

ZBIGNIEW NIKODEM BRZÓZY

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Moralność i pytanie o Boga

Morality and the Question about God

We współczesnej nauce poszczególne gałęzie wiedzy autonomizują się i każda z osobna mówi coś o człowieku. Przykładem może być medycyna. Specjalista w wąskim zakresie swojej specjalności spogląda na pacjenta. W dzisiejszych czasach rzadko kto widzi człowieka integralnie, tymczasem jesteśmy najbardziej skomplikowanymi istotami na ziemi, ale jednocześnie właśnie dlatego potrzebujemy całościowego spojrzenia na siebie. Tylko wtedy mamy szansę rozpoznać kim naprawdę jesteśmy. Każda jednostronność, cząstkowość i wrywkowość w rozpatrywaniu problemu człowieka może oznaczać urzeczowienie. Filozofia klasyczna, teologia, a także od czasu do czasu psychologia mówią o człowieku integralnym.

Bardzo modne dziś jest mówienie o integracji psychicznej. Jednak potrzeba integracji jak i integralnego spojrzenia na człowieka nie dotyczy jedynie sfery psychicznej. Od czasu wielkich filozofów greckich, ale i dalekowschodnich ludzi doszli do przekonania, że człowiek posiada nie tylko ciało, ale również duchową duszę, i że nie tylko kieruje się upodobaniami, ale również regułami moralnymi. W dziejach filozofii greckiej całościowe spojrzenie na człowieka pojawiło się po raz pierwszy wraz z antropologią i etyką Sokratesa i Platona. Arystoteles zwrócił zaś uwagę na integralny związek ludzkiego ciała i ducha.

Najgłębsze prawdy o człowieku odnajdujemy jednak w objawieniu się Boga człowiekowi, którego definitywnym przypieczętowaniem jest nauka Wcielonego Słowa – Jezusa Chrystusa. W czasach nowożytnych naznaczonych osiągnięciami naukowymi w podboju rzeczy, przestrzeni społecznej, kosmosu i świata biologii, ludzie zaczęli z nonszalancją podchodzić do problemu ducha. Niemala część naukowców i filozofów zaczęła coraz bardziej redukować człowieka do

biologii, dziedzictwa genetycznego, czy do wiązki instynktów. Na dodatek zaczęto wskazywać na uwarunkowania społeczne jako na determinanty i granice umysłowości. Niektórzy twierdzą nawet, że ludzki duch i jego treść są jedynie ubocznym skutkiem procesów biologicznych i relacji międzyludzkich.

W prawodawstwie, medycynie i etyce poważnym mankamentem może być wyrzucenie poza obszar refleksji problemu Boga i religii. W prawodawstwie przeoczenie to rzutuje przede wszystkim na stosunek do życia embrionów i niemowląt, a także na traktowanie osób upośledzonych, dotkniętych ciężkim kalectwem, i terminalnie chorych, oraz potencjalnych samobójców. Bez refleksji metafizycznej filozofia prawa redukuje wartość życia do zespołu jakości witalnych. Procedura normatywna odpierając argumenty filozoficzne i teologiczne przyjmuje postać pragmatyczną. Ustalanie norm prawnych i standardów moralnych staje się procesem negocjacyjnym w obrębie społeczności demokratycznej i uzależnione jest od doraźnych przekonań politycznych.

PYTANIE O MORALNOŚĆ

Człowiek jest istotą moralną. Dla wielu jest to stwierdzenie banalne. Co to bowiem znaczy? Najczęstszą odpowiedzią jest, że ludzie posługują się kanonami i kodeksami moralnymi. Wielu jednak uważa, że moralność jest wytworem konwencji lub religijnych przywódców. Wraz z rozwojem nauk kognitywnych i badań nad ludzkim mózgiem pojawiły się również przekonania, że moralność jest uwarunkowana genetycznie i że struktura mózgu determinuje nasze pierwotne przeświadczenia moralne i świadomość samych siebie. W obszarze myśli anglosaskiej od czasu nominalistów średniowiecznych, a zwłaszcza empirystów, pojawiło przekonanie, że fundamentem moralności jest negocjacja i porozumienie między ludźmi szukającymi własnego indywidualnego dobra. Jest ono rozumiane w kategoriach interesu i pożytku. Podobnym tropem poszedł Fryderyk Nietzsche, który twierdził, że moralność, zwłaszcza w wydaniu chrześcijańskim, jest wygenerowana egoizmem i miernotą ludzi słabych. Twierdził on nawet, że chrześcijaństwo – będący w większości ludźmi pozbawionymi mocy twórczej – uknuł spisek i omotali swoimi zasadami ludzi prawdziwie wielkich. Literacką ilustracją takiego przekonania są opowieści Jonatana Swifta o olbrzymie Guliwerze spętany przez społeczność liliputów.

Wielkie religie świata inaczej rozumieją genealogię moralności. Chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do tych, którzy wierzą w samooczyszczającą moc ludzkiego rozumu, od samego początku doceniało rolę czynu i działania w moralnym i religijnym życiu człowieka. Spośród filozofów greckich najbardziej reprezentatywnym wyznawcą intelektualizmu moralnego jest Sokrates. Dla niego wiedzieć, co jest dobre, oznacza być dobrym. Platon – uczeń Sokratesa, myślał podobnie.

W świecie greckim wiara w moralną moc rozumu była silna od zawsze. Za przejaw wiary w nieograniczoną wręcz siłę rozumu mogą być uznane niektóre ruchy gnostyckie. Gnostycy uważali, że rozumowo można dotrzeć do bóstwa, że można je poznać. W nowożytnej Europie najbardziej spektakularnym przykładem przeszacowania rozumu były niektóre poglądy oświeceniowe, zwłaszcza w wersji francuskiej i porewolucyjnej. Innym przykładem intelektualnych roszczeń człowieka do wyjaśnienia wszystkiego – tym razem – w kategoriach naukowych i weryfikowalnych empirycznie, jest pozytywizm i scjentyzm. Wszystkie wymienione nurty myślenia mają wspólną cechę: przewartościowanie czystego intelektu. W każdym z tych filozoficznych nurtów wiedzieć oznacza moc. Chrześcijańska opinia na temat roli intelektu jest inna. Z jednej strony chrześcijaństwo – zwłaszcza w wydaniu katolickim – jak rzadko która religia docenia rolę intelektu w etyce i religii, z drugiej strony przestrzega przed przeintelektualizowaniem, widząc w nim niedojrzałość, jałowość i pusty przebieg ludzkiego ducha.

Wedle filozofii i teologii moralnej cnota jest nade wszystko sprawnością i zdolnością czynienia dobra. Asceza zaś jest wysiłkiem duchowym i fizycznym. Polega nie tylko na miarkowaniu emocji, skromności w myśleniu o sobie i właściwym nazywaniu rzeczy, lecz także na poście – nazywanym modlitwą ciała – i uczynkach mających na względzie dobro bliźniego. Chrześcijaństwo wie, że zbawienie świata dokonało się tylko dlatego, że Bóg powziął pozaziemską decyzję o zbawieniu świata i dokonał aktu przebaczenia w sobie samym. W rzeczywistości dokonało się ono, ponieważ Bóg zesłał Syna swego, który narodził się z Maryi, głosił dobrą nowinę i umarł na Golgocie za ludzkie grzechy. Chrześcijaństwo jest religią faktu i czynu. Zrodziło się bowiem z faktu Wcielenia i faktu Zmartwychwstania. Zbawienie przyszło na świat wraz z Jezusem narodzonym w Betlejem. W Jezusie Chrystusie Bóg stał się człowiekiem, dobrze czynił, modlił się, pościł, znosił trudy życia, cierpiał i miłował. Jezus żył pośród tego świata w jego obrębie. Karol Wojtyła pisząc swoje dzieło *Osoba i czyn* był zainspirowany duchowo-cielesnym wymiarem człowieka, ale i – jak łatwo można się domyślać – faktem Wcielenia i „czynem” zbawczym Jezusa. Kontynuację tego przekonania odnajdujemy w encyklice *Redemptor hominis*. Papież Jan Paweł II powiada tam, że w życiu Bożym uczestniczymy dzięki Wcielonemu Słowu. Oznacza to między innymi, że wiara chrześcijańska nie jest religią, której istota leży poza oczami ciała i umysłu i poza doświadczeniem rodem z tego świata. Stąd naszego myślenia o rzeczach niewidzialnych nie można traktować jako metafizyki badającej zaświatowe widma.

Moralność pojmowana jest jako podstawowe dobro człowieka. Ważne uwagi na temat dobra moralnego czyni Platon. Powiada on, że źródłem moralności w człowieku jest Dobro metafizyczne, będące najwyższą zasadą świata. Porównuje je do słońca. Tak jak promienie słońca sprawiają, że oczy rozróżniają przedmioty, kolory i kształty, tak dobro metafizyczne obecne w ludzkim umyśle przy-

czynia się do tego, że człowiek odróżnia jedną ideę od drugiej, że jest mu dany sens rzeczy i rozumienie świata. Dla Platona ludzki umysł i świadomość posiadają w sobie światło dzięki Dobru promieniującemu w człowieku. Stąd człowiek powinien dążyć do dzielności etycznej, ona bowiem uobecnia w nim duchowe dobro. Dla Platona porządek dobra jest bardziej pierwotny niż porządek poznania. Etos warunkuje logos¹. To przekonanie Platona podjęli myśliciele chrześcijańscy, tacy jak: św. Augustyn, św. Bonawentura czy św. Tomasz z Akwinu. Każdy z nich żywił przekonanie, że odniesienie do Boga jako najwyższego dobra organizuje ludzką świadomość i sumienie. Gdyby nawiązać do współczesnych obiegowych pojęć można by powiedzieć, że przestrzeń zorganizowana przez porządek dobra jest dla umysłu czymś w rodzaju programu operacyjnego umożliwiającego właściwe działanie.

Ciekawą uwagę na temat Najwyższego Dobra czyni Heraklit twierdząc, że ludzie, którzy postępują wedle własnych reguł i tak jakby Boga nie było, żyją tylko we własnym kosmosie. Oznacza to nie tylko, że żyją poza obiektywnym kontekstem, ale że są zagubieni w świecie i w sobie samych, nie mając klucza do rozumienia własnych przeżyć².

Współczesnym filozofem, który z wyjątkową głębią na nowo ukazał problem dobra w człowieku był Emanuel Lévinas. Powiada on, że wymiar etyczny nie tylko warunkuje naszą ludzką samoświadomość, ale że ją konstytuuje. Etyczny charakter człowieka jest dla niego równoznaczny z ludzkim istnieniem, nie dającym się zredukować do świata natury i rzeczy. Dla Lévinasa charakter ludzkiego istnienia decyduje o tym, że życie człowieka domaga się bezwzględnego poszanowania. Fundamentem moralności jest doświadczenie drugiego człowieka jako bliźniego. Zobaczenie w drugim bliźniego nazywa Lévinas rozpoznaniem jego twarzy. Przy czym nie chodzi mu o fizjonomię, lecz o człowieczeństwo. Człowieczeństwo nie jest abstrakcyjnym pojęciem, lecz najbardziej źródłowym doświadczeniem każdej osoby. Twarz bliźniego apeluje i mówi – nie zabijaj. Zatem brak respektu dla ludzkiego życia świadczy, że postrzeganie innych ludzi jest powierzchowne i pozbawione ludzkiego oblicza. Integralny rozwój człowieka zakłada widzenie go jako istoty posiadającej sumienie. Sumienie określone jest w języku łacińskim wyrazem *conscientia*, zaś w myśli greckiej trzeba je wiązać z pojęciem *daimoniona*, *synderesy* i *anamnezy*³. *Conscientia* oznacza samoświadomość, zwłaszcza samoświadomość moralną. Samoświadomość człowieka naczyniona jest nie tylko poczuciem bytowania w świecie, lecz również bytowania moralnego. Człowiek, rejestrując wydarzenia i własne czyny, doświadcza jedno-

¹ Pogląd Platona wynika z jego założeń metafizycznych, między innymi z przekonania, że najwyższą zasadą świata jest Dobro.

² W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007.

³ S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 68-75.

czeńście wartości moralnych. Teologia katolicka powiada, że sumienie w swoim fundamencie polega na pierwotnym poczuciu, że dobro należy czynić, a zła unikać. Przeświadczenie to jest dużo głębsze niż sam proces myślenia. Dlatego uważa się, że sumienie posiada bez wyjątku każdy, niezależnie od własnego rozwoju umysłowego i moralnego. Pierwotne poczucie dobra i zła nie jest wynikiem abstrakcyjnego myślenia, dyskursu i rozwiniętej autorefleksji czy autokrytycyzmu. Sumienie jest niezbywalną cechą ludzką, której nie można zanegować i nie widzieć, nawet w człowieku zwyrodniałym, dopuszczającym się największych niegodziwości, ono jest. Każdy człowiek podporządkowany jest wewnętrznie oddziaływaniu dobra moralnego. Nawet ci, którzy zaprzeczają, że dobro ich obowiązuje, nie są w stanie całkowicie uwolnić się od doświadczenia winy lub poczucia zobowiązania moralnego. Ten poziom świadomości moralnej w myśli chrześcijańskiej nazywa się różnie: sumieniem ontologicznym, *prasumieniem*, synderezą lub *anamnezą*. W duchu platonizmu można powiedzieć, że anamneza oznacza w tym wypadku wrodzone poczucie dobra moralnego. Tak rozumie sumienie ontologiczne obecny papież Benedykt XVI, który jeszcze jako kardynał wypowiedział się na ten temat bardzo dobitnie.

W katechezach Jana Pawła II możemy znaleźć inne sformułowanie pasujące do *prasumienia*. Jan Paweł II mówi tam o świadomości „sprzed historycznego a posteriori”. Wedle niego w horyzoncie naszego umysłu rysują się pierwotne sensory dotyczące między innymi dobra moralnego. Jan Paweł II nie używa pojęcia idei wrodzonych, bo idee sugerują gotową treść, tymczasem chodzi raczej o podstawowe uwarunkowania naszej świadomości i jej duchową strukturę. Sumienie w swej najgłębszej konstrukcji jest świadomością towarzyszącą poznawaniu, patrzeniu, słuchaniu, mówieniu, kochaniu, wybieraniu, tworzeniu. Jest właściwą człowiekowi przed-refleksyjną świadomością. W filozofii nazywana jest ona świadomością towarzyszącą. Zwierzęta również posiadają ten rodzaj świadomości, co pozwala im posiadać poczucie własnej obecności wobec siebie i świata. Jednak tylko człowiek posiada przed-refleksyjne poczucie moralnej odpowiedzialności wobec siebie, poczucie moralnej obecności. Za tego rodzaju przedrefleksyjną świadomość można uznać sumienie ontologiczne. Opisywane jest ono w klasycznej teologii. Dopiero w przestrzeni *prasumienia*, czyli sumienia ontologicznego organizuje się ludzka refleksja moralna nazywana sumieniem w pełnym tego słowa znaczeniu. Sumienie rozumiane integralnie jest ontologicznym przyporządkowaniem człowieka dobru moralnemu, ale i autorefleksją opartą na dostrzeganiu konkretnych wartości. Autorefleksja jest samowiedzą i aktem poznawczym. Pozwala ona ocenić, jak należy postąpić w sytuacji wyboru moralnego.

Ojciec Jacek Woroniecki OP uważa, że cnotą dobrze wychowanego sumienia jest roztropność. Roztropność przyczynia się do naszej samowiedzy i umie ją wykorzystać w konkretnej sytuacji. Odpowiednikiem słowa roztropność – nieco staroświecko dziś brzmiące – jest łacińskie słowo *prudencia* i greckie *phrone-*

zis. Sokrates i Platon uważali cnotę roztropności za wyjątkową, bo będącą czymś pośrednim między cnotami intelektualnymi czyli *dianoetycznymi* a cnotami moralnymi. Nazywali ją też woźnicą cnót (*auriga virtutum*), ponieważ w jej zaprzęgu znajdują się pozostałe cnoty: umiarkowanie, sprawiedliwość i odwaga. Organizacja życia moralnego w człowieku jest czymś dynamicznym jest organizmem cnót poruszającym ludzkiego ducha. We współczesnej kulturze zanika metafizyczne rozumienie sumienia. Dzisiejsi ludzie niedoceniają lub wręcz nie wierzą w duchowy aspekt życia człowieka. Skłonni są zaś przyjąć hipotezy niektórych naukowców i genetyków upatrujących źródeł moralnych skłonności człowieka w zapisie genetycznym i strukturze mózgu. Nie mało ludzi sądzi również, że moralność utożsamia się z obyczajem, konwencją i pierwotnymi lękami odpowiedzialnymi za tworzenie społecznych i religijnych tabu.

Istotne uwagi na temat zmian w rozumieniu moralności znajdujemy u wielu myślicieli i pisarzy. Czesław Miłosz twierdził, że studenci amerykańscy, których spotykał na uniwersytetach, wyraźnie deklarowali, że nie wierzą w duchowy wymiar ludzkiego sumienia i wartości. Dla nich sumienie jest świadomością człowieka uwarunkowaną biologicznie i społecznie. Inny polski pisarz – Andrzej Stasiuk – sam zaś uważa, że sumienie jest rodzajem atawistycznych lęków przeżywanymi w mrokach świata.

Jeśli takie rozumienie jest reprezentatywne dla współczesnej kultury euroamerykańskiej, to jak odnaleźć fundamenty dla wyznawanych społecznie wartości, a także dla praw człowieka i kodeksów cywilnych Zachodu. Społeczeństwa te w liberalny sposób traktują zachowania moralne, z drugiej strony surowo osądzają tych, którzy łamią ustanowione prawa. Jest tu niekonsekwencja. Najbardziej widać to na przykładzie mediów, które wychwalają nieskrępowane życie seksualne i nie widzą problemu w pornografii, ale jednocześnie bezlitośnie potępiają przestępców seksualnych. Dzisiejsze społeczeństwa mają podwójne oblicze, niczym archaiczny bożek Janus. Inne oblicze wolności obyczajowej i inne oblicze ocen moralnych.

Chrześcijaństwo naucza, że człowiek jest sam w sobie podzielony, że jest w nim i dobro i zło. Ale jednocześnie apeluje ono, aby moralne i społeczne spojrzenie na człowieka samo nie było nacechowane ambiwalencją i niekonsekwencją. Chrześcijaństwo zarzuca dzisiejszemu społeczeństwu brak solidarności i miłosierdzia.

Z moralnego i chrześcijańskiego punktu widzenia państwa europejskie, likwidując karę śmierci, dają nie tylko wyraz szacunku wobec ludzkiego życia, ale również wykazują miłosierdzie. Z punktu widzenia nauki Kościoła rezygnacja z kary śmierci jest krokiem we właściwym kierunku, ale nie jest jedynym krokiem, który należy uczynić, aby uzdrowić sumienie społeczne i indywidualne. Obrony domaga się życie ludzkie od chwili poczęcia do chwili naturalnej śmierci.

ci. Dzisiejszy kryzys sumienia dotyczy nie tylko stosunku do życia, lecz stosunku do człowieka.

Świadome bycie człowiekiem oznacza tworzenie kultury. Kultury nie należy jednak rozumieć jako wykwintnego dodatku, ani też jako igrzysk i rozrywki. Kultura jest czymś dużo bardziej fundamentalnym, ponieważ obecna jest w każdym ludzkim postrzeganiu, myśleniu i działaniu. Jest sposobem myślenia człowieka o sobie samym, jest nawet sposobem obecności względem siebie samego, bliźniego i świata. Zatem kultura nie może być rozumiana podręcznikowo: jedynie jako rozwój sztuki i cywilizacji technicznej. Mówiąc o kulturze trzeba wskazywać na jej fundamenty, szukać jej istoty i przedmiotu. Trzeba dostrzec, że człowiek nie tylko jest twórcą kultury i nie tylko jest jej tematem, ale więcej, że jest przedmiotem kultury, jej podstawową formą i materią, jej nadawcą i adresatem. To znaczy, że człowiek tworzy kulturę, bo jest sobie zadany i że kultura w pierwszym rzędzie oznacza bycie sobą, oznacza przekraczanie własnego ja i nieustanne docieranie do siebie. Tak rozumiana kultura nie przynależy innym istotom żyjącym. Zwierzęta, a tym bardziej rośliny, żyją walcząc o pożywienie i własną ekologiczną niszę. Człowiek szuka zaś jeszcze siebie i to na różnych płaszczyznach: religijnej, społecznej, rodzinnej, zawodowej, moralnej, symbolicznej, estetycznej, twórczej, naukowej i wielu innych. Pozbawiony kultury pozbawiony jest siebie, z drugiej zaś strony jest on zagrożony samym sobą, ponieważ kultura nie tylko polega na rozpoznaniu siebie, ale i na dystansie względem siebie, a także na świadomości własnej niewiedzy.

Karol Wojtyła określał kulturę jako propedeutykę życia moralnego. Słowo propedeutyka oznacza wprowadzenie, przygotowanie gruntu pod coś. W tym wypadku pod życie moralne. Moralny wymiar człowieka jest na tyle delikatny, a nawet ulotny, że domaga się obrysowania i niejako nadania konturu w postaci obyczajów, kanonów taktownego zachowania i ugruntowania w dobrym smaku. Tomasz z Akwinu w *Sumie Teologicznej* powiada, że „takt” oznacza właściwe gesty odniesieniu do innych, zaś „smak” oznacza gest stosunku do siebie samego, dotyczy tego, co czynimy względem siebie. Zarówno takt jak i smak związane są bardziej z estetyką i upodobaniami niż z cnotami moralnymi. W stosunku do wymiaru etycznego są czymś powierzchownym, z drugiej zaś strony są czymś szybko zauważalnym, ewidentnym. Jednak nie należy zapominać, że przyjęcie wartości moralnych zaczyna się od upodobania w tym, co właściwe, szlachetne i piękne. Kultura jest propedeutyką moralności.

Wydaje się, że jest to prawidło potwierdzone przez zbawczą ekonomię Boga. Jezus nie głosił dobrej nowiny pośród ludów prymitywnych nie dlatego, że Bóg gardzi takimi społecznościami, lecz dlatego, że Bóg wybrał i przygotował jeden naród po to, aby ten mógł zrozumieć Jego naukę. Uczniowie i apostołowie byli Żydami, bo trudno by było znaleźć uczniów wśród Greków, nie mówiąc już o ludach uznawanych wtedy za barbarzyńskie. Do pewnego stopnia – bo tylko

w historycznym znaczeniu – wybrańcami okazały się ludy żyjące w świecie kultury grecko-rzymskiej. Kultura ta, dzięki rozwojowi filozofii stała się urodzajną ziemią ewangelicznego zasiewu. Jednak swoją naukę Jezus skierował do Żydów, jego uczniami nie byli Rzymianie ani Grecy, lecz Hebrajczycy.

Maska, czyli osoba. *Prosopon, persona*. Gra nie oznacza udawania, lecz jest pełną autentycznością samostylizacją – *mimesis*. Stoicy nauczali, że własne życie należy przeżywać tak, jak aktor gra swoją rolę w teatrze, tzn. pośrednio⁴. Znaczy to tyle, że być sobą nie jest prostym byciem, lecz oznacza dobre i kreatywne odgrywanie własnej roli. W tym kontekście łatwiej może zrozumieć takie pojęcia jak: kultura, autentyczność, czytelność, szczerłość, wiarygodność, prawdziwość. Gra, jaką prowadzi osoba z sobą samą nie jest udawaniem kogoś, plagiatem i manieryzmem formy, lecz poszukiwaniem środka ekspresji dla własnego wnętrza. Na tym polega też kultura osobista człowieka. Oznacza to, że ażeby właściwie przeżyć własne życie należy uczyć się dystansu i szacunku do siebie samego. Trudno wyobrazić sobie dobrego aktora, który nie posiadał sztuki dystansu i który nie wieży w wartość tego, co robi. Dystans sprawia, że aktor potrafi zapomnieć o swoich przyzwyczajeniach, odruchach i grymasach. Dystans do siebie jest warunkiem wcielenia się nie tylko w rolę drugiego, ale również we własną rolę. Ktoś, kto nie nabrał dystansu do siebie samego, nie zagra siebie. Granie własnej roli nie oznacza udawania i przybierania fałszywych póz. Słaby aktor udaje, grając i naśladowując kogoś przestaje być sobą. Sztuka nie polega na czysto schematycznym interpretowaniu wydarzeń, sytuacji i ludzi, w sztuce obecna jest abstrakcja, a nie schematyzm.

Abstrakcja polega jednak na pojmowaniu, na rozumieniu i dystansie wobec rzeczy. Bycie sobą oznacza granie siebie, i nie może być inaczej, ponieważ nie mamy bezpośredniego i pełnego dostępu do siebie. Zawsze widzimy siebie oczami rodziców, bliskich, przyjaciół, ale również oczami wrogów. Nawet kiedy patrzymy na siebie w lustrze, nasze widzenie zapośredniczone jest nie tylko w taflę zwierciadła, ale również w odczuciach jakie nam towarzyszą, kiedy myślimy o sobie. Nie wiemy dokładnie kim jesteśmy, dlatego próbujemy grać. Gra jest poszukiwaniem siebie, jest próbą znalezienia właściwej sobie tonacji i właściwych nut. Te bowiem wyrażają harmonię naszego wnętrza. Jak wiadomo Platon wprowadził do namysłu nad człowiekiem kategorię *mimesis*. *Mimesis* oznacza naśladowanie rozumiane jako zbliżanie się do idei siebie samego stanowiącej o mnie samym i o mojej tożsamości. W tej perspektywie gra oznacza twórczą wędrówkę do siebie samego. Ludzka osoba nie jest tylko treścią i zapisem natury, ale również zadaniem, powołaniem, grą i jej stawką. Rozumienie stosunku do

⁴ R. Spaemann, *Osoby o różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 100-113.

siebie samego w kategoriach gry wymaga wielkoduszności i pokory. Trzeba uznać, że nie wiemy do końca, kim jesteśmy. Tylko wtedy zaakceptujemy mało komfortową tezę o potrzebie gry. Ci, którzy twierdzą, że nie potrzebują grać i że nie jest to godne powołania człowieka, twierdzą tym samym, że wiedzą kim są i że ich zachowania, myśli i słowa wyrażają ich w całej swej dosłowności. Brak dystansu do siebie najbardziej widać u kochanków, którzy nie potrafią zobaczyć w łączącej ich miłości myślenia opartego na pragnieniach. Rzecz ma się jednak inaczej u tych, którzy twierdzą, że nie grają – oni bowiem również grają, ale nie zdają sobie z tego sprawy. Brak świadomości oznacza brak dystansu, sztywność i schematyczność zachowań. Oznacza również coś, co można by nazwać jednośladowością osobowości. Dla Platona gra jest powagą, dobre życie nie ma służyć grze, lecz samo powinno być grą. Wynika stąd, że każdy człowiek – mężczyzna i kobieta – winni przez całe życie grać tylko najpiękniejsze gry, co jest przeciwieństwem tego, co myślimy teraz.

PYTANIE O BOGA

Czy Boga można poznać rozumowo? Skąd wzięło się w nas pojęcie Boga? Czy wiara w Boga jest uzasadniona? Czy Bóg jest człowiekowi do czegokolwiek potrzebny? Analizując wypowiedzi filozofów możemy dojść do wniosku, że filozofia najczęściej wskazuje na ludzką potrzebę Boga. Takie stwierdzenie jest bardzo niejasne. Bo jak rozumieć tę potrzebę, co ona oznacza, jak ją przetransponować na inne pojęcia?

Greccy filozofowie nie od razu wskazywali na Boga jako na najwyższy przedmiot ludzkiego poznania. Uważa się, że pierwsi filozofowie przyrody byli ateistami. Platon też nie jest do końca jasny. Bóg wedle Platona może być rozumiany jako dobro najwyższe lub demiurg nadający materii formy. Duchowy świat wedle Platona jest niewidzialną konstrukcją idei, zorganizowaną i ożywianą zasadą dobra, ideą jednego i ideą życia. Dla Platona Bóg nie jest stwórcą wszechrzeczy, nie stworzył on materii, zjawisk, ciał i ruchu. Świat wedle Platona jest dualistyczny: dobry i zły, inteligibilny i niepoznawalny, materialny i duchowy, prawdziwy i pozorny. Platon nie mówi wiele na temat moralnej słabości człowieka, nie widzi też potrzeby zbawienia człowieka przez Boga. Jego teologia jest bardziej metafizyką i etyką.

Poglądy wielkich filozofów pokazują, jak wielka jest potrzeba intelektualnego odkrywania Boga i jego obecności. Ważne uwagi na temat Boga wypowiada Kartezjusz, jego *cogito ergo sum* znają wszyscy, nie tylko ci, którzy studiowali filozofię. Kartezjusz wskazuje na obecność w ludzkiej świadomości idei Boga i powiada, że nie może pochodzić ona z doświadczenia świata zewnętrznego. [...] *powzięłem myśl, aby dochodzić, skąd nauczyłem się myśleć o czymś bardziej*

*doskonałym niż ja sam, i rozeznałem z całą oczywistością, iż musiałem się tego nauczyć od jakiejś istoty, która jest rzeczywiście bardziej ode mnie doskonała*⁵.

Uważa on, że pojęcia natury Boga nie można wysnuć z siebie samego. A zatem – powiada Kartezjusz – *pomieściła ją we mnie istota rzeczywiście bardziej ode mnie, doskonała, a nawet posiadająca w sobie wszystkie doskonałości, o których mieć mogą jakieś pojęcie, to znaczy, aby się wyrazić w jednym słowie, która jest Bogiem*. Kartezjusz uważa, że ludzki rozum posiada idee wrodzone, począwszy od idei duszy, na idei liczby kończąc. Jednak nie ośmiela się on pojęcia Boga nazywać ideą wrodzoną. Idee wrodzone pochodzą z ludzkiej natury, mają zatem – mówiąc językiem Kanta – aprioryczny charakter. Tymczasem idea Boga, ponieważ jest ideą nieskończoności, sama musi być nieskończona i transcendentna wobec ludzkiej natury. Jest to zatem tajemnicza treść umieszczona w umyśle człowieka przez samego Boga, a nie matkę naturę. Skoro pojęcie Boga nie ma charakteru naturalnego, to pozostaje wniosek, że jest to rodzaj obecności nadprzyrodzonego światła Bożego. Takie rozumienie pokazuje mocne związki filozoficzne Kartezjusza z Augustynem. Kartezjusz kładzie nacisk na wewnętrzną obecność ponadnaturalnej idei Boga w człowieku, Augustyn zaś na dynamiczny związek ludzkiego umysłu z Bogiem – na iluminację.

Najbardziej ekscytującym i kontrowersyjnym argumentem na rzecz istnienia Boga wydaje się dowód ontologiczny świętego Anzelma z Aosty. Anzelm powiada, że wniosek o rzeczywistym istnieniu Boga pewnie wynika z faktu, że rozumiemy nazwę Bóg. Anzelm nie tyle wskazuje na obecność idei nieskończonego bytu, lecz na nieskończoną doskonałość tej idei⁶. Dowód Anzelma stał się punktem odniesienia dla takich filozofów jak Tomasz z Akwinu i Kartezjusz. Na zarzut, jaki można postawić temu rozumowaniu, że można mieć ideę czegoś, co nie istnieje, Anzelm mógłby odpowiedzieć, że w przypadku pojęcia Boga rzecz ma się inaczej, ponieważ nie jest to zwykła idea generowana naturą umysłu.

Immanuel Kant doszedł do przekonania, że czystym, tzn. teoretycznym rozumowaniem nie uda się nam niczego istotnego powiedzieć o Bogu, ponieważ jego natura jest dla nas niedostępna. Bóg jest również wielkim nieobecnym w świecie zjawiskowym. W przeciwieństwie do każdego innego przedmiotu refleksji Bóg nie jest treścią naszych form poznawczych. Nie mówią o nim ani dane wrazeniowe płynące ze świata przedmiotowego, ani też aprioryczne formy umysłowe. Bóg jest całkowicie poza zasięgiem pojęć. Poglądy Kanta należałoby uznać za przejaw skrajnego pesymizmu, gdyby nie fakt, że filozof ten znalazł wyjście z mroku niewiedzy na temat Boga. Odwołał się on do praktycznej strony naszego umysłu. Można powiedzieć, że Kant sądził, iż człowiek nie może być mądry w kwestii Boga, natomiast może być roztropny. Roztropność w tradycyj-

⁵ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002, s. 53-54.

⁶ Tamże, s. 54.

nej filozofii grecko-łacińskiej w Grecji nazywana była *phronesis*, zaś w świecie rzymskim wskazywało na nią słowo *prudentia*. Kant uważa, że istnienie Boga trzeba postulować, bo inaczej załame się nasze życie moralne pozbawione ostatecznej sprawiedliwości. Bez postulatu Boga nie da się zrozumieć sensu życia i moralności. Podobny powód każe mu uważać, że koniecznym postulatem rozumu musi być nieśmiertelność ludzkiej duszy.

Tomasz z Akwinu krytykuje to dowodzenie istnienia Boga na mocy rozumienia terminów. Nie chce on całkowicie odrzucić zasadności tego rozumowania, odmawia mu jednak siły oczywistości. Powiada, że nie dla wszystkich jest oto oczywiste i że na ten temat można się nadal spierać. Akwinata mówi, że gdyby nawet przyjąć, że ktoś poznaje, że nazwa „Bóg” oznacza to, o czym mowa, czyli to, od czego nie można pomyśleć niczego większego, to jednak z tego nie wynika, że ten ktoś poznałby, że to, co oznacza ta nazwa istnieje w rzeczywistości, lecz poznałby, że istnieje tylko w ujęciu intelektu. Można też spierać się, że coś istnieje w rzeczywistości tylko wówczas, gdy ktoś dopuszcza, że istnieje w rzeczywistości coś, od czego nie można pomyśleć niczego większego, a tego nie uznają ci, którzy twierdzą, że Boga nie ma⁷. Tomasz nie pisze, że argument Anzelma pozbawiony jest rzeczowości, lecz że brakuje mu siły dowodowej i że nie przekona on tych, którzy twierdzą, że Boga nie ma. Jest to logiczno-ontologiczny argument dla tych, którzy już wierzą i dla tych, którzy mają jeszcze inne argumenty. Nie oznacza to, że pozbawiony jest on racjonalności, lecz że, co najwyżej może on wzmocnić wcześniejsze przekonanie o istnieniu Boga.

Argument Anzelma odwołuje się do horyzontu, w którym logika i ontologia przechodzą jedna w drugą, w mniejszym stopniu oparty jest on na rzeczywistości przyczynowo-skutkowej. Dowód ten od wieków fascynuje umysły logików i tych, którzy cenią sobie filozofię uprawianą w duchu platońskim. Jest on przykładem jak bardzo wiara w Boga poszukuje argumentów rozumu. Chrześcijaństwo, zwłaszcza w wydaniu katolickim, bardzo docenia rolę intelektu w akcie wiary. Święty Jan od Krzyża używa metafory i powiada, że świeca wiary zatknięta jest na świeczniku umysłu. W szerszym sensie można powiedzieć, że łaska bazuje na naturze. Z punktu widzenia dzisiejszego człowieka nastawionego na doświadczenie, argumenty logiczne nie robią na nim wielkiego wrażenia. Wielu myślicieli takich jak: Tomasz z Akwinu, Jan od Krzyża, John Henry Newman, Edyta Stein czy Karol Wojtyła zwraca uwagę na znaczenie szeroko rozumianego doświadczenia, zarówno w akcie rozumienia jak i w akcie wiary. Doświadczenie człowieka jest czymś dużo bardziej złożonym niż doświadczenie oczywistości logicznej i ontologicznej.

⁷ Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk., M. Olszewski, Kraków 1999, s. 35-36.

Platon, w opowiadaniu o pierścieniu Gygesa mówi, że ci, którzy go noszą stając się całkowicie niewidzialni dla kogokolwiek, zatracają poczucie odpowiedzialności moralnej⁸. Tym samym zwraca on uwagę na znaczenie bliźnich w kształtowaniu się naszej postawy moralnej. Spostrzeżenie to można również odnieść do Boga. Dla chrześcijan najważniejszym świadkiem naszego życia jest Bóg. John Henry Newman w swoich pismach podprowadza czytelnika do przekonania, że charakter ludzkiego sumienia przekracza zwykle rozliczanie się z obowiązków przed samym sobą. Sumienie przekracza immanentny układ, jakim jest człowiek sam dla siebie. Poczucie zobowiązania wobec dobra i poczucie odpowiedzialności za czynienie zła, nie jest finalnym produktem refleksji i operacji umysłowych.

Rozważmy więc w ten sposób sumienie nie jako regułę dobrego postępowania, lecz jako sankcję dobrego postępowania. To stanowi jej pierwotny i najbardziej autorytatywny aspekt. To jest zwykle znaczenie tego słowa. Połowa świata byłaby zaskoczona pytaniem, co to jest zmysł moralny. Każdy jednak wie, co to jest spokojne lub niespokojne sumienie. Sumienie ciągle nakazuje nam groźbami i obietnicami, że musimy czynić dobro i unikać zła. Pod tym względem jest ono jedno i to samo w umyśle każdego człowieka [...]. Sumienie zaś nie polega na sobie samym, lecz niepewnie sięga do czegoś poza sobą i niejasno dostrzega dla swych decyzji sankcje wyższą od siebie, jak świadczy o tym ta żywa świadomość powinności i odpowiedzialności, która te decyzje przenika. Stąd to zwykle mówimy o sumieniu jako o głosie. Jest to wyraz, którego nigdy byśmy nie użyli w stosunku do poczucia piękna, i to o głosie samym czy to powtórzonym przez echo, rozkazującym i zmuszającym, jak każdy inny nakaz w całym naszym doświadczeniu. [...] jeżeli (ktoś) popełnił jakiś czyn niemoralny, to posiada żywe poczucie odpowiedzialności i winy, choćby nawet czyn nie był wykroczeniem wobec społeczeństwa; uczucie strapienia i obawy, choćby czyn był nawet bezpośrednio korzystny dla niego; uczucie skruchy i żalu, choćby czyn był sam w sobie najprzyjemniejszy; uczucie zamieszania, choćby nawet czyn nie miał żadnych świadków. [...] 'Grzeszny ucieka, choć nikt go nie goni'. Dlaczego tedy ucieka? Skąd jego strach? Kogo widzi w samotności, w ciemności, w ukrytych zakamarkach swego serca? Jeżeli przyczyna tych uczuć nie należy do tego widzialnego świata, to przedmiot, ku któremu skierowane jest jego postrzeganie, musi być nadprzyrodzony i Boski⁹.

To nie człowiek emituje głos własnego sumienia. Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* oraz *Katechizm Kościoła Katolickiego* powiadają, że sumienie

⁸ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, s. 276.

⁹ J.H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Bocharczyk, Warszawa 1989, s. 95-99.

jest świętą przestrzenią wewnątrz człowieka – sanktuarium – w której rozbrzmiewa głos Boga¹⁰.

Zarówno w starym jak i nowym wydaniu *Katechizmu Kościoła Katolickiego* na wstępie jest powiedziane, że człowiek mocą rozumu jest w stanie rozpoznać obecność Boga w świecie¹¹. Do pewnego stopnia jest również w stanie rozpoznać Jego naturę. Z drugiej strony Kościół katolicki odrzuca intelektualizm moralny i gnozę. Asceza i moralność domagają się nie tylko rozumienia sensu, ale również czynienia dobra.

O bezsilności człowieka wobec tajemnicy istnienia Boga i nieba – symbolizującego przestrzeń spotkania człowieka z Nim, w poruszający sposób mówi wiersz Wisławy Szymborskiej *Niebo*. Oto fragment:

*Od tego trzeba było zacząć: niebo.
Okno bez parapetu, bez futryn, bez szyb.
Otwór i nic poza nim,
Ale otwarty szeroko.
[...]
Nawet najwyższe góry
nie są bliżej nieba
niż najgłębsze doliny.
Na żadnym miejscu nie ma go więcej
niż w innym.
Obłok równie bezwzględnie
przywalony jest niebem co grób.
Kret równie wniebowzięty
jak sowa chwiejąca skrzydłami.
Rzecz, która spadła w przepaść,
spada z nieba w niebo.
[...]
Moje znaki szczególne
to zachwyty i rozpacz.*

Bezsilność wobec tajemnicy Boga opisywało wielu filozofów. Pascal uważał, w przeciwieństwie na przykład do Tomasza z Akwinu, św. Anzelmą czy Kartezjusza, że ludzki umysł oddziela od Boga nieskończony chaos. Twierdził po-

¹⁰ *Gaudium et spes*, 16. „Człowiek roztropny słuchając sumienia moralnego, może usłyszeć głos Boga, który mówi”. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1777.

¹¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, KKK, 35 -37. Katechizm powiada tak: „Człowiek: zadaje sobie pytanie o Boga swoją otwartością, naprawdę i piękno, swoim zmysłem moralnym, swoją wolnością i głosem sumienia swoim dążeniem do nieskończoności i szczęścia”. W kanonie 34 czytamy: „[...] różnymi drogami człowiek może dojść do poznania istnienia rzeczywistości, która jest pierwszą przyczyną i ostateczny celem wszystkiego, a „którą wszyscy nazywają Bogiem”.

nadto, że to, co skończone i ograniczone, nie może mieć punktu styczności z nieskończonością. Wywodził stąd, że człowiek nie ma dostępu do Boga, nawet na drodze rozumowań, a ludzka świadomość i kontemplacja nie dotykają horyzontu, za którym jest Bóg.

Jeśli jest Bóg, jest On nieskończenie niepojęty, skoro nie mając ani części, ani granic nie pozostaje do nas w żadnym stosunku. Jesteśmy tedy niezdolni pojąć ani czym jest, ani czy jest; w tym stanie rzeczy któż ośmieli się rozstrzygnąć tę kwestię? Nie my, którzy nie mamy z Nim żadnego punktu styczności. [...] 'Bóg jest albo Go nie ma'. Ale na którą stronę się przechylimy? Rozum nie może tu nic określić: nieskończony chaos oddziela nas. Na krańcu tego nieskończonego oddalenia rozgrywa się partia, w której wypadnie orzeł czy reszka. Na co stawiacie? Rozumem nie możecie ani na to, ani na to, rozumem nie możecie bronić żadnego z obu¹².

Intelektualna bezsilność wobec tajemnicy Boga obecna jest również w pismach św. Augustyna. Tym, co najbardziej mówi mu o Bogu, nie jest świat i niebo, ale mistyczne doświadczenie, które mimo upływu czasu obecne jest w pamięci Augustyna. W *Wyznaniach* pisze: *A czy jest we mnie takie miejsce, do którego mógłby Bóg mój przyjść? Czy w ogóle, Boże mój, jest we mnie cokolwiek, co mogłoby Cię ogarnąć? [...] A może, dlatego, że bez Ciebie nic by nie istniało, wszystko, co istnieje, zawiera Ciebie? [...] Gdzież miałbym stanąć poza niebem i ziemią, aby tam przyszedł do mnie Bóg mój [...]. Lecz skoro Ty napelniasz niebo i ziemię, czy one Ciebie ogarniają. [...] Czymże Ty jesteś dla nie? [...] Ulituj się nade mną i objaw mi, czym jesteś dla mnie. [...] Ciasna to chatka – dusza moja. Przychodząc zechciej ją rozszerzyć. [...] Późno Cię umiłowałem Piękności tak dawna a tak nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach [...] Zabyłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją¹³.*

Sięgnijmy jeszcze raz do filozofii Immanuela Kanta. W jego pismach znajdujemy świadomość intelektualnej bezsilności człowieka wobec tajemnicy Boga. Filozof z Królewca mówi przede wszystkim o niemożliwości dowodzenia istnienia Boga na podstawie rozpoznanego świata i jego natury. Nic nie możemy powiedzieć ani o naturze istniejących rzeczy, ani tym bardziej o istocie Boga. Intelektualną furtką dla Kanta, pozwalającą powiązać ludzką egzystencję z tajemnicą Boga, jest odwołanie się do tego aspektu ludzkiej umysłowości, którą nazywa on rozumem praktycznym. Wedle tego wybitnego filozofa jeśli chcemy ocalić sens ludzkiego życia, jeśli nie chcemy poddać się nihilizmowi trzeba postulować istnienie Boga i nieba – życia po śmierci. W podobnym duchu wypowie się potem Fiodor Dostojewski i Leszek Kołakowski twierdząc, że jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno, bo pojęcie sprawiedliwości, cnoty i dobra nie ma wtedy znaczenia.

¹² B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1968, Myśl 451, s. 193-194.

¹³ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2007, s. 5-8.

Doświadczenie nieskończoności i absolutu obecne jest w wielu dziełach mistycznych, filozoficznych i literackich. Pięknym wyrazem tego jest wiersz *Zagadka* jednego z najwybitniejszych współczesnych poetów niemieckich, Hansa Magnusa Enzensbergera:

*Morze większe od morza,
a ty go nie widzisz.*

*Morze, w którym pływasz,
ale go nie odczuwasz.*

*Morze, co szumi w twej piersi,
ale ty go nie słyszysz.*

*Morze, w którym się kąpiesz,
a nie jesteś mokry.*

*Morze, z którego pijesz,
ale go nie zauważasz.*

*Morze, w którym żyjesz,
póki nie zostaniesz pogrzebany¹⁴.*

SUMMARY

The article gives a synthetic overview of the relevance of the problem of God for the discourse on man. The question about God is not just one of a number of particular questions raised by the human mind. It is something basic because it has to do with the ultimate sense or nonsense of human life. Neither is it just a theoretical question, since it conditions the ethical dimension of the human life and ties morality with the need of justice. A complete understanding of man calls for a metaphysics that asks the question about God. The article refers to the texts of such philosophers as Plato, Aristotle, Anselm of Aosta, Thomas Aquinas, Descartes, Blaise Pascal, Immanuel Kant, Emmanuel Lévinas. Other cited authors include: St. Augustine, St. John of the Cross and contemporary poets: Wisława Szymborska and Hans Magnus Enzensberger.

Key words

the problem of man, anthropology and bioethics, pragmatic ethics, moral intellectualism, ethos and logos, ontological conscience, mimesis, the existence of God, logic and ontology, reason and faith, mysticism, poetry

¹⁴ H.M. Enzensberger, *Zagadka*, wiersze z tomu *Rebus* 2009, tłum. R. Krynicki, „Gazeta Wyborcza” 10-11 listopada 2009, s. 17.