworzony, chociaż może posiada w rzeczywistości [poznanie] wielu rzeczy, nigdy jednak nie może wiedzieć, że posiada [poznanie adekwatne], chyba, żeby mu to w szczególny sposób Bóg objawił. Na to bowiem, by posiadał adekwatne poznanie jakiejś rzeczy, trzeba tylko tego, aby moc poznawania, tkwiąca w nim samym dorównywała tej rzeczy; a co może się łatwo zdarzyć. Po to jednak, by [człowiek] wiedział, że je posiada, czyli że Bóg w tej rzeczy nie umieścił niczego więcej ponad to, co on poznał, potrzeba, by swą mocą poznawania dorównywał nieskończonej władzy Boga, a to jako coś sprzecznego zgoła stać się nie może. [23]

Związki wiedzy z jej przedmiotem tradycyjnie wiązały podmiot - poprzez odnoszenie jej do jej źródła w postaci bytu - z samym tym

---

rozważać każdą rzecz poszczególną w stosunku do naszego poznania, aniżeli kiedy o niej prawimy jako o rzeczywiście istniejącej." R. Descartes, *Prawidła*..., op. cit., s. 77

[23] R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty czwarte*, *Medytacje*..., op. cit., t. I., s. 264-265.; „Tylko Bóg zna dokładnie wszystkie rzeczy, my musimy zadowolić się znajomością tych, które są najbardziej dla nas użyteczne. Wśród nich zaś pierwszą i zasadniczą jest, że istnieje Bóg, od którego wszystko zależy, którego doskonałości są nieskończone, moc niezmierzona, a wyroki nieomylne". R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa 1995, List XIV, s. 52. Przekład J. Kopania.; Na zagadnienia to zwrócił uwagę J. Kopania: „Choć jednak nie możemy wiedzieć, czy nasze poznanie jest w pełni adekwatne (chyba że zostałoby nam to objawione przez Boga), to jednak może ono być »do tego stopnia adekwatne, iż zdajemy sobie sprawę z tego, że na skutek abstrakcji intelektu nie czynimy go nieadekwatnym.« Takie poznanie Descartes nazywa zupełnym (*intellectio completa*) i wyjaśnia, że w tym znaczeniu formułował w Medytacjach zwroty: »w sposób zupełny pojmuję, czym jest ciało« oraz »pojmuję, że umysł to rzecz zupełna«, przy czym czynił tak »biorąc oczywiście pojmowanie zupełne i to, że pojmowanie jest rzeczą zupełną w jednym i tym samym znaczeniu.« Używanie terminu cognitio adequata na oznaczenie całkowicie adekwatnego poznania boskiego, a terminu intellectio completa na oznaczenie zupełnego poznania ludzkiego jest ważne. Cognitio bowiem, to poznanie w najszerszym znaczeniu, intellectio zaś, to czyste poznanie intelektualne. Zupełność poznania musi więc mieć podstawy w samym umyśle, to zaś pozwala wnosić, że między zupełnością i wyraźnością zachodzi istotny związek." J. Kopania, *Jasność i wyraźność*, [w:] Idem, *Funkcje poznawcze*..., op. cit., s. 261.

bytem (światem, Bogiem, ideami). U Descartes'a bytem idei jest zawsze i tylko umysł, który idee myśli. Z woli Boga nasze poznanie odnosi się do treści wewnątrzumysłowych w taki sposób, że – jak to wyżej zostało sugerowane - opisywać musi z jednej strony samo siebie, a to dlatego, że jest ono odkrywaniem prawdy poprzez ukazanie, jak jedna odnosi się do drugiej i jak wynikając z niej znajduje własne uzasadnienie. Z drugiej strony poznanie - na każdym swoim etapie - opisuje umysł, bowiem sposoby myślenia wyrażają istotę umysłu, który jest tym samym, co całość składającej się na niego wiedzy wraz ze sposobami jej pozyskiwania i przechowywania[24]. Formy aktywności umysłowej mogą mieć co najwyżej różny stopień jasności i wyraźności lub przedstawiać więcej (jak to określał Descartes) rzeczywistości w swej treści, a jednak nie przestając nigdy być ideami w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, nie przestają określać umysłu w taki sam pełny i wartościowy sposób, jak dowolne inne idee[25]. Jest to spowodowane faktem, że wszystkie one są umysłowi wrodzone, a specyfikacja czyniona przez wzgląd na sposób

[24] Descartes przyjmował, że władze umysłu, ich czynności oraz rezultaty są tym samym: „Nie zakładam innej różnicy między duszą a jej ideami, jak tylko taką, jaka zachodzi między kawałkiem wosku a rozmaitymi kształtami, które może on przyjmować." R. Descartes, List do Meslanda, list cytowany, [w:] J. Kopania, *Szkice*..., op. cit., s. 214.

[25] Owa rzeczywistość w idei, to zakres przysługującej jej doskonałości. Filozof rozumuje następująco: im więcej z bytu przedstawia idea, tym więcej przysługuje jej doskonałości. Skala zaś, na której cały szereg wznoszący się zawiera, to droga od nicości do Boga. Na ten temat, zob. Idem, *Zasady*..., op. cit., s. 15., art. 17.; „»Przez *obiektywną rzeczywistość* idei, rozumiem bytowość rzeczy przedstawionej przez ideę, o ile zawiera się ona w idei; i w taki sam sposób można mówić o obiektywnej doskonałości lub o obiektywnym kunszcie itp. cokolwiek bowiem ujmujemy jako występujące w przedmiotach idei, to istnieje w sposób obiektywny w samych ideach**«.** Idem, *Medytacje*..., op. cit., t. I., def. 3., s. 199.; »O ile bowiem owe idee są tylko pewnymi odmianami myślenia, to nie widzę, żeby się w ogóle między sobą różniły i wszystkie zdają się pochodzić w ten sam sposób ode mnie; lecz jeśli jedna reprezentuje jedną rzecz, a inna inną, wtedy oczywiście różnice między nimi będą bardzo wielkie. Bez wątpienia bowiem te idee, które mi przedstawiają substancję, są czymś więcej i zawierają w sobie więcej – że się tak wyrażę – obiektywnej rzeczywistości (*realitatis obiectivae*), aniżeli te, które przedstawiają tylko modi, czy też przypadłości (*accidentia*)**«;** *Medytacja III*, op. cit., t. I., s. 52.; zob. też: Idem, List do Regiusa z czerwca 1642, op. cit., s. 59.; *Przedmowa* do *Medytacji,* op. cit., t. I., s. 11.; Odpowiedzi I., Ibidem, s. 133-134.; 3.)" E. Gilson, *Discours de la methode, texte et commentaire par Etienne Gilson*, Paris, 1930. s. 318-321.; Zob. też przypis 37 do *Medytacji*..., op. cit., t. I., s. 54-55.

ich aktualizacji (idee wrodzone, nabyte, ukształtowane, itd.), jest umowna i niczego nie zmienia w istocie tego zagadnienia. To, co wprowadza pewną uzasadnioną gradację, to fakt, że zarówno istnienie, jak i istota umysłu ludzkiego są mu dane bezpośrednio i w sposób najbardziej pierwotny i niezaprzeczony, kiedy spostrzega on ideę samego siebie. Tak więc, choćby nie miał on w sobie tej idei, a zamiast niej posiadał jakąś najbardziej odległą od istoty rozważań będących autorefleksją duszy, i tak przy jej rozważaniu musiałby dojść do wszelkich warunków owej autorefleksji, co naprowadziłoby go na ową pierwotną zasadę: myślę (tę poślednią ideę), więc jestem tym, co ją myśli (rzeczą myślącą), która nie ma przed sobą innej i bardziej pierwotnej. A zatem umysł jest połączony ze wszystkim tym, co poprzez jego idee jest z nim połączone i dlatego poznanie jego samego jest w tej samej mierze poznaniem, co poznanie wszystkiego innego, czego idee posiada on w swej naturze. Dusza jest wszystkim, co może znać. Uważa się zatem, że ze względu na znajomość dowolnej idei, którą umysł w sobie odkrywa jako wynik zdolności myślenia, umysł ten odnoszony jest do siebie, poszerzając w rezultacie stopniowo zakres samowiedzy: „Ponieważ zaś istotnie w naszym umyśle więcej odkrywamy [własności], aniżeli w jakiejkolwiek innej rzeczy, jasne jest, że nie możemy niczego innego poznać, co by równocześnie nie prowadziło nas do coraz to pewniejszego poznania naszego umysłu”[26].

Tę samą prawdę, że mianowicie rozum szuka w rzeczach siebie samego jako warunku możliwości ujęcia rzeczy, nie zaś rzeczy jako takich, spotykaliśmy wielokrotnie u Descartes'a w podkreślanej przez niego tezie, że zajmuje się on rzeczami tylko o tyle, o ile je umysł ujmuje. Ujmuje je on zaś o tyle, o ile wynikają one z jego własnej natury. Teoria poznania, w związku z natywizmem tego filozofa, zbliża się do Platońskiego modelu anamnezy:

> Należy jednak zauważyć, że wszystkie te rzeczy, których poznanie określa się jako włożone w nas przez naturę, są przez nas dzięki tylko temu poznawane wyraźnie; albowiem są one takie, że możemy je poznawać bez żadnego doświadczenia zmysłowego, a jedynie siłami naszego przyrodzonego rozumu. Tego rodzaju są wszystkie prawdy geometryczne, nie tylko te najbardziej przystępne, lecz także wszystkie pozostałe, choćby nie wiem jak tajemnicze się wydawały.

[26] R. Descartes, *Zasady...*, op. cit., cz. I, s. 12.

> To dlatego Sokrates, jak podaje Platon, wypytując pewnego chłopca o elementy geometrii i sprawiając, że chłopiec ten z własnego umysłu wydobywał prawdy, których przedtem w sobie nie zauważał, usiłuje [w ten sposób] udowodnić swoją teorię reminiscencji[27].

Ponieważ do tak rozumianej koncepcji przypominania sobie dołącza się pojęcie Boga, jako Twórcy wiedzy, w odróżnieniu od teorii preegzystencji duszy, całość poznania polegać zatem będzie u Descartes'a na rozważaniu atrybutów Boga w idei tegoż Boga zdeponowanej w umyśle. Wiąże się to następnie z podkreślanym już faktem, że musi istnieć jedno i to kluczowe pojęcie, jakie umysł może mieć sam o sobie, będące pojęciem umysłu skończonego, ponieważ stanowi ono warunek możliwości wszelkich pozostałych ujęć jako w nim się zawierających. Jest ono związane z samopoznaniem i równe zakresowi wszystkiego, do poznania czego umysł jest zdolny. Może być też ono rozważane jako Idea Boga w tymże umyśle.

Świadomość pojęcia, o którym mówimy, może być częściowa lub bardziej kompletna, nie zdarzyło się natomiast jeszcze, by była zupełna. Otóż uważam, że gdyby taką była, musiałaby zakresem zrównać się z nieadekwatnym pojęciem Boga, które umysł ma, lecz które zawiera się w tym ostatnim. To właśnie pozwala Descartes'owi wielokrotnie twierdzić, że najdalej umysł skończony dochodzi w wiedzy, kiedy osiąga możliwe dla siebie poznanie Boga jako jej źródła. Natomiast zarówno idee matematyczne, jak i idea Boga, będą w zawartości umysłu poprzez niego uwarunkowane i nigdy nie staną się niczym ponad jego modyfikacje. Będą one jednocześnie naturą umysłu, jak także naturą poznawanych przez niego rzeczy, gdyż nie ma innej możliwości, by wrodzić mu ich poznanie, jak tylko ukazać mu je poprzez znajomość jego samego. W ten sposób znajomość umysłu, jako faktu związanego ze świadomością poprawnego myślenia, w powiązaniu z indywidualnym charakterem tej czynności łączy w człowieku porządek odkrywania tego, co uniwersalne, na gruncie tego, co jednostkowe.

Chcąc teraz ostatecznie zorientować się na temat głównego pytania filozofii Kartezjańskiej: „do jakiego typu poznania nasze umysły zdają się wystarczać"[28], należy przyjrzeć się zawartości treści, które

[27] Idem, List do Voetiusa, [w:] Idem, *Listy do Regiusa, Uwagi o pewnym pisemku*, Warszawa 1996, s. 101. Tłum. J. Kopania.
[28] Pytanie to sformułowane jest w *Prawidle Pierwszym* i uznane za kluczowe.

przysługują nie jakimkolwiek możliwym pojęciom ujawnianym w samopoznaniu, ale pojęciu Boga, które zawiera je wszystkie. Ponieważ zaś nie możemy poznać Boga inaczej, niż przez to, że Jego idea znajduje się w naszym umyśle, to warto podkreślić, że gdyby jej tam zabrakło, Bóg nie mógłby być pomyślany nie tylko jako istniejący, ale także jako nieznany. Moglibyśmy znać słowo *Bóg*, nie rozumiejąc go w znaczeniu, jakie może ono posiadać tylko wtedy, jeżeli nie trafiło do naszego umysłu przypadkiem. Przypadkiem oznacza zaś, że nie byłoby nam wrodzone i odpowiadałoby jakiejś tradycji, obrządkowi, bóstwu i z punktu widzenia pojęcia, o którym rozprawiamy, byłyby to puste dźwięki albo coś odpowiadającego obiektowi stworzonemu przez ludzi na potrzeby z zakresu obyczajowości, w miejsce wiedzy o Prawdziwym Bogu. Ponadto, w przypadku nieobecności tej idei, nawet najlepiej zaopatrzony w dane umysł nie mógłby znać prawdy ani tworzyć wiedzy, mimo że uświadamiałby sobie wszystkie te same treści, co taki sam umysł zawierający w sobie ideę Boga.

> Atoli łatwość, z jaką dochodzi tu do pomyłek, bierze się stąd, że większość ludzi nie rozpatruje zupełnie Boga jako nieskończonego i niepojętego bytu oraz jako jedynego twórcy, od którego wszystkie rzeczy zależą, lecz pozostaje przy samym brzmieniu jego imienia sądząc, że wystarczającą jego znajomość daje ta wiedza, iż Bóg znaczy tyle, co *Deus* i co wielbione jest przez ludzi. Ci, którzy nie żywią bardziej wzniosłych myśli, łatwo mogą zostać ateuszami, ponieważ zaś doskonale pojmują prawdy matematyczne, nie pojmują natomiast prawdy Bożego istnienia, nie jest przeto żadną niezwykłością, iż nie wierzą, by zależały od Niego. Atoli powinni sądzić na odwrót, że skoro Bóg jest przyczyną, której moc przekracza granice ludzkiego intelektu, a konieczność tych prawd nie wykracza poza nasze poznanie, przeto są one czymś mniejszym i uzależnionym od tej niepojętej mocy. [29]

Boga człowiek zna tylko z pojęcia wrodzonego mu w jego umysł przez samego Stwórcę. To pojęcie filozof nazywa Jego podpisem na stworzeniu i nakazuje utożsamiać ten podpis z duszą ludzką. Tym samym idea Boga jest zakresowo równa idei umysłu skończonego, co częściowo wyjaśnia sam Descartes w poniższym fragmencie:

[29] Idem, List do Mersenne`a, z 6 V 1630, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, op. cit., s. 186.

> Pozostaje mi jeszcze zbadać, w jaki sposób otrzymałem ową ideę Boga. Bo nie otrzymałem jej ani przy pomocy zmysłów, ani też nigdy nie przyszła do mnie niespodzianie, jak zazwyczaj idee rzeczy zmysłowych, kiedy się te rzeczy narzucają, względnie wydają narzucać zewnętrznym organom zmysłów. Nie utworzyłem jej też sam, bo nie mogę niczego zgoła z niej usunąć ani niczego do niej dodać. Wobec tego nie pozostaje mi nic innego, jak przyjąć, że jest mi wrodzona, tak samo jak mi jest również wrodzona idea mnie samego. I naprawdę nie ma w tym nic dziwnego, że Bóg stwarzając mnie zaszczepił we mnie tę ideę, by była jak gdyby znakiem, którym artysta naznaczył swoje dzieło. Nie trzeba też wcale, by ten znak był czymś różnym od samego dzieła, lecz na podstawie tego tylko, że Bóg mnie stworzył, jest bardzo wiarogodne, że mnie stworzył w pewien sposób na obraz i podobieństwo swoje i że to podobieństwo, które zawiera ideę Boga, ujmuję przy pomocy tej samej zdolności, przez którą ujmuję samego siebie. [30]

Wniosek końcowy zawiera się zatem w sądzie, iż wiedza jest możliwa, ponieważ istnieje Bóg, będący jej źródłem i nie ma przy tym znaczenia, czy wiedza ta dotyczy samego Boga, czy rzeczy przez Niego uczynionych, czy może myślącego to wszystko umysłu, ponieważ w każdym przypadku jest to to samo poznanie.

Rozważając natomiast ideę umysłu oraz ideę Boga, którą ów umysł posiada, należy zauważyć, że z powodu tego, iż umysł jest niepodzielną całością, muszą owe dwie idee być ze sobą w jakiejś relacji zawierania się jednej w drugiej. I tak w idei Boga musi zawierać się z koniecznością wszystko to, do czego umysł skończony dojdzie, jeśli ku temu się wysili tworząc poznanie. Musi się zawierać w niej również sam ten umysł, bowiem od Boga bierze on swe pochodzenie i całkowite określenie. Tak więc również idea konkretnego człowieka, który jest, nazwijmy to, w posiadaniu tej idei Boga, jest zawarta w niej samej. Z drugiej natomiast strony, w idei podmiotu skończonego i partykularnego, jakim jest na przykład sam filozofujący umysł Descartes'a, musi zawierać się ta właśnie idea Boga, w której i on sam także się odnajdzie, jako w niej uprzednio zawarty. Siłą rzeczy nie sposób pomyśleć, aby zakresowo różniły się owe dwie idee od siebie. Daje nam to możliwość powiedzenia, że człowiek mógłby zostać rozumiany jako swego rodzaju „nieadekwatny Bóg", co może

[30] Idem, *Medytacje*..., op. cit., t. 1., s. 69-70.

odpowiadać idei powołania go na podobieństwo Stwórcy[31]. Skutkuje to tym, że umysł wraz z odkrywaniem siebie napotyka na to pojęcie nie w inny sposób, jak tylko w ten, że sam w rozważaniach bytu najdoskonalszego, które podejmuje, wytwarza je i następnie ujmuje, jako w sobie znalezione i od siebie niezależne.

Descartes powiada, że „zdolność do posiadania w sobie idei Boga nie mogłaby przysługiwać naszemu intelektowi, gdyby ten intelekt był tylko bytem skończonym, jakim jest w rzeczywistości, i gdyby nie miał żadnej swojej przyczyny, którą byłby Bóg"[32]. Ponieważ zaś, zgodnie z rozumieniem wrodzoności u tego myśliciela: „umysł nie ma potrzeby żadnych idei wrodzonych, które byłyby czymś innym, niż zdolność myślenia"[33], postępując według rygoru prawideł, uświadamia sobie to, że całość możliwej refleksji i określonej jako mu przynależna, zawiera się w owej idei, jako mu danej i tak też orientującej go w myśleniu. W odniesieniu do naszego tematu należy ją rozumieć, jak już to ustaliliśmy, wyłącznie jako składową umysłu i zgodzić się z tym, że w swej istocie nie jest ona nigdy niczym ponad umysł, ale też nigdy czymś mniej niż on. Wyznacza ona system Kartezjańskiej filozofii i w każdym

[31] „Poznanie istnienia Boga jest łatwiejsze od poznania, które mamy w odniesieniu do wielu rzeczy stworzonych, a nawet tak zupełnie łatwe, iż tym, którzy go nie posiadają, przypisać należy winę. [...] To wszystko, co można wiedzieć o Bogu, wykazać można za pomocą racji nie skądinąd zaczerpniętych, jak tylko z własnego naszego umysłu." Idem, List do Uczonych Sorbony, *Ibidem,* s. 6.

[32] Ibidem, t. I., *Odpowiedź na zarzuty pierwsze*, s. 137.

[33] W jednym z fragmentów *Uwag* do pism Regiusa Descartes pisał: „[...] każdy, kto należycie rozważy, jakie są granice możliwości naszych zmysłów i czym dokładnie jest to, co za ich pośrednictwem może przybywać do naszej zdolności myślenia, ten musi przyznać, że nie przedstawiają nam one żadnych idei rzeczy takimi, jakimi je tworzymy w naszym myśleniu. Tak dalece, że w naszych ideach nie ma niczego, co nie byłoby wrodzone umysłowi, czyli zdolności myślenia [...]". Idem, *Listy do Regiusa, Uwagi*..., op. cit., s. 86.; oraz: "Po pierwsze, przez idee wrodzone nigdy nie rozumiałem nic innego jak to [...] mianowicie, że *jest nam z natury wrodzona możność, dzięki której możemy poznawać Boga*; nigdy zaś ani nie pisałem, ani nie myślałem, że idee te są *aktualne*, lub że są nie wiedzieć jakimi formami poznawczymi różnymi od zdolności myślenia. Przeciwnie, bardziej niż ktokolwiek inny daleki jestem od tego zbędnego składowiska bytów scholastycznych i to tak bardzo, że nie mogłem powstrzymać się od śmiechu, gdy ujrzałem tę wielką kupę argumentów, które ów mąż [Regius], być może nie taki znów niegodziwy, pracowicie zgromadził, by wykazać, że *dzieci, dopóki przebywają w łonie matki, nie mają aktualne wiedzy o Bogu*, jakby w ten to sposób znakomicie mnie zwalczał." Ibidem, s. 93.

podmiocie jest identyczna. Widzimy z tego, że zakresowo - z racji na możliwość ujęcia bytu nieskończonego, jako danego w idei skończonej umysłu stworzonego - pojęcie Bóg oznaczać musi wszystko to, co dla nas w poznaniu możliwe.

U Descartes'a prawda poznawalna dla umysłu tożsama jest temu, co jemu samemu wrodzone, a poznawana jest po tym, że stanowi treść, którą umysł szacuje nie tylko jako jasną i wyraźną, ale również jako taką, że nic do niej nie może ani dodać, ani z niej odjąć. Jest to kluczowe, bowiem podmiot rozumie, że jego odnoszenie się do prawdy polega na konstatacji tego, co zastane i czemu również z natury może jedynie przyznać rację (umysł nie może nie skłaniać się ku temu, co jasno i wyraźnie pojmuje). Z ważnego dla stawianej tezy punktu widzenia najistotniejszym jest to, że rozważając samą naturę własną – a to jest jedyną kompetencją rozumu skończonego - dopatruje się on niemożliwości bycia przyczyną wrodzonych sobie idei. Jego samopoznanie ujawnia mu absolutną zewnętrzność źródła nie tylko samej idei Boga, ale także zawartych w nim pozostałych treści i to co najmniej od czasu ich połączenia przez umysł człowieka z Bogiem, będącym ich przyczyną i niełączenia ich więcej w ten sposób z sobą samym. Ów ścisły związek samowiedzy umysłu z wiedzą może nie tyle Boga, co pochodzącą od Niego, jest u Descartes'a widoczny w całej jego twórczości filozoficznej:

> Zaiste więc, skoro sam Bóg jest prawdziwą przyczyną wszystkiego, co jest lub być może, wydaje się, że wybierzemy najlepszą drogę filozofowania, jeżeli usiłować będziemy z poznania samego Boga wyprowadzić wyjaśnienie istot przez Niego stworzonych, aby w ten sposób zdobyć wiedzę najdoskonalszą, jaką jest poznanie skutków na podstawie przyczyn. [34]

W liście do Mersenne`a filozof pisał, „że jest czymś niewątpliwym, że jest On [Bóg] twórcą zarówno istoty, jak i istnienia stworzeń; otóż istota ta to nic innego, jak owe prawdy wieczne"[35]. Ponieważ zaś prawdy te były wrodzone naszym duszom, stawało się oczywistością, że tylko wgląd wewnętrzny umysłu w sposób najbardziej bezpośredni zaznajamiał nas z nimi. Sprzyjało to apriorycznemu charakterowi całej

[34] Idem, *Zasady...*, op. cit., cz. I, s. 19.
[35] Idem, *List do Mersenne*`a, z 27 maja 1630, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, op. cit., s. 187.

nauki oraz nakazywało ufać jedynie tej metodzie, której podstawę znajdujemy w intuicji intelektualnej:

> I na pewno, jeśli nie posługujemy się żadnymi innymi zasadami, jeno tylko najoczywiściej poznanymi, jeśli nie wyprowadzamy z nich nic oprócz tego, co wynika na drodze matematycznych konsekwencji, i jeśli równocześnie wnioski nasze w ten sposób z nich wyprowadzone ściśle zgadzają się ze wszystkimi zjawiskami przyrody, zdawalibyśmy się wyrządzać Bogu zniewagę, gdybyśmy podejrzewali, że przyczyny rzeczy tą drogą przez nas wykryte są fałszywe; to tak, jakbyśmy [podejrzewali], iż nas stworzył do tego stopnia niedoskonałymi, że błądzimy, mimo iż rozumem naszym posługujemy się jak należy. [36]

To właśnie zaufanie do rozumu pozwalało Descartes'owi rozbudować swą koncepcję jako natywizm z tym podkreśleniem, że jeżeli w umyśle źródłem wszystkich idej może być on sam, to fakt zawierania się w nim jednej i wyłączonej spod tego typu przyczynowości (idei Boga), decyduje, że umysł dostrzega, iż nie pochodzi sam od siebie, nawet wtedy, gdy wszelkie jego czynności zdają się mu być wynikiem aktywności własnej. W *Medytacjach* Descartes pisał, że widzi drogę, „która doprowadzi od tego rozważania prawdziwego Boga, w którym są ukryte wszystkie skarby wiedzy i mądrości, do poznania wszystkich innych rzeczy"[37]. Nic w tym zatem dziwnego, że od poznania Prawdziwego Boga w idei Boga dochodzi on do wiedzy na temat wszelkich rzeczy w ich ideach. Uważa, iż znajomość Boga jest jednocześnie znajomością wszystkiego, a ściślej biorąc, że poznanie wszystkiego jest znajomością Boga, ale tylko jako Tego, od którego wszelkie prawdy poznawane pochodzą i nie inaczej ujętego. Prawdy, do których umysł może dojść, są zatem dokładnie tak rozległe, jak daleko sięgają możliwości poznawcze umysłu. W związku z tym zawierające je wszystkie pojęcie Boga, z którego to zostają one dedukcyjnie wywiedzione, musi rozszerzać się tak daleko, jak sięga możliwe

[36] Idem, *Zasady*..., op. cit., s. 120.; oraz: „Prawa, które Bóg ustanowił w przyrodzie i wraził w nasze dusze takie o nich pojęcia [powodują, T. Ś.], że gdybyśmy dostatecznie się nad nimi zastanowili, nie moglibyśmy mieć wątpliwości że ściśle stosuje się do nich wszystko, co znajduje się na świecie i co się na nim dzieje" R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, Warszawa 1981, s. 49-50.

[37] Idem, *Medytacje*..., t. 1., op. cit., s. 73.

poznanie ludzkie. To, będąc samopoznaniem, musi zostać odniesione do umysłu samego. W tym miejscu powołam się na fragment wypowiedzi wspominanego F. Alquié, który w swej interpretacji doszedł do wniosków najbardziej zbliżonych z naszymi, lecz nie rozbudowywał ich i nie wyjaśniał, inspirując jedynie do zrozumienia, co może znaczyć, że:

> To, co skończone, może być pomyślane jedynie na tle tego, co nieskończone, każde pomyślenie skończoności wykracza poza siebie ku Bogu i odkrywa ideę Boga jako swój własny, pierwszy, istniejący już warunek. [...] Innymi słowy, idea Boga nie jest we mnie, lecz **to ja jestem ideą Boga**. [...] świadomość mej skończoności i świadomość Boga nie są niczym innym, jak jedną i tą samą świadomością, której dwoma biegunami kolejno afirmowanymi są Bóg i ja sam. [...] tak więc odnajduje się podstawa prawdy idei: jak Kartezjusz napisze do Clerseliera 23 kwietnia 1649 r. »idea tego, co nieskończone, zawierając wszelki byt, zawiera wszystko, co jest w rzeczach prawdziwego«. [38]

Wielokrotnie podkreśla się u Descartes'a to, że Jego Bóg to Bóg-Intelekt, a zatem Bóg wiedzy i że w związku z tym filozof ten niezwykle ograniczył ważność Stwórcy w swej wyzwolonej od teologii filozofii. Rzeczywiście w tym przekonaniu zawiera się istota Kartezjańskiej redukcji tego pojęcia. Jednak jest to uproszczenie, bowiem Bóg, będąc Twórcą umysłu ludzkiego, spełnia w projekcie Kartezjańskiej filozofii umysłu dokładnie tę samą rolę, co umysł będący wszelkim jej przedmiotem. Descartes nie ograniczył roli Boga, lecz uwikłał w Jego pojęcie wszelką myśl prawdziwą, każde sensowne zdanie, każdą regułę, prawidłowość tak logiczną, matematyczną jak fizykalną, jednym słowem całą metodę dochodzenia do prawdy wraz z prawdą jako jej rezultatem. W *Odpowiedzi na zarzuty szóste*, które stanowią w pewnych swoich fragmentach próbę wypowiedzenia się Descartes'a w tych kwestiach, czytamy: „Jest czymś oczywistym dla kogoś, kto rozpatruje niezmierzoność Boga, że nie może istnieć nic zgoła, co by od Niego nie zależało; nie tylko nic samoistnie bytującego, ale również i żaden porządek, żadne prawo, żadne pojęcie prawdy i dobra"[39].

---

[38] F. Alquié, *Kartezjusz*, op. cit., s. 98-99. Podkreślenie własne.

[39] Idem, *Medytacje...,* op. cit., t. 2., *Odpowiedzi na zarzuty szóste*, s. 35-37.; Descartes wikła pojęcie Boga w całą swą naukę oraz w pojęcie siebie samego jako rozumu, ale tak, żeby nie było tego widać, kiedy naukę się uprawia będąc podmiotem myślącym i

Na zakończenie chciałbym podkreślić, iż spoglądając na całość dorobku Wielkiego Descartes'a, musimy zdawać sobie sprawę z tego, że patrzymy nie tylko na pojedynczą myśl, izolowaną tym, że pochodzi od genialnego umysłu. W tym uczonym, jeśli można tak rzec, spotyka się wiele rozmaitych płaszczyzn, które przenikając się wzajemnie utrudniają jednoznaczny odbiór jego koncepcji. Do tego filozofa, jak do żadnego innego, przyznawali się zarówno teiści, jak i ateiści, materialiści i naturaliści, ale i bez cienia wątpliwości również spirytualiści i idealiści. Jego idee powstawały w czasach, kiedy to w polemice brały udział nie tylko osoby i poglądy, ale ścierały się epoki. Uważam, że zaproponowane przeze mnie odczytanie jego filozofii umysłu, jako pozostającej w tak ścisłym związku z jego szacunkiem dla tradycji, którą rzekomo zniszczył, jest bardzo widoczne. Właśnie w tak pieczołowicie skonstruowanej teorii umysłu ludzkiego, jako obrazu dzieła Bożego, najdoskonalej wyraża się jego przynależność do nowego i starego świata. O takim Descarcie warto jeszcze mówić, bowiem nie jest on dość dobrze znany.

do tegoż celu kompetentnym. Rozumiejąc, że Bóg jest dla ludzkiego intelektu niepojęty, filozof nie dopuszcza możliwości uczynienia Go niepoznawalnym i w ten sposób wymaganym przez umysł – „odczuwający" Jego nieobecność, lecz jako twórcę prawdy i jej gwaranta, czyni Go znanym w ich kontekście, który jest zarówno jedyny możliwy jak i zupełnie wystarczający. „Idea nieskończoności nie byłaby „prawdziwą ideą<<, jeśli mój umysł pojmowałby tylko jej nieobecność, lub gdyby musiał ograniczyć się do wydedukowania konieczności nieskończoności przez proste rozważanie skończoności, ograniczoności lub niedoskonałości. O samym Bogu, mój umysł zapewne nie ma percepcji lub intuicji tylko przez światło naturalne. Lecz idea Boga jest tak głęboko obecna dla mnie, że jest niemal tym samym myśleć o sobie, co myśleć o Bogu." P. Guenancia, *Descartes*, Paris 1986, s. 142.

ABSTRACT

DENOTATIONAL IDENTITY OF INADEQUATE IDEA OF GOD WITH THE IDEA OF FINITE HUMAN MIND IN THE PHILOSOPHY OF DESCARTES

In the conception of Descartes, the human mind is vested with the idea of God held to be innate. This idea, being adapted to human cognitive powers, must be limited, although it applies for the infinite being. Therefore, it has to be inadequate still at the same time sufficient. The idea represents God as the omniscient being who created the human mind along with the knowledge which it is able to cognize. The idea of God embodied in the mind of that kind is identical with knowledge, which the mind may get to know when realizing thoroughly its true nature. To the finite mind "God" is a collective concept for a reliable knowledge of which he is the author and which he guarantees. The innate ideas belonging to the nature of mind are the components of the idea of God, which is the source of the deductive theory of knowledge. Responding to a question of how the mind received this idea, we provide thereby an answer to the question from where the mind received itself, along with the contents adherent to it.

HYBRIS nr 21 (2013)
ISSN: 1689-4286

IWONA MAGDALENA PERKOWSKA
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

A MAN IS FREE AS HE IS THE IMAGE OF GODLY FREEDOM. FYODOR DOSTOEVSKY'S FURTHER CONSIDERATIONS ABOUT FREEDOM [1]

The influence on the development of Western thought Fyodor Dostoevsky had is so great and obvious that the trouble of justifying the fact that he belongs to the broadly defined circle of philosophers must wonder. Certainly, he was not a philosopher in the strict sense. But if we assume that the philosopher is first of all the one who thinks about and asks - from the human point of view - the most important questions and tries to identify a solution for these issues, then the problem may disappear. I suggest avoiding citing once again the well-known arguments[2], proved his rights to be named like this, and instead trying such a heuristic procedure that consists in answering two following questions: what would the culture lose if Dostoevsky were not to exist at all? And how much poorer would our knowledge about the man and human nature be? Replies settle clear about the importance of the achievements of the great Russian writer-thinker.

Of the many names Dostoevsky was called, two remain incredibly important, and that what he discovered as a pneumatologist and anthropologist[3], remains invaluable. The reading of arts of the Russian author is still more than a tribute to a deeper understanding or

---

[1] This article is a revised and expanded version of the paper originally published as *Human being and the Image of God In Dostoevsky's Works,* [in:] *Bezsens ludzkiej egzystencji. Friedrich Durrenmatt, Samuel Barclay Beckett, Fiodor Michajłowicz Dostojewski,* Rozprawy i studia Katedry Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, Warszawa 2009.

[2] See for example: Lecture by Jay Gallagher*: Dostoevsky as Philosopher* http://www-philosophy.ucdavis.edu/phi151/NOV28LEC.HTM

[3] Terminology used by M. Bierdiaev.

extending knowledge on human nature such as it is. It is easy to discover that nature of human beings showing in his novels has deeply tragic character. However, the dynamics of human nature shown by him, the essence of which is transcending oneself and striving for self-fulfillment, more often than to self-fulfillment leads to perdition. And this is because a man, in an arbitrary way, uses his freedom.

"A man – writes Paul Evdokimov - is free as he is the image of Godly freedom and this is why he can make his choices".[4]

Dostoevsky's characters possess unlimited freedom, which if not set in values and directed at transcendence, may become their greatest existential problems. The writer shows, that dealing with own freedom is one of the greatest tasks in human life and man's future fate depends wholly on how he copes with this task. Freedom is a fundamental concept in a philosophical anthropology of the Russian writer.

As an anthropologist, Dostoevsky is invariably close to the Orthodox vision of a man, in which human existence, as long as only human, remains incomplete. A man, who as a result of original sin, had lost direct contact with God, has become being crippled, incomplete. His ontic structure was broken. These cracks can not be left empty, they tend to be filled. There are only two directions: good or evil. Divine or demonic.

"Each created existence presents itself as one participating in the Godly Existence, as a similarity, which is to give answer to the God's concept of a man. Human perfection is in the shaping of the whole existence according to the Godly image and similarity".[5]

A man, wishing to gain the obvious foundation of own existence, from the bottom of his being pursues God, as only God is - as Evdokimov writes - a person in an absolute sense.[6]

> The secret of a person as a hypostasis is based on the act of transformation of oneself towards God (...) A man plays himself and shapes his being through other men, but complete truth about oneself is achieved only when he rises to this awareness that God has about him, when he is inside the relations determining the Godly Person. On this summit the pure human element is mastered and the most inner,

[4] P. Evdokimov, *Prawosławie.,* transl. J. Klinger, PAX, Warsaw 2003, p. 77.
[5] *Ibidem*, p. 21.
[6] *Ibidem,* p. 74.

> hypostatic me ceases - as a property - to be mine. I then receive it as a grace, which supplements it.[7]

As long as we intentionally do not pursue God we will not discover the purpose of our existence, we will remain internally shattered and incomplete. After the Fall, the result of which was disconnection from God, the only true and complete being, a man has tendencies to search for himself outside, what is always a wrong direction leading astray. Thinking this, Dostoevsky very often condemns his characters to stumbling, futile searches and false revelations, thus indicating that there is only one exit from the labyrinth, that to exist authentically means co-existing with God, harmonizing with Godly order. Human autonomic order does not exist at all, its existence could be only an illusion, lie or emptiness.

> The Latin term *persona*, similarly to the Greek *prosopon*, originally means a mask. This term itself contains a deep philosophy of a human person. It means the non-existence of an autonomous human order, as existing means participating in existence or in nothingness. By participating, a man realizes the image of God or assumes a demonic grimace of aping God.[8]

Similarity to God is expressed in the act of opting for Him, acknowledging the values He established and adopting commandments. A man, by following the example of the Christ, materializes the possibility of becoming similar to God, realizes the fullness of own humanity. After finding the image of God hidden within, thanks to grace, which is ever-present,[9] combining the separate parts becomes possible - complete integration of a human being. By finding God, a man finds his true self. This means that one needs to become a god in order to fully be

[7] *Ibidem*, p. 75.
[8] *Ibidem,* p. 81-82.
[9] „According to the Orthodox theorem, the created nature receives its grace from its source, in the sole act of creation. Lack of grace is something unthinkable. It would be a distortion annihilating nature itself, equal to the second death described in the Apocalypse. The truth of the nature lies with its supernatural character, and this "super" means its theoforous character from the sole beginning." *Ibidem,* p. 93.

a man. "A man - as Saint Basil says - is a being that was commanded to become a god, meaning to become an over-divine hypostasis".[10]

Orthodox over-divinity - a category identical to sanctity - is the purpose of human existence and a crowning of his efforts. The path of over-divinity has been becoming the only rescue for a man torn apart between good and evil, imprisoned in his own mind. In Dostoevsky's works we will not however find characters, who would travel this path all the way. We are condemned to numerous objections: post-mortal decomposition of Zosima is one of the more difficult tests for weakly founded, miracle-expecting faith. The writer himself had doubts. His own religion was far from orthodoxy. He deeply believed that world without God would be much worse than the one in which people have faith. The world without Jesus Christ would lose any immanent sense and the strongest fundament of its morality. Even his last and most mature child does not give certainty that he has found immovable bedrock, and that his faith is not merely an act of despair, hope rather than love. The reality described and best known by Dostoevsky is the world without God. It is filled by either terrifying emptiness and void and the lack of God (*The Possessed*), or various conceptualizations of God, used for particular man interests (*The Brothers Karamazov)*. With great difficulty will we find the presence of a living God (dying brother of Zosima).

Long time has passed since the discovery that Dostoevsky was not a theologian and that he used to write only about men.[11] "Actually, you will not find anything aside the man in Dostoevsky's works, everything appears only in a human being, everything happens because of him (...) Dostoevsky is poor as theologian, but infinitely rich as an anthropologist".[12]

A man, pictured by the Russian writer, is a weak and lost being, which, if condemned only to itself, will surely die, because he does not overcome the destructive forces entered in its own nature. The terror of absence of God in the world and the feeling of His existence forced

[10] *Ibidem,* p. 76.

[11] J.P. Scanlan, *Dostoevsky on the Existence of God*, Archiwum Historii Filozofii I Myśli Społecznej, vol. 44, 1999, PL ISSN 0066-6874.

[12] M. Bierdiajew, *Obraz człowieka w twórczości Dostojewskiego,* transl. S. Chabiera, [in:] *Wokół Leontjewa i Bierdiajewa.,* series *Almanach Myśli Rosyjskiej*, (edited.) J. Dobieszewski, Warsaw 2001, p. 249 and 256.

Dostoevsky to scream against all which could take away the rest of hope for finding transcendence or which would eliminate the necessity of searching itself. A man is the source of all misery, which he brings upon himself. Not atheism but false understanding of God is the greatest of them. Winning would allow the man to take a seat at the summit of creation and replace the cruel godly order with one of his own. The false image of a cruel god is the result of adopting a perspective showing the Godly Being outside of the human being, as well as of treating God and man relationship in a master and slave category only. Such an image will not subside as long as we look at God as a stranger. Paul Evdokimov writes about it that way:

> God was tried as an indiscrete foreigner, whose sight attempts to penetrate the most intimate corners of the soul and thus eliminates dignity and autonomy of a human being. Terrible simplification is familiar with God only as someone "different", who is located on the same plane as antique gods, and as such as an everlasting threat, whom men do not believe.[13]

Mistrust towards God stems from unfamiliarity with His true face. Most often God is simply alien to man. And from here there could be only one step to hostility. A man, while not making an effort to get to know, accepts only such an image he is capable of understanding; this is how the God's image is created on the basis of oneself. The main character of *The Possessed* - Aleksy Kiryłłow becomes an Ontic-axiological revolutionary because he has only a simplified image of God menacing human dignity.

> Freedom will be only it makes no difference: to live or die. (...) This is how it works. Life is given to man for the price of pain and fear, and this is where the whole deception is. Contemporary man is not this particular man. This new man, happy and proud. The one, who can do anything: live or die - this person is the new man. Who overcomes pain and fear, becomes god himself. And this God will be no more. (...) God is the pain of fear of death. (...) Everyone, who wants cardinal

[13] P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*., transl.. A. Kunka, Homini, Bydgoszcz 2002, p. 261.

> freedom, should have the courage to kill themselves. (...) Who kills oneself only to kill the fear, becomes a god.[14]

According to Kirryłow, God is the most dangerous enemy of human freedom. Fear from death and uncertainty in eschatological matters limit the potential of men. Kirryłow decides to commit suicide in order to show humanity the new path and to free it from fear of death. He will kill himself willingly, repeating Christ's sacrifice. Kirryłow is going to sacrifice his freedom for human well-being, he wants to take away the fear of death completely. His gesture will turn out to be only an unsuccessful and terrible parody of Redemption, however Kirryłow's demeanor will become a warning about the greatest of the crimes, which can be committed by a human: a claim to take the place assigned exclusively to God. By killing myself, as the one, who was created in the image and similarity of God, I am killing the world of values and God within me. Kirryłow is not the only god-killer among the characters of Dostoevsky's works, his uniqueness is based only on the motives, which propel him, on the fact that they are completely altruistic and honest. In this literary figure the writer combined many opposite features, both those appreciated by him, and considered to be a real threat. "Understand me: a voluntary, totally conscious sacrifice of oneself in the interest of all, made under no sort of compulsion, is in my opinion a sign of the highest development of the personality".[15]

If Kirryłow had a different image of God, his intention would have never been created, as there would be no purpose for it to exist. God perceived as the Good Father, God felt as Love or, finally, God a therapist, who eliminates the innate disconnection from the Being, ceases to be a threat for the man. If we do not build our relations with God based on the principle of master-slave, we will make sure that the necessity for an uprising will never occur.

Kirryłow is one of the most interesting characters ever created by Dostoevsky, as he combines the characteristics of a mystic, incredible altruist and a man possessed by the demon of grandeur and a

[14] F. Dostojewski, *Biesy*, transl. T. Zagórski, Z. Podgórzec, Puls, London 1992, p. 108-109.
[15] Cited by J. Frank, *Dostoevsky. The Miraculous Years, 1865-1871,* Princeton University Press 1995, p. 258.

blasphemer. The writer shows how many contradictions may be hidden inside and how easy it is, only following the mind, to become self-destructive. Demolishing the present order is the domain of Dostoevsky's characters, thus one may conclude that, based only on himself, a man will not build anything valuable. Kirryłow has a character, which predestined him to being someone uniquely good, however the concept "he lazed in America", took his freedom away. Mind captivated Kirryłow to such an extent that he took his own life. Not wanting to be hostage of the world created by God, he becomes prisoner of his own mind. The need to make himself a false God, is - according to Dostoevsky - the greatest perversion of human soul.

However, sometimes equally dangerous could be another idea of God, which we find out in the works of the Russian writer. It is a disaster for human beings, when God is something or someone distant and foreign, because then it is like he did not exist at all. And what lasts, these are only empty words about him. Distance in itself becomes the measure of the validity of God, because this is really important what is close and what we allowed to be close. Otherwise, God becomes something like a theoretical postulate, perhaps even well-rooted in tradition and culture, but the living presence of whom no one feels and no one is looking for closeness with him. Sudden and unexpected meeting so conceived God can bring only trouble and confusion in well or less structured reality. That is what *The Legend of Grand Inquisitor* is about. A similar motive we can find in a novel *The Idiot.* The main character of this novel is Prince Myshkin, who was created as an exemplification of the best man all over the world. Dostoevsky had such an idea and tended to its realization, it was called by him *a perfectly beautiful man*. Unfortunately, it cannot be said, that it was very successful experiment. Myshkin was thought as an imitation of living Christ. Despite all the anti-Catholic and nationalist themes, understood as the obvious aberrations of the writer, we can see Prince endowed with many positive features as: simplicity, directness, gentleness, avoiding judging others and boundless sincerity. Dostoevsky for a long time considered what such a character should be like.

> Domination of himself out of pride (not morality) and rabid self-license in everything. Consequently he could turn into a monster, but love saves him. He becomes imbued with the most profound

> compassion and forgives faults in others… In compassion he progressively develops a high moral sense and performs a heroic action.[16]

The first meeting of Myshkin is a huge challenge for people, because of the fact that social conventions are totally alien to him. Prince is mostly treated like a kind of freak, occasionally with closer examination gaining better opinion, however it often happens that his kindness is misused or used for different though not correct purposes. Not being able to stand up to abuse Prince seems to be completely helpless. His boundless confidence of virtue turns into an annoying flaw. And though he is devoid of pettiness, jealousy, he no one settles and does not condemn - his actions do not bring positive results. He is not the sower of the order. He becomes a tool in the hands of other people. His lack of assertiveness leads to chaos. His goodness is united with weakness. Prince can not be bad. Therefore, his actions are devoid of driving force. Myshkin is good, because he can not be otherwise. Goodness of Prince Myshkin is transformed into a caricature of good as itself and it is very far from the pattern left by Jesus Christ, as well. That second –before mentioned - dangerous idea of God deals with the image of someone who is so extremely good that he is not able to be different, and on the other side, someone who can be cheated and underestimated by others, which are counting on his endless mercy. Dostoevsky oscillates around the two images of God: fierce enemy of human freedom and naive, a little helpless one, who will forgive everything for everyone. What is most important about God Dostoevsky entered in *The Brothers Karamazov*.

The Legend of Grand Inquisitor, the most famous part of *The Brothers Karamazov* refers to the image of a familiarized, absent God; a God, who gave all knowledge to an institution and forever has withdrawn from the world. The Inquisitor accuses Christ that he valued man too much, as the result of which he demanded too much of him. A man is not ready to live in a way recommended by the Savior, i.e. completely free and fully responsible, this is why he willingly agrees to give away his freedom to an organization, which in return for safety will direct his life. However, he does not notice the fact that by giving his life

[16] *Ibidem.*

to be ruled by the Inquisitor, he allows the existence of a world, in which there is no place for God himself. This is why, when Christ appears in Seville, the crowd allows him to be arrested. Nobody opposes the Inquisitor, despite the fact that everybody witnessed a miracle. Human frailty is incurable, in its presence Christ's love becomes incomprehensible and is perceived as an expression of weakness. Who would understand why perfect God loves a man, seeing the irreparable shortcomings of his nature, his incredible ingratitude?

Freedom refers to all that which is in no way contingent on the surface. That is why Christ – being tempted in the wilderness - rejects all proposals of Satan while not turning stones into bread. He avoids doing any wonders. He does not enslave a man by caring for all his needs, risking being accused of callousness. This motive was very important for the writer in his polemic with socialists and atheists, because it contains the most fundamental issues.

Such a temptation [fulfilling of all material needs – I.M.P], he argues, would be irresistible only to a «man-brute». But „if… there were no spiritual life, no ideal of beauty, then man would fall into anguish, would die, would go out of his mind, would kill himself, or would indulge in pagan fantasies." Hence Christ decided that «it is better to inspire man's soul with the ideal of beauty; possessing it in their souls, all will become brothers to one another, they will also be rich.» The question still remains, however, of why God should not have given man «Beauty and Bread together?» The answer is: «then man would be deprived of *labor, individuality, self-sacrifice of one's own good for one's neighbor* – in a word, deprived of all life, the ideal of life.»[17]

God remains someone incredibly distant and paradox-like, allowing the man to use one another in realizing his particular interests. *The Legend* makes us realize that if Christ appear once again, he would be once again crucified, as the man is still not ready for His arrival. The vision shown by Dostoevsky does not leave any illusions; nothing indicates that this state will undergo any radical changes ever. Christ remains silent, as he has already said everything and he knows that human beings are unable to hear His voice.

[17] J. Frank, *Dostoevsky. The Mantle of the Prophet, 1871-1881,* Princeton University Press, Princeton and Oxford 2003, s. 286.

ABSTRACT

A MAN IS FREE AS HE IS THE IMAGE OF GODLY FREEDOM.
FYODOR DOSTOEVSKY'S FURTHER CONSIDERATIONS ABOUT FREEDOM.

The article presents Fyodor Dostoevsky's considerations of freedom based on both *The Brothers Karamazov* and *The Idiot.* The writer shows, that dealing with own freedom is one of the greatest tasks in human life and man's future fate depends wholly on how he copes with this task. Freedom is a fundamental concept in a philosophical anthropology of the Russian novelist. According to his grasp of the problem of evil this is a man, who appears the source of all misery, which he brings upon himself, among which not atheism but false understanding of God is the greatest one.

HYBRIS nr 21 (2013)
ISSN: 1689-4286

PIOTR M. SĘKOWSKI
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

GRAMATYKA „WIERZYĆ" RELIGIJNEGO W KONTEKŚCIE GIER JĘZYKOWYCH

„(…) jak ciało bez ducha jest martwe,
tak też jest martwa wiara bez uczynków"
(Jk 2, 26)

(0) Refleksja Wittgensteina nad religią

Choć poglądy Ludwiga Wittgensteina, zarówno wczesne, jak i późne, sporo namieszały w historii filozofii, na stałe zapisując się w dziejach myśli ludzkiej, to pewne obszary refleksji filozoficznej Wittgensteina pozostają obce szerokiemu gronu filozofów, adeptów filozofii, czy osób zainteresowanych filozofią. Rozpoznawalna i głośna jest późna filozofia Wittgensteina z koncepcją gier językowych na czele, ale raczej niewiele mówi się o refleksji Wittgensteina nad religią, ta pozostaje często przemilczana. Poglądy Wittgensteina na religię zostały wyłożone między innymi w *Wykładach o wierze*, a zaplecze metodologiczne dla tej refleksji stanowi koncepcja gier językowych. Wittgenstein przedstawia język religii traktując go jako grę językową i w obrębie tego paradygmatu podejmuje analizy pewnych używanych w języku religijnym słów.

Przystępując do omawiania koncepcji wiary religijnej, jako swoistej gry językowej niepodobna nie rozpocząć od krótkiej charakterystyki gry językowej jako takiej.

(1) Gry językowe

Wittgenstein w drugim okresie swojej filozoficznej działalności miał istotne trudności w usystematyzowanym formułowaniu swoich myśli, co daje się we znaki już przy pobieżnej lekturze tekstów jego au-

torstwa. Koncepcja gier językowych zawarta *implicite* w *Dociekaniach filozoficznych* odcisnęła swoje piętno na wyjątkowo szerokim spektrum myśli filozoficznej i sposobów uprawiania filozofii. Być może właśnie ze względu na specyficzny styl pisarstwa Wittgensteina, którego teksty są raczej zbiorem uwag (czasem nawet luźno związanych z zasadniczym wątkiem), niż jednolitą, spójną i logicznie przeprowadzoną narracją; być może właśnie ze względu na ten styl, który pociąga za sobą możliwość dokonywania wielorakiego rodzaju interpretacji, zdobyła późna filozofia Wittgensteina, wyłożona w *Dociekaniach…* tak szerokie zainteresowanie, bowiem właśnie w drugim wielkim dziele Wittgensteina specyfika jego wypowiedzi daje o sobie znać w sposób wyjątkowo silny. Pomimo jednak tych trudności, można w sposób stosunkowo mało sporny sformułować koncepcję gier językowych.

Osią myśli Wittgensteina jest twierdzenie, że tradycyjne problemy filozoficzne nie istnieją, że są pseudo-problemami, że wynikają z nieumiejętnego obchodzenia się z językiem. Myśl ta przewija się zarówno w *Traktacie logiczno-filozoficznym*, jak i w *Dociekaniach…*, zarówno we wczesnej, jak i w późnej filozofii Wittgensteina, choć w zależności od okresu, przybiera ona inny kształt, a wraz z nią różnicują się proponowane przez Wittgensteina sposoby unieważniania problemów filozoficznych.

Późna filozofia Wittgensteina skupia się wokół problemu języka potocznego[1], który jest biologiczno-kulturowym wyposażeniem człowieka. Język jest zespołem gier językowych, a każda z gier jest odrębną formą życia. Wittgenstein nie formułuje wprost definicji gry językowej, więcej nawet – stwierdza, że podać takiej definicji nie sposób. Pojęcie „gry" jest wyjątkowo szerokie i obejmuje różnorodne zjawiska, np.: koszykówkę, brydża, szachy, chińczyka itp. Między zjawiskami tymi można dostrzec pewne podobieństwa, których wskazanie stanowić może pewną ogólną charakterystykę. Podobnie rzecz się ma z grami językowymi.

Na grę językową składa się pewien słownik. Poszczególne słowa nie mają uniwersalnego, absolutnego znaczenia, które warunkowane byłoby jakimiś zewnętrznymi względem gry czynnikami, albo przez jakąś meta-grę, taka bowiem nie istnieje – zespół gier językowych nie tworzy gry; innymi słowy gry nie łączą się. Znaczenie słów jest określa-

[1] Por. A. Nowaczyk, *Filozofia analityczna*, Warszawa 2008, s. 39.

ne wewnętrznie, przez sposób użycia tego słowa w danej grze. Znaczenie konkretnego słowa w jakiejś grze nie zależy w żadnej mierze od znaczenia tego samego słowa w innej grze. Pomieszanie właściwych różnym grom językowym sposobów użycia słów prowadzi do powstania problemów filozoficznych. Zatem usunięcie problemów filozoficznych polega na wykazaniu, że słowa używane w sformułowaniach tych problemów pochodzą z różnych gier i nie mogą być używane razem. Można byłoby więc powiedzieć, że problemy filozoficzne, w ujęciu późnego Wittgensteina, są swoiście rozumianymi „ekwiwokacjami"[2].

Słowniki gier językowych, abstrahując zupełnie od specyficznych powiązań między ich elementami, można byłoby, jak sądzę, potraktować jako zbiory słów (w supozycji materialnej: dźwięki i napisy); te zbiory krzyżują się wzajemnie. Jednak tak rozumiane zbiory nie stanowią jeszcze gry językowej, gdyby bowiem stanowiły, okazałoby się, że mają one [gry – zbiory] części wspólne, w obrębie których możliwe byłoby swobodne poruszanie się między różnymi grami i mieszanie gier.

Tym, co różnicuje te zbiory między sobą w sposób uniemożliwiający jednoczesne działanie w obrębie dwóch lub większej liczby gier językowych, jest zestaw reguł – gramatyka gier językowych. Każda gra językowa ma swoją gramatykę. Opisuje ona sposoby posługiwania się słowami w obrębie tej gry, sankcjonuje, co jest dopuszczalne, a co nie. Gramatyka to swego rodzaju „porządek" implementowany do zbioru słów. Wprowadzenie zespołu reguł do zbiorów słów prowadzi do ich [zbiorów] „rozwarstwienia". Słowa będące dotąd w supozycji materialnej i nieposiadające żadnej innej supozycji, zyskują dzięki regułom gry znaczenia, a nazwy – supozycje prostą i formalną.

Reguły gier językowych uniemożliwiają jednoczesne poruszanie się w obszarze dwóch (lub więcej) gier językowych jednocześnie. Na takiej samej zasadzie, jeśli weźmiemy dwa zbiory uporządkowane według dwóch różnych porządków, a zbiory te będą miały jeden (lub więcej) element wspólny, to nie możemy przenosić własności tego elementu, jakie ma on w pierwszym, a które wynikając z porządku tego zbioru, na ten sam element rozpatrywany w zbiorze drugim.

Gramatyki gier językowych nie można utożsamiać z gramatyką w sensie językoznawczym, gramatyka gier językowych to nie zbiór reguł składniowych, ale raczej zbiór reguł, które regulują sensowność

[2] Por. tamże, s. 40.

zdań, to znaczy – zdania zgodne z gramatyką danej gry będą w niej sensowne, te zaś, które łamią reguły gry, są bezsensowne.

(2) Rola filozofii w perspektywie gier językowych

Uczestnikom konkretnych gier językowych ich gramatyka jest dobrze znana; choć może nie umieją jej wysłowić i opisać, to znają ją mocą intuicji. Z tego względu nie ma potrzeby rekonstruowania reguł gier językowych, ani ich wyjaśniania. Nie jest tym bardziej wskazane ingerowanie w gramatykę gier językowych[3]. Wiązałoby się to z istotną trudnością, mianowicie – w imię jakich reguł mielibyśmy dokonać przeformułowania gramatyki jakiejś gry? Nie można tego dokonać bez odniesienia do jakiegoś meta-poziomu, a dla Wittgensteina język jest zespołem gier językowych nie zhierarchizowanych, lecz niezależnych od siebie, względem których nie istnieje żadna nadrzędna, wspólna im wszystkim, gramatyka, ani też żadna meta-gra. Prawomocność gramatyki gier językowych jest wewnętrzna i nie mają reguły gramatyczne mocy obowiązywania poza granicami gry, której przebieg określają.

Istotne w tym miejscu jest pytanie o filozofię: Gdzie jest jej miejsce? Jakie jest jej zadanie? Wczesna i późna myśl Wittgensteina wydają się mieć pewien wspólny „moment" właśnie w miejscu, w którym dotykają problemu filozofii. Niektórzy twierdzą, że pierwszy Wittgenstein zdezawuował zupełnie filozofię. Wydaje się to jednak twierdzenie nieostrożne. Zarówno w swej wczesnej jak i późnej filozofii Wittgenstein unieważnił jedynie tradycyjne problemy filozoficzne, problemy metafizyczne. W *Traktacie…* twierdząc, że wynikają one ze złego użycia języka, z użycia języka wbrew jego logicznej strukturze; w *Dociekaniach…* zaś mówiąc, że tradycyjne problemy filozoficzne wynikają między innymi z pomieszania gier językowych. Ale twierdzenia te wskazują, jak sądzę, na specyficzną rolę filozofii, a nie na jej bezużyteczność. Dla pierwszego Wittgensteina zadaniem filozofii jest odsłonięcie logicznej struktury języka i pokazanie, że w metafizyce jest on używany wbrew tej logicznej strukturze, że uprawiając metafizykę, dokonuje się swoistego gwałtu na języku.

[3] L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum.: Bogusław Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 75.

W *Dociekaniach…* metafizyka również jest przez Wittgensteina atakowana, tym razem jednak w nieco inny sposób. Nie ma czegoś takiego, powiada Wittgenstein, jak filozoficzna gra językowa. W usiłowaniach rozwikłania metafizycznych problemów język pracuje na jałowym biegu, bowiem jest używany, jeśli można tak powiedzieć, pomiędzy grami językowymi z użyciem reguł z różnych, nieprzystających do siebie, gier. Zadaniem filozofii jest dokonanie przeglądu gramatyki gier językowych, nie po to, by je zmieniać, czy naprawiać, ale po to, między innymi, żeby unieważniać problemy metafizyczne, by pokazać ich genezę, że wzięły się z pomieszania gier[4].

„Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą"[5]. Filozofia ma być terapią wycelowaną przeciwko tradycyjnym problemom filozoficznym. Nie systematycznym opisem gier, ale działalnością analityczną podejmowaną w miejscach, gdzie wkradła się choroba, gdzie, z takich, czy innych powodów, doszło do zaburzenia sposobów prawidłowego posługiwania się językiem. Nie ma potrzeby dokonywać systematycznego opisu wszystkich gier językowych, ponieważ ich uczestnicy znają te reguły i skoro posługują się nimi dobrze i nie dochodzi do pojawienia się metafizycznych aberracji, to opis gramatyki takich gier byłby czczą gadką, stwierdzaniem czegoś, co zainteresowanym jest wiadome. Filozofia nie jest dla Wittgensteina nauką, ale rodzajem działalności, która prowadzić ma do rozwiania metafizycznych problemów i uporządkowania języka tam, gdzie tego uporządkowania wymaga, tam zaś gdzie panuje porządek, sprzątanie jest zajęciem bezsensownym.

Dla późnego Wittgensteina język, a właściwie gry językowe, powiązane są z życiem, ze sposobami życia[6]. Są, można by nawet powiedzieć, wobec tych sposobów wtórne, wtórne w tym sensie, że są w nich zakotwiczone niejako, odnoszą się do nich, są swego rodzaju „eskalacją" sposobów życia. Jako takie, same w sobie, gry językowe nie mają racji bytu. Nie są też żadnym komentarzem do aktywności życiowej, ale tylko językową kontynuacją pozajęzykowej aktywności. Pozajęzykowa aktywność nie jest elementem gry językowej w sensie immanentnym, ale jest jakby genetycznym czynnikiem, który generuje gry, wskazującym na pozajęzykowe źródło języka, który sam w sobie jest pusty i nic nie-

[4] Por. A. Nowaczyk, dz. cyt, s. 40-41; Wittgenstein Ludwig, dz. cyt, s. 75.
[5] L. Wittgenstein, dz. cyt., s. 133.
[6] Por. A. Nowaczykdz. cyt., s. 39.

znaczący, jest czynnikiem usensowniającym język danej gry. Język gry językowej czerpie swą sensowność z reguł tej gry i ze sposobu życia, do którego to sposobu ta gra się odnosi. Dlatego też nie istnieje według Wittgensteina filozoficzna gra językowa (filozofię rozumie tu Wittgenstein jako zestaw tradycyjnych (metafizycznych) problemów), gdyż niepodobna wskazać jakiegoś sposobu życia, którego kontynuacją byłaby filozofia. W metafizyce dochodzi ponadto do pomieszania słownictwa zaczerpniętego z różnych gier językowych i używania go wbrew regułom, które regulują posługiwanie się tą terminologią w obrębie gier, z których ona pochodzi. Nie istnieją reguły dyskursu filozoficznego, a nawet, jeśli takie zostałyby opracowane przez filozofów, filozofia nie stałaby się przez to grą językową, bo wciąż brakowałoby jej odniesienia do jakiegoś sposobu życia, którego miałaby być przedłużeniem. W tradycyjnie rozumianej filozofii język pracuje na jałowym biegu, jest oderwaną od życia, a pozbawioną znaczenia i sensu, czczą paplaniną, zabawą i rozrywką najwyżej, a nie poważną działalnością.

(3) Wiara religijna a gry językowe

Na grę językową składają się trzy elementy: (a) słownik, (b) gramatyka, (c) pozajęzykowa aktywność, do której gra się odnosi. Pozajęzykowa aktywność człowieka (ad. c) nie stanowi elementu wewnętrznego gier językowych, ale jest podłożem, na którym gry językowe wyrastają, jest konieczna, aby gra językowa miała sens i nie była tylko pustą zabawą. Z uwagi na niejasny język Wittgensteina, specyficzny sposób pisania i brak jednoznacznej definicji gry językowej, trudno powiedzieć, czy twór, który posiadałby własny słownik (a) i gramatykę (b), ale nie byłby wynikiem pozajęzykowej działalności (c) – czy taki twór byłby grą językową jakoś upośledzoną, czy nie byłby nią wcale. Jest to rzeczywiście trudność terminologiczna dotycząca gier językowych, ale też nie rzutuje ona w drastyczny sposób na kształt koncepcji Wittgensteina; w tym jednym miejscu dyskusyjny pozostaje zakres pojęcia „gry językowej", ale bezsporne jest, że język ma u późnego Wittgensteina bardzo silne zakorzenienie w sposobach życia, a gry językowe odpowiadają pewnym sposobom życia, są nad nimi nadbudowane, jeśli zaś pozbawione są owego fundamentu w sposobach życia, wtedy tracą znaczenie, stają się pozbawionymi sensu gierkami, albo ewentualnie po prostu przestają być grami językowymi.

Niemniej, żeby określić, czy w danym przypadku możemy mówić o grze językowej w pełnym tego słowa znaczeniu, trzeba odpowiedzieć na pytanie, czy wszystkie trzy elementy (a, b i c) w danej strukturze językowej występują

Chcąc odpowiedzieć na pytanie, czy język religijny jest grą językową, trzeba odpowiedzieć na pytanie, czy ma on swój specyficzny słownik (a), czy jego użytkownicy posługują się określoną gramatyką specyficzną dla tego języka (b), by w końcu zapytać, czy temu językowi odpowiadają pewne określone sposoby życia (c).

Kwestia słownika (a) wydaje się stosunkowo prosta. Trudno zaprzeczyć, że ludzie wierzący (czy religia, albo wszelka dyskusja o religii, jako konstrukcji teologicznej) posługują się pewnymi słowami, z których pewne są charakterystyczne tylko dla religii, inne zaś są bardzo rozpowszechnione i w innych grach językowych biorą udział (oczywiście według innych prawideł). Pierwszy słowem, zarezerwowanym prawie wyłącznie dla religii, jest „Bóg", kolejne podobne to „zbawienie", „zmartwychwstanie"; „wierzyć" to już termin spotykany często w pozareligijnym dyskursie. Ze słowem „wierzyć" nierozerwalnie wiąże się słowo „wiara" – i już w tym miejscu zauważyć można pewną specyfikę posługiwania się oboma zwrotami. Słowa „wierzyć" używa się bardzo powszechnie, mówimy: „wierzę w Boga", „wierzę ci", „wierzę, że ten konflikt będzie szybko zażegnany", „wierzę, że za trzy miesiące będzie ładna pogoda", „wierzę, że to prawda, co napisano w tym artykule". Wszystkie, poza, jak się okaże, pierwszym użyciem, przypadki zastosowania słowa „wierzyć" odnoszą się do „wierzenia" jako pewnego sposobu zachowania w przypadku, kiedy dostępnych jest zbyt mało danych, by wydać jednoznacznie rozstrzygający osąd („wierzę, bo nie wiem"). Łatwo zauważyć, ze z pozoru tak bardzo związane ze słowem „wierzyć" słowo „wiara" nie jest już tak powszechnie stosowane, że poza pierwszym przypadkiem, trudno raczej mówić o „wierze". Mówimy o „wierze w Boga", ale nie mówimy o „wierze w artykuł", „wierze w ładną pogodę" itp. Powstaje w związku z tym kwestia określenia, co miałoby znaczyć słowo „wierzyć" i „wiara" w religijnym kontekście, ale wydaje się oczywiste, że oba te słowa znajdują zastosowanie w dyskursie religijnym.

Podobnie łatwo wskazać gramatykę (b) języka religijnego. Słów składających się na słownik religii używa się w określony sposób, wszelkie niezgodne z nim sposoby użycia albo są pozbawione sensu, albo zostają nazwane bluźnierstwami, czy herezjami. Mówi się „wierzę

w Boga", ale nie „wierzę w św. Katarzynę", mówi się „Boże! Zmiłuj się nad nami!", ale nie „św. Józefie! Zmiłuj się nad nami!", „zmiłowanie" w języku religijnym jest rezerwowane dla „Boga". W pozareligijnym użyciu języka sformułowanie „Józek! Weź się zmiłuj! (…i pożycz mi 20 złotych)" nie brzmi niestosownie, jednak w gramatyce języka religijnego „zmiłowanie" ma zastosowanie tylko wobec „Boga".

Jak powiedzieliśmy, nieodłączne z grami językowymi pozostają określone sposoby życia (c). W przypadku religii ich wskazanie jest szczególnie łatwe - są to wszelkie formy szeroko rozumianego kultu: Różaniec, Msza Święta, Procesja Rezurekcyjna, uklęknięcie przed Najświętszym Sakramentem, etc.

Spełnienie warunków (a)-(c) pozwala stwierdzić istnienie odrębnej, religijnej gry językowej. Jednak po pierwsze, jak powiedzieliśmy, pojęcie gry językowej jest niejasne, ponadto niejasne jest pojęcie samej religii. Owocuje to istotnymi problemami z określeniem religijnej gry językowej. Jak się wydaje, istnienie religijnych gier językowych nie pozostawia wątpliwości, jednak otwarte pozostaje pytanie o ich zakres – czy wszelki język religijny (muzułmański, katolicki, protestanci, prawosławny, żydowski, etc) stanowi jedną wielką religijną grę językową, czy też każdej religii, albo wręcz każdemu jej odłamowi, każdemu wyznaniu, odpowiada odrębna gra językowa? Można pójść jeszcze dalej – może modlitwa jest odrębną od Mszy Świętej grą językową? Wszystkie te trudności zaciemniają obraz gry językowej jako takiej, a także wskazania konkretnej gry językowej.

Ze względu na swoistość odniesienia gier językowych do sposobów życia (c), pojawia się konieczność wyraźnego odróżnienia gry językowej jako takiej, od sposobu życia, któremu ona odpowiada, ale do którego się nie redukuje. W przypadku religii formy kultu są niewątpliwie określonym sposobem życia, któremu odpowiada język religijny, ale religii jako całości nie da się zredukować do gry językowej, to znaczy – religia nie jest grą językową, grą jest jedynie język religijny. Formy kultu są bowiem określonymi zachowaniami, czynnościami, gry językowe natomiast są strukturami językowymi. Zatem wiara religijna nie jest grą językową, grą jest natomiast język religii. Szczególna pod tym względem pozostaje jednak modlitwa. Jest to niewątpliwie forma kultu, błagania, jest to pewien sposób zachowania się ludzi religijnych, ale z drugiej strony modlitwa (w najbardziej pierwotnym znaczeniu tego

słowa) jest też językowym aktem, w którym ludzie wierzący posługują się określonymi słowami w określony sposób.

Język religii można więc potraktować jako pewną grę językową, pozostaje jednak otwarta kwestia, jak szeroko należy ją rozumieć, czy grą językową jest język wszystkich religii razem wziętych, czy każdej z osobna? – na to pytanie trudno znaleźć jednoznaczną odpowiedź. Obserwacja świata religijnego może natomiast skłaniać do wyróżnienia wielu językowych gier religijnych, które nadbudowywałyby się nad poszczególnymi odłamami poszczególnych religii. Teza o wielości religijnych gier językowych wydaje się o tyle bardziej prawdopodobna, że poszczególne odłamy religijne dbają o „czystość" swojej teologii i wszystkie zdania, które zbudowane są w sposób niezgodny z gramatyką charakterystyczną dla teologii tej właśnie grupy wyznaniowej, zostają odrzucone jako herezje czy bluźnierstwa, a członkowie, którzy te twierdzenia wypowiadali, w skrajnym przypadku, wykluczeni ze wspólnoty wiernych. Podobnie idąca w parze z wielością wyznań wielość form kultu skłania raczej do przyporządkowywania każdemu wyznaniu odrębnej gry językowej, niż do twierdzenia, że istnieje jedna, wielka religijna gra językowa, w którą grają wszyscy wierzący ludzie na świecie.

Niemniej, pomimo tych trudności, da się wskazać charakterystyczny dla religii (tak w ogóle, jak każdej z osobna) zasób słów – słownik, pewne sposoby posługiwania się nimi – gramatykę, i pewne formy życia, nad którymi nadbudowany jest ów słownik z jemu właściwą gramatyką, a zatem można mówić o języku religijnym, jako o grze językowej. Ponadto słowa takie jak „Bóg", „wierzyć", są na tyle powszechne w świecie religijnym i, jak się wydaje, na tyle podobnie używane, że można podjąć dalszą analizę tych ogólnych pojęć religijnych, a zwłaszcza pojęcia wiary, bez konieczności precyzacji zakresu religijnej gry językowej.

(4) Gramatyka użycia słowa „wierzę" w religijnej grze językowej

Wittgenstein dokonał rekonstrukcji gramatyki słowa „wierzyć". To znaczy, że dokonał przeglądu sposobów użycia tego terminu i prób odtworzenia reguł, jakimi używanie tego wyrażenia się rządzi w obrębie poszczególnych jego użyć. Niestety, o czym już parokrotnie wspominaliśmy, wittgensteinowska narracja jest zwykle bardzo zawiła, jest Wittgenstein filozofem, któremu istotną trudność sprawiał systema-

tyczny i jasny wykład własnych przemyśleń, w efekcie czego, obcując z jego tekstami (tak spisanymi przez samego Wittgensteina, jak przez jego słuchaczy), obcujemy z językiem częstokroć bardzo metaforycznym, entymematycznym, pojawiające się przykłady pewnych wyrażeń, sposobów ich użycia, często nie są opatrzone żadnym komentarzem.

W związku z tym trudno stworzyć niepodlegające wątpliwościom, usystematyzowane streszczenie poglądów Wittgensteina, zwłaszcza tych wypowiedzianych w *Wykładach o wierze*. Niemniej jest kilka fundamentalnych, charakterystycznych dla wittgensteinowskiej filozofii religii punktów, które stosunkowo łatwo wydobyć z lektury *Wykładów…*.

Słowa „wierzę" używamy na różne sposoby. Sposoby te nie przystają do siebie wzajemnie, pochodzą bowiem z różnych gier językowych. Odpowiadają im, jak zdaje się sugerować Wittgenstein, różne stany umysłu[7]. Można przede wszystkim wyróżnić religijny i niereligijny sposób używania terminu „wierzę", każdy z nich odpowiadałby odrębnym grom językowym, lub grupom gier (rzeczywiście nie istnieje u Wittgensteina żadna meta-gra, ale to nie stoi na przeszkodzie, żeby jakieś grupy gier były pod pewnymi względami bardziej do siebie podobne i w tym sensie stanowiły zbiór gier jakoś odrębny od pozostałych gier).

Język religijny, a przynajmniej religijne użycie „wierzyć", stanowi odrębną grę językową, dlatego że w przypadku zdań religijnych inaczej używamy słowa „wierzyć", niż robimy to w przypadku zdań pozareligijnych. Zwraca Wittgenstein uwagę na to, że inaczej funkcjonuje negacja „wierzyć" w obu tych kontekstach (religijnym i niereligijnym).

Jakiś Daniel wierzy w Sąd Ostateczny, Sebastian zaś nie. Na pierwszy rzut oka przeczą oni sobie, Daniel powie bowiem: „wierzę w Sąd Ostateczny", a Sebastian „nie wierzę w Sąd Ostateczny"[8], czyli postawi negację przed zdaniem wypowiedzianym przez Daniela. Sprzeczność obu tych zdań jest jednak tylko pozorna. Bowiem Sebastian i Daniel nie grają w tę samą grę językową, a dokładnie – Daniel bierze udział w pewnej językowej grze, w której nie bierze udziału Sebastian. Gdyby zdania Daniela i Sebastiana miały być sprzeczne, musiałyby być wypowiedziane na tym samym, „religijnym" poziomie. Tymczasem Da-

[7] L. Wittgenstein, *Wykłady o religii i etyce*, tłum.: Wojciech Sady, Kraków 1995, s. 88.
[8] Tamże, s. 86.

niel będąc wierzącym deklaruje swoją wiarę, że nastąpi kiedyś Sąd Ostateczny, a Sebastian, twierdząc – „nie wierzę w Sąd Ostateczny" – ma raczej na myśli, że w ogóle nie myśli w tych kategoriach, w kategoriach religijnych, nie chodzi mu zapewne o to, że zna jakieś teologicznej natury przesłanki, które pozwalałyby podważyć zasadność wiary w Sąd Ostateczny, które pozwalałyby stwierdzić, że koniec czasów dokona się w inny sposób niż przez Sąd. (Oczywiście rozważamy tutaj sytuację taką, w której Sebastian jest agnostykiem, a nie teistą, który sądzi, że ma podstawy zakwestionować pewne doktrynalne twierdzenia.)

Daniel mówi: „wierzę w Sąd Ostateczny", Sebastian: „nie wierzę w Sąd Ostateczny", bo nie myśli w ogóle w kategoriach religijnych, ale może ktoś trzeci powiedzieć: „nie wierzę w Sąd Ostateczny. Bóg jest miłosierny, nie będzie sądził ludzi". Zarówno Sebastian, jak i ów trzeci rozmówca, nie wierzą w Sąd Ostateczny, lecz co innego znaczy „nie wierzę" Sebastiana, a co innego „nie wierzę" wypowiedziane przez trzeciego dyskutanta. Sebastian jest ateistą, jest poza religijną grą językową, natomiast ten trzeci człowiek jest podobnie jak Daniel, teistą, lecz twierdzi co innego o Sądzie Ostatecznym. Daniela z trzecim rozmówcą wiele łączy, z Sebastianem – wiele dzieli. Wydaje się, że Wittgensteinowi chodzi właśnie o te dwa skrajne użycia „wierzę", to znaczy to, kiedy Daniel mówi, że wierzy, i to, kiedy Sebastian twierdzi, że nie wierzy. Kiedy ktoś stwierdzi: „(wierzę, że) ta choroba jest karą za moje grzechy", drugi zaś powie „nie wierzę w to", to ta druga osoba nie ma na myśli, że choroba jest nagrodą, lecz, że nie myśli w ogóle w tych kategoriach[9].

Mówiąc „wierzę w Boga" nie przeczymy temu, kto powie „nie wierzę w Boga", lecz deklarujemy swój udział w religijnej grze językowej. „Gdyby ktoś rzekł: 'Wittgenstein, czy ty w to wierzysz?', powiedziałbym 'Nie'. 'Czy przeczysz temu człowiekowi [który w to wierzy - P.S]?', powiedziałbym: 'Nie'"[10]. Zanegowane „wierzyć" nie oznacza więc wierzenia w coś przeciwnego, lecz deklarację rezygnacji z pewnej językowej gry, z pewnego sposobu mówienia. Jeśli ktoś powie „ten samochód jest czerwony", inny zaś „nie, ten samochód nie jest czerwony", wtedy obaj sobie zaprzeczą, jak powiada Wittgenstein, mają bowiem wspólną płaszczyznę, na której się poruszają, jeśli natomiast ktoś powie

[9] Por. tamże, s. 88.
[10] Tamże, s. 86.

„wierzę w Boga", inny zaś „ja nie", wtedy mówią tak naprawdę o czymś innym; „przypuśćmy, że ktoś wierzący powiedział: 'Wierzę w Sąd Ostateczny', a ja na to: 'Cóż, nie jestem taki pewny. Być może'. Stwierdzilibyście, iż między nami rozwiera się ogromna przepaść. Gdyby on rzekł: 'Przelatuje nad nami niemiecki samolot', a ja na to 'Być może. Nie jestem pewny', stwierdzilibyście, że wiele nas łączy"[11].

„Wierzyć" ma ponadto, a może przede wszystkim, dwa (co najmniej dwa) różne sposoby użycia. „W dyskursie religijnym używamy wyrażeń rodzaju: „wierzę, że to, a to nastąpi", i używamy ich w inny sposób niż ten, w jaki używamy ich w nauce"[12]. Religijny sposób użycia „wierzę", to jeden, natomiast drugi, naukowy albo potoczny, w każdym razie – nie religijny, charakteryzuje się inną gramatyką.

Gdy ktoś w religijny sposób używa słowa „wierzę", mówiąc „wierzę w Boga", „wierzę w Sąd Ostateczny", „wierzę w zmartwychwstanie", wskazuje na pewien szczególny akt, którego dokonuje, na pewien, jak nazywa to Wittgenstein, obraz, w który jest wpatrzony i któremu podporządkowuje swoje życie. Wiara religijna tym różni się od wszelkiej wiary pozareligijnej, że nie jest wynikiem niewiedzy, nie jest rodzajem asercji bez wystarczających przesłanek. Kiedy ktoś powie: „wierzę, że to nie nowotwór" – zinterpretujemy jego wypowiedź tak: „widocznie nie był jeszcze u lekarza i nie wie, a może był, zrobił zlecone przez doktora badania, ale czeka na wyniki i diagnozę", gdy natomiast ktoś powie: „wierzę w Boga" – nie będziemy interpretowali jego wypowiedzi mówiąc: „cóż… nie ma żadnych dowodów, więc tylko wierzy"; wiara religijna nie jest „tylko wiarą", czyli wiarą wobec niewiedzy, lecz aktem zupełnie innego porządku, porządku pozapoznawczego, jak zdają się sugerować wypowiedzi Wittgensteina. Dla Wittgensteina istnienie Boga nie jest hipotezą[13], gdyby bowiem Bóg miał być jakimś przedmiotem pośród innych przedmiotów, wiara byłaby wiarą w potocznym rozumieniu, a więc wiarą z braku dowodów, a wtedy niewiara nie stanowiłaby problemu. Jeśli ktoś powie „wierzę, że Korea nie zrzuci bomby atomowej na Polskę", a ktoś drugi mu odpowie „nie byłbym tego taki pewien", wtedy poprzestaniemy na konstatacji, że drugi rozmówca jest po prostu pesymistą, również dla tego, kto wierzy, że Korea nie zrzuci

[11] Tamże, s. 86-87.
[12] Tamże, s. 90.
[13] Por. tamże, s. 90.

bomby na Polskę, nie będzie to problemem, natomiast ten, kto mówi „nie wierzę w Boga", pozostaje solą w oku dla wierzących, a konstatacja „nie wierzę w Boga" pociąga za sobą częstokroć negatywny odbiór.

> Mówiono, musiano mówić – pisze Wittgenstein o istnieniu Boga – że wierzy się w to istnienie, a jeśli ktoś nie wierzył, to uważano to za coś złego. Normalnie gdybym nie wierzył w istnienie czegoś, nikt by nie pomyślał, że jest w tym coś złego[14].

Dewi Z. Phillips świetnie ujmuje problem rozróżnienia między wiarą potocznie rozumianą, a wiarą religijną, pytając:

> Jak zwykle w tego rodzaju przypadkach [kiedy idzie o wiarę w Boga - P.S.] moglibyśmy rzec: 'Ty tylko wierzysz – no cóż…'. Ale czy tak używa się słowa 'wiara' w religii? Czy to nie jest dziwactwo powiedzieć o ludziach religijnych: 'Oni jedynie wierzą, że jest jakiś Bóg'?[15].

Skoro wiara religijna nie jest rodzajem ucieczki przed niewiedzą, albo pewnym rozwiązaniem, do którego się uciekamy w obliczu niewystarczających przesłanek, to jaka jest rola przesłanek, które często ludzie wierzący wskazują jako skłaniające ich do wiary? Okazuje się, że żadna. Wiara w potocznym tego słowa rozumieniu jest wiarą w obliczu określonych okoliczności, które choć nie są wystarczające, by stanowić dowód, to są dobrym, wystarczającym pretekstem dla wiary. Potocznie rozumiana wiara jest więc wiarą z jakichś powodów, jest wtórna wobec sytuacji, w jakiej zaistniała. Natomiast wiara religijna jest pierwotna, jest wyjściowym aktem ludzi wierzących. Wskazują ludzie religijni niejednokrotnie na powody, dla których wierzą, jednak w rzeczywistości nie grają one żadnej roli w stosunku do ich wiary.

> '(…) ludzie przecież mówią – czytamy na stronicach *Wykładów…* - iż wierzą na podstawie świadectw, lub też że wierzą na podstawie doświadczeń religijnych'. Odparłbym: 'Sam fakt, iż ktoś uważa, że wierzą oni na podstawie świadectw, nie mówi mi jeszcze tyle bym mógł stwierdzić, czy w związku ze zdaniem ‹‹Bóg istnieje›› powiedziałbym, iż te świadectwa są niezadowalające czy że są niedostateczne'[16].

[14] Tamże, s. 93-94.
[15] D.Z. Phillips, *Wiara religijna a gry językowe*, tłum. Michał Szczubiałka, [w:] *Fragmenty filozofii analitycznej, t.IV: Filozofia religii*, Warszawa 1997, s. 306.
[16] L. Wittgenstein, *Wykłady …*, s. 94.

To spostrzeżenie Wittgensteina wydaje się w jakimś stopniu trafne, ponieważ obserwujemy zdumiewającą zdolność przystosowywania się wierzeń religijnych do zmieniających się warunków w jakich występują, które mimo wszystko nie dotyka jądra tych wierzeń, przebudowie ulega jedynie zakotwiczenie doktryny w realiach współczesności. Gdyby z jakiejś figury Maryi zaczęły płynąć krwawe łzy, na pewno wywołałoby to gwałtowną reakcję wśród wierzących i hierarchów kościelnych, z tym, że reakcje te byłby dwojakiego rodzaju – wierzący, zwłaszcza ludzie „ludowo pobożni", prości, zaczęliby doszukiwać się w tym zjawisku rzeczy nadprzyrodzonych, a miejsce, w którym całe zdarzenie by zaszło, przekształciłoby się szybko w centrum nieoficjalnego kultu; natomiast hierarchowie wszczęliby badania mające na celu weryfikację rzekomo cudownego zjawiska. Gdyby jakaś osoba była gorliwą uczestniczką tego lokalnego kultu i modliłaby się gorąco o uzdrowienie z choroby, a pewnego dnia choroba by ustąpiła, na pewno zaczęłaby interpretować to wydarzenie jako cudowne uzdrowienie i mówiłaby, że zawdzięcza uzdrowienie modlitwom przed płaczącą figurą Maryi. Gdyby jednak po czasie, w wyniku dochodzenia podjętego przez Kościół, okazało się, że łzy spływające po policzkach figury to zwyczajna mistyfikacja, osoba, która wierzyła, że została cudownie uzdrowiona, nie porzuciłaby wiary w Boga, wiary w siłę modlitwy, prawdopodobnie dalej odczytywałaby ustąpienie choroby jako uzdrowienie za sprawą modlitwy, a jedynie nie wiązałaby tego z tą konkretną figurą (jeśli, co się zdarza, nie stwierdziłaby, że Kościół się pomylił). To jedynie wymyślony przykład, ale podobne zdarzenia miały i mają miejsce w historii różnych religii – choćby reakcje Kościoła i wiernych wobec teorii ewolucji, z początku, delikatnie mówiąc, niechętne, z czasem nabrały zupełnie innego charakteru. Kiedyś teoria ewolucji była nie do pogodzenia z nauką Kościoła, dziś mówi się, że przekaz biblijny ma charakter metaforyczny, że nie jest Pismo Święte księgą, która objawia wiedzę o świecie przyrodniczym, ale która mówi o porządku zbawienia – doszło do przeinterpretowania doktryny przez jej wyznawców w taki sposób, by można było dalej ją wyznawać bez kolizji z innymi obszarami działalności człowieka. Można by innymi słowy powiedzieć, że został przeinterpretowany, czy raczej ograniczony, zakres pewnej gry językowej względem innych gier. Podobnych sytuacji w relacji religia - nauka w historii Kościoła jest sporo.

Wiara religijna nie jest więc z jakiegoś powodu, ale ze względu na jakąś perspektywę, która wyprzedza (nie poprzedza) tę wiarę. Ta perspektywa, czy raczej obraz, jak mówi o tym Wittgenstein[17], jest oczywiście nakreślona przez wiarę. Chodzi o to, że wiara religijna jest wiarą ku czemuś, a nie z powodu czegoś. Kieruje ona oczy wierzącego na pewien obraz, w obliczu którego wierzący interpretuje swoje życie, to co go spotyka, ale nie tylko – przede wszystkim, on według tego obrazu swoje życie projektuje i podporządkowuje je perspektywie tego obrazu.

Wittgenstein zwraca uwagę na to, jak wielkie piętno odciska na wierzących wiara, którą żywią. Kształtują oni swoje życie podporządkowując je (przynajmniej w jakiejś części) tej wierze, podejmują pewne działania, pewne sposoby życia, których bez tej wiary by nie podjęli – uczestniczą w nabożeństwach, modlą się, w określony sposób reagują na pewne sytuacje. Gdyby wiara religijna była wiarą w obliczu braku dowodów („tylko wiarą"), skąd brałby się strach przed Sądem Ostatecznym, w który wierzą? Czy gdyby „tylko wierzyli" skłonni byliby rzeczywiście podporządkować swoje życie, temu, w co „tylko wierzą"? Tu chodzi o coś innego, twierdzi Wittgenstein. Wiara, czy religijność, jest formą życia wierzących, zatem „wierzyć" w sensie religijnym znaczy „żyć w określony sposób".

Wiara religijna jest formą zaangażowania, zawierzenia czemuś, czy zaufania, a nie tylko przystaniem na twierdzenie, dla którego brak jednoznacznych dowodów. Dla wierzącego istnienie Boga jest czymś oczywistym, wierzący nie powie „cóż… wierzę w Boga, bo nie wiem, czy on istnieje", gdyby wierzył przez niewiedzę, wtedy ciągle stałby wobec alternatywy „Bóg istnieje, albo nie", przyjmowałby z takich czy innych powodów pierwszy jej człon, ale nie mógłby wykluczyć drugiego, a wtedy – czy byłby zdolny podporządkować wierze całe swoje życie, albo w skrajnym przypadku oddać je za tę wiarę? Wydaje się to mało prawdopodobne. Nie można jednak również, normalnie używając słów, powiedzieć, że wierzący wie, że Bóg istnieje, choć niewątpliwie twierdzi on, że Bóg istnieje. „Można by rzec (…): 'Ty tylko wierzysz – no cóż…' Tutaj używa się tego zupełnie inaczej; z drugiej strony nie używa się tego tak, jak zazwyczaj używamy słowa 'wiedzieć'"[18]. Subiektywny świat

[17] Tamże, s. 88.
[18] Tamże, s. 94.

wierzącego jest światem, w którym istnieje Bóg, choć niepodobna nawet w tym subiektywnym świecie dowieść, że Bóg istnieje[19].

„Wierzyć" znaczy więc żyć w określony sposób. Phillips - kontynuator myśli Wittgensteina, czy właściwie spadkobierca metody wittgensteinowskiej (jeśli można o takiej mówić), zauważył, że wierzenia są czymś absolutnym w tej mierze, w jakiej panują nad myśleniem wierzącego i je określają[20], „wierzenia absolutne są kryteriami, a nie przedmiotami oceny"[21]. Można więc z pewnym przybliżeniem powiedzieć, że wierzenia są swoistymi ideami regulatywnymi, które porządkują ogląd świata, nie zaś stanowią jego element.

(5) Podsumowanie

Wittgenstein zwraca uwagę na pewną wyjątkowość słowa „wierzę" używanego w kontekście religijnym, rządzone jest ono w religijnym dyskursie specyficzną gramatyką, którą Wittgenstein w specyficzny dla siebie sposób przedstawił, a którą powyżej staraliśmy się zrekonstruować.

Słowo „wierzyć", ogólnie rzecz ujmując, może być użyte w religijnym bądź niereligijnym kontekście. W zależności od tego, gdzie zostanie użyte – w jakiej grze językowej – przysługiwać mu będą różne własności – będzie wykazywało różny sens w zależności od gramatyki, którą będzie rządzone, a także w sposób różny będzie reagowało na pewne działania logiczne, szczególnie na negację.

W niereligijnym dyskursie „wierzyć" to znaczy przyjmować mimo braku jednoznacznych dowodów. Właśnie niereligijne użycie „wierzyć" pociąga za sobą konstatację w rodzaju „wierzysz, bo nie wiesz". Tak rozumiana wiara kontrastuje z wiedzą. Tam gdzie nie wystarcza środków, by dysponować wiedzą, pozostaje wiara w to, co bardziej prawdopodobne, ale wciąż nie: dostatecznie pewne, by mogło być wiedzą. W tym przypadku wiara jest czymś gorszym od wiedzy, a w związ-

[19] Z tego nie wynika oczywiście w żaden sposób, czy obiektywnie Bóg istnieje czy nie – to po pierwsze, po drugie zaś – zastanawiające wydaje się pytanie – czy możliwe jest, aby w subiektywnym świecie wierzącego istnienie Boga było dowiedlne? Może w przypadku mistyków?

[20] Por. D.Z. Phillips, *Wiara religijna a gry językowe*, tłum. Michał Szczubiałka, [w:] *Fragmenty filozofii analitycznej, t.IV: Filozofia religii*, Warszawa 1997, s. 309.

[21] Tamże, s. 309.

ku z tym niewartym ryzyka. Jeśli wiem, że psy mają dwoje oczu, ale raczej nie byłbym skłonny oddać życia w imię tej wiedzy, to tym bardziej nie byłoby roztropne ryzykować życia w imię wiary, że jutro będzie ładna pogoda.

Niereligijnego używane „wierzę" w sposób bardzo prosty reaguje na negację. Jeśli ktoś powie „wierzę, że jutro będzie ładna pogoda", a ja na to odpowiem „ja nie, nie wierzę w to", wtedy jasne jest, że przeczę mu, że w przeciwieństwie do niego twierdzę raczej, że nie będzie ładnej pogody następnego dnia. Znajdujemy się bowiem na jednym poziomie, wypowiadamy pewne zdania, które traktują o naszym zapatrywaniu na konkretny fragment rzeczywistości, do którego obaj mamy wgląd.

„Wierzę" religijne zupełnie inaczej reaguje na próby negowania. Ktoś, kto mówi „wierzę w Boga" ma coś innego na myśli niż ktoś, kto powiada „nie wierzę w Boga". W tym kontekście wierzący i niewierzący poruszają się na różnych płaszczyznach. Temu, kto mówi „nie wierzę, że Chrystus uobecnia się w Najświętszym Sakramencie" nie chodzi raczej o to, że Chrystus nie uobecnia się w Najświętszym Sakramencie, ale raczej o to, że w ogóle dla niego [tego, kto tak mówi] taki sposób mówienia jest obcy, że jest to pewna gra językowa, w której nie bierze on udziału.

W tym miejscu Wittgenstein wydaje się mało precyzyjny, dlatego że przykładowo luteranin być może właśnie w ten sposób wypowiadałby swoje przekonania – „nie wierzę, że Chrystus uobecnia się w Najświętszym Sakramencie" – a przecież trudno zaprzeczyć, że wierzący ewangelik będzie uczestnikiem religijnej gry językowej. Być może luteranizm i katolicyzm to dwie odrębne gry językowe, ale trudno przeczyć, że ewangelicy i katolicy, wypowiadający te dwa przeciwstawne sądy, mają wspólną płaszczyznę porozumienia, że mówią obaj o czymś, na temat czego mają odmienne przekonania. Ten przykład wskazuje, że religijne „wierzyć" może dwojako reagować na negację – w jednym przypadku będzie to negacja uczestnictwa w religijnej grze językowej, w drugim zaś negacja będzie oznaczała, że dwie osoby, z których jedna jej używa, są wprawdzie na tym samym gruncie, mają ze sobą coś wspólnego, jak powiedziałby Wittgenstein, ale wyrażają odmienny pogląd, choć obie grają w religijną grę językową.

Religijne „wierzyć" to w końcu słowo oznaczające zupełnie inny akt niż niereligijne „wierzyć". Wynika to z faktu, że ludzie religijni w imię tego, w co wierzą (w sensie religijnym), są gotowi oddać życie. Gdyby była to „tylko wiara" w obliczu niewiedzy, wtedy raczej nie tylko

nie oddawaliby w imię tej wiary swego życia, ale też nie dokonywaliby wielu mniejszych poświęceń.

Wiara religijna wiąże się z zaangażowaniem na rzecz tego, w co się wierzy. Ona kształtuje życie wierzących, jest obrazem, któremu człowiek religijny będzie się starał podporządkować swoje życie. I w tym właśnie sensie jest absolutna, stanowi bowiem ostateczny wyznacznik i punkt odniesienia, horyzont jak gdyby, dla ich sposobu życia. W kontekście wiary ludzie religijni odczytują to, co ich spotyka i ze względu na wiarę kształtują to, co nadchodzi.

Prowadzi to do wniosku, że kto nie żyje w religijny sposób, ten łamie gramatykę gier językowych mówiąc „wierzę w Boga"; kto nie żyje w religijny sposób, ten tak naprawdę nie wierzy. Wydaje się, że dla Wittgensteina bez znaczenia pozostają przekonania religijne i deklaracje tych, którzy mówią, że takie właśnie przekonania żywią, o wierze bowiem świadczy życie.

W ten sposób Wittgenstein pokazał zarazem, że z jednej strony gry językowe są nadbudowane nad konkretnymi sposobami życia, a z drugiej strony gry językowe (a przynajmniej religijne gry językowe) implikują określone sposoby życia. Tak więc życie, choć nie jest elementem gier językowych, to jest z nimi nierozerwalnie związane.

„Wierzyć" to znaczy żyć tak, jak wiara nakazuje, bo „(…) jak ciało bez ducha jest martwe, tak też jest martwa wiara bez uczynków" (Jk 2, 26).

ABSTRACT

THE GRAMMAR OF RELIGIOUS "TO BELIEVE" IN THE CONTEXT OF LANGUAGES GAMES

Wittgenstein's philosophy of religion is not very well known in polish philosophical literature. His conception of language-games is sometimes vague. The article presents the problem of faith and religion in the context of Wittgenstein's language-games. The trouble with it is lack of precise definition of language-game. Still, under certain conditions, we can discuss faith and religion from the perspective of language-games. It becomes possible to indicate a specific religious language which could be treated as a language-game. Three components characteristic for language-games - some set of words (vocabulary), grammar, and form of life (which is inseparably related to language-game) - could be separated also for religious language. In the face of studies, faith appears as inseparably related to activity. That means that the believer is pushed to specified activities, and we can't talk about faith without these activities. Faith is a "picture" which affects the lives of believers and forms them.