

ZOFIA J. ZDYBICKA

PROBLEMATYKA BOGA W MYŚLI WSPÓŁCZESNEJ

UWAGI WSTĘPNE

Przełom wieków i tysiącleci skłania do podsumowań i refleksji w różnych dziedzinach życia. Zachęca także do spojrzenia na kończący się wiek XX – wiek wspaniałych osiągnięć nauki i techniki, a równocześnie czas tragicznych wojen i zniewolenia człowieka przez człowieka – w perspektywie problematyki Boga, która jest sprawą najważniejszą dla człowieka. Od Jego afirmacji czy negacji zależy ludzkie życie, jego sens, spełnienie zadania bycia człowiekiem.

Jan Paweł II, dokonując oceny współczesnej kultury, stwierdza, że jest ona w kryzysie, spowodowanym kryzysem prawdy o człowieku, błędną wizją człowieka. Fałszywość obrazu człowieka płynie przede wszystkim z niewłaściwego odczytania relacji: człowiek–Bóg. Człowiek bowiem może: (a) zapomnieć o Bogu, czyli stworzyć taką sytuację poznawczą, że problem Boga znika z horyzontu poznawczego (scjentyzm); (b) świadomie odrzucać istnienie Boga (ateizm i jego różne formy); (c) zniekształcić obraz Boga i uznać Go za konkurenta człowieka, czyli postawić człowieka na miejscu Boga (deifikacja człowieka, ateizm antropologiczny).

Mówiąc o problemie Boga, trzeba sobie uświadomić, że jest to nie tylko problem filozofii, lecz także problem światopoglądu, kultury, a przede wszystkim religii. Praktycznie najważniejsza jest religia, jako osobowy związek człowieka z Bogiem. Teoretycznie bardzo ważna jest filozofia, która pokazuje drogi poznania Boga, uznaje konieczność Jego przyjęcia dla wyjaśnienia świa-

ta i człowieka. Filozofia potrzebna jest religii, która właśnie dzięki filozofii uzyskuje mocne podstawy wyjaśniające sam fakt religii.

W mojej refleksji pragnę ograniczyć się tylko do XX wieku i zaproponować krótki przegląd najważniejszych rozwiązań w dziedzinie problematyki Boga. Zdaję sobie sprawę z tego, że w filozofii nie można wytyczać precyzyjnych granic i ustalić początków czasowych. Rozwiązania filozoficzne nie powstają i nie kończą się nagle. Istnieje w myśli filozoficznej swoisty rodzaj dziedziczenia.

Śledząc przeszło dwutysięczne dzieje filozoficznej problematyki Boga, uznając wszystkie osobliwości poszczególnych kierunków i poglądy poszczególnych filozofów, można wyraźnie dostrzec zaznaczające się od początku dwie drogi rozwiązywania problemu Boga, wytyczone przez dwóch genialnych myślicieli: Platona i Arystotelesa.

Według Platona człowiek ma w sobie idee, w tym także ideę Dobra i Jedni, uprzednie w stosunku do poznania świata rzeczy zmiennych. Człowiek bowiem jest duchem, który w poprzednim życiu oglądał boskie idee. Stąd istnieje skierowanie człowieka na sferę boską wprost, bezpośrednio. „Boskie *a priori*” za Platonem przyjmuje również filozofia podmiotu, świadomości i jaźni (Descartes, Kant, Fichte, Hegel). W tego rodzaju filozofiach problem Boga związany jest ze strukturą ludzkiego „ja” (podmiotu, rozumu), jest wyposażeniem podmiotu. Człowiek posiada wrodzoną ideę Boga. Główna trudność tego rodzaju stanowisk polega na rozwiązaniu kwestii: czy idea ta istnieje poza ludzką świadomością?

Według Arystotelesa i jego kontynuatorów człowiek poznaje Boga w sposób pośredni. Droga poznania prowadzi od świata bytów istniejących poza ludzkim podmiotem, niezależnych od ludzkiej świadomości – do konieczności przyjęcia Absolutu. Jest to droga, której najdoskonalszą formę wskazał Tomasz z Akwinu, droga istniejącego bytu, która prowadzi do poznania, iż istniejący Osobowy Absolut jest ostateczną racją wyjaśniającą istnienie bytów niekoniecznych. Metafizyka klasyczna kontynuuje tę drogę poznania i afirmacji Boga.

Ostatnie trzy wieki zostały zdominowane przez filozofie podmiotu, filozofie świadomości. Dokonało się więc w filozofii zerwanie więzów między poznaniem a istniejącą, poza-podmiotową rzeczywistością. Doprowadziło to do zamknięcia poznania w ludzkiej świadomości, do jej absolutyzowania. Problem Boga został związany z myślą (*cogito*), a nie z poznaniem. Doprowadziło to do skrajnych rozwiązań panteistycznych (Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel), deistycznych (oświecenie) i ateistycznych (od lewicy heglow-

skiej, zwłaszcza Feuerbacha, do Sartre'a). Na współczesność filozoficzną oddziaływali najbardziej Hume, Kant, Hegel, szczególnie poprzez lewicę heglowską (Feuerbach), oraz Comte.

Dzieje problematyki Boga – to dzieje różnorodnych afirmacji i negacji. Do XIX wieku występowały wprawdzie niekiedy negacje Boga, ale ich zasięg był raczej niewielki. Sytuacja zmieniła się zasadniczo od końca XIX wieku, zwłaszcza od Feuerbacha, który twierdził, że to człowiek stworzył Boga, że bogiem dla człowieka jest człowiek. Feuerbach zapoczątkował więc zjawisko, które można nazwać procesem deifikacji człowieka. Przypisał człowiekowi bytową i aksjologiczną samowystarczalność i zdolność rozwiązywania wszystkich problemów bez odwoływania się do Boga. Tą drogą poszli Marks i jego kontynuatorzy, głosząc ateizm w imię dowartościowania człowieka. Proponowali oni nowe drogi zbawienia i uszczęśliwienia człowieka bez Boga. Tę drogę kontynuował również Nietzsche, proklamując „śmierć Boga” jako warunek spełnienia się człowieka.

Z takim dziedzictwem myślowym weszliśmy w wiek XX, który przyniósł ekspansję zwłaszcza ateizmu marksistowskiego. Przybrał on formy ateizmu politycznego i antyteizmu, czyli dążenia środkami politycznymi i środkami przemocy do eliminacji Boga i religii z ludzkiego życia indywidualnego i społecznego oraz z ludzkiej kultury. Nowe impulsy negacji Boga i deprecjacji religii przyniosły teorie XX-wieczne, przede wszystkim Freuda i Sartre'a.

Trudno zaprezentować wszystkie pozytywne i negatywne rozwiązania problematyki Boga, jakie pojawiły się w XX wieku. Ograniczę się do wskazania głównych nurtów filozofii XX wieku, w których pojawiła się problematyka Boga, i do zarysowania narzucających się wniosków.

1. FILOZOFIA KLASYCZNA (FILOZOFIA BYTU)

Filozofia metafizyczna była kontynuowana w XX wieku przede wszystkim w ośrodkach kościelnych (zgodnie z zaleceniami Nauczycielskiego Urzędu Kościoła). Jej zdynamizowanie jednak było zasługą filozofów świeckich: J. Maritaina i E. Gilsona, którzy wydobyli z myśli św. Tomasza egzystencjalną koncepcję bytu oraz wskazali na doniosłość rozumienia bytu dla wizji całej rzeczywistości. Ten typ filozofii rozwijają różne ośrodki w Polsce, Francji, Kanadzie, USA.

Filozofia w ujęciu klasycznym ma charakter autonomiczny, jest poznaniem niezależnym od poznania w naukach szczegółowych, a także od wiary religijnej, choć rozwija się w jej kontekście. W tym nurcie uznaje się odrębność filozofii i religii. Religia stanowi osobowy, dialogiczno-responsoryczny związek człowieka z Bogiem, którego obecność człowiek ciągle przeżywa. Jest to obecność zbawcza. Uznanie prawd religijnych ma charakter wiary w prawdę objawioną przez Boga. Filozofia natomiast, będąc poznaniem naturalnym, rozumowym, teoretycznym, prowadzi do konieczności przyjęcia istnienia Absolutu-Boga dla wyjaśnienia istnienia świata. Inny niż w religii jest więc kontekst, w którym pojawia się problem Boga. Ze strony filozofii płynie podwójna pomoc dla religii: wskazuje na naturalne podstawy religii (istnieje Bóg i człowiek otwarty na Boga) oraz pomaga w interpretacji prawd danych w Objawieniu, formułowanych często w języku metaforycznym. Zawsze jednak chodzi o tego samego Boga. Na ten sam desygnat nazwy „Bóg” wskazuje zarówno filozofia, jak i religia. W filozofii bytu poznanie Boga ma charakter pośredni. Jest ono związane z poznaniem istniejących bytów, które w analizie metafizycznej okazują się złożone z niesprowadzalnych do siebie elementów, są zmienne, to znaczy istnieją czasowo, podlegają różnym zmianom. Ich istnienie nie należy do ich natury.

Istnienie wielu danych w doświadczeniu bytów zmiennych, ewoluujących, powiązanych z innymi bytami różnorodnymi relacjami, rodzi pytanie: dlaczego istnieją, skoro istnieć nie muszą (nie są bytami koniecznymi)? Zasada racji bytu domaga się podania ich adekwatnej przyczyny. Wyjaśnianie bytów niekoniecznych prowadzi do konieczności uznania ich pochodności od Bytu Absolutnego – Pełni Istnienia. Byt Absolutny jest Absolutem Osobowym, skoro stwarza przez poznanie, a więc według „myśli” (świat jest poznawalny, racjonalny), i w sposób wolny (byty nie są konieczne). Na tę wolność działania Absolutu wskazuje właśnie niekonieczny charakter bytów, co wyklucza pochodność przez emanację (jak uważał Plotyn). Nasze ludzkie istnienie i istnienie bytów całego świata, który jest zbiorem bytów niekoniecznych, byłoby niezrozumiałe, absurdalne bez uznania istnienia Boga, Absolutu Istnienia, wolnej i kochającej Najdoskonalszej Osoby. Relacje pomiędzy światem a Bogiem ujmuje metafizyczna teoria partycypacji. Bóg w stosunku do świata jest więc ostatecznym źródłem istnienia (przyczyna sprawcza) jako *Ipsum Esse Subsistens*. Jest On tym, który świat stworzył według myśli (Inteligencją: przyczyna wzorcza), oraz tym, który chciał, by świat zaistniał, i jest Najwyższym Dobrem-Miłością, do którego – jako właśnie do Najwyższego Dobra – zmierza cały świat (przyczyna celowa).

Metafizyczne (ontyczne, ostateczne) wyjaśnienie realnie istniejącego świata wskazuje na to, że jest on w swojej najgłębszej strukturze powiązany koniecznymi relacjami z Bogiem. Istnieje więc realna, aktualna, najbardziej wewnętrzna relacja (wchodząca w sam akt istnienia i życia), która sprawia, że faktycznie istniejemy. Jest to relacja pochodności istnienia, które jest czymś najdoskonalszym i najważniejszym, relacja między światem a Bogiem. Wszystko, co istnieje, istnieje na mocy uczestnictwa w istnieniu Boga, jest powiązane przez sam akt istnienia z istniejącym Bogiem. Ponieważ wszystko, cokolwiek istnieje, istnieje na mocy partycypacji (uczestnictwa) w Bogu, od Niego pochodzi i do Niego jest skierowane (do Niego powraca) – wszystko dla człowieka (istoty poznającej, rozumnej, myślącej) może stać się znakiem, symbolem Boga, słowem, za pomocą którego Bóg przemawia do człowieka.

Ontyczna więź wszystkiego, co istnieje, z Bogiem powinna w człowieku, bycie osobowym, a więc świadomym i wolnym, zostać uświadomiona i znaleźć osobowy wyraz. Człowiek może związać się z Bogiem poprzez poznanie i miłość, skoro uzna, że On istnieje i jest źródłem jego życia, stworzył go z miłości i zaplanował jako partnera do dialogu z sobą. Taka relacja człowieka do Boga jest relacją religijną.

Fakt partycypacji wszystkiego, co istnieje, a przede wszystkim człowieka, w Bogu, stanowi ontyczną podstawę religii. Człowiek pochodzi od Boga, nosi w sobie Jego podobieństwo i zmierza ku Bogu. Religia wobec tego ma mocne podstawy ontyczne, jest sposobem uświadomionego i wolnego uczestnictwa w życiu Boga. Metafizyka (filozofia Boga) wskazuje także, że tylko religia rozumiana jako osobowa więź zachodząca między człowiekiem a Osobowym Absolutem stanowi dla człowieka odpowiedni typ religii. Tylko Osoba Absolutna, Pełnia Istnienia, Prawdy, Dobra i Miłości, może stanowić religijne „Ty” – korelat religijnego odniesienia – któremu człowiek może wierzyć, ufać, którego może kochać i dążyć do zjednoczenia z Nim.

2. FILOZOFIA RELIGII W MIEJSCE FILOZOFII BOGA

Dwa zjawiska uderzają, gdy śledzi się problematykę Boga w myśli XX wieku. Powstają filozofie, w których problematyka istnienia Boga nie jest ich wewnętrznym problemem, jak to miało miejsce poprzednio. Wiąże się to z antymetafizycznym nastawieniem myśli współczesnej, zdynamizowanym zwłaszcza przez Kanta. Dotyczy to choćby filozofii Husserla czy Heideggera. Znika więc z pola widzenia problematyka Boga, a w konsekwencji filozofia Boga,

w której metafizyczna prawda o Bogu związana była z całą wizją rzeczywistości. Pojawia się natomiast, jako wydzielona specjalność – filozofia religii.

Separacja religii od metafizyki dokonała się nie bez ogromnego wpływu Kanta na główne nurty myśli współczesnej. Kant bowiem wyeliminował problem Boga z domeny poznania racjonalnego, a religię przeniósł w dziedzinę poznania praktycznego i związał ją z ogólną teorią subiektywności. Wiązało się to z przewrotem, jakiego dokonał w teorii poznania. Według niego rodzaj podmiotu określa sposób urzeczywistniania się przedmiotu. To, czego metafizyka szukała jako rzeczywistości transcendentnej wobec ludzkich doświadczeń, jest – według Kanta – formą transcendentną, tj. formą ludzkich aktów umożliwiających odniesienie przedmiotu do oglądu i myślenia ludzkiego (metoda transcendentna).

Skierowanie kantowskie na podmiot, na ludzkie działanie, myślenie, świadomość religijną zaczyna dominować w analizie fenomenu religii. Wpływ postawy Kanta, jego metody transcendentnej, w większym czy mniejszym stopniu dotyczy dwu wielkich nurtów filozofii współczesnej, w których występuje zasadniczo problematyka religii, a tylko nie wprost, wtórnie – jeżeli w ogóle – problematyka Boga:

(a) fenomenologii religii, w której badanie religii jest przede wszystkim analizowaniem religijnej świadomości, doświadczenia religijnego, aktów religijnych;

(b) filozofii analitycznej, w której bada się głównie język religijny jako tworzywo, narzędzie i środek wyrazu aktywności religijnej.

3. FENOMENOLOGIA RELIGII

W ramach nurtu fenomenologicznego fenomen religii był częstym przedmiotem zainteresowania. Najbardziej wszechstronne badania w tej dziedzinie prowadził Max Scheler, który stworzył fenomenologiczną filozofię religii (fenomenologię religii) jako filozoficzną, istotową teorię (eidologię religijnego aktu i jego przedmiotu). Scheler, dyskutując z Kantem, wprowadził – oprócz kantowskiego formalnego *a priori* – materialne *a priori*, które jest kategorią poznawczą i ontologiczną. W jego ujęciu, *a priori* miałyby być bezpośrednim oglądem przedmiotu, a nie, jak u Kanta, syntezą podmiotową. Scheler rozszerzył zdolność apriorycznego oglądu poza funkcje intelektu, na wszystkie akty świadomości, które są aktami intencjonalnymi, w tym zaakcentował przeżycie emocjonalne i związał je z wartościami.

Przyjmując własną perspektywę poznawczą, Scheler usiłował odpowiedzieć na kantowski postulat, by religię oddzielić od metafizyki. Stwierdził to w lapidarnym powiedzeniu: „religia nie żyje z łaski metafizyki”. Scheler przyjmował istnienie swoistego doświadczenia religijnego oraz uznał, że akty religijne w swoim istotowym charakterze należą konstytutywnie do ludzkiej świadomości. Akty religijne są aktami intencjonalnymi skierowanymi na boskość i świętość. Między aktem religijnym a jego przedmiotem zachodzi więc korelacja. „Oczywistość, z jaką przedmioty te dane są aktowi religijnemu, jest pierwotna i nie pochodzi od innych oczywistości”. „Pierwszą prawdą wszelkiej fenomenologii religii jest to, że człowiek – na jakimkolwiek stopniu swego religijnego rozwoju by się znajdował, zawsze i od razu spogląda w sferę bytu i wartości zasadniczo odmienną od całego pozostałego świata doświadczenia, która ani nie jest z niego wyprowadzona, ani na drodze jego idealizacji wydobyta, a dostęp do niej jest możliwy wyłącznie w akcie religijnym”¹. „Dzięki naturalnym aktom religijnym człowiek widzi, ujmuje myślowo i odczuwa zasadniczo we wszystkim i przez wszystko, co jest mu dane w istnieniu i uposażeniu, otwierający się przed nim («objawiający» mu się) pewien byt, który posiada dwa istotne określenia, jest bytem absolutnie istniejącym i świętym”².

Człowiek dla Schelera to przede wszystkim duch, ze swej istoty skierowany na boskość i świętość daną w aktach religijnych. Akty religijne są najgłębiej zakorzenionymi, najprostszymi, najbardziej osobistymi postawami ducha ludzkiego. Wskazany przez ich intencję byt Boga stanowi fundament wszelkiego pozostałego bytu. Scheler uznawał prymat miłości przed poznaniem i miłości przypisywał funkcję kognitywną. Uważał, że zanim człowiek jest *ens cogitans* albo *ens volens*, jest on *ens amans*. Wszędzie miłośnik poprzedza znawcę. Ducha ludzkiego nie można więc sprowadzić do aktów rozumowych czy wolitywnych, tworzą go akty emocjonalne, z których najważniejsza jest miłość. A ponieważ poznanie wartości jest fundamentem poznania bytu, przeto ów rodzaj wynikania stanowi także założenie poznania bytu Boga. Człowiek – według Schelera – to duch skierowany na boskość i świętość, to *microtheos*, i jako taki ma dostęp do Boga. W akcie religijnym przedmiot aktu przedstawia się jako rzeczywistość, której akt ten zawdzięcza swą rację bytu. Przedmiot aktów religijnych jest zarazem przyczyną ich istnienia. Konieczność dokonywania aktów religijnych implikuje więc ko-

¹ M. S c h e l e r, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 110.

² Tamże, s. 95.

nieczność, przez którą w akcie Nosiciel wszelkich wartości świętości, a więc Bóg, jest zakładany w sposób realny.

Przedmioty religijne – „boskość” i „świętość” – są więc wyznaczone układem aktów religijnych, są tym, co wypełnia ich intencje. Wobec tego człowiek jakby uprzedmiotawia coś z siebie w swoich aktach, czyli współkonstytuuje Boga. Bóg niezależny od ludzkiej świadomości (poza świadomością religijną) nie jest dostępny poznawczo człowiekowi. Ta adekwacja aktu religijnego i jego przedmiotu wiąże się z przekonaniem o pewnej boskości człowieka (*microtheos*). Nic też dziwnego, że Scheler w następnym okresie swojej twórczości uznawał panteizm.

Pod wpływem metody fenomenologicznej i jej spotkania z religioznawstwem empirycznym (historią i psychologią religii) powstał nowy typ interpretacji zjawiska religii. Został on podjęty przez wybitnych religioznawców: Mirceę Eliadego, Rudolfa Otta oraz Gerarda van der Leeuwa. W wyniku ich dociekań wiedza o religii wzbogaciła się o interesujące analizy i interpretacje, ważne zwłaszcza w okresie dominacji ewolucyjnych teorii religii. Fenomenologowie religii zawsze podkreślali konieczny związek człowieka z religią. Wszyscy jednak uznawali, że „pierwotna świadomość” i pierwotna rzeczywistość przedmiotów religijnych jest rzeczywistością daną aktowi religijnemu. Przyjmowali więc pewne *a priori* religijne – zwane przez Otta *sensus numinis* – dzięki czemu nauka o przejawianiu się świętości, jak zauważył Otto, oraz akt religijny i przedmiot religijny mogą być opisywane tylko w ścisłej korelacji względem siebie.

Eliade również uważał, że świadomość ludzka jest ustrukturalizowana. Przyjmował *sacrum* jako pewne *a priori* świadomości archaicznej (religijnej), dzięki któremu człowiek zdolny jest dostrzec *sacrum* w hierofaniach.

Trzeba odnotować, że w wyniku agnostycyzmu Kanta i jego kontynuatorów w nurcie fenomenologicznym następuje także pewne powolne zastępowanie terminu „Bóg” przez termin *sacrum*. Nurt sakrologiczny rozwija się także w neokantyzmie (np. Windelband).

4. NURT FENOMENOLOGICZNY

Szeroko rozumiany nurt fenomenologiczny wydał nowe kierunki filozoficzne, a w nich pojawiły się nowe sposoby ujmowania relacji Bóg–człowiek. Są to: (a) filozofia dialogu (M. Buber, G. Marcel), (b) filozofia spotkania (H. Cohen, E. Lévinas, F. Rosenzweig), (c) fenomenologia „daru” (J. L. Ma-

rion). U wszystkich przedstawicieli wyżej wymienionych nurtów występuje wyraźne dążenie do przełamania struktury *cogito*, czyli myśli intencjonalnej w sensie Husserla oraz myśli emocjonalnej w rozumieniu Schelera.

(a) Filozofia dialogu

Choć u Schelera występują elementy myśli dialogicznej (prymat miłości nad poznaniem, obok miłośnika – umiłowany), to jednak dopiero u M. Bubera myśl jest w najściślejszym sensie dialogiczna. „Dialogiczność jest zawarta w strukturze świadomości, która pierwotnie jest dialogiczna, a potem rodzi się intencjonalność. Przeświadczenie o istnieniu «ty» jest głęboko ugruntowane w świadomości, odznacza się aprioryczną oczywistością”. Istota człowieka znajduje się więc w pełnej sprzeczności relacji „ja–ty”. Wynika stąd zasada dialogiczna – człowiek realizuje swoje specyficznie ludzkie powołanie dopiero w bezpośrednim spotkaniu ze swoim „ty”.

Buber przyjmuje „relacyjne rozumienie człowieka” – osoby. „Ja” potrzebuje „ty”, by stać się osobą, czyli relacja dialogiczna „ja–ty” konstytuuje „ja osobowe”, które w postawie zaangażowanej i odpowiedzialnej prowadzi dialog z „ty”. Ostatecznym partnerem człowieka, a zarazem podstawą dialogu między ludźmi, jest „Ty” Boskie, które człowiek odnajduje w związkach międzypersonalnych. Odkąd dotknęliśmy „ty”, jesteśmy dotknięci oddechem życia wiecznego. Przedłużone linie relacji przecinają się w Wiecznym „Ty”. Każde pojedyncze „ty” jest prześwitem do Niego, przez każde pojedyncze „ty” podstawowe słowo zagaduje Wieczne „Ty”. Każde odnalezione w świecie „ty” – czy to będzie rzecz, zwierzę czy człowiek – prowadzi do wiecznego „Ty”, jest tylko przedsmakiem do jedynej prawdziwej „Ty”, jakim jest dla Bubera Bóg.

Nie znajdzie się Boga, pozostając w świecie ani opuszczając świat, ale podążając ku owemu wiecznemu „Ty” całym swym bytem, ofiarując Mu wszystko. Bóg w trzeciej osobie nie istnieje, to znaczy Boga nie da się ująć przedmiotowo. Bóg jest więc tajemnicą. Jest Najwyższym „Ty”, z którym człowiek chce pozostać w wiecznej adoracji. Osobowość stanowi najwyższy atrybut Boga, który umożliwia wejście z Nim w dialog. Objawienie to ciągła ludzka odpowiedź na wezwanie wieczystego „Ty”, którego śladem jest przymierze zawarte pomiędzy Bogiem a ludem Izraela. Dialog z wiecznym „Ty” polega na słuchaniu i na patrzeniu. Człowiek urzeczywistnia się w decyzjach moralnych, przy czym Buber nadał moralności zabarwienie religijne. Adekwatnym filozoficznym poznaniem Boga jest wiara, jako dialog z Bogiem

objawiającym się w świecie i w sytuacji. Objawienie jest obecnością „Ty” Bożego, które przynosi wierzącemu pewność sensu życia, realizowanego w uświęcaniu codzienności (kantowski prymat etyki nad poznaniem).

(b) Filozofia spotkania

Ten nurt filozoficzny, w którym „bycie ku Bogu” utożsamia się z „byciem-dla-innego”, ma podwójny rodowód. Z jednej strony, jego reprezentanci przyjmują za Descartes’em, że idea nieskończoności jest w nas. Z drugiej zaś uważają, że ogrom zła dokonanego w XX w. (Auschwitz i Gułag) wygnał Boga ze świata, spowodował nieobecność Boga w świecie („dziura w dziejach”). Główny przedstawiciel filozofii spotkania – Lévinas – uważał, że myśleć należy w innym znaczeniu, niż wymagałby tego sens poznawczy. Wobec tego główne pytanie dotyczy nie sensu bycia, lecz sprawiedliwości bycia (pytania etyczne). Relacja do Boga to – zdaniem Lévinasa – „relacja do drugiego człowieka. Drugi – jego twarz jest sposobem, według którego Słowo Boże rozbrzmiewa. Bóg nawiedza twarz innego. Fundamentalna jest relacja etyczna, która jest «miejscem» nawiedzenia przez Boga. Twarz drugiego jest śladem Boga. Spotkanie z twarzą drugiego stawia więc wobec źródła transcendencji twarzy. Źródłem i gwarantem tej transcendencji jest Bóg. «Być dla drugiego» – to zmierzać do Boga”³. Wprawdzie Bóg nawiedza myśl, ale jest nietematyzowalny. Świadek etyczny jest objawieniem, które nie jest poznaniem. „Umrzeć za Niewidzialnego” to – według Lévinasa – prawdziwa metafizyka. Kto spełnia ten akt miłości, osiąga najwyższą wiedzę i poznanie Boga. Filozofia Lévinasa zawiera więc koncepcję Boga nieobecnego na żadnym z horyzontów świata. Jest to jakiś rodzaj deizmu. Bóg – jak u Kanta – jest związany z moralnością, a nie z poznaniem⁴.

W nurcie filozofii spotkania mieści się także filozofia dramatu, uprawiana przez J. Tischnera. Spotkanie międzyludzkie i spotkanie z Bogiem dokonuje się na scenie dramatu, jakim jest ludzkie życie. Człowiek poznaje Boga sobą, swoją intymną wolnością, która – według Pascala – jest władzą „dotykania” Transcendencji. Poznanie Boga jest szczególnym poznaniem, w którym bierze udział „wolność według nadziei”.

³ E. L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalski, Kraków 1994.

⁴ Por. tamże, s. 35.

(c) Fenomenologia „daru”, czyli fenomenologia „miłości większej niż życie”

Współczesny francuski filozof, Jean Luc Marion, kontynuując myśl Husserla, Heideggera, Lévinasa oraz nawiązując do teologii negatywnej, zwłaszcza Pseudo-Dionizego, formułuje koncepcję „Boga bez bycia”. Jego celem jest, jak sam określa, „budowanie autentycznej myśli chrześcijańskiej”, która nie rozdziela domeny filozofii i teologii. U podstaw jest założona opcja religijna.

Marion dokonuje ostrej krytyki wszelkich dotychczasowych ujęć poznawczych rzeczywistości Boga, które – według niego – powodują „zaćmienie Boga”. Śmierć Boga nie dotyczy samego Boga, lecz pewnego Jego obrazu – idola. Wszystko bowiem, co człowiek mówi o Bogu na poziomie poznania, łącznie z terminem „Bóg”, określa Marion mianem idoli. Jest to więc zastępowanie prawdziwego, żywego Boga skończonymi obrazami Boga, które podstawia się za rzeczywistość Boga. W swojej warstwie filozoficznej Marion doprowadza do skrajności krytykę pojęcia bycia dokonaną przez Lévinasa oraz wielką krytykę Heideggera metafizyki jako ontoteologii. Stąd próba ujęcia „Boga bez bycia” i „daru bez dawcy”.

W swojej filozofii Marion proponuje więc odrzucić wszelkie tego rodzaju idole i zastąpić je ikoną. Ikona bowiem to – według niego – pośredniczący obraz, w którym podstawowa intencja wypływa nie z nas, lecz zstępuje niejako od samego Boga i porywa nasz wzrok ku temu, co niewidzialne. Zresztą ikona nie jest po to, by ją oglądać, lecz po to, aby ją czcić. W ikonie zawiera się dystans, który przebył Bóg w goście miłości, poszukując człowieka. Dystans wchodzi w definicję miłości. Miłość to przemierzanie dystansu między mną a drugim, wychodzenie ku drugiemu, dawanie siebie, wyzucie, kenoza.

Najdoskonalszą ikoną miłości, która znajduje się w centrum filozofii Mariona, jest Chrystus. Bóg jest Niedosiężny i Nienazwany, jest Nieskończonością Dobra, jest ponad bytem, który dystans dobroci pokonuje przez miłość. Miłość apeluje do miłości. Partycypacja w Bogu nie jest uczestnictwem w bycie, lecz w Miłości Ojca do Syna, która jest najdoskonalszym zespoleniem dystansu i bliskości. Ponieważ Bóg nie jest zależny od bycia, staje się w darze i darem dla nas. „Tylko miłość nie musi nic”. I Bóg kocha bez bycia.

Marion w swojej twórczości szeroko zajmuje się tą ikoną, którą stanowi Chrystus w Eucharystii. Jest on, obok Tilliète’a, przedstawicielem chrystologii filozoficznej, rozwijanej współcześnie we Francji. Jest to nowa, skrajna forma filozofii chrześcijańskiej, która nie odróżnia poziomu *fides* od poziomu *ratio*.

5. EGZYSTENCJALIZM

W dziedzinie poznania i problematyki istnienia Boga egzystencjalizm stanowi nurt zróżnicowany. To, co wspólne dla różnych ujęć, to nastawienie na człowieka, jego los, pierwszeństwo osoby ludzkiej w stosunku do świata rzeczy, dziejowy charakter człowieka, który nie jest ani substancją, ani duchem, lecz egzystencją.

W dziedzinie problematyki Boga wyraźnie zaznaczają się trzy stanowiska:

(1) Neutralne – w sensie nieobecności problemu Boga. Dotyczy to filozofii głównego przedstawiciela egzystencjalizmu – M. Heideggera. Nurt, który on reprezentuje, to epistemologiczny transcendentalizm. Zajmuje się on przede wszystkim problemami epistemologicznymi. W tej perspektywie nie pojawia się problem Boga. Wyróżniając *Dasein*, *Seiende* i *Sein*, Heidegger wyraźnie zaprzecza, że *Sein* należy utożsamić z Bogiem. Ostro krytykuje metafizykę zachodnią, przypisując jej tendencje uprzedmiotawiające, podważa sens filozofii Boga jako ontoteologii.

(2) Negatywne – postulatywny ateizm, związany z filozofią J. P. Sartre'a, A. Camusa i M. Merleau-Ponty'ego.

(3) Pozytywne – problematyce Boga poświęcają wiele miejsca: S. Kierkegaard, G. Marcel oraz K. Jaspers.

Kierkegaard, w gorącej dyskusji z Hegla koncepcją Absolutu, wypracował koncepcję egzystencji religijnej. Polega ona na poznaniu siebie przed Bogiem, który jest obecny w Chrystusie. Byt Boski, wieczny i niezmienny, musi się wydawać paradoksalny, niepojęty, wywołuje „lęk i drżenie”. Toteż człowiek dąży do nieskończoności, a równocześnie się przed nią broni.

Opowiedzenie się za religią, która zmusza do zmiany życia (postawa religijna i etyczna łączą się), stanowi dla człowieka trudną decyzję: „albo–albo”. Nie ma tu miejsca na kompromis. Toteż, w ujęciu Kierkegarda, wiara jest skokiem. Człowiek wybiera religię, bo czuje, że sam jest czymś więcej niż tym, co może zrealizować w ciągu swego ograniczonego życia, oraz wie, że w formach skończonych nigdy nie osiągnie pełni.

Dla Marcela egzystencja ludzka jest intencjonalna. Człowiek w swej strukturze jest otwarty na „ty” ludzkie i na „Ty” absolutne, boskie. Potrzeba transcendencji stanowi wymóg ontologiczny, „wymóg bytu”. Jego wyrazem jest tajemniczy apel, który pochodzi z wnętrza ludzkiego „ja” i wzywa do przekroczenia siebie w kierunku „Ty”. Urzeczywistnienie więzi z innymi jest warunkiem jego własnego istnienia. *Esse* jest *co-esse*. Człowiek pragnie „komunii doskonałej”, której nie mogą mu zapewnić związki międzyludzkie.

Z głębi ludzkiego „ja” wypływa więc apel domagający się zupełnego, nie narażonego na zdradę, darowania (oddania) drugiemu. Taką pełną komunie może człowiek urzeczywistnić tylko z „Ty” absolutnym, z Bogiem. Poznanie Boga możliwe jest – zdaniem Marcela – tylko na drodze wewnętrznego doświadczenia, a nie racjonalnego dyskursu. Bóg stanowi Tajemnicę, wobec której zawodzi wszelka próba racjonalizacji.

Bóg w filozofii Marcela pojawia się jako racja uzasadniająca i usensowniająca wewnętrzne przeżycia człowieka: wiarę, nadzieję i miłość. Transcendentne „Ty” jest początkiem i kresem wędrówki człowieka, którego Marcel określa jako *homo viator*. Jest ostateczną odpowiedzią na ludzki apel, „Uciezką Absolutną” ludzkiego dramatu. Tak więc Marcel uznaje pełną obecność Boga w życiu interpersonalnym. Poznaje się Go w osobowym spotkaniu, w akcie wiary, jako absolutne i ukryte źródło sensu ludzkiego życia.

6. NAUKA A PROBLEMATYKA BOGA

Dzieje relacji „nauka – problematyka Boga” mają już dość długą historię. Uwzględniam jednak tylko ten etap, który wyznaczył Comte. Według niego dzieje myśli ludzkiej przebiegają przez trzy fazy: religijną (teologiczną), filozoficzną i pozytywną, tzn. naukową. Comte uważał, że tylko nauki szczegółowe, a przede wszystkim nauki przyrodnicze, stanowią całościowy paradygmat wiedzy o świecie. Ściśle i formalnie biorąc, nauki szczegółowe powinny być neutralne wobec problemu Boga, ponieważ są takim typem poznania, w którym problem ten się w ogóle nie pojawia. Faktycznie jednak wąskie rozumienie poznania racjonalnego i uznanie, że tylko nauki szczegółowe są wartościowym poznaniem, prowadzi do przekonania, że filozofia i teologia są czymś pozaracjonalnym, mniej wartościowym niż poznanie w naukach szczegółowych. W kwestii poznania Boga pojawia się więc agnostycyzm (Bóg jest niepoznawalny) i sceptycyzm (problem Boga jest nierozwiązywalny), wreszcie problem w ogóle znika z horyzontu poznawczego, przesuwa się w dziedzinę mitów (renesans mitu). Pozytywizm sprzyja pewnym teoriom rzeczywistości, które eliminowały problem Boga, np. naturalizmowi, skrajnemu ewolucjonizmowi, materializmowi, stanowiącym podstawę ideologii wykluczających problem Boga i religii. W konsekwencji problematykę Boga i religii nie tylko usunięto z horyzontu racjonalnego poznania, lecz także uznano, że są rezultatem chorobliwej, fałszywej świadomości (K. Marks, F. Nietzsche, S. Freud). Religie powinna więc zastąpić nauka.

W pierwszym okresie pozytywizmu (druga połowa XIX w. i pierwsza połowa XX w.) osiągnięcia nauki i jej zastosowania w technice budziły wielkie nadzieje na rozwiązanie wszystkich ludzkich problemów. Naukę traktowano z religijną wprost czcią, stąd zrodziła się pewna konkurencyjność między nauką a religią czy nastawienie antyreligijne. Jeśli pozytywizm dopuszczał filozofię, to nie miała ona własnego terenu badań, lecz stanowiła pewną uogólniającą syntezę. Jeśli pojawiał się w tak rozumianej filozofii absolut, to był to absolut immanentny w stosunku do świata: Ludzkość (A. Comte), Wielka Istota, Postęp, Materia (marksizm).

Obecnie istnieją dwa podstawowe typy filozofii powiązanej z naukami (filozofii scjentyistycznej), w których na różny sposób obecna jest problematyka Boga i religii: (a) filozofia jako metanauka (logiczny pozytywizm i filozofia analityczna), (b) filozofia jako uogólniająca synteza albo dopełnienie nauk, na różny sposób zajmująca się problemem przyczyny kosmosu lub jego strukturą.

(a) Logiczny pozytywizm (neopozytywizm) i filozofia analityczna

Logiczny pozytywizm (neopozytywizm) i filozofia analityczna, choć stanowią różne trendy myśli XX wieku, to jednak łączy je wspólne przekonanie, że przedmiotem badań filozofii nie jest świat osób i rzeczy, lecz język: czy to język nauki, czy język potoczny, a wspólną metodą – analiza językowa. Nie istnieją więc fakty poza językiem i nie ma innej rzeczywistości niż ta, która się prezentuje w opisie językowym. Wobec tego koncentracja na logicznej formie języka oraz pytanie o „znaczenie słów” i twierdzeń wyznaczają teren badań.

Dla przedstawicieli tych nurtów nie jest więc ważne pytanie, czy Bóg istnieje i jaki jest, czyli pytanie o ostateczną przyczynę istniejącego świata, lecz pytanie o formę językową uzasadniania i o językowo ustalone kryteria tego, czy uzasadnienie może być uważane za wystarczające. Chodzi więc o znaczenie języka religijnego oraz zasadność twierdzeń religijnych.

Logiczny pozytywizm i filozofia analityczna stanowią wielki i zróżnicowany nurt, w którym na przestrzeni kilkudziesięciu lat nastąpiła ogromna rewolucja w dziedzinie problematyki związanej z Bogiem i religią.

Logiczny pozytywizm (Koło Wiedeńskie), w stosunku do języka religijnego i uzasadniania twierdzeń religijnych, zajmował stanowisko zdecydowanie negatywne. Przyjmując w punkcie wyjścia dogmat logicznego empiryzmu, według którego sensowne są tylko zdania mające empiryczną weryfikację,

wykluczał z zakresu twierdzeń sensownych twierdzenia metafizyki i teologii. Zdanie „Bóg istnieje” i wszelkie zdania religijne są bezsensowne, gdyż z samej ich istoty nie można ich weryfikować. Według reprezentatywnego przedstawiciela logicznego pozytywizmu, A. J. Ayera – religia, jeśli nawet nie jest zbiorem jawnych fałszów, to w każdym razie pozbawiona jest sensu. Stanowisko logicznego pozytywizmu określa się jako tzw. ateizm semantyczny.

Filozofia analityczna, pod wpływem koncepcji języka jako „teorii gier”, autorstwa tzw. drugiego Wittgensteina, charakteryzuje się poszukiwaniem różnych dróg wskazania sensowności języka religijnego. Zaznaczają się tu różne rozwiązania.

(1) Koncepcja weryfikacji eschatologicznej – w reakcji na tezę, że twierdzenia religijne powinny być sprawdzalne empirycznie, J. Hick zbudował koncepcję weryfikacji eschatologicznej, według której niektóre twierdzenia religijne są sprawdzalne w życiu przyszłym. Zdanie „Bóg istnieje” w tej perspektywie jest zdaniem rzeczywistym i sensownym, a to, czy jest prawdziwe – zostanie rozpoznane w przyszłości, czyli w życiu wiecznym.

(2) Wskazanie na charakter niepropozycjonalny języka religijnego – czyli zdań tego języka nie należy traktować jako zdań orzekających coś o pewnych stanach rzeczy, informujących o nich, lecz jako coś, co powoduje pewne stany, a w szczególności pewne działania, za pomocą określonych słów. Chodzi tu o performatywną funkcję języka religijnego (J. L. Austin).

(3) Twierdzenia religijne to działania językowe, poprzez które uzasadnia się indywidualną i wspólnotową formę życia. Stanowią więc „formy życia” czy „gry językowe” (R. B. Braithwaite, J. Wisdom). Mogą one skłaniać do akceptacji określonych postaw moralnych. Twierdzenia religijne (istnieje Bóg) mogą też służyć jako tzw. sytuacje otwarcia (*disclosure situation*), uzdalniające człowieka do dostrzeżenia w świecie Boga (F. P. Ramsey).

(4) Ostatnio (poczynając od lat siedemdziesiątych) nastąpiła ogromna zmiana. Problematyka filozofii religii stała się przedmiotem wzmożonego zainteresowania znaczących autorów. Wyróżniają się dwa ośrodki – w USA działają: A. Plantinga, R. M. Adams, G. Mavrodes, W. P. Alston, w Wielkiej Brytanii: F. P. Ramsey, B. Mitchell, J. Hick oraz najwybitniejszy z nich, R. Swinburne.

Swinburne, profesor filozofii chrześcijańskiej w Oxfordzie, wniósł największy wkład do analitycznej filozofii religii, którą można określić jako filozoficzną teologię czy racjonalną filozofię religii. Zaznacza się wyraźnie cel takich dociekań, jakim jest pokazanie, że teizm – czy szerzej, chrze-

ścijański system teologiczny – jest spójny. Do najbardziej interesujących osiągnięć Swinburne’a należy zaliczyć sformułowanie kumulatywnego dowodu na istnienie Boga. Wykorzystując rozumowanie Bayesa, Swinburne dowodzi, że prawdopodobieństwo słuszności teizmu zwiększają takie fakty, jak istnienie wszechświata, jego ład, istnienie ludzkiej świadomości, ludzkie możliwości czynienia dobra, wzorzec dziejów, świadectwo cudów oraz doświadczenie religijne. Jeśli więc zebrać wszystkie fakty przemawiające na rzecz istnienia Boga, to – zdaniem Swinburne’a – jest bardziej prawdopodobne, że teizm ma rację niż że jej nie ma. Drugim osiągnięciem Swinburne’a jest wykazanie spójności teizmu. Jego zdaniem teizm jest doktryną mającą dobrze określone znaczenie, a wygłaszane tradycyjnie twierdzenia o Bogu, o Jego atrybutach (wszechmoc, wszechwiedza, wolność itp.) i sposobie istnienia, da się tak pojąć, że tworzą harmonijną, spójną całość. Twierdzenie, że Bóg istnieje, jest więc takie, że domniemanie jego prawdziwości jest sensowne. W ten sposób Swinburne wykazuje racjonalność wiary chrześcijańskiej.

W ostatnich dekadach XX wieku jesteśmy więc świadkami znaczącego wzrostu filozoficznych zainteresowań problemami religii, zwłaszcza religii chrześcijańskiej. Filozofowie anglojęzyczni powrócili do pytań o Boga, do analizy twierdzeń i teorii religijnych, które prowadzą do przyszłej ich oceny.

(b) Filozofia jako uogólniająca synteza albo dopełnienie nauk

Koncepcje wiążące filozofię z naukami, zwłaszcza przyrodniczymi, pojawiają się w różnych odmianach. Mogą to być: (1) wskazanie na istnienie Boga na podstawie pewnych naukowych hipotez, np. wzrostu entropii, rozszerzania świata, tzw. *Big Bang* (teoria wielkiego wybuchu), czy zasady antropicznej; (2) przełamanie rzekomego konfliktu między Darwinowską teorią ewolucji a problemem istnienia Boga; przełamanie tego konfliktu zaowocowało, w wyniku oparcia się na niedarwinowskim rozumieniu ewolucji, ewolucyjnymi wizjami świata, ze szczególnym miejscem dla Boga. Najbardziej znane wizje stworzyli H. L. Bergson i P. Teilhard de Chardin; (3) filozofia (i teologia) procesu.

Bergson oparł swoją wizję ewolucji twórczej na doświadczeniu ludzkiego istnienia, które jest zmienne, ewoluujące, skierowane ku przyszłości, jest więc trwaniem o zmiennym rytmie, o pełnym napięć biegu. Taki typ trwania odnosi się do wszystkich rzeczy, całego wszechświata, który trwa, ewoluuje w sposób twórczy, ciągle bowiem powstaje coś nowego. Kierunek ewolucji zmierza w stronę spirytualizacji świata. Ewolucja ma charakter niepowta-

rzalny i nieodwracalny. Z takiej wizji świata wyłania się wyraźnie idea Boga jako tego, który podtrzymuje świat przez *élan vital*, jest odwieczną i stwórczą miłością. Bóg jest wiekuistym istnieniem, rzeczywistością samowystarczającą i samozrozumiałą. Stanowi źródło życiowego pędu, mocy twórczej i miłości, która ustawicznie przenika i przemienia świat. Człowiek przez akt mistyczny, będący najwyższym natchnieniem myśli, może skontaktować się z tym, co boskie, co jest siłą twórczą we wszechświecie. W religii dynamicznej człowiek w pełni swej wolności zmierza ku Bogu, w którym odnajduje sens swego istnienia i jego transcendentną perspektywę.

P. Teilhard de Chardin stworzył porywającą, choć wzbudzającą wiele kontrowersji, wizję wielkiej ewolucji kosmicznej. Ewolucja przebiega przez wiele etapów – od ewolucji materii, poprzez ewolucję życia, do ewolucji świadomości indywidualnej i społecznej. Po pojawieniu się człowieka (noosfery), zaczyna on kierować ewolucją. By ewolucja przebiegała prawidłowo, ludzkość musi mieć pewność, że jej wysiłki, by żyć coraz pełniej, nie pójdą na marne, że osiągnięcia będą trwałe. Bieg ewolucji zhomonizowanej musi być nieodwracalny w tym sensie, że ewolucja nie tylko nie stanie wobec perspektywy całkowitego unicestwienia, lecz także będzie mogła – dzięki przetrwaniu indywidualnych świadomości ludzkich – zachować na zawsze swe istotne osiągnięcia.

Żeby ewolucja zhomonizowana mogła stać się nieodwracalna, musi być spełniony pewien warunek ontyczny: musi preegzystować transcendentny, w stosunku do procesu ewolucji, najwyższy ośrodek czy biegun poszczególnych świadomości ludzkich – pierwszy motor, który poruszałby i zasilął ludzką energię – Punkt Omega, który stanowi immanentny w stosunku do świata ewoluującego, a zarazem siłę woli wobec tego świata transcendentną. Teilhard de Chardin utożsamiał tak rozumianego Boga z Chrystusem.

Poza ogólną wizją rzeczywistości, w której jest miejsce na Boga, Teilhard wysuwa postulat istnienia Boga jako przedmiotu miłości, który ma być niezbędnym warunkiem ostatecznej unifikacji ludzkości. Jedyłą siłą, która może zjednoczyć osoby ludzkie, będące same w sobie pewną całością, może być miłość; ona tylko rozwija człowieka. Realizacja miłości ogarniającej całą ludzkość może nastąpić za pośrednictwem Najwyższej Osoby, która znajdowałaby się we wspólnym ośrodku życia duchowego jednostek ludzkich. Ta osobowość, będąca Bogiem, musi więc istnieć, jeśli ewolucja na poziomie ludzkim nie ma zakończyć się fiaskiem.

W pewnym powiązaniu z nauką i naukowym obrazem świata, w okresie, który można nazwać antymetafizycznym, i w środowisku raczej nieprzychylnym

nym metafizyce, powstała za sprawą A. N. Whiteheada (oraz Ch. Hartshorne'a) filozofia procesu (filozofia procesualna), podkreślająca swą alternatywność w stosunku do filozofii bytu (metafizyki substancjalnej).

W zaproponowanej wizji świata zmienność, stawanie się, kreatywność i czas zostały uznane za podstawowe cechy rzeczywistości. Procesualiści przyjmują określoną koncepcję metafizyki, która jest, według nich, racjonalną systematyzacją tego, o czym jesteśmy przekonani i co wiemy na podstawie różnych źródeł: nauki (np. statystyczna teoria praw przyrody), wiedzy potocznej, religii (np. idea Boga), literatury i poezji. Filozofia procesu miała stanowić system wszechogarniający, niwelujący granice między różnymi typami poznania i ujmujący w jeden system naukę i religię.

Whitehead i Hartshorne różnią się w rozumieniu metafizyki, a w konsekwencji w rozumieniu Boga. Według Whiteheada metafizyka jest koherentnym logicznym systemem ogólnych idei, dzięki którym można zinterpretować każdy element rzeczywistości. Dla Hartshorne'a zaś metafizyka to dyscyplina, która poszukuje zdań *a priori* o tym, co istnieje, przy czym utożsamia on racjonalność z wiedzą aprioryczną.

Dla Whiteheada, który swoje zainteresowania skupia na naturze Boga (problemu istnienia nie rozpatruje), Bóg jest ważnym elementem całej rzeczywistości procesualnej. Wyróżnia on dwa aspekty natury Boga. Pierwszy z nich to natura pierwotna, niezmienna, która stanowi ontologiczną zasadę wiecznych przedmiotów, czyli pole racjonalności. Wieczne przedmioty są źródłem jakości wtórnych i struktur (ideału) rozwoju świata, które Bóg urzeczywistnia w każdym aktualnym bycie. To On dobiera cele, aby prowadzić świat do coraz większej harmonii, rozumianej jako realizacja ideału, prawdy, przygody i pokoju. Drugi aspekt natury Boga to tzw. natura skutkowa, która uczestniczy w ewolucji świata, dzięki czemu, wraz z rozwojem świata, powiększa się bogactwo życia boskiego. W tej wizji rozwija się i zmienia nie tylko świat, lecz także Bóg. Bogu też coś może się nie udać, jakiś jego ideał nie zostanie zrealizowany, dlatego Whitehead uznał Boga za „współcierpiącego towarzysza” człowieka.

Mimo istniejących różnic Whitehead i Hartshorne dzielą wspólne przekonanie, że atrybutem Boga – podobnie jak świata – jest zmienność i czasowość oraz że między Bogiem a światem zachodzi obustronna relacja konieczna. Bóg w tej wizji jest konieczny dla świata, a świat jest konieczny dla Boga. Obydwaj też przyjmują zasadę kreatywności jako zasadę pierwotną w stosunku do Boga („być” – to „tworzyć”). Bóg nie jest więc stwórcą

świata, nie tworzy z niczego, nie jest absolutem. Tak rozumiany Bóg przypomina Platońską koncepcję Demiurga.

Filozofia procesu określana jest jako panenteizm. Bóg nie stanowi struktury odrębnej od świata bytów pochodnych. Sam podlega zmianom wraz ze zmieniającym się światem.

Filozofia procesu nasuwa wiele pytań: Czy w tej wizji Bóg ma charakter osobowy? Czy odrzucając zasadę substancjalności, która odgrywa kolosalną rolę w rozumieniu człowieka, nie odrzuca się podstaw uznania osobowego charakteru człowieka? Koncepcja stającego się Boga (Hegel) była wynikiem odrzucenia zasady niesprzeczności i racji bytu, wobec czego mogą się pojawić twierdzenia nieoczekiwane.

UWAGI KOŃCOWE

Śledząc dzieje filozofii w XX wieku – mimo tendencji ateistycznych czy antyreligijnych – zauważa się obecność problematyki Boga i religii w znaczących nurtach filozoficznych.

Nurt klasyczny (metafizyczny) zaowocował nowymi ujęciami związanymi z wydobyciem egzystencjalnego rozumienia bytu. Filozofia procesu wprowadziła obecność metafizyki w świat antymetafizyczny.

W fenomenologii – zwłaszcza dzięki Schelerowi – nastąpiło odkrycie fenomenu religijności, co zapewniło obecność w kulturze refleksji nad religią, którą można określić jako „myślenie z wnętrza religii”.

W filozofii analitycznej dużym osiągnięciem jest widoczna ostatnio koncentracja na problemie religii i Boga, pojawiają się nawet tendencje metafizyczne.

Istnieją jednak także pewne ograniczenia i niebezpieczeństwa wiążące się z tymi nurtami.

Metoda transcendentna, zastosowana w analizie fenomenu religijnego, grozi zamknięciem problematyki „boskości i świętości” w świadomości ludzkiej, która w tej perspektywie jest czynnikiem współkonstytuującym. Nic dziwnego, że Scheler, uznając człowieka za „współtwórcę Boga”, przeszedł ostatecznie na pozycje panteizmu.

Zamiana pojęcia Boga na pojęcie *sacrum* – grozi niebezpieczeństwem zamiany religii jako realnego związku człowieka z realnie istniejącym Bogiem (nie tylko w ludzkiej świadomości) na religijność proponowaną przez *New Age*, rozumianą bądź jako ewolucyjny rozwój ludzkiej jaźni, który

zmierza do samotranscendencji, autozbawienia, bądź jako rytuał, tradycja, element nadający życiu pewien urok.

Gdy się obserwuje niektóre przejawy „nowej religijności”, przychodzi na myśl powiedzenie Chestertona: „Kiedy ludzie nie wierzą już w Boga, nie znaczy to, że w nic nie wierzą. Wierzą we wszystko”. Wierzą w magów, w różnych „guru”, proroków, charyzmatyków, szukają *sacrum* w religiach Wschodu, magii czy satanizmie.

Przeoglądając różne stanowiska, doceniając to, co nowego i interesującego wnoszą fenomenologia, filozofia dialogu, spotkania, filozofia analityczna, widać jednak potrzebę filozofii klasycznej, metafizycznej, jako dostarczającej w dziedzinie poznania Boga wiedzy podstawowej, racjonalnej, przynoszącej fundamentalne rozstrzygnięcia. Nie wyklucza ona pluralizmu filozoficznego, ale sama jest nie do zastąpienia.

Refleksję nad obecnością problematyki Boga w myśli współczesnej pragnę zakończyć nawiązaniem do myśli Jana Pawła II. Dokonuje on refleksji nad sytuacją nowożytnej i współczesnej filozofii w dziedzinie prawdy o Bogu (i o człowieku) w dwu znaczących pozycjach: *Przekroczyć próg nadziei* oraz encyklice *Fides et ratio*.

Krytyka filozofii nowożytnej wskazuje na zerwanie związku poznania z istniejącą rzeczywistością (bytem) oraz dominację myślenia nad poznaniem, które stały się udziałem filozofii świadomości (podmiotu) od Descartes’a, poprzez Kanta, do Sartre’a. „Nowożytna filozofia – pisze Jan Paweł II – zapomniała, że byt powinien stanowić przedmiot jej badań, i skupiła się na poznaniu ludzkim” (*Fides et ratio*, 5). „Ukształtowała się w ludziach współczesnych nie tylko u licznych filozofów postawa braku zaufania do wielkich zdolności poznawczych człowieka” (5). Doprowadziło to do wyeliminowania filozofii klasycznej, metafizycznej, a także do ważnych konsekwencji w dziedzinie poznania Boga. Problematyka Istnienia Nieskończonego znalazła się poza zasięgiem refleksji filozoficznej. A ponieważ prawda o bycie i prawda o Bogu są organicznie ze sobą powiązane, człowiek – niezdolny do poznania prawdy o Bogu – traci zdolność poznania siebie samego i sensu życia. „Nie można bowiem zrozumieć człowieka bez Boga”.

Jan Paweł II zwraca się więc do współczesnych ludzi, także do współczesnych filozofów, z apelem o odbudowanie w sobie przeświadczenia o zdolności do poznania prawdy, rozumianej jako zgodność poznania z rzeczywistością. W dziedzinie poznania Boga Papież wskazuje na dwie drogi, które ostatecznie się spotykają: drogę rozumu (naturalne poznanie Boga) oraz

drogę wiary, przy czym uznaje w tej dziedzinie priorytet naturalnego poznania: „wiem” przed „wierzę”.

Naturalne poznanie Boga może przybrać dwie podstawowe formy. Są to:

a) Forma spontaniczna, dostępna dla każdego człowieka, bo – jak przypomina Jan Paweł II – „Każdy człowiek jest z natury filozofem” (64), „to znaczy jest zdolny do czytania rzeczywistości i w wyniku choćby najbardziej skrótowej refleksji nad nią rodzi się w nim myśl o Bogu”. Byłaby to – jak określa *Fides et ratio* – „filozofia niesprecyzowana”, „swego rodzaju duchowe dziedzictwo ludzkości”, wykazująca, że „człowiek jest zdolny do poznania pierwszych zasad i wyprowadzenia z nich wniosków” (4). Tu należy wskazać na genezę idei boskości jako podstawę wszelkich religii.

b) Droga filozoficzna – Papież dowartościowuje różne filozofie, które podejmowały problematykę Boga, ale zdecydowanie wyróżnia drogę metafizyki realistycznej (filozofii bytu). Cała zresztą encyklika *Fides et ratio* wskazuje na znaczenie, dla rozstrzygnięcia pytania o istnienie Boga i sensu życia człowieka, metafizyki realistycznej, filozofii bytu istniejącego, autonomicznej w stosunku do wiary i dlatego pomocnej w przyjęciu i rozumieniu wiary.

„Kładę tak wielki nacisk na element metafizyczny, gdyż jestem przekonany, że tylko tą drogą można przezwyciężyć kryzys, jaki dotyka dziś wielkie obszary filozofii, a w ten sposób skorygować pewne błędne postawy rozpowszechnione w naszym społeczeństwie” (83). Obrona metafizyki, jako filozofii bytu istniejącego, jest równocześnie obroną epistemologicznego realizmu: „Nie wolno zapominać, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność” (90).

Stanowisko Papieża jest jasne:

„Filozofia bytu jest w ramach chrześcijańskiej tradycji metafizycznej filozofią dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych. Czerpie swą moc i trwałość z faktu, że punktem wyjścia jest dla niej sam akt istnienia, co umożliwia jej pełne i całościowe otwarcie się na całą rzeczywistość, przekroczenie wszelkich granic i dotarcie do Tego, który wszystko obdarza spełnieniem” (97).

„Dla religijnej wiary i teologii, która bierze początek z Objawienia jako nowego źródła poznania, przyjęcie perspektywy metafizycznej jest uzasadnione ze względu na ścisłą więź między wiarą a racjonalnością metafizyczną” (97). Stąd wezwanie Papieża do filozofów i wykładowców filozofii, „aby

mieli odwagę przywrócić myśli filozoficznej wymiary autentycznej mądrości i prawdy, także metafizycznej” (106).

THE PROBLEM OF GOD IN CONTEMPORARY THOUGHT

S u m m a r y

Three phenomena strike one when he investigates the history of the issue of God in the 20th century thought: (1) existence of philosophies and ideologies denying God, i.e. various forms of atheism covering an earlier unparalleled range; (2) appearance of philosophies in which the issue of God is not their inner problem (E. Husserl, M. Heidegger); (3) striving after replacing philosophy of God (metaphysical approach) with philosophy of religion, and especially with phenomenology of religion.

The article contains a presentation of the issue of God in the main philosophical trends of the 20th century. Philosophy of God in its metaphysical dimension is still continued in classical philosophy. Phenomenological philosophy of religion, whose main author is M. Scheler, originates in phenomenology. The broadly understood phenomenological trend brought new approaches in which not so much the problem of God's existence and his nature, as the relation between God and man was considered. The approaches are: philosophy of dialogue (M. Buber, G. Marcel), philosophy of encounter (E. Lévinas, F. Rosenzweig), philosophy of gift (J. L. Marion). Also existentialism with its three standpoints is presented in the article: (1) natural (M. Heidegger), (2) negative (J. P. Sartre, A. Camus, M. Merleau-Ponty) and (3) positive (S. Kierkegaard, G. Marcel, K. Jaspers).

In the article also the problem of relations between science and the issue of God is considered, pointing to various solutions (P. Teilhard de Chardin, H. L. Bergson; philosophy of process – A. N. Whitehead, Ch. Hartshorne). A special place is taken by a discussion of the issue of God in philosophy of process.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: metafizyka, filozofia religii, filozofia XX w., Bóg.

Key words: metaphysics, philosophy of religion, philosophy of the 20th century, God.