

PRZEKŁAD

LOUIS DUPRÉ

O NATURALNYM PRAGNIENIU POZNANIA BOGA

A. ZANIK IDEI NATURALNEGO PRAGNIENIA BOGA

W naszym świeckim społeczeństwie idea naturalnego pragnienia poznania Boga zdaje się być wielce problematyczna. A jednak aż do XIV wieku większość chrześcijańskich, żydowskich i muzułmańskich filozofów, tak samo jak i wielu filozofów starożytnych, uznawało istnienie takiego pragnienia. Dlaczego więc to, co wydawało się tak oczywiste, stało się tak wątpliwe?

1. INNA FILOZOFIA

Dopóki filozofia tworzyła integralną jedność z teologią, idea transcendencji pozostawała otwarta na teologiczną, a nawet „objawioną” ideę Boga. Myślicielom wczesnego i późnego średniowiecza trudno było pomyśleć naturę bez odniesienia do transcendencji. Dopiero wraz z odkryciem dzieł Arystotelesa w wieku XII i XIII filozofia zaczęła poluźniać swe związki z teologią. Aby zintegrować teologię chrześcijańską z pre-chrześcijańską filozofią Arystotelesa, myśliciele chrześcijańscy zostali zmuszeni do przyznania filozofii formalnej niezależności. Arystotelejska *Etyka* posiadała swój skończony cel, który różnił się od ostatecznego (*ultimate*) celu chrześcijaństwa. Pojęcie natury nadal wiązano jednak z ostatecznym celem człowieka.

Nowożytny problem z naturalnym pragnieniem poznania Boga wynika z odmiennej koncepcji filozofii. Jak filozofia może uzasadnić to, co wedle nowożytnej definicji nie zalicza się do obszaru wiedzy? Sama idea Boga, rzekomego źródła naturalnego pragnienia, pochodzi

nie z filozofii, ale z czegoś, co wierzący określają jako pewnego rodzaju „objawienie” albo przynajmniej formę świadomości polegającą na praktyce i kulcie, a nie na krytyce i racjonalności. Filozofia napotyka to objawienie jako rzecz *daną*, nie wytwarza jej własnymi siłami. Ta rzecz słusznie bądź niesłusznie określa (*determinate*) swe własne nieokreślone (*indeterminate*) pojęcie transcendencji. A zatem, wnioskują nowożytni, filozofia, która chciała pozostawać całkowicie autonomiczna, a więc polegać wyłącznie na niezapośredniczonych intuicjach rozumu lub wnioskach wysnuwanych przez rozum, uznała, że pragnienie poznania Boga takim, jaki On jest, wykracza całkowicie poza jej dziedzinę. Kartezjusz za niezbędne pryncypium wiarygodnej filozofii uznał właśnie pełną autonomię. Zamiast starej idei Boga filozofia ustanowiła swą własną, nową ideę opartą na argumentach formułowanych przez niezależny rozum. W znacznej mierze filozofii udało się wykazać pewne racjonalne odpowiedniki tez teologicznych. Ugruntowała ona więc ideę stworzenia na starożytnej, filozoficznej kategorii przyczyny sprawczej, która dowiodła swej skuteczności w naukowej interpretacji świata.

2. INNA PRZYCZYNA

To pojęcie przyczyny stało się drugim z powodów, dla których idea naturalnego pragnienia poznania Boga utraciła większość swego znaczenia. Problematyczne okazuje się tu nie pojęcie przyczynowości jako takiej. Już od czasów Platona filozofowie interpretowali zależność bytów od transcendentnej pierwszej przyczyny (*principle*) w kategoriach przyczynowości (*causality*). W myśli Platona świat fenomenalny spoczywa na fundamencie idealnych form. Ta zależność zmiennych kształtów od nieziennej rzeczywistości stanowi istotę koncepcji, którą później nazwano *przyczynowością formalną* (*formal causality*). Czytając kosmogoniczny mit w *Timajosie* wielu mylnie uznało, że zależność skończonych bytów od transcendentnej podstawy (*foundation*) spowodowana jest przez jakąś wyższą przyczynę (*principle*). Wszyscy zbyt łatwo zinterpretowali ten mit uważając, że opisuje on instrumentalne *stwarzanie* (*making*) kosmosu. W rzeczywistości Platon miał na myśli jedynie metafizyczne przyczyny (*principles*) biorące udział w konstytucji racjonalnego kosmosu. Ani Platon, ani Arystoteles nie mówili nigdy o „stworzeniu” (*creation*) świata: kosmos nie posiadał początku, był *odwieczny* (*ever-lasting*), tak samo jak bogowie. Utożsamiając hebrajską ideę stworzenia z instrumentalnym działaniem filozo-

fowie chrześcijańscy, trzymając się Platona, zapisali w testamencie niebezpieczny spadek.

Interpretację chrześcijańskich filozofów mógł potwierdzać fakt, że według Arystotelesa przyczynowa (*causal*) relacja pomiędzy Pierwszym Poruszycielem a niższymi sferami była bezsprzecznie przykładem przyczyny sprawczej. Jednakże sam Arystoteles nie uznał relacji pomiędzy najwyższą, boską przyczyną a bytami wyłącznie za przyczynę sprawczą. W traktacie *O duszy* opisuje aktywną przyczynę zawartą w ludzkim intelekcie jako przyczynę boską. Aby stać się aktywnym, intelekt wymaga impulsu pochodzącego z przyczyny dysponującej poznaniem w doskonałym stopniu (*uninterruptedly cognizant*). Wedle Arystotelesa taka przyczyna może być wyłącznie przyczyną boską. Rzeczywiście, gdy dusza uwolni się z bierności ciała, stanie się boska. Co więcej, w *Etyce Nikomachejskiej* (Księga X, 7, 1177b) Arystoteles twierdzi, że najwyższą formą egzystencji jest egzystencja kontemplatywna, a forma ta przekracza ludzkie zdolności.

Takie życie przechodziłoby jednak możliwości człowieka; żyłby bowiem w ten sposób nie o tyle, o ile jest człowiekiem, ale o tyle, o ile jest istotą obdarzoną pierwiastkiem boskim, w niej tkwiącym; w jakiej zaś mierze pierwiastek ten różni się od naszej złożonej natury, w takiej też różni się czynność, w której on się iści, od czynności, w których się poza tym iści dzielność. Jeśli więc rozum jest czymś boskim w stosunku do człowieka, to i życie zgodne z nim jest boskie w porównaniu z życiem człowieka¹.

To oczywiście, że przekracza to charakterystyczne dla myśli nowożytnej rozumienie powyższej relacji jako zewnętrznej przyczyny sprawczej.

Również według świętego Tomasza, zainspirowanego myślą arystotelejską i neo-platońską, akt stworzenia nie ograniczał się wyłącznie, albo przede wszystkim, do przyczyny sprawczej, ale polegał raczej na wewnętrznej przyczynie *quasi* formalnej. Tomasz także podkreśla immanentną obecność twórczej przyczyny zarówno w działaniu, jak i w istnieniu stworzenia. W *Summie Teologicznej* (I, 105, 5c) pisze:

Stąd też [Bóg] nie tylko jest przyczyną czynności przez to, że daje formę, która jest zaczynem czynności (*principium actionis*) [...] A ponieważ forma rzeczy jest wewnątrz rzeczy, i to jest w niej tym głębiej, im ujmowana jest jako bardziej pierwsza i powszechna; dalej, ponieważ sam Bóg właściwie jest przyczyną samego powszechnego istnienia we wszystkich rzeczach [...] dlatego Bóg działa najgłębiej (*intime operetur*) we wszystkich bytach².

¹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1956, s. 381 (przełożyła Danieła Gromska).

² Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, t. VIII, *Rządy Boże*, Londyn 1981, s. 44–45 (przełożył o. Pius Belch OP).

W *Komentarzu do Ewangelii świętego Jana* Tomasz pisze: „Bóg, który działając daje istnienie, działa w rzeczach jako działający najbardziej intymnie”³. Status stworzenia (*createdness*) polega wedle Tomasza przede wszystkim na immanentnej obecności Boga w *istnieniu* i działaniu stworzonego bytu.

3. INNA WIZJA NATURY

Taka immanentna wizja boskiej przyczynowości, w mojej ocenie jedyna możliwa podstawa dla naturalnego pragnienia Boga, zostaje narażona na niebezpieczeństwo w chwili, gdy myśl nowożytna zaczyna rozumieć pojęcie natury niezależnie od transcendentnej obecności scharakteryzowanej powyżej. Wcześniej myśl chrześcijańska знаła tylko jeden *finis ultimus* (najwyższy cel), który był zarówno naturalny, jak i dany poprzez łaskę. Było to oglądanie Boga. Myśl chrześcijańska nigdy nie pojmowała natury w oderwaniu od jej fundamentów i orientacji, które stanowiły coś więcej-niż-naturalnego. Naturalne pragnienie Boga istnieć może jedynie wówczas, gdy umysł jako taki oraz to, co boskie, wspólnie należą do sfery tego, co naturalne (*is connatural with the divine*). Dzieje się tak, ponieważ takie pragnienie zakłada intymną znajomość Boga. Przyjmuje się więc, jak napisał Augustyn, że umysł odnalazł już wcześniej Boga. Natura nie może pragnąć czegoś, co jest jej całkowicie nieznaną.

U Tomasza i innych myślicieli średniowiecznych termin „ponadnaturalny” (*supernatural*) nie odnosi się do jakiegoś odrębnej rzeczywistości, ale do jakości wyłącznie boskich działań, sił, wydarzeń, którymi Bóg posługuje się, aby umożliwić człowiekowi osiągnięcie jego celu zarówno w wymiarze naturalnym, jak i w wymiarze łaski⁴. Filozofia Tomasza ustanawia *możliwość* naturalnego pragnienia poznania Boga. Czy Tomasz uznaje również realność takiego pragnienia? W *Summa contra gentiles* (III, 25) podchodzi do tego problemu z dwóch odmiennych, a jednak powiązanych ze sobą punktów widzenia. Tomasz stwierdza, że każdy byt dąży do pełnego zrealizowania potencjału swej natury. Jednakże byt duchowy w sposób naturalny pragnie również dwóch doskonałości: prawdy i dobra, choć ograniczone zdolności uniemożliwiają mu ich pełne osiągnięcie. Zatem pragnienie (*appetitus*) jest natu-

³ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Kęty 2002, s. 75 (Rdz. I, wykład 5, p. 133, tłumaczenie z łaciny: Tadeusz Bartoś OP).

⁴ Patrz: L. Dupré, *Passage to Modernity*, Yale University Press, 1993, s. 167–189.

ralne, nawet jeśli jego pełne zaspokojenie wykracza poza możliwości ludzkiej natury. W tym samym punkcie święty Tomasz stwierdza, że wszystkie byty dążą do pewnego rodzaju podobieństwa ze Stwórcą, co odpowiada ich naturze. W przypadku stworzeń rozumnych ideał ich natury polega na osiągnięciu najwyższego stopnia wiedzy. Wedle Tomasa, oznacza to, że pragną wiedzieć to, co wie sam Bóg, a zatem poznać samo Boże istnienie.

Intelektualny dynamizm porusza więc ludzkie poznanie ku poznaniu Boga. „*Intelligere deum est finis omnis intellectualis substantiae*”⁵ (*Celem każdej substancji rozumnej jest poznanie Boga*). W swej znakomitej analizie tego zagadnienia u świętego Tomasa Georges Cottier pisze:

Naturalne pragnienie posiada swe źródło w metafizycznej naturze intelektu: jego przedmiotem jest bycie w pełnym stopniu. Jednakże wiedza docierająca do pierwszego bytu tylko poprzez niższe analogaty nie może sprostać temu wyzwaniu. Z samej swej natury poznanie w sposób spontaniczny zmierza ku doskonałej wiedzy o przyczynie istnienia⁶.

To właśnie samo pragnienie napędza dynamikę myślenia i poznawania. Poza granicami każdego skończonego dobra lub przedmiotu poznania umysł próbuje uchwycić (*pursues*) nieskończone dobro i nieskończone przedmioty poznania. Święty Tomasz zakłada, że naturalne pragnienie nie może pozostać niespełnione, nawet jeśli umysł ludzki nie jest zdolny zaspokoić go o własnych siłach. A jednak umysł nie może *żądać* zaspokojenia pragnienia pełni, które znajduje w całości poza jego zdolnościami. Pragnienie poznania Boga może zostać zatem uznane za „naturalne” tylko w takim stopniu, w jakim dąży ono do swego zaspokojenia w sposób ogólny, a nie wyłącznie w sposób specyficznie teologiczny.

Transcendentny cel zawarty we wszelkim ludzkim działaniu zakłada już pewną wspólnotę człowieka z owym celem, nawet jeśli jego pełne osiągnięcie przekracza zdolności ludzkiej natury. Pragnienie w pewien sposób antycypuje osiągnięcie tego, co nigdy nie przestanie nas przekraczać. Człowiek doświadcza spełnienia do tego stopnia, do jakiego jest świadomy owego dynamizmu, który napędza pragnienie. Z tego powodu u Bonawentury, Tomasa, czy Dunska Szkota filozofia i teologia posiadają wymiar mistyczny. Doświadczają oni pragnienia wiedzy

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami i innowiercami*, t. II, Poznań 2007, s. 76 (przełożyli: Z. Włodek, W. Zega).

⁶ Georges Cottier, O.P., *Désir naturel de voir Dieu* [w:] *Gregorianum* 78/4, 1997, s. 679–698.

duchowej, które napędzane jest czymś więcej niż wyłącznie ludzką dynamiką. Naturalne pragnienie poznania Boga zostało immanentnie przekształcone w pragnienie „ponad-naturalne” o boskim źródle. To samo dotyczy artystów, którzy próbują osiągnąć doskonałą, formalną ekspresję idei, choć wiedzą, że znajduje się to poza ich zasięgiem. A jednak w procesie dążenia do zrealizowania owej idei, artyści mogą zyskać świadomość ponad-naturalnego impulsu, który napędza ich pragnienie.

Paradoksalna natura pragnienia ponad-naturalnego daru została wyeliminowana przez późną średniowieczną filozofię nominalistyczną. Jeżeli, jak twierdził Ockham, Bóg może zbawić nieżałującego grzesznika, a odtrącić świętego, to Boże decyzje pozostają niezwiązane z naszymi oczekiwaniami, a pragnienie Boga albo po prostu znika, albo zostanie ugruntowane na innej glebie niż uświęcona przez Boga natura. Obie możliwości spełniły się. Nominalistyczna duchowość późnego średniowiecza nie była ugruntowana ani na naturze ludzkiego dążenia i pragnienia, ani na świadomości bycia napędzanym przez ponad-naturalną, nieprzewidywalną Siłę. Był to okres, gdy natura oderwała się od tego, co ponad-naturalne. Ponad-naturalne stało się odrębną sferą rzeczywistości. Empiryczna nauka, badająca naturę, wyrosła z potrzeby odnalezienia innego źródła wiedzy niż wcześniejsze, aprioryczne dowodzenie, które ze stworzonej przez Boga natury wywodziły jak być *powinno*. Takie dowodzenie straciło siłę przekonywania ze względu na fakt nieprzewidywalności Boga. Z tego powodu naukowcy polegać musieli na swych empirycznych obserwacjach i na wsparciu udzielanym przez matematykę.

Istniały oczywiście wyjątki. Mikołaj z Kuzy, którego życie obejmuje cały wiek XIV, scalił to, co podzielił wcześniej nominalizm. Musiał jednak działać na gruncie całkowicie nowej syntezy filozofii i teologii rozpoczynającej od Boga nieskończenie wielkiego i nieskończenie małego, pokazującej następnie, w jaki sposób wszelka natura uczestniczy w owych Bożych przymiotach. Podmiot ludzki (*human self*) jako *imago Dei* poszukuje oczywiście swego boskiego prototypu, który odzwierciedla. Rzeczywiście, cel wszelkich intelektualnych działań polega na powrocie umysłu do swych źródeł. Pragnienie poznania jest pragnieniem poznania samego siebie, a poznać samego siebie to poznać własną, źródłową istotę. W *De filiatione Dei* Mikołaj z Kuzy opisuje drogę poznania jako zmierzającą ku mistycznej unii z Bogiem. „I to jest największa intelektualna radość, gdy intelekt we właściwym przedmiocie, a więc w czystej prawdzie, dostrzega swoje źródło (*principium*), swój

środek (*medium*) i swój kres (*finem*), które przekraczają wszelką głębię poznania. I to jest właśnie prawdziwe poznanie samego siebie w takiej doskonałości chwały, że [intelekt] poznaje, iż nic nie może istnieć poza nim samym, ale wszystko w nim jest właśnie nim”⁷.

Według Kuzańczyka wszelkie poszukiwanie zrozumienia motywowane jest wprost pragnieniem poznania Boga, a poszczególne przedmioty są niczym więcej, jak tylko „symbolicznymi znakami prawdy” (*De filiatione Dei*, III, 61). Nie istnieje wiedza immanentnie świecka. Natura ludzka może zostać w pełni zrozumiana wyłącznie jako dynamiczne zmierzanie do *theosis* (przebóstwienia). „Bóg, który jest we wszystkim, świeci w umyśle, gdy żywy obraz Boga kieruje swój cały wysiłek (*conatus*), by upodobnić się do swego pierwowzoru (*exemplar*)”⁸. W traktacie *De sapientia* Kuzańczyk dowodzi, że wieczna Boża mądrość przyciąga nas do siebie, dając umysłowi przedsmak (*praegustatio*) tego, co będzie mógł osiągnąć i w ten sposób wzbudza w umyśle cudowne pragnienie jej samej. Ponieważ wiedza ta konstytuuje samo życie duchowego rozumienia, wzywa nas do poszukiwania źródeł owego życia. Bez opisanego powyżej przedsmaku umysł nie poszukiwałby własnego źródła. Mógłby nawet nie zdawać sobie sprawy, że zostało mu ono dane, jeśli rzeczywiście tak by się stało. Umysł zostaje poprowadzony do siebie samego jako do swego życia⁹. Rozum poszukując swej własnej jedności (zasady, wedle której mierzy wszystko) odnajduje ją w tej zasadzie (*principle*), wedle której wszystkie rzeczy są jednym¹⁰. W owym poszukiwaniu jedności i własnej tożsamości umysł wyraża fundamentalne pragnienie *zjednoczenia z Bogiem*, w którym poznaje *samego siebie*. Tylko w tajemnicy Bożego istnienia umysł rzeczywiście pojmuje swą jedność i swoją odrębność. Spoglądając na Boga jako na zwierciadło umysł naprawdę rozpoznaje siebie samego¹¹. Dążenie do zjednoczenia z Bogiem napędza cały rozwój myśli. Intelpekt osiąga swe przeznaczenie tylko wtedy, gdy zostaje przebóstwiony.

⁷ Mikołaj z Kuzy, *De filiatione Dei*, III, 64 (tłumaczenie z łaciny: Miłosz Puczydłowski).

⁸ Mikołaj z Kuzy, *Idiota de mente*, VII, 106 (tłumaczenie z łaciny: Miłosz Puczydłowski).

⁹ Mikołaj z Kuzy, *Idiota de sapientia*, I, 10.

¹⁰ Mikołaj z Kuzy, *Idiota de mente*, IX, 123.

¹¹ L. Dupré, *The Mystical Theology of Cusanus's De visione Dei* [w:] *Eros and Eris. Liber Amicorum for Adriaan Peperzak*, ed. Paul van Tongeren, e.a. (Dordrecht, Kluwer, 1992) s. 105–107.

Późniejsi myśliciele tradycji platońskiej: Ficino, Malebranche, Berkeley, Rosmini, a także do pewnego stopnia tacy neo-platonicy jak Newman, czy Maine de Biran kontynuowali myśl Mikołaja z Kuzy, rozumiejąc intelekt jako bezpośrednie pragnienie Boga. Nowożytna scholastyka natomiast coraz mocniej oddzielała naturę od sfery ponadnaturalnej, tak jakby była to zupełnie inna dziedzina istnienia. Doprowadziło to do dobrze znanej kontrowersji, czy istnieje *desiderum naturale* (naturalne pragnienie). Streszczenie i obrona wysiłków podjętych przez nowożytnych scholastyków pojawia się w olbrzymim studium Lawrence'a Feingolda *The Natural Desire of God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters* (Rzym, Appolinare Studies, 2001). Według Feingolda, ostatnie próby Henri de Lubaca i jego uczniów, by przywrócić rzekome stanowisko Tomasza, pomijając powstające przez pół tysiąclecia dzieła komentatorów, spoczywają na mylnym założeniu. Feingold rozpoczyna swe badania od uważnej analizy tekstów Tomasza, a następnie przechodzi do obszernych analiz komentarzy napisanych przez Dunska Szkota, Denisa Kartuza, Kajetana i Suareza.

Większość komentatorów zakłada, że naturalne pragnienie może zostać wzbudzone poprzez pewną *wiedzę* o Bożej egzystencji. Inni uznają pragnienie za wrodzony, bezwarunkowy apetyt (*appetite*). Spora ilość nieporozumień podzieliła komentatorów w sprawie natury aktu oglądania Boga. Oglądanie Boga jest bowiem przedmiotem „naturalnego pragnienia”. Niektórzy dowodzili, że wrodzone pragnienie jest formalnie ukierunkowane na oglądanie Boga takim, jakim jest On sam w sobie. Wyklucza to istnienie stanu „czystej natury”, który miałby pozostawać odłączony od ponad-naturalnego przeznaczenia człowieka w porządku łaski. Takie stanowisko zajęli de Lubac, von Balthasar oraz John Milbank. Inni, z których Sylwester z Ferrary pozostaje prawdopodobnie najbliższej myśli samego Tomasza, przekonują, że nawet wrodzone pragnienie nie może być niczym więcej jak tylko pragnieniem poznania najwyższych przyczyn i istoty rzeczywistości. Takie pragnienie różni się od pragnienia wzbudzonego (poprzez wiedzę) tym, że wpływa ono z apetytu na poznanie uniwersalnego przedmiotu, a więc z pragnienia umysłu by wykraczać zdobywaną wiedzą poza swoje naturalne granice. Stanowisko to zakłada istnienie stanu czystej natury u podstaw ludzkiego (czysto) naturalnego pragnienia Boga¹². Rzekome fundamentalne

¹² Bardzo wiele zawdzięczam tu znakomitej analizie pracy Feingolda dokonanej przez Aarona Richessa. Biorę na siebie pełną odpowiedzialność za uproszczenie tej analizy.

pragnienie poznania Boga polega na pragnieniu intelektu, który nie może osiągnąć zaspokojenia, dopóki nie spocznie w nieskończoności, choć jedynie w sposób proporcjonalny do swej (skończonej) natury.

Większość scholastycznych komentarzy, bez względu na pojawiające się między nimi różnice, kończy orzekając dualizm: dwóch stanów i dwóch natur. Ten dualizm jest mniej oczywisty w przypadku stanowiska zajętego przez Denisa Kartuza, kontynuatora mistycznej teologii Jana Ruysbroecka. Z kolei Ruysbroeck mógł pozostawać pod wpływem Mikołaja z Kuzy, któremu towarzyszył w czasie wizyty Kuzańczyka w Holandii. W przypadku samego Tomasza sprawa dualizmu nie pozostaje bez wątpliwości, ale (kwestia pragnienia) nie powinna być rozważana w kategoriach „wzbudzenia”, czy „natywizmu”, którymi Tomasz na pewno się nie posługiwał.

B. OZNAKI POWROTU IDEI NATURALNEGO PRAGNIENIA

1. PONOWNE PRZYJĘCIE TRANSCENDENCJI JAKO UPRAWNIONEJ KATEGORII FILOZOFICZNEJ

Główną przyczyną, dla której idea naturalnego pragnienia zniknęła z nowożytnej filozofii było zawężenie pola jej badań. Filozofia zaczęła definiować się jako refleksja nad rzeczywistością taką, jaką jawi się ona naszym niezapośredniczonym obserwacjom i obliczeniom. Ideę transcendencji zepchnięto w mrok, o którym filozofia twierdziła, że nie ma do niego dostępu. Jednak w ostatnim czasie okazało się, że transcendencja może odzyskać swą dawną pozycję we współczesnej filozofii, a razem z transcendencją prawomocność odzyskać może także idea naturalnego pragnienia. Poszczególni filozofowie zaakceptowali fakt, że filozoficzna debata o rzeczywistości nie może powieść się bez debaty o tym, co wyznacza granice rzeczywistości, a w konsekwencji co je przekracza. Heidegger stwierdził jednoznacznie, że główne zadanie filozofii polega na eksplorowaniu transcendentnego horyzontu przedmiotów poznania. Porównał nawet postawę filozoficzną do postawy mistycznej Mistrza Eckharta¹³. Także w filozofii Jaspersa pojęcie *Transzendenz* zajmuje centralną pozycję. Egzystencja musi być według niego definiowana poprzez relację z tym, co ją przekracza. Z bardzo odmiennego, kosmologicznego punktu widzenia Bergson argumentował, że proces ewolucji rzeczywistości zakłada *boski* impuls. W prze-

¹³ Por.: esej *Gelassenheit* (Pfullingen, Günther Neske, 1959).

ciwieństwie do Heideggera i Jaspersa przypisywał temu pojęciu transcendencji sens religijny.

Myśliciele chrześcijańscy tacy jak Blondel, Maréchal i Rahner postawili znak równości pomiędzy tym transcendentnym horyzontem a Bogiem. A jednak nadal wahali się, czy ich filozofia może objąć pojęcie filozoficznego *pragnienia poznania Boga*. Byli w pełni świadomi, że transcendencja dopuszcza inne niż filozoficzne interpretacje. Czy zrównanie transcendencji i Boga jest nadal filozoficznie usprawiedliwione? Jeśli filozofia musi *a priori* pozostawać odłączona od doświadczenia religijnego, odpowiedź jest oczywiście przecząca. Filozofia jednak powinna podjąć refleksję nad całością doświadczenia, nie tylko nad działaniem rozumu, ale również nad doświadczeniem wiary, dla którego pragnienie Boga pozostaje konstytutywne. Odkąd idea transcendencji została przywrócona jako prawomocna, czy wręcz esencjalna część filozofii, pytanie o naturalne pragnienie nieskończonej idealności, tropione ostatnio, ale nigdy nie rozstrzygnięte, wyłania się znów we wszelkiej duchowej aktywności.

2. WSKRZESZENIE NATURALNEGO PRAGNIENIA

W istocie Max Scheler dowodził, że pragnienie takie leży u podstaw samej afirmacji istnienia Boga.

Tylko coś istniejącego realnie, mającego istotowy charakter tego, co boskie, może być przyczyną religijnej skłonności człowieka, tzn. skłonności do rzeczywistego spełniania tej klasy aktów, których niepodobna wypełnić w skończonym doświadczeniu, a jednak domagających się wypełnienia¹⁴.

Zauważmy, Scheler nie twierdzi wcale, że Bóg istnieje, ponieważ pragnienie Boga musi zostać *zaspokojone*, uważa natomiast, że samo *istnienie* takiego pragnienia zakłada rzeczywistość transcendencji. Bez istnienia Boga religijne aspiracje ludzkości byłyby wewnętrznie sprzeczne. Moim zdaniem nawet tak zmodyfikowany argument Schelera idzie za daleko. Fakt, że intelektualna dynamika umysłu przekracza bezpośredni przedmiot poznania i pragnienia, nie prowadzi koniecznie do wniosków dotyczących *natury* owej transcendencji. Utożsamienie transcendencji z monoteistyczną ideą Boga wcale nie wynika z Schelerowskiego argumentu, ale dokonuje się *w obszarze (within)* aktu wiary.

¹⁴ M. Scheler, *Problemy religii*, przeł. Adam Węgrzecki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 227.

Karl Rahner pozostaje bardziej ostrożny w przypisywaniu idei transcendencji natury religijnej. Według niego wszelkie poznanie zakłada „przed-ujęcie” (*Vorgriff*) *absolutnego bytu*.

Przedujęcie jako takie nie jest zatem aprioryczną wiedzą o przedmiocie, lecz danym wraz z istotą człowieka i w tym sensie apriorycznym horyzontem przyjęcia zmysłowego przedmiotu danego aposteriorycznie, apriorycznym warunkiem poznania aposteriorycznego przejawu¹⁵.

Idea nieskończonego *bytu*, która funkcjonuje jako horyzont, na tle którego poznajemy wszystkie byty, nie może nie być transcendentna (*cannot but be transcendent*). Na zarzut, że do wypełnienia tej roli wystarczy czysto negatywna koncepcja nieskończoności, Rahner odpowiada, że *pierwotność* (*priority*) nieskończonego horyzontu względem poznania tego, co skończone, wymaga, aby horyzont ten *już* (*actually*) istniał. Już Kartezjusz w podobny sposób odpowiadał na zarzuty podnoszone przeciwko jego tezie z *Trzeciej Medytacji* o pierwotności nieskończoności względem skończoności. Tło (*background*) istnienia nieskończoności jest warunkiem koniecznym, aby umysł rozpoznał skończoność jako skończoność.

Pozostaje pytanie, czy potrzeba istnienia nieskończonego horyzontu wymaga, aby nieskończony byt istniał *niezależnie* od bytów skończonych, co zakłada tradycyjna idea Boga. Idea bytu sama w sobie nie jest ani skończona (*finite*), ani nieskończona (*infinite*): jest niedokończona (*indefinite*). Przyjęcie, że rzeczywistość nieskończona może istnieć niezależnie od rzeczywistości skończonej, jest *założeniem* religijnym, a nie filozoficzną konkluzją. Z punktu widzenia logiki, stanowisko panteistyczne, czy panenteistyczne byłoby równie uprawnione. A jednak metafora transcendentnego horyzontu we właściwy sposób wprowadza pytanie metafizyczne: czym uwarunkowana jest skończoność? Filozofom sama narzuca się tu odpowiedź monoteistyczna, która utożsamia niezdeterminowanego determinującego z Bogiem. Dzieje się tak, ponieważ taka odpowiedź przyjmowana jest, zarówno na Zachodzie, jak i w innych religiach monoteistycznych, już od bardzo długiego czasu. Z tego powodu Maurice Blondel nazywa ją „niezbędną hipotezą”, religijną interpretacją transcendencji, której filozof nie ma prawa zignorować, a której treść zobowiązany jest badać, nawet jeśli nie wyklucza to *a priori* istnienia odpowiedzi alternatywnych. Dla kogoś, kto domaga się religijnie *neutralnego* dowodu, czyli argumentu czysto logicznego, który poniecha *danej* natury doświadczenia religijnego, odpowiedź

¹⁵ K. Rahner, *Sluchacz Słowa*, Kęty 2008, s. 122 (tłumaczenie: Robert Samek).

monoteistyczna nie znajdzie łatwo akceptacji jako jedyna, czy choćby najbardziej satysfakcjonująca z możliwych. Jednakże dla kogoś, kto *osobiście* poznał doświadczenie religijne, interpretacja religijna okaże się przekonująca.

3. NATURALNE PRAGNIENIE BOGA *EXPLICITE* I *IMPLICITE*

Co zatem wnoszą powyższe rozważania do sprawy uzasadnienia naturalnego pragnienia poznania Boga w Nim samym? Jeśli utrzymuje się ścisły rozdział sfery ponad-naturalnej od czystej natury, istnienie takiego pragnienia zdaje się być trudne do uzasadnienia nawet dla człowieka wierzącego żyjącego w świeckim otoczeniu. Jednakże ten rozdział spoczywa na fałszywym założeniu, że pojęcie natury można pojmować niezależnie od jakiegokolwiek immanentnej relacji z transcendentnym horyzontem. Oczywiście filozof może dokonywać formalnej i tymczasowej abstrakcji od *natury* tego horyzontu. Robił to Tomasz z Akwinu, gdy przyjął większość z tez Arystotelesowskiej etyki i metafizyki bez podnoszenia kwestii, czy [jego własna] idea Boga jest zgodna, czy też różni się od idei Boga Arystotelesa. Kiedy jednak w późniejszych stuleciach ta wyłącznie *formalna* abstrakcja przeszła w *realny* rozdział dwóch dziedzin, doprowadziło to do zamkniętej koncepcji natury, w której pytanie o pragnienie Boga nie mogło w ogóle powstać. Z kilkoma wyjątkami myśl współczesna wyciągnęła wnioski z tego rozdziału. Dla filozofa świeckiego pojęcie *ponad-naturalny* straciło swe znaczenie, ponieważ przypisano mu charakter pojęcia nieudowodnionego. Z tego powodu teologia poddała się później rozdziałowi natury i łaski, tak jak gdyby były one dwiema odrębnymi rzeczywistościami (*realms*) bycia, z których każda prowadzi do innego celu.

W ostatnich dekadach sytuacja uległa drastycznej zmianie. Metafizyka na powrót zaangażowała się aktywnie w analizowanie *transcendentnego horyzontu* bycia. Jeśli filozofia pozwoli oświecić się przez doświadczenie religijne (jak to czyniła dopóki nie zerwała więzi z teologią) i w ten sposób przyzna, że istnieje możliwość nadania filozoficznej idei transcendencji pozytywnej, religijnej treści, wówczas, moim zdaniem, ponownie ustanowi filozoficzną legitymację naturalnej orientacji umysłu (tak w byciu, jak i w działaniu) ku transcendentnemu kresowi (*terminus*). Zainteresowanie badaniem tego horyzontu nie ogranicza się wyłącznie do ludzi wierzących: najistotniejszym pytaniem filozofii, a potwierdza to świecki myśliciel Edmund Husserl, jest pytanie o Boga.

Istnieją jednak dwa problemy, których nie rozwiążą wcale dokonane przez Henri de Lubaca i jego uczniów restauracja i nowe sfor-

mułowanie *desiderium naturale visionis Dei* (naturalnego pragnienia poznania Boga). Po pierwsze, nie jest prawdą, że wszyscy ludzie doświadczają pragnienia Boga *explicite*, w taki sposób, jak prawdopodobnie zakładali to filozofowie średniowiecza. Wielu współczesnych ludzi nie ma pojęcia jak pragnąć tego, co pozostaje dla nich całkowicie obce. Nawet ludzie wierzący, żyjący w kulturze monoteistycznej, mogą uznać ideę jednego i osobowego Boga za coś niezwykle frapującego. W czasach, gdy sformułowano koncepcję naturalnego pragnienia Boga, Zachód uznawał monoteizm za jedyną, filozoficznie uprawnioną formę transcendencji. Takie okoliczności już ustały. Ustały jednak także nowożytne, sformułowane przez racjonalizm przeszkody stojące na drodze idei pragnienia Boga. Przeszkody te wynikały z przyjęcia filozoficznego dogmatu, że to, co nie może zostać wyraźnie udowodnione przez rozum lub doświadczenie, nie zasługuje na to, by pojawiać się w obrębie filozofii. Nic nie uprawnia filozofii do ograniczenia swych badań wyłącznie do tego, co może zostać ustanowione przez prawdę nauki czy argumenty logiki. Filozofia przestała być już nauką „w obrębie samego rozumu”, jak przez ostatnie trzysta lat rozumiały ją różne formy racjonalizmu (ostatnią z nich był pozytywizm). Dziś polega przede wszystkim na racjonalnej *refleksji nad doświadczeniem* – niezależnie od źródła, z którego doświadczenie to pochodzi. Analiza fenomenologiczna i lingwistyczna, również radykalny empiryzm filozofii amerykańskiej sprzeciwiają się, przynajmniej teoretycznie, wszelkim dogmatycznym twierdzeniom *a priori* dotyczącym treści doświadczenia. Filozofia analizuje doświadczenie takim, jakim ono się jawi i w ten sposób przygotowuje drogę dla głębiej rozumiejącej refleksji metafizycznej. W nowej filozoficznej konstelacji żywione przez umysł religijne pragnienie odnajduje swe miejsce w naturalnym dla intelektu poszukiwaniu transcendencji. W ten sposób zawarte jest *implicite* w ludzkim działaniu ukierunkowanym na *prawdę i dobro jako takie*. Nie istnieje żadne racjonalne *a priori*, które określałoby to poszukiwanie i ten impuls jako dążenie do Boga, tak jak rozumiane są one w monoteistycznej religii. Święty Tomasz ostrzegał, że przedmiot pragnienia nie został wcale precyzyjnie zdefiniowany, wbrew temu co zrobili późniejsi scholastycy. Tomasz uważał, że przedmiotem pragnienia było *beatitudo in communi* – ogólna idea błogosławieństwa.

Tłumaczył: MIŁOSZ PUCZYDŁOWSKI
(Kraków)