

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA
Łódź–Warszawa

OD „ŚMIERCI BOGA” DO „ŚMIERCI FILOZOFII”
KILKA UWAG O PRZYCZYNACH SAMO-DEKONSTRUKCJI FILOZOFII*

WSTĘP

Ferdinand Alquié wygłosił przed laty (na kilka lat przed swoją śmiercią) na forum Francuskiej Akademii Nauk (dla członków Académie de Sciences Morales et Politiques) w Paryżu odczyt *De la mort de Dieu à la mort de la philosophie*¹. Wykład ów wywołał spore poruszenie wśród słuchaczy. Treść obecnego artykułu wyraźnie nawiązuje do tekstu wystąpienia tegoż autora. Określenia: „śmierć Boga” i „śmierć filozofii” bardziej jednak konsekwentnie umieszczam w cudzysłowach, nadając przez to obydwu sens metaforyczny. Artykuł mógłby przeto nosić tytuł: Od ideologii „śmierci Boga” do ideologii „śmierci filozofii”.

W swym interesującym wykładzie F. Alquié nie wahał się już wówczas twierdzić, iż filozofia jest w stanie kryzysu, a nawet więcej – że umiera². Tę opinię o upadku filozofii wygłosił znakomity – jakby nie patrzeć – znawca Kartezjusza³. W poniższych uwagach chciałbym bliżej wyeksplikować ów

* Niniejszy artykuł jest nieco zmienioną wersją odczytu wygłoszonego podczas XXXIX Tygodnia Filozoficznego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniu 3 marca 1997 roku.

¹ Zob. F. A l q u i é, *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: *Od śmierci Boga do śmierci filozofii*, „Więź”, 27(1984), nr 11-12, s. 17-29. W artykule, gdy nawiązuję do tekstu F. Alquié, odsyłam do polskiego tłumaczenia.

² Zob. tamże, s. 17.

³ Zob. F. A l q u i é, *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989.

osobliwy związek, jaki zachodzi między proklamacją „śmierci Boga” a „śmiercią (umieraniem, agonią) filozofii”⁴.

Problem Boga, będąc najważniejszym problemem człowieka, od którego rozwiązania zależy jego świadomość siebie samego i przeżywanie przezeń własnej tożsamości⁵, wymaga niezwykle starannej formacji intelektualnej, prawdziwej miłości mądrości, umiłowania prawdy. Nie można bowiem większej krzywdy uczynić człowiekowi, aniżeli pozbawić go prawdy, uniemożliwić mu jej przeżywanie; 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 wielbicieleką – musiałaby stać się uwodzicielką: *tertium non datur*. Stając się piewczynią pseudomądrości, nawet w imię szczytnych celów i ideałów⁶, dokonywałaby dekonstrukcji samej siebie.

Tengiz Abuładze (1924–1994), gruziński reżyser filmowy, jest autorem alegorycznego dramatu politycznego pt. *Pokuta (Pokajanie, 1983)* – obrazu szeroko znanego również polskiemu odbiorcy – 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

⁴ Osobiście nie podzielam tak katastroficznych przekonań. Zresztą sam Alquié daleki jest od snucia katastroficznej wizji przyszłości filozofii. Jego komunikat stanowi swoistą diagnozę ówczesnego (i obecnego) stanu filozofii (zob. 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. R e a l e, *O filozofii starożytnej*, przeł. J. Merecki SDS, „Ethos”, 9(1996), nr 35-36, s. 128). Postulat takiej filozofii nie jest również obcy F. Alquié (zob. art. cyt., s. 28). Bliskie jest mi także przekonanie ks. S. Kamińskiego, który filozofię Boga postrzegał jako integralną część filozofii bytu, a problematykę filozoficzną Boga uznawał za wewnętrzną problematykę metafizyki w ramach tzw. filozofii klasycznej. Proklamacja „śmierci Boga” szła by zatem w parze, z jednej strony, z anty-metafizycznym nastawieniem filozofii nowożytnej w stosunku do klasycznego nurtu arystotelesowsko-tomistycznego, z drugiej strony zaś z dochodzącym coraz bardziej do głosu nastawieniem pragmatycznym filozofii nowożytnej.

⁵ Nie waham się powtórzyć za J. Mirewiczem, iż w tym – tzn. w konieczności określenia swojej tożsamości – człowiek stanął na Górze Kuszenia, stał się „Miastem Oblężonym”. Zob. J. M i r e w i c z, *Człowiek – Miasto Oblężone*, Londyn 1978. Zob. także: W. K a s p e r, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. bp J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 22.

⁶ Zob. L. J. E l d e r s, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, przeł. ks. M. Kiliszek, ks. T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 21; J. M i r e w i c z, *Wyznawca trudnego racjonalizmu*, w: *Studzy Europy*, Londyn 1985, s. 114-121; por. tamże, s. 147, 155; K a s p e r, dz. cyt., s. 17-18.

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?⁷ Po co filozofia, która nie tylko że odwołałaby człowieka od stawiania podstawowych pytań⁸, która w sposób wątpliwy umieszczałaby większość z nich wśród pseudo-problemów, lecz nadto – w sposób pozbawiony zasadności – wygłaszałaby określone tezy?⁹ 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, wobec nie tylko teizmu, lecz konkretnej religii, cel. Aby uprzedzić taki, niesłuszny – jak miemam – zarzut, od razu powiem, iż nie uważam, aby pierwszym zadaniem filozofii było rozwijać życie religijne czy prowadzić człowieka do przyjaźni z Bogiem. Pierwszym i podstawowym celem filozofii jest rozumienie rzeczywistości. „Chrześcijanin jest tym człowiekiem, który ze względu na wiarę¹⁰ musi filozofować” – mawiał jeden z najznamienitszych teologów XX wieku H. U. von Balthasar. Przekonanie to – powiada W. Kasper, jeden z bardziej przenikliwych teologów zachodniej Europy, komentując myśl von Balthasara – „nie oznacza 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

⁷ Por. P. M o s k a l, *Służebnica mądrości i miłości. Szkice z filozofii religii, etyki i historiozofii*, Lublin 1994, s. 7-8. Zob. M.-D. P h i l i p p e, *Czy można dowieść istnienia Boga? Rozważania krytyczne na temat pięciu dróg św. Tomasza*, przeł. Z. Więckowski, w: *Chrześcijaństwo żywych*, red. bp B. Bejze, (W nurcie zagadnień posoborowych, t. 8), Warszawa 1976, s. 125.

⁸ Por. M. A. K r ą p i e c, *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1968, s. 11 n.; R e a l e, art. cyt., s. 107-109; J. P i e p e r, *W obronie filozofii*, przeł. P. Waszczenko, Warszawa 1985, s. 29-48.

⁹ Cóż bowiem może znaczyć prowokujące określenie „śmierć Boga” czy nie mniej problematyczne twierdzenie zawierające to określenie? Zob. Z. J. Z d y b i c k a, *Problem tak zwanej śmierci Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka, cz. I: O Bogu dziś*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1974, s. 133-152.

¹⁰ „Ze względu na wiarę” oznacza, że wiara, zwłaszcza w chrześcijańskim rozumieniu – jako rozpoznanie rzeczywistości Bożej obecnej pośród rzeczywistości ludzkiej – suponuje lub lepiej: stymuluje samo rozumienie tejże rzeczywistości naturalnej.

społecznego porządku”¹¹. Godna uwagi jest tu owa postulowana przez Kaspera opcja na rzecz filozofii, która w punkcie wyjścia nie kategoriaлізуje¹² rzeczywistości.

Nie można też nie zwrócić uwagi na to, iż w kulturze współczesnej upowszechniło się założenie – będące swoistym echem P. S. de Laplace’a hipotezy zbędności Boga – że kwestia istnienia bądź też nieistnienia Boga nie wpływa na kształtowanie doczesnego życia człowieka¹³. Stało się to możliwe na skutek abstrakcyjnego, *a priori* narzuconego przez nowożytny racjonalizm, określającego z góry postawę człowieka wobec rzeczywistości, ustanawiający prymat etyki nad metafizyką.

Etienne Gilson w znanej rozprawie *Bóg i filozofia* (ponownie wydanej w Polsce) napisał: „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”¹⁴.

Gilson zdaje się wypowiadać pogląd, iż od samego początku kształtowania się filozoficznej refleksji nurtowi racjonalnych dociekań zorientowanych na świat rzeczy towarzyszył równolegle pewien istotny wysiłek religijny. Można nawet, z pewnym uproszczeniem, twierdzić, iż *in nuce* mamy tu wyrażone przekonanie, któremu – w inny sposób – dadzą wyraz fenomenologowie religii, podkreślający osobliwość i nieredukowalność (a więc poniekąd równoległość) doświadczenia religijnego w stosunku do innego typu doświadczeń.

¹¹ K a s p e r, 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. tamże, s. 22] nie jest szczegółowym problemem kategoriałnym, lecz przedstawia fundamentalny problem transcendentny [...]”

¹² Zob. interesujące uwagi A. B. Stępnia nt. kategoriałizacji rzeczywistości i transcendentno-analogicznego jej ujmowania w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtyśiak, Lublin 1996, s. 95-101.

¹³ Por. J. R a t z i n g e r, *Jezus Chrystus dzisiaj*, przeł. ks. M. Szlagor, w: *Tajemnica Odkupienia*, (Kolekcja Communio, 11), Poznań 1997, s. 18.

¹⁴ E. G i l s o n, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, w: *Bóg i ateizm*, (Biblioteka Filozofii Religii), Kraków 1996, s. 36. W przytoczonym fragmencie Gilson zajmuje nieco inne stanowisko aniżeli M. A. Krapiec. Zob. K r a p i e c, *Filozofia i Bóg*, s. 12; t e n ż e, *Metafizyka*, (Dzieła, VII), Lublin 1995³, s. 14.

Nie przeszkodziło to, w pewnym momencie, przecięciu się dróg religii i filozofii¹⁵.

Rzeczą zatem niezmiernie ciekawą 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 i nie zdradzając – w konsekwencji – człowieka!

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 jako otwarte¹⁶.

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, która w odróżnieniu od mitologii starożytnych nie jest wyrazem myślenia religijnego (kultury sakralnej), lecz racjonalizmu, który przybierając

¹⁵ M.-D. Philippe pisze: „[...] tego rodzaju zagadnienie [zagadnienie istnienia Boga – S. Sz.] nigdy się 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 c h r z e ś c i j a ŋ s k i e j i że problem f i l o z o f i c z n y 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” (art. cyt., s. 125).

¹⁶ Por. M. K u r d z i a ł e k, *Jaką rolę pełniła filozofia w różnych epokach historycznych*, „Ethos”, 9(1996), nr 35-36, s. 81-105; J. D o m a ŋ s k i, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.

pozory naukowości okazuje się zwyczajnym antyintelektualizmem¹⁷, a w jeszcze większym stopniu naznaczony jest woluntarystycznym pragmatyzmem.

Do mitów współczesnych należy zaliczyć mit „śmierci Boga”¹⁸. W końcu lat sześćdziesiątych naszego wieku w prasie francuskiej, a za nią powtórzony w prasie innych krajów, rozległ się głośny krzyk: „Bóg umarł”¹⁹. Patronował temu wyzywającemu, nie nowemu wszakże na gruncie europejskim, „odkryciu” J.-P. Sartre. Nie on jednak był głównym pomysłodawcą rozstrząsania 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, którzy odważyli się do podmiotu „Bóg” dopisać orzeczenie „umarł”, w znaczeniu: przestał istnieć. Uczynili to przed nim inni. U progu XIX wieku J. P. Richter samemu Chrystusowi kazał ze szczytu budowli świata ogłosić nowinę o nieistnieniu Stwórcy. H. Heine, prawdopodobnie pod wpływem słów G. W. F. 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? Kłękajcie! Oto niosą ostatnie sakramenta konającemu Bogu”²⁰.

Sami publicyści, lecz nie tylko oni (powstała bowiem teologia śmierci Boga), dali się urzec kilku zdaniom. Zdanie „Bóg umarł” stało się sloganem propagandowym, wyrazem ateizmu nie przeżywanego wewnątrz, a jedynie służącego do zamaskowania i usprawiedliwiania chaosu myślowego, bezładnej etyki, uprzedzeń i niedouczenia religijnego, okazując się – dla jego wyznawców – przyczyną wielu niebezpiecznych złudzeń i iluzji wolności.

Nie wydaje się, aby sprawa, która odżyła przed kilkudziesięciu 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. Proklamacja „śmierci Boga”

¹⁷ Por. J. M i r e w i c z, *Słowa o Bogu i człowieku*, Londyn 1963, s. 6.

¹⁸ Zob. t e n ż e, *Mity współczesne*, Rzym 1968, s. 9-19.

¹⁹ Zob. t e n ż e, *Sartre i zamiatacz ulic*, w: *Nad rzekami Babilonu*, Londyn 1982, s. 81-84.

²⁰ Zob. t e n ż e, *Mity współczesne*, s. 10-11; R. L o r e n t a i n, *Czy Bóg umarł*, przeł. W. Kowalska, Warszawa 1969, s. 12-13.

stała poniekąd u początków, wtedy jeszcze nieśmiało objawiającego się fenomenowi postmodernizmu, który zaczął objawiać się z całą okazałością (pytanie: Czy objawił się już do końca?), stając się wręcz modą, na początku lat osiemdziesiątych naszego wieku, modą trwającą po dziś dzień²¹.

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 że to młodzi ludzie uczą się głównych idei postmodernizmu w jedno popołudnie, wykorzystując je następnie w walce ze starymi przekonaniem²². Może bowiem wszystko mieć przebieg taki, 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”²³. Jest wielce prawdopodobne powtórzenie się podobnego scenariusza zdarzeń wobec kiepskiego stanu nauczania i stanu szkolnictwa średniego, i nie tylko średniego, oraz etapu (dopiero czy wreszcie?) rozważania wprowadzenia filozofii do programu nauczania²⁴.

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 r. *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. 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

²¹ Zob. A. B r o n k, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos”, 9(1996), nr 33-34, s. 79-100 (zwł. s. 79, 89-90). Cały numer cytowanego kwartalnika jest poświęcony postmodernizmowi.

²² Cyt za: B r o n k, art. cyt., s. 80.

²³ Zob. M i r e w i c z, *Sartre i zamiatacz ulic*, s. 83.

²⁴ 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 „filozofia” nazywa się tam to, co z filozofią niewiele ma wspólnego, czyli tzw. pluralizm, podniesiony do naczelnego wartości, jest – jak powiada F. Alquié (art. cyt., s. 17-19) – symptomem niepomyślnie rokującym. Elementy te nie są zupełnie obce i naszej, rodzimej, polskiej rzeczywistości (w jakimś stopniu pokazał to VI Polski Zjazd Filozoficzny w Toruniu w dniach 5-9 września 1995 r.).

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 immanentny²⁵.

Echu mitu o śmierci Boga, jako pobrzmiewającemu współcześnie, daje wyraz w swojej encyklice *Veritatis splendor* 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” (nr 88).

Mit „śmierci Boga” przyjmuje dzisiaj – w ustach rzeczników „Nowej Ery” – postać obwieszczenia „zmierzchu 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 cienie²⁶ wtórował O. Spengler ze swoją kasandryczną wizją duchowej i moralnej śmierci kultury zachodniej w swoim dziele *Der Untergang des Abendlandes* (t. I – 1918, t. II – 1922)²⁷.

Nietzscheańska proklamacja śmierci Boga, poprzedzona antyteologiczną filozofią L. Feuerbacha (1804-1872)²⁸, nosząc na sobie znamiona aktu wy-

²⁵ K a s p e r, dz. cyt., s. 14-15.

²⁶ F. N i e t z s c h e, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, (Dzieła, t. VI), Warszawa 1907, s. 287.

²⁷ Zob. Z. K u d e r o w i c z, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983, s. 217 n.

²⁸ Jego *Istota chrześcijaństwa* (1841) przynosi właściwie jedyną w swoim rodzaju afirmację wyłącznego istnienia człowieka. Por. J. A. K ł o c z o w s k i, *Człowiek – bogiem*

łącznie woluntarnego²⁹, jest w jakieś mierze zwieńczeniem pewnego procesu autonomizacji, dokładniej: emancypacji autonomii z jej kontekstu o wymiarze teonomicznym³⁰, sporu o rozumienie wolności człowieka, aż do absolutyzacji idei wolności, którego początki należy widzieć w okresie Renesansu, a zwłaszcza w wieku XVI³¹.

Roszczenie sobie, z jednej strony, przywileju absolutnej autonomii (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 istocie³². Formalne zawiązanie sporu o człowieka, o jego tożsamość, należy związać z faktem opublikowania przez Erazma z Rotterdamu polemizującej z poglądami Lutra rozprawy *De libero arbitrio diatribe* (1524), na którą zaatakowany odpowiedział traktatem *De servo arbitrio* (1525)³³. 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 skutki³⁴. Tym kontekstem historycznym była reformacja.

człowieka. *Filozoficzny kontekst religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979; K a s p e r, dz. cyt., s. 41-46.

²⁹ Por. E. B o r n e, *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*, przeł. J. Ritt, Paris 1968, s. 9-12.

³⁰ Zob. K a s p e r, dz. cyt., s. 26-66.

³¹ Por. S. S z c z y r b a, *Afirmacja Boga i życie moralne w ujęciu Jerzego Mirewicza* *TJ*, Łódź 1994, s. 62 n.

³² Zob. J. M i r e w i c z, *Synowie marnotrawni Europy*, Londyn 1987, s. 163; por. s. 145-147, 168-170.

³³ Zob. tamże, s. 169.

³⁴ Por. M.-D. P h i l i p p e, *O miłości*, przeł. 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

Cytowany już W. Kasper pisze: „Gdy w następstwie reformacji zniszczona została jedność wiary i tym samym jedyna podstawa dotychczasowego społeczeństwa, musiał rozpaść się [i *de facto* się rozpadł – S. Sz.] cały porządek społeczny. Następstwem były wojny religijne XVI/XVII wieku, które przyniosły 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 zdeklarować religię [Czy naprawdę trzeba było? – 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 niefunkcjonalny. 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 swoistego dla myśli Bożej uniwersalizmu. Religia stała się czymś czysto wewnętrznym i tym samym zatraciła swoje odniesienie do rzeczywistości”³⁵.

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 służebną³⁶), towarzyszący temu proces obojętnienia religijnego, podbudowywany – przy udziale rozwijających się nauk, z którymi zaczęto wiązać nadzieje na „odfatalizowanie” losu człowieka (P. J. Proudhon)³⁷ – tworzeniem różnych

późnoscholastycznego. Por. K a s p e r, dz. cyt., s. 28, 64-65.

³⁵ K a s p e r, dz. cyt., s. 17-18.

³⁶ Por. K. W o j t y ł a, *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. Rozprawa ta, z 1958 r., jest wielce użyteczna do właściwego zrozumienia omawianej tutaj kwestii.

³⁷ 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. L e g u t k o, *Postmodernizm*, „Życie”, 1997, nr 51 (z 1-2 marca 1997 r.), s. 14).

utopii³⁸, był symptomem załamywania 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”³⁹

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”⁴⁰, dochodziła stopniowo do głosu. Została ona opatrnie przypisana tzw. racjonalności „naturalnej” (wielkiej tradycji metafizycznej), znajdującej się wtedy w kryzysie⁴¹, zamiast być odniesiona – co by odpowiada-

³⁸ Rodowód utopii, których ostatnim ogniwem była utopia socjalistyczno-komunistyczna (według terminologii K. Mannheim), J. Mirewicz wywodzi z XVI wieku. Pisze: „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 raju na ziemi. Już nie poganie, lecz wyznawcy Chrystusa usiłovali wymarzyć taki system polityczny i społeczny, który zadowoliliby jednocześnie rządzących i podwładnych”. Listę utopii otwiera T. Morus, a nurt utopijny kontynuują: F. Patrizi, J. V. Andrea, T. Campanella, F. Bacon, J. Kepler, J. Wilkins, J. Harrington. Zob. M i r e w i c z, *Synowie marnotrawni Europy*, s. 84-85; por. t e n ż e, *Pokusa raju na ziemi*, w: *Człowiek – Miasto Oblężone*, s. 113-114; por. też: I. P a n ó w, *Filozofia utopii*, Warszawa 1990. Na temat *Utopii* T. Morusa J. Mirewicz pisze: „[...] *Utopia* powstała raczej z natchnienia filozofii greckiej aniżeli z Ewangelii. [...] *Utopię* należałoby więc odczytać jako trojańskiego konia, 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 ożywiała ona wszystkich zwolenników nowości. Powstała bowiem wtedy pokusa, żeby jej użyć przeciwko strukturze Kościoła i jego nauce”.

³⁹ Może należałoby raczej mówić, w stylu Kierkegaarda, o „chorobie na śmierć”.

⁴⁰ Zob. *Zenujący święty*, w: *Studzy Europy*, s. 155.

⁴¹ Por. K. T a r n o w s k i, *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» – 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 Ricœur. 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 jako wniosek wypowiada nastę-

ło bardziej prawdzie – do nowożytnego racjonalizmu, który cytowany J. Mirowsicz nazwie „trudnym racjonalizmem”⁴², a nawet wręcz przesadnym racjonalizmem⁴³.

Nie ulega wątpliwości, że pod wpływem L. Feuerbacha i jego uczniów: K. Marksa, F. Engelsa i F. 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 przywiezionym do uznania Boga, zostało przywiezionych do odwrócenia się od prawdziwych problemów filozoficznych, by poświęcić się badaniom epistemologicznym, psychoanalitycznym czy lingwistycznym⁴⁴. 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” (R. Rorty)⁴⁵, 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 pomiędzy 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?

pujące 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” (dz. cyt., s. 66).

⁴² Zob. M i r o w i c z, *Wyznawca trudnego racjonalizmu*, s. 114-121.

⁴³ Zob. t e n ż e, *Żenujący święty*, s. 155.

⁴⁴ A l q u i é, art. cyt., s. 20-21.

⁴⁵ Zob. L e g u t k o, art. cyt.

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”⁴⁶. 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 pro-wizoryczny, 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 wieku. Wielkie systemy tego okresu raczej uznały prymat „myślę”, zapoznały zaś i odrzuciły drugą z teorii Kartezjusza. N. de Malebranche, B. Spinoza, G. W. Leibniz nadal utrzymywali (zgodnie z religijną tradycją), iż 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 natury⁴⁷), 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. On im jest zatem 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, Male-

⁴⁶ A l q u i é, art. cyt., s. 21.

⁴⁷ Por. K a s p e r, dz. cyt., s. 32 nn.

branche 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”⁴⁸.

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 J. Mirewicz – naprzeciw rozdartej ową schizmą Europie. Pisze J. Mirewicz: „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. Byli racjonalistami, ale jeszcze nie ateuszami jak następne pokolenie filozofów”⁴⁹.

Owo wyjście naprzeciw problemowi utraconej jedności i ewentualne jej ratowanie, które odąd stanie się przedmiotem troski Europejczyków, było tyleż wzniosłe – jeśli tak można powiedzieć – co i niefortunne. „Tak oto znajdujemy u tych trzech filozofów – powiada F. Alquié – jeśli nie całkowite wyjaśnienie, to przynajmniej całkowite usprawiedliwienie tego, co jest, i to

⁴⁸ A l q u i é, art. cyt., s. 22.

⁴⁹ *Studzy Europy*, s. 147.

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, filozofii”⁵⁰.

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 „teologicznokonserwatywnym”, 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 człowieka”⁵¹.

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 (stało się to u Feuerbacha) ideę Boga – co z niemałą racją⁵² zostanie zakwestionowane (w postaci tzw. zakwestionowania „mocnego pojęcia podmiotu”, „bezpodstawności podmiotu i przedmiotu”⁵³) 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 porządek moralny i społeczno-polityczny. Ta w sumie dogmatyczna, racjonalistyczna koncepcja Bytu, coraz bardziej rozbieżna z chrześcijańską wizją, w wieku XVIII zostanie poddana racjonalistycznej krytyce przez Kanta. Droga do ateizmu w imię autonomii człowieka została otwarta. Alquié powiada: „[...] zależnie od spo-

⁵⁰ Alquié, art. cyt., s. 22-23.

⁵¹ Tamże, s. 23.

⁵² Por. Bronk, *Postmodernistyczny krajobraz*, s. 100.

⁵³ Zob. Legutko, art. cyt.

sobu 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, wnoszoną 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 kantyizm, 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”⁵⁴.

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 człowieka⁵⁵), którego nie uniknęli ani filozofowie XVII wieku, ani sam Kant, zaowocowało ideologią-mitem „śmierci Boga”⁵⁶ oraz zmitologizowanym, zideologizowanym rozumieniem wolności i – w konsekwencji – człowieka.

F. Alquié kończy swój komunikat sformułowaniem dylematu, wobec którego staje człowiek współczesny. Pisze: „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

⁵⁴ Alquié, art. cyt., s. 26. Por. Kasper, dz. cyt., s. 39 nn.

⁵⁵ Zob. Kasper, dz. cyt., s. 39.

⁵⁶ Zagadnieniu idei Boga i jej egzystencjalnemu znaczeniu (także w odniesieniu do życia religijnego) wiele uwagi poświęcał niegdyś M. Jaworski, skupiając się jednak w swoich pracach bardziej na potrzebie idei Boga i jej zakwestionowaniach przez człowieka. Zob. M. Jaworski, *Negacja sensowności idei Boga we współczesnych kierunkach ateizmu*, „Ateneum Kapańskie”, 81 (1973), s. 337-350; tenże, *Idea Boga a współczesny ateizm*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. I: *O Bogu dziś*, s. 121-132.

który nauka tłumaczy człowieka, jest ostatecznie tylko przedmiotem ludzkiej myśli i nie mógłby być bez niej pojęty [w bardziej radykalnym rozumieniu: «nie mógłby bez niej istnieć» – S. Sz.], że ten mózg, przy pomocy którego wyjaśnia się myślenie, sam jest tylko obrazem ukształtowanym przez tę myśl. Znajdujemy się oto w obliczu systemów spoistych, a jednak wzajem nie do pogodzenia. Wszelka synteza pomiędzy nimi wydaje się niemożliwa. Otóż ani jeden, ani drugi z tych systemów nie zakłada Boga. Jeden wychodzi od materii, drugi od ludzkiego ducha”⁵⁷.

Propozycja wyjścia z tego osobliwego rozdarcia-potrząsku, jaką zgłasza F. Alquié, mówiąc: „Można byłoby wyjść poza to rozdarcie i ustanowić filozofię pozytywną tylko poprzez odkrycie jakiegoś bytu⁵⁸, który byłby zarazem, powiadam rzeczywiście: zarazem źródłem ducha ludzkiego i źródłem świata”⁵⁹, 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 wieku⁶⁰. Nie wydaje się, by było to rozwiązanie zadowalające, wszak idea Boga jest, pozostaje niezmiennie konstruktem ludzkiego umysłu.

Rozum, który *a priori* zamyka się na tajemnicę, który *a priori* wyklucza tajemnicę, z konieczności ogranicza swoje możliwości poznania prawdy⁶¹.

Ks. S. Kamiński zwracał uwagę, zwłaszcza w ostatnich swoich pracach, na konieczność przywrócenia poznaniu (także nauce) sapiencjalnego charakteru⁶². Wydaje się, że w większym jeszcze stopniu sapiencjalnego charakteru brakuje nade wszystko filozofii tzw. współczesnej. Oprócz sapiencjalnego potrzeba także filozofii charakteru służebnego wobec religii, takiego, jaki miała średniowieczna *ancilla theologiae*, to kontekst religijny bowiem stanowi *sui generis* zewnętrzną bazę filozofowania.

Jeżeli Jahwe domu nie zbuduje,
na próżno się trują ci, którzy go wznoszą.
Jeśli Jahwe miasta nie ustrzeże,
strażnik czuwa daremnie⁶³.

⁵⁷ A l q u i é, art. cyt., s. 27-28.

⁵⁸ Francuskiemu filozofowi chodzi, jak wskazuje na to dalszy kontekst, o ideę Boga.

⁵⁹ Tamże, s. 28.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 29.

⁶¹ Por. R a t z i n g e r, *Jezus Chrystus dzisiaj*, s. 19.

⁶² S. K a m i ń s k i, *Nauka i filozofia a mądrość*, w: *Jak filozofować?*, oprac. T. Szubka, (Pisma wybrane, I), Lublin 1989, s. 55-61.

⁶³ Ps 127 (126), 1.

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

DE «LA MORT DE DIEU» À «LA MORT DE LA PHILOSOPHIE»
QUELQUES REMARQUES CONCERNANT L'AUTODÉSTRUCTION DE LA PHILOSOPHIE

R é s u m é

C'est dans le fait de renoncer à poser des grandes questions importantes que se manifeste la crise de la philosophie. Une telle grande question posée par l'homme est celle concernant Dieu. Le problème de l'existence de Dieu constitue la question immanente de la métaphysique.

C'est un certain effort religieux qui accompagnait, depuis toujours, presque parallèlement, la compréhension de la réalité atteignant son point culminant dans l'affirmation de Dieu – raison ultime de cette réalité. C'est justement cet effort de l'homme de se définir religieusement a souvent stimulé la compréhension de la réalité (*fides quaerens intellectum*). La métaphysique se formait et mûrissait dans le contexte de la réalité conçue comme sacrée.

La crise de l'instinct religieux qu'on observe à la fin du XV^e et au début du XVI^e ss. a donné comme suite le mythe de «la mort de Dieu». La philosophie moderne qui donnait la parole au rationalisme et au volontarisme est devenue le facteur favorisant le développement de ce mythe. En perdant son caractère intellectuel, la philosophie qui répondait de plus en plus aux besoins pragmatiques de l'homme, devenait l'idéologie. De cette manière elle a commencé de trahir elle-même. Les mythes et, entre autres, celui de «la mort de Dieu» témoignent de la autodéconstruction de la philosophie.

Résumé par Sławomir Szczyrba