

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA

OD „ŚMIERCI BOGA” DO „ŚMIERCI FILOZOFII”

Kilka uwag o przyczynach samodekonstrukcji filozofii

Gdy zaproponowano mi wygłoszenie wykładu podczas XXXIX Tygodnia Filozoficznego¹ i przedstawiono temat, który został sformułowany: *Filozofia: wzloty i upadki*, moja myśl dość szybko – bo należało dość szybko zdecydować się i określić tytuł wykładu, powędrowała do pewnego tekstu Ferdinanda Alquié, który przed laty przeczytany, zrobił na mnie dość duże wrażenie. Był to odczyt, który Alquié wygłosił w Paryżu na forum Francuskiej Akademii Nauk (dla członków Academie de Sciences Morales et Potitiques) pod koniec 1979 r. lub zaraz na początku 1980 r. Nosił on tytuł: *De la mort de Dieu à la mort de la philosophie*². Sformułowanie tytułu mojego przedłożenia nie jest więc zupełnie oryginalne, zresztą nie o oryginalność tutaj idzie. Treść mego odczytu wyraźnie nawiązuje do tekstu wspomnianego autora. Jedynie określenia: „śmierć Boga” i „śmierć filozofii” bardziej konsekwentnie umieszczam w cudzysłowach, nadając przez to obydwu określeniom metaforyczno-ideologiczny sens.

Ponieważ Ferdinand Alquié nie wahał się wtedy twierdzić, iż filozofia jest w stanie kryzysu, a nawet więcej – że umiera³, skojarzenie głoszonej przezeń tezy z propozycją zabrania głosu w związku ze *wzlotami i upadkami filozofii*, o których chcemy rozważać i dyskutować, stało się naturalne i – mam nadzieję – ważne. Opinię o upadku filozofii wygłasza wszakże jeden z przedstawicieli filozofów z Zachodu, znakomity znawca Kartezjusza⁴. Należałoby zatem bliżej wyekspliko-

¹ Niniejszy artykuł jest nieznacznie zmienionym tekstem wykładu wygłoszonego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 3 marca 1997 r. podczas XXXIX Tygodnia Filozoficznego.

² F. Alquié, *De la mort de Dieu à la mort de la philosophie*, „Revue des Travaux de l’Académie des Sciences Morales et Politiques et comptes rendus de ses séances”, Année 1980 (I-er trimestre), Paris 1980. Przekładu na język polski dokonał K. Matuszewski. Zob. F. Alquié, *Od śmierci Boga do śmierci filozofii*, „Więź” 27 (1984) nr 11–12, s. 17–29.

³ Zob. tamże, s. 17.

⁴ Zob. F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1989.

wać ów osobliwy związek, jaki zachodzi między proklamacją „śmierci Boga” a „śmiercią (umieraniem, agonią) filozofii”⁵.

Niezależnie od Ferdinanda Alquié, należy powiedzieć, iż problem Boga jest problemem człowieka, dodajmy – najważniejszym problemem człowieka, od rozwiązania którego zależy jego świadomość siebie samego i przeżywanie własnej tożsamości⁶, wymaga więc niezwykle starannej formacji intelektualnej, prawdziwej miłości mądrości, umiłowania prawdy. Nie można bowiem większej krzywdy uczynić człowiekowi, aniżeli pozbawić go prawdy, uniemożliwić mu jej przeżywania; nie można bardziej skrzywdzić człowieka, aniżeli wmówić mu, iż jest tym, kim nie jest i kim być nie może. Filozofia, która nie chciałaby służyć temuż człowiekowi w trudnej wędrówce w określaniu jego własnej tożsamości, która chciałaby przestać być służebnicą prawdy i jej wielbicielek, musiałaby stać się uwodzicielką: *tertium non datur*. Stając się piewczynią pseudomądrości, nawet w imię szczytnych celów i ideałów⁷, dokonywałaby – jak to się dziś powiada – dekonstrukcji samej siebie.

Tengiz Abuladze (1924–1994), gruziński reżyser filmowy, jest autorem alegorycznego dramatu politycznego *Pokuta (Pokajanie)* (1983), który po raz pierwszy na Wschodzie (w czasach Pieriestrojki) podjął temat zbrodni stalinizmu. Ostatnia scena filmu ukazuje staruszkę, która pyta młodych ludzi: *Czy na końcu drogi jest cerkiew?* Słyszając, że cerkwi tam nie ma, rzuca: *To po co jest ta droga, jeśli nie prowadzi do Boga?*

Odnosząc ów obraz do filozofii, należałoby postawić pytanie: *Po co filozofia, jeśli nie prowadzi (podprowadza) człowieka do Boga?*⁸ *Po co filozofia, która*

⁵ Osobiście nie podzielam tak katastroficznych przekonań. Zresztą sam Alquié daleki jest od snucia katastroficznej wizji przyszłości filozofii. Jego komunikat stanowi swoistą diagnozę obecnego stanu filozofii (zob. F. Alquié, art. cyt., s. 17; 26; 29). Bliższe jest mi przeświadczenie G. Reale, że „Filozofię [zwłaszcza maksymalistyczną typu wyjaśniającego – S. Sz] można co najwyżej ignorować, ale nie można jej zanegować”. Por. G. Reale, *O filozofii starożytnej*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” 9 (1996) nr 35–36, s. 128. Postulat takiej filozofii nie jest również obcy F. Alquié, art. cyt., s. 28.

⁶ Nie waham się powtórzyć za J. Mirewiczem, iż w tym – w konieczności określenia swojej tożsamości, człowiek stanął na Górze Kuszenia, stał się „Miastem Oblężonym”. Zob. J. Mirewicz, *Człowiek – Miasto Oblężone*, Londyn 1978. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. bp J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 22.

⁷ Zob. L. J. Elders, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. ks. M. Kiliszek, ks. T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 21; J. Mirewicz TJ, *Wyznawca trudnego racjonalizmu...*, w: *Studzy Europy*, Londyn, s. 114–121; por. tamże, s. 147; 155; W. Kasper, dz. cyt., s. 17–18.

⁸ Por. P. Moskał, *Służebnica mądrości i miłości. Szkice z filozofii religii, etyki i historiozofii*, POLIHYMNIA, Lublin 1994, s. 7–8. Zob. M.-D. Philippe OP, *Czy można dowieść istnienia Boga? Rozważania krytyczne na temat pięciu dróg św. Tomasza*, tłum. Z. Więckowski, w: *Chrześcijaństwo żywych*, pod red. bpa B. Bejze (*W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 8), Warszawa 1976, s. 125.

nie tylko że odwołałaby człowieka od stawiania podstawowych pytań⁹, która w sposób wątpliwy umieszczałaby większość z nich wśród pseudoproblemów, lecz nadto – w sposób pozbawiony zasadności – wygłaszałaby określone tezy?¹⁰ Po co filozofia, która byłaby w istocie ideologią?

Stawiając jednak w ten sposób pytanie, możemy spodziewać się zarzutu, że filozofii stawiamy z góry określony i to apologetyczny cel wobec nie tylko teizmu, lecz konkretnej religii. Aby uprzedzić taki – jak mi nie mam – niesłuszny zarzut, od razu powiem, iż nie uważam, aby pierwszym zadaniem filozofii było rozwijanie życia religijnego czy prowadzenie człowieka do przyjaźni z Bogiem. Pierwszym i podstawowym celem filozofii jest rozumienie rzeczywistości. „Chrześcijanin jest tym człowiekiem, który ze względu na wiarę¹¹ musi filozofować” – mawiał jeden z najznamienitszych teologów XX wieku – Hans Urs von Balthasar. Przekonanie to komentuje myśl von Balthasara jeden z bardziej przenikliwych teologów zachodniej Europy Walter Kasper: „Nie oznacza (to) opcji dla jednoznacznie określonej czy wręcz arystotelesowskiej filozofii i metafizyki, ale z pewnością opcję dla filozofii, która wbrew wszelkim ograniczeniom i zaciemnieniom ludzkiego horyzontu czyni otwartymi pytania o sens całości i właśnie przez to służy ludzkiej naturze człowieka. Dopiero bowiem bezgraniczność i otwartość człowieka na przekraczanie wszelkiego istnienia czyni go wolnym wobec każdego istnienia i stanowi źródło wolności i godności wewnątrz istniejącego, jak i każdego przyszłego społecznego porządku”¹². Godna zauważenia jest tu owa opcja na rzecz filozofii, która nie kategoryalizuje¹³ rzeczywistości w punkcie wyjścia.

Nie można też nie zwrócić uwagi na to, iż w kulturze współczesnej upowszechniło się założenie, będące swoistym echem hipotezy Laplace’a o zbędności Boga, że kwestia istnienia, bądź też nieistnienia Boga nie wpływa na kształ-

⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1968, s. 11 n; G. Reale, art. cyt., s. 107–109; J. Pieper, *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985, s. 29–48.

¹⁰ Cóż bowiem może znaczyć prowokujące określenie „śmierć Boga” czy nie mniej problematyczne twierdzenie zawierające to określenie? Zob. Z. J. Zdybicka, *Problem tak zwanej śmierci Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. I: *O Bogu dziś*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1974, s. 133–152.

¹¹ „Ze względu na wiarę” znaczy to, iż wiara, zwłaszcza w chrześcijańskim rozumieniu – jako rozpoznanie rzeczywistości Bożej obecnej pośród rzeczywistości ludzkiej, suponuje lub lepiej – stymuluje samo rozumienie tejże rzeczywistości naturalnej.

¹² W. Kasper, dz. cyt., s. 24–25. Na s. 23 Kasper powiada: „[...] problem dany wraz z Bogiem [„problemem jest już wstępny zarys” wskazany nam przez historycznie przekazane słowo „Bóg” – zob. s. 22] nie jest szczegółowym problemem kategoryalnym, lecz przedstawia fundamentalny problem transcendentálny [...]”.

¹³ Zob. interesujące uwagi A. B. Stępnia nt. kategoryalizacji rzeczywistości i transcendentálno-analogicznego ujmowania jej w: *Rozmowy o filozofii*, pod red. A. Zielińskiego, M. Bagińskiego, J. Wojtysiaka, Lublin 1996, s. 95–101.

towanie doczesnego życia człowieka¹⁴. Stało się to możliwe na skutek abstrakcyjnego *a priori* narzuconego przez nowożytny racjonalizm, określającego z góry postawę człowieka wobec rzeczywistości, ustanawiającego prymat etyki nad metafizyką.

Pozwolę sobie w tym miejscu zacytować pewien, moim zdaniem, bardzo interesujący i znaczący, fragment znanej rozprawy É. Gilsona *Bóg i filozofia*: „Mitologia nie jest pierwszym krokiem na drodze do prawdziwej filozofii. W istocie rzeczy nie jest ona filozofią w ogóle. Mitologia jest krokiem na drodze do prawdziwej religii; jest ona religijna w swym założeniu. Filozofia grecka nie mogła się wyłonić z greckiej mitologii przez żaden proces postępowej racjonalizacji, ponieważ grecka filozofia była właśnie racjonalnym wysiłkiem zdążającym do zrozumienia świata jako świata rzeczy, podczas gdy grecka mitologia wyrażała mocne postanowienie człowieka, by nie zostać samotnym, jedyną osobą w świecie głuchych i niemych rzeczy”¹⁵.

É. Gilson zdaje się wypowiadać pogląd, iż od samego początku kształtowania się filozoficznej refleksji, nurtowi racjonalnych dociekań zorientowanych ku światu rzeczy towarzyszył równoległe pewien istotny wysiłek religijny. Można nawet, z pewnym uproszczeniem, twierdzić, iż *in nuce* mamy tu wyrażone przekonanie, któremu dadzą wyraz w pełni fenomenologowie religii podkreślający osobliwość i nieredukowalność (a więc poniekąd równoległość) doświadczenia religijnego do innego typu doświadczeń. Nie przeszkodziło to, w pewnym momencie, przecięciu się dróg religii i filozofii¹⁶.

Zatem niezmiernie ciekawe jest, czy (i jak) filozofia podjęła się, czy (i jak) podejmuje się i czy (i jak) podejmie się również w przyszłości pewnych zadań, czy podejmie się tej służby, nie zdradzając jednak prawdy, nie zdradzając – w konsekwencji – człowieka!

¹⁴ Por. kard. J. Ratzinger, *Jezus Chrystus dzisiaj*, tłum. ks. M. Szlagor SAC, w: *Tajemnica Odkupienia (Kolekcja Communio, 11)*, Poznań 1997, s. 18.

¹⁵ É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, w: *Bóg i ateizm*, (Biblioteka Filozofii Religii) Znak, Kraków 1996, s. 36. W przytoczonym fragmencie Gilson zajmuje nieco inne stanowisko aniżeli M. A. Krąpiec. Zob. M. A. Krąpiec, art. cyt., s. 12; tenże, *Metafizyka*, (*Dzieła*, t. VII) Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995³, s. 14.

¹⁶ M.-D. Philippe pisze: „[...] tego rodzaju zagadnienie [zagadnienie istnienia Boga – S.Sz.] nigdy się nie w tej postaci nie nasuwało filozofom starożytnym. Uprawiając filozofię w środowisku religijnym, przyjmowali oni jako coś danego w tradycji, w religii, istnienie Boga; nie mieli zatem oni zamiaru pytać się, czy Bóg istnieje i czy intelekt człowieka jest zdolny odkryć jego istnienie, lecz raczej precyzowali to, czym Bóg jest naprawdę, i czy Bóg tradycji religijnej jest prawdziwym Bogiem. [...] to teologowie chrześcijańscy wysunęli pierwsi zagadnienie dowodu na istnienie Boga. Można by z tego punktu widzenia stwierdzić, że chodzi tu o zagadnienie filozofii chrześcijańskiej i że problem filozoficzny w ścisłym znaczeniu przedstawia się inaczej. Filozof bowiem formułuje kwestię w sposób bardziej bezpośredni: czy Bóg istnieje?

[...] pytanie – czy Bóg istnieje – to nie tylko pytanie, którego filozof nie może pominąć, lecz [...] jest to rzeczywiście ostateczne pytanie całej filozofii. Filozof nie może odrzucić *a priori* słowa „Bóg” w tej postaci, w jakiej się ono pojawia w tradycjach religijnych” (M.-D. Philippe, art. cyt., s. 125).

Trudno byłoby mi obecnie podjąć się choćby szkicowego zarysowania odpowiedzi na postawione pytania i – tym samym – pozostać przy zasadniczym temacie obecnej wypowiedzi, dlatego pozostawiam te pytania otwarte¹⁷.

Na przecięciu i spotkaniu się religijnej tradycji judeo-chrześcijańskiej i greckiej kultury filozoficznej (nie wyłączając innych elementów, jak choćby kultury rzymskiej, a także celtyckiej, słowiańskiej itd.) niewątpliwie skorzystała Europa, skorzystała religijnie, filozoficznie, cywilizacyjnie. Dziś Europa zdaje się nie rozumieć tego, co było jej duszą, co też „utkało” jej ciało.

GENEZA I KONTEKST HISTORYCZNO-FILOZOFICZNY MITU – IDEOLOGII „ŚMIERCI BOGA”

Współcześnie jesteśmy świadkami odradzania się mitologii w postaci – neomitologii. W odróżnieniu od mitologii starożytnych nie jest ona wyrazem myślenia religijnego (kultury sakralnej), lecz racjonalizmu, który przybierając pozory naukowości, okazuje się zwyczajnym antyintelektualizmem¹⁸, a w jeszcze większym stopniu naznaczony jest woluntarystycznym pragmatyzmem.

Do mitów współczesnych należy zaliczyć mit „śmierci Boga”¹⁹. Przed trzydziestu laty, w końcu lat sześćdziesiątych naszego wieku w prasie francuskiej, a za nią powtórzony w prasie innych krajów, rozległ się głośny krzyk: „Bóg umarł”²⁰. Patronował temu wyzywającemu, nie nowemu wszak na gruncie europejskim, „odkryciu” J.-P. Sartre. Nie on jednak był głównym pomysłodawcą roztrząsania problemu obecności lub nieobecności Boga w cywilizacji XX wieku. Uczynił to przed nim F. Nietzsche (1844–1900). Także i Nietzsche nie był pierwszy wśród tych, który odważył się do podmiotu *Bóg* dopisać orzeczenie *umarł*, w znaczeniu – przestał istnieć. Uczynili to przed nim inni. U progu XIX wieku Jean Paul Richter samemu Chrystusowi kazał ze szczytu budowli świata ogłosić nowinę o nieistnieniu Stwórcy. Heine, prawdopodobnie pod wpływem słów Hegla o religii nowych czasów rodzącej się z osobliwego wycucia, że sam Bóg należy do wartości martwych, zwraca się do swoich czytelników: „Czy słyszycie dźwięk dzwonka? Klękajcie! Oto niosą ostatnie sakramenta konającym Bogu”²¹.

Publicyści, lecz nie tylko oni sami (powstała bowiem teologia śmierci Boga), dali się urzec kilku zdaniom. Zdanie „Bóg umarł” stało się sloganem propagan-

¹⁷ Por. M. Kurdziałek, *Jaką rolę pełniła filozofia w różnych epokach historycznych*, „Ethos” 9 (1996) nr 35–36, s. 81–105; J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.

¹⁸ Por. J. Mirewicz TJ, *Słowa o Bogu i człowieku*, Londyn 1963, s. 6.

¹⁹ Zob. J. Mirewicz TJ, *Mity współczesne*, Rzym 1968, s. 9–19.

²⁰ Zob. J. Mirewicz TJ, *Sartre i zamiatacz ulic*, w: *Nad rzekami Babilonu*, Londyn 1982, s. 81–84.

²¹ Zob. J. Mirewicz TJ, *Mity współczesne...*, s. 10–11; R. Lorentain, *Czy Bóg umarł*, tłum. W. Kowalska, Warszawa 1969, s. 12–13.

dowym, wyrazem ateizmu nie przeżywanego wewnątrz, a jedynie służącego do zamaskowania i usprawiedliwiania chaosu myślowego, bezładnej etyki, uprzedzeń i niedouczenia religijnego, dlatego okazało się – dla jego wyznawców – przyczyną wielu niebezpiecznych złudzeń i iluzji wolności.

Nie wydaje się, aby sprawa, która odżyła przed trzydziestu laty, a swymi korzeniami sięga wieku XVI, przeminęła zupełnie i należała bezpowrotnie do przeszłości. Należy się liczyć z tym, że jej ciąg dalszy istnieje, gdyż określone idee są w swoisty sposób – w postaci pewnej pogłębiającej się mentalności, przekazywane z pokolenia na pokolenie (na zasadzie transmisji międzypokoleniowej) i to tym „skuteczniej” im mniej uważnej troski wkłada się w przeżywanie własnego życia oraz im mniej troski wkłada się w wychowanie i edukację młodego pokolenia. Nie będę daleki od prawdy, jeśli wypowiem przekonanie, iż owa proklamacja „śmierci Boga” stanęła poniekąd u początków, wtedy jeszcze nieśmiało objawiającego się, fenomenu postmodernizmu, który zaczął objawiać się z całą okazałością (pytanie: Czy objawił się już do końca?) i stał się wręcz modą, na początku lat osiemdziesiątych naszego wieku, modą trwającą po dziś dzień²².

Sprawa jest o tyle niepokojąca, że według może złośliwego, ale pełnego przestrogi, zdania amerykańskiego autora R. C. Neville’a: „Głównych idei postmodernizmu można się nauczyć w jedno popołudnie”, a zwłaszcza młodzi ludzie uczą się głównych idei postmodernizmu w jedno popołudnie, a następnie wykorzystują je w walce ze starymi²³. Może się bowiem wszystko zdarzyć tak, jak w pamiętnym czasie rewolty 1968 r. w Paryżu, o którym ktoś z obserwatorów demonstracji miał wydać świadectwo: „najpierw zaśmiecono im umysły, a teraz oni zaśmiecili ulice”²⁴. Jest to wielce prawdopodobne wobec kiepskiego stanu nauczania i stanu szkolnictwa średniego, i nie tylko średniego, oraz etapu (dopiero czy wreszcie?) rozważania wprowadzenia filozofii do programu nauczania²⁵.

Sprawa rodowodu mitu „śmierci Boga” nie wydaje się jednak prosta. Nie wystarczy też hasłowo, choćby ze wskazaniem określonych nazwisk i prac, związać ów mit z fenomenem kultury postmodernistycznej, a tym samym usprawiedliwić jego żywotność. W. Kasper, publikując w 1982 *Der Gott Jesu Christi*, pisał: „Wypowiedź F. Nietzschego o śmierci Boga obowiązuje w całej rozciągłości także dziś jako kulturowo-diagnostyczny szyfr. W podobnym sensie mówi M.

²² Zob. A. Bronk SVD, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 9 (1996) nr 33–34, s. 79–100 (zwł. s. 79; 89–90). Cały numer cytowanego „Ethosu” jest poświęcony postmodernizmowi.

²³ Cyt za: A. Bronk, art. cyt., s. 80.

²⁴ Zob. J. Mirewicz TJ, *Sartre i zamiatacz...*, s. 83.

²⁵ Stan szkolnictwa, mętność tzw. książek filozoficznych, w których „ma się duży kłopot z wykryciem pytania, na jakie książki te dają odpowiedź” oraz hermetyczność środowisk, w których „filozofowie” ignorują się wzajemnie, a w rezultacie w których „filozofia” nazywa się to, co z filozofią niewiele ma wspólnego – czyli tzw. pluralizm, podniesiony do naczelnej wartości, które to elementy nie są zupełnie obce naszej rodzimej, polskiej rzeczywistości (w jakimś stopniu pokazał to VI Polski Zjazd Filozoficzny w Toruniu 5–9 września 1995 r.) – jak powiada F. Alquié – jest symptomem niepomyślnie rokującym. Zob. F. Alquié, art. cyt., s. 17–19.

Heidegger w nawiązaniu do Hölderlina o nieobecności Boga, M. Buber o zaciemnieniu Boga naszych czasów. W zewnętrznych i wewnętrznych opresjach, w gestapowskim więzieniu ewangelicki teolog D. Bonhoeffer i katolicki jezuita A. Delp widzieli nadciągającą epokę bez religii i bez Boga, w której stare i religijne słowa są bezsilne i niezrozumiałe. W międzyczasie sytuacja ta stała się tak powszechna, że chodzi tu nie tyle o ateizm innych, lecz najpierw o ateizm we własnym sercu. Według Soboru Watykańskiego II ateizm należy do «najpoważniejszych spraw obecnej doby» (KDK, 19); należy do «znaków czasu». Tło tego, występującego po raz pierwszy w historii ludzkości na tak szeroką skalę, ateizmu przyjęło się określać *sekularyzacją*: rozumie się przez to proces, który doprowadził do takiego rozumienia świata, jego obszaru spraw (polityka, kultura, ekonomia, nauka itd.) i do takiego obchodzenia się z nimi, że co najmniej pomija się jego transcendentalne ufundowanie, uważa się go i obchodzi z nim jakby był całkowicie immanentny²⁶.

Echu mitu o śmierci Boga, jako pobrzmiewającemu współcześnie, daje wyraz w swojej encyklice Jan Paweł II: „Wzajemne przeciwstawienie, czy wręcz radykalne rozerwanie więzi między wolnością i prawdą, jest konsekwencją, przejawem i dopełnieniem innej, jeszcze bardziej niebezpiecznej i szkodliwej dychotomii – tej mianowicie, która oddziela wiarę od moralności. Rozdział ten stanowi jedną z najpoważniejszych trosk duszpasterskich Kościoła w sytuacji szerzącego się sekularyzmu, w którym wielu – zbyt wielu – ludzi myśli i żyje tak, »jak gdyby Bóg nie istniał«. Stajemy tu wobec mentalności, której oddziaływanie, często głębokie, rozległe i wszechobecne, wpływa na postawy i zachowania samych chrześcijan i sprawia, że ich wiara traci żywotność oraz właściwą jej oryginalność jako nowa zasada myślenia i działania w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym” (*Veritatis splendor*, 88).

Mit „śmierci Boga” przyjmuje dzisiaj – w ustach rzeczników „Nowej Ery” postać obwieszczenia „zmięzchu ery chrześcijańskiej”. Nie można zapominać, że wśród autorów przewidujących eliminację chrześcijaństwa jako publicznej siły przewodniej Zachodu był F. Nietzsche. Jego proroczej wizji z *Wiedzy radosnej* (księga V): „Największe z nowych zdarzeń – że »Bóg umarł«, że wiara w boga chrześcijańskiego niewiarygodną się stała – poczyna już na Europę swe pierwsze rzucać cienie²⁷”, wtórował O. Spengler ze swoją kasandryczną wizją duchowej i moralnej śmierci kultury zachodniej w dziele *Der Untergang des Abendlandes* (t. 1 – 1918, t. 2 – 1922)²⁸.

Nietzscheańska proklamacja śmierci Boga, poprzedzona antyteologiczną filozofią L. Feuerbacha (1804–1872)²⁹, nosi na sobie znamiona aktu wyłącznie

²⁶ W. Kasper, dz. cyt., s. 14–15.

²⁷ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, (Dziela, t. 6) Warszawa 1907, s. 287.

²⁸ Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 217 n.

²⁹ Jego *Istota chrześcijaństwa* (1841) przynosi właściwie jedyną w swoim rodzaju afirmację wyłączonego istnienia człowieka. Por. J. A. Kłoczowski, *Człowiek – bogiem człowieka. Filozofia*

woluntarnego³⁰, jest więc w jakimś mierze zwieńczeniem pewnego procesu autonomizacji – dokładniej: emancypacji autonomii z jej kontekstu o wymiarze teonomicznym³¹, sporu o rozumienie wolności człowieka, aż do absolutyzacji idei wolności, którego początki należy w widzieć w okresie Renesansu, a zwłaszcza w XVI wieku³².

Roszczenie sobie przywileju absolutnej autonomii, z jednej strony (co proponował humanizm), z drugiej zaś, kwestionowanie możliwości aktywnego wpływania na własny los (co sugerował protestantyzm), było w istocie kuszeniem człowieka do buntu przeciwko własnej istocie³³. Formalne zawiązanie sporu o człowieka, o jego tożsamość, należy związać z faktem opublikowania przez Erazma z Rotterdamu polemizującej z poglądami Lutera rozprawy *De libero arbitrio diatribe* (1524), na którą zaatakowany odpowiedział traktatem *De servo arbitrio* (1525)³⁴. Ów spór o człowieka w XVI wieku zapoczątkował spór trwający właściwie do dziś – o tożsamość człowieka. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż sednem kontrowersji jest określenie się człowieka poprzez właściwe intelektualne rozpoznanie, odczytanie i wolitywne uznanie relacji do Boga oraz uczynienie jej (tej relacji) pewnym punktem widzenia całości. Ten związek uległ rozerwaniu. Jest to poważny błąd antropologiczny. To on stanął u podstaw – jeśli tak można powiedzieć „błędu teologicznego”.

Nie można także zapominać o kontekście historycznym, w jakim doszło do emancypacji autonomii ze swoistych okowów teonomizmu, które zgotował późnoscholastyczny nominalizm (Jan Duns Szkot za Henrykiem z Gandawy, a następnie Wilhelm Ockham) swoją wizją woluntarystyczną Boga i Jego rządów. Rewindykacja zapoczątkowana w tym zakresie przez Kartezjusza (1596–1650) była imponująca, ma swą wielkość, ale jednocześnie pociągnęła za sobą straszliwe skutki³⁵. Tym kontekstem historycznym była reformacja. Cytowany już W. Kasper pisze: „Gdy w następstwie reformacji zniszczona została jedność wiary i tym samym jedyna podstawa dotychczasowego społeczeństwa, musiał [*de facto* rozpadł się – S. Sz.] rozpaść się cały porządek społeczny. Następstwem były wojny religijne XVI/XVII

ficzny kontekst religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha, Lublin 1979; W. Kasper, dz. cyt., s. 41–46.

³⁰ Por. É. Borne, *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*, tłum. J. Ritt, Paris 1968, s. 9–12.

³¹ Zob. W. Kasper, dz. cyt., s. 26–66.

³² Por. S. Szczyrba, *Afirmacja Boga i życie moralne w ujęciu Jerzego Mirewicza TJ*, Łódź 1994, s. 62 n.

³³ Zob. J. Mirewicz TJ, *Synowie marnotrawni Europy*, Londyn 1987, s. 163; por. s. 145–147; 168–170.

³⁴ Zob. tamże, s. 169.

³⁵ Por. M.-D. Philippe OP, *O miłości*, tłum. A. Kuryś, Kraków 1995, s. 19–20. Idea *genius malignus*, wprowadzona ostatecznie do filozofii poznania, wyraźnie prześladowała Kartezjusza. Jej rodowód zdaje się nawiązywać niedwuznacznie do koncepcji Boga z okresu późnoscholastycznego. Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 28; 64–65.

wieku, które przywiodły społeczeństwo na krawędź ruiny. Okazało się, że religia straciła swoją integrującą funkcję. Ze względu na doznania społeczeństwa trzeba było zastanowić się, z pominięciem religii, nad nową, wszystkich jednoczącą i dla wszystkich obowiązującą nową bazą. Ze względu na pokój trzeba było zadeklarować religię [Czy trzeba było? – pyt. S. Sz.] jako sprawę prywatną, a jako nową bazę wspólnego życia uznać jednoczący wszystkich ludzi rozum, czy też rozumnie uznany porządek natury, o którym istniał pogląd, że obowiązywałby *etsi Deus non daretur* (H. Grotius, *De iure belli ac pacis*, Prolegomena 11). Tym samym Bóg stał się społecznie нефunkcjonalny. Ten rozwój zbiegł się z awansem nowoczesnego mieszczaństwa”. I dodaje: „[...] religia [...] jeśli nie stała się zbędna i bez sensu, to przynajmniej zredukowana do prywatnej moralności, a zatem zakwalifikowana jako odpowiedź na pytanie: »Co mamy czynić« i uznana jako taka ze względu na swoją społeczną użyteczność dla ludu. Religia mogła łatwo wyrodzić się w ideologię istniejącego systemu, kiedy była użyteczna jedynie kultycznie, ale już nie konstytutywnie. [...] Emancypacja przestrzeni publicznej z teologicznych kontekstów uzasadnień prowadziła do utraty swego dla myśli Bożej uniwersalizmu. Religia stała się czymś czysto wewnętrznym i tym samym zatraciła swoje odniesienie do rzeczywistości”³⁶.

Owo zapominanie o Bogu, zaciemnianie idei Boga będące wyrazem postawy reaktywnej, a więc raczej woluntarnej niż autentycznie rozumnej (gdzie rozum nie pełni już swojej właściwej kierowniczej roli, lecz rolę służebną³⁷), towarzyszący temu proces obojętnienia religijnego, podbudowywany – przy udziale rozwijających się nauk, z którymi zaczęto wiązać nadzieje na „odfatalizowanie” losu człowieka (Proudhon)³⁸ – tworzeniem różnych utopii³⁹, był symptomem załamania

³⁶ W. Kasper, dz. cyt., s. 17–18.

³⁷ Por. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta*, w: *Zagadnienie podmiotu i moralności*, (*Człowiek i moralność*, 2), Lublin 1991, s. 213–229. Ta rozprawa z 1958 r. jest wielce użyteczna do właściwego zrozumienia omawianej tutaj kwestii.

³⁸ Współcześnie postmoderniści głoszą „odczarowanie umysłu”, które dokonuje się przez porzucenie metafizyki. „Umysł odczarowany, który odrzucił metafizykę, nie dokona już ponownego skoku w wiarę w ostateczny sens”, R. Legutko, *Postmodernizm*, „Życie” nr 51, 1997 (z 1–2 marca 1997 r.), s. 14.

³⁹ Rodowód utopii, których ostatnim ogniwem była utopia socjalistyczno-komunistyczna (według terminologii K. Mannheim), wywodzi Mirewicz z XVI w.: „Gdy w XVI wieku rozpadła się jedność Europy chrześcijańskiej i zniknął szacunek dla najwyższych autorytetów kościelnych i świeckich, zaczęli zjawiać się myśliciele o bujnej imaginacji, wyczarowując przed oczami rozczarowanych Europejczyków obraz raj na ziemi. Już nie poganie, lecz wyznawcy Chrystusa usiłowali wymarzyć taki system polityczny i społeczny, który zadowoliłby jednocześnie rządzących i podwładnych”. Listę utopii otwiera T. Morus, a kontynuują nurt utopijny: F. Patrizi, J. V. Andrea, T. Campanella, F. Bacon, J. Kepler, J. Wilkins, J. Harrington. Zob. J. Mirewicz TJ, *Synowie marnotrawni...*, s. 84–85; por. tenże, *Pokusa raj...*, w: *Człowiek - Miasto Oblężone*, s. 113–114; por. też. I. Pańków, *Filozofia utopii*, Warszawa 1990. Na temat *Utopii* T. Morusa Mirewicz pisze: „[...] *Utopia* powstała raczej z natchnienia filozofii greckiej aniżeli z Ewangelii. [...] *Utopię* należałoby więc odczytać jako trojańskiego konia,

się rozumnej, realistycznej myśli i postawy w kulturze europejskiej. Gdy rozum (raczej – intelekt) śpi, budzą się upiory. Rodzą się upiorne ideologie.

IDEOLOGIZACJA FILOZOFII – „ŚMIERĆ FILOZOFII”⁴⁰

Woluntarny pogląd stopniowo zdobywał sobie prawo obywatelstwa w interpretacji rzeczywistości. Idea „woli mocy”, ateistyczna w swym rdzeniu, która wchodziła do europejskiej kultury – jak powie J. Mirewicz „bocznymi drzwiami”⁴¹ – dochodziła stopniowo do głosu. Została ona opatrnie przypisana tzw. racjonalności „naturalnej” (wielkiej tradycji metafizycznej), znajdującej się wtedy w kryzysie⁴², zamiast być odniesiona – co by odpowiadało bardziej prawdzie – do nowożytnego racjonalizmu, który – cytowany J. Mirewicz – nazwie „trudnym racjonalizmem”⁴³, a nawet przesadnym racjonalizmem⁴⁴.

Nie ulega wątpliwości, że pod wpływem Feuerbacha i jego uczniów: Marksa, Engelsa i Nietzschego, do których ideowo przyłączył się wkrótce Z. Freud, doktryny współczesne doszły do negacji Boga i do osadzenia człowieka na jego miejscu. Zdaniem F. Alquié pod swoistą presją „antyteizmu”, który został narzucony wręcz dogmatycznie, wielu współczesnych filozofów, w celu uniknięcia osobistych ataków ze strony antyteistów lub z obawy bycia przywiedzionym do uznania Boga, zostało przywiedzionych do odwrócenia się od prawdziwych problemów filozoficznych, by poświęcić się badaniom epistemologicznym, psychoana-

wprowadzonego w barbarzyńskie – według jej autora – myślenie Europejczyków, żeby je zdobyć dla mądrości Greków. Była to szlachetna intencja, ale jak każda, którą dyktują marzenia, idąca za daleko w czasach, gdy ożywała ona wszystkich zwolenników nowości. Powstała bowiem wtedy pokusa, żeby jej użyć przeciwko strukturze Kościoła i jego nauce”.

⁴⁰ Może należałoby raczej mówić w stylu Kierkegarda o „chorobie na śmierć”.

⁴¹ Zob. J. Mirewicz TJ, *Zenujący święty...*, w: *Studzy Europy...*, s. 155.

⁴² Por. K. Tarnowski, *Uwagi o możliwości filozofii Boga*, „Znak” 40 (1988) nr 399, s. 3. Tarnowski na tej samej stronie pisze (choć nie podejmuje polemiki z tym stanowiskiem): „Tego zdania [że racjonalność „naturalna” jest wyrazem „woli mocy” – przyp. S. Sz.] są – w ślad za teologami w rodzaju Bartha – niemal wszyscy wybitni filozofowie europejscy: nie tylko tak radykalni jak Heidegger czy Lévinas, ale także bardziej na pozór umiarkowani, jak Marcel czy Ricoeur. Z pozycji religijnych atakuje się w rezultacie nie tylko i nie tyle ateizm, lecz jeszcze bardziej zawzięcie wielką tradycję metafizyczną: niejednemu filozofowi Nietzsche wydaje się bliższy religii niż Platon czy Tomasz z Akwinu. Na karb tej tradycji zwała się też wszystkie jednostronności nowożytnego racjonalizmu, którego genetyczny związek z nowożytnym ateizmem jest zresztą niewątpliwy”. Ostatecznie również, wielokrotnie przywoływany przez nas, W. Kasper nie wydaje się odstawać od linii Barthowskiej, gdy na s. 66 umieszcza następujące zdania: „Zatem nowożytna filozofia w pytaniu o Boga stawia nas ostatecznie wobec problemu czy i jak problem sensu, ewentualnie pytanie o sens bytu, może być na nowo podjęty wewnątrz nowożytnej filozofii podmiotu. Postawienie w tak radykalny sposób tego problemu jest zasługą Nietzschego i interpretacji Nietzschego dokonanej przez Martina Heideggera”.

⁴³ Zob. J. Mirewicz TJ, *Wyznawca trudnego racjonalizmu...*, s. 114–121;

⁴⁴ Zob. J. Mirewicz TJ, *Zenujący święty*, s. 155.

litycznym czy lingwistycznym⁴⁵. W ten sposób, poprzez rezygnację z dociekania podstawowych problemów filozoficznych, którą dzisiaj się próbuje nadto usprawiedliwiać ideą „filozofii bezpodstawnej”, ideą „filozofii wyższego poziomu”, ideą „racjonalności kontekstualnej”, czy też ideą „permanentnej niekonkluzywności” i ideą „ery konwersacji”⁴⁶ (R. Rorty), jesteśmy świadkami poważnej choroby, wręcz umierania, filozofii.

Wziąwszy pod uwagę, wspomnianą na początku – w związku z tekstem Gilsona, równoległość religii i filozofii oraz przecięcie ich „własnych” historii, należałoby mówić w równym stopniu o kryzysie filozofii i kryzysie religii (zaniku zmysłu religijnego) jako dwóch wzajemnie sprzężonych ze sobą komponentach kryzysu kultury, w której mit „śmierci Boga” stanowi kulturowo-diagnostyczny szyfr.

Postawmy zatem za F. Alquié pytanie: Czy między twierdzeniem, dopuszczanym dziś przez tak wielu filozofów, według których Bóg umarł, a z drugiej strony tym, co określa się śmiercią filozofii, istnieje stosunek przyczyny do skutku? Czy dlatego, że neguje Boga, czy też bardziej dokładnie, dlatego, że nie poczuwa się już do stawiania problemu Boga, filozofia umiera?

Alquié powiada: „Filozofia poszukiwała zawsze pierwszych zasad i, jak mówi się od czasów Kanta, »fundamentu«. Jeśli wierzy się w Boga, uznaje się tym samym, że Bóg jest fundamentem wszystkich rzeczy, to znaczy tak naszej świadomości, jak i świata zewnętrznego”. I z naciskiem twierdzi: „[...] uważam [...], że obecny kryzys filozofii bierze się właśnie z niemożności, jaką owładnięta jest myśl nowoczesna, wykrycia wspólnego fundamentu dla świata fizycznego i świata ludzi”⁴⁷. Początek tego stanu rzeczy francuski filozof widzi w XVII wieku. Filozofie XVII wieku są ostatnimi filozofiami, które są zarazem i nierozzerwalnie teologiami, aczkolwiek są to faktycznie teologie zupełnie laickie, które długo będą określane mianem „teologii racjonalnych”.

O ile Kartezjusz ponad prymat „myślę”, który według F. Alquié jest prowizoryczny, stawiał ideę nieskończoności albo Boga, o tyle uważał, iż Bóg stworzył w sposób wolny i arbitralny tzw. prawdy wieczne, to znaczy nie tylko esencje rzeczy i prawa fizyczne, ale również prawdy logiczne i matematyczne, w konsekwencji czego byt boski umieszczał ponad samymi prawami naszego, ludzkiego poznania (przez to nie miało ono nic wspólnego z poznaniem boskim). Bóg Kartezjusza był poręczycielem praw, które ustanowił; był zatem fundamentem wszelkiej nauki, wszelkiej metafizyki; pozostawał źródłem filozofii. Sytuacja uległa zmianie w drugiej połowie XVII w. Wielkie systemy tego okresu raczej uznały prymat „myślę”, poznały zaś i odrzuciły drugą z teorii Kartezjusza. Malebranche, Spinoza, Leibniz nadal utrzymywali (zgodnie z religijną tradycją), iż

⁴⁵ F. Alquié, art. cyt., s. 20–21.

⁴⁶ Zob. R. Legutko, art. cyt.

⁴⁷ F. Alquié, art. cyt., s. 21.

wszelkie objaśnianie świata czy człowieka powinno wychodzić od Boga i kończyć się na Bogu, lecz żaden z nich nie uznawał już, że Bóg stworzył prawdy logiczne czy matematyczne. Nie twierdzą jeszcze, że umysł Boga podporządkowuje się tym prawdom jako pochodzącym z zewnątrz (tzw. absolutna autonomia natury⁴⁸), uważają raczej, iż prawdy te konstytuują umysł Boga, który postrzega je, postrzegając samego siebie. Prawdy te nie zależą jednak od woli Boga. Bóg nie mógłby więc sprawić, aby były inne. Jest On zatem im w pewien sposób podporządkowany. Tak oto następowało przejście od idei Boga absolutnie autonomicznego i suwerennego do idei Boga ograniczonego absolutnymi prawami logiki.

Według Malebranche'a Bóg mógłby nie stworzyć świata, lecz stwarzając go, musiał kierować się owymi absolutnymi prawami logiki. Spinoza, Malebranche oraz Leibniz myślą faktycznie, że Bóg poznaje prawdy w taki sam sposób, w jaki człowiek może poznawać niektóre z nich, że w istocie umysł ludzki i umysł boski nie różnią się naturą. „To właśnie – zdaniem F. Alquié – pozwala filozofom tego okresu przyjąć punkt widzenia samego Boga, aby obwieścić prawdę świata, innymi słowy, to jest to, co pozwala im przedstawić własne filozofie pod postacią systemów, systemów mówiących o całości Bytu wedle porządku rozumu”⁴⁹.

Owo odwołanie się do rozumu, które akceptował i głosił chrześcijanin Malebranche i antychrześcijanin Spinoza, mogło się też wydać pełne nadziei dla Leibniza, który na zamówienie Zofii Karoliny, żony pruskiego króla Fryderyka I, w 1710 r. opublikował dzieło *Essai de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, będące polemiką z P. Bayle'em, kwestionującym istnienie Boga ze względu na fizyczne i etyczne zło. Nie można zapominać, iż chodziło tu o zło, jakie było konsekwencją rozłamu chrześcijaństwa i toczących się w następstwie tego wojen religijnych, jak wspomniano już wyżej. Leibniz zdawał się więc wychodzić – jak powie Mirewicz – naprzeciw rozdartej ową schizmą Europie. Pisał: „A był to wiek, w którym żyli i działali wybitni myśliciele: Descartes, Spinoza, Locke, Newton, Leibniz – żeby wymienić tylko kilka najgłośniejszych nazwisk. Oni wszyscy troszczyli się o losy Europy, wykrwawionej długą wojną, zubożonej i świadomej, że coś przez nią nie zostało dopełnione w pięknym obowiązku nauczycielki wobec całego świata. Próbowali więc ratować ją; każdy swoiście pojmowanym racjonalizmem. [...] Leibniz wiele wysiłku włożył w opracowanie planu zjednoczenia chrześcijaństwa. Jego teologia naturalna, której zasady wyłożył w *Teodycei*, miała charakter ekumeniczny, zmierzający do skupienia wszystkich przy pojęciu Boga osiągalnego rozumem ludzkim. Należał bowiem do tych myślicieli, którzy przyjmowali istnienie Boga, ale odpowiadającego ich pojęciom osobistym wypracowanym własnym trudem intelektualnym.

⁴⁸ Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 32 nn.

⁴⁹ F. Alquié, art. cyt., s. 22.

Byli racjonalistami, ale jeszcze nie ateuszami jak następne pokolenie filozofów⁵⁰.

Owo wyjście naprzeciw problemowi utraconej jedności i ewentualne ratowanie jej, które odtąd stanie się przedmiotem troski Europejczyków, było tyleż wzniosłe – jeśli tak można powiedzieć – co i niefortunne. „Tak oto znajdujemy u tych trzech filozofów – powiada Alquié – jeśli nie całkowite wyjaśnienie, to przynajmniej całkowite usprawiedliwienie tego, co jest, i to wychodząc od uznania, że wszystko, co jest, jest za sprawą Boga i że ze względu na skończoną doskonałość Boga żaden świat nie mógłby być lepszy od tego, który jest. [...] idea Boga pozwala nam pogodzić wymogi naszej świadomości z konstatacją tego, co jest światem fizycznym. Jeśli wychodzi się od Boga, wszystko może być pojęte. I możliwe staje się wówczas ukonstytuowanie, w najlepszym sensie tego słowa, filozofii⁵¹”.

Poważne wątpliwości rodzą się co do rozumienia owego „całkowitego wyjaśnienia” i „całkowitego usprawiedliwienia tego, co jest” oraz sformułowania „Jeśli wychodzi się od Boga, wszystko może być pojęte”. Tchną one osobliwą ideologią i to o wyraźnym „teologiczno” – konserwatywnym wręcz fundamentalistycznym nastawieniu. Dlatego nie dziwi następująca konstatacja F. Alquié: „Oto więc, wydawać by się mogło, złoty wiek teologii racjonalnej i, co za tym idzie, filozofii traktowanej jako całościowy system Bytu. A przecież jest to tylko pozór. Z pewnością Leibniz, Spinoza, Malebranche przedłożyli nam trzy najbardziej kompletne i najgłębsze systemy w całej filozofii. Jednak wydaje mi się, że porównując te systemy z filozofią Kartezjusza, dostrzec w nich można pierwsze załączki dekadencji filozofii, pierwsze kroki ku temu, co później nazwano śmiercią Boga. [...] Jednak gdy porównuje się ich z Kartezjuszem, spostrzega się, że zmniejszają oni dystans, jaki dzieli człowieka od Boga w ten sposób, iż można byłoby utrzymywać, że wraz z nimi rozpoczyna się ruch, wskutek którego idea Boga zostaje umniejszona, podczas gdy wznosi się w górę idea człowieka⁵²”.

Ów pozór nie tylko i nie tyle wynika z tego, że idea Boga zostaje umniejszona, a idea człowieka zostaje wyniesiona pod niebo, a nawet zastąpi (podmieni) niebawem (jak u Feuerbacha) ideę Boga – co z niemalą racją⁵³ zostanie zakwestionowane (w postaci tzw. „mocnego pojęcia podmiotu”, „bezpodstawności podmiotu i przedmiotu⁵⁴”) w postmodernistycznej reakcji, ile pozór ów ma swoje źródło w tym, że ideami Boga i człowieka, zupełnie apriorycznymi, dość dowolnie manipulujemy i próbujemy usprawiedliwiać istniejący porządek, w tym również moralny i społeczno-polityczny. Ta w sumie dogmatyczna, racjonalistyczna koncepcja Bytu, coraz bardziej rozbieżna z chrześcijańską wizją XVIII wieku, przez Kanta zosta-

⁵⁰ J. Mirewicz TJ, *Studzy Europy...*, s. 147.

⁵¹ F. Alquié, art. cyt., s. 22–23.

⁵² Tamże, s. 23.

⁵³ Por. A. Bronk, art. cyt., s. 100.

⁵⁴ Zob. R. Legutko, art. cyt.

nie poddana racjonalistycznej, ukrytycznionej krytyce. Droga do ateizmu w imię autonomii człowieka została otwarta. Alquié powiada: „[...] zależnie od sposobu interpretacji, Kant może być traktowany jako ostatni z filozofów klasycznych bądź jako pierwszy z filozofów nowoczesnych, to znaczy, by powrócić do naszego tematu, jako ostatni z filozofów-obrońców Boga, bądź jako główny odpowiedzialny za Jego śmierć. [...] Nowoczesny jest Kant w tej mierze, w jakiej fundament, do którego się odwołuje, nie jest już Bogiem, lecz umysłem ludzkim. Nauka jest konstrukcją świata zjawisk, wznoszoną przez nasz intelekt i według jego praw. Moralność opiera się na wymogach rozumu, konstytuowanych dla naszego umysłu. Od tej chwili otwarta została droga do tego, co Nietzsche nazwie zabójstwem Boga – choćby nawet intencja Kanta była całkiem inna. To, czego w istocie pragnął Kant, to ustanowienie dla religii nieprzekraczalnej osłony poprzez wskazanie, że nauka, nie docierając do Bytu, nie potrafiłaby jej obalić. Ale rzeczy potoczyły się inaczej. Następcy Kanta zanegowali rzecz samą w sobie, uważając, że kantyzm, chcąc być posłuszny swej rzeczywistej inspiracji, winien prowadzić do negacji wszystkiego, co jest zewnętrzne względem umysłu, łącznie z Bogiem. W ten sposób człowiek staje się absolutem. [...] Urzeczywistnienie tego zastąpienia było [...] stałym przedmiotem filozofii pokantowskiej”⁵⁵.

Ponownie widzimy, że pewne ideologiczne zorientowanie filozofii, tzn. uprawianie jej ze względu na jakieś zabezpieczenie Boga „dla człowieka” (pociągające za sobą niebezpieczeństwo uczynienia Boga *medium* samospełnienia się człowieka⁵⁶), którego nie uniknęli ani filozofowie XVII w., ani sam Kant, zaowocowało ideologią-mitem „śmierci Boga”⁵⁷ i zmitologizowanym, zideologizowanym rozumieniem wolności i – w konsekwencji – człowieka.

Alquié kończy swój komunikat sformułowaniem dylematu, wobec którego staje człowiek współczesny. Pisz: „W rzeczy samej, każdy myśliciel staje dzisiaj w obliczu wyboru, jeśli chodzi o punkt wyjścia, który przyjmuje jako fundament. Idzie bowiem właśnie o opcję. Zależnie od dokonanego wyboru człowiek objawi się jako usytuowany w świecie i jako wytwór tego świata, albo przeciwnie, świat objawi się jako dany wewnątrz umysłowi. [...] filozofia nowoczesna zgłasza od czasów Kanta zarzut, że świat ów, poprzez który nauka tłumaczy człowieka, jest ostatecznie tylko przedmiotem ludzkiej myśli i nie mógłby być bez niej pojęty [w bardziej radykalnym rozumieniu – „nie mógłby być bez niej istnieć” – S. Sz.], że ten mózg, przy pomocy którego wyjaśnia się myślenie, sam jest tylko obrazem

⁵⁵ F. Alquié, art. cyt., s. 26. Por. W. Kasper, dz. cyt., s. 39 nn.

⁵⁶ Zob. W. Kasper, dz. cyt., s. 39.

⁵⁷ Zagadnieniu idei Boga i jej egzystencjalnemu znaczeniu (także w odniesieniu do życia religijnego) wiele uwagi poświęcał niegdyś M. Jaworski, który skupiał się w swoich pracach jednak bardziej na potrzebie idei Boga i jej zakwestionowaniach przez człowieka. Zob. M. Jaworski, *Negacja sensowności idei Boga we współczesnych kierunkach ateizmu*, „Ateneum Kapłańskie” 81 (1973), s. 337–350; *Idea Boga a współczesny ateizm*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. I, *O Bogu dziś...*, s. 121–132.

uksztalowanym przez tę myśl. Znajdujemy się oto w obliczu systemów spoi-
stych, a jednak wzajemnie nie do pogodzenia. Wszelka synteza pomiędzy nimi wy-
daje się niemożliwa. Otóż ani jeden, ani drugi z tych systemów nie zakłada Boga.
Jeden wychodzi od materii, drugi od ludzkiego ducha”⁵⁸.

Propozycja wyjścia z tego osobliwego rozdarcia – potrzasku, zgłaszana przez
F. Alquié: „Można byłoby wyjść poza to rozdarcie i ustanowić filozofię pozy-
tywną tylko poprzez odkrycie jakiegoś bytu⁵⁹, który byłby zarazem, powiadam
rzeczywiście: zarazem źródłem ducha ludzkiego i źródłem świata”⁶⁰, nie różni się
zasadniczo od przedsięwzięć zgłaszanych przez omawianych przezeń filozofów:
Kartezjusza, Spinozę, Malebranche’a, Leibniza. Alquié pozostaje w nurcie tej
tradycji. Idea Boga ma być swoistym miejscem schronienia człowieka XX wie-
ku⁶¹. Nie wydaje się to rozwiązanie zadowalające, wszak idea Boga jest, pozosta-
je niezmiennie konstruktem ludzkiego umysłu.

*Jeżeli Jahwe domu nie zbuduje,
na próżno się trudzą ci, którzy go wznoszą.
Jeżeli Jahwe miasta nie ustrzeże,
strażnik czuwa daremnie*⁶².

Rozum, który *a priori* zamyka się na tajemnicę, wyklucza tajemnicę, z ko-
niecności ogranicza swoje możliwości poznania prawdy⁶³.

Ksiądz Stanisław Kamiński zwracał uwagę, zwłaszcza w ostatnich swoich
pracach, na konieczność przywrócenia poznaniu (także nauce) sapiencjalnego
charakteru⁶⁴. Wydaje się, że w jeszcze większym stopniu, nade wszystko sapien-
cjalnemu charakteru brakuje filozofii tzw. współczesnej.

Filozofia, która „przykłada swoje dłonie” do mitu (w konsekwencji – stając
się ideologią) z pewnością traci prawo, by mienić się miłością mądrości, tym sa-
mym dokonuje dekonstrukcji samej siebie.

⁵⁸ F. Alquié, art. cyt., s. 27–28.

⁵⁹ Francuskiemu filozofowi chodzi, jak wskazuje na to dalszy kontekst, o ideę Boga.

⁶⁰ F. Alquié, art. cyt., s. 27–28.

⁶¹ Zob. tamże, s. 29.

⁶² Ps 127 (126), 1.

⁶³ Por. kard. J. Ratzinger, art. cyt., s. 19.

⁶⁴ S. Kamiński, *Nauka i filozofia a mądrość*, w: *Jak filozofować?*, (Pisma wybrane, t. I),
oprac. T. Szubka, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, s. 55–61.