

KRZYSZTOF MECH

(Kraków)

BOSKOŚĆ W CZASACH POSTNATURALIZMU

Chciałbym na początku wytłumaczyć się z tytułu rozprawy, w taki sposób, by jego rozjaśnienie stało się wstępem do późniejszych rozważań. Tytuł sugeruje, że nasze myślenie o boskości uwikłane jest w podwójną intrygę, a każda z nich ma dziejowy charakter. Co mam na myśli, mówiąc o podwójnej intrydze? Pierwsza z nich sugeruje, że nasze europejskie myślenie o boskości przeżyło czasy, kiedy było uwikłane w coś, co nazwaliśmy naturalizmem, że ma ono za sobą epokę naturalizmu. Po wtóre, tytuł sugeruje jednocześnie, że epoka ta odeszła w przeszłość, i że nastąpiło w myśleniu nad boskością czasy nowe, a może nawet więcej, że XX-wieczny namysł nad boskością wyznacza nowy etap, który pozwala na to, by nazwać go okresem post-naturalizmu.

Niezależnie od tego, jak ryzykowne są te dwie tezy, obie, niejako w trybie natychmiastowym odsyłają do tego, co mamy na myśli używając pojęcia „naturalizm”. Co kryje się pod pojęciem naturalizmu? Pytanie o sposób jego pojmowania z konieczności odsyła nas do pojęcia natury. Nie sposób przejść całej drogi, która wychodząc od greckiej *φύσις* przemierzyłaby, choćby w skrócie, dzieje pojmowania natury, docierając do naszych czasów. Z tego samego powodu, nie jesteśmy w stanie uwzględnić tu wszystkich ważnych interpretacji tego pojęcia, by wspomnieć Heideggerowską interpretację *φύσις* jako odkrywającego się przed człowiekiem bycia. Niemniej ze względu na miejsce, jakie pojęcie natury zajęło w dziejach współczesnego myślenia, nie możemy całkowicie pominąć jego historii. Chcąc mówić o epoce naturalizmu, o sposobie jej panowania w ramach tak zwanej nowoczesno-

ści, musimy wskazać na jej korzenie. Szukając korzeni nowoczesności skierujemy się w stronę św. Tomasza z Akwinu.

Dlaczego akurat w stronę Tomasza? Ponieważ w jego filozofii natury odnajdujemy tę „masę krytyczną”, która odwróci kierunek myślenia o związkach zachodzących pomiędzy boskością, z jednej, a światem oraz człowiekiem i jego racjonalnością, z drugiej strony. Kiedy św. Tomasz z Akwinu w swojej *Summie teologicznej* mówi o „koniecznych prawach natury” albo, kiedy w dziele pt. *Kwestie dyskutowane o prawdzie* mówi o „powszechnym porządku przyczyn naturalnych” nikt z jego współczesnych, ani pewnie on sam, nie przypuszczał jak brzemienne w skutki będzie uznanie istnienia odrębnej sfery naturalnego porządku rzeczy, naturalnego świata rządzonego koniecznymi naturalnymi prawami, a zarazem przeciwstawienie tak pojmowanego świata sferze tego, co nadprzyrodzone. Cóż takiego czyni Tomasz? Otóż wprowadza on różnicę między światem nadprzyrodzonym, w którym zostaje umiejscowiony Bóg i jego nadprzyrodzone moce, a światem naturalnym, który określony jest przez „powszechny porządek przyczyn naturalnych”. Różnica między *naturalis* a *supranaturalis* – tę różnicę będziemy nazywać różnicą teologiczną – wyznacza horyzont myślenia Akwinaty, funduje obszar tego, co możliwe do pomyślenia. Tomasz o relacji Boga do świata powie w następujących słowach:

[...] poznajemy zatem Jego stosunek do stworzeń, czyli że jest ich wszystkich przyczyną, i różnicę, która dzieli Go od nich – tę mianowicie, że nie jest On niczym z tego, czego jest przyczyną, i że to wszystko jest od Niego odległe nie ze względu na Jego ułomność, ale dlatego że On przewyższa wszystko¹.

Relację Boga do świata opisują tu trzy kategorie: przyczyny, różnicy oraz odległości. Świat, którego przyczyną jest Bóg, jest oddzielony od Boga:

[...] nie jest bowiem możliwe, by Bóg w jakikolwiek sposób wchodził w skład czegokolwiek, ani jako zasada formalna, ani jako zasada materialna².

Oddzielenie Boga od ludzkiego świata wypowiedane za pomocą kategorii różnicy stanowi według nas przełom w dziejach pojmowania ich wzajemnej relacji. Zarazem rozstrzygnięcie to, które w tak istotny sposób zaciążyło nad duchową drogą Europy, traktujemy nie tyle jako

¹ Św. Tomasz, *Traktat o Bogu, Summa teologii* 1, kwestie 1–26, przekł. zbiorowy, Kraków 1999, s. 164.

² Tamże, s. 59.

element nieuniknionego procesu emancypacji rozumu prowadzącego w stronę współczesności, ile fundamentalny wybór w przestrzeni myślenia nad boskością i światem człowieka. Wybór niepowtarzalny, jedyny w swoim rodzaju, podstawa rozdziału filozofii i teologii. Wybór różnie zresztą oceniany. Dla jednych jest on podstawą naszych naukowych i technicznych osiągnięć, dla innych przyczyną religijnego upadku Europy. Podkreślamy jego niepowtarzalny charakter przede wszystkim dlatego, że często spotykamy się – w filozofii, teologii, religioznawstwie czy też w innych naukach – z próbami wyjaśniania duchowych zjawisk wziętych z innych czasów bądź innych obszarów kulturowych, za pomocą struktury myślenia, którą tworzy para nadprzyrodzone-natura. Doszukujemy się nadprzyrodzoneości i skonfrontowanej z nią natury, tam gdzie różnica teologiczna z jej ostrą dychotomią między tym, co boskie i tym, co światowe i ludzkie zarazem, w ogóle nie występuje. Dla przykładu, próby zastosowania różnicy teologicznej do opisu greckiej *φύσις*, albo do wyrażenia związków rozumu z boskością u Ojców Kościoła, lub do opisu tego, co religijne u aborygenów trzeba uznać za niczym nieuprawnioną ekstrapolację.

Wprowadzenie różnicy teologicznej ma swoje konsekwencje dla myślenia, które z całą siłą ujawni się w późniejszych okresach duchowych dziejów Europy. Spróbujmy w czterech punktach pokazać, jakie horyzonty, w obszarze namysłu nad Bogiem, światem, człowiekiem i jego rozumem, otwiera zastosowana przez Akwinatę różnica teologiczna.

1. Natura przeciwstawiona nadprzyrodzoneości jest pojmowana w dwojakim znaczeniu. Z jednej strony, Tomasz rozróżnia „naturę szczegółową właściwą każdej rzeczy” i rozumie przez to naturę każdego poszczególnego bytu. Wszystko, co należy do naturalnego świata posiada swoją naturę (istotę), „natura bowiem wszelkiej rzeczy przejawia się w jej działalności”³. Tak rozumiana natura jest „czynną zasadą”, która określa sposób urzeczywistniania się każdego bytu w jemu tylko właściwy sposób. Po wtóre, Tomasz rozumie naturę jako „naturę powszechną”, która wyznaczona jest przez „powszechny porządek przyczyn naturalnych”. Innymi słowy, przez „naturę powszechną” Tomasz pojmuje uporządkowaną całość rzeczy działającą na mocy „koniecznych praw natury”. Efektem takiego pojmowania natury jest, by tak rzec, naturalny porządek rzeczy w świecie, wyznaczony przez

³ Św. Tomasz, *Traktat o człowieku, Summa teologii 1*, 75–89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 95.

rzządzające nim konieczne prawa. W obu przypadkach (natury „indywidualnej” oraz natury „powszechnej”) natura zostaje przeciwstawiona temu, co boskie a to, co boskie pozostaje odległe od tego, co naturalne.

2. Tomasz sytuuje w obrębie tego, co naturalne (przyrodzone) ludzki rozum. Naturalny rozum człowieka pozostaje w bezpośrednim związku z tym, co materialne, „odnosi się on do rzeczy materialnych i zmysłowo postrzegalnych”⁴. Innymi słowy, Bóg i ludzki rozum zostali umiejscowieni po przeciwnych stronach różnicy teologicznej, tzn. różnicy rozdzielającej to, co nadprzyrodzone od tego, co naturalne. Po jednej stronie mamy więc Boga i Jego nadprzyrodzone moce, po drugiej zaś naturalny świat rządzony przez naturalne prawa (tę ideę w pełni rozwinie Kant) oraz powiązany z nim naturalny rozum. Przymocowanie rozumu do naturalnego świata powoduje, że przepaść pomiędzy Bogiem a światem staje się zarazem przepaścią pomiędzy Bogiem a rozumem; w porządku naturalnym nie istnieje żadne bezpośrednie oddziaływanie Boga na rozum człowieka, które skutkowałoby jakimś rodzajem poznania. Tomasz, dokonując oddzielenia racjonalności i boskości, przecina więź łączącą ludzką racjonalność z boskością, którą można znaleźć u Ojców Kościoła z Augustynem włącznie. Przyrodzony rozum pozostaje niezależną, oddzieloną od boskości, władzą człowieka, dla której podstawę i jedyny punkt odniesienia stanowi naturalny świat. W ten sposób dokonuje się swoista „naturalizacja” rozumu, która oznacza, że rozum jest pojmowany jako przynależna człowiekowi jego naturalna władza, nie zaś jako przejaw boskiego pierwiastka mieszkający w człowieku. W miejsce idei rozumu zakorzenionego w boskości rodzi się idea naturalnego rozumu wyzwolonego ze związków z boskością. Według znanego określenia Kartezjusza, rozum jest zdolnością „dobrego sądzenia i rozróżniania prawdy od fałszu”, która nie ulega autorytetowi, lecz tylko „własnemu światłu naturalnemu”, „daje posłuch swemu głosowi”⁵. Przyjęcie idei rozumu „dającego posłuch” wyłącznie „swojemu głosowi” skutkuje niebywale i powoduje, że boskość zostaje wykluczona z „wewnętrznej” przestrzeni myślenia człowieka. W obszarze „naturalnej” racjonalności nie ma miejsca dla boskości, którą tenże naturalny rozum znajdowałby „w sobie”, jako źródło/podstawę „swojego” myślenia. Naturalny rozum uzyskuje

⁴ Tamże, s. 628.

⁵ R. Descartes, *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, przeł. I. Chmaj, Kęty 2002, s. 97.

autonomię, a to oznacza, że źródło myślenia odnajduje on wyłącznie w samym sobie. W świetle takich rozstrzygnięć ewentualne oddziaływanie nadprzyrodzoności na rozum człowieka musi być uznane za coś, co przychodzi „z zewnątrz”, co oddziałuje na ludzki rozum jako zewnętrzna względem niego siła, nie zaś jako coś, co wyrasta z jego „wnętrza”. Zarazem nadprzyrodzone działanie, które przychodzi z zewnątrz, jak z całą mocą będzie twierdził Kant, narusza autonomię ludzkiego rozumu.

3. Rozum, powiązany ze światem, nie wychodzi w swym poznaniu poza obszar naturalnego świata, nie dosięga nadprzyrodzoności, a zarazem tam, gdzie nie dosięga rozum pojawia się wiara. Rozum zostaje więc powiązany ze sferą tego, co naturalne, a wiara ze sferą tego, co nadprzyrodzone. Powiązanie rozumu z tym, co przyrodzone, a wiary z nadprzyrodzonością oznacza zarazem ustanowienie dwóch odrębnych obszarów ludzkiego myślenia i związanych z nimi dyscyplin: filozofii i teologii. Takie rozstrzygnięcie oznacza także ustanowienie dwóch typów poznania, poznania rozumowego, dokonującego się w obszarze filozofii oraz poznania poprzez wiarę, dokonującego się w teologii.

To pociąga za sobą dalsze konsekwencje. Według Tomasza, wiara dotyczy tych treści, które są niejawne; w poznaniu uzyskiwanym przez wiarę nie dokonuje się przejście od tego, co niejawne do tego, co jawne. Takie przejście ma miejsce na gruncie poznania rozumowego; rozum, w odróżnieniu od wiary, „widzi” prawdy w ich „odkrytości”. W efekcie poznanie dokonujące się na gruncie wiary, jako niejawne, jest mniej doskonałe niż to, które uzyskiwane jest za sprawą rozumu. Dodatkowo poznanie w wierze jest na gruncie rozumu nieuzasadnialne. W ten sposób Tomasz otwiera perspektywę nowożytnego myślenia, w ramach której rozum zostanie uznany za jedyne prawomocne źródło poznania, a wiara za zbiór przekonań przyjętych bez racjonalnego uzasadnienia. Im bardziej rozum będzie uznawany za jedyne źródło poznania, tym bardziej prawdy wiary staną się prawdami przyjętymi bez uzasadnienia. Poznanie, które skutkuje wiedzą, będzie możliwe wyłącznie w obrębie naturalnego rozumu; prawdy wiary zostaną wyłączone z obszaru możliwej wiedzy.

4. Takie usytuowanie rozumu w ramach różnicy teologicznej prowadzi do dalszych możliwych, a zarazem trudnych do przecenienia konsekwencji. Powiązanie oddzielonego od boskości rozumu z tym, co naturalne, a wiary z tym, co nadprzyrodzone staje się podstawą nowożytnego obrazu świata. Przyrodzony rozum człowieka zastaje posta-

wiony wobec naturalnego świata. Co kryje się pod pojęciem naturalnego świata? Świat podporządkowany działaniu naturalnych praw, to świat oddzielony od Boga, posiadający względem Niego niezależność. To, co się wydarza w naturalnym świecie, nie jest przejawem bożej woli, ale efektem działania koniecznych praw natury. Przyjmuje się jednocześnie, że prawa te przynależą światu na mocy samego faktu stworzenia. Bóg może oddziaływać na świat naturalny, ale niejako „z zewnątrz”, za pomocą nadprzyrodzonych mocy, a takie działanie jest pojmowane jako zawieszenie „naturalnego porządku” rzeczy.

Naprzeciwko tak pojmowanemu światu stanie, skorelowany z nim i zdolny do jego poznania, naturalny rozum. Rozum poznaje działające w świecie „konieczne prawa natury”, które wyznaczają „naturalny porządek rzeczy”. Zakłada się więc, że (a) świat podlega działaniom praw natury, a także, że (b) prawa te mogą być poznane przez naturalny rozum. Zostanie założona odpowiedniość⁶ pojęć rozumu i naturalnych praw, którym podporządkowany jest świat. Założony związek rozumu i naturalnego świata podporządkowanego działaniu koniecznych, naturalnych praw stanie się podstawą rozwoju nauk przyrodniczych. Naturalny świat „odarty” z tajemnicy, „odczarowany”, zostanie poddany nieograniczonej i postępującej poznawczej penetracji, która będzie skutkować także rozwojem techniki.

Analizując różnicę teologiczną od strony natury stworzyliśmy jednostronny i dlatego fałszywy obraz Tomasza jako naturalisty, który rozdzielił sferę tego, co naturalne, od sfery nadprzyrodzoności, nie ustanawiając żadnego związku między nimi. Oczywiście nic bardziej fałszywego. Myśląc o Tomaszu nie możemy zapominać o opatrności i łasce. Powstała przepaść pomiędzy stwórcą a stworzeniem może zostać zasypana za sprawą boskiego oddziaływania na świat; to, co przyrodzone będzie podlegało działaniu nadprzyrodzoności. Nadprzyrodzoność jest tą sferą boskości, za pomocą której Bóg oddziałuje na świat. Tomasz był daleki od tego, by ustanawiając radykalną różnicę (odległość) między nadprzyrodzonością a naturą, twierdzić, że dla wszechmocnego Boga ta odległość nie jest do przebycia. Tomaszowy świat jest poddany opatrności, która jest boskim „zamysłem dotyczącym rzeczy, które mają być doprowadzone do celu”⁷. Boska opatrność,

⁶ „[...] dostrzegłem pewne prawa, które Bóg ustanowił w przyrodzie i o których takie włożył w naszą duszę pojęcia, iż zastanowiwszy się nad tym dostatecznie, nie możemy wątpić, że wszystko, co istnieje i dzieje się w świecie, stosuje się do nich” (R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Żeleński-Boy, Kęty 2002, s. 38).

⁷ Św. Tomasz, *Traktat o Bogu*, dz. cyt., s. 330.

działająca w świecie, rozciąga się na „rzeczy konieczne, które wynikają z natury”⁸. W świecie możliwe są cuda, rozumiane jako efekt boskiej ingerencji w świat. Za pomocą nadprzyrodzonej łaski Bóg oddziałuje również na naturalny rozum człowieka, który dzięki temu uzyskuje zdolność do widzenia (*visio*) i pojmowania (*comprehensio*) boskości. Wreszcie, Bóg udziela człowiekowi objawienia. Analizując myśl Tomasa nie wolno o tym zapominać.

Niemniej jednak św. Tomasz wprowadzając różnicę teologiczną rozpędza pociąg, który dalej będzie prowadzony już przez innych myślicieli. Kant zastąpi różnicę teologiczną różnicą epistemologiczną, czyli rozróżnieniem na to, co poznawalne za pomocą zmysłów oraz to, co nadzmysłowe. Różnica epistemologiczna nie kwestionuje różnicy teologicznej, lecz stanowi wyłącznie jej modyfikację. U Kanta natura zostanie utożsamiona ze sferą zmysłowości, a nadprzyrodzoność zostanie odesłana do sfery tego, co nadzmysłowe. Zarazem to odesłanie nadprzyrodzoności do sfery nadzmysłowego będzie miało swoje dalsze skutki. Kant „zamyka” nadprzyrodzoność w jej własnym świecie. Nadprzyrodzoność w żaden sposób nie będzie już oddziaływała ani na świat, ani na człowieka. Kantowska wizja natury nie dopuszcza możliwości istnienia jakichkolwiek cudów. Cuda „od początku do końca przeczą prawom natury” i dlatego są „obrazą, której doznaje rozum”. Natura, w opozycji do tego, co nadprzyrodzone jawi się jako autonomiczna, powiązana wewnętrznymi prawami całość zjawisk, zamknięta na oddziaływanie jakichkolwiek nadprzyrodzonych mocy. Prawa, które rządzą naturą są całkowicie niezależne od jakiegokolwiek zewnętrznego oddziaływania. Świat natury nie jest uporządkowany według zasady opatrności. Natura stanowi podporządkowaną koniecznym prawom zamkniętą całość, przez którą nie prześwituje wola boża, będąca odpowiedzią na moralne działanie człowieka. Światem rządzą obiektywne prawa, to znaczy takie, które nie mają względu na subiektywnie dokonywane wybory moralne człowieka. Świat dany człowiekowi nie niesie w sobie żadnego innego, głębszego znaczenia ponad to, że jest uporządkowaną za pomocą praw natury całością zjawisk. Na rzeczach „wziętych” z tak pojmowanego świata nie może się nadbudować żaden dodatkowy, np. religijny sens rzeczy i zdarzeń. Wszystkie zdarzenia, które mają miejsce w świecie mają wyłącznie naturalny charakter, swe naturalne przyczyny. Przez Kantowski świat nie „prześwituje” nic więcej ponad uporządkowany za pomocą praw natury ciąg zjawisk, żadne

⁸ Tamże, s. 335.

inne znaczenie tego świata, które otwierałoby przed człowiekiem jakiś „inny” horyzont; wszelka próba np. symbolicznego „pojmwania” rzeczy tego świata, która mogłaby stanowić podstawę jego religijnego „odczytywania” staje się niemożliwa.

Nadprzyrodzoność nie oddziałuje także, w formie łaski na rozumną naturę człowieka. Człowiek wyłącznie w samym sobie znajduje źródło myślenia i działania. Kant pojmuje łaskę jako zewnętrzną względem wolności człowieka zasadę. Ewentualne działanie łaski naruszałoby autonomię ludzkiego rozumu postępującego zgodnie z prawami, które znajduje on w samym sobie. W ten sposób podmiot zostaje uwolniony od ingerencji zewnętrznego czynnika w jego własne myślenie, w sobie samym znajduje jedyne źródło myślenia i działania. „Właściwe ja” jest świadome swojej niezależności od nadprzyrodzonych mocy. Rozum pozostaje względem tych mocy wolny, jest „swobodną czynnością” (*Selbsttaetigkeit*) myślenia, które nie dopuszcza niczego, co od niego różne. Tak mogłaby brzmieć główna teza Kantowskiego „uzasadnienia metafizyki racjonalności”.

Ale następcy uznają, że aby człowieka przywołać do jego „właściwego ja”, trzeba iść dalej i uwolnić go od tego, co wciąż ogranicza swobodę jego myślenia. Myśl, że nadprzyrodzoność wciąż oddziałuje na świadomość człowieka, zniewalając ją w ten sposób, a zarazem przekonanie o konieczności wyzwolenia ludzkiego myślenia spod jej wpływu prowadzi nas w stronę Nietzschego. Nietzsche powie:

Kiedyż przestaną nas już zaciemniać te wszystkie cienie Boga? Kiedyż odbóśtwimy zupełnie przyrodę! Kiedyż będziemy mogli zacząć unaturalniać siebie, ludzi wraz z czystą, nowo odkrytą, na nowo odnalezioną naturą!⁹

Z punktu widzenia Nietzschego, rozum człowieka, który nosi w sobie prawo moralne, nie został uwolniony od nadprzyrodzoności; Kantowski rozum jest kategorią opisującą człowieka jeszcze nie wyzwolonego spod wpływu nadprzyrodzoności, człowieka, który „nie doszedł” do siebie. Człowiek wciąż myśli pod wpływem nadprzyrodzoności i idei moralnych z nią związanych. Kantowski rozum jest dla Nietzschego nie do zaakceptowania przede wszystkim z tego powodu, że „wnosi” w naturalny świat obcą temu światu powinność. Unaturalnienie człowieka i świata będzie można uznać za zakończone dopiero wtedy, gdy nadprzyrodzoność zostanie całkowicie unicestwiona. Jej unicestwienie jest konieczne, ponieważ dopiero wtedy przestanie ona oddziaływać

⁹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 102.

na świadomość człowieka, zniewalać ludzkie myślenie. To tłumaczy pasję, z jaką atakował on chrześcijaństwo. Chodzi, więc nie tylko o zakwestionowanie, na gruncie filozofii, możliwości oddziaływania nadprzyrodzoności na rozum człowieka, ale o faktyczne jej usunięcie ze świadomości. Bóg musi umrzeć, by człowiek mógł *naturalnie* żyć¹⁰. Powiązana z wolnością moc tworzenia wartości musi znieść wszystkie bariery przeciwstawiające się twórczemu aktowi wolności. Tyle Nietzsche.

Spróbujmy podsumować. Pozostajemy dziećmi epoki naturalizmu wraz z jej nieustanną tendencją do umiejscawiania Boga i człowieka po przeciwnych stronach różnicy, Boga w obszarze tego, co nadprzyrodzone (nadmysłowe), a człowieka w obszarze tego, co przyrodzone (zmysłowe). Zgodnie z jej duchem, im bardziej radykalnie Bóg i człowiek są myślani „z wnętrza różnicy”, jako przynależni do dwóch przeciwstawionych sobie sfer, tym bardziej wyraźnie odslania się ich wzajemne oddzielenie. Człowiek, postawiony wobec boskości po przeciwnej stronie różnicy, pojmuje boskość jako coś względem niego zewnętrznego, jako ufundowaną na różnicy zewnętrzną moc, która podważa jego autonomię. Jeżeli to, co boskie przynależy do tego, co przeciwstawia się ludzkiej racjonalności, to może być pojmowane jako to, co *nie*-racjonalne. Postawienie Boga i człowieka po przeciwnej stronie różnicy oznacza, że w obszarze, w którym urzeczywistnia się człowiek jako istota racjonalna, Bóg staje się Bogiem nieobecnym; różnica władająca poprzez rozdział prowadzi do doświadczenia wzajemnej obcości Boga i rozumnego człowieka; zostaje zerwana więź między nimi, nieobecny Bóg nie może stać się Bogiem bliskim. Mówiąc inaczej, zostaje zagrożone doświadczenie obecności i bliskości Boga. W obrębie naturalnego świata i związanego z nim rozumu obecność Boga jest zbyteczna. Bóg staje się niepotrzebnym naddatkiem w procesie naukowej i technicznej penetracji świata.

W świetle takiego rozstrzygnięcia przestaje być istotne to, czy przyjmujemy, iż nadprzyrodzoność oddziałuje na naturę (Tomasz), czy też uznajemy, że nie ingeruje ona w naturalne procesy świata i nie oddziałuje na naturalny, autonomiczny rozum człowieka (Kant), albo też twierdzimy, że poza sferą tego, co naturalne nie istnieje żadna nadprzyrodzoność (Nietzsche). Dopóki przyjmujemy ideę naturalnego świata

¹⁰ „Występkiem jest wszelka sprzeczność z naturą. Najwystępniejszym rodzajem człowieka jest kapłan: *naucza on sprzeczności z naturą*” (F. Nietzsche, *Antychrześcijańin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 113).

podporządkowanego działaniu naturalnych praw, oddzielonego od Boga i posiadającego względem Niego niezależność oraz powiązaną z tym światem ideę ludzkiego rozumu, jako podstawę ludzkiej wolności i autonomiczności pozostającą bez związku z boskością, dopóty tkwimy w tym samym, ufundowanym na różnicy teologicznej naturalistycznym paradygmacie. Dopóki zgadzamy się, co do tego, że całe sfery ludzkiego życia, mają autonomiczny charakter i żądają się swoimi prawami, niezależnymi od jakichkolwiek oddziaływań istniejącej ewentualnie boskości, pozostajemy naturalistami.

Trzeba nadmienić, że naturalistyczny paradygmat zapanował nie tylko w filozofii. Mamy do czynienia z powszechnym panowaniem naturalistycznej wykładni w obszarze pojmowania świata, stosunków społecznych, człowieka i jego historii. Z całą mocą ujawnia się we on współczesnej nauce, zapanował nie tylko w naukach o świecie, lecz także, w nie mniejszy sposób, w antropologii. Powszechnie panujący redukcjonizm w naukach o człowieku wyraża się w nieustannych próbach sprowadzenia człowieka i jego myślenia do tego, co materialne, neurofizjologiczne itp. Nawet ci, którzy nie zrezygnują z idei Boga, muszą przyznać, że kolejne sfery ludzkiego życia i działania są „oczyszczane” z jakichkolwiek związków z boskością. Ta szczególnie boska absencja lub, jak kto woli, kenoza stopniowo obejmowała i obejmuje w dziejach Europy coraz szersze obszary.

Wprowadzenie paradygmatu naturalistycznego oznacza nastanie czasów panowania „twardego” znaczenia rzeczy i zdarzeń w świecie człowieka. Dla przykładu, góra to po prostu góra, a nie detonator świętości. Historia nie jest nieustannym dialogiem z Bogiem. To człowiek, a nie Bóg tworzy historię. Historią nie jest historią zbawienia, ale raczej nieustanną grą indywidualnych bądź zbiorowych zamierzeń człowieka, grą „ludzkich interesów”. Również życie społeczne rządzi się swoimi prawami odkrywanymi przez nauki społeczne, a prawa te z Bogiem nie mają nic wspólnego. Być może dla większości z nas odkrycie „naturalnego” znaczenia rzeczy jest odkryciem jakiejś prawdy o rzeczach i zdarzeniach tego świata, być może prawdy smutnej (bo tzw. naturalne prawa rządzące światem człowieka nie mają żadnego względu na jego subiektywne poczynania). Cóż jednak począć, skoro tak po prostu jest. Naturalistyczny paradygmat sankcjonuje wyłącznie „twarde” znaczenie rzeczy i zdarzeń. W jego obszarze każda próba wyjścia poza znaczenie rzeczy, które wynika z działania naturalnych praw, oznacza wkroczenie w zupełnie inny obszar, już nie natury, ale tego, co nie-naturalne, innymi słowy nadprzyrodzone. Żadne zdarze-

nie w świecie nie nosi w sobie jakiegokolwiek dodatkowego znaczenia ponad to, które wynika z faktu działania w świecie naturalnych praw, porządkujących świat człowieka i jego życie społeczne.

Dotychczasowe rozważania nasuwają wniosek, że wciąż, po uszytkwimy w naturalistycznym paradygmacie ufundowanym przez różnicę teologiczną. Naturalistyczny paradygmat tak głęboko przeorał świadomość współczesnego człowieka, że jego podważanie wydaje się szaleństwem. Tak jednak nie jest. Przejdźmy teraz do drugiej intrygi zawartej w tytule naszych rozważań. W XX wieku, który w dotychczasowych analizach jawił się jako apogeum epoki naturalizmu, pojawiła się refleksja nad boskością i światem, której wspólnym mianownikiem, wspólnym punktem wyjścia jest dekonstrukcja naturalistycznego projektu. Myśleć o Bogu, świecie i człowieku w czasach postnaturalizmu, to myśleć poza horyzontem różnicy teologicznej i epistemologicznej, to myśleć zarazem poza przeciwstawieniem natury (zmysłowości) temu, co nadprzyrodzone (nadmysłowe). Myśleć poza różnicą teologiczno-epistemologiczną to zerwać z myśleniem, które stawia po jednej stronie różnicy Boga i nadprzyrodzone moce, po drugiej zaś świat naturalny oraz człowieka wraz z jego naturalnym rozumem. Wykroczyć poza różnicę teologiczno-epistemologiczną to pomyśleć boskość, świat oraz człowieka w taki sposób, by boskość znajdowała się w bliskości człowieka lub świata, po tej samej stronie różnicy, po której ujawnia się jakiś wymiar człowieka bądź świata.

Tych, którzy przemierzają tę drogę myślenia, możemy nazwać postnaturalistami. Powiedzmy to z całą mocą. Różnica między naturalistami i postnaturalistami nie polega na tym, że naturaliści uznają istnienie naturalnego świata, odrzucając jednocześnie możliwość istnienia czegoś nadprzyrodzonego, a postnaturaliści przyjmują, że oprócz naturalnego świata istnieje również to, co nadprzyrodzone. Dla myślenia, które określiliśmy mianem postnaturalizmu, sam rozdział na to, co naturalne i to, co nadprzyrodzone musi zostać zakwestionowany. Naturaliści przyjmują różnicę teologiczną za podstawową wykładnię fundującą (organizującą) myślenie o Bogu, człowieku i jego świecie. Tymczasem dla postnaturalistów to właśnie sama ta wykładnia musi ulec zakwestionowaniu. Postnaturaliści kwestionują różnicę teologiczną jako taką, nie uznają rozdziału na naturę i nadprzyrodzoność za podstawowe rozstrzygnięcie, przesądzające o sposobie myślenia o Bogu, człowieku i jego świecie. Różnica teologiczna zostaje zakwestionowana jako jedyna możliwa wykładnia organizującą ludzkie myślenie o tym, co boskie i tym, co światowe.

Zanim przejdziemy do dalszych analiz przywołajmy kilka przykładów. Heideggerowska różnica między bytem a byciem i wynikająca z niej próba pomyślenia Boga i człowieka jako współprzynależących do bycia, Tillichowska różnica między esencją a egzystencją i związana z nią wizja boskości jako głębi ludzkiego rozumu, Jaspersowska koncepcja transcendencji ujawniającej się w ludzkiej egzystencji, Buberowska idea relacji Ja-Ty, w odróżnieniu od relacji Ja-To (Ono). Wspomniane tutaj przykładowe próby postnaturalistycznego myślenia przyswiadczać dwóm tendencjom, (1) do dokonania dekonstrukcji różnicy teologiczno-epistemologicznej, (2) do pomyślenia różnicy na nowo, w taki sposób, by boskość i człowiek znaleźli się po tej samej stronie przestrzeni rozdzielonej przez różnicę.

Zarazem dekonstrukcja różnicy teologicznej i ustanowienie jej nowej wykładni stawiającej boskość i świat człowieka po tej samej stronie różnicy, nie jest wyłącznie zmianą filozoficznej perspektywy służącej badaniom neutralnego filozoficznego podmiotu. Gra idzie tu o różnicę jako taką tylko o tyle, o ile jej nowa wykładnia pozwoli ujawnić się podobieństwu człowieka i tego, co boskie, podobieństwa, które mogłyby być podstawą ewentualnej ich bliskości. A nawet więcej. Gra idzie tu nie tyle o różnicę, nawet nie o podobieństwo pociągające za sobą bliskość tego, co ludzkie temu, co, boskie. Idzie tu o obecność. Obecność boskości w człowieku i jego świecie, ponowne przybycie tego, co święte w obszar tego, co ludzkie.

Tym, co łączy postnaturalistów, jest więc przekonanie o potrzebie ustanowienia, w miejsce różnicy teologicznej, innej wykładni różnicy jako takiej. Trzeba pomyśleć Boga, świat i człowieka w horyzoncie różnicy pomyślanej w odmienny sposób. W jaki sposób?

Wydaje się, że możemy mówić o trzech podstawowych strategiach, z których każda na swój sposób zmierza do dekonstrukcji różnicy teologiczno-epistemologicznej, wyznaczając jednocześnie całkowicie odmienny od pozostałych horyzont duchowy.

1. Pierwsza z nich, z gruntu o niechrześcijańskim (pogańskim) charakterze, jest wyraźnie obecna w wielu nurtach duchowych, które określe jako duchowość immanencji lub, dość niepoprawnie, jako New Age. Istota tej strategii polega na przekonaniu, że nadprzyrodzoność spadła z wysokości niebios, roztrzaskała się na milion kawałków i zmieszała się z tym, co ziemskie. Nadprzyrodzoność jest tu pojmowana jako to, co immanentne naturze, jako dziwny, niezrozumiały, tajemniczy wymiar natury, który opisują takie słowa, jak energia, aura, moc, tajemnicze oddziaływanie itp. Tak pojmowana natura nie potrze-

buje nadprzyrodzonej łaski, ponieważ ona zawiera to, co nadprzyrodzone w sobie. Nie ma tu miejsca dla nadprzyrodzonej, która byłaby ponad naturą, nadprzyrodzone staje się w-przyrodzone. Zarazem tak pojmowana nadprzyrodzoneość jest tym, nad czym można zapanować, czym można, za pomocą struktur magicznych, manipulować. Przyjęcie takiej strategii oznacza faktycznie powrót do czasów sprzed narodzin idei nadprzyrodzoneości, do czasów, kiedy można było mówić o świętych gajach, rzekach itp. Oznacza to powrót do tych wszystkich kultów, które św. Paweł w *Dziejach Apostolskich* nazwał jednym słowem – *κατειδολος* – pełne bożków (Dz 17, 16).

2. Druga strategia, która, nawiasem mówiąc, nawiązuje do tradycji Ojców Kościoła, polega na tym, by umieścić Boga i człowieka (jakiś jego wymiar) po tej samej stronie różnicy. Co oznacza takie usytuowanie w przestrzeni myślenia Boga i człowieka? Postawienie człowieka i Boga po tej samej stronie różnicy oznacza ich możliwą do pomyślenia bliskość. Im bardziej boskość i człowiek są myślni przynależni do tej samej sfery, ujawniają się jako *dani* po tej samej stronie różnicy, tym bardziej możliwe staje się myślenie o Bogu i człowieku od strony ich możliwego podobieństwa; np. możliwe staje się myślenie o człowieku jako istocie rozumnej, której rozumność jest przejawem bycia „na obraz i podobieństwo” tego, co boskie. Związek zachodzący pomiędzy człowiekiem i Bogiem może zostać wyrażony za pomocą metafory zamieszkiwania Boga w człowieku lub metafory zakorzenienia ludzkiej racjonalności w Boskości. Człowiek staje się świątynią, w której zamieszkuje Bóg¹¹. Usytuowanie Boga i człowieka po tej samej stronie różnicy oznacza, że ich „wspólny początek” staje się możliwy; możliwe staje się ponowne pomyślenie aktu stworzenia jako aktu uczynienia człowieka na obraz i podobieństwo Boga.

Jednak postawienie człowieka i Boga po tej samej stronie różnicy nie pozostaje bez skutków dla myślenia o samym człowieku. Podobieństwo między Bogiem i człowiekiem, będące efektem usytuowania Boga i człowieka po tej samej stronie różnicy prowadzi do pytania o to, co w człowieku różne od Boga, co Bogu niepodobne, o to, co w nim niedoskonałe, co upadłe, co odległe od boskości? Jak utrzymać bliskość Boga i człowieka, a zarazem wyjaśnić to, co w człowieku odległe od boskości? Odpowiedź jest taka: podobieństwo człowieka do Boga, a jednocześnie niedoskonałość człowieka, jego niepodobieństwo Bogu,

¹¹ „Czyż nie wiecie, że świątynią Bożą jesteście i że Duch Boży mieszka w was (Ουκ οιδάτε οτι ναος Θεου εστε και το Πνευμα του Θεου οικει εν υμιν)” (1 Kor 3, 16).

trzeba wyjaśnić za pomocą usytuowania różnicy w samym człowieku. Warunkiem pozostawania Boga i człowieka po tej samej stronie różnicy jest wprowadzenie różnicy w obszar samego człowieka.

Co oznacza wprowadzenie różnicy w obszar namysłu nad człowiekiem? Trzeba odróżnić w człowieku to, co podobne Bogu, od tego, co Bogu niepodobne. Usytuowanie różnicy w obrębie tego, co ludzkie, oznacza, że konieczne staje się rozróżnienie między człowiekiem w stanie stworzenia, a człowiekiem w stanie zbłądzenia. Wprowadzenie różnicy „w sam środek” człowieka tworzy fundamentalną aksjologię. Mówiąc językiem Tillicha, różnica wprowadzona „w obręb” namysłu nad człowiekiem, rozróżnia człowieka w jego esencjalnej (istotowej) postaci i przeciwstawia człowiekowi w stanie jego egzystencjalnego upadku. W ten sposób otwiera się przed nami możliwość poszukiwania bliskości Boga i człowieka w tych obszarach, w których człowiek ujawnia się w swej esencjalnej postaci, w których urzeczywistnia on pełnię swojego człowieczeństwa. Przywołajmy dwa przykłady: Jeżeli u Tillicha podobieństwo człowieka do Boga, wskazujące na pozostawanie po tej samej stronie różnicy, ujawnia się w ludzkiej racjonalności, a nawet więcej, jeżeli to sama boskość ujawnia się w ludzkiej racjonalności, to trzeba z konieczności oddzielić to istotowe, zakorzenione w boskości myślenie człowieka, od tego myślenia, które jest jego zaprzeczeniem. Jeżeli podobieństwo człowieka do Boga ujawnia się w ludzkiej zdolności do wchodzenia w relację dialogu z Bogiem bądź człowiekiem, to w tym samym człowieku ujawnia się także to, co jest przeciwieństwem tej relacji, a co Buber nazywa relacją Ja-To (Ono).

3. Wreszcie trzecia strategia, o której tu zaledwie wspomnimy, polega ona na tym, że w jej obrębie, sytuuje się jednocześnie Boga, świat i człowieka po tej samej stronie różnicy. Takie rozstrzygnięcie proponuje nam Heidegger. Heidegger, odrzucając różnicę epistemologiczną, wprowadza w jej miejsce różnicę ontologiczną, czyli różnicę między bytem a byciem. Według niego Bóg, człowiek oraz świat przynależą do siebie o tyle, o ile współprzynależą do bycia. Heidegger mówi w swoim języku o świecie jako „zwierciadlanej grze czwórni: Nieba i Ziemi, Śmiertelnych i Istot Boskich”, która wyłania się z bycia i powoduje, że „zamieszkujemy swojsko w bliskości, przynależąc pierwotnie do czwórni”¹². Bóg z bycia, człowiek z bycia, świat z bycia, Tym, co znajduje się po drugiej stronie różnicy, co zostaje przeciwstawione

¹² Heidegger M., *Zwrot*, „Principia”, t. XX, *Drogi Heideggera*, przeł. J. Mizera, Kraków 1998, s. 65.

byciu są byty. Bóg, w momencie, w którym zostanie pomyślany jako byt, choćby najwyższy, zostaje umiejscowiony po drugiej stronie różnicy, w obszarze bytów. Możliwe podobieństwo i bliskość Boga i człowieka może ujawnić się tylko wtedy, kiedy zarówno Bóg, jak i człowiek zostaną „pomyślni z bycia”.

W ogromnym uproszczeniu możemy powiedzieć tak, pierwsza strategia umieszcza *sacrum* w świecie, druga w człowieku, trzecia zarówno w świecie, jak i w człowieku.

Na zakończenie pokażmy się o krótkie podsumowanie. Perspektywy myślenia poza różnicą teologiczno-epistemologiczną zostały tutaj zaledwie zarysowane. Siła oddziaływania filozoficznych prób dekonstrukcji naszego naturalistycznego sposobu myślenia na razie jest niewielka. Żadna z prób pomyślenia różnicy na nowo nie naruszyła fundamentów naturalistycznego paradygmatu. Naturalistyczny pociąg, w którym wygodnie siedzimy, wciąż pędzi i nie grozi mu wykoślenie. Panowanie naturalizmu w obszarze myślenia nad światem i boskością wydaje się nienaruszone. Na razie odkrywamy dopiero napięcie, które ujawnia się tam, gdzie XX-wieczna filozofia religii (Boga) zмага się z naturalistycznym paradygmatem. Co z tego wyniknie? Filozof nie jest prorokiem. Wie jednak, że kiedy Tomasz tworzył swoją wizję relacji między boskością a światem, jej skutki były nie mniej trudne do przewidzenia.

DIVINITY IN POST-NATURALISTIC TIMES

Summary

This article is an attempt to carry out a diagnosis of the naturalistic paradigm in contemporary philosophy of religion. The thesis can be put as follows: the main trend of European philosophical thought about divinity from St. Thomas, through Kant, to the masters of suspicion and then to contemporary continental and analytical philosophy is marked by a distinction between two spheres: the supernatural and the natural. The supernatural sphere, God and his supernatural powers, is opposed to the natural sphere, which is ruled by the laws of nature and human reason, which is connected with the world and capable of understanding it. This dichotomy between the supernatural and the natural dominates thought about God.

Yet naturalistic paradigm is not the last word in the philosophy of religion. Many thinkers reject it and attempt to articulate a different approach to divinity. We call them post-naturalistic. This article tries to show three main trends of post-naturalistic thought about God.

Krzysztof Mech