

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
W WARSZAWIE

Mariusz Krzyżanowski
Nr albumu 26486

FILOZOFICZNE ŹRÓDŁA ATEIZMU WEDŁUG E. GILSONA

Praca magisterska
pisana na seminarium z metafizyki
na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej
pod kierunkiem ks. prof. UKSW dr hab. Pawła Mazanki.

Warszawa 2007

Wstęp	3
1. Ogólne stanowisko Gilsona w sprawie ateizmu	11
1.1. Dlaczego metafizyka zajmuje się Absolutem?	13
1.2. Filozofia w poszukiwaniu Boga	19
1.3. Rozumienie ateizmu w filozofii	25
2. Racjonalizm i scjentyzm jako źródła ateizmu	39
2.1. Racjonalizm Kartezjusza	40
2.1.1. Kartezjański matematycyzm metodą poznania świata	41
2.1.2. „Cogito ergo sum” – kartezjański idealizm poznawczy	46
2.1.3. Koncepcja Boga u Kartezjusza	51
2.2. Scjentyzm Augusta Comte’a	56
2.2.1. Reguły poznania pozytywnego	57
2.2.2. Prawo trzech stadiów	62
3. Redukcjonistyczna koncepcja metafizyki jako źródło ateizmu	68
3.1. Immanuel Kant i jego krytyka metafizyki tradycyjnej	69
3.1.1. Metafizyczne pozory	72
3.1.2. Metafizyka jako wiedza urojona	75
3.1.2.1. Krytyka psychologii racjonalnej	75
3.1.2.2. Krytyka racjonalnej kosmologii	76
3.1.2.3. Krytyka racjonalnej teodycei	77
3.1.3. Wartość metafizyki	80
4. Antropologiczna redukcja religii jako źródło ateizmu	85
4.1. Moralny ateizm F. W. Nietzschego	87
4.1.1. Jakiego Boga pogrzebał Nietzsche?	90
4.1.2. Śmierć Boga jako zwiastun narodzin Nadczłowieka	92
4.2. Humanizm egzystencjalny J.-P. Sartre’a	94
4.2.1. Zabsolutyzowana wolność człowieka	96
4.2.2. Boskość jako nieosiągalny cel człowieka	98
4.2.3. Źródła trudności humanizmu egzystencjalnego	100
Podsumowanie	104

WSTĘP

Etienne Gilson (1884-1978), wybitny historyk filozofii, mediewista, odnowiciel tradycji scholastycznych, był nieustraszoną rzecznikiem powrotu do „prawdziwego Tomasza z Akwinu”. Urodził się w Paryżu 13 czerwca 1884 roku. Wychowywany w głęboko religijnej atmosferze, swoją przyszłość początkowo łączył z Kościołem. Edukację rozpoczął więc od Małego Seminarium w Notre-Dame-des-Champes, gdzie zdobył gruntowną znajomość greki i łaciny oraz zapoznał się z dorobkiem kultury europejskiej (m.in. z dziełami Owidiusza, Plauta, Szekspira, Dantego, Goethego i Tolstoja). Ostatecznie wybrał jednak życie świeckie i poświęcił się życiu rodzinnemu oraz aktywnej pracy naukowej. Studiował na Uniwersytecie Paryskim, gdzie uczęszczał na wykłady Victora Brocharda, Gabriela Séaillesa, André Lalandy, Luciena Lévy-Bruhla, Emile Durkheima, Victora Delbosa a w College de France – Henri Bergsona. Po ukończeniu studiów Gilson broni tezę doktorską pod kierunkiem Lévy-Bruhla i rozpoczyna pracę na uniwersytecie w Lille¹.

Wybuch I wojny światowej gwałtownie przerywa karierę naukową młodego wykładowcy uniwersyteckiego. Gilson bierze aktywny udział w działaniach wojennych a po zakończeniu wojny wraca do Lille. W roku 1919 przyjmuje propozycję pracy na Uniwersytecie w Strasburgu, gdzie, korzystając ze wsparcia Luciena Febvre’a i Marcela Blocha, rozwija swoje zainteresowania myślą Tomasza z Akwinu. Wysiłki Gilsona zmierzają, z jednej strony, do ponownego odkrycia oryginalnego dorobku średniowiecza dla współczesnej nauki, a z drugiej, do stworzenia zupełnie nowej interpretacji dzieła św. Tomasza, która będzie oczyszczona z „ideologicznych” komentarzy Kajetana i św. Jana od Tomasza. Rezultatem tych starań staje się praca *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, wydana w roku 1919, która przyniosła Gilsonowi rozgłos i sławę nie tylko w kręgach badaczy kultury mediewistycznej – Gilson otrzymuje katedrę historii filozofii

¹ Tzw. „wielka” teza doktorska obroniona przez Gilsona nosiła tytuł *La doctrine cartésienne de la libera et la théologie*, natomiast „mała” teza – *Index scolastico-cartésienne, Powszechna encyklopedia filozoficzna*, wersja internetowa, <http://ptta.pl/pef/pdf/g/gilson.pdf>.

średniowiecznej na paryskiej Sorbonie, wykłada także na École des Hautes Études, jest zapraszany na wykłady gościnne oraz międzynarodowe kongresy filozoficzne.

Gilson konsekwentnie stał na stanowisku realizmu filozoficznego, zdając sobie sprawę z faktu, że przyszło mu żyć i pracować w prawdziwie „antymetafizycznych” czasach, w których triumfy święci kartezjańskie *cogito*, umożliwiające śmiało wystąpienia wszelkich form ateizmu. Poglądy Gilsona, konsekwentnie prezentowane w kolejnych jego pracach², nie wpisują się w panujący ówczesnie klimat umysłowy laickiej Francji i Europy. W rezultacie autor *Tomizmu* zostaje poddany gwałtownej krytyce środowisk uniwersyteckich – atakowano konsekwentnie realistyczne stanowisko Gilsona, jego przywiązanie do chrześcijańskich wartości i czynne zaangażowanie w życie Kościoła, a także samą doktrynę św. Tomasza, która, zdaniem najbardziej radykalnych adwersarzy, miała wyrządzić Kościołowi więcej zła, niż wystąpienie M. Lutra. Nieprzychylna Gilsonowi atmosfera wpływa na jego decyzję o wyjeździe do Kanady, która daje nadzieję na spokojną kontynuację pracy naukowej. Podejmuje pracę na Harvard University (Cambridge, USA), dużo pisze. Wreszcie, w roku 1929, udaje mu się zrealizować swoje wielkie przedsięwzięcie – instytut badań mediewistycznych (Pontifical Institute for Medieval Studies w Toronto), który, pod jego osobistym kierownictwem, staje się w niedługim czasie jednym z najważniejszych ośrodków badań tomistycznych na świecie.

Oprócz działalności typowo naukowej Gilson zajmował się również muzyką, literaturą i sztuką oraz polityką – brał czynny udział w konferencji poświęconej Karcie ONZ w San Francisco (czerwiec 1945), uczestniczył w konferencji założycielskiej UNESCO w Londynie (listopad 1945). Jego wysiłki doceniono tytułem Conseiller de la République.

W roku 1950 podczas kongresu rzymskiego zamierzano zaatakować dzieło Gilsona *Byt i istota*, które miało podobno sugerować zmienność prawd metafizycznych, podjęto nawet próby wciągnięcia tej pracy na indeks. Oskarżano Gilsona o konserwatyzm, antyamerykanizm, brak wrażliwości na nasilające się zjawiska obojętności religijnej i ateizmu. Gilson wystąpił zarówno w obronie tez własnych, jak i swoich przyjaciół – H. de Lubaca i M.-D. Chenu, nie był jednak rozumiany przez środowiska preferujące filozoficzno-teologiczne nowinki. Przygnębiony śmiercią żony oraz ciągłymi atakami na swoje dokonania, Gilson ograniczył działalność publiczną. Wyjeżdża z Paryża do Cravant, gdzie umiera 20 września 1978 roku.

² *Duch filozofii średniowiecznej* (1931-32), *La philosophie de saint Bonaventure* (1943), *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin. Suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scot* (1926-27). Tamże, <http://ptta.pl/pef/pdf/g/gilsone.pdf>.

W trakcie swojej wieloletniej kariery naukowej Gilson napisał ponad 60 książek oraz 800 artykułów i rozpraw naukowych. Otrzymał kilkanaście honorowych doktoratów prestiżowych uczelni z całego świata (m.in. Harvard, Oxford, Columbia, Bolonia). W 90 rocznicę urodzin Gilsona, papież Paweł VI napisał do niego list, który był wyrazem uznania Kościoła dla dokonań autora *Tomizmu*, w którym stwierdza, iż dzieła Gilsona stanowią prawdziwe źródło mądrości, z którego współczesny, nastawiony konsumpcyjnie człowiek będzie mógł czerpać prawdziwe wartości i wzorce.

Paradoksalnie owe „wartości i wzorce”, które miały się stać drogowskazem dla nowożytnej Europy, wcale nie były oryginalnym tworem myśli Gilsona, on je po prostu reanimował. Przypomniwał Europie wartości, które zostały ustalone i przyjęte przez samych Europejczyków już wiele wieków wcześniej – były ustalone i zapomniane. Jego wielką zasługą było ponowne odkrycie bogactwa myśli średniowiecznej, zwłaszcza doktryny św. Tomasza z Akwinu. Scholastyka, w interpretacji kartezjańskiej, która nadal obowiązywała m.in. na Sorbonie, miała być zaledwie złą interpretacją arystotelizmu, tymczasem Gilson konsekwentnie prezentował zgoła odmienne poglądy. Dzięki swojej pracy odsłonił prawdziwie inspirujące oblicze filozofii średniowiecznej, wciąż żywej i aktualnej, ciągle odkrywczej i oryginalnej. W swoich pracach udowodnił, że dokonania średniowiecznej kultury filozoficzno-teologicznej nadal stanowią żywe źródło, do którego warto (i należy) sięgać, pomimo niesprzyjającej realizmowi atmosfery intelektualnej Europy XX wieku.

Gilson przekonany był o dominującej w dziejach filozofii roli metafizyki, serca każdego systemu filozoficznego, newralgicznego nerwu każdej doktryny. Zagadnienia metafizyki pozostają niezmiennie, zmieniają się tylko koncepcje jej uprawiania i, co za tym idzie, osiągnane wyniki. Dlatego historię filozofii traktował Gilson jako dzieje metafizyki, bo chociaż nie sposób oderwać filozofii od uwarunkowań historycznych i kulturowych, nie sposób pominąć na przykład sytuacji osobistej, w jakiej żył i tworzył dany filozof, to punktem centralnym dla badacza historii myśli filozoficznej powinny pozostać zawsze najważniejsze idee i problemy filozoficzne, które skupia w sobie właśnie Królowa Nauk, metafizyka.

Za wartościową w metafizyce uważał natomiast Gilson wyłącznie realistyczną koncepcję bytu. Według niego, właściwie uprawiana filozofia to taka, która nie narzuca poznawanym rzeczom własnych subiektywnych kategorii ale stara się docierać do obiektywnej rzeczywistości aby ją odczytać – nie kreować, aby cieszyć się cudem istnienia, który kieruje człowieka wprost do wielkiej tajemnicy wiary i religii – do Boga, oto sens i cel uprawiania filozofii w rozumieniu E. Gilsona. Realistyczna postawa filozoficzna jest konieczna do pełnego rozwoju człowieczeństwa, do rozwoju życia chrześcijańskiego, co jest

tym bardziej istotne, że żyjemy w czasach powszechnego subiektywizmu, w czasach dominacji idealizmu filozoficznego, który podważa samą możliwość obiektywnego poznania rzeczywistości, skupiając się na analizie możliwych tworów myśli i konstrukcjach języka. Tymczasem rzetelna refleksja filozoficzna, zdaniem Gilsona, nie może się zatrzymać na sobie samej, lecz powinna się kierować ku teologii. Oczywiście należy zachować rozgraniczenie pomiędzy porządkiem filozofii i teologii, ale nie można również zapomnieć o wpływie objawienia na postawę filozoficzną – jako chrześcijanie powinniśmy troszczyć się o to, aby refleksja filozoficzna stanowiła wnikliwą kontemplację rzeczywistości, która prowadzi do prawdy i afirmacji Boga. Prawda jest bowiem niezależna, jest prawdą, nie zmieni tego faktu ani polityka, ani opinia publiczna.

To przekonanie zawdzięcza Gilson między innymi analizie tekstów św. Tomasza. Autor *Tomizmu* wielokrotnie podkreślał, że Tomasz z Akwinu zasadniczo był teologiem, czyli uznawał prymat wiary. Wiara zawiera w sobie pełnię wiedzy prowadzącej do zbawienia, zatem człowiek, który zadowala się wyłącznie wiarą, otrzymuje w niej wszystkie dobra, które winny być przedmiotem jego troski. Wiara, w odróżnieniu od filozofii, dostępna jest wszystkim ludziom, uczonym i prostym – bez względu na reprezentowany poziom intelektualny wszyscy możemy dostąpić zbawienia. Wreszcie – wiara, nie jest jedynie doświadczeniem fideistycznym, ma podłoże racjonalne. Właśnie filozofia Akwinaty, zdaniem Gilsona, jest doskonałym przykładem na harmonijne zespolenie wiary i rozumu, którego rezultatem jest prawdziwa mądrość prowadząca wprost do doskonałego Absolutu filozofów oraz osobowego Boga chrześcijan.

Stanowisko Gilsona nie mogło być zaakceptowane w Europie, która od dziesięcioleci skutecznie podcinała swoje chrześcijańskie korzenie; w Europie, w której coraz większa liczba osób pozostawała obojętna religijnie i żyła tak, jakby nie było Boga. W latach trzydziestych minionego wieku rozgorzała we Francji dyskusja na temat zjawiska ateizmu, który powoli urastał do rangi problemu społecznego, znajdując swoje odzwierciedlenie również w kulturze i nauce³. Głównym źródłem tych trudności stała się filozofia Kartezjusza, który, chociaż sam był człowiekiem głęboko wierzącym, poprzez swoją doktrynę otworzył szeroko drzwi współczesnemu ateizmowi. Poprzez Kanta, Hume'a, Comte'a i ich następców, korzystających z pozytywistycznego i scjentyistycznego aparatu pojęciowego, aż do naukowej gnozy czasów współczesnych, problematyka Boga była skutecznie eliminowana ze sfery

³ Chociaż nauka nie ma kompetencji do wypowiedania się w kwestii istnienia lub nieistnienia Boga, ateizm może być indywidualnym wyborem konkretnego naukowca. Gilson nazywa tego rodzaju stanowisko „ateizmem właściwym umysłom naukowym”, więcej na ten temat autor pisze przy okazji omawiania rodzajów ateizmu w rozdziale pierwszym niniejszej pracy.

poznawczych możliwości człowieka. Pojęcie Boga występowało wyłącznie w porządku moralnym, estetycznym lub politycznym. Filozofia, będąca pod wpływem pojęciowo-logicznej myśli Hegla, przekształca transcendentny Absolut w kalekie formy najdziwaczniejszej pojętej boskości.

Gilson, nie mogąc pozostać obojętnym na te wydarzenia, przedstawił w swoich pracach rozległą i wnikliwą analizę problemów związanych ze zjawiskiem ateizmu w filozofii. Podejmował dyskusje czysto filozoficzne, jak i, z racji szerokiego zakresu oddziaływania ateizmu, typowo publicystyczne. Na łamach tygodnika *Sept*, a także innych fachowych wydawnictw, publikował artykuły omawiające różne aspekty współczesnego ateizmu, wygłaszał odczyty oraz uczestniczył w audycjach radiowych. Był przekonany, że ateizm nie może być wynikiem poprawnego rozumowania filozoficznego, nie może stanowić prawdziwej konkluzji metafizycznej. Jeżeli ateizm pojawia się w filozofii jest więc wynikiem błędu, najczęściej rezultatem błędnej koncepcji bytu. Takiego błędu, zdaniem Gilsona, nie popełnił Tomasz z Akwinu – w jego metafizyce nie ma miejsca na ateizm, jest natomiast miejsce i dla wszelkich bytów zależnych i dla samego Boga.

Niniejsza praca stanowi próbę przedstawienia poglądów E. Gilsona na zjawisko ateizmu a dokładniej źródeł jego występowania na terenie filozofii. Chociaż Gilson był przekonany o niemożliwości wystąpienia racjonalnie uzasadnionego ateizmu na gruncie filozoficznym, jest bezsprzecznym faktem, że wielu filozofów takie stanowisko zajmowało – oficjalnie nazywając swoje poglądy „ateistycznymi”, bądź przyczyniając się do umacniania postaw ateistycznych poprzez tezy zawarte we własnej doktrynie. Wysiłki Gilsona zmierzały właśnie do wydobywania z poszczególnych systemów filozoficznych wszystkich aspektów, które prowadziły do zanegowania Boga.

Rezultaty swoich badań szeroko przedstawił Gilson w czterech, kluczowych dla omawianego zagadnienia, pracach: *Ateizm trudny*, *Byt i Bóg*, *Jedność doświadczenia filozoficznego* oraz *Byt i istota*, które będą stanowiły w tej pracy podstawę do interpretacji stanowiska Gilsona. Chociaż problematyka istnienia i negacji Boga była, i jest nadal, szeroko omawiana i komentowana, to jednak wciąż brakuje opracowań dotyczących ateizmu występującego jako stanowisko filozoficzne – niniejsza praca koncentruje się właśnie na tym aspekcie ateizmu, będącego rezultatem konkluzji metafizycznych. Spośród istniejących prac poświęconych tej tematyce wymienić należy książkę J. Sochonia *Ateizm*, która przybliży życie i twórczość Gilsona, przedstawia jego propozycje dotyczące filozofii, ze szczególnym

uwzględnieniem problemu negacji Boga oraz omawia zjawisko ateizmu w szerokim kontekście kulturowym i religijnym⁴.

Niniejsza praca proponuje następujące ujęcie problemu: w kolejnych rozdziałach spróbuje się przedstawić źródła ateizmu poprzez ukazanie związków pomiędzy koncepcją podstawowych problemów filozoficznych a negacją Boga. Z racji objętości tematu nie będzie to wyczerpujące opracowanie wszystkich koncepcji filozoficznych, ale wybór najbardziej charakterystycznych problemów, które były przez samego Gilsona szeroko opisywane i omawiane na przykładzie myśli konkretnych filozofów. Chodzi tu głównie o koncepcję poznania, koncepcję uprawiania samej metafizyki oraz koncepcję człowieka i religii.

Rozdział pierwszy pt. *Ogólne stanowisko Gilsona w sprawie ateizmu* ma na celu wprowadzenie w tematykę ateizmu filozoficznego. Przedstawione zostaną filozoficzne uwarunkowania problematyki Boga – poglądy Gilsona dotyczące zadań metafizyki oraz jej kompetencji do zajmowania się Absolutem, geneza pojęcia „Bóg” i jego ewolucja w historii myśli filozoficznej oraz uwyrażnienie różnic pomiędzy Bogiem filozofii a Bogiem religii. Następnie zdefiniowane zostanie, kluczowe dla poruszanego tematu, pojęcie „ateizm” oraz wszystkie wymienione przez Gilsona jego odmiany, ze szczególnym uwzględnieniem ateizmu filozoficznego.

Rozdział drugi pt. *Racjonalizm i scjentyzm jako źródła ateizmu* dotyczy negacji Absolutu jako konsekwencji przyjęcia błędnej koncepcji poznania. W zależności od zrozumienia przedmiotu oraz granic ludzkiego poznania, filozofia zajmuje pozytywne lub negatywne stanowisko w kwestii istnienia Absolutu – przyjmuje teizm lub ateizm. Przedstawione zostaną dwa stanowiska epistemologiczne: racjonalizm w doktrynie Kartezjusza oraz scjentyzm właściwy stanowisku Augusta Comte’a. Kartezjanizm, który jednoznacznie wskazuje, że fundamentu wiedzy należy szukać nie w świecie zewnętrznym ale w podmiocie poznającym, skierował dociekania filozoficzne na tory subiektywizmu – stał się stanowiskiem przełomowym w dziejach filozofii i kultury europejskiej. Według Comte’a nauka pozytywna programowo nie zajmuje się pojęciem przyczyny – nie interesuje ją „dlaczego” coś się dzieje, lecz „jak” się to dzieje. Uchylenie tego rodzaju pytań rodzi poważne konsekwencje, jak pisze Gilson – „podcina same korzenie wszelkiej spekulacji na temat natury i istnienia Boga”. Bóg zostaje wyparty z umysłu człowieka przez rzetelną, czyli pozytywną, wiedzę o świecie. W tym świetle ateizm staje się więc naturalną konsekwencją rozwoju ludzkości.

⁴ J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003.

Rozdział trzeci pt. *Redukcjonistyczna koncepcja metafizyki jako źródło ateizmu* pokazuje drogę eliminacji Boga z filozofii poprzez przyjęcie błędnej koncepcji metafizyki, zredukowanej do dziedziny nauk ścisłych. Immanuel Kant był przekonany, że metafizyka, jako nauka pozytywna została definitywnie pogrzebana. Stając wobec powszechnego zwątpienia w poznanie metafizyczne, postawił sobie za cel stworzenie odnowionej metafizyki, której konkluzje miały się stać tak pewne, jak konkluzje nauk ścisłych. W rezultacie Kant zredukował pojęcie poznania do poznania naukowego, które powiązał ściśle z obrazem świata wynikającym z newtonowskiej fizyki. Wynikiem tych działań, zdaniem Gilsona, było powstanie „karykatury metafizyki”, w której zanika wszelka konieczność rozważania i dyskusji na temat natury oraz istnienia Boga. Rozum ludzki w naturalny sposób wikła się, zdaniem Kanta, w myślowe konstrukcje, które są niczym innym, jak tylko wiedzą urojoną. Przykładem takich konstrukcji są trzy działy metafizyki: psychologia, kosmologia i teologia, które odpowiadają trzem naczelnym ideom rozumu: duszy, wszechświata i Boga. Metafizyka przestaje być dla Kanta „wiedzą urojoną” dopiero po jej połączeniu z etyką. Rozum ludzki nie potrafi zrezygnować z metafizyki, która jest przeciwieństwem jego „naturalnych skłonności” do tworzenia syntetycznych pojęć i wyobrażeń, znajdujących praktyczne zastosowanie w ogólnoludzkiej moralności – wynika stąd, że dopiero etyka nadaje sens metafizycznym konstrukcjom rozumu ludzkiego.

Rozdział czwarty pt. *Antropologiczna redukcja religii jako źródło ateizmu* wskazuje na przyczyny negacji Boga, które są wynikiem niewłaściwej interpretacji pojęć „człowiek” i „religia”. Jeżeli religia zostanie zdefiniowana jako twór czysto ludzki, jak to miało miejsce u Feuerbacha, lub wynik frustracji człowieka (marksizm) albo wytwór słabości i choroby woli człowieka (Nietzsche) lub przejaw niedojrzałości człowieka, jak w pozytywizmie, to naturalnym następstwem takiego stanowiska może być już tylko postulat eliminacji religii z życia człowieka. W konsekwencji, Bóg uważany jest wówczas za twór człowieka, który odbiera mu godność i wolność. Przedstawione zostaną poglądy dwóch filozofów humanistów, F. W. Nietzschego i J-P. Sartre’a. Wspólny obu myślicielom ateizm wynika z jednego źródła, chęci usunięcia Boga z miejsca, które zajmował ze szkodą dla człowieka i intronizację człowieka w miejsce Boga. Fundamentalną rolę w doktrynie Nietzschego pełni koncepcja Nadczłowieka, który stanowi ostateczny cel rozwoju człowieka, jest nową jakościowo formą bytu, wyższym szczeblem egzystencji ludzkiej i przedmiotem nowej religii – jego zadaniem jest detronizacja Boga. Podobnie Sartre’owska koncepcja absolutnej wolności człowieka, czyli całkowitego wyzwolenia człowieka spod władzy Boga a następnie wyniesienia człowieka do rangi Absolutu. Postulat ateizmu stanowi integralną część filozofii Sartre’a,

który przekonany był o tym, iż dowiódł nieistnienia Boga. Tymczasem według Gilsona, ateizm Sartre'a nie jest rezultatem ścisłej konkluzji filozoficznej – podobnie jak w przypadku Nietzschego jest wynikiem apriorycznie przyjętego stanowiska.

1. OGÓLNE STANOWISKO GILSONA W SPRAWIE ATEIZMU.

Zagadnienie istnienia Boga oraz możliwość Jego poznania od wieków stanowiło najtrudniejsze a zarazem najważniejsze wyzwanie intelektualne dla każdego myślącego człowieka, od początku było też głównym, szeroko omawianym i dyskutowanym, tematem w filozofii i teologii. Obecna sytuacja filozoficzna, teologiczna i kulturowa niesie spore zmiany w tej dziedzinie – religia i światopogląd teistyczny zostały zmuszone do defensywy przez masowy ateizm i kulturę laicką, które stały się zjawiskami o niespotykanym dotychczas zasięgu. Wokół problematyki poznawalności i afirmacji istnienia Boga narosły ogromne nieporozumienia i deformacje, spowodowane zarówno charakterystyczną dla współczesnej filozofii wielokierunkowością, jak i działaniami podejmowanymi przez różnorakie prądy społeczne i polityczne, które głoszą ateizm w imię wolności i dowartościowania człowieka. W tej sytuacji konieczne staje się sięgnięcie do filozoficznych korzeni problematyki Absolutu aby, zaczynając od jej najbardziej elementarnych podstaw, stworzyć solidny fundament do dyskusji z wszelkimi antyteistycznymi zarzutami i uprzedzeniami oraz intelektualnymi nawykami do zniekształcania lub zupełnego pomijania problemu Boga.

Problem istnienia Boga jest zagadnieniem wielopłaszczyznowym, dającym się traktować interdyscyplinarnie. Jest więc podejmowany, w różnych kontekstach, przez wiele nauk – teologię, filozofię, psychologię i socjologię. Stanowi to źródło wielu trudności i nieporozumień, wynikających z różnych preferencji, metod oraz sposobów formułowania problemów właściwych każdej nauce. Nie można zapominać o praktycznym wymiarze problematyki Boga, która, oprócz wąskiego grona specjalistów-teoretyków, dotyczy również zwykłych ludzi, dla których przyjęcie lub odrzucenie Boga jest wyborem wymagającym praktycznego zorganizowania własnego życia.

Negacja Boga, zarówno w teoretycznym, jak i praktycznym wymiarze, nie jest zjawiskiem zupełnie nowym ani też charakterystycznym wyłącznie dla kultury współczesnej – nowy jest jednak, dotąd jeszcze nienotowany w takim wymiarze, zasięg tego zjawiska oraz siła jego oddziaływania. Współczesny ateizm posiada swój pozytywny program i gwałtownie

rozszerza zakres panowania, stając się powoli „znakiem czasu”, podobnie jak silnie lansowana teza, że myślenie naukowo-technologiczne jest jedynym uprawnionym sposobem poznania, które wyczerpuje możliwości poznawcze człowieka XXI wieku.

Śledząc historię myśli ateistycznej zauważyć można, iż przyczyny negacji Boga są od samego początku takie same, ulegają one tylko nieznacznym modyfikacjom, które związane są z konkretną epoką historyczną lub układem kulturowym. Niestety nigdy nie będzie tych przyczyn można skutecznie usunąć, ponieważ wynikają one z samej natury związków człowieka z Bogiem⁵.

Przede wszystkim istnienie Boga nie jest dla człowieka wprost oczywiste. Bóg nie jest bezpośrednio poznawalny, tak jak otaczający nas świat – co więcej, człowiek nie potrafi Go zrozumieć, nie wiemy tak naprawdę kim On jest. Bóg pozostaje wobec nas transcendentny bytowo, co skutkuje również transcendencją poznawczą. Ponieważ nie możemy poznać Boga wprost, dochodzimy do stwierdzenia Jego istnienia na drodze pośredniej, przez wnioskowanie, które, jak każda konstrukcja myślowa, może przecież zawierać błędy. Bóg pozostaje więc tajemnicą – odwieczną i nieodgadnioną. Nawet jeśli afirmujemy Jego istnienie nadal jest dla nas Bogiem ukrytym, niepojętym. Tomasz z Akwinu stwierdził, że człowiek może wprawdzie poznać, że „Bóg jest”, ale nie potrafi już stwierdzić „kim jest”. To granica, której przekroczyć nie potrafimy.

W strukturę afirmacji Boga wpisany jest silnie element wolitywny. Człowiek może uznać lub odrzucić istnienie Boga, może chcieć Go afirmować lub wręcz przeciwnie – może świadomie przyjąć taką postawę poznawczą, która, według niego, będzie usprawiedliwiała negację Boga. Samo poznanie Boga nie jest procesem łatwym, wymaga sporego wysiłku intelektualnego i moralnego, zmusza do postawienia najistotniejszych dla człowieka pytań. Także wiara nie rozwiązuje kwestii istnienia Boga w automatyczny sposób, ponieważ nawet tutaj Bóg nie jest oczywistością (sekty i bożkowie) a sama wiara może się rozwijać lub zanikać.

Istnieje zatem wiele powodów, które doprowadzić mogą umysł poszukujący Boga do niepewności i zwątpienia, a jednak taka sytuacja rodzi raczej przeświadczenie o konieczności zmierzenia się z problemem istnienia Boga, a nie konieczność przyjęcia poglądów ateistycznych. Jedno jest pewne, pisze Gilson, że „dla filozofującego umysłu problem istnienia Boga jest pewną nieuchronnością”.

Najważniejsze dla podejmowanego tematu, którym jest ateizm pojawiający się jako wniosek rozważań filozoficznych, wydaje się zatem uwyrażnienie metafizycznych

⁵ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 334.

uwarunkowań problematyki Boga, dzięki którym Gilson chciał uniknąć niejasności między teologią a religią, filozofią a wiarą. Rozdział pierwszy niniejszej pracy w dużej części został poświęcony właśnie temu zagadnieniu. Odpowie się na pytania dotyczące uprawnień filozofii do zajmowania się Absolutem, sprecyzowane zostaną najważniejsze dla poruszanego tematu pojęcia – „Bóg” i „ateizm”, uwyraźnione będą różnice pomiędzy Bogiem filozofii a Bogiem religii. W końcu zostaną wyszczególnione i scharakteryzowane wszystkie wymienione przez Gilsone odmiany ateizmu, ze szczególnym uwzględnieniem ateizmu filozoficznego.

1. 1. Dlaczego metafizyka zajmuje się Absolutem?

Poszukiwanie Boga oraz dowodzenie jego istnienia wiąże się nierozdzielnie z analizą rzeczywistości, którą zajmuje się filozofia⁶. Filozoficzne ujęcie problemu Boga może powstać wyłącznie na gruncie metafizyki. Nie wyjaśnia tego zagadnienia nauki szczegółowe, które nie potrafią odpowiedzieć na pytania: czy Bóg jest i jaki jest? Dzieje się tak, ponieważ przedmiot, którym zajmują się nauki szczegółowe, jak i sposoby jego badania, którymi się posługują, nie prowadzą do wykrycia ostatecznego uzasadnienia rzeczywistości, którym jest właśnie byt pierwszy⁷. Jednak nie każda metafizyka potrafi dać odpowiedź na pytanie, czy Bóg istnieje. Istnieją różne wersje metafizyki, które posługują się różnymi terminami, metodami i narzędziami badań⁸. Jest to możliwe na terenie filozofii uprawianej w sposób klasyczny.

⁶ Encyklopedyczna definicja słowa Bóg brzmi następująco: „Bóg – ponadziemska istota, będąca racją istnienia i funkcjonowania świata i człowieka; główny przedmiot wierzeń i czci w większości religii. Źródłem wiedzy o Bogu są dane pochodzące z objawienia, doświadczeń religijnych i rozumu, usystematyzowane w teologii, mistyce i filozofii. W religii Bóg jest panem i zbawcą człowieka, natomiast w filozofii utożsamiany jest z Absolutem, bytem samoistnym niemającym przyczyny i będącym przyczyną sprawczą wszelkich innych bytów”. *Wielka enc. PWN*, t. 1, Warszawa 2000, s. 768. Gilson, na użytek dyskusji z ateizmem, posługuje się ściślejszą, precyzyjniejszą metafizycznie definicją, która zostanie przedstawiona w kolejnej części tekstu.

⁷ M. Gogacz, *Poszukiwanie Boga. Wykłady z metafizyki absolutnego istnienia*, Warszawa 1976, s. 28.

⁸ Istnieją trzy podstawowe wizje rzeczywistości: monistyczna, dualistyczna i pluralistyczna. Monizm to pogląd, że istnieje jedno wspólne tworzywo bytów, czyli cała rzeczywistość stanowi jeden byt. Monizm w łagodniejszej wersji to pogląd, iż byty, ukonstytuowane w istocie z tego samego tworzywa różnią się tylko przypadłościami. Istnieją różne odmiany monizmu: monizm panteistyczny (czynnikiem strukturalnym rzeczywistości jest Bóg), monizm spirytualistyczny (cała rzeczywistość jest duchowa), monizm ewolucjonistyczny (materia, która jest budulcem rzeczywistości ewoluje, w wyniku czego powstają nowe byty), monizm statyczny (materialna rzeczywistość jest zespołem bytów konstruujących się mechanicznie), monizm dialektyczny (rzeczywistość materialna jawi się w postaci różnych fragmentów, które rozumiemy poprzez porównanie z innymi fragmentami). Monizm może mieć postać panteizmu (tożsamość Boga ze światem) lub deizmu (Bóg, który stworzył świat, nie ingeruje odtąd w jego losy).

Dualizm to pogląd, w którym rzeczywistość stanowią dwa byty – materialny i duchowy. Byty te różnią się tym, że to, co materialne, szczegółowe, nie zawiera w sobie momentów duchowych, a to, co duchowe, nie zawiera momentów szczegółowych. Dualizm przypisuje tym strukturalom wewnętrzną niezłożoność. Wynika z tego, że musi istnieć przyczyna urealnijająca byty duchowe i przyczyna urealnijająca byty materialne. Dualizm wymaga więc istnienia dwóch absolutów, co jest absurdalne.

W pluralistycznej koncepcji, rzeczywistość jest złożona z wielu bytów, dzięki temu, że każdy byt jest wewnętrznie złożony z właściwego mu, niepowtarzalnego tworzywa, stanowiącego wewnętrzne pryncypia tego bytu – aktu istnienia i treści, którą ten akt istnienia urealnia i aktualizuje. Rzeczywistość zbudowana jest z wielu

W klasycznie pojętej filozofii punktem wyjścia metafizyki jest rzeczywistość, którą tłumaczy się w ten sposób, że dla każdej rzeczy, szuka się czynników, które sprawiają, że ta rzecz nie wyklucza się sama w sobie, że nie jest sprzeczna (podstawową sprzecznością jest jednocześnie bycie i niebycie, istnienie i nieistnienie). Jeżeli znajdziemy takie czynniki, to znaczy, że odkryliśmy coś, co stanowi o jej realnym istnieniu, że ta rzecz nie jest sprzeczna.

Badając każdy, nawet najmniej złożony byt, filozofia – dzięki metafizyce – zdobywa najbardziej podstawową i konieczną wiedzę dotyczącą pryncypiów bytu. Według Gilsona, do właściwej dziedziny filozofii należy zarówno samo pojęcie bytu, jak i wszystko to, co w nim dostępne dzięki poznaniu, i co może być o nim powiedziane. Filozof nie ma możliwości wyjścia poza ten przedmiot. „Filozofia zatem – a więc również metafizyka – powinna spełniać to samo wymaganie i obierać za punkt wyjścia to, co dostrzegalne, by ponownie powrócić do tego, co dostrzegalne”⁹. Poznanie filozoficzne z jednej strony skupia się na empirycznie danym zróżnicowaniu bytów, co jest dziedziną właściwą nauce, a z drugiej strony dąży do odkrycia przyczyn bytu, do poznania pierwszej przyczyny, którą może być Dobro Platona, Nieruchomy Poruszyciel Arystotelesa, Jednia Plotyna, Byt Pierwszy Awicenny, itp. Niezależnie od tego, jak ją nazwiemy, ta pierwsza przyczyna, względnie pierwsza zasada, jest dla filozofa istotnym przedmiotem poznania. Stanowi szczyt poznania filozoficznego, a jako że jest pierwszą zasadą rzeczywistości, nie może być transcendentna w stosunku do porządku filozofii¹⁰. W pracy *Byt i istota* Gilson stwierdza: „Wszystko, co dotyczy bytu jako bytu, należy więc do metafizyki, a ponieważ byty boskie zasługują na takie miano, mieszczą się więc w zakresie nauki o „tym, co jest” wprost i jedynie, nie naruszając jej jedności”¹¹.

Czym więc jest metafizyka? Według Gilsona, metafizyka to bezsprzecznie Królowa Nauk, gdyż jest poznaniem zasad samego poznania¹². W pracy *Jedność doświadczenia filozoficznego*¹³, w której Gilson bezlitośnie obnaża metafizyczne nieporozumienia w historii filozofii, czytamy, że metafizyka jest poznaniem, które zdobywa naturalnie transcendentny rozum poszukujący pierwszych zasad, czy też pierwszych przyczyn tego, co jest dane człowiekowi w doświadczeniu zmysłowym. Metafizyka poszukuje więc pierwszych zasad i pierwszych przyczyn, dąży do wyodrębnienia elementu, który jest właściwy i wspólny wszystkim rzeczom, i dzięki któremu możemy o nich powiedzieć, że są bytami.

bytów niesamoistnych, niedoskonałych, wśród których znajduje się jeden byt samoistny, doskonały – Bóg. Filozofia klasyczna przyjmuje pluralistyczną koncepcję bytu. Tamże, s. 34-49.

⁹ E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 269.

¹⁰ E. Gilson, *Byt i Bóg*, w *Studia z filozofii Boga* t. 1, tłum. A. Pilorz, Warszawa 1968, s. 325.

¹¹ E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 73.

¹² E. Gilson, *Ateizm trudny*, tłum. S. Piwko, T. Kuczyński, E. Romek, Warszawa 1990, s. 176.

Studiując historię filozofii, łatwo można zauważyć, że od wielu wieków filozofowie kładli nacisk na fakt, iż poznanie rozumowe jest bogatsze od doznań zmysłowych. W rzeczywistości poznawalnej zmysłowo nie znajdziemy cech typowych dla wiedzy naukowej – ogólności i konieczności, co tłumaczy się tym, że cechy te wywodzą się z samej władzy poznawczej. Gilson przytacza myśl Leibniza, według którego, w intelekcie nie mam niczego, czego wcześniej nie byłoby w zmysłach. Kant, który odnosił się sceptycznie do możliwości metafizyki, chociaż uważał ją za nieuniknioną, jako pierwszy zdefiniował osobliwą zdolność rozumu ludzkiego do wykraczania poza doświadczenie zmysłowe. Nazwał tę zdolność transcendentnym zastosowaniem rozumu, jednocześnie przypisując jej odpowiedzialność za stwarzanie metafizycznych pozorów. Gilson zauważa, że bez względu na to, czy takie poznanie jest pozorne, czy też nie, istnieje w rozumie ludzkim naturalna skłonność do przekraczania granic doświadczenia i tworzenia pojęć transcendentalnych, dzięki którym możliwe będzie osiągnięcie kompletnej jedności poznania. Chodzi oczywiście o pojęcia metafizyczne, zwłaszcza o najwyższe i najważniejsze spośród nich – przyczynę wszystkich przyczyn, pierwszą przyczynę, której od wieków poszukują metafizycy – Absolutu¹⁴.

Autor *Jedności* formułuje więc kolejny wniosek: człowiek z samej swej natury jest stworzeniem metafizycznym. Metafizyka stale pojawia się w historii ludzkiego poznania, a skoro człowiek zasadniczo kieruje się rozumem, metafizyka musi mieć swoje uzasadnienie w strukturze ludzkiego rozumu. Zatem, konkluduje Gilson, to właśnie w naturze rozumności musi tkwić powód, dla którego człowiek jest stworzeniem metafizycznym. Pomimo zasadniczych różnic, wszystkie doktryny metafizyczne mają wspólną cechę, są zgodne co do konieczności odkrycia pierwszej przyczyny wszystkiego, co istnieje. Metafizyk to „człowiek, który poza i ponad doświadczeniem szuka ostatecznej podstawy wszelkiego doświadczenia, tak rzeczywistego, jak i możliwego”¹⁵. Co ważnego dla nas może wynikać z tej prostej obserwacji historii myśli filozoficznej? Gilson odpowiada, iż prawo umysłu ludzkiego oparte na doświadczeniu dwudziestu pięciu wieków jest przynajmniej tak samo pewne, jak wszystkie inne prawa ustalone empirycznie.

Nie oznacza to bynajmniej, że prawdziwość twierdzeń metafizycznych zależy jedynie od wiekowej tradycji samej metafizyki. Mity greckie powstały znacznie wcześniej, na długo przed narodzinami pierwszego filozofa, a mimo to nikt nie odważył się podnosić mitów do rangi nauki. Czy metafizyka jest więc wiarygodna? Jeżeli tak, to na jakiej podstawie możemy to stwierdzić? Gilson zauważa, iż kantowska konkluzja, że poznanie metafizyczne jest

¹³ E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001.

¹⁴ Tamże, s. 212.

pozorne z samej swojej natury, nie było przecież spontanicznym wytworem rozumu ludzkiego. Jeżeli metafizyka jest zbiorem niczym nieskrępowanej twórczości rozumu ludzkiego, to uprawianie tej nauki jest zwykłą stratą czasu. Wielu filozofów traktowało metafizykę, właśnie w ten sposób, Gilson stawia więc pytanie: czy powtarzające się nie powodzenia metafizyki należy przypisać jej samej, czy też może metafizykom? Odpowiedź nie spodoba się zagorzałym krytykom metafizyki. Autor *Jedności* stwierdza, że poczynania metafizyczne skazane są na klęskę wtedy, gdy ich autorzy zastępują pojęcia właściwe metafizyce, pojęciami zapożyczonymi z nauk szczegółowych. „Skoro metafizyka ma na celu przekroczenie wszelkiej wiedzy szczegółowej, żadna nauka szczegółowa nie jest zdolna do rozwiązywania zagadnień metafizycznych, ani też do osądzania ich metafizycznych rozwiązań”¹⁶. Jeżeli metafizyka zostanie odrzucona, tylko dlatego, że nie można jej uprawiać w sposób właściwy naukom szczegółowym, a tak przecież interpretowali metafizykę chociażby Kant i Comte, jeżeli badania metafizyczne zostaną zastąpione przez doświadczenie naukowe, to prawdziwa zasada rzeczywistości, pierwsza przyczyna wszystkiego, przestanie być przedmiotem dociekania naukowego. Stąd pierwsze zdanie, które otwiera pracę *Byt i istota*, stanowi jednocześnie konkluzję zamykającą dyskusję na temat rzekomej złudności metafizyki: „Wszelkie niepowodzenia metafizyki biorą się stąd, że metafizycy zastąpili byt jako pierwszy podstawowy element naszej wiedzy – jednym ze szczegółowych aspektów bytu rozpatrywanych przez rozmaite nauki przyrodnicze”¹⁷. Dziwne, że błąd, który wydaje się przecież oczywisty, jest stale powtarzany przez wielu, nawet najznakomitszych, metafizyków, którzy, pisze Gilson, zamiast pozostać wiernie przy bycie, jako „pierwszej oczywistości”, zamiast zachować go we wszystkich swych rozważaniach, odwracają się od niego, by w końcu go porzucić. Problem ten nie jest jednak niczym nowym w historii filozofii, ponieważ od samego początku jej dziejów, również dzisiaj, ciągle aktualne jest pytanie: co to jest „byt”?

Odpowiedź wydaje się prosta, jednak historia filozofii pokazuje, że wcale tak nie jest. Człowieka poznającego dzieje myśli filozoficznej zaskoczyć może mnogość propozycji i rozwiązań, które, czasami wzajemnie się wykluczając, tłumaczyć mają przecież tę samą rzeczywistość. Pojęcie „bytu” jest rdzeniem każdej metafizyki, ta z kolei determinuje całość systemu filozoficznego – błędne założenia przyjęte u podstaw, skutkują błędami w całej doktrynie. Nie można jednak uprawiać filozofii bez określenia definicji bytu. Wynika to z predyspozycji naszego umysłu, który nie potrafi sformułować choćby jednego twierdzenia, nie odnosząc go to jakiegoś bytu. Gilson zauważa, że nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie

¹⁵ Tamże, s. 211.

¹⁶ Tamże, s. 213.

absolutnej nicości, co więcej, nie możemy nawet negować jakiegoś istnienia, uprzednio nie zakładając, że to istnienie – istnieje. Jeśli więc jest prawdą, że myślenie ludzkie zawsze dotyczy bytu, że każdy aspekt rzeczywistości, lub nawet nierzeczywistości, z konieczności pojmowany jest przez nas jako byt albo w nawiązaniu do bytu, to wynika stąd, że zrozumienie, czym jest byt, staje się pierwszorzędnym zadaniem, koniecznością a także ostatecznością, do której sprowadza się wszelkie poznanie¹⁸.

Czym więc jest byt? Gilson nazywa go „pierwszą zasadą wszelkiego ludzkiego poznania”. Zastrzega jednak, że nie znaczy to wcale, iż wszelkie dalsze poznanie da się z niego wyprowadzić w analityczny sposób, a tylko, że byt staje się pierwszym „szczeblem” na drodze do poznania świata. Pierwsza zasada poznania – byt, staje się równocześnie pierwszym poznawanym przedmiotem, którego ujęcie jest niezbędne dla ujęcia poznania wszystkiego innego, także Boga. Intelkt ludzki stykając się z doświadczeniem zmysłowym dostrzega, „że coś jest, czyli istnieje; że to, co istnieje, jest tym, czym jest; że to, co jest, czyli istnieje, nie może jednocześnie być i nie być; że dana rzecz albo jest, albo jej nie ma, i nie można sobie wyobrazić jakiegoś trzeciego przypuszczenia”¹⁹. Oto moment spotkania podmiotu poznającego z istnieniem bytu. Następny krok, to wzbogacenie tego intelektualnego doznania bytu, wiedzą o tym, czym byt jest. Tutaj ukazuje swoje możliwości rozum człowieka, który jest w stanie odczytać również abstrakcyjne prawa, zgodnie z którymi należy to poznanie rozwijać. A jednak, stwierdza Gilson, zasada jakiegoś poznania nie stanowi jeszcze samego poznania, więc sam byt nie daje nam jeszcze gotowej metafizyki lecz określa jej zasadę i przedmiot.

Dlatego też świadomość właściwego przedmiotu metafizyki staje się bardzo ważna, ponieważ już na tak wczesnym etapie badania rzeczywistości, dochodzi do znacznych rozbieżności i nieporozumień, które są wykorzystywane w argumentacji ateistów na rzecz niemożliwości poznania Boga. Niewłaściwa, błędna koncepcja bytu przekłada się w konsekwencji na błędną koncepcję Boga. Stąd monistyczne i dualistyczne ujęcia bytu, które spotykamy w historii filozofii, stąd też panteistyczne i deistyczne koncepcje Boga. Gilson podkreśla, iż poznanie bytu nie jest abstrakcyjnym ujęciem jego istoty, ani sformułowaniem odpowiednich praw. Poznanie bytu, to ujęcie jego istoty w aktualizującym ją istnieniu. Prawdziwy realizm nie odnosi się tylko do istoty, ani tylko do rzeczy, jest to realizm bytów, i dlatego jest jednocześnie naturalny i bezpośredni²⁰. Metafizyka uprawiana w ten sposób

¹⁷ E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 7.

¹⁸ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 215.

¹⁹ Tamże, s. 216.

²⁰ E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 259.

pozostaje filozofią „bytu”. Esencjalizm jest filozofią bytu pozbawionego istnienia, egzystencjalizm jest filozofią bytu bez z istoty. Idealizm, pisze dale Gilson, jest z kolei tak radykalnie nierealistyczny, że pozostaje obojętny na wszelkie kontrargumenty. „Jest to czysty wytwór myśli, zrodzony w salach uniwersyteckich i pozbawiony wszelkich związków z rzeczywistym poznaniem, gdzie problem nie polega nigdy na osiągnięciu poznania czegoś innego w oparciu o doświadczenie siebie, gdyż doświadczalne poznanie siebie dane jest zawsze w doświadczalnym poznaniu czegoś innego, tak jak odwrotnie, wszelkie doświadczenie czegoś innego jest jednocześnie doświadczeniem siebie”²¹. Metafizyka, dzięki właściwym sobie metodom, ma wiernie rozpoznawać rzeczywistość a nie tworzyć nowe, wirtualne światy, których badanie nie wnosi nic wartościowego do naszej wiedzy o świecie. Poznanie nie jest kreowaniem rzeczywistości, ma charakter odtwórczy, polega na odczytywaniu a nie tworzeniu. Jest to o tyle ważne, że nie możemy bezpośrednio uchwycić poznawczo Boga, na terenie filozofii nie ma takiej możliwości, możemy natomiast dotrzeć do Niego poprzez byt. Bóg jawi się nam, jako przyczyna istnienia wszelkich bytów, wszystkich rzeczy, które są przedmiotem naszego poznania, jako elementy naszego świata, składniki naszej rzeczywistości²². Inaczej mówiąc, skoro przedmiotem myślenia metafizycznego jest byt, nie sposób dążyć do uzyskania filozoficznego pojęcia Boga, które nie będzie substancjalnie tożsame z metafizycznym pojęciem bytu. Można więc stwierdzić, że filozof wie o Bogu tylko tyle, ile może się o nim dowiedzieć jako o bycie. Reszta jest już domeną teologii.

Niestety, pojęcie bytu nadal nie jest jednoznacznie określone. Wielkim błędem filozofów, który rzutuje na całą wiedzę o bycie, jest nie dostrzeganie istnienia lub przypisywanie mu drugorzędnych cech. Pomijanie prawdziwej roli tej pierwszej zasady bytu prowadzi do zagłady filozofii²³. Gilson obrazuje zaistniałą sytuację w następujący sposób: istnienie, które zostało „wygnane” z bytu nieustannie próbuje do niego powrócić, tak jakby chciało załatać powstałą w nim wyrwę. Puste miejsce próbuje się jednak wypełnić innymi „tworami”, namiastkami istnienia, rodzi to z kolei nowe trudności, których nie sposób usunąć – „byt zawsze będzie zawierał coś, czego istota jako taka nie jest w stanie wytłumaczyć”²⁴. Istnienie jest dla Gilsona najważniejszym pryncypium bytu. Bez istnienia nie można mówić o niczym, jest pierwszym elementem rzeczywistości, dzięki któremu możemy w ogóle postawić problem jej poznawalności. „Chroniczną chorobą bytu metafizycznego nie jest istnienie, lecz

²¹ Tamże, s. 260.

²² M. Gogacz, *Poszukiwanie Boga*, dz. cyt., s. 27.

²³ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 217.

²⁴ E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 278.

chorobliwa skłonność bytu do utraty istnienia”²⁵. Jeżeli byt ma stanowić podstawę wszelkiej metafizyki, konieczne jest przywrócenie istnieniu miejsca, które naprawdę zajmuje ono w strukturze bytu.

Dlatego już w 1945 r. Gilson wprowadza termin „egzystencjalna granica filozofii”. Przekraczając tę granicę, czyli wychodząc poza istnienie, filozofia wkracza na tereny zarezerwowane dla czystej spekulacji i gdybania, opuszcza tereny realizmu poznawczego. Wprowadzenie tego pojęcia, było próbą zachowania prawdziwości myśli filozoficznej, próbą przywrócenia istnieniu należnego mu miejsca w strukturze rzeczywistości²⁶. Wyraźny akcent położony na dominującą rolę aktu istnienia w bycie, stał się znakiem rozpoznawczym nurtu zwanego egzystencjalizmem tomistycznym, który zapoczątkowali J. Maritain i E. Gilson²⁷.

1. 2. Filozofia w poszukiwaniu Boga.

„Wydaje się więc, że stawiając problem śmierci Boga, nieuchronnie dochodzimy w końcu do pytania o Jego naturę” – pisze Gilson²⁸. Żeby stwierdzić z całą pewnością, że „Bóg umarł”, trzeba najpierw wiedzieć kim lub czym jest Bóg albo kim lub czym jest ten byt, który jest przez nas uważany za Boga.

Filozofia od samego początku postawiła sobie ambitny cel – znaleźć pierwsze tworzywo rzeczywistości, odkryć pierwszą zasadę, i chociaż nie mówiono jeszcze o „bycie”, to przecież właśnie „byt” był przedmiotem dociekań filozofów. Ponieważ filozofia, jak wiele innych nauk, była tworem umysłowego wysiłku Greków, początków naszego filozoficznego pojęcia Boga należy szukać właśnie u rodaków Platona i Arystotelesa. To jasne, wszak źródłem, kultury europejskiej jest właśnie starożytna Grecja. Nie jest jednak proste ustalenie, kto jest autorem tego pojęcia i kiedy się ono pojawiło. „Gdy czytamy teksty Arystotelesa, skąd pochodzi większość naszych wiadomości o wczesnogreckiej filozofii, trudność pojawia się w całej pełni”²⁹. Bo jak poznać doktryny pierwszych filozofów, skoro nie zachowały się ich teksty? Musimy zatem polegać na późniejszych przekazach i interpretacjach, które mogą przecież mijać się z prawdą, zanieczyszczać lub fałszować oryginalną myśl danego filozofa.

Według Arystotelesa, Tales z Miletu twierdził, że pierwszą zasadą, z której wzięły początek wszystkie inne rzeczy, i do której wszystko powróci, jest woda. Ten sam

²⁵ Tamże, s. 270.

²⁶ J. Sochoń, *Ateizm*, dz. cyt., s. 110.

²⁷ Tamże, s. 111. Inne określenia tego kierunku, „tomizm egzystencjalny” lub „tomizm precyzujący” można znaleźć w pracy M. Gogacza, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1998, s. 109.

²⁸ E. Gilson, *Trudny ateizm*, dz. cyt., s. 134.

²⁹ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982, s. 13.

Arystoteles, przypisywał Talesowi stwierdzenie, iż cała rzeczywistość jest pełna bogów. Jak pogodzić te dwa odmienne twierdzenia? Czy Tales utożsamiał wodę z bogiem? Być może, stwierdza Gilson, ale wedle dostępnej nam wiedzy, Tales nigdzie nie powiedział, że woda jest bogiem, a przypisywanie mu takiego stwierdzenia nie jest poparte żadnym autentycznym świadectwem. Błędem jest więc podnoszenie wody do rangi Talesowego boga, podobnie jak błędne jest stanowisko przeciwne, które wprost pozbawia doktryny Talesa pierwiastków religijnych. Jeżeli woda nie może być bogiem, to bóg może stać się wodą. Dokonując tej prostej zamiany pozbywamy się trudności związanych z pozorną sprzecznością dwóch twierdzeń Talesa, ale czy nie wypaczamy jego myśli? Bogowie przestają być przedmiotami kultu a stają się żywymi siłami natury, czystą energią, taką jak woda Talesa, ogień Heraklita, czy nieskończone powietrze Anaksymenesa. Wprawdzie używają oni pojęcia „bóg” ale nie w rozumieniu religijnym lecz jako określenie pierwszej zasady wszystkich rzeczy. Gilson nie akceptuje jednak tej drogi rozumowania, jego zdaniem nie należy koniecznie wmawiać Talesowi tego, czego prawdopodobnie sam nigdy nie powiedział, a przynajmniej my nie możemy potwierdzić konkretną wzmianką. O wiele bezpieczniejszą i pożyteczną dla naszych rozważań metodą będzie zgłębienie właściwego znaczenia słowa „bóg”, które w tamtych czasach nosiły w sobie umysły Greków.

Przede wszystkim nie jest to termin stworzony przez filozofów. Gdy greccy myśliciele zaczęli filozofować, bogowie od dawna już istnieli. Byli przedmiotem czci i kultu, od wieków podziwiani jako główni bohaterowie mitów, które miały w symboliczny sposób tłumaczyć sens i zasady dotyczące naszego świata. Bogowie Greków mogli występować pod różnymi postaciami: jako osoby (bóstwa olimpijskie), pewna rzeczywistość fizyczna (Ziemia, Niebo, Ocean) lub siła (Śmierć, Fatum, Strach). Bogowie jawili się jako nieśmiertelne, wyższe potęgi, które działały w kosmosie zmieniając go i kształtując, przez co wpływały nieustannie na życie człowieka, wręcz przesądzały o jego losie. „Religijnie nastrojony Grek czuł się narzędziem w rękach niezliczonych boskich sił, którym całkowicie podlegały nie tylko jego czyny, lecz nawet myśli”³⁰. Dosłownie pozostawał na łasce swoich bogów.

Właśnie dlatego greckim filozofom z takim trudem przychodziło utożsamienie boga z pierwotną i powszechną zasadą świata³¹. Jeżeli jako filozof stwierdzimy, że wszystko jest „x” i „x” jest bogiem, to znaczy, że wszystko jest bogiem, ale również, że wszystko jest tym samym bogiem. W jaki sposób pogodzić to ze stwierdzeniem, że cały świat jest pełen bogów? Jeżeli jako człowiek religijny powiemy, że świat jest pełen bogów, to ci bogowie nie mogą

³⁰ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., s. 18.

³¹ Tamże, s. 22.

być zasadami wszystkich rzeczy, w których są obecni albo, jeżeli każdy bóg jest taką zasadą, nieprawdą jest, że istnieje jedna i ta sama zasada wszystkich rzeczy. Tales i jego następcy, jako filozofowie, powinni przyjąć jako jedynie możliwy, pierwszy tok rozumowania. Powinni przyjąć, że wszystko jest jednym i tym samym bogiem, dochodząc tym samym do materialistycznego panteizmu stoików, a jednak tego nie zrobili. Dlaczego? Według Gilsona, stało się tak, ponieważ byli zbyt przywiązani do swoich bogów. Grecy potrzebowali zarówno swojego boskiego panteonu, jak i filozoficznych zasad, stąd ich niepowodzenia w opracowaniu filozoficznego systemu całkowicie obejmującego świat, który nie pomijałby religii. Dlatego, pisze Gilson, filozofowie greccy uważali za niezwykle trudne pogodzenie ich religijnej interpretacji świata z interpretacją filozoficzną³².

Początki nie były więc łatwe. Grecy, poszukując zasady wszystkich zasad, podawali różne odpowiedzi – woda, powietrze, ogień, aż do czasów Parmenidesa z Elei, który jako pierwszy zdefiniował „byt”. A jednak Parmenides, jak wynika z jego poematu, nie utożsamiał bytu z Bogiem, nie zrobił też tego żaden z wielkich filozofów starożytnych. Jak to się stało, że Bóg wszedł do bytu?

Według Gilsona, możliwe są dwie drogi rozważania tego zagadnienia: można dociekać w jaki sposób Bóg religii przeniknął do metafizyki albo odwrotnie – zastanawiać się, jak byt metafizyki połączył się z Bogiem religii³³. Filozof jest jednak ograniczony do poszukiwania odpowiedzi w ramach przedmiotu myśli filozoficznej, może się więc zastanawiać, skąd wziął się Bóg w bycie pojętym metafizycznie. Gilson zauważa, że tak sformułowane pytanie, wymusza następującą odpowiedź: Bóg pochodzi z zewnątrz, został do bytu „dodany”, niejako „włożony”, a jeżeli rzeczywiście tak było, to znaczy, że nie znajduje się z bytem w związku koniecznym. W konsekwencji, kresem refleksji metafizycznej będzie odbóstwienie bytu. Istnieje jednak druga możliwość: Bóg jest koniecznością tkwiącą w samym bycie. W tym wypadku Bóg zostaje sprowadzony do bytu, z którego się rodzi, staje się właściwością metafizyki, w wyniku czego nieuchronnie następuje „ontologizacja czynnika boskiego”, czyli Bóg ulega wchłonięciu przez byt albo jest systematycznie pomijany. Dzieje się tak, pisze Gilson, ponieważ „jeśli tak się rzeczy mają, rzeczywistością czynnika boskiego jest byt i metafizyk, który ma zadanie rozważanie bytu jako bytu, pozostanie jedynie wierny właściwej sobie funkcji, gdy nie zechce rozważać bytu jako Boga”³⁴. W rezultacie, począwszy od Hegla, Nietzschego, po Heideggera, obserwujemy tendencję, do traktowania metodycznego ateizmu jako warunku koniecznego dla postępu metafizyki. Filozof ma więc

³² Tamże, s. 25.

³³ E. Gilson, *Byt i Bóg*, dz. cyt., s. 289.

obowiązek postępowania jak ateista, ponieważ jest to konieczne do uchwycenia całej prawdy o bycie, który traktuje się jako „integralnie odbóstwiony”. Zwycięstwo bytu oznacza więc nieuchronną porażkę Boga.

Czy możemy jednak utożsamiać Boga religii z Bogiem filozofii? Filozoficzne pojęcie Boga musi być tożsame z metafizycznym pojęciem bytu. Właśnie w tym punkcie, pisze Gilson, metafizyka łączy się z teologią. Są to jednak dwa różne porządki, dwa różne światy³⁵. Podczas gdy filozof stara się odkryć zasadę poznania, która pozwoli mu na zrozumienie natury wszystkich bytów, teolog, mówiąc o bogach, wyobraża ich sobie jako żywe byty, jako osoby. Kresem dociekań filozofa są pojęcia, które pozwolą mu zrozumieć świat, rozpoznać rzeczywistość, tymczasem teolog nawiązuje kontakt z bytami potężniejszymi od niego samego ale tak samo jak on realnymi, które mogą mieć wpływ na jego doczesną i przyszłą egzystencję. W ten sposób byty – bogowie stają się w naturalny sposób przedmiotami kultu, z którymi osoba wierząca nawiązuje osobisty kontakt. Natomiast metafizyk, nie czuje się zobowiązany do przyjęcia jakiegokolwiek szczególnej postawy w chwili, gdy dojdzie do wniosku, że badany przez niego byt jest Bogiem. Dzieje się tak, pisze Gilson, ponieważ pojęcia, do których dociera filozof „mogą posiadać przedmiot boski, lecz kres refleksji stanowią one właśnie, a nie ten przedmiot”³⁶. Wszystko wskazuje więc na to, że byt i Bóg należą do dwóch zupełnie odrębnych porządków.

Nie zmieniły tego przekonania nawet platońskie Idee, chociaż nie brak historyków, którzy twierdzą, iż Platon utożsamiał Ideę Dobra z Ideą Boga. Być może jest to prawda, zauważa Gilson, dziwi jednak fakt, że sam Platon nic o tym nie powiedział. Dużo bliżej osiągnięcia celu był Arystoteles, który podniósł do rangi bogów ciała niebieskie i poruszające je Inteligencje, a wśród nich najdoskonalszego Nieruchomego Pierwszego Poruszyciela – czystą formę, myśl, która odwiecznie myśli samą siebie, substancję pierwszą, którą filozofowie powinni nazywać Bogiem. Jednak Bóg Arystotelesa jest nadprzyrodzony tylko w arystotelesowskim znaczeniu tego słowa – jest niematerialny i transcendentny w stosunku do świata. Skoro nie wchodzi w strukturę świata, jak może stanowić jego rację i przyczynę? Bóg Arystotelesa wprawdzie był najdoskonalszym bytem, metafizycznym szczytem, ostatnim słowem nauki ale przestał być Bogiem religii.

Dopiero filozofia chrześcijańska osiągnęła to, co nie udało się do tej pory nikomu. „Dopiero w chrześcijaństwie oraz w zrodzonej w jego łonie spekulacji nastąpiło to zetknięcie

³⁴ Tamże, s. 289.

³⁵ Tamże, s. 290.

³⁶ Tamże, s. 290.

się i przypieczętowanie trwałego sojuszu pomiędzy bytem filozofii i Bogiem religii”³⁷. Czy oznacza to, że filozofia stała się religią? Gilson odpowiada: nie. Filozofom chrześcijańskim nie chodziło o zastąpienie wiary rozumem, lecz tylko o próbę uzyskania interpretacji przedmiotu wiary w języku rozumu. Filozofom greckim nie udało się w pełni próby zdefiniowania bytu jako bytu, bytu czystego, który byłby w pełni zgodny z poznawalną rzeczywistością. „Począwszy natomiast od chrystianizmu, Byt czysty stał się rzeczywistością i wobec tego otworzyła się możliwość uprawiania spekulacji nad bytem bez obawy zagubienia się w refleksji bezprzedmiotowej”³⁸. Dopiero teraz można mieć pewność, że wszystko co zgodnie z prawdą stwierdzamy o bycie jako takim, odnosi się również do samego Boga.

Filozofowie greccy zastanawiali się nad tym, jakie miejsce przyznać swoim bogom w filozoficznie poznanej rzeczywistości, natomiast Żydzi znaleźli Boga, który miał być zarazem odpowiedzią na wszystkie filozoficzne pytania. Podczas gdy Grecy walczyli z trudnościami wynikającymi z konieczności uzgodnienia wielości swoich bogów i świata, który pojmowali jako jedność, Bóg Żydów jednoznacznie jawił się jako podstawa rzeczywistości, musiał być równocześnie najwyższą zasadą filozoficzną. Bóg religii stał się bogiem filozofii, pierwsza zasada religii stała się pierwszą zasadą filozofii. Ponieważ imię Boga, które zostało objawione w Biblii, brzmiało „Jestem”, każdy filozof chrześcijański uznawał „Jestem” za pierwszą przyczynę wszystkich rzeczy, za pierwszą zasadę filozofii³⁹. Tu właśnie, zauważa Gilson, uwyraźnia się błąd, którego ofiarą padli Grecy, uparcie przypisując zasadę istnienia wszystkim rzeczy, elementom zawartym w tych rzeczach, czyli czemuś równie nietrwałemu jak one same a nie elementom zawartym w czymś (Kimś), co rzeczywiście jest i będzie trwało wiecznie – w Bogu. Dopiero objawienie chrześcijańskie wskazało na najwyższą przyczynę wszystkiego co jest – na kogoś, kto jest i o kim najlepiej mówić „On jest”, dzięki czemu ustaliło istnienie jako najgłębszy pokład rzeczywistości i najważniejszy przejaw boskości⁴⁰.

Myśl grecka zatrzymała się na pojęciu natury lub istoty rzeczy, jako najwyższym tłumaczeniu rzeczywistości. Być może dlatego, zauważa Gilson, że w naszym ludzkim

³⁷ Tamże, s. 281.

³⁸ Tamże, s. 301.

³⁹ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., s. 41.

⁴⁰ „Widzimy, jak chrześcijański filozof odpowiada na pytanie: jak Bóg dostał się do bytu? Albo też, jak byt wszedł w Boga? Jest tylko jeden Bóg i jeśli się wierzy w Boga wiary, to On właśnie winien opanować Boga filozofii. Jedyny Bóg, który jest naprawdę, to Bóg zbawienia. Tu jednak umysł staje w obliczu tej zadziwiającej nowiny, której najgłębszy sens św. Augustyn pierwszy uchwycił, mianowicie, że Bóg objawienia sam ofiarował się wierze pod najwyższym imieniem, jakiego nigdy nie ośmielił się domagać Bóg filozofów. Rozum nazywa go bytem; On sam uczy, że nazywa się KTÓRY JEST. Od chwili, w której pewność ta zostaje objęta wiarą, filozof wie, że ciągle będzie musiał odkrywać Boga w głębinie filozofii oraz na jej najwyższym szczycie”, E. Gilson, *Byt i Bóg*, dz. cyt., s. 324.

doświadczeniu nie ma rzeczy, której istotą jest „być” a nie „być pewną rzeczą”. Istnienie nie jest definicją żadnej rzeczy, którą możemy poznać empirycznie. Skoro jednak naturą żadnej rzeczy nie jest „być”, to żadna rzecz nie może istnieć sama z siebie, jej natura nie jest dostatecznym powodem jej istnienia. Wskazuje jednak na swoją jedyną przyczynę, która tłumaczy jej istnienie. Ta przyczyna to byt, którego istotą jest czysty Akt istnienia, który „Jest”, to „najgłębiej zakryty i najbardziej oczywisty Bóg” – Bóg chrześcijański, który stanowi jednocześnie najwyższą przyczynę świata⁴¹.

Właśnie dlatego, pisze Gilson, tak ważne jest jasne zdefiniowanie własnego pojęcia „Boga”, którym operujemy. Jeżeli naszym celem jest znalezienie przyczyn i racji na rzecz istnienia ateizmu, należy zacząć od sprecyzowania definicji, która budzi główne wątpliwości ateistów. Ta zasada działa również w drugą stronę: jeżeli podejmujemy dyskusję z ateizmem, należy oczekiwać od adwersarza jasnego wykładu ich rozumienia pojęcia Absolutu, które poddają negacji. Czym jest zatem Bóg dla samego Gilsona? W swojej pracy *Ateizm trudny* Gilson definiuje warunki, jakie musi spełnić pojęcie, które będzie uważał za definicję Absolutu: 1. Bóg musi być bytem transcendentnym, czyli musi istnieć niezależnie od świata; 2. Bóg musi być bytem koniecznym a więc poszukiwanie jego przyczyny poza nim samym jest bezcelowe; 3. Bóg musi być przyczyną całej rzeczywistości⁴².

Według Gilsona określenie tych warunków jest konieczne, ponieważ afirmacja Boga nie jest tym samym, co afirmacja dowolnego bytu lub przedmiotu nazywanego bogiem. Filozoficzne ujęcie Boga jest wynikiem metafizycznych konsekwencji poznania i rozumienia rzeczywistości, podlega regułom metafizyki i nie jest dowolną twórczością niczym nieskrępowanego umysłu. Wręcz przeciwnie – obserwując i badając naszą rzeczywistość, patrząc na porządek i ład świata bytów, metafizyk po prostu wyciąga logiczne wnioski i proste konsekwencje tego stanu rzeczy – każda konkretnie istniejąca rzecz zależy w swym istnieniu od czystego Aktu istnienia, który musi być wobec tego istnieniem absolutnym. Taka przyczyna, będąc absolutną, jest samowystarczalna. Jeżeli stwarza, musi być wolna, jeżeli tworzy nie tylko istnienie, lecz i porządek, musi być czymś, co w sposób najwyższy posiada w sobie jedyną zasadę porządku znaną nam z doświadczenia - myśl. Wtedy absolutna, samoistniejąca i myśląca przyczyna przestaje być Czymś a staje się Kimś⁴³.

Metafizyka, pisze dalej Gilson, widzi Boga jako czysty Akt istnienia, nie daje nam to jednak żadnego pojęcia o Jego istocie. Wiemy, że On jest ale nie możemy Go pojąć. Prawdziwego ujęcia Boga nie odnajdziemy w „zegarmistrzu” Woltera, nie jest też Myślą

⁴¹ Tamże, s. 61.

⁴² E. Gilson, *Trudny ateizm*, dz. cyt., s. 116.

Arystotelesa, czy Dobrem Platona, nie ma go w pojęciu Substancji a nawet Bytu. Najwyższy i prawdziwy przejaw Absolutu to nie byt a „jest”. To właśnie jest najwyższy Akt istnienia – jego istotą jest „być”, dlatego przekracza ludzkie rozumienie. W tym momencie, konkluduje Gilson, kończy się metafizyka a zaczyna religia.

1. 3. Rozumienie ateizmu w filozofii.

W pierwszych zdaniach pracy *Ateizm trudny* Gilson pisze: „dlatego właśnie że w spontaniczny sposób jestem pewien istnienia Boga, ciekawią mnie racje, jakimi kierują się inni mówiąc, że Bóg nie istnieje. Dla mnie to właśnie nie-istnienie Boga stanowi problem. Pragnę więc poznać i poddać badaniu niektóre z racji podnoszonych na rzecz ateizmu”⁴⁴.

Ateizm⁴⁵ to poglądy teoretyczne lub postawy praktyczne, negujące istnienie Boga, nie jest to jednak termin jednoznaczny a jego treść zależy od obrazu Boga, który jest w danym wypadku negowany⁴⁶. Ateizm może oznaczać zarówno negację Boga (jako nieuznanie Jego istnienia), jak również odmowę uznania jednego Boga w imię innego Boga. Wyróżnić można następujące odmiany ateizmu:

- ateizm teoretyczny, to doktryna odrzucająca istnienie transcendentnej (często osobowej) rzeczywistości, która działa w świecie, stwarzając go i utrzymując w istnieniu;
- ateizm praktyczny, negujący ważność samego problemu istnienia Boga – człowiek w swoich wyborach i decyzjach nie odnosi się do rzeczywistości transcendentalnej.

Powyższe formy ateizmu znajdują swoje dopełnienie odpowiednio w:

- ateizmie dogmatycznym, kategorycznie zaprzeczającym istnieniu Boga (bogów);
- ateizmie sceptycznym, który zakłada niemożność udowodnienia jego istnienia (bliski agnostycyzmowi);
- ateizmie semiotycznym, kwestionującym samo pojęcie Boga na podstawie filozoficznej analizy języka;

⁴³ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., s. 107.

⁴⁴ E. Gilson, *Ateizm trudny*, dz. cyt., s. 115.

⁴⁵ Wielka encyklopedia PWN t. 1, Warszawa 2000, s. 379. Rozszerzoną wersję tej samej definicji znaleźć można w pozycji *Leksykon PWN Filozofia*, Warszawa 2000, s. 43.

⁴⁶ L. J. Elders pisze: „Ateizm neguje istnienie Boga jakie znajdujemy w religii określonej kultury. W świecie zachodnim ateizm jest negacją jednego lub więcej konstytutywnych elementów pojęcia Boga obecnych w chrześcijańskiej wierze i wypracowanych w filozofii chrześcijańskiej”. Elders przytacza tu słowa samego Gilsonego dodając, że z punktu widzenia metafizyki chrześcijańskiej odrzucenie takich przymiotów Boga jak wszechmoc, nieskończoność, niezmienność i opatrność, jest równoznaczne z odrzuceniem istnienia Boga, dlatego jest to obiektywnie forma ateizmu. L. J. Elders, *Filozofia Boga*, tłum. ks. M. Kliszek, ks. T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 49.

- ateizmie antropologicznym, negującym istnienie Boga w imię pełnej afirmacji człowieka;
- ateizmie polemicznym (antyteizmie), który nie ogranicza się do negacji istnienia Boga ale zwalcza każdy przejaw religijności, jako zagrożenie dla ludzkiego rozumu i godności;
- agnostycyzmie, który ograniczając możliwości poznawcze człowieka do zjawisk zmysłowych, wyklucza możliwość poznania Absolutu;
- indyferentyzmie, postawie bliskiej ateizmowi praktycznemu, która odznacza się całkowitą obojętnością na problem istnienia lub nieistnienia Boga.

Ateizm jest zjawiskiem ograniczonym głównie do świata chrześcijańskiego, znane są jednak przypadki występowania ateizmu już w piątym wieku przed naszą erą w Atenach. Pierwiastki ateistyczne lub agnostyczne odnaleźć można w niektórych tekstach Sofistów, w myśli Demokryta z Abdery, Epikura a także w niektórych tragediach Eurypidesa i Arystofanesa. Platon traktował ateizm jako największe zagrożenie dla państwa. Sądził, że solidne wykształcenie, właściwe wychowanie oraz zgodne z tradycją i dobre moralnie życie, pomogą ludziom zachować lub odzyskać wiarę w bogów⁴⁷.

Termin „ἀθεοζ” (α „przeczenie”, θεός „Bóg”) używany był już w attyckiej Grecji a oznaczał "bezbożność" lub "opuszczenie przez bogów". W Apologii 26c Platon używa tego terminu do określenia osoby, która dopuszcza się odrzucenia bogów, szczególnie tych uznawanych przez państwo. W późniejszej Grecji występuje termin „ἀθεότηζ” oznaczający "bezbożność". Terminy „ἀθεοζ” i „ἀσεβήζ” spotykamy również w Nowym Testamencie. Co ciekawe, ateistami nazywano nie tylko ludzi, którzy przeczyli istnieniu bogów ale także filozofów (np. Sokratesa), którzy pojmowali bóstwo inaczej, niż ogólnie przyjęte normy państwowe. Św. Ignacy z Antiochii nazywa pogan ateistami, tymczasem Symplicjusz stosuje ten termin w odniesieniu do samych chrześcijan, gdyż odrzucają oni boskość kosmosu.

Gilson dostrzegał problem postępującej laicyzacji współczesnego świata, jako wnikliwy obserwator świata nauki i kultury, był świadom istnienia różnych odmian ateizmu ale swoje badania celowo zawęził wyłącznie do filozofii. Nie zdecydował o tym ani brak odpowiednich kompetencji do podjęcia dyskusji, ani brak zainteresowania innymi sferami życia człowieka. Decydująca była konsekwencja w dążeniu do odkrycia prawdy i pasja poszukiwania prawdziwej mądrości oraz silne przekonanie, że prawda i mądrość stanowią najbardziej upragnione (i realne) owoce uprawiania filozofii. Skoro filozofia jest prawdziwą

mądrością, jeżeli może sięgać po prawdę, to ateizm, który neguje istnienie najdoskonalszego bytu, najpełniejszego przejawu bytowania i absolutnej podstawy rzeczywistości, musi być stanowiskiem błędnym. Dlatego Gilson stawia odważną i prowokującą tezę: ateizm jako stanowisko filozoficzne jest niemożliwy⁴⁸.

Rzeczywiście teza jest odważna i zaskakująca, wszak historia filozofii odnotowała wiele stanowisk a nawet systemów filozoficznych, które są w swoich założeniach skrajnie ateistyczne. Żeby prawidłowo zrozumieć stanowisko Gilsona i w pełni docenić wagę jego argumentacji przeciwko ateistom, należy zapytać, co on sam rozumiał pod pojęciem ateizm? Otóż Gilson definiuje ateizm jako „doktrynę, której konkluzją dojrzałej refleksji jest racjonalna pewność, że nic, co odpowiada słowu „Bóg”, w rzeczywistości nie istnieje”⁴⁹. Przez „nic” mamy rozumieć „żaden byt”. Innymi słowy, stajemy się ateistami, kiedy przestrzegając ścisłych reguł myślenia filozoficznego, dochodzimy do wniosku, że słowo „Bóg” nie posiada żadnego odpowiednika w rzeczywistości⁵⁰.

Warto zwrócić uwagę na terminy, których używa Gilson w swojej definicji. Określenia typu „dojrzała refleksja” i „racjonalna pewność” są charakterystyczne dla myśli filozoficznej, która nie stanowi przecież przypadkowej konstrukcji dowolnych, najczęściej zapożyczonych i niepotwierdzonych twierdzeń, ale tworzy pewną logiczną i uporządkowaną strukturę, która pozostając w zgodzie z zasadami poznania, stopniowo i konsekwentnie zmierza do odkrycia pewnej prawdy, do osiągnięcia „dojrzałej refleksji”, która ma w sobie tę „racjonalną pewność”, jaką dają ściśle reguły nauki i rozumu ludzkiego. Sama definicja ateizmu została więc sformułowana przez Gilsona w taki sposób aby swoje poszukiwania zawęzić wyłącznie do filozofii – nauka, zdaniem Gilsona, nie jest zdolna do podejmowania tego typu problemów.

Uznając, że ateizm jest zjawiskiem złożonym a jego występowanie może zależeć od wielu czynników (psychologiczno-socjologicznych, kulturowych, politycznych), które mają na siebie nieustanny wpływ, wzajemnie się przenikając i stymulując, Gilson wyróżnia poszczególne rodzaje ateizmu, nie podając jednak jasnego kryterium, którym posługiwał się przy tworzeniu własnej klasyfikacji:

1. Ateizm naukowy.
2. Ateizm obojętności.
3. Ateizm praktyczny.

⁴⁷ Tamże, s. 50.

⁴⁸ E. Gilson, *Ateizm trudny*, dz. cyt., s. 164.

⁴⁹ E. Gilson, *Ateizm trudny*, dz. cyt., s. 115.

⁵⁰ E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 315.

4. Ateizm religijny i ateizm chrześcijański.
5. Ateizm proletariacki.
6. Ateizm filozoficzny.
7. Wolnomyślicielstwo.
8. Laicyzm.

Ad. 1.

Według Gilsona ateizm naukowy, w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie istnieje, ponieważ nauka nie ma kompetencji do wypowiedzania się na temat Boga. Można natomiast mówić o „ateizmie właściwym umysłom naukowym zajmującym się wyłącznie problemami naukowymi, rozpatrywanymi za pomocą naukowych metod”⁵¹.

Rozwój nauk, który miał miejsce w XVIII i XIX wieku był tak gwałtowny a wpływ na społeczeństwa tak duży, że zaczęto traktować naukę jako jedyną formę poznania rzeczywistości. Nauka doświadczalna stała się wyrocznią, jej prestiżowi nie sposób jest przeciwstawić cokolwiek innego. Świat został ograniczony do rzeczywistości, którą możemy poznać i opisać w sposób naukowy – wszystko inne przestało być ważne, stało się nieprawdziwe.

Jak to możliwe, że nauka która była przecież wspierana i uprawiana przez ludzi wierzących (również chrześcijan), której europejskim strażnikiem przez setki lat był właśnie Kościół – jak to możliwe, że nauka obróciła się przeciw wierze? Przeciw Bogu? Wiara nie stoi przecież w sprzeczności z rozumem – ludzie wierzący zdają sobie sprawę z tego, że rewolucje naukowe nie mają żadnego wpływu na prawdy wiary. Wszechświat stworzony i kierowany przez Boga nie stoi w sprzeczności z prawami nauki, wręcz przeciwnie – podlega im, przecież sporą grupę uczonych stanowią nadal ludzie wierzący stąd wniosek, że umysłowość naukowa nie musi wykluczać idei Boga.

Powyższe stwierdzenie, kontynuuje Gilson, nie dotyczy jednak scjentyzmu, który z zasady odrzuca wszystko, co nie jest (lub nie może być) udowodnione naukowo, czyli za pomocą doświadczenia i rozumu. Scjentyzm redukuje poznanie do poziomu metod, którymi posługują się nauki przyrodnicze, co więcej – utrzymuje, że metoda nauk przyrodniczych jest jedyną dopuszczalną w badaniu rzeczywistości. Wyniki tych badań mają dostarczyć, i według scjentyistów dostarczają, odpowiedzi na wszelkie pytania człowieka.

Wprowadzenie metody matematycznej do nauk oraz narodziny pozytywizmu przeciwstawiły sobie naukę i teologię. W badaniach naukowych lekceważy się wszystko,

⁵¹ E. Gilson, *Trudny ateizm*, dz. cyt., s. 116.

czego nie można wyrazić za pomocą formuł matematycznych, w tych warunkach ontologiczna zależność świata od Boga przestaje być widoczna⁵². Czy nauka stała się ateistyczna?

Nie wszyscy naukowcy są scjentyстами, nie wszyscy scjentyści naukowcami, stwierdza Gilson, religia i nauka są dziedzinami tak różnymi, że trudno sobie wyobrazić w jaki sposób największe nawet sukcesy nauki mogłyby zaszkodzić religii. Ateizm nie jest zjawiskiem właściwym nauce, jest konkretnym wyborem konkretnych ludzi, którzy zajmują się nauką. Istnieją przecież naukowcy, którzy własnym przykładem dają świadectwo, że nie ma przeciwieństwa pomiędzy twierdzeniem, że Bóg istnieje a wynikami współczesnych badań naukowych, ponieważ są to zupełnie różne poziomy poznania. Nie można więc mówić o ateizmie naukowym, należy jednak dostrzec wpływ nauki i technologii na sekularyzację ludzkiego życia.

Ad. 2.

Ateizm obojętności to odmiana ateizmu charakteryzująca się brakiem form agresywnych, zwalczających. Nie oznacza to wcale, że wywiera znikomy wpływ na człowieka, wręcz przeciwnie – jego moc tkwi w łatwości przyswajania jego zasad. Nie trzeba tracić czasu na żmudne badania teologiczne, nie wymaga publikowania traktatów, czy nawet prostego uzasadnienia własnego stanowiska. Jest to forma ateizmu, która rodzi się z absolutnego braku zainteresowania sprawami religijnymi. Oznacza całkowitą bierność i odrętwienie uczuć religijnych, temat Boga i religii po prostu nie istnieje. Człowiek nie czuje potrzeby poszukiwania Boga, nie przyjmuje wizji świata, które oferuje mu religia – właściwie nie jest zainteresowany żadną wizją świata. Nie wierzy w Boga i nie przeczy Jego istnieniu, nie przyjmuje argumentów na rzecz istnienia Absolutu i nie próbuje ich podważyć. Nie interesuje się żadną religią i nie poddaje w wątpliwość wartości, jakie niesie ze sobą życie w wierze. „O to właśnie chodzi: oni w ogóle o tym nie myślą” – pisze Gilson⁵³.

Ateizm obojętności lub ateizm braku zainteresowania (*athéisme d'inattention*)⁵⁴, jak inaczej nazywa go autor *Tomizmu*, charakteryzuje słabe i leniwe umysły, które nie są w stanie (lub nie chcą) podejmować tak ważnych dla każdego człowieka zagadnień. Idealnym rozwiązaniem staje się więc programowa obojętność. Tacy ludzie nie są nawet ateistami, jakkolwiek ich postawę można tak nazwać, ponieważ skutecznie odcinają się od religii i

⁵² L. Elders, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 63.

⁵³ E. Gilson, *Trudny ateizm*, dz. cyt., s. 127.

⁵⁴ Tamże, s. 127.

Boga. Gdyby ich zapytać, czy uważają się za ateistów, zapewne odpowiedzieliby, że nie wiedzą, ten temat ich nie interesuje.

Trudno jest, konkluduje Gilson, znaleźć ateistów w pełnym tego słowa znaczeniu, co daje pojęcie jak bardzo powierzchowny jest ateizm większości ludzi uważających się za ateistów. Problem nie polega jednak na jakości samego ateizmu ale na skali zjawiska. Wiek XX charakteryzuje postępujący zanik życia duchowego, myślenie o Bogu w życiu codziennym zepchnięte zostało na absolutny margines. Religia stała się zjawiskiem niepożądanym, Bóg przedstawiany jest jako postać z legend i podań ludowych, wiara traktowana jest przez wielu ludzi jako zbyteczny balast. Sekularyzacja życia ludzkiego idzie w parze z rozwojem technologicznym społeczeństw, nauka i technika promując matematyczno – fizyczny obraz świata, stawia człowieka na miejscu Boga, proponuje twierdzenia naukowe zamiast religii. W powyższy obraz doskonale wpisuje się ateizm obojętności, który znieczula wprawdzie na kwestie religijne, nie powoduje natomiast braku pożądania w innych sferach – nie pozostawia człowieka obojętnym na wartości materialne, stając się skutecznym sposobem na zagłuszenie „głosu sumienia” i wygodne życie (czytaj: pozbawione zasad moralnych) w społeczeństwie nastawionym na konsumpcję.

Ad. 3.

Ateizm praktyczny jest czynną realizacją ateizmu obojętności. Prawdopodobnie jest to najbardziej rozpowszechniona i najgroźniejsza dla świadomości samych wierzących forma ateizmu, przejawiająca się w codziennej postawie człowieka, którą potocznie określa się jako „bezbożność” a polega na tym, że żyje się tak, jakby nie było Boga. Ludzie ci nie wiedzą czy wierzą w Boga, czy są ateistami i nie starają się nawet tego dowiedzieć, nie stawiają sobie pytań dotyczących sensu życia a religia i Bóg nie stanowią dla nich przedmiotów najmniejszego choćby zainteresowania.

Ad. 4

Obu tym formom ateizmu poświęca Gilson najmniej miejsca i uwagi. Ateizm religijny i ateizm chrześcijański to zniekształcone formy postaw religijnych. Ateizm religijny, według Gilsona kultywowany przez wielu do dzisiaj, pojawił się wraz z pierwszym modernizmem. Ateizm chrześcijański, będący ostatnią formą ateizmu religijnego, dokonuje nieuprawnionej zamiany miejsc – pojęcie Chrystusa spełnia rolę pojęcia Boga.

Ad. 5

Ateizm proletariacki to oficjalna i polityczna forma ateizmu państwowego, wywodząca się wprost z myśli marksistowskiej, która przez wiele lat wcielana była w życie z całą stanowczością i powagą kolejnych rządów oraz przywódców państwowych ZSRR.

Ateizm tego rodzaju, nie jest w swojej istocie ani filozoficzny ani teologiczny, nie jest nawet spekulatywny, pisze Gilson, chociaż ma aspiracje do zabierania głosu w dyskusji nad najważniejszymi dla obu nauk zagadnieniami, np. na temat idei Boga. Jest to ateizm praktyczny, ateizm czynu, działania.

Marks był rewolucjonistą, myśl miała dla niego sens jedynie jako środek działania. Idea Boga otrzymała więc nowy wymiar – praktyczny. Przestaje być ważne to, czy jest prawdziwa, czy nie, ważne jest to, czy ułatwia przeprowadzenie rewolucji. Rewolucji, która jest koniecznością, ponieważ dopóki Bóg istnieje będzie w świadomości ludzi, dopóty nie dokona się rewolucja proletariacka – rewolucja nie będzie więc możliwa, dopóki idea Boga nie zostanie wymazana z umysłu ludzi.

Marks nie poprzestaje na negacji pojęcia Boga, pragnie całkowicie usunąć wiarę w Jego istnienie – jest to podstawowy warunek do wyeliminowania narodu Żydowskiego. Aby tego dokonać należy unicestwić budzącego strach Boga Żydów (Marks sam był Żydem), ojca narodu, który istniał tylko dzięki Niemu i dla Niego. Kiedy nie będzie już Boga, nie będzie też religii, „opium dla mas” przestanie być potrzebne – staniemy się wolni jak inne narody, argumentował Marks, przestanie mieć sens podział na Żydów i nie-Żydów.

Ateizm Marksa jest więc w zasadzie zabójstwem Jahwe – zabójstwem Boga⁵⁵. Zabicie kogoś, kimkolwiek byłaby ofiara, nie jest dziełem właściwym filozofii, zauważa Gilson, do tego potrzebne jest działanie, czyn. Taka postawa, chociaż wykazująca cechy spójności, jest obca filozofii. Nie znaczy to, że jest fałszywa, ale żaden sposób filozoficznego poznania nie dostarczy nam również dowodu, że jest prawdziwa.

Ateizm proletariacki pozostanie jedynie „czynem politycznym” – nie chodzi mu o interpretację świata, ma na celu jego przekształcenie poprzez wyzwolenie człowieka z „poddańczych stosunków międzyludzkich” i stworzenie nowego ładu społecznego. Tak więc, pisze Gilson, wszelka krytyka filozoficzna marksizmu, nawet w jego leninowskiej formie, nie ma sensu. Zredukowanie historii filozofii do bezlitosnej walki pomiędzy idealizmem i materializmem jest zwykłym fałszowaniem faktów, tworzeniem kolejnego mitu. „Marksizm stawia nas wobec ateizmu prostego”, jeżeli stwierdzimy, że istnieje Bóg – działamy na rzecz

⁵⁵ Tamże, s. 138.

burżuazji, jeżeli powiemy, że nie ma żadnego Boga – działamy na rzecz proletariatu. Wybór marksisty jest więc prosty – Bóg nie może istnieć⁵⁶.

Ad. 6

Ateizm filozoficzny, nazywany również ateizmem teologicznym, ponieważ rozważania metafizyczne dotyczące pojęcia Boga są zwieńczeniem tego, co nazywamy za Arystotelesem „teologią naturalną”, stanowi właściwy przedmiot zainteresowania E. Gilsona. Ateizm filozoficzny ma być wynikiem refleksji metafizycznej, która jednoznacznie wyklucza możliwość istnienia bytu pierwszego – Absolutu. Według Gilsona, ateizm na terenie filozofii nie jest możliwy a wszystkie systemy filozoficzne, które określane były (lub są) przez swoich twórców, jako konstrukcje ateistyczne, w rzeczywistości są jedynie konstrukcjami ontologicznie wadliwymi – zawierają błędy logiczne lub merytoryczne, które w rezultacie prowadzą całą myśl ku fałszywym wnioskom.

Według Gilsona ateizm może mieć charakter czysto negatywny (jeżeli zadowala się wyłącznie negacją) lub pozytywny (jeżeli proponuje inne rozwiązania). Z ateizmem negatywnym mamy do czynienia w systemach, z których całkowicie usunięto pojęcie Boga. Gilson pisze: „Prosty fakt nieobecności Boga, takiej, z jaką mamy do czynienia na przykład u Heideggera, posiada wielką wagę, ale pozostawia możliwość wielu różnych wyjaśnień, choćby takich, jak osobiste przeświadczenie, że Bóg nie jest przedmiotem poznania filozoficznego”⁵⁷. Inaczej jest w marksizmie, u Nietzschego, czy u Sartre’a, tutaj ateizm wiąże się z pozytywnymi konsekwencjami filozoficznymi, oczywiście neguje istnienie Absolutu ale powstałą lukę zapełnia innym rozwiązaniem – miejsce Boga ma odtąd zająć człowiek.

Ciekawy jest fakt, zauważa Gilson, że ani w marksizmie, ani w humanizmie Sartre’a intronizacja człowieka nie stanowi następstwa żadnej z zasad ścisłego rozumowania, nie jest nieuchronną koniecznością. Mimo wszystko pojawia się jako jedyne dopuszczalne rozwiązanie, obnażając przy okazji istotę tego rodzaju postaw – bunt człowieka przeciwko Bogu. Marksizm głosi więc całkowitą autonomię człowieka, który świadomie wybiera ateizm aby osiągnąć kolejny i wyższy stopień rozwoju, aby na nowo zdefiniować pojęcie człowieka – jako człowieka, który przyjmuje cechy Boga. Podobnego wyboru dokonuje Nietzsche, „uśmierca” Boga, który jest według niego zaledwie substytutem ludzkich słabości a w jego miejsce powołuje do życia Nadczłowieka. Według Sartre’a Bóg nie może istnieć, ponieważ

⁵⁶ Tamże, s. 143.

⁵⁷ E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 314.

Jego obecność jest szkodliwa dla człowieka, kępuje i ogranicza ludzką egzystencję. To właśnie nieistnienie Boga, jest według Sartre'a gwarancją naszej wolności.

A jednak nawet ateizm konstruktywny, nawet tak mocno umotywowane stanowisko, nie przedstawia, zdaniem Gilsona, większej wartości. Oto zamiast metafizycznego przełomu, metafizycznej rewolucji w filozofii otrzymujemy zaledwie konstrukcje będące świetnym punktem wyjścia do kolejnej utopii.

Ad. 7.

Wolnomyślicielstwo, czyli doktryna, która ma na celu podtrzymanie procesu stopniowego uwalniania człowieka od Boga, zakłada, że nieistnienie Boga jest gwarantem prawdziwej ludzkiej wolności. Głównym celem tej doktryny jest skompromitowanie Kościoła, jako instytucji i wspólnoty, ponieważ to właśnie Kościół kieruje człowieka ku Bogu, to Kościół wpaja ludziom prawdy płynące z Objawienia, gdy tymczasem kompletny ogląd rzeczywistości zapewnić może człowiekowi jedynie nauka, której postęp był i jest hamowany przez religię. Dlatego trzeba nareszcie uwolnić umysł człowieka od jałowego poznawczo myślenia religijnego a wtedy okaże się, że Bóg był jedynie kolejną postacią z mitów i legend odziedziczonych po przodkach.

Wolnomyślicielstwo atakując i osłabiając autorytet oraz pozycję społeczną Kościoła przygotowało grunt pod inne, bardziej powszechne i brzemienne w skutkach zjawisko – laicyzację nowożytnej Europy.

Ad.8.

Wypowiadając się na łamach *Sept*, w roku 1934, Gilson definiuje laicyzm jako „widmo wyrosłe z wyobraźni klerykalnej”, którego właściwym celem jest zniszczenie religii. Problematiczne jest jednak, jego zdaniem, mówienie o istnieniu laicyzmu, możemy mówić raczej o zjawisku laickości, które nie jest doktryną lecz pewnym założeniem, polegającym na programowym oddzieleniu państwa od kościoła.

Władza doczesna powinna zostać świecka, stwierdza Gilson, „daj Boże żeby nigdy nie uznała się za nic innego” – takie postulaty nie stanowią jeszcze zagrożenia. Laicyzm posuwa się jednak znacznie dalej, postulując całkowite odcięcie państwa od wpływów religii a takie propozycje muszą wywołać w umyśle człowieka wierzącego uzasadniony niepokój. Problematiczne jest określenie jasnej granicy pomiędzy sferą aktywności duchowej i aktywności świeckiej w życiu człowieka, wiadomo że obie płaszczyzny wzajemnie się przenikają. Katolik, pisze Gilson, konstatuje doczesność w sposób religijny, nie ogranicza

swoich myśli i działań wyłącznie do porządku ziemskiego – jego celem jest zbawienie i życie wieczne w innej, Boskiej rzeczywistości. Dlatego nie można bez krzywdzenia innych ludzi zakładać, że osoba świecka jest (lub musi być) neutralna religijnie. Nie jest również możliwe wyeliminowanie Kościoła z życia państwa bez ataku na życie religijne Katolików, części danej społeczności, ponieważ Kościół (i wiara) absorbuje całość działań człowieka – całe życie jest świadectwem naszej wiary.

Dlatego, konkluduje Gilson, próba oczyszczenia państwa spod wpływów Kościoła musiałaby oznaczać zepchnięcie na margines lub całkowitą eliminację Katolicyzmu, bez tego kroku laickość nie zdoła osiągnąć założonego celu.

Wysiłki, jakie podjął Gilson w celu zbadania źródeł współczesnego ateizmu filozoficznego, nie były spowodowane wyłącznie ówczesnym klimatem umysłowym Francji i całej Europy. Gilson potraktował te badania jako odpowiedź na apel papieża Pawła VI, który w swojej encyklice *Ecclesiam suam* wzywał do przeciwstawienia się „ateizmowi polityczno-naukowemu”, czyli agresywnie ateistycznej postawie komunistów, głównie w jej marksistowskim wydaniu⁵⁸. Apel Pawła VI dotyczył również stworzenia nowych, opartych na metafizyce i logice podstaw do afirmacji Boga, czyli, jak stwierdza Gilson, poszukiwania nowych, bardziej przekonujących dowodów na istnienie Boga⁵⁹.

Po co jednak szukać nowych dowodów, skoro od wieków istnieją już gotowe, sprawdzone wzorce, które trafiają do mojego rozumu i mnie satysfakcjonują – pyta autor *Trudnego ateizmu*. Jeżeli nie przekonują kogoś dotychczasowe osiągnięcia teologii naturalnej, to próżne są oczekiwania, że przekonają go nowe ustalenia metafizyków. Komu nie pomógł cały korowód dowodów na istnienie Boga, nie pomoże także kolejny, chociaż nowszy, dowód. I tu nasuwa się pytanie: dlaczego człowiek stara się dowieść istnienia Boga? Przecież metafizyka, jako nauka, powinna dawać ludziom całkowitą pewność istnienia Bytu Absolutnego a tymczasem od wielu wieków powstają kolejne konstrukcje myślowe, mające na celu dowodzenie Jego istnienia.

⁵⁸ E. Gilson, *Ateizm trudny*, dz. cyt., s. 166.

⁵⁹ Gilson zauważa, że współczesna nauka, krytykując i świadomie odmawiając jakiegokolwiek wartości metafizycznym dowodom na istnienie Boga, popełnia błąd, nie dostrzegając różnicy pomiędzy rodzajem dowodzenia metafizycznego i używanego w naukach ścisłych. Według Gilsona, dowód naukowy to dowód oparty na doświadczeniu lub na prawach matematycznych. Doświadczenie to obserwacja wybranego lub spowodowanego zdarzenia, które ma na celu weryfikację danej hipotezy. Weryfikacja doświadczalna jest przedmiotem postrzeżenia zmysłowego, natomiast przedmioty badań metafizyki nie należą do porządku fizycznego, nie mogą być więc obiektami poznania zmysłowego, czyli pozostają poza zakresem doświadczenia rozumianego w sensie ściśle naukowym.

Pytanie o istnienie i dowodzenie istnienia Boga jest jak najbardziej uzasadnione, gdyż człowiek nie posiada możliwości bezpośredniego poznania Boga. Nasze władze poznawcze są bezsilne wobec pierwszej przyczyny, Bóg nie jest nam bezpośrednio dany poznawczo. Na gruncie filozoficznym możemy dojść do wykrycia Absolutu poprzez analizę bytu, którą zajmuje się metafizyka. Problem jednak w tym, że istnieją różne wersje metafizyki, które proponują zgoła odmienne koncepcje bytu, a przecież istnieją również systemy filozoficzne, które zupełnie odrzucają możliwość uprawiania jakiegokolwiek metafizyki.

Dowody są więc nadal potrzebne i będą tworzone tak długo, jak długo umysł ludzki będzie podejmował próby dotarcia do Absolutu. Niestety, zauważa Gilson, przyszło nam żyć w czasach, które szczytą się antymetafizyczną postawą wobec rzeczywistości, ludzie zatracili swoistą umiejętność interpretacji pierwszych zasad metafizycznych, przestali je rozumieć. „Metafizyczne konkluzje są konieczne, lecz jedynie dla umysłów otwartych na ten rodzaj oczywistości, który właściwy jest metafizycznym pojęciom”⁶⁰. W czasach, w których za jedyną wiarygodną drogę do prawdy uważa się poznanie ściśle naukowe, znalezienie otwartych na zasady metafizyki słuchaczy jest niesłychanie trudne. Nie dziwi więc fakt, że zrozumienie prawdziwego znaczenia dowodów, przy miernym poziomie znajomości terminów i pojęć metafizycznych, wydaje się zadaniem niewykonalnym. W konsekwencji dowody postrzegane są jako „abstrakcyjna zonglerka terminami pozbawionymi treści” i zamiast służyć motywowaniu wiary, wykorzystywane są w argumentacji na rzecz ateistów.

Co ciekawe, zauważa Gilson, argumenty wysuwane przeciwko sensowności dowodów istnienia Boga świadczą o braku zrozumienia ich prawdziwego znaczenia. Święty Tomasz, konstruując swoich pięć dróg, nie myślał o nawracaniu niewiernych – adresował je do ludzi wierzących, którzy szukali intelektualnego umotywowania lub potwierdzenia własnej wiary. Człowiek wierzący szuka bowiem racjonalnego uzasadnienia swojej spontanicznej wiary w Boga, skoro jednak ta wiara już w nim jest, to pozostaje ona niezależna od tych uzasadnień, jest raczej ich przyczyną a nie skutkiem.

Dochodzimy zatem do wykrycia w naszym umyśle pojęcia Boga. Święty Augustyn podał trzy możliwe źródła tego pojęcia: poetów, państwo i filozofów. W dzisiejszym świecie, już od najmłodszych lat, pojęcie Boga dociera do nas ze wszystkich stron – sam język, rodzina, szkoła, media. Cała późniejsza wiedza na temat boskiego bytu i boskiej mocy łączy się w nas z tym pierwszym i podstawowym religijnym odczuciem. W jaki jednak sposób

Dowody metafizyczne, np. dowody świętego Tomasza, mają wprawdzie za podstawę przedmioty poznania zmysłowego (dlatego nazywane są dowodami fizycznymi), ponieważ wszelkie poznanie ma źródło w postrzeganiu zmysłowym, ale ich konkluzja nie opiera się na zmysłowej percepcji Boga. Tamże, s. 173.

⁶⁰ Tamże, s. 176.

ludzie mogli sami w sobie wytworzyć pojęcie Boga? Przecież bogowie są tak różni od ludzi – dlaczego znając tylko ludzi, wyobrażano sobie ich jako bogów? Oto pojawiło się w umyśle człowieka pojęcie, którego wzór nigdy i nigdzie nie był mu dostarczony przez doświadczenie. Nikt nie widział bowiem Boga, ani nawet jakichś bogów, nie wiemy nawet, co miałyby jakiś byt przypominać aby mieć wygląd Boga. Nic w otaczającym nas świecie nie sugeruje nam pojmowanie jakiegoś bytu jako koniecznego i nieskończonego. Powstaje zatem pytanie: w jaki sposób pojęcie Boga, który nie jest nam przecież dany w doświadczeniu, mogło znaleźć się w naszym umyśle?

Nie możliwe jest aby wynikało z dowodów – ponieważ ono te dowody poprzedza. Tomasz z Akwinu napisał w pierwszym rozdziale swojej pracy *O substancjach*, że za każdym razem, kiedy ludzie dochodzą do pojęcia pierwszej przyczyny, w naturalny sposób nazywają ją Bogiem. Nie chodzi tu bynajmniej wyłącznie o pojęcie Boga chrześcijańskiego, Awicenna w swojej *Metafizyce* nigdy nie używa słowa „Bóg”, pisząc za każdym razem „Pierwszy”, jednocześnie traktuje Pierwszego jako boga muzułmańskiego wierzącego. „Jeśli obecne są jakieś filozoficzne zarzuty przeciwko istnieniu Boga, to pojawiają się one już po uznaniu Jego istnienia”, stwierdza Gilson⁶¹.

Zdanie to pozostaje prawdziwe nawet w odniesieniu do najgroźniejszego zarzutu, jaki wysuwany jest przeciwko istnieniu Boga – obecności w świecie fizycznego i moralnego zła. Otóż ludzie myślą o Bogu nie tylko pomimo istnienia zła na świecie, ale ponadto myślą o Nim właśnie z powodu zła – kiedy cierpią, kiedy się boją a przede wszystkim, gdy strach przed śmiercią burzy ich pozorny spokój. Od czasów Lukrecjusza obowiązuje opinia, że to właśnie strach jest przyczyną wiary w bogów – brzmi to paradoksalnie, pisze Gilson, bo strach przed złem nie może być jednocześnie źródłem wiary w Boga i najsilniejszym argumentem przeciwko Jego istnieniu.

Zdaniem Locke’a idea Boga jest sztucznym pojęciem, które sami utworzyliśmy z dowolnie wybranych elementów i dołączyliśmy do nich istnienie, nie wystarczy to jednak aby powołać do życia przedmiot tej idei. Tymczasem już samo pojęcie Boga implikuje Jego istnienie. Zgadzał się z tym nawet św. Tomasz, który wprawdzie negował prawomocność tego argumentu (tzw. dowodu ontologicznego), ale uznawał zasadność takiego pojęcia Boga. Nie można pojąć Boga jako nieistniejącego, ponieważ Jego istotą jest właśnie istnienie. Dlatego pytanie o istnienie Boga zakłada, że Jego pojęcie jest już obecne w umyśle człowieka. Pisał o tym również Kartezjusz w swoich *Medytacjach* – możemy nie pojmować idei Boga ale jeżeli ją rozumiemy, to nie możemy pojmować Boga inaczej, jak tylko istniejącego. Kartezjusz

⁶¹ Tamże, s. 152.

dochodzi więc do następującego wniosku: nie byłoby możliwe, żebyśmy mieli w sobie ideę Boga, gdyby On sam naprawdę nie istniał. Zatem nic nie daje mówienie, że człowiek sam wytworzył ideę Boga – nawet jeśli znaleźlibyśmy w doświadczeniu jej elementy, to pierwowzór, na podobieństwo którego je łączymy w myśli, nadal pozostaje niewyjaśniony.

Co ciekawe, pisze Gilson, nawet w doktrynach Spinozy i Hegla, które można uznać za ateistyczne, pojęcie tego, co nazywają oni bogiem, również implikuje pojęcie Jego istnienia. Okazuje się więc, że nieistnienie Boga jest trudne do pojęcia, co stanowi ogromną trudność ateizmu filozoficznego – praktycznie ten ateizm wykluczając.

Gdyby istniały dowody na istnienie Boga, tak pewne jak dowody matematyczne, pisze Gilson, nie byłoby ateistów – gdyby natomiast istniały równie niepodważalne dowody na nieistnienie Boga, nie byłoby ludzi wierzących. A jednak to od teistów wymaga się udowodnienia racji swojego stanowiska. Dlaczego? Przecież ci, którzy twierdzą, że Bóg nie istnieje są w takiej samej sytuacji jak ich przeciwnicy. „Nie tyle utrzymujemy tu, że nie mają oni poważnych argumentów przemawiających na rzecz ich stanowiska, ile raczej, że w ogóle nie troszczą się o to, by przedstawić jakiegokolwiek dowody, a przede wszystkim, że sama ta kwestia nie jest z ich strony przedmiotem żadnego zainteresowania”⁶², pisze Gilson. Taka postawa oznacza zepchnięcie kwestii istnienia Boga na bardzo niski szczebel zainteresowań intelektualnych. Niezależnie od tego, czy udowodnienie istnienia Boga jest możliwe, czy też możliwe nie jest, ateści nie podejmują nawet wysiłków w celu dostarczenia takiego dowodu. Świadczy to o tym, stwierdza Gilson, że nie ma nieodpartychnych filozoficznie dowodów na nieistnienie Boga.

Ateści wykorzystują często niewystarczalność dowodów na istnienie Boga jako argument na rzecz własnego stanowiska. Rzeczywiście takich nieprzekonywujących argumentów jest wiele, pisze Gilson, ale wszystkie one dają pewne świadectwo – jeżeli teizm ma swoje trudności, to ateizm ma je również. Od wieków jest o nim głośno, poświęcono mu stopy książek, powstała nawet encyklopedia dotycząca wyłącznie problemu nieistnienia Boga – o czym to świadczy? Otóż Bóg jest jedynym bytem, którego brak istnienia od setek lat próbują wykazać niezliczone rzesze filozofów, pisarzy i naukowców. Jaki ma to sens? Jeżeli jesteśmy pewni, że Boga nie ma, nie ma powodu aby tracić czas i pieniądze na to, by tego dowieść, stwierdza Gilson. „Próżność takich przedsięwzięć jest tak bardzo oczywista, że aż rodzi się pytanie, w jaki sposób ludzie, dla których pewne jest nieistnienie Boga, nie tylko nieustannie o Nim myślą, lecz ponadto odczuwają potrzebę niszczenia w duchu bliźniego

⁶² Tamże, s. 127.

wiary w Niego”⁶³. Mówienie o Bogu, którego nie ma, jest równie absurdalne co mówienie o czymś, czego nie ma, po prostu nie ma to sensu, konkluduje Gilson.

Prawdziwy ateista, o ile taki w ogóle istnieje, nie neguje istnienia Boga – on wcale o Bogu nie myśli. Jakie znaczenie ma dla niego niewystarczalność dowodów na istnienie Boga albo naiwność Jego przedstawień, które tworzą na swój użytek ludzie wierzący – jakie to ma znaczenie, skoro dotyczy czegoś lub kogoś, kto przecież nie istnieje? Prawdziwy ateista pozostaje na to wszystko tym bardziej obojętny, im większa jest jego pewność, że Boga rzeczywiście nie ma.

Zatem prawdziwych ateistów po prostu nie ma, stwierdza Gilson, bowiem prawdziwy ateizm oznacza zupełną i ostateczną nieobecność pojęcia Boga w umyśle człowieka – a jest to nie tylko fakt niespotykany ale wręcz niemożliwy.

⁶³ Tamże, s. 144.

2. RACJONALIZM I SCJENTYZM JAKO ŹRÓDŁA ATEIZMU.

Możliwość poznania Boga na gruncie filozoficznym warunkuje koncepcja poznania, którą posługuje się dany system. W zależności od zrozumienia przedmiotu oraz granic ludzkiego poznania, filozofia zajmuje pozytywne lub negatywne stanowisko w kwestii istnienia Absolutu – przyjmuje teizm lub ateizm.

Obserwując rozwój myśli filozoficznej, w szczególności mając na uwadze systemy zbudowane wokół myśli agnostycznej i ateistycznej, które wykluczają możliwość racjonalnego zbadania problemu Boga, możemy wyróżnić następujące stanowiska teoriopoznawcze: 1. idealizm teoriopoznawczy i immanentyzm, które negują istnienie i wartość poznania transcendentnego (pozapodmiotowego); 2. skrajny empiryzm i fenomenalizm, które ograniczają zasięg świata zjawisk lub stwierdzają, że poznajemy tylko zjawiska a nie rzeczy same w sobie; 3. agnostycyzm, relatywizm i irracjonalizm, które negują podstawowe prawa metafizyki odnoszące się do bytu (zasada tożsamości, niesprzeczności i racji bytu); 4. scjentyzm, czyli ograniczenie zakresu pewnego poznania do zakresu nauk szczegółowych⁶⁴. W niniejszym rozdziale przedstawione zostaną dwa, spośród powyższych stanowisk epistemologicznych – racjonalizm w doktrynie Kartezjusza oraz scjentyzm właściwy stanowisku Augusta Comte’a.

Punkt pierwszy dotyczy doktryny Kartezjusza. Omówiona zostanie kartezjańska metoda badawcza, która zapożyczona została z matematyki i, zdaniem Kartezjusza, mogła być z powodzeniem stosowana we wszystkich naukach. Następnie przedstawi się kartezjańską teorię poznania wraz niektórymi elementami metafizyki. Kartezjusz znalazł podstawy prawdziwości poznania w „cogito”, w myśleniu: zdanie „cogito, ergo sum” stało się w jego doktrynie pierwszą i główną zasadą, na której zbudował cały swój system. Kartezjanizm, który jednoznacznie wskazuje, że fundament wiedzy należy szukać nie w świecie zewnętrznym ale w podmiocie poznającym, skierował dociekania filozoficzne na tory subiektywizmu – stał się stanowiskiem przełomowym w dziejach filozofii i kultury

⁶⁴ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia w Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 335.

europejskiej. Na koniec przedstawiona zostanie koncepcja Boga w doktrynie Kartezjusza, która, co ciekawe, wbrew intencjom jej autora, miała niewiele wspólnego z Bogiem chrześcijańskim a w rezultacie, walenie przyczyniła się do powstania deizmu.

Punkt drugi niniejszego rozdziału poświęcony jest pozytywistycznej doktrynie Augusta Comte'a. Charakterystyczne dla wszystkich odmian pozytywizmu, neopoztywizmu i związanego z nimi scjentyzmu jest to, że stanowiska te zawężają granice ludzkiego poznania jedynie do uogólnienia danych zmysłowych, za wartościowe uznając wyłącznie poznanie uzyskiwane w ramach nauk szczegółowych. Tak pojęta filozofia pozbawiona zostaje własnego przedmiotu badań, zajmując się jedynie syntezą wyników badań poszczególnych nauk. Taki typ filozofii upowszechnił się współcześnie głównie dzięki doktrynie Comte'a, której najważniejsze dla poruszanego tematu zagadnienia zostaną poniżej przedstawione w dwóch punktach.

Jako pierwsze omówione zostaną pozytywistyczne reguły poznania. Według Comte'a nauka pozytywna programowo nie zajmuje się pojęciem przyczyny – nie interesuje ją „dlaczego” coś się dzieje, lecz „jak” się coś dzieje. Uchylenie tego rodzaju pytań rodzi poważne konsekwencje, jak pisze Gilson – „podcina same korzenie wszelkiej spekulacji na temat natury i istnienia Boga”. Pozytywizm ani nie neguje istnienia Absolutu, ani go nie potwierdza – pozytywizm, po prostu, wcale się tym zagadnieniem nie zajmuje. Następnie przedstawione zostanie prawo trzech stadiów rozwoju ludzkości, jako wynik przyjętego przez pozytywistów sposobu uprawiania filozofii. Według Comte'a, metafizyka i Bóg przestały być potrzebne człowiekowi. Przez wieki ludzkość posługiwała się ideą Absolutu tylko po to, aby uzupełnić braki w rozumieniu rzeczywistości, aby wytłumaczyć nieznanym sobie zjawiska – wraz z rozwojem nauki Bóg, w naturalny sposób, zostaje wyparty z umysłu człowieka przez rzetelną, czyli pozytywną, wiedzę o świecie. Ateizm staje się więc naturalną konsekwencją rozwoju ludzkości. Tymczasem pozytywizm, jak pisze Comte'a, nie aprobuje ateizmu, pozytywizm przekracza ateizm, by jeszcze skuteczniej, i ostatecznie, zlikwidować teizm.

2. 1. Racjonalizm Kartezjusza.

Rene Descartes (1596-1650), jak się powszechnie uważa, zapoczątkował nową epokę w historii filozofii – okres filozofii nowożytnej. „Mimo całej banalności tego stwierdzenia, pisze Gilson, tkwi w nim załączek historycznej prawdy; chociaż bowiem myśl średniowieczna już na dwa wieki przed pisarskim debiutem Kartezjusza pogrążona była w drzemce, był on pierwszym myślicielem, który zbudował nowy system idei i formalnie zapoczątkował nową

erę filozoficzną”⁶⁵. Poprzednicy Kartezjusza, wspierani odważnymi hasłami zerwania ze scholastyczną tradycją średniowieczną, w rezultacie nie potrafili się od niej uwolnić – dla filozofii wiek XV, uważany za początek świata nowożytnego, nie był przełomowy. Filozofia XV i XVI, nawet w przekonaniu jej twórców, była tylko względnie nowa – zaczątki świeżych prądów filozoficznych pojawiły się już znacznie wcześniej, u okhamistów w XIV wieku, a swoją dojrzałą postać odnowiona filozofia osiągnęła dopiero w wieku XVII.

Wiek XVII był klasycznym wiekiem racjonalizmu⁶⁶. Pierwsza generacja myślicieli XVII wieku uprawiała filozofię jeszcze w duchu Renesansu, dopiero Kartezjusz i Galileusz wystąpili z nowymi ideami filozoficznymi i naukowymi, dając początek nowej epoce systemów – tak narodziła się filozofia nowożytna. Aspiracje tej filozofii były przede wszystkim teoretyczne, zagadnienia czerpano z nauk, które odnosiły wówczas niemałe sukcesy, najchętniej z nauk ścisłych – matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa⁶⁷. Filozofowie racjonalistyczni świadomie ulegali wpływom rozumowania matematycznego, ponieważ, jak twierdzili, to właśnie matematyka dostarcza jasnego i pewnego modelu uporządkowanej dedukcji. Metoda matematyczna, z powodzeniem stosowana w naukach ścisłych, skutecznie eliminuje czynniki subiektywne, a to jest przecież celem filozofii – skonstruowanie zbioru twierdzeń, którego prawdziwość jest gwarantowana. Dążono więc do zbudowania „nauki powszechnej”, która będąc równie doskonała jak geometria, tłumaczyłaby całą rzeczywistość, którą pojmowano w sposób mechanistyczny (tłumaczono tak nie tylko przyrodę ale także społeczeństwo, prawo i państwo). Wzorem Kartezjusza, kładziono nacisk na najbardziej podstawowe zagadnienia metafizyczne (np. jakie są substancje) i epistemologiczne (co stanowi niezawodny fundament wiedzy).

Kartezjusz mierzył bardzo wysoko, a jednak najwyższe ideały filozoficzne i najszlachetniejsze pobudki, którymi niewątpliwie się kierował, przyniosły nieoczekiwane konsekwencje. Idea stworzenia od podstaw nowej wiedzy, która zbudowana będzie na matematycznych podstawach, rozdzielenie świadomości i świata realnego, teoria idei

⁶⁵ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 90.

⁶⁶ Racjonalizm – w teorii poznania kierunek przeciwstawny empiryzmowi. W sporze o pochodzenie wiedzy i o metody jej uzasadniania, racjonalizm upatruje w rozumie naczelnę (lub w wersji skrajnej – jedyne) źródło poznania i kryterium prawdy oraz uznaje istnienie poznania niezależnego od doświadczenia, „czysto rozumowego”, i możliwość uzasadniania wiedzy bez odwoływania się do doświadczenia (...). Racjonalizm XVII wieku (R. Descartes, B. Pascal) jest przekonany o wyjątkowej randze rozumu jako instancji poznawczej, nie negując innych źródeł poznania, *Filozofia Leksykon PWN*, dz. cyt., s. 281.

⁶⁷ Pokażna seria odkryć naukowych przypada na wiek XVII m.in.: 1600 – Gilbert odkrywa magnetyzm ziemski; 1606 – Lippershey konstruuje lunetę; 1611 – Kepler buduje teleskop astronomiczny; 1614 – Napier odkrywa logarytmy; 1628 – Gilbert odkrywa zjawisko elektryczności; 1637 – Kartezjusz zapoczątkowuje geometrię analityczną; 1652 – Guericke buduje pompę pneumatyczną, następnie maszynę elektrostatyczną; 1684 – Leibniz odkrywa rachunek różniczkowy a Newton prawo ciężenia. Na tym tle nie dziwi specjalnie bezgraniczne

wrodzonych oraz dualizm ducha i materii – wszystko to sprawia, że przypisuje się właśnie Kartezjuszowi, a nie Wolterowi, czy Locke’owi, rozpowszechnienie materializmu w XVIII wieku. To właśnie w doktrynie Kartezjusza dopatruje się Gilson źródeł ateizmu filozoficznego oraz „chaosu aksjologicznego nowożytnej kultury”⁶⁸.

2. 1. 1. Kartezjański matematycyzm metodą poznania świata.

Przełom, który przyniosła doktryna Kartezjusza, nie byłby możliwy bez odpowiednich narzędzi – bez nowej metody badania rzeczywistości. Stworzenie metody dającej wiedzę pewną ponad wszelką wątpliwość, metody uniwersalnej, którą będą się posługiwały wszelkie nauki stało się głównym hasłem i pierwszym celem wysiłków Kartezjusza.

Wiedzę niezawodną, według Kartezjusza, cechuje jasność i wyraźność. Jasne i wyraźne jest natomiast to, co jest proste. Metoda, która ma dawać gwarancje niezawodności, musi zatem wykrywać proste składniki myśli – takiemu zadaniu sprosta jedynie metoda analityczna, która używana jest w arytmetyce, i którą, z powodzeniem, zastosował Kartezjusz przy budowie geometrii analitycznej. „Z *Rozprawy* wynika jasno, że odkrycie przez Kartezjusza geometrii analitycznej dało mu do ręki klucz, którym miał się zawsze posługiwać. Udało mu się z połączyć dobrym skutkiem analizę starożytnych z algebrą współczesnych; następnym krokiem, który sam się narzucał w sposób oczywisty, było dalsze połączenie obu tych nauk z logiką. Wynikiem tego eksperymentu była metoda kartezjańska”⁶⁹, pisze Gilson. Wybór Kartezjusza nie był więc przypadkowy – matematyka, która zajmuje się wyłącznie własnościami ilościowymi, była dla niego wzorem ścisłości i pewności, wszystkie inne nauki powinny być zatem podobne do matematyki, wszystkie powinny się posługiwać jedną i tą samą metodą.

Co Kartezjusz rozumie pod pojęciem metoda? Jego definicja metody brzmi: „[...] przez metodę rozumiem pewne i łatwe prawidła, których jeżeli ktoś będzie ściśle przestrzegał, ten nigdy nie przyjmie czegoś fałszywego za prawdę, i nie tracąc na darmo żadnego wysiłku umysłowego, będzie zawsze powiększał stopniowo swą wiedzę i dojdzie do prawdziwego poznania wszystkiego, co poznać jest zdolny”⁷⁰. Metodą, w ujęciu Kartezjusza, jest więc zbiór prawideł właściwego wykorzystania naturalnych zdolności i operacji umysłu ludzkiego. Umysłu, który pozostawiony samemu sobie jest nieomylny, to znaczy, że nie popełnia błędów,

zaufanie, jakim obdarzano w tamtych czasach naukę oraz próby redukcji rzeczywistości do zjawisk wytłumaczalnych przy pomocy nauk ścisłych.

⁶⁸ J. Sochoń, *Ateizm*, dz. cyt., s. 170.

⁶⁹ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 99.

o ile używa wrodzonych zdolności, w warunkach niezakłócanych przez inne czynniki (przesady, namiętności, niecierpliwość), i w odniesieniu do spraw nieprzekraczających jego zdolności pojmowania⁷¹. Gdyby tak nie było, słabości naszego umysłu nie wspomogłaby żadna, nawet najbardziej zaawansowana metoda poznania.

Czym są podstawowe operacje umysłu ludzkiego? Kartezjusz określa je jako „czynności naszego umysłu, przy pomocy których możemy nie obawiając się pomyłki dojść do poznania rzeczy”⁷². Istnieją dwa rodzaje tych operacji: intuicja i dedukcja. Intuicja to czysto intelektualny ogląd, który jest tak jasny i pewny, że nie pozostawia miejsca na żadną wątpliwość. Możliwość zaistnienia poznania intuicyjnego jest jednak obwarowana pewnymi warunkami: przedmiot poznawany musi istnieć i musi być prosty, natomiast podmiot poznający musi odznaczać się bystrością i przenikliwością umysłu (chodzi o umiejętność ujęcia elementów najbardziej istotnych dla badanego przedmiotu) oraz bezpośredniością ujęcia poznawczego (które wiąże się bezpośrednio z działaniem intelektu czystego – czyli intelektu kompletnie odizolowanego od danych zmysłowych).

Dedukcja natomiast jest tym wszystkim, co daje się wysnuć w porządku konieczności z poznanych w sposób pewny rzeczy. Punkt wyjścia stanowią dla niej dane dostarczone przez poznanie intuicyjne. Poznanie oznacza więc u Kartezjusza uchwycenie na drodze intuicji, która jest nieomylna, natur prostych oraz ich wzajemnych powiązań. Intuicję i dedukcję określa Kartezjusz jako dwie drogi, które w najpewniejszy sposób prowadzą do nauki. „Same zaś pierwsze zasady poznaje się tylko przy pomocy intuicji; natomiast ich odległe wnioski jedynie przy pomocy dedukcji”⁷³. Obie drogi doskonale się uzupełniają, nie stanowią jednak jeszcze kompletnej metody.

Kartezjusz wyklada swoją metodę następująco: „Cała metoda polega na porządku i rozłożeniu tego, na co należy zwrócić spojrzenie umysłu, aby odkryć jakąś prawdę. Otóż metody tej będziemy ściśle przestrzegać, jeżeli zdania zawiłe i ciemne sprowadzimy stopniowo do prostych, a następnie spróbujemy od intuicji tych, które są najprostsze ze wszystkich, wznieść się po tych samych stopniach do poznania wszystkich innych”⁷⁴. O co dokładnie chodziło Kartezjuszowi?

Za pierwsze правило jego metody należy uznać postulat metodycznego wątpienia – czyli zanegowania i odrzucenia całego dotychczasowego dorobku myśli filozoficznej, jako źródła wiedzy niepewnej i niepoddającej się prawdziwie naukowym kryteriom. Wątpić

⁷⁰ R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 15.

⁷¹ Tamże, s. 16.

⁷² Tamże, s. 12.

⁷³ R. Descartes, *Prawidła...*, dz. cyt., s. 14.

znaczy więc nie powielać błędów poprzedników i budować wiedzę od nowa. Wątpienie oznacza także nieustanne poddawanie w wątpliwość istniejących już twierdzeń, tak aby odkryć to, co jest pewne, co może posłużyć do budowy zupełnie nowej nauki.

Druga zasada (drugie prawidło) mówi, iż należy podzielić każde badane (i zawile) zagadnienie na jak największą ilość części – prostszych do zbadania problemów. Kartezjusz określa ten etap terminem: analiza lub rozkład. Każde złożone zagadnienie trzeba przedstawić i rozpatrzyć jako zbiór najprostszych zagadnień, które następnie należy zbadać we wszystkich możliwych aspektach. Kresem poznania analitycznego jest intuicja, która, zdaniem Kartezjusza, dostarcza jedynie pewnych wyników poznania, a więc prawdziwości rezultatów analizy nie trzeba uzasadniać.

Ostatnim punktem metody Kartezjusza jest składanie (synteza) całego zbioru prostych twierdzeń, które zostały wyodrębnione w trakcie badania danego zagadnienia, w jedną całość. Na tym etapie powinniśmy „od intuicji tych [twierdzeń], które są najprostsze ze wszystkich wznieść się po tych stopniach do poznania wszystkich innych”⁷⁵. Proces syntezy rozpoczyna się od intuicyjnie uchwyconych pierwszych zasad (do których dochodzimy przy pomocy analizy), by następnie przejść do uporządkowanej dedukcji, upewniając się w trakcie, czy na pewno nie pominęliśmy jakiegoś stopnia i czy zachowany został porządek wnioskowania (jedno twierdzenie wynika wprost z poprzedniego). Dedukcja staje się więc środkiem koniecznym do racjonalnego usystematyzowania zdań, jest drugim po analizie sposobem poznania, który stanowi o metodzie racjonalnego postępowania w nauce⁷⁶.

Filozofia Kartezjusza była „zuchwałym eksperymentem”, pokazującym co może się stać z ludzkim poznaniem, które ukształtujemy na wzór matematycznej oczywistości, napisze Gilson. „Oczywistość matematyki zależy zarówno od jej całkowitej abstrakcyjnej ogólności, jak i od szczegółowej natury jej przedmiotu. Z racji całkowitej ogólności matematyki metoda analityczna może być uogólniana w nieskończoność, jeśli jednak chcemy, aby dostarczyła ona oczywistego dowodu, nie można jej rozciągać bez zastrzeżeń na wszelkie możliwe przedmioty. Te logiczne prawidła porządku abstrakcyjnego, które w zastosowaniu do ilości dają ścisłą naukę zwaną matematyką, po zastosowaniu do przedmiotów bardziej złożonych aniżeli ilość prowadzą jedynie do dowolnych uogólnień. To przynajmniej zdarzyło się Kartezjuszowi, a rezultat jego śmiałego eksperymentu był katastrofalny zarówno z punktu widzenia nauk ścisłych, jak i filozofii”⁷⁷.

⁷⁴ Tamże, s. 23.

⁷⁵ Tamże, s. 23.

⁷⁶ E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970, s. 41.

⁷⁷ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 103.

Kartezjusz był jednak przekonany o słuszności tezy, która legła u podstaw jego matematycyzmu – jeżeli matematyka, jako najbardziej oczywista i pewna ze wszystkich nauk, jest jednocześnie najbardziej abstrakcyjna, wystarczy sprowadzić wszystkie inne nauki do tego samego stopnia abstrakcyjności, aby stały się one równie oczywiste. Teza ta, pisze Gilson, jest jednak niczym innym, jak zwykłym sofizmatem. Kartezjusz zapomniał o najważniejszym aspekcie abstrakcji – abstrahowanie w pierwszym rzędzie nie polega na odrzucaniu czegoś ale na obejmowaniu czegoś, i dlatego poznanie abstrakcyjne może stanowić wiedzę. Trzeba o tym pamiętać, zanim rozszerzy się metody matematyczne na nauki, w których ilość nie odgrywa żadnej roli – nasze pojęcia abstrakcyjne są prawdziwe, gdy dotyczą tego, co z rzeczywistości zachowują, a nie tego, co z niej odrzucają. Poza tym, kontynuuje Gilson, musimy być pewni, że przedmiot naszego poznania jest równie dobrze przeanalizowany (lub możliwy do przeanalizowania) jak liczby lub figury, w przeciwnym wypadku, wszystkie konkluzje, które otrzymamy z niekompletnie przeanalizowanych przedmiotów, chociaż poprawne logicznie, będą pozbawione oczywistości właściwej matematyce. Jeżeli matematyką nazwiemy dowolny zbiór twierdzeń uporządkowanych w logiczny sposób, wyniki innych nauk nie nabiorą przez to matematycznej oczywistości – doprowadzi to jedynie do tego, że wyniki samej matematyki staną się dowolne.

A jednak Kartezjusz szedł odważnie do przodu – aby upodobnić przedmioty filozoficznego poznania do przedmiotów matematyki, zredukował ich liczbę do zaledwie trzech: myśl, rozciągłość i Bóg. Następnie, żeby uczynić je równie prostymi jak pojęcia liczby i przestrzeni, stwierdził, że treść każdego z nich możemy objąć prostą intuicją. Problem polega na tym, że nawet pojęcia liczby i przestrzeni nie są tak zupełnie proste – a co dopiero myśl albo pojęcie Boga, który przekracza przecież nasze rozumienie. Widząc te trudności, Kartezjusz stworzył swoją słynną doktrynę, w której stwierdził, że jasne i wyraźne pojęcia ludzkie są prostymi naturami, które posiadają własne istoty, i które są całkowicie niezależne od umysłu ludzkiego. Przyjmując to twierdzenie, zauważa Gilson, Kartezjusz przyjmował tym samym, że nawet najmniejszy błąd w odniesieniu do tych istot umysłowych musi mieć wpływ na całą naukę, zaczynając od fizyki i kończąc na medycynie oraz etyce, a gdyby okazało się, że te istoty w rzeczywistości nie istnieją – filozofia matematyczna sypie się w gruzy.

2. 1. 2. „Cogito ergo sum” – kartezjański idealizm poznawczy.

Filozofia Kartezjusza, pisze Gilson, stanowiła rozpaczliwą próbę wydobycia się ze sceptycyzmu, popularnego we Francji w drugiej połowie XVI wieku, była odpowiedzią na wyzwanie rzucone filozofii przez Montaigne'a. Autor *Esejów* na nowo przywołał znane ze starożytności argumenty na rzecz sceptycyzmu: względny i niepewny charakter poznania zmysłowego, zależność umysłu od doznań zmysłowych i wynikającą z tego niezdolność do osiągnięcia prawdy bezwzględnej, wreszcie brak możliwości rozwiązywania problemów, które powstają ze sprzecznych roszczeń zmysłów i rozumu. Dlatego nie jesteśmy w stanie skonstruować żadnego niezawodnego systemu metafizycznego, co dobitnie ukazuje historia filozofii (mnogość systemów, które wzajemnie sobie przeczą). Nie ma więc sensu wywyższanie zdolności ludzkiego umysłu, jak czynili to humaniści, powinniśmy raczej uznać słabość i ignorancję naszych władz umysłowych. Prawidłowo ukształtowany umysł nigdy nie jest pewien swoich poglądów, ponieważ wątplenie, według Montaigne'a, jest oznaką najwyższej mądrości. Mądrość, dodaje Gilson, staje się więc dyscypliną umysłu, której jedynym rezultatem jest nabyta umiejętność nie wydawania sądów. Tracą jakiegokolwiek znaczenie terminy „wiem” a nawet „nie wiem”, liczy się tylko „co naprawdę wiem”.

Kartezjusz dobrze znał twórczość Montaigne'a, świadczą o tym nawiązania do *Esejów*, które znalazły się w *Rozprawie o metodzie*⁷⁸, na przykład zdanie otwierające *Rozprawę*: „Rozsądek to rzecz ze wszystkich na świecie najlepiej rozdzielona, każdy bowiem sądzi, że jest w nią tak dobrze zaopatrzony, iż nawet ci, których we wszystkim innym najtrudniej jest zadowolić, nie zwykli pragnąć go więcej, niżli posiadają”⁷⁹. Wykształcenie, które zdobył w Collège de la Flèche, zgodnie z ówczesnie panującą modą, zorientowało Kartezjusza na sceptycyzm (sam Kartezjusz pisze o tym w *Rozprawie*), rychło okazało się jednak, że studia nie dostarczyły mu ani wiedzy pewnej, ani jasnej, ani przydatnej w życiu. Jak wiadomo, pisze Gilson, wielu ludzi skończyło swoją przygodę z filozofią właśnie w taki sposób, jednak dla Kartezjusza zwątpienie nie było konkluzją – posłużyło jedynie za punkt wyjścia. Zadanie, które sobie wytyczył to znalezienie wiedzy pewnej, niewzruszonej wiedzy, która obroni się przed powszechnym sceptycyzmem.

Podstawowym celem Kartezjusza stało się osiągnięcie prawdy filozoficznej przy pomocy rozumu. W *Rozprawie* Kartezjusz pisze: „pragnąłem oddać się wyłącznie

⁷⁸ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1952.

⁷⁹ Tamże, s. 20. Kartezjusz nawiązuje w tym fragmencie do słów Montaigne'a: „ze wszystkich darów, jakimi natura obdarzyła człowieka, najsprawiedliwiej została rozdzielona zdolność osądu, żaden bowiem człowiek nigdy nie bywa niezadowolony z tego jej zasobu, jaki mu przypadł w udziale”, *Eseje*, ks. II, rozdział 17.

poszukiwaniom prawdy”⁸⁰, nie chodziło mu jednak o znalezienie szeregu prawd, jako odpowiedzi na wyrywkowe pytania, lecz o stworzenie systemu prawdziwych twierdzeń, opartego wyłącznie na oczywistych i niewątpliwych przesłankach, na bezdyskusyjnie niezawodnym fundamencie⁸¹. Jak ten fundament znaleźć?

Paradoksalnie w zwątpieniu odnalazł Kartezjusz fundament pewności – jeżeli wątpię, to znaczy że myślę, jeżeli myślę to znaczy, że istnieję. Moje istnienie manifestuje się w samym akcie wątpienia. Świat zewnętrzny – świat zmysłów, nie jest pewny, rzeczy materialne mogą być tylko ułudą lub snem. Podobnie snem może być też to, co myślę ale nie może być wątpliwości, że myślę – a więc istnieję. Idea szukania fundamentu wiedzy w świecie wewnętrznym nie była nowa, podobną tezę postawił przed wiekami św. Augustyn, nie próbował jednak konstruować na tej podstawie swojego systemu filozoficznego, nie była to również fundamentalna zasada jego filozofii – dopiero Kartezjusz wskazał dobitnie, że fundamentu wiedzy należy szukać nie w przedmiocie, lecz w podmiocie, nie w materii, lecz w świadomym duchu.

Na tej myśli opiera się cała filozofia kartezjańska, pisze Gilson, do „myślę” doprowadziło Kartezjusza jego zaangażowanie w oczywistość matematyczną. „Była to, jak mi się zdaje, jedna z tych początkowych decyzji, z jakich rodzą się systemy filozoficzne, w których wszystko jest definitywnie uzasadnione z wyjątkiem samej ich zasady”⁸². Czy naprawdę filozofia musi być tak pewna, jak pewna jest matematyka? Jeżeli tak, to czy rzeczywiście możemy to osiągnąć? I w końcu, czy jesteśmy pewni, że wszystko, co jest, dostępne jest matematycznej interpretacji? W filozofii Kartezjusza, konkluduje Gilson, wszystko dowiedzione jest matematycznie – wszystko, oprócz samej tezy, że wszystkiego można (i trzeba) matematycznie dowieść⁸³.

⁸⁰ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, dz. cyt., s. 37.

⁸¹ Koncepcja prawdy w filozofii Kartezjusza różni się od koncepcji przyjętej w filozofii klasycznej, gdzie prawda definiowana jest jako zgodność poznania z rzeczywistością. Tymczasem Kartezjusz przyjmuje jako kryteria prawdy jasność i wyraźność ujmowanych twierdzeń. W *Medytacjach* pisze: „Jestem przekonany, że jestem czymś, co myślę, ale czyż nie wiem też w rezultacie i tego, co konieczne, abym mógł nabrać pewności? Oczywiście, co do tego pierwszego, to pewności dostarcza mi jasność i wyrazistość doświadczenia, o którym mówię, lecz nie wystarczyłoby ono, aby mnie upewnić o prawdziwości tego, co mówię, jeśli tylko kiedykolwiek miałyby się zdarzyć, że coś, co poznałem równie jasno i dokładnie, okazałoby się fałszywe. Stąd też wydaje mi się, że mogę ustalić jako zasadę ogólną, iż wszystko to, co poznajemy bardzo jasno i dokładnie, jest prawdziwe”, *Medytacje*, s. 48. Jasne jest dla Kartezjusza to, co stanowi bezpośredni przedmiot naszego poznania, wyraźne jest natomiast to, co pozbawione jest części obcych, czyli zawiera w sobie tylko własne elementy, zawiera tylko to, co jest jasne. Kilka zdań niżej Kartezjusz przyznaje, że kryteria te najlepiej wypełniają arytmetyka i geometria. Konsekwencje takiego stanowiska omówione zostaną w dalszej części rozdziału.

⁸² E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 95.

⁸³ Gilson pisze: „Istota kartezjanizmu polega na tym, że niczego nie można przyjąć za prawdę, co nie było oczywiste przynajmniej w takim stopniu, w jakim są oczywiste wnioski matematyczne; ilu można spotkać dzisiaj filozofów pośród zwolenników Kartezjusza, którzy uważaliby za poprawne matematycznie jego dowody na istnienie myślącej substancji, nieskończenie potężnego Boga, a nawet wszechświata rozciągłej materii

Po udowodnieniu swojego istnienia, jako substancji myślącej, Kartezjusz przystąpił do poszukiwania wewnątrz własnego umysłu innych idei, których istnienie będzie równie pewne. Ponownie sięga do samego początku, czyli aktu wątpienia – jeżeli wątpię, to znaczy, że wiem, iż moja wiedza nie jest doskonała, że czegoś nie wiem w sposób absolutny. Wobec tego musi być w moim umyśle obecna idea doskonałości (ponieważ wiem, że moja wiedza nie jest doskonała) a co za tym idzie i idea bytu doskonałego, posiadającego wszelką doskonałość, jaką możemy sobie tylko wyobrazić. Takim bytem jest Bóg. Niedoskonały umysł nie może być jednak autorem idei, z której sam czerpie wzorzec doskonałości – skąd więc wzięła się w nas idea Boga? Przyczyną nie może być żadna rzecz materialna leżąca poza naszym umysłem – istnienie świata materialnego nie zostało jeszcze przez Kartezjusza udowodnione, wszystko co wiemy do tej pory, to istnienie naszego umysłu, nic poza nim nie jest pewne. Skoro jednak każda rzecz ma swoją przyczynę, również idea Boga musi ją posiadać. Co więcej, musi to być przyczyna zawierająca w sobie co najmniej taki stopień doskonałości, jaki znajdujemy w jej skutku, a więc musi być to byt doskonały – wieczny, nieskończony, wszechmogący, musi być stworzycielem wszystkiego innego, co jest poza Nim, musi być Bogiem.

Idea doskonałości, pisze Gilson, która jest tożsama z ideą Boga, istnieje zatem w naszych umysłach jako obiektywna rzeczywistość, której nie może wytłumaczyć żadna inna przyczyna, oprócz samego Boga. „I doprawdy nie należy się dziwić, że Bóg, tworząc mnie, wprowadził we mnie tę ideę, będącą niczym znak towarowy umieszczony przez wytwórcę na produkcie”⁸⁴, pisze Kartezjusz. Udowodnienie istnienia Boga było Kartezjuszowi koniecznie potrzebne do dalszych badań rzeczywistości. Wiemy już, że pewne jest istnienie umysłu (podmiotu poznającego), pewne jest, że istnieje Bóg – jak udowodnić istnienie świata materialnego? Dotychczas żaden filozof nie negował tak kategorycznie istnienia rzeczy materialnych, zauważa Gilson, sam Kartezjusz nigdy nie miał co do tego wątpiwości, jednak zasady, którymi się kierował, nie pozwalały mu na przyjęcie tego jak pewny fakt. Należało to udowodnić.

„Myślę, więc jestem” – wynika z tego, że jestem rzeczą myślącą i nierozciąglą, ponieważ rozciąglność jest cechą materii, podobnie jak brak możliwości myślenia. Wynika z tego, że „ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć”⁸⁵. Istnienie mojego umysłu nie dowodzi jednak istnienia mego ciała, ani żadnego innego bytu materialnego ale znajdując w sobie pewne zdolności i czynności (np. zdolność poruszania się), mogę zakładać

zupelnie pozbawionej jakichkolwiek jakościowych elementów?”, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, s. 220.

⁸⁴ R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Kraków 2002, s. 63.

⁸⁵ Tamże, s. 37.

istnienie cielesnej substancji, ciała. A mogę je znajdować dzięki zmysłom, które nie przynależą do dziedziny myśli, muszą więc być ulokowane w innej, rozciąglej substancji. Postrzeganie zmysłowe nie jest ode mnie zależne, odbieram wrażenia czasami wbrew mej woli (np. ból), jestem więc skłonny uwierzyć, że przychodzą do mnie od ciał innych, niż moje własne. Ponieważ Bóg, nie może być zwodzicielem (wyklucza to Jego doskonałość) a to on zaszczepił w nas naturalną skłonność do przypisywania wrażeń materialnym przyczynom zewnętrznym, to przyczyny te (substancje materialne) muszą istnieć.

Dowód Kartezjusza był najlepszym z możliwych, pisze Gilson, problem polegał na tym, że nikomu nie przyszło na myśl przeprowadzanie dowodzenia istnienia świata – nie było to potrzebne, aż do czasu Kartezjusza. Jego próba przeprowadzenia dowodu istnienia rzeczywistości okazała się pierwszym krokiem w kierunku jej zanegowania. Kartezjusz chciał dowieść czegoś, co nie może być dowiedzione – nie dlatego, że jest nieprawdziwe, dlatego że jest oczywiste. Jest oczywiste dla duszy, dodaje Gilson, dla „pierwiastka duchowego substancjalnie zjednoczonego z ciałem”, nie dla umysłu a Kartezjusz był wyłącznie oddzielnym od ciała umysłem. Umysłem, który według autora *Medytacji*, miał być tak radykalnie odrębny od materii, żeby jej istnienia trzeba było dowodzić a jednocześnie tak ściśle związanym z materią poprzez czucie, żeby jej istnienie dało się udowodnić. Nawet metafizycy wiedzą, konkluduje Gilson, że takich przeciwieństw nie da się pogodzić.

Teoria poznania w systemie Kartezjusza to ogromny przełom w historii filozofii – oto człowiek w akcie poznania nie ujmuje już transcendentnej w stosunku do umysłu rzeczy, lecz jego idee. Przedmiotem poznania przestaje być sama rzecz a staje się nim idea, pojęcie. Całość procesu poznawczego rozgrywa się wyłącznie w świadomości, umysł chwytą tylko idee, którym, dzięki gwarantowi prawdziwości poznania – Bogu, odpowiadają jakieś wzory (jakieś rzeczy) na zewnątrz. Pojęcie staje się jedynym terminem bezpośrednio osiągalnym przez myśl. Odwrócony więc został kierunek poznania, które nie przebiega już od rzeczy do umysłu ale odwrotnie – od umysłu do rzeczy⁸⁶.

Prawda, rozumiana w starożytności jako zgodność poznania z bytem pozamyślowym, została sprowadzona przez Kartezjusza do podobieństwa danego pojęcia (przedmiotu myśli) do jakiejś rzeczy pozamyślowej. Zagubiony zostaje, tworzony od wielu wieków, obraz racjonalności świata – byt postrzegany w filozofii klasycznej jako transcendentny w stosunku do człowieka, posiadał sam w sobie rację tego, że jest i czym jest, natomiast poznanie, które informowało o jakimś konkretnym przedmiocie, było intersubiektywnie komunikowalne i sprawdzalne. W starożytności jednym z motywów racjonalności było powiązanie rozumu z

⁸⁶ P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 207.

Bytem (Bóg, Logos, najwyższy Intellect), który był źródłem prawdy, samą racjonalnością oraz stwórcą świata, który, na Jego podobieństwo, również był racjonalny. Dzięki temu stanowił dla nas prawdziwe wyzwanie – człowiek został obdarzony rozumem, żeby badać i poznawać ten świat. Wielkość człowieka polegała właśnie na potędze rozumu, który stanowił klucz do poznania rzeczywistości, jednocześnie człowiek intuicyjnie odczuwał, że ten rozum, jako dar był czymś zanurzoną w wieczności – racja miała ponadczasowy charakter i nie była zależna od człowieka⁸⁷.

Tymczasem u Kartezjusza dochodzi do oderwania myśli od bytu. Rozum tworzy zamknięty świat idei, który jest w kontakcie już tylko sam ze sobą. Umysł ludzki zamyka się w granicach własnej świadomości, uniezależniając się od świata zmysłów, w którym ma swój początek proces poznania, odgradzając się od rzeczywistego przedmiotu, który jest źródłem wiedzy i celem naszego poznania.

Filozofia Kartezjusza, przypisując rozumowi decydującą rolę w poznaniu rzeczywistości, jest filozofią racjonalistyczną – jak się wkrótce okazało (chodzi tu o konsekwencje tej doktryny dla europejskiej myśli filozoficznej), racjonalizmem bardzo niebezpiecznym. Od czasów Kartezjusza filozofia, która wzorowała się na matematyce, traci kontakt z przedmiotem. Nie szuka już pryncypiów prawdy w bycie, ale sama narzuca przedmiotowi reguły poznania, które odnajduje w sobie a nie w przedmiocie badań. Tym samym umysł ludzki zrywa z odczytywaniem rzeczywistości i sam zaczyna ją kształtować.

Znajdujemy się właśnie w punkcie krytycznym rozwoju filozofii, w którym odrzucona zostaje klasyczna idea racjonalności, obowiązująca od wielu stuleci – ale to tylko początek destrukcji. Człowiek ery Oświecenia poczuł się centralnym punktem świata i źródłem wiedzy o świecie. Zachwiana już równowagę pomiędzy bytem a myślą pogłębia jeszcze bardziej agnostycyzm Kanta. Byt transcendentny traci atrybut racjonalności, która przysługuje samemu człowiekowi, ponieważ ten posiada rozum. „Rozum ludzki stał się najwyższą normą postępowania i prawodawcą wysiłku poznawczego. W ten sposób metody poznawcze i kryteria prawdy uległy radykalnej humanizacji. Człowiek jako istota poznająca stał się bytem dysponującym pełną autonomią”⁸⁸.

Geometryczna metafizyka Kartezjusza, uwikłana w idealistyczne sprzeczności, zamiast prowadzić do ostatecznych i pewnych (czyli dowiedzionych za pomocą rozumu) podstaw wiary, coraz bardziej oddalała się od realizmu. Kartezjusz, przekształcając przedmiot refleksji metafizycznej, wystawił samą metafizykę na ogromną próbę – zastąpił pojęcie „bytu

⁸⁷ Tamże, s. 206.

⁸⁸ A. Sikora, *Spotkania z filozofią*, Warszawa 1975, s. 170.

jako bytu” (dającej się poznać rzeczywistości realnie istniejącej), postulowane przez Tomasza, oderwanym pojęciem bytu ogólnego. Od tej pory odpowiedzi na pytania egzystencjalne będą pojawiały się tylko w porządku „cogito”. W rezultacie Królowa Nauk zostaje sprowadzona do jałowego formalizmu a następnie skazana na śmierć i bezsilność. Następcy Kartezjusza nieświadomie przypieczętują upadek metafizyki, która zostanie usunięta jako odrębna nauka i zastąpiona przez teorię poznania, aż do czasów Kanta, który w swojej krytyce usunie ją całkowicie⁸⁹.

2. 1. 3. Koncepcja Boga u Kartezjusza.

Bóg zajmował w systemie Kartezjusza szczególne miejsce – bynajmniej nie dlatego, że sam Kartezjusz był człowiekiem wierzącym⁹⁰, albo poświęcał temu zagadnieniu szczególną uwagę – w systemie Kartezjusza Bóg stał się gwarantem prawdziwości świata a jednocześnie prawdziwości samego systemu. Idea Boga, była Kartezjuszowi konieczna do wydostania się poza własną myśl, poza „cogito”, jednocześnie stawała się gwarantem prawidłowego poznania świata zewnętrznego, o ile tylko uwzględnione zostanie nowe kryterium prawdy, polegające na jasności i wyraźności tego poznania. Należało zatem koniecznie udowodnić istnienie Boga – takiego Boga, który nie jest zwodzicielem (gwarantuje zgodność poznania z rzeczywistością), i którego istnienia możemy dowieść bez odniesienia do świata zewnętrznego.

Kartezjusz podaje trzy sposoby udowodnienia istnienia Boga: 1. argument z posiadania idei Boga przez umysł ludzki; 2. argument z braku bytowej autonomii człowieka; 3. argument z analizy natury Boga jako bytu doskonałego. Wszystkie, zgodnie z przekonaniem Kartezjusza o potędze umysłu ludzkiego, opierają się na naturalnych własnościach rozumu, nie sięgając do Objawienia⁹¹. Dwa pierwsze dowody mają charakter

⁸⁹ J. Sochoń, *Ateizm*, dz. cyt., s. 172.

⁹⁰ Kartezjusz uważał się za człowieka głęboko religijnego. W *Rozprawie o metodzie*, s.10, wyznaje, że o zbawienie wieczne zabiegał jak nikt inny. Jego zabiegi nie zostały jednak należycie docenione przez bliźnich, skoro został oskarżony o szerzenie ateizmu poprzez swoją filozofię (autorem oskarżenia był Gisbertus Voetius, rektor Uniwersytetu w Utrechcie). Pojawiające się tego typu oskarżenia były dla autora „niepodważalnych dowodów na istnienie Boga” szczególnie bolesne i drażniące. Historia pokazuje jednak, że nie były pozbawione zasadności, bo chociaż nie można Kartezjusza nazwać ateistą, to jego filozofia przysporzyła przeciwnikom teizmu wielu nowych argumentów.

⁹¹ Wiek XVI i XVII we Francji upływają pod znakiem szerzącego się sceptycyzmu, który walnie przyczynił się do religijnego zamętu panującego w tamtym okresie. Europa stała się areną gwałtownych i krwawych walk, które pociągnęły za sobą wiele tysięcy ofiar. Sam Kartezjusz brał udział w wojnie trzydziestoletniej (1618-1648). Wielu ówczesnych wybitnych filozofów i ludzi nauki uważało, że aby obronić tradycję chrześcijańską przed sceptycyzmem, trzeba sięgać po argumentację filozoficzną (naukową) a nie teologiczną, która, zgodnie z trendami epoki, uważana była za przestarzałą i wątpliwą. Odpowiedzią na takie potrzeby była doktryna

aposterioryczny, ostatni aprioryczny – wszystkie szły po linii dowodów św. Augustyna i św. Anzelma.

Argument pierwszy przytacza Kartezjusz w trzeciej *Medytacji*: „W świetle naturalnego rozumu jest zaś oczywiste, że w przyczynie sprawczej i zupełnej musi zawierać się przynajmniej tyle rzeczywistości, ile w jej skutku. Skądże bowiem skutek miałby czerpać swój rzeczywisty byt, jeśli nie ze swej przyczyny? I w jaki sposób ta przyczyna mogłaby mu go przekazać, gdyby sama go w sobie nie miała? Wynika stąd nie tylko to, że nicość niczego nie wytwarza, lecz również i to, że to, co doskonalsze, czyli zawierające więcej rzeczywistości, nie może być następstwem ani czymś zależnym od mniej doskonałego.”⁹²

Kartezjusz stawia sobie następujące pytanie: czy idea Boga może być moim wytworem? Człowiek posiada w umyśle różne idee – wrodzone, nabyte lub skonstruowane. Ich wspólną cechą jest to, że wszystkie zostały w jakimś stopniu sprawione przez samego człowieka. Niektóre, jak na przykład nasze idee barw, mogą być naszym własnym wytworem. Idee wrodzone, jak idea substancji i trwania, mogą pochodzić od idei, które posiadamy już w sobie. Jak jednak wytłumaczyć obecność w naszym umyśle idei Boga, która jest pod każdym względem doskonalsza niż my sami?

Skoro pytamy o ideę Boga, należy zapytać – co właściwie rozumiał Kartezjusz pod pojęciem Bóg? W *Medytacjach* znajdujemy następującą definicję: „Przez słowo „Bóg” rozumiem substancję nieskończoną, wieczną, niezmienną, nieuwarunkowaną, wszechwiedzącą, wszechmogącą, która stworzyła mnie samego i wszystkie inne rzeczy, które istnieją (jeśli w ogóle jakieś istnieją)”. I dalej: „Wszystkie te doskonałości są tak wielkie i znamienite, że im uważniej je rozpatruję, tym mniej wydaje mi się przekonujące, aby idea, jaką posiadam w odniesieniu do nich, mogła pochodzić ze mnie samego. Wobec tego należy ze wszystkiego, co do tej pory powiedziałem wyprowadzić konieczny wniosek, że Bóg istnieje”⁹³.

Kartezjusz dochodzi do wniosku, że umysł ludzki nie jest w stanie wytworzyć idei Boga, nie może być więc jej autorem. Człowiek, który jest substancją skończoną, nie może wytworzyć w sobie idei substancji nieskończonej, nie jest to możliwe, ponieważ w naturze ludzkiej brak jest pierwowzoru dla podobnej idei. Idea doskonałości musi pochodzić od substancji doskonałej, nieskończonej – musi być zatem wrodzona nam przez Boga. Czy jednak idea nieskończoności nie mogłaby powstać w człowieku jako negacja idei

Kartezjusza, w szczególności jego czysto rozumowe, a przez to niepodważalne (w mniemaniu ich autora), dowody na istnienie Boga.

⁹² R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, III, dz. cyt., s. 53.

⁹³ Tamże, s. 57.

skończoności? Kartezjusz odpowiada, że jest to niemożliwe, ponieważ negacja nie może być wcześniejsza od samej negowanej idei. Ponadto, chociaż człowiek nie pojmuje natury nieskończoności, to jednak jej idea jest dla niego na tyle jasna i wyraźna, iż przekonuje go, że zawiera w sobie więcej rzeczywistości, niż jakakolwiek inna idea – nie może być więc tworem naszego umysłu.

Drugi argument, którym posługuje się Kartezjusz, stanowi rozwinięcie pierwszego toku rozumowania. W dalszej części III *Medytacji* filozof zastanawia się nad bytową niewystarczalnością człowieka – czy moglibyśmy istnieć, gdyby nie istniał byt doskonały? „Dlatego też chciałbym tu przejść do rozważenia kwestii, czy ja sam, jako posiadający ideę Boga, mógłbym w ogóle istnieć, gdyby Boga nie było. Pytam więc, skąd otrzymałbym swoje istnienie?”⁹⁴. Kartezjusz zastanawia się, czy sprawcami jego istnienia nie są po prostu rodzice, a może on sam? A jednak, gdyby on sam był przyczyną swojego istnienia, wyposażyłby siebie we wszystkie doskonałości, których idee posiada – w ten sposób sam stałby się Bogiem. Codzienna rzeczywistość, która uświadamia człowiekowi, że ten nie posiada w sobie niczym nieograniczonej mocy boskiej, dosadnie zaprzecza takim pomysłom. Odkrywamy więc, że nasze istnienie musi być powodowane i podtrzymywane przez jakąś inną, doskonalszą od nas przyczynę. Ponieważ nieskończony ciąg samych przyczyn zależnych jest niemożliwy, musimy w końcu dotrzeć do tej najdoskonalszej, do Boga⁹⁵. Bóg, w powyższym rozumowaniu, staje się więc nie tylko przyczyną idei doskonałości ale także przyczyną (stworcą) samego człowieka, który posiada w sobie taką ideę.

Dowód trzeci, zwany dowodem ontologicznym, który dotyczy idei Boga jako bytu najdoskonalszego, omawia Kartezjusz w V *Medytacji*. Argument ten nawiązuje do dowodu ontologicznego św. Anzelm, został jednak nieznacznie zmodyfikowany – Kartezjusz odwołuje się w nim do jasności i wyraźności jako kryterium prawdy⁹⁶. Argumentacja przebiega w następującym porządku: idea Boga, którą w sobie posiadamy implikuje Jego istnienie – nie potrafimy wyobrazić sobie Boga, który nie istnieje. W podobny sposób nie

⁹⁴ Tamże, s. 60.

⁹⁵ „A może jednak ten byt, od którego zależy, nie jest Bogiem, a ja jestem sprawiony przez swych rodziców lub jakąś inną przyczynę mniej doskonałą niż on? Tak to jednak już być nie może. Jak wcześniej powiedziałem bowiem, jest całkiem oczywiste, że w przyczynie musi być przynajmniej tyle rzeczywistości, co w skutku; zważywszy więc, że jestem rzeczą myślącą i mającą w sobie pewną ideę Boga, to cokolwiek miałyby okazać się w końcu przyczyną mojego istnienia, trzeba uznać z koniecznością, iż jest to również rzecz myśląca i mająca w sobie ideę wszystkich tych doskonałości, które przypisuję Bogu. Można następnie zastanowić się, czy ta przyczyna ma swe źródło i czerpie swój byt z samej siebie, czy skądinąd. Bo jeśli z samej siebie, to wynika stąd, na podstawie wyluszczonej wyżej racji, iż przyczyną tą jest Bóg. (...) Jeśli jednak otrzymuje ona swoje istnienie od jakiejś innej przyczyny, niż ona sama, to należałoby podobnie zapytać o tę dalszą przyczynę, czy jest ona mianowicie dzięki sobie samej, czy przez coś innego, aż wreszcie, krok za krokiem, dojdzie się do przyczyny ostatecznej, którą okaże się Bóg”. Tamże, s. 62.

potrafimy wyobrazić sobie góry bez jakiejkolwiek doliny – nie wynika stąd jednak, że gdziekolwiek na świecie istnieją rzeczywiście góry i doliny, stąd z naszego wyobrażenia istniejącego Boga, nie wynika w sposób konieczny to, że On rzeczywiście musi istnieć. „A jednak nie (...) Z tego bowiem, że nie mogę pojąć góry bez doliny, nie wynika, aby była w świecie jakakolwiek góra i dolina, lecz jedynie to, że góra i dolina, niezależnie od tego, czy istnieją, czy też nie, są od siebie nieoddzielne. Z tego natomiast, że nie mogę pojąć Boga inaczej niż jako istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od niego, a więc i to, że on naprawdę istnieje. Oczywiście, nie dlatego, aby moja myśl mogła to sprawić lub w ogóle narzucić rzeczom jakąkolwiek konieczność, lecz – przeciwnie – konieczność tkwi tu w rzeczy samej, co znaczy, że konieczność istnienia Boga stanowi o tym, że tak właśnie myślę”⁹⁷.

Bóg, najdoskonalsza istota, musi zatem istnieć, w przeciwnym wypadku nie byłby w pełni doskonały (brak istnienia to niedoskonałość) – niedoskonała doskonałość, to sprzeczność, która nie jest możliwa. Idea doskonałości jest dla Kartezjusza ideą uprzywilejowaną – nie tylko musi być w nas sprawiona przez jakąś zewnętrzną przyczynę, ale także musi być odzwierciedleniem tej zewnętrznej wobec nas przyczyny. Jest uprzywilejowana, ponieważ jej obecność zmusza nas do przekroczenia samych siebie.

Kartezjusz uważał swoje argumenty na rzecz istnienia Boga, za bardzo silne. W *Zasadach filozofii* pisze: „[...] wielka zaś tkwi przewaga w tym sposobie dowodzenia istnienia Boga, mianowicie na podstawie samej Jego idei; bo równocześnie – o ile tylko pozwala na to słabość naszej natury – poznajemy, kim On jest. Skoro bowiem skupiamy naszą uwagę na wrodzonej nam Jego idei, widzimy, że jest On wieczny, wszechwiedzący, wszechpotężny, że jest źródłem wszelkiego dobra i prawdy, stwórcą wszechrzeczy, a w końcu jest podmiotem tego wszystkiego, w czym jasno dostrzec możemy jakąś doskonałość nieskończoną, tj. nieograniczoną przez żadną niedoskonałość”⁹⁸. Sposoby dowodzenia, które zastosował Kartezjusz, powodują jednak pewne trudności.

Wielu komentatorów zwraca uwagę na niebezpieczne konsekwencje kartezjańskiej argumentacji. Kartezjusz, który świadomie ogranicza poszukiwanie przyczyn idei Boga do ludzkiej świadomości, odrzuca drogi uzasadniania istnienia Absolutu w oparciu o analizę obiektywnego porządku świata. Początkiem wyjścia dla jego dowodów są osobiste racje, indywidualne odczucia, co rodzi podejrzenie o zależność istnienia Boga od ludzkiej

⁹⁶ „Zresztą, jakimkolwiek posłużyłbym się dowodem lub argumentem, zawsze powrócić muszę do stwierdzenia, że przekonać mnie może jedynie to, co pojmuję jasno i dokładnie.”, Tamże, V, wyd. cyt., s. 78.

⁹⁷ Tamże, V, wyd. cyt., s. 76.

⁹⁸ R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 18.

świadomości⁹⁹. Problem polegający na niewystarczających gwarancjach realności swoich twierdzeń, który dopadł Kartezjusza, uwidocznił się wyraźnie w późniejszym okresie filozofii nowożytnej – znani krytycy chrześcijaństwa, tacy jak Feuerbach, Marks, atakowali teizm wykorzystując właśnie ten argument: Bóg nie istnieje a idea Boga jest wyłącznie projekcją ludzkiego umysłu.

Innym niebezpieczeństwem argumentacji Kartezjusza jest jej czysto rozumowy charakter oraz całkowita rezygnacja z danych płynących z Objawienia. Kartezjusz postawił sobie za cel udowodnienie istnienia Boga wyłącznie na drodze rozumu, bez odniesień do Biblii i wiary. W geometrycznym świecie Kartezjusza nie było miejsca na zbawienie, zmartwychwstanie, czy boskość Chrystusa. Tutaj ponownie rozchodzą się drogi Boga filozofów i Boga religii. Gilson napisze: „Zaczynamy teraz rozumieć, dlaczego i w jakim sensie metafizyka Kartezjusza była momentem decydującym w ewolucji teologii naturalnej. Jednak słowo „ewolucja” nie zawsze jest równoznaczne ze słowem „postęp”, a w tym wypadku przeznaczone było ewolucji stać się regresją”¹⁰⁰. Bóg Kartezjusza był bowiem Bogiem chrześcijańskim zredukowanym do poziomu zasady filozoficznej, stał się „nieszczęśliwym mieszkańcem wiary religijnej i racjonalnej myśli”, co zaowocowało wkrótce oddzieleniem Boga jako przedmiotu kultu religijnego od Boga, który był pierwszą zasadą filozoficznego poznania¹⁰¹, czyli cofnięciem metafizyki do czasów Arystotelesa i Platona¹⁰².

W systemie Kartezjusza, rola Boga została sprowadzona do bycia najwyższą przyczyną świata. Jego głównym atrybutem była wszechmoc powodująca samą siebie, źródło Jego stwórczej przyczynowości w mechanicznej rzeczywistości Kartezjusza, która oparta była na założeniu zachowania tej samej ilości ruchu we wszechświecie – Bóg musiał więc pozostać nieruchomy i niezmienny. Czy Bóg Kartezjusza był jeszcze bogiem chrześcijańskim? Gilson uważa, że tylko pozornie. Tomasz z Akwinu dokonał przeobrażenia najwyższej Myśli Arystotelesa w chrześcijańskiego Boga – „Tego, który jest”, natomiast Kartezjusz dokonał rzeczy odwrotnej, redukując pojęcie Boga chrześcijańskiego do zaledwie pierwszej zasady filozoficznej. Tutaj znaleźć można przyczynę ograniczenia teologii

⁹⁹ „Stąd dla Kartezjusza nie istniał dłużej jakkolwiek byt lub wydarzenie w świecie fizycznym, od którego istnienie Boga mogłoby być wyprowadzone, Bóg stał się zależny od ludzkiego myślenia. Od tego już jest tylko jeden stopień do powiedzenia, że Bóg jest zależny od ludzkiego umysłu, albo jest jego produktem”, L. J. Elders, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 19. Patrz również P. Mazanka, *Źródła sekularyzmu...*, dz. cyt., s. 226.

¹⁰⁰ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., s. 73.

¹⁰¹ Już Pascal protestował przeciwko takiej wizji Boga w doktrynie Kartezjusza: „Bóg chrześcijan to nie jest wyłącznie twórca prawd geometrycznych i ładu żywiołów; to wiara pogan i epikurejczyków (...) Bóg chrześcijan to Bóg miłości i pociechy; to Bóg, który napenia duszę i serce tych, których posiada”, B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1952, s. 45.

¹⁰² E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., s. 65.

naturalnej Kartezjusza do rozważania jedynie tych atrybutów Boga, które spowodowały zaistnienie świata – zaistnienie kartezjańskiego świata¹⁰³.

Kartezjusz jest odpowiedzialny nie tylko za zmianę koncepcji natury Boga z „Jestem, który jestem” na „Sprawcę natury” ale również za odsunięcie Boga od świata – rola jego Stwórcy ogranicza się jedynie do podtrzymania świata w istnieniu (bez interwencji). Bóg, po wprawieniu świata w ruch, wycofuje się, przestaje być czynnie potrzebny. Taka koncepcja Boga zaczyna stopniowo oddziaływać na myśl europejską – jeszcze w wieku XVII w Anglii i Francji rozpowszechnia się deizm¹⁰⁴, nazywany religią naturalną, który odrzucał Objawienie, promując koncepcję Boga Stwórcy Świata. Z czasem postawy deistów ulegały radykalizacji. Przyjmując kartezjańskie zasady poznania, oparte na kryteriach jasności i wyraźności, deiści będą twierdzili, że objawienie Boga jest tylko legendą, mitem. Bóg stanie się dla nich „zegarmistrzem”, bądź inżynierem skomplikowanej maszyny świata.

2. 2. Scjentyzm Augusta Comte’a.

Około roku 1830 dokonuje się w umysłowości europejskiej znacząca przemiana – odchodzą w przeszłość, dominujące do niedawna prądy epoki, idealizm i romantyzm a rodzi się nowy, pozytywny sposób myślenia, którego manifestem stał się, publikowany od roku 1830, *Kurs filozofii pozytywnej* Augusta Comte’a (1798-1857). W sześciu tomach swojego dzieła, Comte nakreślił szkic systemu, który miał być syntezą całej aktualnie dostępnej człowiekowi wiedzy, rozszerzonej o dokonania zupełnie nowej, powołanej przez niego do życia, nauki – socjologii. Celem działań Comte’a, było stworzenie programu naprawy społeczeństwa – idei, którą przejął jako młody uczeń-asystent hr. Claude-Henri de Saint-Simona (1760-1825), który był z kolei uczniem D’Alemberta (1717-1783). Historia filozofii, nie po raz pierwszy, zatacza więc koło, by na nowo wskrzesić ducha wieku XVIII – powraca charakterystyczny dla tamtych czasów minimalizm, realizm i utylitaryzm.

Proponowany przez Comte’a system miał być ratunkiem dla dziewiętnastowiecznego społeczeństwa, w którym coraz mocniej uwidaczały się różnice klasowe i materialne – jako główny oręż w walce o nowy ład społeczny, miał dopełnić dzieła rewolucji i ostatecznie zerwać z chaosem oraz anarchią polityczną, która, zdaniem Comte’a, była tylko zewnętrznym wyrazem anarchii intelektualnej, panującej od czasów, gdy dawne sposoby myślenia (czyli

¹⁰³ Tamże, s. 71.

¹⁰⁴ Deizm – zespół poglądów filozoficzno-teologicznych, a także stanowisko światopoglądowe, według którego Bóg stworzyłszy Wszechświat lub (w poglądach bardziej radykalnych) obdarzyłszy materię zdolnością do

metafizyka) zostały zarzucone. Dlatego właśnie nie powstał dotąd żaden nowy porządek społeczny – jeżeli ludzie nie wiedzą jak myśleć, nie wiedzą też jak żyć. Jednocześnie całą ludzkość dzięki wiedzy prawdziwej, czyli filozofii pozytywnej, Comte chciał wskazać ludziom jak mają żyć, poprzez naukę o tym, jak mają myśleć¹⁰⁵.

Niniejszy rozdział ma za zadanie przedstawienie głównych założeń filozofii pozytywnej A. Comte'a, ze szczególnym uwzględnieniem specyficznej teorii poznania, która jednoznacznie wpływa na możliwość, a w wypadku pozytywizmu – brak możliwości, naukowego badania tematyki Absolutu. Dzieje się tak, ponieważ filozofia pozytywistyczna, zgodnie z przekonaniem Comte'a, jest w swoich założeniach filozofią scjentyistyczną. Przedstawione zostaną poglądy A. Comte'a dotyczące ateizmu oraz filozoficzne konsekwencje stanowiska pozytywistycznego.

2. 2. 1. Reguły poznania pozytywnego.

Scjentyzm jest sposobem badania rzeczywistości silnie związanym z empiryzmem i materializmem, u którego podstaw leży przekonanie, że prawdziwej i w pełni uzasadnionej wiedzy o rzeczywistości dostarczają wyłącznie nauki szczegółowe. W konsekwencji, w ramach scjentyzmu postuluje się stosowanie we wszelkich badaniach (także w filozofii i naukach humanistycznych) metod matematycznych i przyrodniczych, jako jedynie dopuszczalnych metod naukowych¹⁰⁶. Tendencje do takiego uprawiania filozofii przejawiali już R. Bacon (ok.1214-1292), W. Ockham (ok.1300-ok.1350), F. Bacon (1561-1626) i Galileusz (1564-1642) ale najpełniej realizowali je I. Newton (1642-1727) i A. Comte. Ze względu na zakres i charakter poznania naukowego, problematyka Boga nie może być wewnętrznym zagadnieniem tak uprawianej filozofii, dlatego niektórzy jej przedstawiciele, przyjmują Absolut jako rzeczywistość immanentną w stosunku do świata (np. ludzkość, ład, postęp, wielka istota) a nawet jako materię (materializm dialektyczny)¹⁰⁷. Comte, który głosił, że filozofia nie ma własnego przedmiotu badań i jest jedynie syntezą lub uogólnieniem wyników badań nauk szczegółowych, jest odpowiedzialny za rozpowszechnienie i utrwalenie tego typu filozofii.

Filozofia scjentyistyczna nie stawia i nie rozwiązuje wprost problematyki Boga, która jest narzucona tutaj z zewnątrz – religia i wiara jest bowiem wyłącznie faktem kulturowym.

samodzielnego rozwoju według ustalonych przez siebie praw - nie ingeruje odtąd w losy świata, pozostawiając przyrodę jej własnemu biegowi, *Filozofia Leksykon PWN*, dz. cyt., s. 94.

¹⁰⁵ E. Gilson, *Jedność*, dz. cyt., s. 175.

¹⁰⁶ *Filozofia Leksykon PWN*, dz. cyt., s. 300.

Newton, który z przyrodoznawczego punktu widzenia formułował swoje tezy metafizyczne a nawet teologiczne, twierdził, że przyroda jest najdoskonalszą z maszyn, musi być więc dziełem najwyższego rozumu – Boga, który, jako substancja absolutna, ma w swoim władaniu przestrzeń absolutną, by w ten sposób być wszędzie obecnym. Newtonowskie ujęcie relacji pomiędzy Bogiem i światem przejęli deiści, Voltaire pisał, że nie może pojąć „by ten zegar mógł istnieć, a nie było Zegarmistrza”. W tym miejscu warto przypomnieć filozofię Kartezjusza i jego koncepcję Boga, która będąc wynikiem specyficznych dla nauk ścisłych metod (metoda matematyczna), prowadziła wprost do powyższych konsekwencji.

Czym była filozofia pozytywna Comte’a? W przedmowie do *Rozprawy o duchu filozofii pozytywnej*¹⁰⁸, Comte pisze, że jego rozumienie słowa „filozofia” nie odbiega od definicji, którymi posługiwali się starożytni, w szczególności Arystoteles – przez filozofię rozumie więc ogólny system pojęć ludzkich. Teorie pozytywne natomiast, w rozumieniu Comte’a, to teorie, które mają na celu koordynowanie zaobserwowanych faktów. Comte był przekonany, że to poszczególne nauki są odpowiedzialne za podciąganie zjawisk lub zaobserwowanych faktów pod prawa ogólne, które mają opisowy a nie wyjaśniający charakter, natomiast filozofia zajmuje się badaniem metod naukowych i wytwarza systematyczną syntezę nauk szczegółowych.

Filozofia jest pozytywna, w rozumieniu Comte’a, jeżeli zajmuje się wyłącznie przedmiotami rzeczywistymi, które są dostępne umysłowi ludzkiemu. Ponadto podejmuje wyłącznie pozytywne tematy, unika jałowych spekulacji – ma być narzędziem do polepszania życia człowieka a nie służyć próżnemu zaspokojeniu ciekawości. Filozofia jest pozytywna, jeżeli ogranicza się wyłącznie do poznania przedmiotów, o których można uzyskać wiedzę pewną, bezsporną. I w końcu – filozofia jest pozytywna, jeżeli nie poprzestaje wyłącznie na negatywnej krytyce ale pracuje pozytywnie, czyli podejmuje wyzwanie opisania rzeczywistości. Filozofem pozytywnym jest każdy, kto zrozumiał, że matematyka wytworzyła doskonały wzór dochodzenia do prawdy, ponieważ nie podejmuje problematyki metafizycznej, nie stara się poznać istoty bytu – dzięki temu unika fatalnych w skutkach błędów tradycyjnej filozofii. To nauki przyrodnicze dają wzór postępowania pewnego, dają wiedzę pozyteczną i solidną – zajmują się bowiem wyłącznie ciałami, faktami fizycznymi. Fakty innego rodzaju (np. psychiczne) takiej wiedzy dostarczyć nam nie mogą.

„Jedyną istotną cechą nowej filozofii, na którą nie wskazuje wprost wyraz *pozytywna*, jest wynikająca z konieczności dążność do zastępowania wszędzie tego co absolutne, tym co

¹⁰⁷ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga w Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 285.

¹⁰⁸ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973.

względne. Ale ten doniosły atrybut, zarazem naukowy i logiczny, tak mocno tkwi w naturze rzetelnej wiedzy, że ogólne jego uprzytomnienie nie omieszka złączyć się ściśle z różnymi aspektami, które formuła ta już zespala; nastąpi to skoro nowoczesny sposób myślenia, dotychczas częściowy i empiryczny, stanie się powszechny i systematyczny”¹⁰⁹, pisze Comte. Wiedza pozytywna jest zatem względna – dlatego, że nie znamy całego Wszechświata, badamy tylko jego fragmenty, będąc ograniczonymi do znanej nam rzeczywistości ale nawet ta fragmentaryczna wiedza ulega zmianom. Wiedza pozytywna jest zatem względna, ale w tym sensie, że świadomie zarzuciła poszukiwania absolutów, ponieważ jeśli nawet istnieją przyczyny ostateczne, nie możemy ich poznać.

Wiedza pozytywna w rozumieniu Comte’a ogranicza się do wiedzy o zaobserwowanych faktach lub zjawiskach oraz do praw, które te zjawiska mają porządkować i opisywać. Nie oznaczało to bynajmniej, że poznajemy tylko to, co nam się jawi (zjawiska), że umysł ludzki poznaje jedynie subiektywne wrażenia. Według Comte’a, prawdziwa wiedza musi wytrzymać próbę empirycznego sprawdzania, formułowanie praw ogólnych pozwala na przewidywanie, które możemy potem w łatwy sposób zweryfikować. To właśnie pascalskie *savoir pour prévoir*, poznanie dla przewidywania, stało się jednym z głównych haseł doktryny Comte’a¹¹⁰ – na podstawie znajomości praw rządzących faktami, nauka mogła przewidywać nowe, stając się kluczem do szczęścia społeczeństwa i całej ludzkości.

Postęp wiedzy był dla Comte’a równoznaczny z postępowaniem nauk szczegółowych. Nie wszystkie nauki były jednak godne zainteresowania – według Comte’a, należy skupić większą uwagę na najbardziej ogólnych i abstrakcyjnych naukach, pomijając te, które stanowią tylko ich gałęzie. Comte tworzy zatem własną klasyfikację nauk, uwzględniając w niej zaledwie sześć nauk podstawowych, wychodząc od najbardziej abstrakcyjnej i ogólnej, do nauk bardziej złożonych i mniej ogólnych. Są to (w ustalonej przez Comte’a kolejności): matematyka, astronomia, fizyka, chemia, biologia i socjologia, którą sam powołuje do życia, będąc przekonany, że ducha pozytywnego należy rozciągnąć także na fakty społeczne. Żadna z nauk pozytywnych nie zajmowała się bowiem badaniem faktów społecznych i politycznych – ten obszar pozostawał nadal niezagospodarowany naukowo. „Czyniąc to, – pisze Gilson – Comte miał nadzieję osiągnąć podwójny rezultat. Po pierwsze, wyprowadzając politykę z metafizycznego i chaotycznego stanu i przekształcając ją w naukę pozytywną pragnął zapoczątkować erę społecznej i politycznej inżynierii. Możemy oddziaływać na materię, ponieważ znamy rządzące nią prawa; kiedy poznamy prawa społeczne, wówczas również

¹⁰⁹ Tamże, s. 48.

¹¹⁰ R. Palacz, *Klasyfikacja filozofii*, Poznań 2005, s. 241.

łatwą rzeczą stanie się oddziaływanie na społeczeństwa. Po drugie rozciągnawszy ducha pozytywnego na jedyną grupę faktów pozostających jeszcze poza jego zasięgiem, Comte mógł się zająć zbudowaniem całkowicie spójnego systemu wiedzy ludzkiej i dostarczyć naukowych dogmatów, potrzebnych w nowym porządku społecznym. Wypierając metafizykę z jej ostatniej pozycji, Comte zapewnił doskonałą jednolitość całej wiedzy ludzkiej; wszelkie idee, wszystkie prawa, ponieważ stały się jednakowo pozytywne, można teraz było sprowadzić do jednolitego systemu, w którym więź ideologiczna byłaby więzią społeczną ludzkości¹¹¹.

W odkryciu socjologii nie było nic złego, zauważa dalej Gilson, nowa nauka jest zawsze mile witana – problem polegał na tym, że Comte zażądał od socjologii rozstrzygnięcia wszystkich zagadnień filozoficznych. Nowa nauka uzupełniła, a zarazem dopełniła, szkielet sześciu podstawowych nauk pozytywnych, które od tej pory miały zastąpić metafizykę, stając się jedynym i jednakowym dla całej ludzkości, naukowym poglądem na świat. Tutaj rodzi się jednak pewien problem – nauki szczegółowe zajmują się wyłącznie badaniem skrawka rzeczywistości, który należy do ich dziedziny. Badają tę rzeczywistość przy pomocy sobie właściwych metod – nauki są zatem rozczłonkowane, w tej sytuacji trudno jest sięgnąć po syntezę tej wiedzy, która powinna wypływać z dorobku nauk szczegółowych. Comte znalazł się zatem w sytuacji bez wyjścia – świat fizyczny, który opisują nauki pozytywne, nie stanowi spójnego systemu, a przecież nowa ludzkość potrzebuje całkowitej jedności w poglądzie na świat.

Comte wiedział już, pisze Gilson, że nauka nie jest w stanie wytworzyć spójnego obrazu świata – zachodziła więc potrzeba filozofii pozytywnej, „ściśle skoordynowanego systemu myśli, z których każda musiałaby być naukowo dowiedzioną prawdą, a wszystkie razem wzięte stanowiłyby całkowicie doskonałe wyjaśnienie rzeczywistości¹¹². W jaki jednak sposób sama nauka może nam dać filozofię? Comte odpowiada: skoro „obiektywna synteza” nie jest możliwa, pozostaje jedynie możliwość „syntezy subiektywnej”. Zatem, konkluduje Gilson, filozofia musi być subiektywną syntezą wiedzy pozytywnej z punktu widzenia człowieka i jego potrzeb społecznych. Syntezy należy zatem szukać w socjologii, która ma za przedmiot swoich badań człowieka w społeczeństwie – stanowi więc „zasadę organizacyjną jedności wiedzy naukowej, mianowicie ideę ludzkości i jej potrzeb¹¹³. Teoria socjologiczna, która została uwolniona od teologicznych i etycznych obciążeń, osiągnęła

¹¹¹ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt. s. 179.

¹¹² Tamże, s. 181.

¹¹³ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991, s. 94.

pozytywne stadium rozwoju, stąd jesteśmy uprawnieni do przyznania pierwszeństwa ludzkiemu, a więc „subiektywnemu”, punktowi widzenia.

Konsekwencje tej subiektywnej interpretacji nauki, pisze Gilson, są zdumiewające. W celu osiągnięcia subiektywnej syntezy na polu wiedzy pozytywnej, Comte zredukował w sposób drastyczny ilość nauk, pozostawiając tylko te najbardziej teoretyczne i abstrakcyjne. To jednak nie wszystko – żeby sprowadzić nauki do syntetycznej jedności, czyli ograniczyć ich zakres wyłącznie do tego, co zaspokaja społeczne potrzeby człowieka, Comte wcielił w życie plan „regeneracji” nauk, czyli dostosowanie tychże do potrzeb wiedzy pozytywnej. „Niestety, te subiektywnie zregenerowane nauki wyglądały tak dziwacznie, że naukowcy nie mogli ich poznać w nowych pozytywnych szatach”, komentuje Gilson¹¹⁴. Nowe nauki, przycięte na potrzeby twórcy pozytywizmu, stały się dziwnym tworem – mocno zredukowane ilościowo, sztucznie ograniczone treściowo i całkowicie podporządkowane socjologii. Comte chciał wyzwolić naukę spod „tyranii” teologii, a tymczasem uczynił z niej „służebnicę ludzkości”, zauważa Gilson. Czy cokolwiek może usprawiedliwić postępowanie Comte’a? Na pewno żadne argumenty racjonalne, ani naukowe – im mniej ingerujemy w naukę, tym lepiej dla samej nauki, im bardziej ją kochamy, tym mniej chcemy ją poświęcić dla czegokolwiek innego. Comte sprzeciwia się zatem swoim własnym ideałom. Jedynym usprawiedliwieniem tak ryzykownego posunięcia, pisze Gilson, może być tylko uczucie, w tym wypadku miłość ludzkości.

Miłość staje się dla Comte’a ostateczną podstawą pozytywizmu, ponieważ budując filozofię bez metafizyki, Comte nie miał innego wyjścia – mógł jedynie wybrać pewnego rodzaju moralizm. „Ustanowienie nauki społecznej potwierdza słuszność twierdzenia wyrażonego na początku tego dzieła, że w pozytywizmie intelekt przyjmuje właściwą sobie pozycję uległości sercu. Uznanie tej subiektywnej zasady pozytywizmu umożliwia zbudowanie pełnego systemu życia ludzkiego”¹¹⁵. Odrzucenie metafizyki na rzecz nauk ścisłych, pisze Gilson, które przyjmowane są jako jedyne dopuszczalne źródło wiedzy racjonalnej, zawsze kończy się sprowadzeniem tychże nauk do jakichś elementów irracjonalnych. Przypadek Comte’a potwierdza tę regułę – socjologia przerodziła się w socjologię, nową religię, w której przedmiotem kultu stała się Ludzkość, a głównym kapłanem – Comte.

Gilson określa doktrynę Comte’a, jako „jedno z najbardziej godnych uwagi doświadczeń filozoficznych”, dzięki któremu możemy zobaczyć, jakie skutki przynosi

¹¹⁴ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 182.

negacja metafizyki – jeżeli odrzucamy metafizykę, pozostaje nam tylko „regeneracja” nauki według nienaukowych zasad, co pociąga za sobą zagładę samej nauki. Jeżeli natomiast nie dokonamy „regeneracji” nauki, czyli będziemy przestrzegać całkowitej obiektywności wiedzy naukowej – doprowadzimy do zagłady filozofii. Comte, z pełną świadomością, zdecydował się na pierwsze rozwiązanie, za co krytykowali go Mill i Littré, którzy nie zgadzali się na naruszanie obiektywności nauki. „Skoro tak rzecz się miała, ludzie wybrali naturalnie zagładę filozofii, zapoczątkowując w ten sposób epokę intelektualnego nieładu i anarchii społecznej, w której my sami obecnie po omacku szukamy drogi”, podsumowuje Gilson¹¹⁶.

Niestety problematyka Boga w dzisiejszych czasach, została zdominowana przez myśl filozoficzną Kanta i Comte’a, pisze dalej Gilson. Pomimo wielu doktrynalnych różnic bezsprzecznie dzielących obu tych filozofów, łączy ich jedna idea – w obu doktrynach pojęcie poznania zostało zredukowane do pojęcia poznania naukowego, którego wzorcem stał się typ poznania wypracowany przez fizykę Newtona. Od tej pory, słowo „poznawać”, znaczy tyle samo, co obserwować relacje między danymi faktami w terminach relacji matematycznych. Bóg przestaje więc być dostępny naszemu poznaniu, ponieważ nie jest przedmiotem empirycznego poznania – nie możemy mieć o nim żadnego pojęcia. Teologia naturalna staje się więc „pustym gadaniem”¹¹⁷. O ile Kartezjusz, Malebranche i Leibniz, szukając metafizycznego uzasadnienia dla świata wieku XVII, znajdują jeszcze Boga (choć specyficznie pojętego), jako najwyższą zasadę tłumaczącą rzeczywistość, o tyle pozytywizm Comte’a i krytycyzm Kanta całkowicie usuwa Absolut poza obszar możliwego poznania. Uchylenie wszelkich pytań o przyczyny zjawisk, jako pytań niestosownych w nauce pozytywnej, jednoznacznie ucina wszelkie spekulacje na temat natury i istnienia Boga. Wynikiem francuskiego pozytywizmu, pisze Gilson, jest kompletne przekreślenie filozofii i jej zagadnień. Mówiąc dosadnie – pozytywizm jest jednym z możliwych sposobów filozoficznego samobójstwa¹¹⁸.

2. 2. 2. Prawo trzech stadiów.

Prawo trzech stadiów, sformułowane i przedstawione przez Comte’a w jego *Kursie filozofii pozytywnej*, które dotyczyło historycznego rozwoju myśli ludzkiej, stanowiło ramy, w

¹¹⁵ A. Comte, *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, tłum. B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973, s. 40.

¹¹⁶ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 188.

¹¹⁷ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., s. 86.

¹¹⁸ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 195.

których osadza Comte całą swoją doktrynę¹¹⁹. Oczywiście było potrzebne Comte'owi jako kolejny element w jego wielkiej teorii reorganizacji społeczeństwa ale, co dla nas ważniejsze, przy okazji ilustruje również stosunek Comte'a do problematyki Boga, zarówno na gruncie filozoficznym, jak i religijnym. Prześledźmy zatem tok rozumowania twórcy tego prawa.

Pozytywistyczne rozumienie świata, które stało się możliwe dzięki rozwojowi nauk przyrodniczych, jest, zdaniem Comte'a, najdoskonalszym tworem umysłu ludzkiego, który stał się zdolny do tak wzniosłych osiągnięć w ostatniej fazie rozwoju myśli ludzkiej. „Z pozycji przyjętej przez Comte'a rozwój społeczności ludzkich z konieczności należało pojmować jako rozwój pewnej idei czy też raczej pewnego ducha. W gruncie rzeczy Comte pojmował go jako powolny, lecz prawie regularny proces, dzięki któremu to, co nazywał *duchem pozytywnym*, osiągnęło pełną świadomość własnej natury”¹²⁰, pisze Gilson. Duch pozytywny istniał bowiem od początków ludzkości, nawet wtedy, gdy człowiek tłumaczył świat poprzez działanie nieskończonej ilości bóstw.

Proces rozwoju myśli ludzkiej zależy od natury samego człowieka, jest więc konieczny. W trakcie tysiącleci naszych wysiłków intelektualnych, myśl ludzka, zgodnie z teorią Comte'a, przechodzi kolejno przez trzy fazy: teologiczną, metafizyczną i pozytywną¹²¹. Każdy z wymienionych etapów ma swój odpowiednik również w życiu pojedynczego człowieka, przechodzącego od dzieciństwa, poprzez młodość do dojrzałości.

Stadium pierwsze, teologiczne, w którym człowiek poszukując ostatecznych przyczyn zdarzeń, znajduje je w woli osobowych, ponadludzkich istot – to czas bożków, bogów i Boga. W pierwszej fazie rozwoju, w okresie dzieciństwa gatunku, człowiek usiłował wyjaśniać zjawiska, których przyczyn jeszcze nie znał, przypisując przedmiotom cechy ludzkie, takie jak życie, namiętności i uczucia. Comte określa ten okres stadium fetyszyzmu. Z czasem, przypisywane przedmiotom siły, wydostają się na zewnątrz, przybierając postać bożków i boginek (stadium politeizmu). Następnie bóstwa politeistyczne ulegają scaleniu w pojęcie jedyne Boga (stadium monoteizmu). Dowodem działania ducha pozytywnego w tej fazie, jest fakt, że człowiek stopniowo racjonalizował swoje wierzenia, przechodząc od fetyszyzmu do monoteizmu.

¹¹⁹ H. de Lubac, *Dramat ateizmu humanistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 159.

¹²⁰ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 177.

¹²¹ „Badając rozwój inteligencji od jak najskromniejszych początków aż do czasów obecnych, doszedłem, jak mniemam, do wykrycia doniosłego prawa, któremu rozwój ten jest podporządkowany. Przypuszczam, że prawo takie może być uzasadnione w oparciu o dowody, których dostarcza znajomość naszej organizacji albo sprawdziany historyczne, które uzyskamy w badaniu przeszłości. Polega ono na tym, że każda dziedzina naszej wiedzy przechodzi kolejno przez trzy stadia teoretyczne: stadium teologiczne albo fikcyjne, stadium metafizyczne albo abstrakcyjne, stadium naukowe albo pozytywne”, A. Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961, s. 11.

Stadium drugie, metafizyczne, to okres, w którym następuje stopniowe przekształcenie osobowego Boga (lub bóstw) w abstrakcje metafizyczne. Przejście od stadium teologicznego do stadium metafizycznego odbywa się wtedy, gdy miejsce pojęcia osobowego Bóstwa zajmie pojęcie wszechogarniającej przyrody a nasze uzasadnienia zjawisk będą odwoływały się do jakichś bytów abstrakcyjnych, takich jak siła, przyciąganie i odpychanie. „W rzeczy samej, powiada Comte, metafizyka jest tylko duchem martwych już teologii. Atoli jest to konieczne interludium, podczas którego nauka pozytywna osiąga pełną dojrzałość”, skomentuje Gilson.

Stadium trzecie, pozytywne, to stadium dojrzałego światopoglądu i mentalności naukowej. W tej fazie człowiek nie usiłuje już wykryć ostatecznych przyczyn wyjaśniających rzeczywistość, zajmuje się jedynie zjawiskami i faktami obserwowalnymi, które następnie rozciąga pod ogólne prawa opisowe (np. grawitacja), które umożliwiają przewidywanie. Cechą prawdziwej wiedzy pozytywnej jest właśnie zdolność do przewidywania, a co za tym idzie i częściowego kontrolowania zjawisk – dopiero wtedy wiedza staje się pewna i użyteczna. „Otóż duch pozytywny jest zasadniczo duchem wiedzy pozytywnej, która dlatego nie interesuje się bóstwami czy też przyczynami, że nie zajmuje jej nigdy pytanie *dłaczego*, a jedynie *jak*”¹²², pisze Gilson, jedynym prawdziwym tłumaczeniem wszystkich faktów są prawa a nie przyczyny¹²³.

Według Comte’a, do fazy teologicznej zaliczyć można czasy starożytne i średniowieczne, natomiast Oświecenie zaliczył Comte do stadium metafizycznego. Był to okres przejściowy, w którym poddano dogłębnej krytyce wierzenia i instytucje charakterystyczne dla stadium teologicznego, przygotowując tym samym grunt pod rozwój pozytywnego sposobu postrzegania świata, którego początki nadeszły wraz z doktryną Comte’a.

Odkrycie prawa trzech stadiów pozwoliło Comte’owi wytłumaczyć kryzys społeczny i polityczny, z którym zmagало się społeczeństwo francuskie w jego czasach, pozwoliło także na wykrycie sposobu naprawy tej sytuacji. Comte podziwiał zawsze porządek i ład panujący w Średniowieczu, kiedy to niepodzielnie panowała teologia. Religia i wiara, która odgrywała dominującą rolę w życiu ówczesnych społeczeństw, w naturalny sposób wprowadziła teokrację, w której panował ścisły porządek hierarchicznych rządów – papieże zarządzili

¹²² E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 177.

¹²³ Comte pisze: „W studium pozytywnym, wreszcie, uznajemy za niemożliwe uzyskiwanie pojęć absolutnych; wyrzekamy się badania pochodzenia i przeznaczenia wszechświata oraz poznawania wewnętrznych przyczyn zjawisk; usiłujemy natomiast wykrywać ich prawa, tzn. ich stosunki, następstwa i podobieństwa, posługując się łącznie rozumowaniem i obserwacją. Tłumaczenie faktów staje się jedynie ustaleniem związków pomiędzy

królami, królowie byli zwierzchnikami szlachty, itd., zgodnie z zasadami systemu feudalnego. Dodatkowym spoiwem stała się jednolita kultura i sztuka tego okresu, również inspirowana i przepełniona duchem wiary. Zupełnie inaczej wygląda Europa wieku XIX – rozwój ducha pozytywnego spowodował odejście od teologii średniowiecznej i przejście do fazy metafizycznej, z charakterystycznymi dla niej siedemnastowiecznymi monarchiami, kulturą i sztuką. Kolejnym krokiem w rozwoju ludzkości była Rewolucja Francuska i związany z nią rozkład porządku monarchistyczno-metafizycznego. Metafizyka stała się przestarzała i niepotrzebna, podobnie jak wcześniej teologia. Problem polega jednak na tym, że, aż do czasów Comte’a, duch pozytywny nie zdołał jeszcze wytworzyć nowego spoiwa dla wysiłków społeczeństw – aż do czasów Comte’a, ponieważ to właśnie on, w swoim mniemaniu, miał poprowadzić ludzkość przez ostatnią, szczytową fazę jej rozwoju – fazę pozytywną.

Po zapoznaniu się z prawem trzech faz, które jednoznacznie deprecjonuje wiarę w Boga (lub bogów), umieszczając religię w pierwszym, najbardziej prymitywnym stadium rozwoju ludzkości, można by wyciągnąć wniosek, że sam Comte był ateistą. Wydaje się to uzasadnione – Comte twierdzi, że człowiek pozbywa się wiary we wróżki i elfy, skoro zaczyna rozumieć, że nie ma wystarczających dowodów na ich istnienie. Podobnie ludzkość postępuje z Bogiem – nie znajdując wystarczających dowodów (tzn. naukowych dowodów) na istnienie Absolutu, stopniowo pozbywa się wiary, która przestaje już być potrzebna. W miarę postępu nauki, ludzie coraz rzadziej sięgają do idei transcendentnego Boga, która ma tłumaczyć niezrozumiałe dla nich zjawiska. Rozszerzanie się ateizmu jest zatem znakiem stopniowego dojrzewania umysłu ludzkiego a nie wynikiem braku filozoficznego dowodu na istnienie Boga. Im bardziej człowiek szuka naukowego wytłumaczenia rzeczywistości, tym rzadziej sięga do przyczyn nadprzyrodzonych. Dojrzały umysł, który nie zna odpowiedzi na postawione pytanie, powinien, według Comte’a, szukać naukowego wyjaśnienia lub, jeżeli takiego nie znajduje, czekać na rozwój nauki a nie odwoływać się do Boga dla wypełnienia powstałej luki. Gilson ostro rozprawia się z tego typu poglądami – Bóg od dawna żył w świadomości ludzi, zarówno tych, którzy z racji daty swojego urodzenia, z nauką nie mieli nic wspólnego, ponieważ ta jeszcze nie istniała, jak i tych, którzy żyją współcześnie, korzystając codziennie z najnowszych osiągnięć naukowych. Nauka i religia są dziedzinami tak różnymi, że trudno jest wyobrazić sobie, w jaki sposób postęp nauki mógłby doprowadzić do zagłady idei Boga w umyśle człowieka. To po prostu nie jest możliwe. Jest jeszcze jedno rozwiązanie

poszczególnymi zjawiskami i pewnymi faktami ogólnymi, których ilość dzięki postępowi nauk dąży do zmniejszania się”, A. Comte, *Metoda pozytywna...*, dz. cyt., s. 12.

– mówimy o zagładzie jednego z bytów, które nazywane były, choć wyłącznie przez swoich twórców, „absolutem” – chociaż prawdziwym Absolutem nigdy nie były. Historia filozofii notuje wiele takich przykładów ale w takim wypadku nauka koryguje tylko błędy filozofów, w żadnym razie nie sięga do prawdziwego Boga.

Co ciekawe, sam Comte nie uznaje ateizmu. Dlaczego? Ponieważ w jego ocenie, zarówno teizm, jak i ateizm, zajmują się zagadnieniami, których nie sposób rozstrzygnąć. Wiedza pewna to wiedza sprawdzalna, w jaki sposób sprawdzić empirycznie postulaty teistów lub ateistów? Ostateczna przyczyna lub ostateczne przyczyny być może istnieją ale my nie możemy tego sprawdzić – powtórzę jeszcze raz za Comte’em: wiedza pozytywna nie zajmuje się nigdy pytaniem „dlaczego”, a jedynie „jak”¹²⁴. Ateiści różnią się od teistów jedynie tym, że poszukują lub wskazują na inne niż Absolut przyczyny świata – już sam fakt zajmowania się tymi przyczynami jest dla Comte’a dyskryminujący. Ateizm, podobnie jak teizm, oznacza cofnięcie ludzkości wstecz. Dlaczego? Ponieważ ateizm, podejmując dyskusję z teizmem, przyjmuje i posługuje się terminologią teistyczną, zwracając ludzkość na dawno już przetarte szlaki intelektualne, stwarzając okazję do powrotu starych problemów. Ponadto ateizm jest systemem negatywnym, dlatego stoi niżej niż teizm – nie potrafi zaspokoić wszystkich potrzeb moralnych i społecznych.

Pozytywizm przekracza zatem ateizm, by jeszcze skuteczniej, i ostatecznie, zlikwidować teizm¹²⁵. Odrzuca zarówno wszystkie abstrakcje metafizyczne, jak i fikcje teologiczne, ogłaszając „nieodwołalny kres królowania Boga”. Nieodwołalny, gdyż razem z pytaniem o zasadę, pozbywa się pytania o Boga. Ateizm nie potrafił jednoznacznie usunąć

¹²⁴ Comte zdecydowanie oddziela własne stanowisko od ateizmu, pisze o tym w następujący sposób: „Całkowita emancypacja teologiczna, która stanowi dziś niezbędne przygotowanie do stadium w pełni pozytywnego, to wstępne stanowisko często prowadzi powierzchownych obserwatorów do naiwnego pomieszania tego porządku finalnego z sytuacją czystą negatywną, która miała, i to jeszcze w ostatnim stuleciu, prawdziwie postępowy charakter, ale która od tamtego czasu wyradza się, u tych, u których staje się wadliwie permanentna, w główną przeszkodę dla wszelkiej organizacji społecznej, a nawet umysłowej. Mimo, że od dawna odrzucałem wszelki związek, zarówno dogmatyczny, jak i historyczny między pozytywizmem a tym, co nazywa się ateizmem, raz jeszcze muszę tu podać na temat tej fałszywej oceny kilka zwięzłych, ale bezpośrednich wyjaśnień.

Nawet w aspekcie intelektualnym *ateizm stanowi niedostateczną jeszcze emancypację*, gdyż przedłuża on w nieskończoność stadium metafizyczne, nadal ustawicznie podając coraz to nowe rozwiązania teoretycznych problemów, zamiast odsunąć, jako radykalnie próżne, wszelkie dostępne poszukiwania. Prawdziwy duch pozytywny polega przede wszystkim na zastępowaniu wszędzie poszukiwania przyczyn zjawisk w sensie ścisłym, sprawczych czy celowych, przez poszukiwania niezmiennych praw rządzących zjawiskami, jednym słowem: określenie *dlaczego* zastępuje określeniem *jak*. Jest więc niewspółmierny z przepelnionymi pychą rojeniami mrocznego ateizmu na temat budowy wszechświata, pochodzenia zwierząt itd. Dopóki ktoś będzie upierał się przy rozwiązywaniu problemów typowych dla naszego dzieciństwa, dopóty bardzo trudno będzie mu odrzucić naiwną metodę, którą stosuje do nich nasza wyobraźnia i która w gruncie rzeczy jako jedyna odpowiada ich naturze (...) Nieprzejednanych ateistów można więc uważać za najkonsekwentniejszych teologów, gdyż nadal badają oni te same problemy, odrzucając jedynie metodę, która nie jest dla nich właściwa”, A. Comte, *System polityki pozytywnej*, fragment zamieszczony w pracy H. de Lubaca, *Dramat ateizmu humanistycznego*, dz. cyt., s. 184.

¹²⁵ H. De Lubac, dz. cyt., s. 185.

tematyki Absolutu z umysłu człowieka – dokonuje tego, według Comte’a, dopiero pozytywizm. Jeżeli więc sam Comte tak mocno odcina się od nurtu ateistycznego, przyjmijmy więc, że nie jest „ateistą” w obiegowym tego słowa znaczeniu, chociaż mało jest w historii filozofii postaci, które tak skutecznie rozprawiają się z ideą Boga, za to jest z pewnością zdecydowanym „antyteistą”, podobnie jak byli nimi Feuerbach i Nietzsche¹²⁶.

Wykluczenie Boga z naszej rzeczywistości to jednak zbyt mało – trzeba Go zastąpić, aby nie mógł już nigdy powrócić. Comte, postępując zgodnie z ulubioną przez siebie maksymą, która głosi, że „niszczy się tylko to, co się zastępuje”, dostarcza człowiekowi nowy przedmiot adoracji – Ludzkość, jedyną prawdziwą Wielką Istotę, uformowaną z nas samych. Tym samym Comte zaprzecza własnym ideom – chciał wyprowadzić ludzkość na pozytywną ścieżkę rozwoju a cofnął świat do najbardziej prymitywnych czasów, do fazy teologicznej, wyrażał swoje obrzydzenie kultem religijnym (szczególnie piętnował chrześcijaństwo) a tymczasem powołał do życia nową religię i mianował się jej głównym kapłanem.

¹²⁶ H. de Lubac, dz. cyt., s. 187. Wielu komentatorów przypisywało Comte’owi agnostycyzm, wiążąc z tym stanowiskiem pozytywistyczne oddzielenie wiary i nauki oraz zwątpienie w możliwość wykrycia ostatecznych przyczyn. H. de Lubac nie zgadza się z tym poglądem, zdecydowanie odrzuca agnostycyzm w przypadku Comte’a. Agnostyk uważa, że nie można dowieść ani istnienia, ani nieistnienia Boga, nie podaje żadnego rozwiązania tego problemu. Tak było w przypadku Kanta, który poprzez wiarę starał się znaleźć to, czego rozum nie mógł, według niego, osiągnąć. Stanowisko Comte’a, który z założenia, jako prawdziwy pozytywista, „odsuwa na bok wiarę w jakiegokolwiek bóstwo”, da się porównać jedynie z Feuerbachem, Nietzschem lub Heideggerem.

3. REDUKCJONISTYCZNA KONCEPCJA METAFIZYKI JAKO ŹRÓDŁO ATEIZMU.

Jednym z głównych celów uprawiania filozofii jest analiza i interpretacja struktury rzeczywistości, która nieuchronnie prowadzi do przyjęcia określonej koncepcji bytu a w rezultacie do otwarcia tematyki Absolutu. Dzieje się tak, ponieważ filozofia bytu, czyli metafizyka, rozumiana jako wiedza o bycie i jego właściwościach, implikuje problematykę Boga. Bóg filozofów nie musi być jednak tożsamy z Bogiem chrześcijan – jest to uzależnione właśnie od wypracowanej przez dany system koncepcji bytu, która determinuje koncepcję Absolutu.

Analizując dzieje filozofii bytu zauważyć można pewną prawidłowość – jeżeli dany filozof odwraca się od problematyki Boga, w konsekwencji odrzuca również możliwość uprawiania metafizyki i odwrotnie – jeżeli neguje zasadność samej metafizyki, zamyka sobie drogę do racjonalnego uzasadnienia afirmacji Boga¹²⁷. Odrzucenie metafizyki oznacza zaprzeczenie zdolności rozumu ludzkiego do poznania prawd powszechnych, wartości koniecznych i niezmiennych, które prowadzą wprost do odkrycia istnienia Absolutu. W tej sytuacji filozofia traci prawo do formułowania pytań dotyczących istnienia Boga, może pytać jedynie o źródła ludzkich przekonań o istnieniu Boga.

W niniejszym rozdziale przedstawiona zostanie koncepcja metafizyki Immanuela Kanta. U podstawy dzieła Kanta stało przekonanie, że metafizyka, jako nauka pozytywna została definitywnie pogrzebana. Stając wobec powszechnego zwątpienia w poznanie metafizyczne, Kant postawił sobie za cel stworzenie nowej, pewnej nauki – odnowionej metafizyki, której konkluzje miały się stać tak pewne, jak konkluzje nauk ścisłych. W rezultacie Kant zredukował pojęcie poznania do poznania naukowego, które powiązał ściśle z obrazem świata wynikającym z newtonowskiej fizyki. Wynikiem tych działań, zdaniem Gilsona, było powstanie „karykatury metafizyki”, w której zanika wszelka konieczność rozważania i dyskusji na temat natury i istnienia Boga.

¹²⁷ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 336.

Paragraf pierwszy niniejszego rozdziału dotyczy koncepcji pozoru transcendentalnego, którą Kant posługiwał się w celu wyjaśnienia iluzoryczności metafizyki. Filozof był przekonany o złudności tradycyjnej metafizyki oraz jałowości wszystkich twierdzeń, które odnoszą się do rzeczywistości pozostającej poza granicami doświadczenia. Pozór, który wprowadzał w błąd metafizyków, jest przedmiotem rozumowym umieszczonym poza granicami doświadczenia, jest jedynie swoistym przekonaniem rozumu, które Kant nazywa wiedzą urojoną.

Paragraf drugi przedstawia kantowską krytykę głównych pojęć (idei) metafizycznych. Rozum ludzki w naturalny sposób wikła się, zdaniem Kanta, w myślnie konstrukcje, które są niczym innym, jak tylko wiedzą urojoną. Przykładem takich konstrukcji są trzy działy metafizyki: psychologia, kosmologia i teologia, które odpowiadają trzem naczelnym ideom rozumu – duszy, wszechświata i Boga. Kant kwestionuje wartość poznawczą pojęcia duszy jako substancji, nazywając twierdzenia tego typu wiedzą urojoną, oderwaną od zmysłowej naoczności. Podobnie idea Boga, który nie jest przecież przedmiotem poznania zmysłowego – Bóg pozostaje więc niepoznawalny dla rozumu teoretycznego. Trzy podstawowe dla metafizyki twierdzenia – nieśmiertelność duszy, wolność woli i istnienie Boga, okazują się, zdaniem Kanta, niepotrzebne dla prawdziwej wiedzy naukowej, znajdują natomiast zastosowanie w etyce.

Paragraf trzeci prezentuje stanowisko Kanta wobec możliwości uprawiania metafizyki. W *Prolegomenach* Kant stawia następujące pytanie: czy metafizyka w ogóle jest możliwa? Metafizyka przestaje być dla Kanta „wiedzą urojoną” dopiero po jej połączeniu z etyką. Rozum ludzki nie potrafi zrezygnować z metafizyki, która jest przecież wynikiem jego „naturalnych skłonności” do tworzenia syntetycznych pojęć i wyobrażeń, znajdujących praktyczne zastosowanie w ogólnoludzkiej moralności – wynika stąd, że dopiero etyka nadaje sens metafizycznym konstrukcjom rozumu ludzkiego. Zdaniem Kanta, metafizyka służyć ma nadawaniu działalności człowieka moralnego sensu.

3. 1. Immanuel Kant i jego krytyka metafizyki tradycyjnej.

Doktryna Immanuela Kanta (1724-1804) była oryginalnym tworem niemieckiej myśli filozoficznej XVIII wieku, która zdominowana została w tym okresie przez filozofię Christiana Wolffa (1679-1754), oddziałującą silnie również na samego Kanta. Oświecenie francuskie i angielskie stało się ruchem popularno-naukowym, który w warstwie ideowej nawiązywał wprost do czasów starożytnych, tymczasem krytycyzm Kanta był indywidualnym

dziełem jednego człowieka, zupełnie nowym zjawiskiem w dziejach europejskiej myśli filozoficznej. Oba prądy łączył natomiast wspólny cel – dążenie do ograniczenia filozofii w imię uczynienia z niej nauki ścisłej i pewnej, co w praktyce oznaczało po prostu usunięcie z niej metafizyki.

Wpływ myśli Kanta na współczesność jest ogromny¹²⁸. Jego doktryna doczekała się różnorodnych interpretacji – pomimo rozbieżnych ocen, powszechnie uznaje się jej przełomową rolę w historii filozofii. Gilson interpretuje myśl Kanta z dużą ostrożnością, zwraca uwagę na specyficzny i wymagający język filozofa, rozróżnia wczesną i późną myśl, która w wielu wypadkach znacznie się różni. Docenia wysiłki Kanta w walce z popularnym ówczesnie sceptycyzmem – a jednak zdecydowanie nie podziela jego poglądów, punktując wszystkie słabe punkty doktryny, którą definiuje jako „fizykalizm połączony z moralizmem”¹²⁹.

W przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*, pisze Gilson, Kant przedstawia siebie jako osobę, która właśnie dokonała rewolucji. Oto, w ślad za matematyką i fizyką, konstytuuje się nowa nauka ścisła – metafizyka. Zreformowana i przemieniona, odporna na argumenty Hume’a (1711-1776), które, zdaniem Kanta, pogrzebały dawną metafizykę jako naukę pozytywną. „Odtąd będzie już czymś banalnym przeciwstawianie rzetelności, spójności i stałości pewników naukowych – nieważności, niespójności i krótkowzroczności orzeczeń metafizyki”¹³⁰, stwierdza Gilson. Zwątpiwszy w poznanie metafizyczne, Kant, podobnie jak Kartezjusz, zwraca się w stronę nauk szczegółowych – olśniony dziełem Newtona, które uznaje za ostateczne, tworzy nową metafizykę, korzystając z newtonowskiej metody badania świata¹³¹.

¹²⁸ W swojej pracy *Byt i Bóg* Gilson, chcąc podkreślić przełomową rolę stanowiska Kanta w historii filozofii pisze: „Nie da się więc ani przewyżnić Kanta, ani wrócić do stanowiska jakie poprzedziło bezpośrednio stanowisko kantowskie, a to z tej prostej przyczyny, że to właśnie doprowadziłoby w sposób nieunikniony do krytyki Kanta. W rzeczy samej bowiem, choćbyśmy najbardziej byli pewni zasadności poznania metafizycznego, czyli – by nazwać je prawdziwym imieniem – pierwszej filozofii, nie możemy założyć, iż wszelka koncepcja metafizyki jest zasadna. obrońcy tradycji scholastycznej, którzy atakują Kanta, nie dość często się zastanawiają, czy sami nie ponoszą odpowiedzialności za tę sytuację. Pewien sposób pojmowania filozofii pierwszej musiał wreszcie doprowadzić do krytyki kantowskiej, z góry ją uzasadniając, a więc i wywołując”, *Byt i Bóg* w *Studia z filozofii Boga* t. 1, dz. cyt., s. 284.

¹²⁹ O obiektywnym stosunku Gilsona (filozofa sytuującego swoje poglądy na przeciwległym biegunie myśli filozoficznej) do dorobku Kanta przekonuje fragment z jego pracy *Filozof i teologia*, w której czytamy: „Jeżeli filozofia Kanta przeczy wszystkim zasadom rozumu teoretycznego i praktycznego, to jest fałszywa, ale nie trzeba być kantystą, aby dostrzec, że zdanie to byłoby trudno udowodnić. Nie jestem kantystą i nigdy nie miałem najmniejszej ochoty nim zostać; uznaję całkowicie, że teolog ma prawo i obowiązek potępić kandyzm jako niezgodny z nauką Kościoła, ale wtedy niech nie twierdzi, że przemawia po prostu jako filozof, bo jeśli kandyzm jest szaleństwem, to jest to szaleństwo bardzo rozpowszechnione wśród filozofów, i kiedy widzi się tylu szalonych wokół siebie, jest rzeczą roztropną samemu poddać się badaniu”, *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 44.

¹³⁰ E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 160.

¹³¹ „Dla metafizyki, jako dla zupełnie izolowanego spekulatywnego poznania rozumowego, które się całkowicie wznosi ponad pouczenie przez doświadczenie, i to przy pomocy samych tylko pojęć (nie zaś tak jak matematyka przez zastosowanie pojęć do danych naocznych), gdzie więc rozum sam ma być swym nauczycielem, los nie był

Warto zwrócić uwagę na fakt, że poznanie naukowe stanowiło dotąd zaledwie część wartościowego poznania człowieka – Kant, a po nim Comte, doprowadzili do utożsamienia poznania wartościowego z poznaniem naukowym. Krytyka Kanta oznaczała w tym wypadku zwrócenie uwagi na poznający podmiot – od tej pory poznanie nie oznaczało już tylko biernego „poinformowania się o świecie” ale także czynne konstruowanie przedmiotu poznania. W rezultacie znacznemu zmniejszeniu uległ zasięg wartościowego poznania a człowiek został pozbawiony przywileju transcendentnego poznania świata, co zmusza go do zamknięcia tylko we własnym podmiocie. Poznanie nabiera tym samym cech zasadniczo subiektywnych¹³².

Niewątpliwie Kant wyznaczył sobie bardzo ambitne zadanie, chciał zreformować metafizykę aby uczynić z niej naukę – trzeba jednak jasno określić jaką metafizykę Kant chciał poddać reformie. Otóż Kant utożsamiał metafizykę z osobą Christiana Wolffa, będąc całkowicie przekonany, że dzieło Wolffa to sama istota metafizyki. Krytykując metafizykę, stwierdza Gilson, Kant w rzeczywistości krytykuje więc metafizykę typu wolffiańskiego. W tym kontekście zrozumiałe wydaje się, że upadek systemu Wolffa, który przez długi okres stanowił fundament akademickiej pracy Kanta, został przez niego odebrany jako upadek metafizyki w ogóle.

Z filozofią Wolffa zetknął się Kant na Uniwersytecie Królewieckim, uczęszczając na wykłady Franciszka Alberta Schultza. To tutaj, jak pisze Gilson, „ulegał wpływowi owej ześrodkowanej na *entitas* abstrakcyjnej „ontologii”, dla której – jak słusznie zauważono – świat, dusza i Bóg były jedynie poszczególnymi przedmiotami, do których stosowały się kategorie ontologiczne w kosmologii, pneumatologii i teologii, jak również i w naukach szczegółowych”¹³³. To dlatego Kant tak wcześnie zajął się tzw. ontologicznym dowodem na istnienie Boga (więcej na ten temat w kolejnych rozdziałach), ponieważ wszystkie rodzaje dowodów w interpretacji Wolffa były „ontologiczne”. Właściwie, stwierdza Gilson, cała metafizyka Wolffa była „ontologiczna”, ponieważ traktowała siebie jako naukę o bycie możliwym.

dotychczas na tyle przyjazny żeby zdołała wejść na pewną drogę badania naukowego, choć jest starsza od wszystkich innych nauk i choć istniałaby nadal nawet wtedy, gdyby wszystkie inne nauki miała całkowicie pochłonąć otchłań wszystko niszczącego barbarzyństwa. Albowiem rozum stale ulega w niej zahamowaniu, nawet wtedy, gdy chce (jak sobie do tego rości prawo) *a priori* zrozumieć prawa, które potwierdza najpospolitsze doświadczenie”, I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 26-27.

¹³² M. A. Krąpiec pisze, że Kant prawidłowo doceniał rolę podmiotu poznającego w procesie poznania, pomieszał natomiast selektywność rozumu ludzkiego z jego poznawczym konstruktywizmem, i to już w pierwszej fazie poznania, M. A. Krąpiec, *Metafizyka i problem Boga w Studia...*, t. 1., dz. cyt., s. 347.

¹³³ E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 161.

3. 1. 1. Metafizyczne pozory.

Poszukując dróg wyjścia dla metafizyki, Kant, korzystając z doświadczeń Kartezjusza, odrzuca matematykę (jako metodę). Nawiązując do pism biskupa Warburtona (1698-1779), który właśnie stosowaniu metod matematycznych przypisywał niepowodzenia filozofii, Kant stwierdza, że matematykę należy stosować tam, gdzie daje się ona zastosować – w przypadku filozofii, a szczególnie metafizyki, absolutnie nie jest to wskazane, ponieważ przedmiot matematyki jest prosty i ma charakter ilościowy, natomiast przedmiot metafizyki jest złożony i ma charakter jakościowy. Uwalniając się od matematycyzmu Kartezjusza, napisze Gilson, co było posunięciem niewątpliwie słusznym, Kant zaczyna się wikłać w inną metodę.

Pierwszą jej zasadą było to, aby nie rozpoczynać od definicji (jak ma to miejsce w matematyce), tylko zacząć od poszukiwania w każdym przedmiocie tego, co daje się w nim dostrzec jako bezpośrednio oczywiste i zawrzeć to w sądzie. Następnie należy wyliczyć wszystkie powstałe w ten sposób sądy i upewnić się, że żaden z nich nie zawiera się w innym – wtedy możemy uznać wszystkie pozostałe sądy za pewniki, które posłużą do tworzenia dalszej wiedzy¹³⁴. Wychodząc od empirycznej obserwacji, zauważa Gilson, Kant ograniczał filozofię do zjawisk fizycznych a tym samym, ratując ją przed matematyką, skazał na fizykę. W tym momencie, kontynuuje Gilson, Kant przekroczył granicę, za którą „leży już tylko jałowa ziemia, gdzie ginie wszelka metafizyka”.

Z pewnością pobudki filozofa był szlachetne, pragnął ratować metafizykę przed całkowitą zagładą – postęp nauk ścisłych i sukcesy, które święciły te nauki w XVII wieku były aż nadto widoczne, tymczasem filozofia stopniowo traciła swój prestiż. Ratunkiem miała być nauka zdolna do osiągnięcia absolutnie pewnych i niepodważalnych wniosków, czyli doktryna oparta na fizykalnej metodzie Newtona¹³⁵. Gilson pisze: „Kant zapewne uprzytomnił sobie ten fakt gdzieś w początkach okresu całkowitego milczenia, który trwał od roku 1770 aż do ogłoszenia *Krytyki* w roku 1781. Jasne stało się w owym czasie nie tylko to, że metodę Newtona uważał on za jedyną metodę słuszną, lecz również to, że uważał za rzecz udowodnioną, iż świat rzeczywisty jest dokładnie taki, jak go opisał Newton.”¹³⁶ Kantowska *Krytyka czystego rozumu*, zdaniem Gilsona, w mistrzowski sposób opisuje taką strukturę

¹³⁴ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 159.

¹³⁵ Oczywiście nadzieje Kanta związane z fizyką były niemożliwe do spełnienia chociażby z powodu ciągłego postępu w nauce, ciekawie pisze o tym Gilson: „Wszystkie metafizyki starzeją się dzięki swojej fizyce. Metafizyka św. Tomasza (a nawet Arystotelesa) wskutek zesterzenia się fizyki arystotelesowskiej, Kartezjusza wskutek zesterzenia się fizyki kartezjańskiej, Kanta wskutek zesterzenia się fizyki newtonowskiej, a nawet ostatnia, metafizyka Bergsona, już spostrzegła się, że nie ma racji bytu wobec fizyki względności”, *Filozof i teologia*, dz. cyt., s. 202.

¹³⁶ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 160.

umysłu, jaka jest wymagana do przyjęcia i uzasadnienia newtonowskiej koncepcji świata. Newton uważał bowiem, że istnieje absolutny czas i absolutna przestrzeń, które uczynił warunkiem koniecznym swojej fizyki – Kant przypisał człowiekowi dwie formy zmysłowości: przestrzeń i czas, w których wszystkie przedmioty poznania przedstawiane były rozsądkowi. Jeżeli rozum zajmuje się tak przedstawionymi przedmiotami, poznanie jest ważne pod względem naukowym, jeżeli zaczyna się zajmować jedynie własnymi przedstawieniami przedmiotów możliwych – nie tworzy już pojęć odnoszących się do konkretnych rzeczy lecz idee, które nie mogą stanowić poznania naukowego, gdyż pozbawione są realnych przedmiotów. Tak właśnie, zdaniem autora *Krytyk*, powstają „iluzoryczne spekulacje”, które nazywane są metafizyką.

Kant był przekonany o złudności tradycyjnej metafizyki oraz jałowości wszystkich twierdzeń, które odnoszą się do rzeczywistości pozostającej poza granicami doświadczenia. Poddał krytycznej analizie trzy działy racjonalnej metafizyki: psychologię, kosmologię i teologię, stosując metodę krytyki zgodną z ideą transcendentalizmu, to znaczy ujawnił mechanizm poznawczy, który powoduje ich iluzoryczność – metafizyka jest wynikiem naturalnej aktywności rozumu, dlatego nie może być rozpatrywana jako zbiór pomyłek poszczególnych filozofów, należy ją postrzegać jako „wynik funkcjonowania samego rozumu, powstały z jego osobliwości”¹³⁷. Kant nie podejmuje zatem polemiki z konkretnymi myślicielami, nie deprecjonuje określonych metafizycznych teorii, uderza w samą zasadność metafizycznego myślenia, czyli bezpośrednio w możliwość uprawiania metafizyki.

Kant wyjaśnia iluzoryczność metafizyki poprzez koncepcję pozoru. Rozum ludzki wytwarza pozór (przedmiot rozumowy), który jest umieszczony poza granicami doświadczenia. Pozór nie jest więc zjawiskiem, ponieważ zjawiska mieszczą się w granicach rzeczywistości dostępnej w doświadczeniu. Pozór nie ma podstaw poza podmiotem a więc nie istnieje realnie. Powstaje w akcie rozumowania a jego istnienie jest wnioskiem, do którego dochodzi rozum. Pozór pozostaje jedynie swoistym przekonaniem rozumu, które Kant nazywa wiedzą urojoną. Gilson tłumaczy koncepcję transcendentalnego pozoru w następujący sposób: według Kanta człowiek posiada zmysłowość i rozsądek – zmysłowość posiada możliwość bezpośredniego oglądu rzeczywistości poprzez dwie formy aprioryczne (aprioryczne, ponieważ nie wyprowadzamy ich z rzeczy, tylko je na nie nakładamy), czyli przestrzeń i czas. Również rozsądek wyposażony jest w aprioryczne zasady (inaczej kategorie, którymi są chociażby pojęcie substancji oraz przyczynowości), dzięki którym wiąże przedmioty dane nam w przestrzeni i czasie. Kategorie, podobnie jak czas i przestrzeń,

¹³⁷ Z. Kuderowicz, *Myśli i Ludzie, Kant*, Warszawa 2000, s. 45.

nie wywodzą się bezpośrednio z rzeczy, Kant stwierdza, że są one transcendentne w stosunku do rzeczy – nie pochodzą z doświadczenia, tylko tworzą doświadczenie. Niebezpieczeństwo polega na tym, że zasady rozsądku mogą się odnosić zarówno do realnych przedmiotów, jak i do naszych pojęć, które dotyczą tych rzeczy, tak jakby te pojęcia same były realnymi przedmiotami, gdy tymczasem nimi nie są. „Transcendentna natura zasad zdrowego rozsądku staje się w ten sposób źródłem tego, co Kant nazywa transcendentnym pozorem. Jest to pozór, gdyż miast wiązać ze sobą realne przedmioty za pomocą pojęć, wiążemy ze sobą w tym wypadku pojęcia za pośrednictwem abstrakcyjnych idei, mniemając przy tym, że nadal mamy do czynienia z rzeczami. Jest to pozór transcendentalny, gdyż sama jego możliwość pochodzi stąd, że zasady ludzkiego rozsądku nie są zapożyczone od żadnych poszczególnych przedmiotów, lecz są transcendentne wobec wszelkich możliwych przedmiotów”¹³⁸. Jeżeli zasady te zastosujemy do intuicji zmysłowych, pisze dalej Gilson, otrzymamy poznanie spełniające kryteria naukowe, jeżeli natomiast odniesiemy je do pojęć naukowych – wynikiem będą abstrakcyjne idee i metafizyka, która w takim wydaniu, staje się koniecznym i nieuniknionym wytworem rozumu ludzkiego. Człowiek nie może bowiem powstrzymać własnego rozsądku od myślenia, natomiast tworzona w ten sposób metafizyka staje się pustym tworem, pozbawionym realnych przedmiotów i mogącym udowodnić wszystko, na przykład, że Bóg istnieje lub że Boga nie ma.

Prawdziwą ofiarą transcendentalnego pozoru, zdaniem Gilsona, jest sam Kant, który mylnie sądził, że nie sposób tego pozoru uniknąć, ale także mylił się, przypisując temu pozorowi rolę źródła samej metafizyki. Nie tylko nie jest jej źródłem, stwierdza Gilson, ale właśnie przyczyną jej porażek. „Jeżeli każdy porządek rzeczywistości jest określony przez własną istotę, a każda jednostka posiada własne istnienie, zamykanie powszechności bytu w istocie tego lub innego bytu równa się zniszczeniu samego przedmiotu metafizyki; natomiast przypisywanie istocie tego lub innego bytu szczegółowego powszechności samego bytu równa się rozszerzeniu jakiejś szczegółowej nauki poza naturalne granice i czynieniu z niej karykatury metafizyki”¹³⁹.

3. 1. 2. Metafizyka jako wiedza urojona.

Rozum ludzki w naturalny sposób wikła się więc, zdaniem Kanta, w myślnie konstrukcje, które są niczym innym, jak tylko wiedzą urojoną. Przykładem takich konstrukcji

¹³⁸ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 161.

¹³⁹ Tamże, s. 218.

są trzy działy metafizyki: psychologia, kosmologia i teologia, które odpowiadają trzem naczelnym ideom rozumu – duszy, wszechświata i Boga. W doświadczeniu dane nam są jedynie poszczególne przeżycia, tymczasem nasz rozum na ich podstawie stwierdza istnienie duszy, doświadczenie zewnętrzne pozwala nam poznać pojedyncze przedmioty materialne – rozum na tej podstawie zakłada istnienie jednolitego wszechświata. Te trzy idee stanowią rdzeń metafizyki, wartość metafizyki jako nauki zależy więc od jakości tych idei. Sprawdzenie wartości tych idei stało się jednym z głównych celów kantowskiej krytyki. Wynik sprawdzianu nie był pomyślny dla Królowej Nauk.

3. 1. 2. 1. Krytyka psychologii racjonalnej.

Psychologia racjonalna, którą rozwijała szkoła m.in. Wolffa, tworzy teorię podmiotu poznającego, która zmierza do uchwycenia w spójną całość wszystkich zdolności poznawczych człowieka. Według Kanta, psychologia racjonalna jest owocem paralogizmu, czyli błędu we wnioskowaniu, błędu wynikającego z niewłaściwego posługiwania się jednym terminem w dwojakim znaczeniu: podmiot poznający raz jest rozpatrywany jako akt myślenia („ja myślę”) a raz jako przedmiot (substancję). Kartezjańskie „cogito”, zdaniem Kanta, dobrze oddaje tę trudność – jeżeli z istnienia aktu myślenia wyprowadzamy wniosek o istnieniu podmiotu myślącego a następnie nazywamy go substancją, czyli prostym bytem psychicznym, otrzymujemy tylko pozór, który ma swoje uwięźcenie w koncepcji wiecznej i niezniszczalnej substancji – duszy. A tymczasem mówienie o substancji oznacza, jak czytamy w *Krytyce*, że przekraczamy granicę świata dostępnego zmysłom i wkraczamy na pole noumenów (przedmiotów myślących)¹⁴⁰. Dlatego wszelkie twierdzenia o duszy jako substancji pozostaną zaledwie wiedzą urojoną, projekcją umysłu.

Podobnie rozprawia się Kant z twierdzeniem o nieśmiertelności duszy. Według niego trwałość duszy nie może być udowodniona, ponieważ nie leży to w kompetencji nauki. Możemy, co prawda, na podstawie doświadczenia mówić o trwałości duszy za życia ale nigdy o jej trwałości po śmierci człowieka – cały czas pamiętając jednak o alegorycznym sensie terminu dusza, rozumianej jako akt myślenia a nie rzeczywisty przedmiot.

Krytyka psychologii racjonalnej dała Kantowi odpowiedź na pytanie o jej wartość naukową, wynikiem było przekonanie, że psychologia racjonalna nie może być traktowana jako nauka, ponieważ pozbawiona jest podstaw w realnym doświadczeniu.

¹⁴⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 2, s. 411.

3. 1. 2. 2. Krytyka racjonalnej kosmologii.

Drugi rodzaj idei transcendentalnych dotyczy poznania intelektualnego danych naocznych oraz przedmiotów doświadczenia, które zostają wytworzone w intelekcie. Są to idee kosmologiczne, które mają na celu spojenie w jedną całość pojęcia i sądy odnoszące się do danych płynących z doświadczenia. Człowiek, zajmując się racjonalną kosmologią, czyli teorią świata, stawia sobie za cel poszerzenie swojej wiedzy o świecie dzięki zastosowaniu syntetycznych sądów *a priori*. Niestety, stwierdza Kant, takie postępowanie prowadzi do antynomii, czyli uzyskania par sprzecznych twierdzeń na temat świata, z których każda ma równie silne uzasadnienie. Antynomii tych nie można rozstrzygnąć ani poprzez porównanie argumentów, ani przez sprawdzenie logicznej poprawności sprzecznych twierdzeń.

Kant wymienia cztery antynomie, które odpowiadają każdej z czterech klas kategorii, czyli ogólnych wzorów poznania intelektualnego:

- a) antynomia pierwsza: teza – świat ma początek (granicę) w czasie i w przestrzeni; antyteza – świat co do czasu i przestrzeni jest nieskończony,
- b) antynomia druga: teza – wszystko w świecie składa się z tego, co proste; antyteza – nie ma tego, co proste lecz wszystko jest złożone,
- c) antynomia trzecia: teza – w świecie istnieje wolność; antyteza – nie ma w świecie wolności a wszystko dokonuje się według ścisłych praw przyrody,
- d) antynomia czwarta: teza – do natury świata należy, że istnieje istota konieczna, czy to jako jego część, czy jako przyczyna; antyteza – nie ma żadnej istoty koniecznej ani w świecie, ani poza nim jako jego przyczyny.

Antynomia pierwsza i druga (antynomie matematyczne) nie zostają przez Kanta rozstrzygnięte¹⁴¹, zostają unieważnione, ponieważ ani tezy, ani antytezy w nich zawarte nie są prawdziwe. Kant powołuje się tutaj na swoją koncepcję czasu i przestrzeni jako form naoczności – jeżeli czas i przestrzeń są tylko subiektywnym ujęciem przedmiotu a nie realnym przedmiotem, to antynomie te nie mają sensu, nie można ich rozstrzygnąć na gruncie analizy doświadczenia. Kant przestrzega przed próbami rozstrzygnięcia sporu o początek i granicę świata, ponieważ prowadzą one na grunt wiedzy urojonej – w ramach filozofii transcendentalnej ten spór nie ma rozstrzygnięcia a wcześniejsze próby podejmowane przez filozofów były tylko jałowym wysiłkiem wkładanym w rozwiązanie bezpodstawnego sporu.

¹⁴¹ Copleston zauważa, że antynomii tych można uniknąć tylko pod warunkiem przyjęcia założeń filozofii krytycznej oraz odrzucenia stanowiska racjonalizmu dogmatycznego i „bezkrytycznego zdrowego rozsądku”. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, dz. cyt., s. 254-255.

Antynomia trzecia i czwarta (antynomie dynamiczne) zostają przez Kanta rozstrzygnięte w sposób następujący: oba przeciwstawne twierdzenia są prawdziwe – tezy są prawdziwe dla świata myślnego (noumenów), natomiast antytezy dla zjawisk. Oba światy tworzą dwa aspekty naszego życia – jesteśmy zależni od praw przyrody a zarazem wolni jako podmiot rozumny. Jest to możliwe na gruncie filozofii krytycznej, jeśli weźmiemy pod uwagę granice doświadczenia, czyli granice wiedzy naukowej.

We wszystkich antynomiach zestawionych przez Kanta tezy reprezentują punkt widzenia dogmatycznej metafizyki racjonalistycznej, natomiast antytezy nawiązują do stanowiska zajmowanego przez empirystów. Kant, jakkolwiek zgadza się z pretensjami empirystów wobec spekulatywnej metafizyki, nie przyjmuje jednak bezkrytycznie empirystycznego punktu widzenia. Empiryzm, ograniczając rzeczywistość do zjawisk, stał się systemem dogmatycznym, filozofia krytyczna ma za zadanie uniknąć zarówno błędów metafizyki tradycyjnej, jak i czystego empiryzmu. I tak antynomie zestawiające najważniejsze kwestie sporne od początków filozofii, które na gruncie tradycyjnej metafizyki były nierozstrzygalne, w świetle filozofii krytycznej okazały się proste do rozwiązania – analizy Kanta doprowadziły do unieważnienia tych sporów, konsekwentnie wskazując na aktywność rozumu jako ich przyczynę.

3. 1. 2. 3. Krytyka racjonalnej teodycei.

Trzecią ideą transcendentalną czystego rozumu jest idea, którą Kant nazywa transcendentalnym ideałem. Jest to idea, która obejmuje wszystko to, co jest aktualnie realne, ale także wszystko, co kiedykolwiek będzie możliwe – obejmuje zarówno same przedmioty doświadczenia, jak i podmiot poznający. Właśnie ta idea odpowiedzialna jest za dążenia naszego rozumu do ogarnięcia wszystkiego, co jest realne i co możliwe. Rozum wyprowadza całą realność i doskonałość z jednej podstawy, z jednego pierwowzoru, który łączy w sobie wszystkie, nawet wzajemnie się wykluczające doskonałości, które zespolone zostają w jednym, prostym Bycie, nazywanym Bogiem.

W ten sposób, według Kanta, dochodzimy do idei Boga, który staje się wszechdoskonałym, koniecznym i nieuwarunkowanym Bytem, przyczyną wszystkich przyczyn. Idea Boga, czyli przekształcona w praistotę idea transcendentalna, ma służyć

rozumowi za wzorzec, za model doskonały, który posłuży jako punkt odniesienia przy ocenie wszystkich innych rzeczy¹⁴².

Konsekwencją takiego stanowiska jest następująca – nie jest możliwy żaden dowód na istnienie Boga. Kant zabiera się więc za krytykę dowodów. W metafizyce spekulatywnej istnieją trzy sposoby dowodzenia istnienia Absolutu: dowód ontologiczny, dowód kosmologiczny i dowód fizyko-teologiczny. Najważniejszym z nich, zdaniem Kanta, jest dowód ontologiczny, gdyż nawet korzystając z pozostałych rodzajów dowodzenia, rozum musi w końcu do niego sięgnąć aby dotrzeć do Boga.

Dowód ontologiczny, znany od czasów Anzelm z Canterbury (1033-1109) a przyswojony filozofii nowożytnej przez Kartezjusza, polega na twierdzeniu, że istnienie przynależy do pojęcia bytu doskonałego, ponieważ nieistnienie jest niedoskonałością a więc byt doskonały musi istnieć w sposób konieczny, gdyż istnienie jest doskonalsze od nieistnienia. Kant dopatruje się w tym dowodzie wewnętrznej sprzeczności, do pojęcia przedmiotu wprowadzamy jego istnienie i traktujemy je jako realny orzecznik tego przedmiotu. Tymczasem najdoskonalsze nawet określenie przedmiotu, nie przesądza jeszcze o jego istnieniu, ponieważ nie można traktować istnienia jako orzecznika¹⁴³. Wynika stąd, że powyższe wnioskowanie o istnieniu bytu koniecznego jest prostą tautologią, z pojęcia bytu wysnuwamy wniosek o jego istnieniu, tylko dlatego, że sami to istnienie do bytu wprowadziliśmy.

Kant stwierdza, że sądy egzystencjalne są zawsze syntetyczne a nie analityczne, dlatego bez sprzeczności można zawsze zaprzeczyć każdemu sądowi egzystencjalnemu. Najdokładniejsza nawet analiza pojęcia Absolutu nie doprowadzi w rezultacie do stwierdzenia Jego istnienia. Nie jest to możliwe, ponieważ analiza myślowa nie jest w stanie potwierdzić istnienia jakiegokolwiek analizowanego przedmiotu, możemy to uczynić wyłącznie poprzez spostrzeżenie zmysłowe.

Dowód kosmologiczny, który w interpretacji kantowskiej nawiązuje do dowodu Leibniza (1646 – 1716), przedstawia następujące twierdzenie: jeżeli istnieje cokolwiek, to musi również istnieć byt absolutnie konieczny, a ponieważ istnieją przynajmniej ja sam – musi więc istnieć byt konieczny. Kant krytykuje powyższy dowód w sposób następujący:

¹⁴² „Jeśli teraz bliżej prześledzimy tę naszą ideę, hipostazując ją, to będziemy mogli określić praistotę za pomocą samego tylko pojęcia najwyższej realności jako jedyną, prostą, wszechwystarczającą, wieczną, itd., słowem będziemy ją mogli w jej bezwarunkowej zupełności określić poprzez wszystkie kategorie. Pojęcie takiej istoty jest pojęciem Boga pomyślanym w sensie transcendentalnym”, I. Kant, *Krytyka...*, t. 2, dz. cyt., s. 322.

¹⁴³ „Odpowiadam: Popelniliście już sprzeczność, gdy w pojęcie rzeczy, którą chcieliście pomyśleć jako możliwą, wprowadziliście już, choćby pod ukrytym imieniem, pojęcie jej istnienia. Jeżeli się na to zgodzimy, to na pozór wygraliśmy sprawę, w rzeczywistości jednak nic nie powiedzieliście: popelniliście bowiem tylko prostą tautologię”. Tamże, s. 337.

dowód opiera się na niewłaściwym użyciu zasady przyczynowości, która słuszna jest jedynie w świecie danym nam w doświadczeniu zmysłowym, nie można jej używać poza tym obszarem. I chociaż jest to naturalna skłonność naszego umysłu, nie oznacza to jednak uzyskania wiedzy pewnej – nie oznacza realnego istnienia Absolutu¹⁴⁴.

Dowód fizyko-teologiczny opiera się na następującym przekonaniu: w świecie występują obserwowalne znaki porządku celowego (dostosowanie środków do celów), muszą więc istnieć jakieś przyczyny (lub przyczyna) tego ładu, które muszą być rozumne i wolne, a ponieważ świat wykazuje zadziwiającą harmonię (będąc jednocześnie tak skomplikowany i zróżnicowany), musi to być zatem jedna i ta sama przyczyna, absolutna podstawa wszystkich zjawisk – Bóg. Według Kanta, powyższe rozumowanie (nawet po wycofaniu wszystkich innych zastrzeżeń, które można mu postawić) może wykazać co najwyżej, istnienie budowniczego świata ale nie jego stwórcy. Aby dotrzeć do właściwego poziomu dowodzenia istnienia Boga, argumentuje Kant, dowód fizyko-teologiczny musi nawiązać do dowodu kosmologicznego, który odwołuje się z kolei do dowodu ontologicznego (zdaniem Kanta, dowód fizyko-teologiczny jest tylko zamaskowanym dowodem ontologicznym) a ten został już wcześniej obalony.

Wszystkie trzy dowody są zatem bezwartościowe (w świetle filozofii transcendentalnej), podobnie jak bezwartościowa staje się sama teologia racjonalna. Celem krytyki Kanta było ujawnienie błędów zawartych w teoretycznych dowodach na istnienie Boga oraz jasne wykazanie, że za pomocą rozumu nie sposób dowieść Jego istnienia (ale także Jego nieistnienia). Wszelkie rozważania dotyczące takich zagadnień jak substancjalność, najwyższa realność czy konieczność stwórcy, ale także sens świata, pozbawione są jakiegokolwiek znaczenia poznawczego. Jesteśmy uprawnieni jedynie do definiowania Boga jako twórcy, podstawy porządku świata, jego spójności i prawidłowości. Rozum ludzki, który poddał krytyce samego siebie i zna teraz wszystkie pułapki wynikające ze swojej natury, powstrzyma się przed pokusą ostatecznego rozstrzygnięcia problemu istnienia Boga a także przed charakterystyką najdoskonalszego bytu. Dopiero oczyszczenie tradycyjnej metafizyki z tych nadużyć, zdaniem Kanta, otwiera drogę do nowej nauki, jaką stanie się zreformowana metafizyka.

W tym konsekwentnym agnostycyzmie metafizycznym Kanta biorą swój początek fenomenalizm, pozytywizm i ateizm¹⁴⁵. Zresztą konsekwencji nie wystarczyło Kantowi do końca życia, zauważa Gilson, w młodości udowadniał, że skoro Bóg nie jest przedmiotem

¹⁴⁴ „Ideał najwyższej istoty nie jest wedle tych rozważań niczym innym jak regulatywną zasadą rozumu [...], ale nie jest stwierdzeniem istnienia koniecznego w sobie samym”. Tamże, s. 360.

empirycznego poznania, nie możemy posiadać o Nim żadnej wiedzy, natomiast u schyłku swojego życia zaczął podejrzewać, że może sam jest Bogiem. Pisząc słowa „Bóg nie jest bytem poza mną, lecz jest po prostu myślą wewnątrz mnie” albo „Boga możemy szukać tylko w nas samych”, daje świadectwo własnego zagubienia w dziwnym labiryncie fizyczno-teologicznym swojej filozofii¹⁴⁶.

3. 1. 3. Wartość metafizyki.

W *Prolegomenach* Kant stawia następujące pytanie: czy metafizyka w ogóle jest możliwa? Pomimo swojej krytyki metafizyki tradycyjnej nie odpowiada na to pytanie przecząco – metafizyka ma racje istnienia, chociaż nie spełnia warunków nauki doświadczalnej. Według Kanta, metafizyka interesuje się „ideą całości poznania”, może więc istnieć wyłącznie jako nauka o granicach ludzkiego poznania. Takie stanowisko, stwierdza Gilson, skutecznie usuwa pytanie o Boga poza teren filozofii. Definiowanie Boga jako „hipotezy koniecznej dla zaspokojenia umysłu” sprowadza Go jedynie do zasady porządkującej świat, czyli idei gwarantującej zachowanie moralnego porządku w życiu, Bóg jest jedynie praktycznym postulatem rozumu ludzkiego a ten, według Kanta, nie jest przecież zdolny do udowodnienia realnego istnienia Boga. Tym samym wszelkie rozważania dotyczące istnienia Absolutu oraz Jego natury przestają mieć jakiegokolwiek znaczenie i sens¹⁴⁷.

Trzy podstawowe dla metafizyki twierdzenia – nieśmiertelność duszy, wolność woli i istnienie Boga, okazują się, zdaniem Kanta, niepotrzebne dla prawdziwej wiedzy naukowej, dla nauki doświadczalnej. Nabierają jednak znaczenia w codziennym życiu człowieka – jako racjonalne uzasadnienie porządku moralnego. Przekonanie o nieśmiertelności duszy umacnia w człowieku przeświadczenie o konieczności przestrzegania prawa moralnego oraz dążenie do doskonalenia własnej moralności. Wolność woli staje się warunkiem koniecznym do oceny postępowania ludzkiego pod względem moralnym, ale również warunkiem złożenia na człowieku pełnej odpowiedzialności za swoje postępowanie. Wiara w Boga ma natomiast

¹⁴⁵ J. Sochoń, *Ateizm*, dz. cyt., s. 183.

¹⁴⁶ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 167.

¹⁴⁷ „Z chwilą gdy Bóg nie może się stać przedmiotem poznania w apriorycznych formach wrażeń zmysłowych, przestrzeni i czasu, nie można Go również do niczego przyporządkować za pomocą kategorii przyczynowości. I stąd, konkluduje Kant, Bóg nie może być czystą ideą rozumu, to znaczy ogólną zasadą unifikacji naszych wrażeń, i jako taki nie może być przedmiotem poznania; albo też możemy założyć Jego istnienie jako postulowane przez wymogi rozumu praktycznego: a wówczas jest ono postulatem, a więc również nie jest poznaniem”, E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., s. 88.

służyć uzasadnieniu powszechnej ważności prawa moralnego, któremu, w każdej sytuacji, podlegamy wszyscy bez wyjątku¹⁴⁸.

Metafizyka przestaje być dla Kanta „wiedzą urojoną” dopiero po jej połączeniu z etyką. Rozum ludzki nie potrafi zrezygnować z metafizyki, która jest przecież wynikiem jego „naturalnych skłonności” do tworzenia syntetycznych pojęć i wyobrażeń, znajdujących praktyczne zastosowanie w ogólnoludzkiej moralności – wynika stąd, że dopiero etyka nadaje sens metafizycznym konstrukcjom rozumu ludzkiego. Metafizyka ma więc służyć nadawaniu działalności człowieka moralnego sensu.

Gilson zdecydowanie krytykuje powyższe tezy. Jego zdaniem filozof znalazł się w pułapce, która wynikała wprost z konsekwencji jego własnych teorii. Już w *Prolegomenach* Kant pisał o ogromnym wpływie, jaki wywarła na nim lektura Hume’a, wrywając go, jak sam to określił, z „dogmatycznej drzemki”. Poprzez uogólnienie uwag Hume’a na temat zasady przyczynowości, Kant stwierdził, że wiedza naukowa nie będzie możliwa, dopóki przyjmować będziemy, że zasady tego rodzaju mają swe źródło w doświadczeniu (jak twierdził Hume) a nie w czystym rozsądku. „Kant spodziewał się, pisze dalej Gilson, że przechodząc w ten sposób od doświadczenia do intelektualnych warunków doświadczenia osiągnie potrójny rezultat: po pierwsze, uratuje naukę przed sceptycyzmem; po drugie, oczyści metafizykę z jej roszczeń do poznania obiektywnego; po trzecie, wyjaśni, że choć metafizyka jest jedynie pozorem, niemniej jednak jest ona pozorem nieuniknionym”¹⁴⁹. Cele, które wyznaczył sobie Kant, nie były jednak możliwe do zrealizowania bez sięgnięcia poza porządek wiedzy racjonalnej. W tej sytuacji pomocne okazały się dzieła Jeana Jacquesa Rousseau (1712-1778), który należał do zagorzałych przeciwników Hume’a, traktując jego sceptycyzm jako wcielenie niszczycielskiego działania rozumu, zabójcy moralności i samych zasad filozoficznego poznania. Rousseau, wskazując na przyrodzoną ślepotę rozumu, konsekwentnie odwołuje się do uczuć i sumienia moralnego, z których Kant uczynił podstawę całkowicie niezależnego i samowystarczalnemu porządku moralnego. Jeżeli nie potrafi się znaleźć racjonalnego uzasadnienia moralności, pisze Gilson, jednocześnie zgadzając się, że moralność jest nieodłącznym i koniecznym elementem życia ludzkiego, trzeba uznać moralność, jako fakt, który sam siebie uzasadnia. Kant zmusza nas więc do przyjęcia jego teologii naturalnej, której nie można racjonalnie uzasadnić ale należy przyjąć jako moralnie konieczną. Niebezpieczeństwo takiej sytuacji polega na tym, że nie znamy prawdziwych źródeł takiej moralności, która przecież w sposób dowolny może nam dyktować to, w co

¹⁴⁸ Z. Kuderowicz, *Kant*, dz. cyt., s. 57.

¹⁴⁹ E. Gilson, *Jedność...*, dz. cyt., s. 162.

mamy aktualnie wierzyć. Taka sytuacja, konkluduje Gilson, ma miejsce w systemach, w których oderwana od metafizyki etyka zaczyna tworzyć własną wersję metafizyki – w konsekwencji dryfując w stronę moralizmu. „Kantowska zasada wyższości praktycznego rozumu jest wyraźnym przykładem moralizmu, stanowiącego jedną z klasycznych ucieczek od sceptycyzmu dla tych, którzy zwątpili w filozofię”¹⁵⁰.

Prymat rozumu praktycznego oznacza, że rozum musi zatwierdzić pewne twierdzenia lub zespoły twierdzeń, nawet wtedy, gdy nie można ich rozumowo udowodnić. Dlaczego? Ponieważ prawdziwość tych twierdzeń jest koniecznym elementem życia moralnego. Dzięki moralności wiemy, że pewne rzeczy możemy a innych nie możemy robić. Rozum uczy nas jak mamy postępować, narzucając wytyczne naszego zachowania zgodne z obowiązującym prawem moralnym. Co jednak sprawia, że godzimy się na przyjęcie tych wytycznych, nie bacząc na to, czy w konsekwencji nasze zachowanie będzie sprawiało nam przyjemność, czy przykrość? Kant odpowiada: obowiązek. Każdy myślący umysł uznaje konieczność postępowania będącego w zgodzie z prawem moralnym.

Akt czystego obowiązku, stwierdza Gilson, który nie będzie podparty osobistą decyzją czy przekonaniem, nie jest chyba możliwy. Człowiek ma zatem możliwość wyboru, opowiedzenia się za jakimś konkretnym prawem, czyli musi być wolny – a więc wolność musi być wpisana jako właściwość woli wszystkich istot rozumnych. Z kolei wola, która działa wyłącznie pod dyktando obowiązku, zakłada możliwość istnienia doskonałego porządku moralnego, który nie będzie zakłócany przez ciągłą walkę pomiędzy rozumem a światem zmysłów – taki idealny porządek może być możliwy tylko w innym życiu, skąd wynika, że dusza musi być nieśmiertelna. Wynikiem tego doskonałego życia moralnego musi być z konieczności szczęście – a czym jest prawo moralne w sensie przyczyny wiecznego szczęścia? Jest Bogiem. Dlatego Kant, po wykazaniu w *Krytyce czystego rozumu*, że istnienia Boga nie można udowodnić, upiera się przy pozostawieniu Absolutu jako idei unifikującej w porządku moralnym rozumu spekulatywnego (teoretycznego) oraz jako konieczny postulat w porządku moralnym rozumu praktycznego¹⁵¹.

Wyższość rozumu praktycznego oznacza, że to na etykę spada obowiązek podejmowania zagadnień metafizycznych. Tezy uznane przez metafizykę tradycyjną, stają się w tej sytuacji niemożliwe ani do udowodnienia, ani do obalenia. W ten sposób, zdaniem Kanta, metafizyka została uratowana przed atakami sceptycyzmu – jej bezpieczeństwo,

¹⁵⁰ Tamże, s. 163.

¹⁵¹ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., s. 91.

napisze gorzko Gilson, zostało zapewnione przez zupełny brak odpowiedzialności wobec rozumu.

Fizykalizm połączony z moralizmem, z jakim mamy do czynienia u Kanta, nie był konstrukcją nową, nie był też pozbawiony pewnych trudności. Wysiłki Kanta zmierzające do pogodzenia dwóch głównych postulatów jego systemu, czyli fizyki Newtona i obowiązku moralnego, nie wystarczyły do skutecznego powiązania doktryny w jedną całość. Nie był to jednak wynik przeoczenia lub braku zdolności samego Kanta, ocenia Gilson, po prostu było to zadanie niewykonalne.

Pierwsza szczelina w jego doktrynie powstała na styku zmysłowości i rozsądku. Te dwa odrębne i różne ośrodki poznania należą do tego samego umysłu – czy możliwe jest, że nie da się w samym umyśle znaleźć ich wspólnego źródła? Jeżeli jest tak w rzeczywistości, to w jaki sposób oba te źródła mogą ze sobą, i to z powodzeniem, współpracować w dziedzinie matematyki i fizyki? Kant, który zdawał sobie sprawę z tych trudności, nie podjął jednak tego zagadnienia – nie chciał i nie mógł na nie odpowiedzieć. Nie chciał, kontynuuje Gilson, ponieważ leżało ono w dziedzinie metafizyki a nie krytyki; nie mógł, ponieważ przypisanie zmysłowości i rozsądkowi wspólnego źródła zaprzeczałoby ich odrębności – poznanie empiryczne nie byłoby wówczas możliwe, w konsekwencji zniknęłaby różnica pomiędzy fizyką i matematyką, natomiast końcowym rezultatem wysiłków Kanta stałby się metafizyczny idealizm.

Istnieje jednak jeszcze głębsza rysa pomiędzy dwiema *Krytykami*. W *Krytyce czystego rozumu* Kant stwierdza, że natura jest systemem substancji, które są ściśle podporządkowane zasadzie przyczynowości. *Krytyka praktycznego rozumu* dowodzi natomiast istnienia wolnej woli, zdolnej do podejmowania decyzji i niepodlegającej naturalnej konieczności. Właśnie w tym punkcie, pisze Gilson, zbiegają się obie *Krytyki* – ponieważ świat zmysłowości podlega prawom konieczności, akt moralny nie może zawierać żadnych motywów zmysłowych, inaczej przekreśleniu ulegną jego wolność i moralność. Konsekwencją tej trudności jest radykalna antynomia pomiędzy człowiekiem–jednostką ściśle podporządkowaną prawom natury a człowiekiem–jednostką żyjącą w porządku norm moralnych. Z jakiego powodu, pyta Gilson, wolni intelektualnie ludzie, zostali skazani na życie w ściśle zdeterminowanym świecie materii? Dlaczego Kant skazał nas na dramatyczną walkę pomiędzy prawem natury a prawem moralnym? Stało się tak, ponieważ Kant odrzucił możliwość wyciągnięcia metafizycznych konkluzji z metafizycznych przesłanek, od metafizyki przeszedł do etyki a od etyki do teologii.

Kant, po wykazaniu, że dowody na istnienie Boga wynikają ze spekulatywnej iluzji rozumu, ani przez chwilę nie zwątpił w Jego istnienie, pisze Gilson. To przekonanie, zdaniem Kanta, jest wynikiem postulatu rozumu praktycznego. W jaki sposób rozum praktyczny może jednak postulować istnienie Boga, pyta Gilson, skoro rozum spekulatywny nie przekazał mu wcześniej pojęcia Boga? Kant nie zapytał nawet o to, czy wszystkie przedmioty rozumu spekulatywnego mają taką samą naturę, jak przedmioty, które opisuje matematyka lub fizyka Newtona. Po prostu przyjął takie założenie. „Twierdząco na to odpowiadając, Kant pozbawił się tym samym możliwości postawienia jakiegokolwiek metafizycznej kwestii, tak jakby sama myśl nie była z samej swojej natury metafizyczna. Myślenie zawsze jest myśleniem o bycie, który przecież jest przedmiotem transcendującym to, co fizyczne. Można je przyjąć za ogólnie przyjęte, wraz z nim naukę, ale sama nauka pozostaje wówczas czymś nierozumnym. Gdy tylko tracimy z oczu pojęcie bytu, wówczas również pojęcie Boga traci swoją rozumność. Nie znika ono bynajmniej z ludzkich umysłów, nie daje się już jednak pojąć przez rozum metafizyka”¹⁵².

¹⁵² E. Gilson, *Trudny ateizm*, dz. cyt., s. 161.

4. ANTROPOLOGICZNA REDUKCJA RELIGII JAKO ŹRÓDŁO ATEIZMU.

Jeżeli religia zostanie zdefiniowana jako twór czysto ludzki, jak to miało miejsce u Feuerbacha, lub wynik frustracji człowieka (marksizm) albo wytwór słabości i choroby woli człowieka (Nietzsche) lub przejaw niedojrzałości człowieka, jak w pozytywizmie, to naturalnym następstwem takiego stanowiska może być już tylko postulat eliminacji religii z życia człowieka. W konsekwencji, Bóg uważany jest wówczas za twór człowieka, który odbiera mu godność i wolność.

Europejska myśl współczesna pozostaje pod wpływem stanowiska Hegla, który sam nie będąc ateistą, zdecydowanie przyczynił się do negatywnego postrzegania religii oraz pojawienia się tematu „śmierci Boga” w filozofii, kulturze i sztuce. Jego ewolucjonistyczna koncepcja Absolutu zamkniętego w immanentnej myśli człowieka oraz dialektyka „pana i niewolnika” są źródłem alienacji religii. Hegłowski człowiek, który wobec chrześcijańskiego Boga zawsze pozostaje w postawie służalczej, nie jest zdolny postępować jak prawdziwy syn i król ziemi, jest zniewolony i bierny. Śmierć Boga staje się więc koniecznym warunkiem wolności człowieka, osiągnięcia przez ludzkość własnej dojrzałości, dopełnienia własnej wartości. Rodzący się w ten sposób ateizm określić można mianem ateizmu humanistycznego, ponieważ dąży do uznania absolutnej wartości człowieka, który jest następnie wyniesiony do rangi nowego Absolutu.

Myśl ta, choć w różny sposób interpretowana, znalazła zastosowanie między innymi w systemach Feuerbacha, Nietzschego, Marksa czy Sartre’a. Konflikt między absolutnym humanizmem a religią rozgorzał na dobre – afirmacja człowieka została przeciwstawiona afirmacji Absolutu; człowiek, ze wszystkim co ziemskie, czasowe, doczesne, stanął naprzeciwko Boga, wraz z Jego Kościołem, wiarą i wartościami. Mocnym orężem w walce o wolność ludzkości, stały się nowe koncepcje człowieka, na przykład koncepcje materialistyczne lub pozytywistyczne, które odrzucają istnienie Boga, jako ostatecznego celu

życia oraz propozycje egzystencjalistyczne, które odrzucają Boga jako wartość bezpośrednio konkurującą z człowiekiem.

Tymczasem konsekwencją „śmierci Boga” zdaje się być „śmierć człowieka”, ponieważ wszystkie koncepcje poznawcze, ontyczne, antropologiczne, które odrzucają Boga jako osobowy byt transcendentny, w konsekwencji prowadzą do odrzucenia samego człowieka, jako osoby transcendentnej wobec świata natury i historii a także zanegowania jego wymiaru duchowego, sprowadzając całokształt życia ludzkiego jedynie do funkcji biologicznych.

W niniejszym rozdziale przedstawione zostaną poglądy dwóch filozofów humanistów, F. W. Nietzschego i J-P. Sartre’a. Wspólny obu myślicielom ateizm wynika z jednego źródła, chęci usunięcia Boga z miejsca, które zajmował ze szkodą dla człowieka i intronizację człowieka w miejsce Boga.

Paragraf pierwszy dotyczy doktryny Nietzschego. W punkcie pierwszym odpowie się na pytanie: śmierć jakiego Boga obwieścił Nietzsche? Autor *Jutrzenki* raczej nie formułował swojego stanowiska na płaszczyźnie metafizycznej, jego negacja Boga nie dotyczy Stwórcy świata i człowieka, był to dla niego problem zasadniczo moralny. W punkcie drugim przedstawiona zostanie koncepcja Nadczłowieka, która w doktrynie Nietzschego pełni fundamentalną rolę. Nadczłowiek stanowi ostateczny cel rozwoju człowieka, jest nową jakościowo formą bytu, wyższym szczeblem egzystencji ludzkiej i przedmiotem nowej religii – jego zadaniem jest detronizacja Boga w celu przywrócenia człowiekowi należnego mu miejsca, nowego Absolutu.

Paragraf drugi niniejszego rozdziału zawiera poglądy egzystencjalisty J-P. Sartre’a. Postulat ateizmu stanowi integralną część filozofii Sartre’a, który przekonany był o tym, iż dowiódł nieistnienia Boga. Tymczasem według Gilsona, ateizm Sartre’a nie jest jednak rezultatem ścisłej konkluzji filozoficznej – podobnie jak w przypadku Nietzschego jest wynikiem apriorycznie przyjętego stanowiska. W punkcie pierwszym przedstawiona zostanie Sartre’owska koncepcja absolutnej wolności człowieka, czyli całkowitego wyzwolenia człowieka spod władzy Boga a następnie wyniesienia człowieka do rangi Absolutu. W punkcie drugim omówione zostanie pojęcie Boga, który u Sartre’a nie jest tożsamy z Bogiem transcendentnym. Jego Bóg to wytwór świadomości człowieka, Bóg absolutnie immanentny względem rzeczywistości ludzkiej. A zatem Bóg, który został odrzucony przez Sartre’a nie jest Bogiem teistów. W punkcie trzecim, ostatnim, dokonane zostanie podsumowanie argumentów Sartre’a za ateizmem. Bez wątplenia słabą stroną ateizmu Sartre’a jest niedocenywanie wagi intelektualnej argumentacji za istnieniem lub nieistnieniem Boga. Autor

Much odrzuca możliwość egzystencji Absolutu nie z powodu jakichś niepodważalnych dowodów na Jego nieistnienie lecz z pobudek czysto osobistych. Sartre dowodzi ateizmu na podstawie nieuzasadnionych tez swojej ontologii a jego argumenty antyteistyczne okazują się być tylko pozorne.

4. 1. Moralny ateizm F. W. Nietzschego.

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), z wykształcenia filolog klasyczny, w trakcie swojej krótkiej kariery pisarskiej (tworzył przez dwadzieścia lat) zdołał opublikować wiele prac zawierających w sobie myśli, które przez kilka następnych dziesięcioleci gwałtownie rozpałały umysły artystów i filozofów, zjednując sobie pokaźną grupę zwolenników¹⁵³. Studia rozpoczął w Bonn w roku 1864 ale już rok później, podążając za swoim wykładowcą filologii klasycznej, profesorem F. W. Ritschlem (1806-1876), przeniósł

¹⁵³ W roku 1889, kiedy to Nietzsche przerywa okres pracy twórczej na skutek ataku choroby psychicznej, tylko Jerzy Brandes, duński historyk literatury, uczynił go przedmiotem swoich wykładów w Kopenhadze. Jedenaście lat później, kiedy Nietzsche umiera, jego nazwisko jest już znane w całej Europie. Oddziaływał na szerokie rzesze inteligencji, literatów, publicystów i filozofów (Derrida, Deleuze, Vattimo). Ślady jego twórczości można odnaleźć w powieściach Manna, Ibsena, Tołstoja, Gide'a, d'Annunzia, Przybyszewskiego i Berenta. Zapalonym czytelnikiem Nietzschego był Mussolini, jednak poglądy Nietzschego były wykorzystywane (wbrew prawdziwym intencjom filozofa) również przez niemieckich narodowych socjalistów.

Dzieła Nietzschego znalazły szeroki odbiór już przed I Wojną Światową, w czasie jej trwania i zaraz po wojnie dostępne były tanie kopie jego książek. Po raz pierwszy, pozbawieni skrupułów pisarze tacy jak: Julius Langbehn i Paul Lagarde połączyli dla własnych celów nazwisko Nietzschego z nacjonalizmem. Co ciekawe, jeszcze w trakcie wojny nazwisko filozofa zostało mocno związane ze sprawą niemieckiego nacjonalizmu poprzez osobę jego siostry. Przysłowiową kropkę nad „i” postawił Oswald Spengler, który po raz pierwszy odwiedził *Nietzsche-Archiv* w czerwcu 1920 roku, wychwalał ducha Nietzschego jako typowego Niemca, który pomoże pokonanym Niemcom w odniesieniu zwycięstwa. Jego komentarze w *Der Untergang des Abendlandes* (I: 1918, II: 1923) tylko umocniły tendencje łączenia nazwiska Nietzschego z niemieckim narodowym socjalizmem, połączenia, któremu sam filozof by się sprzeciwił.

Sam Nietzsche często krytykował narodowe wady, szczególnie powszechny szowinizm i zapóźnienia kulturowe, natomiast jego siostra, Elizabeth, miała odmienne przekonania. Podjęła współpracę z faszystami zarówno ze względów finansowych, jak i ideologicznych. Chociaż bardziej podziwiała Benito Mussoliniego niż Adolfa Hitlera, z wdzięcznością przyjęła logistyczną pomoc ofiarowaną przez narodowych socjalistów, sam Hitler wspomagał ją z własnego portfela. Ta symbioza została wykorzystana przez propagandę hitlerowską do uczynienia z Nietzschego protofaszysty. Hitler chętnie fotografował się z łaskawą dla niego starszą panią, która chociaż bezdzietna, zdawała się reprezentować macierzyństwo Niemiec, traktując samego Hitlera jak posłusznego syna. Gdy zmarła w 1935 r., Hitler oraz duży orszak partyjnych dygnitarzy uczestniczył w jej pogrzebie.

Szefem Narodowo Socjalistycznego Nietzscheanisty był Alfred Baeumler, którego główne dzieło o Nietzschem to: *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* (1931 r.). Alfred Rosenberg określił Nietzschego jako protofaszystę w swojej książce: *Der Mythos des Zwanzigsten Jahrhunderts* (1930 r.), drugiej w hierarchii ważności nazistowskiej książce po sztandarowej *Mein Kampf* (1925-1927). Heinrich Haertle w *Nietzsche und der Nationalsozialismus* (1937 r.) argumentował, iż Nietzsche nienawdził Żydów, ale nie wszyscy narodowi socjaliści chcieli uznać Nietzschego za jednego z nich.

Głównym interpretatorem Nietzschego był w tym czasie Martin Heidegger, filozof o prawicowym nastawieniu, którego egzystencjalistyczna krytyka zainspirowała do poważnej repliki Karla Jaspersa i Karla Löwitha. Zdecydowanie po lewej stronie stała natomiast grupa filozofów skupiona wokół marksisty Maxa Horkheimera, filozofa z Frankfurtu, tworząc tzw. Szkołę Frankfurcką, jednak wielu z nich musiało wyemigrować jeszcze w latach trzydziestych do Ameryki.

się na uniwersytet w Lipsku. To właśnie w Lipsku miały miejsce trzy wydarzenia, które radykalnie wpłynęły na resztę jego życia: w 1865 r. Nietzsche odkrywa *Die Welt als Wille und Vorstellung* Schopenhauera, rok później zapoznaje się z tekstem *Geschichte des Materialismus* F. A. Lange'a i wreszcie, w roku 1868, spotyka R. Wagnera, z którym połączy go, oprócz miłości do muzyki, podziw dla Schopenhauera i nadzieja na odnowienie europejskiej kultury¹⁵⁴.

Prawdopodobnie już w tym okresie swojego życia Nietzsche definitywnie porzucił chrześcijaństwo¹⁵⁵. W roku 1865 oznajmia o tym fakcie swojej siostrze, pisząc, że stał się właśnie uczniem prawdy, gdziekolwiek ta prawda go doprowadzi. W tym samym czasie, w rozmowie z Deussenem stwierdza, że niedawno opublikowana książka *Życie Chrystusa* D. Straussa jest nieuczciwa w odrzuceniu cudów Chrystusa z Ewangelii, co jest może wygodne dla metody samego Straussa ale może mieć poważne konsekwencje, albowiem „jeżeli odrzucasz Chrystusa musisz odrzucić także Boga”¹⁵⁶.

Fizycznie był wątły, słaby i chorowity, w stosunku do innych ludzi taktowny oraz niezwykle delikatny – w swoich pracach propagował kult siły i biologicznej bezwzględności, przepowiadał nadejście ery nowej moralności a wraz z nią czasu Nadczłowieka.

Zrozumienie i interpretacja myśli Nietzschego jest zadaniem skomplikowanym i nie pozbawionym trudności. Jest to spowodowane szczególnym charakterem jego twórczości. Interpretując dosłownie jego pisma łatwo przeoczyć fakt, że był on poetą i prorokiem, który wielokrotnie formułował problemy na nowe sposoby. Jego książki, z małymi wyjątkami, były raczej zbiorami aforyzmów, oderwanych myśli, nigdy nie stanowiły kompletnego wykładu jego poglądów. Podobnie cała filozofia Nietzschego – nie znalazła swojego potwierdzenia w kompletnym systemie.

¹⁵⁴ A. D. Schrift... 608.

¹⁵⁵ Już na studiach w Bonn, w wieku lat 20, Nietzsche zaczął powątpiewać w religijne przekonania. Jako fenomenalny młodzieniec, w wieku 24 lat otrzymał stanowisko profesora filologii klasycznej na uniwersytecie w Bazylei. Uniwersytet w Lipsku przyspieszył nadanie doktoratu na podstawie opublikowanych już filologicznych artykułów, bez egzaminu i rozprawy doktorskiej, co było wymogiem ówczesnego niemieckiego szkolnictwa wyższego. Powołanie na stanowisko profesora filologii w Bazylei odbyło się w 1869 r. również bez egzaminów i formalności habilitacyjnych, a jedynie na podstawie publikacji. Z Bazylei miał blisko do rezydencji Wagnera, co ułatwiło mu nawiązanie bliskiej relacji zarówno z Wagnerem jak i jego żoną Zosimą, córką Franciszka Liszta (odwiedził ich przeszło 23 razy). Był to również okres, w którym definitywnie stracił wiarę w Boga, chociaż jeszcze utrzymywał kontakty z neo-pietystami w Bazylei (w tym czasie Bazylea była ważnym ośrodkiem protestanckim), wśród których był m.in.: Jacob Burchardt i Johann Jakob Bachofen. Już wtedy dyskutowano w towarzystwie Nietzschego jego słynne później stwierdzenie, że „Bóg umarł”, chociaż powszechnie sądzono wtedy, że młody profesor po prostu nie bierze na serio tego stwierdzenia i wcześniej, czy później wróci do swojej chrześcijańskiej wiary.

¹⁵⁶ D. Burnett, J. K. Roth, *Friedrich Nietzsche*, w: J. K. Roth (red.), *World Philosophers and Their Works*, t. 2, Salem Press, 2000, s. 1371.

Już wczesne pisma Nietzschego zawierają krytykę uniwersalnego prawa moralnego oraz absolutnych wartości moralnych. W *Poza dobrem i złem* Nietzsche zapoczątkowuje proces konstruowania swojej wizji nowej etyki, prezentując dwa zasadnicze typy moralności – „moralność panów” i „moralność niewolników”. Moralność panów to moralność arystokratyczna, właściwa ludziom silnym, którzy z natury rzeczy cenią dostojność i godność osobistą a także bezwzględność w realizowaniu swoich zamierzeń. Moralność niewolników oznacza pokorę, łagodność, miękkość serca i litość. Niegdyś silni „panowie” dyktowali warunki niewolnikom, jednak teraz, liczniejsi niewolnicy zbuntowali się i przejęli władzę – wraz z ich moralnością (moralnością stada) nastąpiła nowa definicja dobra: pokora serca, altruizm i zaparcie się siebie. W utworze *Z genealogii moralności* Nietzsche wykorzystuje pojęcie resentymetu – człowiek wyższego typu, reprezentujący moralność panów, stwarza własne wartości korzystając z obfitości własnego życia i siły, tymczasem niewolnicy, obawiając się tych, którzy są mocni i potężni, za wszelką cenę starają się ich poskromić, ogłaszając własne wartości (wartości stada), jako wartości absolutne. Zdaniem Nietzschego, taka operacja dokonała się w świecie zachodnim za pomocą chrześcijaństwa, które jest wyrazem resentymetu charakterystycznego dla instynktu stadnego i moralności niewolników.

Nietzsche oskarża chrześcijaństwo o deprecjację ciała, popędu oraz namiętności, nieskrępowanego korzystania z umysłu, deprecjację wartości estetycznych i wreszcie – o pielęgnowanie w umysłach ludzi wiary w Boga, a ta czyni człowieka słabym, uległym i pokornym oraz niezdolnym do swobodnego rozwoju. Wiara jest oznaką tchórzostwa i słabości a sama religia, szczególnie chrześcijańska, jest wrogiem życia¹⁵⁷. Powinno się zatem zwalczać chrześcijaństwo, wraz z propagowanym przez nie ideałem człowieka, który „ze swoją chorobliwą pięknnością i pokusą niewieścią, ze swoją tajemną wymową potwarzy przytakuje wszelkiemu tchórzostwu i wszelkiej próżności”, wychwalając przy tym ufność, prostoduszność, skromność, miłość do bliźniego i oddanie się Bogu, czyli wszystkie pseudo-cnoty, które czynią człowieka małym i słabym.

Nadszedł więc czas, pisze Nietzsche, aby zrezygnować z wiary w Boga, którego śmierć stanie się zarazem początkiem nowej ery – panowania Nadczłowieka.

¹⁵⁷ W *Antychryście* Nietzsche pisze o chrześcijaństwie, jako o największej ze wszystkich plag oraz nieusuwalnej plamie na ludzkości, *Antychryst: próba krytyki chrześcijaństwa*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.

4. 1. 1. Jakiemu Boga pogrzał Nietzsche?

Słynne zdanie Nietzschego: „Bóg umarł”, pisze Gilson, stało się tak pospolite, że aż wstyd o nim mówić, a jednak trzeba wyraźnie zaznaczyć, że jest to tylko połowa myśli, która znalazła się u podstaw tego stwierdzenia. W ślad za ogłoszoną śmiercią Boga podąża następująca nowina: „Zwiastuję wam Nadczłowieka”. Dopiero te dwa zdania stanowią pełen sens planu Nietzschego – narodziny Nadczłowieka były przyczyną śmierci Boga. Właśnie to miał na myśli Zaratustra, kiedy wypowiadał zdanie: „Wszak ten święty starzec nic jeszcze w tym lesie nie słyszał o tem, że Bóg już umarł”¹⁵⁸, chodziło mu o fakt odsunięcia i zastąpienia Boga nowym człowiekiem. Najwyższym sensem przedsięwzięcia Nietzschego było zatem usunięcie Boga z miejsca, które dotąd zajmował ze szkodą dla człowieka¹⁵⁹.

A jednak, stwierdza Gilson, sens powyższej formuły pozostaje niejasny. Jeżeli potraktujemy jej przekaz dosłownie, to otrzymamy następujące twierdzenie: pewien byt, zwany Bogiem, przestał istnieć. Tymczasem tak rozumiana formuła pozbawiona jest sensu – już filozofowie greccy utożsamiali pojęcie boskości z nieśmiertelnością a więc teza, że jakiś bóg mógłby umrzeć jest absurdalna, ponieważ z samej swojej definicji bóg jest nieśmiertelny. Przyjmijmy zatem, kontynuuje Gilson, aby umożliwić jakąkolwiek dyskusję filozoficzną na ten temat, że w rzeczywistości ta nieco publicystyczna formuła nie oznacza wcale, że jakiś nieśmiertelny umarł, ale raczej, że on nigdy nie istniał – chyba, że pod postacią jakiejś mitologicznej istoty. Właśnie ten mit zanika w świadomości ludzi, wiara w Jego istnienie, która gościła jeszcze niedawno w umysłach ludzi, teraz praktycznie przestaje istnieć.

Zaratustra, wychodząc z lasu, zostawia za sobą grupę świętych pustelników, modlących się i śpiewających pieśni ku czci Boga, mają oni symbolizować wyrzeczenie się ziemi i życia oraz kult wartości transcendentnych, narzuconych człowiekowi z zewnątrz, podobnie jak pojęcia „dobra” i „zła”. Wyjść „poza dobro i zło” to znaczy, według Nietzschego, wznieść się ponad ten porządek fałszywych wartości, narzuconych człowiekowi przez jakiegoś nieistniejącego boga. Wyzwolony od uciążliwego balastu mitu wolny człowiek, będzie mógł ustanawiać własny system wartości, nareszcie będzie samym sobą, *Ecce homo*. „Tak naprawdę więc to, co umarło, pisze Gilson, to Bóg chrześcijańskiej i tradycyjnej etyki. Formuła Nietzschego oznacza wręcz, że niemożliwe stało się bluźnierstwo przeciw Bogu, ponieważ nie ma tam nikogo, kto mógłby usłyszeć bluźnierstwa”¹⁶⁰.

¹⁵⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań 2006, s. 9.

¹⁵⁹ E. Gilson, *Trudny ateizm*, dz. cyt., s. 118.

¹⁶⁰ Tamże, s. 120.

Stąd teza Nietzschego o konieczności „przewartościowania wszystkich wartości”, to znaczy wykazania absolutnego braku wartości wszystkiego tego, co za wartościowe jest aktualnie uważane, czyli obowiązującego jednolitego i absolutnego systemu moralności, który jest owocem resentymentu i prowadzi do degeneracji. W jego miejsce należy wstawić pojęcie hierarchii ważności różnych systemów moralnych – stado powinno mieć swój własny zespół wartości i nie narzucać go człowiekowi wyższego typu, który tworzy własne wartości umożliwiające mu wykraczanie ku wyższemu szczeblowi egzystencji, ku Nadczłowiekowi.

Jeżeli więc Nietzsche pisze o swojej filozofii, że ma być „poza dobrem i złem”, to znaczy, iż ma się wznieść ponad moralność stada, która faworyzuje mierność i przeciętność oraz hamuje proces powstawania Nadczłowieka. Nie chodzi mu o odrzucenie wszelkich ograniczeń i poluzowanie hamulców moralnych – człowiek, który tak czyni może być tak słaby i zdegenerowany, że zniszczy moralnie również siebie. Tylko człowiek wyższego typu może bezpiecznie wyjść poza dobro i zło (rozumiane w terminologii resentymentu) i stworzyć na swoje potrzeby nowe wartości, czyli zająć miejsce Boga jako prawodawca i twórca wartości¹⁶¹.

Nietzsche nie formułował swojego stanowiska na płaszczyźnie czysto metafizycznej, był to dla niego problem zasadniczo moralny. Jego negacja Boga nie dotyczy w istocie Stwórcy świata i człowieka, pisze Gilson, nie dotyczy również ani fizycznego, ani metafizycznego pojęcia używanego przez teologów. Nietzsche obwiniał samą teologię i samo moralizowanie, a nie Boga i moralność, ponieważ jego zdaniem, to „teologia przytłoczyła Boga a moralizowanie moralność”. A zatem każdy, kto interpretuje myśl Nietzschego w taki sposób, że oto przestał istnieć bóg fizyczny i kosmiczny, stwórca wszechświata i człowieka, który podtrzymuje nas w istnieniu – jest w błędzie.

Według Nietzschego ani religia nie jest nikczemna, ani sam Bóg – nikczemny jest chrześcijański judaizm ze swoim Jezusem Chrystusem i jego moralnością. Misją Nietzschego staje się więc przewyciężenie tej plagi, przewyciężenie chrześcijańskiej moralności wyrzeczenia i przeprowadzenie ludzkości do nowego etapu rozwoju – ery nietzscheańskiej.

¹⁶¹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 7, dz. cyt., s. 348. Jak pisze dalej Copleston, Nietzsche mówił dużo o konieczności ustalenia nowych wartości – gorzej było już z dokładnym ich przedstawieniem. Wydaje się, że były to stare wartości, które są uznawane przez człowieka już teraz ale użyte w nowy sposób – do realizacji nowej moralności wyzwolonych ludzi. W. Tatarkiewicz wylicza główne założenia moralności panów: 1. wartość życia – jedynie życie posiada wartość bezwzględną, z niego rodzi się wszystko inne, co jakkolwiek wartość posiada; 2. wolność silnego – wolność należy się tylko temu, kto ma dość siły aby ją sobie zapewnić; 3. nierówność – ludzie nie są równi, dzielą się na lepszych i gorszych w zależności od tego, ile mają w sobie życia i siły, *Historia filozofii*, t. 3, dz. cyt., s. 166.

Ma tego dokonać sam Nietzsche, „Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu”¹⁶², pierwszy w dziejach absolutny amoralista.

4. 1. 2. Śmierć Boga jako zwiastun narodzin Nadczłowieka.

Pierwszy krok został zatem wykonany. Bóg, który okazał się zwykłym kłamstwem, ludzkim wymysłem, projekcją prymitywnych lęków, zniknął ze świadomości człowieka. Pora więc na prezentację Jego następcy – Nadczłowieka, nowego boga, który zajmie miejsce chrześcijańskiego Boga i tym samym zakończy realizację Nietzscheańskiej wizji. „Hejże! Hej! Ludzie wy wyżsi! Teraz dopiero rodzi się góra ludzkiej przyszłości! Bóg umarł: niechże za naszą wolą nadczłowiek teraz żyje”¹⁶³, głosi Zaratustra.

Kim lub czym jest Nadczłowiek? Nadczłowiek stanowi ostateczny cel rozwoju człowieka, jest nową jakościowo formą bytu, wyższym szczeblem egzystencji. Człowiek stanowi tylko pomost, który na drodze koniecznego procesu przekształci się w Nadczłowieka. „Człowiek jest liną rozpiętą między zwierzęciem i nadczłowiekiem – liną ponad przepaścią”, stwierdza Zaratustra¹⁶⁴. Dlatego człowiek nie jest celem, nie jest najważniejszy, jest zaledwie tworzywem, koniecznym ale nie ostatecznym etapem rozwoju. A jednak Nadczłowiek pozostaje na razie mitem, jedynie celem dla naszej woli. Dlaczego? Ponieważ Nadczłowiek nadejdzie dopiero wtedy, kiedy wybitne jednostki, które teraz nie mają jeszcze odwagi na dokonanie przewartościowania wszystkich wartości, na złamanie starego systemu wartości (przede wszystkim moralności chrześcijańskiej), kiedy te wybitne jednostki, korzystając z

¹⁶² Dionizos pojawia się u Nietzschego jako symbol życia, które łamie wszelkie bariery i drwi z wszelkich ograniczeń, ceni pełnię, płodność życia i dynamikę, która jest ważniejsza od doskonałości. Inny bożek – Apollo ma symbolizować to, co jasne, doskonałe i harmonijne, oznacza miarę i powściągliwość. Nietzsche przeciwstawia pogańsko-dionizyjski obraz życia chrześcijaństwu, opowiadając się oczywiście za postawą dionizyjską, której w jego opinii, zawdzięczamy wszystko, co w naszych dziejach było wielkie i twórcze. Samego Dionizosa, który był dla niego symbolem życia jako najwyższego dobra, przeciwstawia Chrystusowi na krzyżu, który symbolizuje ofiarę z życia dla innych dóbr, H. de Lubac, *Dramat ateizmu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 100.

Kultura i filozofia grecka była przedmiotem naukowych badań Nietzschego. W Bazylei wykładał Homera, Hesjoda, Platona, Arystotelesa, pre-Sokratyków, Diogenesa Laertiosa, a także klasyczną retorykę. Coraz bardziej odchodził jednak od filozofii, jakkolwiek większość swojego czasu spędzał pracując właśnie nad tekstami starożytnych Greków i Rzymskich filozofów, rozważając różne zagadnienia z dziedziny kultury. Te dwie cechy widać w jego pierwszej pracy *Narodziny tragedii* (1872 r.), w której połączył filozoficzną refleksję z filologiczną interpretacją, widząc w operze Wagnera drogę do odbudowania tego, co straciła europejska kultura, gdy odeszła od starożytnej greckiej tragedii. Nietzsche spodziewał się, że jego książka zrewolucjonizuje filologię, jednak tak się nie stało – jego praca została chłodno przyjęta a on sam stracił opinię dobrego profesora, A. D. Schrift... 608.

¹⁶³ F. Nietzsche, *Tako rzecze...*, dz. cyt., s. 276.

¹⁶⁴ Tamże, s. 12.

mocy płynącej z własnego życia, ustanowią nowe wartości. Wtedy nastanie era Nadczłowieka¹⁶⁵.

Niestety Nietzsche nigdzie nie zawarł dokładnego i jasnego opisu Nadczłowieka. Może jest to spowodowane tym, że sam Nadczłowiek jeszcze nie istnieje a więc trudno jest precyzyjnie wyliczyć jego cechy, z drugiej jednak strony, idea Nadczłowieka, o którym mamy tylko mgliste pojęcie, znacznie traci na swojej atrakcyjności. Zaratustra mówi dużo o nadejściu Nadczłowieka, dużo nie znaczy jednak konkretnie. „Mieczem tego słowa przebijas serc naszych najgłębsze ciemnie. Odkryłeś niedolę naszą, gdyż patrz oto! Wyruszyliśmy w drogę, aby znaleźć wyższego człowieka – człowieka, co by wyrastał ponad nas: którzy królami wszak jesteśmy. Do niego też wiedziemy tego osła. Albowiem człowiek najwyższy winien być najwyższym panem na ziemi”¹⁶⁶.

Zaratustra używa jeszcze kilku innych określeń, które mają przybliżyć jego słuchaczom obraz Nadczłowieka – „zwycięzający człowieka”, „sens ziemi”, „żyjący poza dobrem i złem”, „likwidujący rozdarcie bytu i sensu”. Sam Nietzsche wspomina o Nadczłowieku, jako syntezie Goethego i Napoleona, epikurejskim bogu pojawiającym się na ziemi a nawet jako „rzymskim cesarzem z duszą Chrystusa”. Bez wątplenia musi to być człowiek w pełni wolny, niezależny, silny, nieuznający żadnych zakazów, afirmujący życie i wszechświat. Właściwie, zauważa F. Copleston, Nadczłowiek jest wszystkim tym, czym chciałby być samotny i schorowany Friedrich Nietzsche¹⁶⁷.

Można się zastanawiać w jaki sposób Nietzsche chce pogodzić ideę Nadczłowieka z teorią wiecznego powrotu, która odgrywa bardzo ważną rolę w jego filozofii. Teoria wiecznego powrotu (obecna już w filozofii greckiej) głosi kołowy bieg absolutnie identycznych ciągów czasu i zdarzeń – a więc wszystko powróci, świat i człowiek będzie powracać niezliczoną ilość razy. Dzięki tej teorii, Nietzsche uniknął wprowadzenia do swojego świata transcendentnego Bóstwa, ponieważ nigdy nie powtarzający się wszechświat, który sam stwarza nowe formy, to pomysł wynikający z tęsknoty za ideą Boga. Teoria wiecznego powrotu neguje takie możliwości. Wprowadza jednak pewne trudności – chociaż nie wyklucza pojawienia się pragnienia Nadczłowieka, ani pojawienia się samego Nadczłowieka, to eliminuje pojęcie Nadczłowieka jako ostatecznego celu niepowtarzalnego procesu twórczego. Nietzsche nie zgadza się jednak na takie pojęcie, uznaje je za

¹⁶⁵ „Ja wprawdzie – jam nie widział jeszcze wielkiego człowieka. Co wielkiem jest, na to oko najsubtelniejszego jest dziś grubym narzędziem. Motłochu to królestwo”, mówi Zaratustra a w innym miejscu: „Z waszego nasienia wyrośnie może i dla mnie prawdziwy syn i dziedzic: lecz przyszłość to daleka”.

¹⁶⁶ Tamże, s. 217.

¹⁶⁷ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, dz. cyt., s. 358.

równoznaczne z nieuprawnionym wprowadzaniem teologicznego sposobu interpretowania świata.

Gilson z uznaniem wypowiada się o jakości myśli Nietzschego, nie podzielając oczywiście jej ateistycznego zaangażowania. Wyraźnie jednak odróżnia ateizm niemieckiego filozofa od reszty stanowisk tych, którzy „określają siebie mianem ateistów”. „Nie widać żadnego związku pomiędzy tym tandetnym ateizmem odwołującym się do Nietzschego a wyniosłym ateizmem samego Nietzschego”, pisze w *Trudnym ateizmie*. Sam Nietzsche doskonale zdawał sobie sprawę z konsekwencji własnego stanowiska – zaprzeczenie istnienia Boga prowadzi do totalnego zerwania z ludzką przeszłością, albowiem teraz, gdy nie ma już Boga, to właśnie na człowieka spada zadanie ubóstwienia się. I to jest właśnie wielkie wyzwanie i niebezpieczeństwo zarazem, przed którym Nietzsche ostrzega ludzkość: „Jeżeli nie czynimy dla nas samych ze śmierci Boga ogromnego wyrzeczenia i nieustannego przewyżniania siebie samego, wówczas my sami poniesiemy największą stratę”¹⁶⁸.

4. 2. Humanizm egzystencjalny J.-P. Sartre’a.

Jean-Paul Sartre (1905-1980), jeden z głównych przedstawicieli egzystencjalizmu, pisarz, dramaturg, krytyk literacki i publicysta, bojownik o sprawy polityczne i społeczne, wywarł w latach 50-tych i 60-tych naszego wieku wielki wpływ na środowisko francuskich intelektualistów. Sartre, który podzielał charakterystyczną dla tych środowisk sympatię do komunizmu, w swoich pracach podjął próbę systematycznego połączenia egzystencjalizmu i marksizmu, który uważał za jedyną żywą filozofię swoich czasów. Nie oznacza to bynajmniej, że był marksistą. Jego poglądy kształtowały się pod wpływem takich filozofów, jak Kartezjusz, który zresztą silnie oddziaływał na całą filozofię francuską, Hegel, Husserl czy Heidegger, chociaż nie był uczniem żadnego z niemieckich filozofów.

Filozofia Sartre’a, napisze Gilson, z małymi wyjątkami, które stanowią skutek oddziaływania innych współczesnych doktryn filozoficznych, jest filozofią wolności. To właśnie wolność jest spoiwem, które łączy system Sartre’a z ogólną problematyką bytu i ludzkiego istnienia. Już Arystoteles twierdził, że wszystkie działania, które podejmujemy pochodzą od natury albo wolnej woli, natura jest przyczyną działań zdeterminowanych, natomiast wola – zawsze wolnych. Sartre wprowadza w ten porządek istotną zmianę – według niego człowiek nie jest naturą lecz wyłącznie wolą, a jeśli nawet nią nie jest, to rozpaczliwie pragnie przewyżnić wszystkie determinizmy natury aby się nią stać. W tym sensie

¹⁶⁸ E. Gilson, *Trudny ateizm*, dz. cyt., s. 121.

egzystencjalizm Sartre'a jest humanizmem – „domaga się wolności woli, jako należnego człowiekowi dobra, i o tyle, o ile to domaganie się przybiera formę buntu przeciw naturze, wraz z jej koniecznymi właściwościami, jej prawami i oczywiście – wraz z jej Bogiem”¹⁶⁹. W ten sposób człowiek pozostaje sam – Boga nie ma. Ten rodzaj ateizmu, pisze Gilson, w istocie polega na buncie człowieka przeciwko Bogu. To, co stanowi pozytywny a nawet agresywny aspekt takiego stanowiska, to zupełnie odrębna, konstruktywna (choć absurdalna) teza – miejsce Boga ma od tej pory zająć człowiek, nowy absolut, jedyny twórca i miara wszelkich wartości.

Postulat ateizmu stanowi integralną część filozofii Sartre'a, który zresztą przekonany był o tym, że dowiódł nieistnienia Boga, i że ateizm jest dla niego sprawą „pewną”¹⁷⁰. Według Gilsona, ateizm Sartre'a nie jest jednak rezultatem ścisłej konkluzji filozoficznej, będącej wynikiem zastosowania jakichś niepodważalnych reguł – jeżeli na podstawie prawideł myślenia filozoficznego dochodzimy do wniosku, że Boga nie ma, po prostu nie ma już sensu o nim pisać. Tymczasem odrzucenie istnienia Boga u Sartre'a odbywa się właśnie nie w oparciu o dowody rozumowe ale argumenty pozaracjonalne, „skłonności serca” lub wzorce osobowe (np. André Gide)¹⁷¹. Stanowisko Sartre'a jest więc wyrazem indywidualnego wyboru, który poprzedził wszelkie dociekania mające doprowadzić do przyjęcia lub odrzucenia istnienia Boga, natomiast późniejsze „dowody” gromadzone przez Sartre'a miały tylko ten wybór usprawiedliwiać.

Ateizm Sartre'a pozostaje zjawiskiem złożonym i niejednoznacznym. On sam pisze, że nie ma właściwie różnicy, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje, ponieważ w obu wypadkach człowiek jest wolny, skoro jest swoją wolnością. A jednak w wykładzie o humanizmie i egzystencjalizmie stwierdza, że „egzystencjalizm to tylko próba wyciągnięcia wszystkich wniosków ze stanowiska konsekwentnie ateistycznego”, i za takie należy uznać stanowisko Sartre'a. A jednak, podobnie jak Nietzsche, Sartre uświadamia sobie straszne konsekwencje odrzucenia Boga, pisząc: „jest wielce kłopotliwe, że Bóg nie istnieje, ponieważ wspólnie z Nim znika jakakolwiek możliwość znalezienia wartości w rozumnym świecie; nie może być dobra a priori, ponieważ nie ma nieskończonej świadomości aby je zrodzić”¹⁷².

¹⁶⁹ E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 313.

¹⁷⁰ Ks. J. Nowaczyk, *Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre'a w Studia z filozofii Boga*, t. 4, Warszawa 1977, s. 380, ks. Nowaczyk cytuje dalej słowa Sartre'a, które potwierdzają aprioryczny charakter jego ateizmu: „Jest sprawą jasną, że ateizm pana Naville lub pani Angrand nie jest wyrazem stopniowego odkrywania. Jest to zajęcie stanowiska bardzo zasadniczego i *a priori* wobec problemu przekraczającego nasze doświadczenie. To stanowisko jest również moim stanowiskiem”.

¹⁷¹ Tamże, s. 381.

¹⁷² L. J. Elders, *Filozofia Boga*, dz. cyt., s. 57.

Główne uwarunkowania ateizmu Sartre'a występują w części ontologicznej jego doktryny. Ateizm, który przybiera tu formę radykalną, wynika z trzech głównych wniosków: 1. niemożliwość syntezy „bytu w sobie” i „bytu dla siebie”; 2. absurda przygodność bytu i 3. absolutyzacja wolności ludzkiej, wszystkie trzy są w istocie jedynie postulatami Sartre'a, który tak naprawdę nie podał racjonalnych argumentów przemawiających za ich przyjęciem. W ramach niniejszej pracy przedstawiony zostanie trzeci postulat Sartre'a, dotyczący absolutnej wolności człowieka, czyli całkowitego wyzwolenia człowieka spod władzy Boga i, w konsekwencji, wyniesienia człowieka do rangi Absolutu.

4. 2. 1. Zabsolutyzowana wolność człowieka.

Sartre, podobnie jak wcześniej Duns Szkot i Kant, powiązał zagadnienie wolności człowieka z problemem natury ludzkiej (wyższość istnienia nad istotą człowieka) oraz istnieniem Boga. Teoria wolności absolutnej Sartre'a realizowana jest w zakresie czterech tez: 1. tożsamości wolności i bytowania człowieka; 2. pozornych ograniczeń wolności człowieka; 3. prymatu egzystencji wobec esencji; 4. afirmacji człowieka jako źródła wszelkich wartości¹⁷³. W niniejszym rozdziale omówione zostaną wszystkie cztery powyższe postulaty.

Według Sartre'a człowiek nie może być jednocześnie wolny i zniewolony, jest wolny całkowicie i zawsze albo nie jest wolny wcale. Powyższą tezę można ująć w następujące zdanie: człowiek jest całkowicie i na zawsze zdeterminowany lub człowiek jest całkowicie i na zawsze wolny. Sartre zdecydowanie odrzuca możliwość, iż człowiek jest całkowicie i na zawsze zdeterminowany, gdyż „wolność” i istnienie „bytu dla siebie” stanowią jedno i to samo – być człowiekiem oznacza bycie wolnym bytem.

Czym jest zatem wolność dla autora *Bytu i nicości*? „Wolność pochodzi od człowieka o tyle, o ile on nie jest, o ile jest zatem skończony i ograniczony”¹⁷⁴ – wolność jest więc nicością, która stanowi prawdziwe dno rzeczywistości ludzkiej, prawdziwy fundament sensu każdego bytu. „Wolność zbiega się u swej podstawy z ukrytym wewnątrz człowieka niebytem. Człowiek jest wolny przez to, że nie dosyć jest, że wiecznie wydzierany jest sobie samemu i że nicość oddziela to, czym był, od tego, czym jest, i od tego, czym będzie [...] Wolność to właśnie owa nicość wewnątrz człowieka, zmuszająca go do tego, by tworzył siebie zamiast być”¹⁷⁵. Wolność jest uwikłana w był człowieka, nie stanowi jednak

¹⁷³ Ks. J. Nowaczyk, *Teoriopoznawcze...*, dz. cyt., s. 321.

¹⁷⁴ J.-P. Sartre, *Wolność kartezjańska w Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, tłum. I. Tarłowska, Warszawa 1965, s. 323.

¹⁷⁵ Ks. J. Nowaczyk, *Teoriopoznawcze...*, dz. cyt., s. 323.

dodatkowej jakości lub właściwości natury, jest dosłownie tworzywem tego bytu. „Między egzystencją człowieka i jego wolnym bytem nie ma różnicy”, stwierdza Sartre.

Wolność jest więc bytowaniem człowieka, Sartre'owi chodzi jednak o wolność totalną i absolutną, której najdrobniejszy nawet ułamek nie podlega determinacji. Odrzucenie takiej wolności, zdaniem Sartre'a, jest samobójczą próbą człowieka, który chce widzieć siebie jako zdeterminowany „byt w sobie”.

Czy zatem wolność absolutna jest możliwa? Przecież muszą istnieć jakieś ograniczenia wolności, wynikające chociażby z danych rzeczywistości (moje narodzenie, moja przeszłość, moje otoczenie, moja śmierć, itp.) oraz z obecności innych ludzi (ich zachowanie może przecież ograniczać naszą wolność). Zdaniem Sartre'a są to tylko ograniczenia pozorne, które w rzeczywistości nie determinują wolności człowieka, ponieważ jedynie wolność może ograniczać samą siebie.

Człowiek jest zmuszony do poruszania się w świecie, którego nie wybrał, napotyka w nim na różnego rodzaju przeszkody, których sam nie jest sprawcą. Nie oznacza to jednak, że są to rzeczywiste przeszkody dla wolności, ponieważ wszystko to, co wygląda na przeszkodę założone jest w projekcie samej wolności. Są to przeszkody, które napotykamy ze względu na jakiś dowolnie wybrany przez nas cel – dowolnie wybrany, nienarzucony nam przez społeczeństwo, naturę, czy samego Boga. Przykładem może być stroma górską skałą, która stanowi przeszkodę tylko dla tego, kto chce ją zdobyć, nie jest natomiast przeszkodą dla każdego, kto widzi w niej jedynie element krajobrazu. Cechy, które jej przypiszemy, są więc wytworem naszej wolności, która ujmuje tę skałę w świetle wybranego w sposób wolny celu. Tak więc, to nie skała ogranicza naszą wolność, ale sama wolność stwarza sobie granice, które napotyka. Wolność, zdaniem Sartre'a, ogranicza więc samą siebie, w tym sensie, że nie udaje się jej znaleźć dla siebie innych granic oprócz niej samej. Identycznie tłumaczy Sartre trudności związane z innymi danymi rzeczywistości (moje miejsce, moje otoczenie, moja śmierć), posługując się tym samym schematem myślenia dowodzi, że nie mogą one ograniczać wolności, gdyż mają sens jedynie ze względu na nasze projekty, które mogą być tworzone na ich podstawie.

Nie jest ograniczeniem wolności również obecność kogoś drugiego, kto nadał już światu swój sens – dla mnie jest to sens niezrozumiały i wyobcowany, ponieważ leży poza moim wolnym projektem tego świata. Zdaniem Sartre'a nasza przynależność do świata jest niepodważalnym faktem ale odsyła nas ona do faktu obecności w świecie kogoś drugiego. Obecność drugiego człowieka nie ogranicza naszej wolności, ponieważ nie ograniczają nas znaczenia, jakie ten drugi nadał światu. Człowiek powinien zawsze wybrać siebie poza

zastanymi znaczeniami, których sam przecież nie tworzył – powinien wybrać siebie i właśnie ten wybór, przy znajomości innych, już ustanowionych znaczeń, jest wolnością. Wybieramy siebie a więc wszyscy inni ludzie nie stanowią przeszkody dla naszej wolności.

Praktycznym wymiarem tezy o absolutnej wolności w filozofii Sartre'a jest stwierdzenie „egzystencja wyprzedza esencję”. Człowiek jest bytem, w którym istnienie wyprzedza istotę – ponieważ Bóg nie istnieje, musi istnieć co najmniej jeden byt, w którym egzystencja poprzedza esencję. Sytuacja odwrotna nie jest możliwa, stwierdza Sartre, ponieważ nie ma czegoś takiego jak istota lub natura ludzka. To, co jest wspólne ludziom, to nie istota, to konieczność bytowania w świecie pełnym innych ludzi, to konieczność umierania. Sartre, postulując prymat istnienia nad istotą, wyróżnia człowieka spośród wszystkich innych bytów – to wyróżnienie jest przywilejem wolności. Człowiek, poprzez swoje czyny, tworzy własną esencję, która pojawia się zawsze po egzystencji. Zawsze, ponieważ wolność nie zasadza się na esencji – ona dopiero ją tworzy. Zatem autentycznym bytem człowieka jest wolność, nie natura. Wolność i egzystencja stanowią w człowieku jedność.

Wolność jest zatem całkowita i nieskończona a jedyne granice, które napotyka to te, które sama sobie nakłada. Konsekwencją tego stanowiska jest odrzucenie ustalonych poza człowiekiem stałych wartości transcendentnych, które przeszkadzają w realizacji pełnej wolności przez człowieka, upokarzając go przez swoje ograniczenia i nakazy. Człowiek jest absolutnie wolny a więc wartości transcendentne nie mają racji bytu – od tej pory jedynym twórcą wszelkich wartości będzie człowiek.

Według Sartre'a Bóg nie jest twórcą prawd wiecznych oraz wiecznego systemu wartości, nie jest nim także natura ludzka, ani społeczeństwo. Autorem tych prawd jest sam człowiek, który ustanawia system wartości dla samego siebie a jedynym kryterium wyboru jest on sam. Sartre zdecydowanie odrzuca możliwość sprawowania przez Boga władzy nad człowiekiem, ponieważ absolutne wartości boskie mogą nabrać znaczenia dopiero wtedy, gdy człowiek nada im określony sens poprzez akt wolnego wyboru. Gdyby nawet Bóg istniał, człowiek powinien sam decydować o tym, czy dobro w ujęciu Boga, jest również dobrem dla niego, dla człowieka. To człowiek jest źródłem wartości logicznych, etycznych, estetycznych i religijnych, to człowiek nadaje sens światu i własnej egzystencji – do tej pory była to funkcja zarezerwowana dla Boga, który teraz przestał być już potrzebny. Osiągnięcie przez absolutnie wolnego człowieka pełnej świadomości siebie, jako źródła wszelkich wartości,

doprowadzi zdaniem Sartre'a do sytuacji, w której istnienie Boga będzie praktycznie równoznaczne z Jego śmiercią¹⁷⁶.

4. 2. 2. Boskość jako nieosiągalny cel człowieka.

Możliwość stanowienia wartości oraz określania sensu świata sytuuje Sartre'owskiego człowieka w miejscu Boga. „To, iż człowiek jest istotą, która pragnie stać się Bogiem najbardziej ułatwia zrozumienie podstawowego nastawienia rzeczywistości ludzkiej”, stwierdza Sartre, i zaraz dodaje: „Być człowiekiem, to znaczy dążyć do tego, by stać się Bogiem; albo jeśli ktoś woli, człowiek jest zasadniczo pragnieniem bycia Bogiem”¹⁷⁷. I nie chodzi tutaj Sartre'owi o ludzkie pragnienie Boga (to naturalny stan dla wszystkich ludzi wierzących w Boga) ale o chęć stania się i bycia Bogiem, czyli zajęcia Jego miejsca.

Czy jest to jednak możliwe? Na gruncie filozofii Sartre'a – tak. Wymaga to jednak nie tylko specyficznego ujęcia człowieka ale i odpowiedniej konstrukcji pojęcia Boga. Absolut Sartre'a takie warunki spełnia – realizując bytową całość (w kategoriach ontologii Sartre'a) jest „bytem w sobie” i zarazem „bytem dla siebie” jednocześnie utożsamiając się z bytem będącym przyczyną samego siebie. Czy taki byt może istnieć? Nie, nie może, gdyż jest to koncepcja wewnętrznie sprzeczna, synteza „bytu w sobie” i „bytu dla siebie” nie jest możliwa.

Jak wynika z powyższego Bóg Sartre'a nie jest tożsamy z Bogiem transcendentnym, który stanowi przedmiot dociekania filozofów teistów, jest Bogiem absolutnie immanentnym względem rzeczywistości ludzkiej albo Bogiem humanistów, stanowiącym raczej idealną granicę działań człowieka. Jest immanentny, ponieważ Jego idea jest tworem świadomości człowieka, to w jego świadomości ma się dokonać ostateczna synteza „bytu w sobie” i „bytu dla siebie”¹⁷⁸ – Bóg staje się więc subiektywnym wytworem świadomości, immanentnym problemem ludzkiego *cogito*.

Bóg, który stanowi jakąś zhipostazowaną całość, staje się celem, do którego dąży człowiek – co więcej, człowiek popada wręcz w obsesję na punkcie tej doskonałej pełni wynikającej z syntezy „bytu w sobie” i „bytu dla siebie”. Dramat człowieka polega na tym, że owa „pełnia bytu” jest dla człowieka niemożliwa do osiągnięcia – człowiek nigdy nie stanie się Bogiem, ponieważ nigdy nie dojdzie do pełni swojego bytu. Sartre stwierdza więc, że „człowiek jest zasadniczo pragnieniem bycia Bogiem”, po czym ogłasza, że pragnienie to nie

¹⁷⁶ Tamże, s. 333.

¹⁷⁷ Tamże, s. 300.

jest możliwe do zrealizowania, ponieważ koncepcja Boga jest wewnętrznie sprzeczna, Człowiek zostaje skazany na wieczne zmaganie z pasją, która nigdy nie zostanie zaspokojona a jego życie zostaje sprowadzone do absurdu – jesteśmy opętani bezsensownymi dążeniami i pragnieniami, które nie mogą być zrealizowane. W całej tej beznadziejnej pogoni Bóg coraz bardziej osuwa się w nicość, aż do ostatecznego usunięcia Absolutu z życia człowieka.

4. 2. 3. Źródła trudności humanizmu egzystencjalnego.

Pisząc o filozofii Sartre'a w swojej pracy *Byt i istota*, Gilson wychodzi od pewnej refleksji – zastanawia się nad tym, jaki sens mają dla niego doktryny trzech filozofów: św. Tomasza, Heideggera i Sartre'a. Otóż wszystkie trzy doktryny można określić mianem filozofii „zaangażowanej”, to znaczy służącej jakiemuś określönemu celowi. Bez wątpienia, pisze dalej Gilson, Sartre zaangażował się otwarcie i w wyniku swojej przemyślanej decyzji – ateizm u Sartre'a był rezultatem osobistego wyboru.

Sartre domaga się wolności woli, jako należnemu człowiekowi dobra, w rezultacie prowadzi to do buntu człowieka przeciw naturze, która determinuje człowieka poprzez swoje prawa oraz konieczne właściwości i – oczywiście Boga, Stwórcy Natury. Człowiek zostaje więc bez Boga, skąd czerpie zatem wartości i prawa moralne? U Arystotelesa, chociaż istniał jakiś Bóg, nie był źródłem żadnych przykazań, żadnych zakazów – to człowiek nosił w sobie zapisy prawa moralnego, czyli własną naturę, którą wystarczyło znać aby widzieć, co powinna wybrać jego wola. Wolny wybór, możliwy dzięki rozumowi, pozwalał człowiekowi uchronić się przed determinizmem natury. Zasada działania tego mechanizmu była prosta: wola zawsze kieruje się dobrem człowieka, które określa z kolei jego natura a więc w niej zawsze wola znajdzie wskazówki dla siebie – wola działa więc wewnątrz natury, której gwarantem jest sam jej Stwórca, gwarantując jednocześnie słuszność decyzji woli. Sartre musiał zatem uwolnić człowieka od natury aby zagwarantować mu wolność.

Nie są to pomysły nowe, pisze Gilson, to klimat filozoficzny doktryny Nietzschego, który zastąpił deizm wieków XVII i XVIII swoim radykalnym humanizmem, i który wysunął stanowcze żądania przyznania człowiekowi prawa do samodzielnego stanowienia praw moralnych. Człowiek miał być ich źródłem i swoim własnym celem – oto człowiek zadecydował, że chce zająć miejsce Boga. „Intronizacja człowieka – to wyrażenie określające w innych słowach śmierć Boga”, zauważa Gilson¹⁷⁹. A jednak cała ta operacja nie jest do

¹⁷⁸ Tamże, s. 306.

¹⁷⁹ E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 314.

końca jasna, bo właściwie dlaczego człowiek ma zająć miejsce Boga? Przecież z faktu śmierci Boga nie wynika, że ktoś, i to akurat człowiek, ma zająć Jego miejsce. Nie może tego tłumaczyć teoria alienacji, ponieważ nieprawdą jest, że człowiek stworzył pojęcie Boga, wkładając w nie własne doskonałości. Wręcz przeciwnie. Człowiek tworzył pojęcie Boga, przypisując mu wszystkie doskonałości (nieśmiertelność, wszechmoc, wszechwiedza, itd.), które chciałby posiadać ale te nigdy nie będą jego doskonałościami.

Na tym właśnie polega niekonsekwencja pozytywnego ateizmu Sartre'a – domaga się dla człowieka doskonałości, których człowiek nigdy nie posiadał, co więcej, posiadać nie może – po prostu chce je odebrać Bogu dla siebie.

Źródło trudności humanizmu egzystencjalnego tkwi w jego pierwszej zasadzie, stwierdza Gilson, która brzmi: „człowiek jest tylko tym, czym sam siebie czyni”. Skoro jest to zasada, nie powinna podlegać żadnej dyskusji ale w tym wypadku nie jest to takie oczywiste. Sartre pisze, że człowiek jest bytem, w którym istnienie poprzedza istotę, stąd nie istnieje „natura ludzka”, jesteśmy tacy, jacy chcemy być. „Nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją mógł pomyśleć”, pisze dalej Sartre. Dlaczego nieobecność Boga, pyta Gilson, który jest zdolny pomyśleć jakąś naturę, ma skutkować nieobecnością tej natury? Czy nie możemy pojąć jakiejś natury, która nie byłaby pomyślana przez żadnego Boga? Przecież Kartezjusz to właśnie zarzucał niektórym teologom, mianowicie twierdzenie, że natury pomyślane przez Boga byłyby dokładnie tym samym, nawet gdyby ten Bóg nie istniał. A zatem, stwierdza Gilson, pierwsza zasada humanizmu egzystencjalnego jest zaledwie arbitralną tezą, która nie posiada żadnego uzasadnienia.

Bez wątpienia słabą stroną ateizmu Sartre'a jest niedocenywanie wagi intelektualnej argumentacji przy podjęciu tak ważnej tematyki, jaką jest problem istnienia Boga. Sartre odrzuca możliwość egzystencji Absolutu nie z powodu przegranej konfrontacji z jakimiś niepodważalnymi dowodami na Jego nieistnienie ale z pobudek osobistych. Jego argumenty antyteistyczne są tylko pozorne, skażone błędem *petitio principii*¹⁸⁰. Sartre dowodzi więc ateizmu na podstawie nieuzasadnionych tez swojej ontologii, gdyż sprzeczna wewnętrznie koncepcja Boga, absolutna i totalna wolność ludzka a także powszechna przygodność bytu, to tylko aprioryczne postulaty Sartre'owskiej intuicji¹⁸¹.

Zresztą, jeżeli przyjrzymy się tym postulatam z bliska, okaże się, że nie bronią się również jako pojedyncze elementy systemu. Wypracowana przez Sartre'a koncepcja Boga, jako doskonałej syntezy świadomości i materialnego bytu jest subiektywną konstrukcją

¹⁸⁰ *petitio principii* – błąd w dowodzeniu, polegający na przyjęciu w nim za przesłankę zdania bezpodstawnie uznanego za prawdziwe, *Filozofia Leksykon PWN*, dz. cyt., s. 255.

racjonalistyczną, nie liczącą się z ujęciem religijnym Boga. Cechy przypisywane takiemu bytowi są radykalnie sprzeczne – Bóg nie może więc istnieć realnie. Zatem nie może to być Bóg chrześcijan, a więc ataki wymierzone w takiego Boga są właściwie bezprzedmiotowe, ponieważ nie dotyczą bytu osobowego, czyli prawdziwego Absolutu. Sartre zdaje się nie zauważać, że tradycja judeochrześcijańska nie utożsamia Boga z syntezą myśli i bytu materialnego. Tak więc Bóg, który jest odrzucany przez Sartre’a jako ateistę nie jest Bogiem, który jest wyznawany przez teistów.

Śledząc dalej myśl Sartre’a napotykamy na kolejne trudności. Skoro człowiek został pozbawiony natury, sprowadzony do stanu „projektu” i zmuszony do tworzenia samego siebie, stał się samą wolnością. Wydaje się jednak niemożliwe, by doktryna Sartre’a zostawiała każdemu wolny wybór, czy ma być człowiekiem, drzewem a może koniem. Jeżeli mamy uniknąć absurdu, pisze Gilson, to musimy przyjąć, że każdemu człowiekowi istota zostaje dana razem z istnieniem. W jaki więc sposób istnienie może poprzedzać istotę i być jej przyczyną? Pojęcie istoty związane jest na stałe z ogólnością – czy jest możliwe, aby moja decyzja o tym, czym będę, mogła tworzyć zarazem moją indywidualną istotę i istotę mojego człowieczeństwa? Przecież przed moją decyzją nie istnieje jeszcze ani natura ludzka, ani istota człowieczeństwa. Sartre odpowiada – wybierając siebie, wybieramy wszystkich ludzi, ponieważ nasz wybór jest z konieczności wyborem ludzkim. Jaka jest różnica pomiędzy naturą ludzką, którą chciano zlikwidować a tym koniecznym wyborem ludzkim? Chyba tylko słowna, odpowiada Gilson. Czy ta konieczność ludzkiego wyboru wyprzedza nasze istnienie, czy nie? Jeżeli tak, to istota wyprzedza istnienie a nie odwrotnie, jak chciał tego Sartre.

Koncepcja absolutnej wolności Sartre’a jest obarczona również innymi błędami. Według niego „byt dla siebie” jest pewnym brakiem, pewnym niedostatkiem, dlatego taki byt kieruje się zawsze ku „bytowi w sobie”, który może wypełnić jego braki ontyczne. To wypełnienie nigdy jednak nie nastąpi. W tym momencie urzeczywistnia się wolność „bytu dla siebie”, ponieważ tam, gdzie występuje pełnia (bytu) nie ma miejsca dla wolności – tym samym „byt dla siebie” został skazany na wolność. Konstruując powyższe twierdzenia, Sartre pomieszał dwa aspekty wolności: statyczny i dynamiczny. Wolność w aspekcie statycznym stanowi konieczność wyboru, natomiast wolność w aspekcie dynamicznym jest władzą lub zdolnością wyboru. Niestety Sartre nie rozróżnia tych dwóch ujęć wolności, używając ich niekiedy zamiennie¹⁸².

¹⁸¹ Ks. J. Nowaczyk, *Teoriopoznawcze...*, dz. cyt., s. 380.

¹⁸² Tamże, s. 344.

Co znaczy tak naprawdę „absolutna wolność”? Wolność, o ile chce być rzeczywiście wolna, powinna sama określić się jako wolność. Wolność ludzka, która zostanie pozbawiona możliwości (wolności) bycia wolną (u Sartre’a jest absolutną koniecznością) nie jest pełną wolnością. Całkowita wolność powinna być całkowicie niezależna, musi więc mieć własną podstawę w sobie samej. Taką wolność przypisywał Bogu Kartezjusz. Sartre, przypisując ją człowiekowi dobrze wie, że nie może być ona podstawą bytu ludzkiego, ponieważ wolność absolutna wymaga bytu, który musi istnieć sam z siebie. Dlatego pisze, że bycie człowiekiem, to nieustanne dążenie do bycia Bogiem ale jeśli wolność jest niemożliwym do osiągnięcia celem (bycie Bogiem) – to dochodzimy do absurdu. Poza tym indeterminizm Sartre’a, który głosił całkowitą niezależność człowieka od wszelkich czynników zewnętrznych, jest nie do utrzymania w świetle naszego codziennego doświadczenia. Nasza wolność każdego dnia napotyka różnego rodzaju ograniczenia, chociażby ze względu na czynniki biologiczne, przyrodę czy społeczeństwo. Postulat wolności absolutnej wydaje się więc absolutnie nierealny do spełnienia.

Gilson określa filozofię Sartre’a jako dzieło wciąż otwarte, jeszcze nieukończone. Być może kiedyś pojawią się w ramach tej myśli filozoficznej nowe, lepiej uzasadnione i posiadające obiektywną wartość twierdzenia, na razie jest to filozoficzny ślepy zaułek. „Powiadam jedynie, że gdy rozpatrujemy ów problem tak sformułowany, jak w humanizmie egzystencjalistycznym, wówczas nie widać takiej możliwości. Jest to jedno z tych przedsięwzięć filozoficznych, na które warto było się może porwać, choćby tylko po to, by stwierdzić, że tą drogą nigdzie dojść nie można. Historia nauki odnotowała wiele przykładów tego rodzaju usiłowań; nawet porażki są w takich wypadkach pożyteczne”¹⁸³.

¹⁸³ E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 319.

PODSUMOWANIE.

Gilson definiuje ateizm jako doktrynę, której racjonalną konkluzją jest pewność, że nic, co odpowiada słowu „Bóg”, w rzeczywistości nie istnieje. Ateizm filozoficzny jest zatem wynikiem refleksji metafizycznej jednoznacznie wykluczającej możliwość istnienia Absolutu, tymczasem, zdaniem Gilsona, takie stanowisko nie jest możliwe do obrony. Nieistnienie Boga jest trudne do pojęcia (i udowodnienia), co stanowi ogromną trudność ateizmu filozoficznego – praktycznie ten ateizm wykluczając. Wszystkie systemy filozoficzne, które określane były (lub są) przez swoich twórców, jako konstrukcje ateistyczne, w rzeczywistości są jedynie konstrukcjami ontologicznie wadliwymi – zawierają błędy logiczne lub merytoryczne, które w rezultacie prowadzą całą myśl ku fałszywym wnioskom.

Sposobem na walkę z ateizmem staje się więc u Gilsona tropienie nieścisłości i błędów w doktrynach filozoficznych. Źródeł negacji Boga doszukuje się Gilson już na etapie budowania koncepcji podstawowych problemów filozoficznych – teorii poznania, metafizyki oraz koncepcji człowieka i religii, realizowanej przez poszczególnych filozofów.

Pierwszym obszarem, w którym Gilson dostrzega podstawy negacji Boga jest teoria poznania. Gilson poddaje wnikliwej analizie nurty teoriopoznawcze, które na różne sposoby utrudniały lub wręcz uniemożliwiały poznanie Absolutu, w konsekwencji przyczyniając się do zanegowania Jego istnienia. Wymienia dwie koncepcje epistemologiczne, które radykalnie wykluczają afirmację Boga: racjonalizm i scjentyzm.

Racjonalistyczne nastawienie w rozwiązywaniu problematyki Boga prezentował Kartezjusz. Człowiek w akcie poznania nie ujmował już transcendentnej w stosunku do umysłu rzeczy, lecz jego idee – przedmiotem poznania przestaje być sama rzecz a staje się nim idea, pojęcie, które jest jedynym terminem bezpośrednio osiągalnym przez myśl. Odwrócony więc został kierunek poznania, które nie przebiega już od rzeczy do umysłu ale odwrotnie – od umysłu do rzeczy. Była to nowa droga w filozofii, która prowadziła wprost do fenomenizmu angielskiego (Hume), krytycyzmu Kanta, idealizmu Hegla i Husserla i w końcu – do pozytywizmu i marksizmu, czyli systemów oficjalnie określających się jako ateistyczne.

Ponieważ źródłem wiedzy o świecie jest ludzka świadomość, to właśnie w niej, czyli w „cogito”, poszukuje się teraz podstaw do afirmacji Boga. Stanowisko Kartezjusza stanowi zatem decydujący moment w ewolucji filozoficznej wiedzy o Bogu – myśl o Bogu coraz bardziej zamykana jest w świadomości ludzkiej, w granicach rozumu ludzkiego, bez uwzględnienia naturalnej drogi prowadzącej przez obiektywnie istniejącą rzeczywistość.

Tymczasem, jak pisze Gilson, gdy porównamy rewolucję kartezjańską z rewolucją kantowską, ta pierwsza ledwo zasługuje na to miano. Problematyka Boga w dzisiejszych czasach, została całkowicie zdominowana przez myśl filozoficzną Kanta i Comte'a. O ile Kartezjusz, Malebranche i Leibniz, szukając metafizycznego uzasadnienia dla świata wieku XVII, znajdują jeszcze Boga (choć specyficznie pojętego), jako najwyższą zasadę tłumaczącą rzeczywistość, o tyle pozytywizm Comte'a i krytycyzm Kanta całkowicie usuwa Absolut poza obszar możliwego poznania.

Scjentyzm, podobnie jak wszystkie odmiany pozytywizmu, neopoztywizmu, to stanowisko zawężające granice ludzkiego poznania jedynie do uogólnienia danych zmysłowych, za poznanie wartościowe uznaje wyłącznie poznanie uzyskiwane w ramach nauk szczegółowych. Tak pojęta filozofia pozbawiona zostaje własnego przedmiotu badań, zajmując się jedynie syntezą wyników badań poszczególnych nauk, z góry eliminuje więc Boga z zakresu swoich badań. Potwierdza to Comte'a, pisząc, że nauka pozytywna programowo nie zajmuje się pojęciem przyczyny – nie interesuje ją „dlaczego” coś się dzieje, lecz „jak” się coś dzieje. Uchylenie wszelkich pytań o przyczyny zjawisk, jako pytań niestosownych w nauce pozytywnej, jednoznacznie ucina wszelkie spekulacje na temat natury i istnienia Boga.

Istnienie Boga i wiary pozostaje więc dla scjentyzmu jedynie faktem kulturowym. Faktem, który w niedługim czasie, zgodnie z prawem trzech faz Comte'a, straci na aktualności, gdyż człowiek, nie znajdując wystarczających, to znaczy naukowych, dowodów na istnienie Absolutu, stopniowo pozbedzie się wiary, która przestanie mu być potrzebna. Rozszerzanie się ateizmu jest zatem, zdaniem Comte'a, znakiem stopniowego dojrzewania umysłu ludzkiego a nie wynikiem braku filozoficznego dowodu na istnienie Boga – im bardziej człowiek szuka naukowego wytłumaczenia rzeczywistości, tym rzadziej sięga do przyczyn nadprzyrodzonych.

Poznanie naukowe, które stanowiło dotąd zaledwie część wartościowego poznania człowieka, poprzez Kanta i Comte'a, zostało całkowicie utożsamione z poznaniem wartościowym. Poznać naukowo, to według Kanta, wyrazić możliwe do zaobserwowania związki między faktami w relacjach matematycznych. Kant, podobnie jak Kartezjusz, zwraca

się więc w stronę nauk szczegółowych, wybierają tym razem newtonowską metodę badania świata.

Kantyzm zwraca uwagę na poznający podmiot – od tej pory poznanie nie oznaczało już tylko biernego „poinformowania się o świecie”, ale także czynne konstruowanie przedmiotu poznania. W rezultacie znacznemu zmniejszeniu uległ zasięg wartościowego poznania, a człowiek został pozbawiony przywileju transcendentnego poznania świata, co zmusza go do zamknięcia tylko we własnym podmiocie. Dochodzi więc do pogłębienia podmiotowego punktu wyjścia w filozofii nowożytnej.

Ponieważ Bóg nie jest przedmiotem poznania empirycznego, nie może być przedmiotem poznania naukowego. Pomiędzy ideą transcendentnego Boga a empirycznym światem doświadczenia znajduje się głęboka przepaść, niemożliwa do przekroczenia, stąd wysiłki zmierzające do ustalenia istnienia lub nieistnienia Boga są daremne. Takie stanowisko, zdaniem Gilsona, definitywnie usuwa pytanie o Boga z terenu filozofii – zanika konieczność rozważania i dyskusji na temat natury i istnienia Boga. W tym konsekwentnym agnostycyzmie metafizycznym Kanta biorą swój początek fenomenalizm, pozytywizm i ateizm.

Stanowiska, które negują istnienie i wartość poznania transcendentnego lub zacieśniają zakres rzetelnego poznania wyłącznie do typu poznania właściwego naukom szczegółowym, w konsekwencji prowadzą do odrzucenia samej metafizyki, co skutkowało licznymi negacjami Boga w myśli współczesnej. Metafizyka, zdaniem Gilsona, dzięki właściwym sobie metodom, ma wiernie rozpoznawać rzeczywistość, a jej celem jest przekroczenie wszelkiej wiedzy szczegółowej, stąd żadna nauka szczegółowa nie jest zdolna do rozwiązywania zagadnień metafizycznych.

Tutaj należy szukać kolejnych źródeł negacji Boga – w tendencjach redukcji metafizyki do jednej z wielu postaci nauk szczegółowych. Skutkiem takiego działania staje się niewłaściwa, błędna koncepcja bytu przekładająca się w konsekwencji na błędną koncepcję Boga. Stąd monistyczne i dualistyczne ujęcia bytu, które spotykamy w historii filozofii, stąd też panteistyczne i deistyczne koncepcje Boga.

Geometryczna metafizyka Kartezjusza, uwikłana w idealistyczne sprzeczności, została zredukowana do badania umysłu – ducha, natomiast materią, czyli światem zewnętrznym, miała się odtąd zająć fizyka połączona z uniwersalną matematyką. Ostry dualizm bytowy, wynikający z istnienia dwóch rodzajów substancji właściwych dwóm, odrębnym porządkom, rzeczy rozciągłych i myśli, odsunął Boga poza świat realny, który utracił wszelkie podobieństwo do swojego Stwórcy. Bóg Kartezjusza był przyczyną mechanistycznego

wszechświata, jego sprawcą, który podtrzymywał go w istnieniu, nie był jednak jego częścią, nie interweniował w jego sprawy – został sprowadzony do zaledwie pierwszej zasady filozoficznej. Taka koncepcja Boga zaczyna stopniowo oddziaływać na myśl europejską, jeszcze w wieku XVII w Anglii i Francji rozpowszechnia się deizm, nazywany religią naturalną, który odrzucał Objawienie, promując koncepcję Boga Stwórcy Świata.

Kartezjusz odrzucił możliwość uzasadniania istnienia Absolutu w oparciu o analizę obiektywnego porządku świata. Początkiem wyjścia dla jego dowodów są osobiste racje, indywidualne odczucia, co rodzi podejrzenie o zależność istnienia Boga od ludzkiej świadomości. Problem polegający na niewystarczających gwarancjach rzeczywistości kartezjańskich twierdzeń, uwidocznił się wyraźnie w późniejszym okresie filozofii nowożytnej – znani krytycy chrześcijaństwa, tacy jak Feuerbach, Marks, atakowali teizm wykorzystując właśnie ten argument: Bóg nie istnieje a idea Boga pozostaje wyłącznie projekcją ludzkiego umysłu.

Prawdziwym ciosem dla Królowej Nauk była jednak myśl Kanta. Stając wobec powszechnego zwątpienia w poznanie metafizyczne, Kant postawił sobie za cel stworzenie nowej, pewnej nauki – odnowionej metafizyki, której konkluzje miały się stać tak pewne, jak konkluzje nauk ścisłych. W rezultacie, redukując pojęcie poznania do poznania naukowego i wiążąc je ściśle z obrazem świata wynikającym wprost z newtonowskiej fizyki, zdaniem Gilsona, stworzył Kant „karykaturę metafizyki”, w której zanikła wszelka konieczność rozważania i dyskusji na temat natury i istnienia Boga.

Kant był przekonany o złudności tradycyjnej metafizyki oraz jałowości wszystkich twierdzeń, które odnoszą się do rzeczywistości pozostającej poza granicami doświadczenia. Według niego metafizyka jest wynikiem naturalnej aktywności rozumu, dlatego nie może być rozpatrywana jako zbiór pomyłek poszczególnych filozofów, należy ją postrzegać jako „wynik funkcjonowania samego rozumu, powstały z jego osobliwości”. Kant uderza zatem w samą zasadność metafizycznego myślenia, bezpośrednio w możliwość uprawiania metafizyki.

Metafizyka, jako nauka o duszy, świecie i Bogu, zdaniem Kanta, nie jest możliwa, ponieważ wszelkie poznanie ogranicza się do doświadczenia – natomiast samo doświadczenie zawiera w sobie, czynniki niedoświadczone, czyli nasze kategorie, które są koniecznym warunkiem apriorycznym poznania wartościowego. Kategorie aprioryczne ograniczają wartość naukowego poznania wyłącznie do danych płynących z doświadczenia – kategorie rozumowe bez doświadczenia, czyli substancja i przyczynowość, pozostają tylko pustymi formami. Jeżeli metafizyka stosuje te kategorie poza doświadczeniem, to wynikiem jej badań

stają się jedynie antynomie, paralogizmy i pseudodowody. Metafizyka może więc istnieć jedynie jako nauka o granicach ludzkiego poznania.

Po Kancie problem Boga stał się niemożliwy do naukowego sformułowania – Bóg przestaje się pojawiać jako rezultat naukowego dociekania, nauka nie może o Nim już nic powiedzieć. W świetle nowych koncepcji nauki Kanta, a potem Comte'a, zasadne pozostaje pytanie, nie tyle o istnienie Boga, ile o źródła ludzkich przekonań o istnieniu Boga. Według Kanta, Bóg jest „konieczną hipotezą dla zaspokojenia umysłu”, zasadą porządkującą świat – ideą gwarantującą zachowanie porządku moralnego. Stanowisko Comte'a jest jeszcze bardziej radykalne – metafizyka i Bóg przestały być potrzebne człowiekowi. Przez wieki ludzkość posługiwała się ideą Absolutu tylko po to, aby uzupełnić braki w rozumieniu rzeczywistości, aby wytłumaczyć nieznane sobie zjawiska. Wraz z rozwojem nauki Bóg, w naturalny sposób, zostaje wyparty z umysłu człowieka przez rzetelną, a więc pozytywną, wiedzę o świecie. Ateizm staje się więc naturalną konsekwencją rozwoju ludzkości.

Negacja Boga pojawia się również jako wynik antropologicznej redukcji religii, czyli operacji mającej na celu usunięcie Boga z miejsca, które zajmował dotąd ze szkodą dla człowieka a następnie wyniesienie człowieka do rangi nowego Absolutu. Bóg uważany jest wówczas za twór człowieka, który odbiera mu godność i wolność. Śmierć Boga staje się więc koniecznym warunkiem wolności człowieka, osiągnięcia przez ludzkość własnej dojrzałości, dopełnienia własnej wartości.

W ten sposób człowiek pozostaje sam – Boga nie ma. Ten rodzaj ateizmu, zdaniem Gilsona, w istocie polega na buncie człowieka przeciwko Bogu. Pozytywnym aspektem takiego stanowiska, jest zupełnie odrębna, i zarazem wątpliwa teza, że miejsce Boga ma odtąd zająć człowiek. Ateizmu humanistyczny domaga się dla człowieka doskonałości, których on sam nigdy nie posiadał i posiadać nie może, musi je zatem odebrać Bogu. Agresywny charakter tych postulatów widać wyraźnie na przykładzie doktryny Nietzschego i Sartre'a.

Według Nietzschego Bóg jest jedynie wymysłem człowieka, kłamstwem spowodowanym przez lęk albo projekcją ludzkich słabości, której nadaliśmy cechy absolutne. To właśnie Bóg stanowi od wieków największą przeszkodę dla nieskrępowanej ludzkiej egzystencji. Należy więc tę przeszkodę usunąć, razem z religią, wiarą i absolutnym systemem wartości, który prowadzi do degeneracji. Śmierć Boga stanie się zarazem początkiem nowej ery – panowania Nadczłowieka, który stworzy własne wartości umożliwiające mu osiągnięcie wyższego szczebla egzystencji. Tylko człowiek wyższego typu może bezpiecznie wyjść poza dobro i zło (rozumiane w terminologii resentymentu) i stworzyć na swoje potrzeby nowe

wartości, czyli zająć miejsce Boga jako prawodawca i twórca wartości – a więc zrealizować skrajny subiektywizm i wygodę jako najwyższe prawo.

Sartre, kontynuując nihilizm Nietzschego, domaga się wolności woli, jako należnego człowiekowi dobra. Jego postawa przybiera formę buntu przeciw naturze, wraz z jej koniecznymi właściwościami, jej prawami i oczywiście – wraz z jej Bogiem. Według Sartre'a autentycznym bytem człowieka jest wolność a nie natura, która nas determinuje. Bycie człowiekiem oznacza więc być wolnym bytem. Sartre'owi chodzi jednak o wolność totalną i absolutną, której najdrobniejszy nawet ułamek nie podlega determinacji. Odrzucenie takiej wolności, zdaniem Sartre'a, jest samobójczą próbą człowieka. Tymczasem człowiek nigdy nie będzie posiadał wolności absolutnej – wolność absolutna wymaga bytu, który musi istnieć sam z siebie, to cecha właściwa Bogu a nie człowiekowi.

Człowiek jest absolutnie wolny a więc wartości transcendentne nie mają racji bytu – od tej pory jedynym twórcą wszelkich wartości będzie człowiek. On sam powinien decydować o tym, czy dobro w ujęciu Boga, jest również dobrem dla niego, gdyż to człowiek jest źródłem wartości etycznych, estetycznych i religijnych, to człowiek nadaje sens światu i własnej egzystencji – Bóg przestał już być nam potrzebny. Zatem osiągnięcie przez absolutnie wolnego człowieka pełnej świadomości siebie, jako źródła wszelkich wartości, doprowadzi zdaniem Sartre'a do sytuacji, w której istnienie Boga będzie praktycznie równoznaczne z Jego śmiercią. Dochodzimy zatem do momentu, w którym nie ma już znaczenia, czy Bóg istnieje, czy też nie – On po prostu staje się zbędny.

W ten sposób najdoskonalszy z bytów, Absolut filozofów i Zbawiciel teologów, którego imię brzmi „JESTEM” – stopniowo staje się „wielkim nieobecnym” w życiu współczesnego człowieka.

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

- E. Gilson, *Ateizm trudny*, tłum. S. Piwko, T. Kuczyński, E. Romek, Warszawa 1990.
- E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982.
- E. Gilson, *Byt i Bóg* w *Studia z filozofii Boga* t. 1, tłum. A. Pilorz, Warszawa 1968.
- E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963.
- E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1959.
- E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1959.
- E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965.
- E. Gilson, *Filozof i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968.
- E. Gilson, *Francja i pogaństwo*, tłum. J. Sochoń, *Więź* 1992 nr 5.
- E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kubańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962.
- E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966.
- E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1979.
- E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001.
- E. Gilson, *Laickość i laicyzm*, tłum. J. Sochoń, w *Człowiek w kulturze* 1994, nr 3.
- E. Gilson, *Laicyzm i wolnomysłicielstwo*, tłum. J. Sochoń, *Więź* 1991 nr 7/8.
- E. Gilson, *Lingwistyka a filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1975.
- E. Gilson, *Niepożądanym teolog*, tłum. ks. R. J. Weksler-Waszkinel, w *Roczniki filozoficzne*, zeszyt 1, 1991-1992.
- E. Gilson, *Pojęcie Boga w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowska, w *Studia filozofii Boga* t. 2, Warszawa 1973.
- E. Gilson, *Realizm metodyczny*, tłum. J. Krasnowolski, Warszawa 1968.
- E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998.
- E. Gilson, *Trzy wykłady na temat istnienia Boga*, tłum. zbiorowe, w *Studia z filozofii Boga* t. 2, Warszawa 1973.
- E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakubik, Warszawa 1953.

LITERATURA PRZEDMIOTU

- B. Allen, *Prawda w filozofii*, tłum. M. S., Warszawa 1994.
- Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.
- W. Bednarowski, *Descartes i cogito*, Kraków 2001.
- É. Borne, *Bóg nie umarł: studium o współczesnym ateizmie*, tł. J. Ritt, Paryż 1968.
- A. Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961.
- A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, tłum. B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973.
- A. Comte, *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, tłum. B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973.
- G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1998.
- B. Dembowski, *Zagadnienie stosunku filozofii Boga do filozofii bytu*, w *Studia filozofii Boga t. 2*, Warszawa 1973.
- R. Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Kraków 2002.
- R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1986.
- R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1952.
- R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Kęty 2001.
- L. J. Elders, *Filozofia Boga*, tłum. ks. M. Kliszek, ks. T. Kuczyński, Warszawa 1992.
- J. Garewicz (red.), *Dziedzictwo Kanta. Materiały z Sesji Kantowskiej*, Warszawa 1976.
- G-J. Geffré, *Teologia naturalna i objawienie w poznaniu Boga jedyne*, w *Studia filozofii Boga t. 2*, Warszawa 1973.
- R-L. Genevieve, *Kartezjusz i racjonalizm*, Warszawa 2000.
- M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1998.
- M. Gogacz, *Poszukiwanie Boga. Wykłady z metafizyki absolutnego istnienia*, Warszawa 1976.
- M. Gogacz, *Systemowe uwarunkowania problemu istnienia Boga*, w *Studia z filozofii Boga t. 2*, Warszawa 1973.
- M. Gogacz, *Światopogląd afirmujący Boga*, w *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1992.
- W. Gromczyński, *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa 1969.
- Immanuel Kant i świat współczesny*, praca zbiorowa, Poznań 2004.
- J. Habermas, *Modernizm niedokończony projekt*, w *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1977.

- O. Höffe, *Immanuel Kant*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 2003.
- R. Ingarden, *Czy zadaniem filozofii jest synteza nauk szczegółowych*, w *Kwartalniki Filozoficzne* 13 (1936).
- K. Jaspers, *Nietzsche*, tłum. D. Stoińska, Warszawa 1997.
- M. Jaworski, *Pisma z filozofii religii*, w *Studia z filozofii Boga religii i człowieka t. 2*, Warszawa 2002.
- J. Kalinowski, *Doświadczenie wiary a istnienie Boga*, w *Studia filozofii Boga t. 2*, Warszawa 1973.
- S. Kamiński, *Jak filozofować*, red. T. Szubka, Lublin 1989.
- I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa 2004.
- I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005.
- I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.
- T. Klimski, *Ważniejsze zagadnienia filozofii nowożytnej i współczesnej według Etienne Gilsona*, w *Etienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, Warszawa 2007.
- K. Klósak, *Koncepcja bytu a filozofia Boga*, w *Studia filozofii Boga t. 3*, Warszawa 1977.
- L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 2004.
- S. Kowalczyk, *Ateizm w Polsce*, w *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1992.
- S. Kowalczyk, *Bóg filozofii a Bóg wiary*, Sandomierz 2005.
- M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, Lublin 1994.
- M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1995.
- M. A. Krąpiec, *Metafizyka i problem Boga*, w *Studia z filozofii Boga t. 1*, Warszawa 1968.
- M. A. Krąpiec, *Nowe aspekty metafizyki Absolutu*, w *Studia filozofii Boga t. 2*, Warszawa 1973.
- Z. Kuderowicz, *Myśli i Ludzie, Kant*, Warszawa 2000.
- K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli*, Warszawa 2001.
- H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, tłum. O. Scherer, Paryż 1969.
- H. de Lubac, *Dramat ateizmu humanistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004.
- L. Łysień, *Bóg, rozum, wiara: problematyka filozofii Boga od Talesa z Miletu do G. W. F. Hegla*, Kraków 2003.
- W. Mackiewicz, *Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1947-1997*, Warszawa 1999.

- M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001.
- J. Maritain, *Doktryna o boskiej istocie*, tłum. zbiorowe, w *Studia z filozofii Boga t. 2*, Warszawa 1973.
- P. Mazanka, *Kilka uwag na temat sekularyzacji*, w *Co daje współczesnemu człowiekowi studium filozofii klasycznej*, Warszawa 1997.
- P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003.
- E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa 1992.
- E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970.
- F. Nietzsche, *Antychryst: próba krytyki chrześcijaństwa*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
- F. Nietzsche, *Jutrzenka*, tłum. L. M. Kalinowski, Kraków 2006.
- F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań 2006.
- F. Nietzsche, *Wybór pism*, w Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 1976.
- F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Kraków 2006.
- F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2006.
- J. Nowaczyk, *Teoriopoznawcze i ontologiczne uwarunkowania ateizmu Jean-Paul Sartre'a*, w *Studia z filozofii Boga*, t. 4, Warszawa 1977.
- A. Nowicki, *Ateizm*, Warszawa 1964.
- R. Nycz (red.), *Postmodernizm*, Kraków 1997.
- R. Palacz, *Klasycy filozofii*, Poznań 2005.
- B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1952.
- H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku: wybrane koncepcje*, Warszawa 2001.
- H. Perkowska, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003.
- T. Płużański, *Metafizyka i człowiek w ujęciu E. Gilsona*, w *Człowiek między ziemią a niebem*, Warszawa 1977.
- V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki, Lublin 1998.
- M. Reut, *Scjentyzm i kryzys scjentyzmu*, Wrocław 1992.
- S. Sarnowski, *Zmierzch Absolutu? Z problemów filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalnej*, Warszawa 1974.
- J-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998.
- J-P. Sartre, *Marksizm i egzystencjalizm*, tłum. J. Lisowski, Warszawa 1983.
- J-P. Sartre, *Wolność kartezjańska w Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, tłum. I. Tarłowska, Warszawa 1965.
- J. Sieg TJ, *Post-chrześcijańska myśl ateistyczna*, w *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, Warszawa 1992.

- A. Sikora, *Spotkania z filozofią*, Warszawa 1975.
- B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1977.
- B. Skarga, *Kłopoty z intelektem. Między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 1975.
- J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003.
- J. Sochoń, *Koncepcja Boga w tomizmie egzystencjalnym*, w *Etienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, Warszawa 2007.
- J. Szczepański, *Pozytywizm i socjologia Augusta Comte'a*, Łódź 1951.
- F. Van Steenberghen, *Wprowadzenie do problemu Boga*, tłum. Z. Kowalska, w *Studia filozofii Boga t. 1*, Warszawa 1968.
- A. Wajs, *Koncepcja filozofii transcendentalnej Kanta*, Warszawa 1977.
- Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, w *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992.
- Z. J. Zdybicka, *Problem Boga we współczesnym tomizmie*, w *Studia filozofii Boga t. 1*, Warszawa 1968.

LITERATURA POMOCNICZA

- F. Copleston, *Historia filozofii t. I-IX*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991.
- Leksykon PWN Filozofia*, Warszawa 2000.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii, wersja internetowa, <http://ptta.pl/pef/hasla-a.html>
- W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii t. 1-3*, Warszawa 1999.
- Wielka Encyklopedia PWN*, t. 1-30, Warszawa 2000.

Mariusz Krzyżanowski
Nr albumu: 26486
Instytut Filozofii
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

**Dziekan Wydziału Filozofii
Chrześcijańskiej UKSW**

Oświadczenie

Świadomy odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w żadnej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna ze zarchiwizowaną wersją elektroniczną.

.....

(podpis studenta)

**Dziekan Wydziału Filozofii
Chrześcijańskiej UKSW**

Oświadczenie

Oświadczam, że niniejsza praca napisana przez Pana Mariusza Krzyżanowskiego nr albumu 26486 została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

.....

(podpis promotora)