

ZOFIA J. ZDYBICKA *

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

BÓG CZY SACRUM?

Dzieje ludzkich kultur, a zwłaszcza dzieje myśli ludzkiej, wskazują na niekończące się zmagania człowieka szukającego prawdy o sobie, z którą nieodłącznie związana jest prawda o Bogu (afirmacja lub negacja), a w konsekwencji rozumienie i praktykowanie religii lub jej odrzucenie czy deformacja.

Pytanie, czy istnieje Bóg nie było dawniej i nie jest dziś pytaniem retorycznym. Wyraża najpoważniejszy i najważniejszy problem przed jakim od wieków staje ludzkość. Pytaniu czy istnieje Bóg towarzyszy pytanie kim jest Ten, którego szuka i za którym tęskni człowiek. W różnych filozofiach i teologiach, w różnych religiach i kulturach odpowiedzi są przecież różne.

Sytuacja myślowa i w konsekwencji sytuacja kulturowa XX wieku potwierdza dramatyczność poszukiwań. Żywe jest wciąż jeszcze dziedzictwo oświeceniowe i ateistyczne. Wielkie próby wyeliminowania Boga i religii z życia i ludzkiej kultury dokonywane przez wielkie systemy totalitarne pozostawiły ślady w wielu umysłach i sercach. Równocześnie chrześcijaństwo trwa i ożywia się. Pojawiają się jednak nowe formy religijności istotnie zmieniające rozumienie

* S. prof. dr hab. Zofia J. Zdybicka – filozof, była kierownikiem Katedry Filozofii Religii; wieloletnia wykładowczyni Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

przedmiotu odniesienia religijnego. Wystarczy wspomnieć choćby zjawisko *New Age* i powstające coraz to nowe sekty.

Problem Boga jest problemem każdego myślącego człowieka. Teoretycznie jest zagadnieniem z pogranicza. Bezpośrednio angażuje przynajmniej trzy dziedziny: filozofię, teologię oraz w sposób szczególny religię, co znajduje wyraz w kulturze. Religia stanowi bowiem dziedzinę kultury, w której podstawową rolę pełni doktryna, a w niej koncepcja Boga (czy inaczej rozumianego Transcendensu). „Osia każdej kultury – zauważa Jan Paweł II – jest postawa człowieka wobec największej Tajemnicy, Tajemnicy Boga”¹.

Powiązanie problemu Boga z religią, która jest wcześniejsza niż filozofia oraz która jest sposobem życia człowieka, a więc ma charakter praktyczny wskazuje na dwie prawdy:

- 1) człowiek jest zdolny do poznania prawdy, że istnieje jakaś rzeczywistość transcendentna w stosunku do Niego (Bóg) w sposób naturalny, spontaniczny, przedfilozoficzny. To wyjaśnia fakt istnienia religii, która towarzyszy człowiekowi od początku pojawienia się na ziemi. Refleksja filozoficzna natomiast jest dużo młodsza od religii(filozofii) i jako taka nie może być jedynym źródłem idei Boga.
- 2) Afirmacja lub negacja Boga ma charakter praktyczny. Decyduje bowiem o rozumieniu sensu i celu oraz perspektyw życia ludzkiego i wyraża się w działaniu religijnym i moralnym ogarniającym całe życie człowieka. To sprawia, że istnieje sprzężenie zwrotne między moralną postawą człowieka a uznaniem czy nieuznaniem Boga. Poznanie i uznanie Boga przez konkretnego człowieka suponuje *recta ratio* i *recta voluntas*. Może zaistnieć sytuacja, w której te warunki nie zostały spełnione.

Uznając swoistość i odrębność obecności Boga w filozofii, teologii i konkretnej religii, a przez nią w kulturze, należy podkreślić istniejące między tymi dziedzinami ludzkiego poznania i życia wzajemne uwarunkowania oraz komplementarność wiedzy na temat istnienia Boga oraz tego, Kim On jest.

¹ Jan Paweł II, *Centesimus Annus*, n. 24.

O właściwy kształt relacji między filozofią, teologią i religią we współczesnej kulturze upomina się w sposób bardzo wyrazisty Encyklika *Fides et ratio*. Jest to głos niezmiernie ważny wobec współczesnych nieporozumień i deformacji w tej dziedzinie nawet wśród wyznawców chrześcijaństwa i w chrześcijańskiej kulturze.

Teoretyczna pozycja filozofii w zakresie wiedzy o Bogu jest szczególna, najbardziej podstawowa. Dzięki temu filozofia może wspierać zarówno teologię jak i religię.

Filozofia w dziedzinie problematyki Boga – to gąszcz stanowisk i rozwiązań zarówno pozytywnych jak i negatywnych. Śledząc dzieje problematyki Boga w filozofii znajdujemy potwierdzenie słów św. Tomasza z Akwinu, że poprawne poznanie Boga przez człowieka na drodze rozumu jest udziałem niewielu, po długim czasie dociekań i z domieszką błędów².

Nie jest naszym zadaniem prezentacja rozwiązań filozoficznych. Przedmiotem naszego zainteresowania jest ten moment w dziejach myśli filozoficznej naszego kręgu kulturowego, w którym pojęcie i rzeczywistość Boga zostały zastąpione pojęciem i rzeczywistością sacrum jako przedmiotu do którego człowiek religijny się zwraca.

Powstaje pytanie, dlaczego tak się stało, że koncepcja Boga jako Absolutu Istnienia, Najwyższego Dobra, Miłości, Osoby Najdoskonalszej, którą człowiek uznaje za ostateczne źródło swego istnienia i Najwyższe Dobro usensawniające jego życie i działanie, koncepcja, która w naszym kręgu kulturowym była syntezą dociekań filozoficznych i wiary oraz przez wieki funkcjonowała w religii chrześcijańskiej i w kulturze naszego kręgu została zastąpiona przez koncepcję *sacrum*, które weszło do rozumienia religii (teoretycznie i praktycznie) i stało się obecne we współczesnej kulturze.

Jak i dlaczego do tego doszło? Jakie są źródła i konsekwencje takiej zmiany dla człowieka, dla rozumienia i praktykowania religii i dla funkcjonowania ludzkiej kultury?

Dla wyjaśnienia tej zamiany „Boga” w *sacrum* trzeba sięgnąć do korzeni podstawowych nurtów filozoficznych, które zostały

² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, I, 1.

zapoczątkowane w filozofii greckiej i były kontynuowane przez wieki w kulturze zachodniej. Różnią się one między sobą przede wszystkim przedmiotem dociekań i wyjaśnień oraz źródłami i sposobem poznania. Jeden nurt to filozofia bytu, która stawia sobie za cel poznanie prawdy o całej rzeczywistości i czerpie podstawowe poznanie z bezpośredniego kontaktu z pozaprzedmiotową rzeczywistością. Drugi nurt to filozofia idei, jaźni, świadomości, podmiotu, która człowieka i jego wnętrza czyni podstawowym źródłem penetracji i przyjmuje jakiś rodzaj poznawczego czy emocjonalnego a priori w stosunku do informacji o świecie pozaprzedmiotowym.

I. **Filozofia bytu** została zainicjowana przez Arystotelesa, podjęta, kontynuowana i zasadniczo zmodyfikowana przez św. Tomasza z Akwinu i jego kontynuatorów. Jest filozofią realistyczną. Przedmiotem analizy, interpretacji i wyjaśniania jest realnie istniejąca rzeczywistość pozaprzedmiotową. Nie znaczy to, że ta filozofia nie interesuje się człowiekiem i jego wnętrzem. Prawdę o człowieku czyli antropologię, uwzględniając swoiste doświadczenie człowieka sytuuje w kontekście całej rzeczywistości. Metafizyka jako filozofia bytu realnie istniejącego stanowi pierwszą podstawową dyscyplinę filozoficzną.

Wyjaśnianie danej w bezpośrednim kontakcie poznawczym rzeczywistości kierowane jest radykalnym pytaniem: „dlaczego istnieją byty”, które w analizie filozoficznej okazują się złożone, zmienne, do natury których nie należy istnienie, skoro powstają, ulegają zmianom, giną?

W perspektywie realistycznej, właściwej dla filozofii bytu, rozum jako władza poznawcza człowieka pobudzany jest do działania przez istniejące rzeczy. Z nich czerpie informacje i treści poznawcze. A więc rozum jest kierowany układami treści bytowych realnie istniejącego świata. W zabiegach poznawczych chodzi o poznanie prawdy o rzeczywistości, czyli o uzgodnienie się podmiotu poznającego z rzeczywistością pozaprzedmiotową.

Rzeczywistość poznawana jest w aspekcie ogólnieegzystencjalnym, czyli filozofię bytu interesuje przede wszystkim fakt istnienia wielu bytów, czym jest istnienie, jaką pełni funkcję

w bycie oraz jakie są ontyczne warunki zaistnienia bytów. Toteż ważną rolę w poznaniu metafizycznym pełnią sądy egzystencjalne, stwierdzające istnienie bytów-konkretów. One stanowią punkt wyjścia poznania metafizycznego, które ma objąć wszystko, co istnieje i dlatego jest poznaniem analogicznym (ujmuje różnice i podobieństwa w istnieniu bytów) i transcendentalnym (ujmuje właściwości przysługujące – choć w różnym stopniu – wszystkim bytom). Jest to analogiczność, transcendentalność, do której „zmusza” rzeczywistość, a nie struktura rozumu.

Wyjaśnianie bezpośrednio afirmowanej i poznawanej rzeczywistości kierowane jest zasadą *habitus principii* („dzięki czemu”) dla bezpośrednio poznanych stanów bytowych szuka się racji (przyczyn) wyjaśniających ich istnienie i funkcjonowanie.

Filozofia bytu podkreśla rolę aktu istnienia w każdym bycie-konkrete. To on sprawia rzeczywistość bytu i jest w nim czymś najdoskonalszym (aktem). Analiza filozoficzna wskazuje, że akt istnienia nie należy do istoty (natury) bytów danych nam w bezpośrednim poznaniu. Dlatego istnienie takich bytów domaga się wyjaśnienia przez czynniki zewnętrzne. Na tej drodze w filozofii bytu, pytając o ostateczną rację dla istnienia bytów niekoniecznych, dochodzi się do konieczności przyjęcia takiego Bytu, który jest Pełnią Istnienia, *Ipsum Esse Subsistens*. Dalsze analizy doprowadzają do stwierdzenia, że Absolut Istnienia jest racją, czyli przyczyną zaistnienia bytów, ich określoności, inteligibilności oraz jako Najwyższe Dobro - jest ostatecznym Celem ich istnienia i działania.

Absolut istnienia przenika wszystko, co istnieje na sposób przyczynowy w potrójnym aspekcie, a więc jako przyczyna sprawcza, wzorcza i celowa. Wobec tego rzeczywistość Absolutu, z którym poprzez relacje transcendentalne (konieczne, zachodzące w każdym bycie) rzeczywistość świata spontanicznie poznanego ma pochodność konieczną i stanowi analogiczną wspólnotę z Absolutem i wspólnotę poszczególnych bytów między sobą.

Relacje zachodzące między rzeczywistością świata a Bogiem ujmuje i wyjaśnia metafizyczna teoria partycypacji. W jej perspektywie zostają rozwiązane problemy transcendencji i immanencji Boga

w świecie. Absolut jest transcendentny w stosunku do świata, ponieważ ma inną strukturę bytową niż wszystkie pozostałe byty. Jest Aktem *Ipsum Esse Subsistens*, Czystym Istnieniem, Doskonałością, Absolutną Osobą. Jest równocześnie immanentny w stosunku do świata, ponieważ wszystko, co istnieje, istnieje na mocy uczestnictwa w Jego Istnieniu, nie tracąc jednak swojej odrębności.

Filozoficzny Absolut, Pełnia Istnienia, Prawda, Dobro, Piękno, od którego wszystko pochodzi na mocy Jego woli (miłości) i według Jego myśli jest Absolutem Osobowym. Tak rozumiany Absolut jest – według św. Tomasza – tożsamy z Bogiem religii, a więc Tym, który się objawił i odkrył nową prawdę o Sobie, niedostępną filozofom.

Dlaczego Absolut metafizyczny jest Bogiem religii? Skoro metafizyka wskazuje na to, że wszystko co istnieje, a więc także człowiek, istnieje dzięki uczestnictwu w Absolucie wskazuje na podstawy religii. Człowiek nie może poznać, że Absolut jest źródłem jego istnienia i Najwyższym Dobrem, które usensawnia życie. Uznanie tego jest podstawą związku religijnego.

Religia jest bowiem relacją człowieka-osoby do Osobowego Boga, od którego zależność w istnieniu człowiek uznaje i którego uznaje za ostateczne Dobro – cel swego życia. Wyraża to uznanie w sposób świadomy i wolny – osobowy w działaniu religijnym i moralnym. Są to metafizyczne podstawy religii ogromnie ważne. Pokazują bowiem, że religia jest sposobem istnienia człowieka „z Boga” i „ku Bogu”. Tylko osobowy Absolut może być „przedmiotem” religijnego kultu i gwarantem życia moralnego.

Metafizyka pokazuje, że taki Bóg istnieje niezależnie od ludzkiej myśli, od ludzkiej afirmacji czy negacji. Oczywiście człowieka jako byt wolny, może tę prawdę zanegować, ponieważ Bóg jest znany jako nieznany. Jest Tajemnicą. Może Boga nie uznać i nie nawiązać z nim relacji. Taka jest cena wolności człowieka.

„W dziedzinie rozumienia bytu (a tym samym w dziedzinie poznania Boga) myśl Tomasza stanowi niewątpliwie apogeum ludzkiej myśli”³. Znaczenie filozofii bytu w poznaniu Boga po

³ Por. M. A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia*, Warszawa 1997, s. 117.

wiekach wielkich prób wyeliminowania metafizyki, a więc i metafizycznej drogi do poznania Boga i wiązania problemu Boga z innymi filozofiami niż filozofia bytu potwierdza Encyklika *Fides et ratio*:

„Jeżeli *intellectus fidei* ma ogarnąć całe bogactwo tradycji teologicznej musi się odwołać do filozofii bytu [...] Filozofia bytu jest w ramach chrześcijańskiej tradycji metafizycznej filozofią dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych. Czerpie swą moc i trwałość z faktu, że punktem wyjścia jest dla niej sam akt istnienia, co umożliwia jej pełne i całościowe otwarcie się na całą rzeczywistość, przekroczenie wszelkich granic i dotarcie do Tego, który wszystko obdarza spełnieniem. W teologii, która bierze początek z Objawienia jako nowego źródła poznania, przyjęcie tej perspektywy jest uzasadnione ze względu na ścisłą więź między wiarą a racjonalnością metafizyczną”⁴.

Interesująca jest u Tomasza relacja filozofia-teologia w dziedzinie poznania Boga. Jego doktryna „stanowi swoistą syntezę filozoficznego rozumienia rzeczywistości z biblijnym Objawieniem o samym Bogu i Bożym działaniu jako działaniu stwórczym od którego wszystko pochodzi”⁵.

Tomasz był równocześnie tym myślicielem, który w sposób jasny i przekonujący wykazał odrębność poznania filozoficznego i poznania teologicznego (rozumu i wiary). Metodologiczna odrębność filozofii od teologii w dziedzinie poznania Boga sprawia, że jest ona wsparciem dla teologii i religii. Godne podkreślenia jest to, że Tomasz – wierzący teolog – działał w kontekście religijno-teologicznym, który był inspiracją dla dociekań filozoficznych.

„Dlatego przeszedł do historii myśli chrześcijańskiej jako pionier wytyczający nową drogę filozofii i kultury powszechnej w zakresie konfrontacji między rozumem i wiarą”⁶.

⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, n. 97.

⁵ Por. M. A. Krąpiec, dz. cyt., s. 117.

⁶ *Fides et ratio*, n. 43.

II. Drugi nurt filozofii – to **filozofia idei, jaźni, świadomości, języka**. Jest to sposób filozofowania zapoczątkowany przez Platona, kontynuowany przez św. Augustyna, Dunska Szkota, Descartesa, Kanta, Schelera – filozofię transcendentalną. Wymienieni filozofowie stworzyli własne wizje człowieka, świata i Boga, różnią się między sobą, posiadają jednak pewne cechy wspólne:

- 1) są to filozofie przyjmujące jakieś ***a priori*** w stosunku do poznania rzeczywistości pozapodmiotowej, *a priori* związane z człowiekiem a nawet *a priori* człowieka,
- 2) człowiek nie zdobywa prawdy poprzez bezpośredni kontakt poznawczy z rzeczywistością pozapodmiotową, prawda jest w jakiś sposób strukturalnie związana z człowiekiem, jest strukturalną własnością człowieka,
- 3) rozumienie człowieka przede wszystkim jako **ducha** (*nous*), ducha wiecznie żyjącego, będącego umysłem, który działa sam z siebie,
- 4) zadaniem filozofii jest odkrywanie (*aletheia*) tego, co jest w człowieku, co dzieje się w człowieku, w duchu ludzkim. Przedmiot filozoficznych analiz, interpretacji, wyjaśnień „mieści” się w człowieku, w ludzkiej świadomości. Stąd znane hasło „poznaj samego siebie” czy augustyńskie „wejdz w siebie, we wnętrzu człowieka mieszka prawda”.

Platon był pierwszym apriorystą. *A priori*, które przyjmował było inne niż kantowskie czy pokantowskie, które było *a priori* podmiotowym. U Platona było ono „przedmiotowo-podmiotowe”. Idee według Platona są absolutną rzeczywistością obiektywną, która za pośrednictwem anamnezy narzuca się jako przedmiot umysłu.

Umysł według Platona w przypominaniu nie wytwarza idei, ale je ujmuje i to niezależnie od doświadczenia, choć przy jego współudziale (rzeczy zmysłowe) można twierdzić, że teoria platońska jest pierwszą w dziejach filozofii zachodniej koncepcją *a priori*⁷.

Suponuje to szczególną koncepcję człowieka. Człowiek jest przede wszystkim duchem (*nous*). Jego dusza posiada boski

⁷ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. E. Zieliński, Lublin 1996, s. 198.

charakter. Toteż człowiek, jego dusza należy do „rodu bogów”, do „plemienia bogów”. Między człowiekiem (duszą) a naturą bogów nie ma istotnej różnicy, jest różnica stopnia.

„Ze wszystkiego, co posiadamy jest nasza dusza czymś najbardziej boskim, czymś najbardziej boskim po bogach, a dla nas czymś najbardziej własnym i naszym [...] Dlatego mówię i wzywam żeby po bogach, panach naszych oraz tych, którzy idą po nich, duszę swą czcić najwięcej i zaraz na drugim stawiać ją miejscu”⁸.

Według Platona dusza jest w posiadaniu prawdy ze względu na swój „boski” charakter, który sprawił, że dusza przebywała w świecie idei, czyli dla Platona w świecie rzeczywiście rzeczywistych bytów. Dzięki temu miała możliwość bezpośredniego oglądu idei.

Przekonanie, że prawda mieści się w człowieku i jest wyposażeniem duszy zostało wyeksponowane przez Platona i doprowadzone do ostatecznych konsekwencji w platońskiej koncepcji anamnezy.

Poznanie człowieka na etapie życia ziemskiego wśród świata bytów zmiennych, które są tylko cieniami świata idei nie stanowi zdobywania nowych informacji, lecz jest wydobywaniem prawdy z samej duszy, która ją posiada od początku. To wydobywanie z siebie jest „przypomnieniem” (anamnezą).

„Ponieważ dusza jest nieśmiertelna i wielokrotnie się odradza, a także widziała wszystko zarówno na ziemi, jak i w Hadesie, nie ma niczego, czego by nie znała. Nic więc dziwnego, że pamięta to, co widziała wcześniej i o cnocie, i o innych rzeczach. Ponieważ zaś w naturze wszystko jest pokrewne, i z drugiej strony, ponieważ dusza wszystko poznała, nic nie stoi na przeszkodzie, by jedno wspomnienie (co ludzie nazywają uczeniem się), pozwalało odnaleźć i wszystkie inne rzeczy, jeśli tylko ktoś szuka mężnie i wytrwale. Szukanie bowiem i uczenie się jest w ogóle przypominaniem sobie”⁹.

Każdy człowiek może więc wydobyć z siebie samego prawdę, której wcześniej nie znał i nikt go o niej nie pouczył, ponieważ prawdy się nie wytwarza, lecz wydobywa się z siebie jako pierwotne wyposażenie.

⁸ Platon, *Prawa*, M. Maykowska, Warszawa 1997, V. 726, 729 a.

⁹ Platon, *Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991, 81 c–d.

Przypomnienie (anamneza) zakłada strukturalne odcisnięcie w duszy idei, zakłada metafizyczny pierwotny „ogład” świata idealnego, który zawsze pozostaje w duszy każdego, chociaż przez połączenie duszy z ciałem jest ten świat jakby zasłonięty.

Boskość duszy, jej aprioryczne wyposażenie w prawdę ma konsekwencje dla rozumienia przez Platona religii. Jest to jednak problem trudny do interpretacji.

Metafizyczne i teoriopoznawcze podstawy filozofii Platona prowadzą do uznania, że człowiek nie potrzebuje Boga, by go przemieniał, podnosił, zbawiał. Człowiek, będąc z „plemienia bogów” musi jedynie dojść do poznania, uświadomić swój boski charakter i swoją pierwotną pozycję. Człowiek, skoro jest połączony z ciałem potrzebuje tylko oczyszczenia, które polega na wznoszeniu się do poznania tego, co inteligibilne. Moc oczyszczającą (zbawczą) posiada m.in. poznanie, czyli filozofia, która ma prowadzić do pierwotnego „bycia razem z Bogiem”. Z człowieka odrodzisz się Bogiem, ponieważ pochodzisz od tego co boskie, jesteś boski.

Co jest Bogiem w filozofii Platona? Przyjmuje on to, co boskie, a jest nim świat idealny na wszystkich poziomach, a w szczególności boska jest idea Dobra, która nie jest jednak Bogiem-osobą. Na szczycie świata inteligibilnego znajduje się boski byt nieosobowy a nie Bóg osobowy. Cechy natomiast osobowe posiada Demiurg, który poznaje i chce, ale on jest niższy od całego świata idei. Wiadomo, że Platon przyjmował także raczej ze względów społecznych, grecką politeistyczną religię. Jest więc u Platona jakiś niepokonalny dualizm w wizji religii.

Po co boskiej duszy Bóg? By się do niego upodobnić? Wysiłek by upodobnić się do Boga znaczy dla Platona tyle, co zdobyć wiedzę i zdolność urzeczywistniania jedności-w-wielości, które Bóg posiada w sposób paradygmatyczny. „Naśladowanie Boga jest dojściem do tego, by tak jak on poznać jaka jest miara wszystkich rzeczy, i tak samo jak on wprowadzić ją w praktyce do wszystkich rzeczy”¹⁰.

¹⁰ G. Reale, dz.cyt., s. 362–363.

Dla myśli nowożytnej i współczesnej znacząca jest filozofia Descartesa, który dokonał „zwrotu antropologicznego” przez wyraźnie podmiotowy, subiektywistyczny punkt wyjścia. Zapoczątkował odwrót od metafizyki jako poznania bytu w kierunku filozofii poznania.

Descartes przyjmował istnienie dwu niesprowadzalnych do siebie, odrębnych substancji: duchowej – *res cogitans* i materialnej – *res extensa*. Człowiek jest przede wszystkim *ens cogitans*, istotą myślącą, jest, jaźnią skończoną”, która posiada w sobie pewne prawdy aprioryczne, wrodzone. Są one – jak zauważał Descartes – potencjalnie wrodzone to znaczy doświadczenie stanowi jedynie okazję do uświadomienia ich przez umysł, który kieruje się własnym światłem. Prawdy te nie są więc wyprowadzone z doświadczenia, a ich niezawodność nie potrzebuje żadnego potwierdzenia. Przyjęcie zasad oczywistych i dedukowanie z takich zasad systemu prawd, które by informowały o rzeczywistości, o świecie wyznacza strukturę – wzorowaną zresztą na matematyce systemu Descartesa.

Stanowisko Descartesa symbolizuje znana jego zasada: *cogito ergo sum*. Penetracja wnętrza człowieka, jego „jaźni” stanowi więc źródło myśli o świecie.

Descartes – podobnie więc jak Platon choć inaczej argumentował – przyjmował działanie i treść rozumu, który posiada własne życie niezależne od kontaktu ze światem pozaprzedmiotowym. Nie potrzebuje on świadectwa zmysłów, które są zmienne i niepewne. Właściwą operacją umysłu jest bezpośredni ogląd „pojęcie umysłu czystego i uważnego” usprawiedliwia czysto intelektualną działalność – intelektualny ogląd czy widzenie.

Cogito ergo sum stanowi więc zasadę fundamentalną, ponieważ w *cogito*, czyli w umyśle ludzkim są idee wrodzone, dane przez naturę czy przez Boga. Przez analizę intuicji treści wyrażonych w twierdzeniu *cogito ergo sum* człowiek może odkryć, że Bóg istnieje, następnie, że istnieją rzeczy materialne – odpowiednio do idei jasnych i wyraźnych. Całe poznanie naukowe jest poznawaniem idei wrodzonych lub poznawaniem za ich pośrednictwem.

Idea Boga jest według Descartesa także wrodzona przede wszystkim jako idea nieskończoności. Idea nieskończoności musi być w człowieku uprzednia w stosunku do idei jaźni skończonej, która sama

z siebie nie może wytworzyć idei Bytu Nieskończonego, czyli Boga. Bóg przeto – zdaniem Descartesa – jest przyczyną idei bytu doskonałego (nieskończonego) oraz idei samego człowieka, który posiada tę ideę.

Człowiek na podstawie samej idei Bytu doskonałego wie że On jest oraz Kim jest. „Na podstawie samej Jego idei – bo równocześnie – o ile tylko pozwala na to słabość naszej natury poznajemy kim On jest. Skoro bowiem skupiamy uwagę na wrodzonej nam Jego idei, widzimy, że jest On wieczny, wszystko wiedzący, wszechpotężny [...] a w końcu [jest] podmiotem tego wszystkiego, w czym jasno dostrzec możemy jakąś doskonałość nieskończoną, tj. nie ograniczoną przez żadną niedoskonałość”¹¹.

Interesujące uwagi na temat roli filozofii Descartesa, zwłaszcza w dziedzinie problematyki Boga, poczynił Jan Paweł II. Wskazuje on na Descartesa jako na inicjatora czysto racjonalistycznego nurtu, właściwego dla filozofii nowożytnej. Descartes bowiem „myślenie” w pewnym sensie oderwał od całej egzystencji i związał je z samym rozumem: *cogito ergo sum* (myślę, więc jestem). Inaczej niż św. Tomasz, dla którego nie myślenie decyduje o istnieniu, ale istnienie o myśleniu: myślę w taki sposób jak myślę, ponieważ jestem tym, kim jestem – czyli stworzeniem – i ponieważ On jest Tym, kim jest, czyli niestworzoną Absolutną Tajemnicą. Gdyby nie był tajemnicą, nie potrzeba by było Objawienia, ściśle mówiąc samo-objawienia się Boga. Gdyby człowiek mógł swoim rozumem stworzonym i ograniczonym do wymiaru własnej podmiotowości przekroczyć całą tę odległość, jaka dzieli stworzenie od Stwórcy” (istnienie Boga przestałoby być problemem)¹².

Descartes „odsunął nas od filozofii istnienia, a także od tradycyjnych dróg św. Tomasza. Te drogi prowadzą do Boga, który jest „istnieniem samoistnym” – *Ipsum esse subsistens*. Kartezjusze swoją absolutyzacją podmiotowej świadomości prowadzi raczej w kierunku „czystej świadomości”: Absolutu, który jest czystym

¹¹ R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, I, 22, s. 18.

¹² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 47.

myśleniem. Taki Absolut nie jest samoistnym istnieniem, ale poniekąd samoistnym myśleniem. Tylko to ma sens, co odpowiada ludzkiej myśli, ile sam fakt pojawiania się czegokolwiek w ludzkiej świadomości. Znajdujemy się u progu nowoczesnego immanentyzmu i subiektywizmu”¹³.

Dwie jeszcze uwagi nasuwają się w stosunku do konsekwencji proponowanego przez Descartes’a rozwiązania problemu Boga. Budując gmach wiedzy Descartes u jego podstaw postawił metafizykę z ideą Boga jako ideą naczelną. Metafizyka a z nią i idea Boga byłaby – zdaniem Descartes’a – konieczna jako podstawa dla fizyki i mechaniki. Rozwój nauk przyrodniczych i nawet humanistycznych okazał niesłuszność takiego rozwiązania i prowadził do odwrótu od metafizyki, a tym samym od idei Boga.

Descartes zapoczątkował racjonalizację chrześcijańskiej idei Boga, uznając ją za możliwą do ogarnięcia przez myśl ludzką (ogład) a następnie – zgodnie z mechanicystycznym rozumieniem świata uznał Boga jako Przyczynę sprawczą stworzenia i zachowania mechanistycznego świata. Istotą Boga według Descartes’a to być sprawcą tego świata, co jest deformacją chrześcijańskiego rozumienia Boga i jak zauważa z pewną dozą ironii E. Gilson, że taka idea Boga była nieszczęśliwym mieszańcem wiary religijnej i racjonalnej myśli¹⁴. Nastąpiła więc redukcja chrześcijańskiego pojęcia Boga do zasady filozoficznej. Przeciw takiemu „Bogu filozofów” zareagował Pascal swoim zdecydowanym sprzeciwem.

KANT – MIEJSCE NARODZENIA SIĘ SACRUM

Radykalne sprowadzenie sytuacji poznawczej do własnego podmiotu jako warunkującego poznanie i naukę nastąpiło w filozofii Kanta, która stała się miejscem narodzenia się *sacrum*.

¹³ Tamże, s. 55.

¹⁴ É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961.

Zrozumiałe jest to w całej perspektywie filozofii Kanta, który zafascynowany z jednej strony fizyką Newtona, z drugiej – koncepcjami Hume’a, dążył do ponownego przemyślenia podstaw poznania. Wyraźnie oddzielił świat pozapodmiotowy – „niebo gwiazdziste nade mną”, czyli mechanicystyczny świat przyrody, dający się ująć naukowo (fizyka), i świat ludzki – „prawo moralne we mnie” – świat moralności, wolności i wiary. Było to więc rozdzielanie dwu niesprowadzalnych do siebie porządków *sein* i *sollen* – bytu i powinności.

Zadaniem Kanta było pogodzenie poglądów naukowych z poglądami moralnymi i religijnymi. Droga do tego prowadziła przez jego teorię poznania.

„Co mogę poznać?” – to główne pytanie Kanta. Chodziło o uświadomienie sobie, co dzieje się w człowieku, gdy poznaje. Toteż analiza ludzkiej jaźni była dla Kanta punktem wyjścia jego filozofii. Ludzka jaźń – zdaniem Kanta – jest wyposażona w aprioryczne pojęcie i zasady, które nie są wyprowadzane z doświadczenia. Mają podstawę w strukturze podmiotu – umysłu i zmysłów. Są aprioryczne. Są to formalne elementy czystej świadomości, zawarte są więc w ludzkim podmiocie i decydują o tym, jak człowiek poznaje i co poznaje.

To, co człowiek poznaje nie jest – według Kanta – istniejącą „rzeczą samą w sobie”, rzeczy są niepoznawalne. Natomiast to, co człowiek poznaje jest pewnym konstruktem (przedmiotem) będącym wypadkową struktur podmiotowych i wrażeń dostarczanych przez rzeczy. Umysł narzuca materiałowi doświadczenia swoje własne formy poznawcze określane przez strukturę zmysłowości i ludzkiego intelektu. W teorii poznania Kanta wykluczone zostało z pola poznawalności, czyli z pola racjonalności to wszystko, co nie jest dane wprost w doświadczeniu zmysłowym. Toteż ani dusza ludzka, ani Bóg nie mogą być przedmiotem poznania teoretycznego.

Natomiast idea świata, duszy i Boga są apriorycznymi ideaми rozumu teoretycznego. Są więc one związane z porządkiem czystego myślenia, nie mają żadnego genetycznego związku ze światem pozapodmiotowym. Pełnią one w filozofii Kanta ważną

funkcję „za pomocą której rozum – o ile to od niego zależy – rozpościera jedność systematyczną na całe doświadczenie”¹⁵. pełnią one więc funkcję regulatywną.

Przyjęcie apriorycznej kategorii Boga jako elementu strukturalnego ludzkiego myślenia nie jest równoznaczne z możliwością poznania Go. Idea ta, ma treść nieokreśloną, jest jedynie symbolem tego, co nieznanne. Możemy co prawda myśleć o Bogu, ale możemy o Nim myśleć tylko za pomocą symboli. Myślenie o Bogu w terminach uschematyzowanych kategorii byłoby wprowadzeniem Go w świat zmysłów [...] Nasza idea Boga jest zatem symboliczna”¹⁶.

W perspektywie poznania teoretycznego, a więc naukowego nie ma miejsca na poznanie Boga. Skoro rzeczywistość rzeczy materialnych jest niepoznawalna sama w sobie, tym bardziej niepoznawalny jest Bóg nawet jako przedmiot. Problem jego istnienia nie jest więc rozstrzygalny w porządku teoretycznym. Przyjmując teorię poznania, w której podmiot (rozum) wyznacza zakres poznania, Kant definitywnie zakwestionował możliwość poznania metafizycznego. Jego metafizyczny agnostycyzm czyni zrozumiałym agnostycyzm w dziedzinie poznania Boga.

Nie znaczy to jednak, że Kanta nie interesowały zagadnienia metafizyczne. Kant nie odrzucał ani kwestii metafizycznych, ani religijnych. Pozostały według niego trwale sensowne ale równocześnie są trwale nierozstrzygalne. Religia pozostała więc w zasięgu zainteresowań Kanta, ale jego zdaniem należało ją zdecydowanie oddzielić od metafizyki. Odrzucenie metafizyki stało się dla Kanta bodźcem oddzielenia religii od metafizyki i poszukiwania dla religii jakiejś nowej i odmiennej od dotychczasowych podstawy. Religię chciał Kant umieścić poza filozofią i poza teologią¹⁷.

¹⁵ B 710 II/424.

¹⁶ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VI, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1996, s. 331.

¹⁷ Por. M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 66.

Po odrzuceniu metafizyki pozostała więc u Kanta wolna przestrzeń dla religijnej teorii poznania i wartościowania. Kant dawał dyrektywy dla jej znalezienia. Podstawa religii według Kanta musi być ateoretyczna (a więc nie w porządku *Sein*), lecz w jakiejś prawidłowości ateoretycznych aktów. Trzeba więc znaleźć – odsłonić trwałe korzenie religii w ludzkim duchu. Kant związał więc religię z porządkiem praktycznym, czyli z moralnością – porządkiem *sollen*.

W wyeliminowaniu problematyki Boga z porządku teoretycznego poznawczego i powiązaniu go z porządkiem praktycznym, czyli porządkiem woli – „wiary” należy szukać zamiany Boga jako Istoty Najwyższej, Najdoskonalszej na „Boga” nieokreślonego postulat ludzkiej woli. Taki Bóg byłby powiązany z dziedziną przeżyć ludzkich, w których pierwszoplanową rolę pełni ludzka wola. Bóg byłby postulatem moralnej a nie praktycznej wiary.

Po odrzuceniu możliwości poznania prawdy o Bogu Kant zrobił miejsce dla „wiary” jako implikacji prawa naturalnego, którego zresztą autorem jest sam człowiek. Uznanie obowiązku moralnego wymaga praktycznej wiary w wolność człowieka, nieśmiertelność i Boga.

Postulat istnienia Boga wiąże się z koncepcją rozumu praktycznego. Analogicznie jak w rozumie teoretycznym Kant odkrył element *a priori*, czyli idee i zasady, które występują w osądzie moralnym. Tak więc jak rozum teoretyczny jest źródłem swych przedmiotów poznania, rozum praktyczny jest źródłem swoich przedmiotów, którymi są wybory moralne (decyzje). Samo prawo moralne natomiast jest ostatecznie oparte na czystym rozumie praktycznym. Człowiek posiada więc subiektywne zasady chętnia, z których podstawową jest zasada obowiązku. Imperatyw kategoryczny nakazuje zgodność postępowania z prawem.

Skoro człowiek jest istotą rozumną sprawia to – zdaniem Kanta – że wolę człowieka należy uznać za źródło prawa, które traktuje się za powszechnie obowiązujące. Kant niezwykle mocno podkreśla autonomię woli, która polega na tym, że sama wola nadaje sobie prawo, któremu jest posłuszna. Autonomia woli moralnej jest dla Kanta najwyższą zasadą moralności.

Postulaty rozumu praktycznego, czyli rozumu w dziedzinie moralności wyprowadza Kant z imperatywu kategorycznego. Zobowiązanie, powinność suponuje bycie wolnym to znaczy bycie posłusznym lub nie wobec prawa. Wolności nie można – zdaniem Kanta – dowieść w porządku teoretycznym, wobec tego przyjmuje ją jako postulat rozumu praktycznego. W analogiczny sposób dochodzi do postulatu nieśmiertelności oraz Boga.

Całkowita zgodność człowieka z prawem moralnym jest – według Kanta – **świętością**, która suponuje nieśmiertelność. Idea prawa moralnego, która nakazuje świętość jako cel idealny, doprowadza do postulatu nieśmiertelności oraz postulatu istnienia Boga jako koniecznego warunku syntetycznego związku między cnotą a szczęśliwością. „Istnienie różniącej się od natury przyczyny całej natury, przyczyny, która zawierałaby podstawę tego związku, mianowicie ścisłej zgodności szczęśliwości z moralnością”¹⁸.

Przyjęcie istnienia Boga jest dokonywane przez rozum, ale jest ono **aktem wiary**. Jest to wiara praktyczna, bo wiąże się z obowiązkiem. Choć prawo moralne nie dyktuje bezpośrednio wiary w Boga, to jednak leży u jej podstaw.

Moralna świadomość prawa i obowiązku prowadzi – według Kanta – do religii: „W ten sposób prawo moralne wiedzie poprzez pojęcie najwyższego dobra, jako przedmiotu i ostatecznego celu czystego rozumu praktycznego, do religii, tj. do poznania wszystkich obowiązków jako przykazań boskich”¹⁹. Wszelka religia – według Kanta – „polega na tym, że uważamy Boga za godnego powszechnej czci prawodawcę wszystkich naszych obowiązków”²⁰.

Cześć Boga – według Kanta – polega na posłuszeństwie prawu moralnemu, jeśli działamy w imię obowiązku. Natomiast Kant wykazywał pewną obojętność w stosunku do praktyk religijnych, które uważa się istotne dla religii, np. modlitwy czy ofiary. „Wszelkie przedsięwzięcia w sprawach religii, jeśli nie traktuje się

¹⁸ PR 225–201 (366).

¹⁹ PR 235–208 (370).

²⁰ R 103–131.

go czysto moralnie, a sięga doń jako środka, który sam w sobie czyni nas miłymi Bogu i tym samym poprzez Boga zaspokaja nasze życzenia, jest fetyszyzmem”²¹.

Człowiek ma prawo wykonywać akty wiary w Boga, nawet jeśli rozum w swej teoretycznej funkcji nie potrafi wykazać, że Bóg istnieje. Przyjęcie postulatu istnienia Boga „nie ma dostarczyć obiektywnie ważnego dowodu istnienia Boga, nie ma wątplącemu udowodnić, że Bóg istnieje, lecz jedynie to, że jeżeli chce pod względem moralnym myśleć konsekwentnie, to musi zgodę na tę tezę włączyć do maksimum swego praktycznego rozumu”²².

Nawet więc postulat rozumu praktycznego – istnienia Boga jest „sposobem myślenia człowieka”. Bóg i świat nie są „substancjami zewnętrznymi względem tego, co myślę lecz są myśleniem, dzięki któremu wytwarzamy dla siebie same przedmioty poprzez syntetyczne poznanie *a priori* oparte na samych tylko pojęciach i dzięki któremu jesteśmy subiektywnymi samo-twórcami myślnych przedmiotów”²³.

Interpretacja religii dokonana przez Kanta ma charakter czysto racjonalistyczny i moralistyczny.

Widzimy więc w filozofii Kanta podporządkowanie bytu – myśli. Teoria konstruowania doświadczenia przez podmiotowe samoustanawianie nieuchronnie prowadzi do idealizmu. Podmiot konstytuuje sam siebie, co stwierdza sam Kant: „Filozofia transcendentálna jest idealizmem: w tym mianowicie, że podmiot konstytuuje sam siebie”²⁴.

W tej perspektywie narzuca się interpretacja,

- 1) że idea Boga jest pochodnym od człowieka ideałem, jest wytworem myśli. Problem, czy tej myśli odpowiada pozaumysłowa istota Boga jest nierozstrzygalny;

²¹ R 170–233.

²² WS 424–454.

²³ W XXI, 21.

²⁴ W XXII, 37.

- 2) przejście od świadomości prawa moralnego do wiary w Boga nasuwa przypuszczenie, że Bóg jest jedynie nazwą „imperatywu kategorycznego”. Bóg jako postulat rozumu praktycznego jest także immanentny dla podmiotu moralnego. Uprzymiśnienie sobie Boga jako immanentnego w świadomości moralnej jest „racją dostateczną” jego istnienia wyłącznie dla tej świadomości²⁵.

SCHELER – BOSKOŚĆ I WARTOŚĆ

Scheler dyskutował z Kantem, zarzucając mu subiektywizację i intelektualizację aprioryzmu. By tego błędu uniknąć Scheler wprowadził „materialne *apriori*”, które jest kategorią poznawczą i ontologiczną wobec czego, w jego ujęciu *a priori* miałyby być bezpośrednim oglądem przedmiotu a nie syntezą podmiotową jak było u Kanta.

Następnie Scheler rozszerzył zdolność apriorycznego oglądu poza funkcje intelektu na wszystkie akty świadomości, które są aktami intencjonalnymi, w tym przede wszystkim na przeżycia emocjonalne.

Wiąże się to z wyróżnieniem przez Schelera sfery bytu oraz odrębnej sfery **wartości**. Bezpośredni ogląd aprioryczny może mieć również charakter emocjonalny. Akty uczuciowe są zdolne chwycić idealne jakości podobnie jak akty myślowe chwytają inne jakości. Jakościami stanowiącymi przedmiot apriorycznego oglądu emocjonalnego są **wartości**.

„Czucie, preferowanie, miłość lub nienawiść duchowa mają swą treść aprioryczną, która jest równie niezależna od doświadczenia indukcyjnego, jak czyste prawa myślenia. I tu, tak jak tam, istnieje wgląd w istotę aktów i ich materii, ich ugruntowań i ich związków. I tu, jak i tam, istnieje „ewidencja” i bezwzględna

²⁵ Por. F. Copleston, dz. cyt., s. 424.

ściśłość fenomenologicznych stwierdzeń²⁶. Scheler rozróżniał między „stanem emocjonalnym” i „czuciem czegoś”. „Czucie czegoś” jest właśnie skierowane na wartość. Wartość jest więc tą jakością idealną, która stanowi przedmiot czucia. „Wartości są nam dane przede wszystkim w uczuciach”²⁷.

Czucie wartości jest przeżyciem autonomicznym, źródłowym poznaniem wartości. „W toku czucia intencjonalnego niejako otwiera się przed nami sam świat przedmiotów lecz właśnie od swej strony wartościowej”²⁸. Obok czucia Scheler przyjmował inne akty intencjonalne w sferze uczuciowej, przede wszystkim przeżycie preferencji oraz miłości i nienawiści: „miłość i nienawiść stanowią najwyższy szczebel naszego intencjonalnego życia emocjonalnego”²⁹.

Miłość jest dla Schelera podstawowym przeżyciem aksjologicznym skierowanym na wartość. Miłość jest – według niego – także aktem metafizycznym – jest podstawowym sposobem istnienia człowieka w świecie. Miłość jest siłą, w której tkwi zdolność realizacji wartości. Miłość jako praakt jest „aktem najelementarniejszym i podbudowującym wszystkie inne akty”³⁰.

Scheler wyróżniał cztery typy wartości: wartości hedonistyczne (przyjemny – nieprzyjemny), wartości witalne (szlachetny – pospolicity), duchowe (piękny – brzydki, słuszny – niesłuszny, wszystkie wartości poznawcze) oraz wartości religijne (święty – grzeszny).

Przyjmując własną perspektywę Scheler usiłował odpowiedzieć na kantowski bodziec, by religię oddzielić od metafizyki. Stwierdził to lapidarnie: „religia nie żyje z łaski metafizyki”. Stworzył istotową fenomenologię religii (filozoficzne istotowe poznanie religii) czyli „filozoficzną istotową teorię (eidologię) religijnego przedmiotu i aktu”³¹.

²⁶ M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und die materiale wertethik*, Halle 1927, s. 61.

²⁷ Tamże, s. 30.

²⁸ Tamże, s. 266.

²⁹ Tamże, s. 267.

³⁰ Plutarch, *Moralia*, s. 143.

³¹ M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 49.

Scheler przyjmował istnienie swoistego doświadczenia religijnego, świadomości religijnej, aktów religijnych, które są aktami intencjonalnymi. Akty religijne w swoim istotowym charakterze należą konstytutywnie do ludzkiej świadomości. Analiza aktów religijnych i ich przedmiotów była celem dociekań Schelera.

„Akty religijne oraz sfera ich obiektywnych przedmiotów, sfera bytu i wartości przedstawiają więc tę samą pierwotną zamkniętą w sobie całość, jak akty mające istotę spostrzeżenia zewnętrznego oraz cały świat zewnętrzny”³².

Wynika z tego, że odniesienie człowieka do tego, co boskie poprzez akt religijny i poprzez objawienie tego, co boskie jest konstytutywne dla istoty człowieka. „Przedmioty mające istotę tego co boskie, bóg albo bogowie należą do (zasobu) pierwotnych danych (*urgegeben*) ludzkiej świadomości”.

Scheler przyjmował pierwotność doświadczenia religijnego i jego niewyprowadzalność z innych typów doświadczenia. „Pierwszą pewną prawdą wszelkiej fenomenologii religii jest to, że człowiek, na jakimkolwiek stopniu swego religijnego rozwoju by się znajdował, zawsze i od razu spogląda w sferę bytu i wartości zasadniczo odmienną od całego pozostałego świata doświadczenia, która ani nie jest z niego wyprowadzona, ani na drodze jego idealizacji wydobyta, a dostęp do niej jest możliwy wyłącznie w akcie religijnym”³³.

„Dzięki naturalnym aktom religijnym człowiek widzi, ujmuje je myślowo i odczuwa zasadniczo we wszystkim i przez wszystko, co mu jest dane w swym istnieniu i wyposażeniu, otwierający się przed nim („objawiający mu się”) pewien byt, który posiada dwa istotowe określenia: jest **bytem absolutnie istniejącym i świętym**”.

Akty religijne są więc aktami intencjonalnymi, skierowanymi na to co boskie i święte i mogącymi być wypełnionymi przez to, co boskie. „Czysmś pierwotnie danym i nie dającym się z niczego

³² Tamże, s. 109.

³³ Tamże, s. 110.

wywieść [...] jest sfera fenomenów, które wylaniają się poprzez ducha w akcie religijnym, sfera tego, co boskie i czegoś w ogóle w niej rzeczywistego”. Tak jak świadomość w swym skończonym określeniu istotowym w sposób z istoty konieczny pierwotnie ma, jako swoje korelaty, sfery „świata zewnętrznego”, „ja”, „my” tak też pierwotnie spogląda ona poprzez akt religijny w sferę boskich ponadzmysłowych fenomenów i faktów³⁴.

Istotową charakterystyka aktów religijnych prowadziła Schelera do wykazania, że „duch ludzki spełnia akty intencjonalne, które w sposób konieczny domagają się korelatu w określonych treściach istotowych [...] że duch ludzki jest nie tylko nastawiony na świat skończonych rzeczy, że posiada on nadwyżkę sił i zdolności, które w tej samej mierze nie mogą znaleźć jakiegось zastosowania w poznaniu świata i w pracy w jego obrębie, w jakiej nie mogą być wyjaśniane przez doświadczenia świata i przystosowanie do niego”³⁵.

Religia w ujęciu Schelera jest równie pierwotnym poznaniem i myśleniem jak też szczególnym rodzajem czucia (wartości). Przedmiot (korelat) aktu religijnego jest „bytem”, „świętością” i „wartością”.

Wartości religijne można przypisywać tylko czemuś, co jest traktowane jako „przedmioty absolutne”. Treść wartości nie jest zależna od tego, co w dziejach było traktowane jako „święte” – jest od tego niezależna i dana w bezpośredniej naoczności. W sferze uczuć odpowiadają tym wartościom stany „szczęśliwości” i „rozpaczy”. Wartości religijne są wartościami osoby. Są to wartości najwyższe w hierarchii wartości. Wszystkie wartości są ufundowane na „wartości nieskończonego ducha osobowego”.

Wartości religijne są dane w aktach miłości i nienawiści. Wobec tego przeżyciom miłości i nienawiści Scheler przypisuje charakter poznawczy. „Akt, w którym pierwotnie uchwytyjemy wartość „święty – grzeszny” jest aktem określonego rodzaju miłości [...],

³⁴ Tamże, s. 223.

³⁵ Tamże, s. 231.

do istoty którego należy jednak, że kieruje się ku osobom tzn. ku czemuś o personalnej formie bytowej, obojętne, co jest jej treścią i jakie „pojęcie” osób przy tym występuje”³⁶.

Miłość – według Schelera – wprawdzie nie wytwarza wartości, ale podnosi aksjologiczny horyzont osób, narzuca zaangażowanie w kierunku szukania, poznawania i realizowania wartości. Scheler ustala pewne priorytety:

Człowiek dla Schelera to przede wszystkim duch, ze swej istoty skierowany na boskość i świętość daną w aktach religijnych. „Akty religijne są najgłębiej zakorzenionymi, najprostszymi, najbardziej osobistymi, najbardziej zróżnicowanymi podstawowymi aktami ducha ludzkiego – wskazany przez ich intencję byt Boga stanowi fundament wszelkiego pozostałego bytu”³⁷.

Poznanie religijne jest pierwotniejsze niż poznanie metafizyczne nie tylko w sensie zmysłowo-genetycznym, lecz w sensie istotowego porządku wywodzenia się z ducha człowieka (pierwotność doświadczenia religijnego).

Prymat miłości przed poznaniem i kognitywna funkcja miłości: „Zanim człowiek jest *ens cogitans* albo *ens volens* jest on *ens amans*. Wszędzie miłośnik poprzedza znawcę”³⁸. Ducha ludzkiego nie można sprowadzić do aktów rozumowych czy woliwanych, tworzą go bowiem akty emocjonalne, z których najważniejsza jest miłość.

Miłość odgrywa u Schelera nie tylko ważną rolę w poznaniu wartości, lecz w całej działalności człowieka. Miłość jest aktywnością odznaczającą się szczególną mocą twórczą. Stanowi ona Jedyne swoistą odmianę, częściową funkcję owej uniwersalnej siły, która wszędzie oddziałuje”³⁹. „A ponieważ poznanie wartości jest fundamentem poznania bytu, to ów rodzaj wynikania stanowi także założenie poznania bytu Boga”⁴⁰.

³⁶ *Formalismus*, s. 108.

³⁷ *Problemy religii*, s. 255.

³⁸ Tamże, s. 223. *Vom Wesen der Philosophie*, s. 87.

³⁹ Tamże, s. 355.

⁴⁰ Tamże, s. 234.

Człowiek – według Schelera – to duch skierowany na boskość i świętość – to *mikrokosmos* – stanowi pierwszy dostęp do Boga⁴¹.

„Człowiek to również byt, w którego wolnych decyzjach Bóg jest w stanie urzeczywistniać i uświęcać swą czystą istotę. Powołanie człowieka to coś więcej niż tylko bycie „dzieckiem” skończonego w swej doskonałości Boga. W swym bycie ludzkim człowiek – jako podmiot decyzji – nosi wyższą godność współbojownika, co więcej **współtwórcy** Boga, który w światowej burzy, na czele pochodzących wszystkich rzeczy ma nieść sztandar boskości, sztandar urzeczywistniającej się dopiero w procesie rozwoju świata *deitas*”⁴².

Scheler – mimo wszystkich różnic z Kantem – podobnie jak on w przyjętej teorii poznania zajmuje się tym, co bytuje w przedmiotowej rzeczywistości o tyle o ile stanowi ona treść aktów świadomości – poznania i aktów emocjonalnych. „Przedmioty religijne” w tym także „boskość” i „świętość” są wyznaczone układem aktów religijnych, tym, co wypełnia ich intencję. A więc ostatecznie człowiek jakby uprzedmiotawia coś z siebie w aktach swoich.

Koncepcja „boskości” i „świętości” znajduje się więc na tej poznawczej linii, w której „coś” z człowieka współkonstruuje Boga. Bóg niezależny od ludzkiej świadomości nie istnieje, w każdym razie jest niedostępny dla człowieka. Wiąże się to z przekonaniem Schelera o pewnej boskości człowieka. Człowiek to duch – miejsce autokreacji Boga. Sam stwierdza, że człowiek jest „współtwórcą Boga”. Nic dziwnego, że w następnym etapie swojej refleksji filozoficznej Scheler przyjął panteizm.

Podobnie według Otta aprioryczna kategoria porządku irracjonalnego – *sensus numinis* pozwala człowiekowi uchwycić w świecie zewnętrznym i we własnym wnętrzu *Mysterium Tremendum etfascinans*, które samo w sobie jest niepoznawalne, niedostępne dyskursowi racjonalnemu⁴³.

⁴¹ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 426.

⁴² *Tamże*, s. 428.

⁴³ Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968, s. III.

NIETZSCHE – CZŁOWIEK TWÓRCĄ WARTOŚCI

Nietzsche jest jednym z myślicieli, którzy oddziałali najbardziej na kulturę XX wieku. Dokonując niezwykle krytycznej oceny współczesnej kultury niemieckiej i chrześcijaństwa, zwłaszcza chrześcijańskiej moralności, Nietzsche zaproponował nową wizję świata, a przede wszystkim człowieka. Zamyka się ona w ideale Nadczłowieka i przewartościowaniu wartości. Dodatkowo obejmuje mit wiecznego powrotu.

Człowiek – zdaniem Nietzschego – powinien stanąć „poza dobrem i złem” (rozumiał przez to przeciętną moralność) i stworzyć wartości, które byłyby wyrazem wyższego życia i środkiem umożliwiającym człowiekowi wykraczanie poza siebie, ku Nadczłowiekowi, ku wyższemu szczeblowi egzystencji⁴⁴.

„Śmierć Boga”, którego Nietzsche uważał za wrogięgo życiu, ma stać się warunkiem rozwoju człowieka. „Największe z naszych zdarzeń – że Bóg umarł, że wiara w Boga chrześcijańskiego niewiarygodna się stała – poczyną już na Europę swe pierwsze rzucać cienie [...] - w końcu ukazuje się nam widnokrąg znów wolny, chociażby nawet nie był jasny [...] morze, nasze morze znów stoi otworem, nigdy nie było jeszcze „otwartego morza”⁴⁵. Miejsce Boga – według Nietzschego – mógłby właśnie zająć człowiek stając się prawodawcą i twórcą wartości.

Odrzucenie Boga było dla Nietzschego dowodem wewnętrznej siły, zdolności człowieka do życia bez Boga. Europejczyk był wychowywany w poszanowaniu praw moralnych, związanych przede wszystkim z chrześcijaństwem. Upadek wiary w moralność chrześcijańską grozi nihilizmem, który zdaniem Nietzschego jest drogą do przewartościowania wartości, powstania człowieka

⁴⁴ Główne idee zawarto w pismach: *Tako rzecze Zaratustra* oraz *Poza dobrem i złem*.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1910–11, s. 287–288.

wyższego typu – a ostatecznie Nadczłowieka. Nadczłowiek jest ideałem, jest celem dla woli. „Nadczłowiek jest treścią ziemi, Wasza wola niech rzeknie: nadczłowiek niech będzie ziemi treścią”⁴⁶.

„Nadczłowiek nie może nadejść, jeśli wybitne jednostki nie mają odwagi **przewartościować** wszystkich wartości i z bogactwa życia i swej mocy ustanowić nowe wartości. Nowe wartości dadzą kierunek i cel człowiekowi wyższego typu. Nadczłowiek jest ich jakby personalifikacją”⁴⁷.

Człowiek jest istotą stwarzającą wartości a nie odkrywającą dobro, wartości są decyzjami człowieka. Idea nadczłowieka zawiera rozwinięcie mocy intelektualnej, siły charakteru i woli, w pełni wolnego, i niezależnego, twórczego który afirmuje życie i świat. Człowiek jest istotą, która nadaje światu zrozumiałość i tworzy wartości, jest moralnym prawodawcą i dawcą sensu.

Doktrynę wiecznego powrotu – pojawiającą się w wizji Nietzschego można zinterpretować jako myśl mającą na celu zdyscyplinować myśl człowieka czy świadectwo jego wewnętrznej mocy. U Nietzschego następuje więc subiektywizacja wartości, które są decyzjami człowieka.

WEBER – ZAMIANA RELIGII NA RELIGIJNOŚĆ

Max Weber wybitny socjolog amerykański w pewnym sensie uległ wpływowi Nietzschego i spopularyzował jego idee na terenie Ameryki. Dokonał on mitotwórczej, religijnej interpretacji życia społecznego i politycznego. Analizując życie społeczne i polityczne doszedł do przekonania, że o przebiegu historii przesądzają nie racjonalne teorie, lecz światopoglądy i wartości. Religia jest natomiast najważniejszym źródłem wartości.

⁴⁶ W II 280 (IV, 7) – przekład polski s. 7.

⁴⁷ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VI, Warszawa 1996, s. 415.

Sytuacja była dość paradoksalna. Weber uznawał się za ateistę, a równocześnie uważał, że religia stanowi podstawę życia społecznego i politycznego. „Dogmatyczny ateizm” łączył więc z uznaniem pierwszorzędnej roli religii.

Dzieje się to za pomocą „przywódców”, z których najwybitniejszymi są „ludzie religijni” np. Kalwin, Budda, Mahomet itp. Wybitne jednostki obdarzone „charyzmą” nadają bieg życiu społecznemu i politycznemu. Ludzie potrzebują przywódców. Toteż człowiek „charyzmatyczny” usprawiedliwia nie tylko przywódców, lecz także i ich zwolenników.

Wartości – według Webera podobnie jak według Nietzschego – są decyzjami podejmowanymi przez wybitne jednostki, które innym narzucają swoje wartości. Wartości są więc aktami woli, które współtworzą zarazem jaźń i świat. Wzorem przywódcy społecznego i politycznego – wzorem męża stanu są religijni prorocy. Cechowała ich zawsze pewność głoszonych prawd i wykazywane zaangażowanie.

Pojęcia „charyzmy”, „wartości”, „zaangażowania”, „stylu życia” stały się w dużej mierze za sprawą Webera w pewnym okresie głównymi kategoriami funkcjonującymi w życiu społeczno-kulturowym Ameryki.

„Tacy ludzie jak Kalwin są wytwórcami wartości i stąd wzorcami działania w historii. Nie możemy uwierzyć w podstawę ich doświadczenia (Boga), lecz rozstrzygające jest samo to doświadczenie. Nie interesuje nas, by się dowiedzieć, jak rozumieli samych siebie. Chcemy poszukać w naszej własnej jaźni zagadkowego substytutu ich Boga. Nie możemy i nie chcemy Podzielać ich osobliwych iluzji, chcemy wszakże wartości i ich zaangażowań”⁴⁸.

W sytuacji stwierdzanego przez Webera kryzysu w życiu społecznym i politycznym Zachodu uznał on, że sposobem wyjścia z niego jest próba ustanowienia jakiejś charyzmatycznej formy przywództwa, by tchnąć nowe życie w politykę Zachodu.

⁴⁸ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Biedroń, Warszawa 1996, s. 251.

Modelowane na przywództwie religijnym przywództwo polityczne społeczne i jednostkowe określane jest za pomocą języka religijnego i wskazuje na jego źródło – religię. Było to jednak zmodyfikowane pojęcie religii, określane nie przez odniesienie do Boga, lecz do *sacrum*.

„Oczywiście, w naszym życiu tego słowa *sacrum* nie ma - zauważa amerykański krytyk stanowiska Webera Allan Bloom – więcej wspólnego z Bogiem niż wartość z dialogiem, zaangażowanie z wiarą, charyzma z Mojżeszem, a styl życia z Jerozolimą lub Atenami. *Sacrum* okazuje się potrzebą życiową, tak jak jedzenie czy seks. W dobrze urządzonym społeczeństwie wszystkie potrzeby, a więc i ta muszą być zaspokajane. W naszym wolnomyślicielskim zapale trochę je zaniedbaliśmy. Odrobina rytuału nigdy nie zaszkodzi; potrzeba zapewnić przestrzeń sakralną wraz z odrobiną tradycji, tak jak pokolenie temu za wartościową używkę uchodziła kultura. Rozbieżność pomiędzy faktycznym znaczeniem tych wszystkich słów a ich rozumieniem przez Amerykanów jest przerażająca. Każe nam się wierzyć, że mamy do dyspozycji wszystko, czego potrzebujemy. Nasz dawny ateizm dawał lepsze pojęcie o religii niż ten nowomodny szacunek do *sacrum*. Ateiści traktowali religię poważnie i widzieli w niej rzeczywistą siłę, która wiele kosztuje i stawia przed trudnymi wyborami. Socjologowie, którzy tak beztrąsko rozprawiają o *sacrum*, przypominają człowieka, który trzyma w domu starego, bezzębnego lwa cyrkowego, aby doświadczyć dreszczyku dżungli”⁴⁹.

Dotyczy to wszystkich poważnych spraw życia. „Człowiek zawsze musiał dojść do ładu z Bogiem, miłością i śmiercią. Ich obecność nie pozwalała mu czuć się na ziemi całkowicie u siebie. Ameryka dochodzi do ładu z tymi „problemami” na swoje sposoby. Bóg został tutaj powoli uśmiercony; trwało to dwieście lat, lecz miejscowi teologowie mówią nam, że teraz już na pewno umarł. Jego miejsce zajęło *sacrum*. Miłość zgładzili psychologowie, a zastąpił ją seks i nic nie znaczące związki. Ta egzekucja trwała

⁴⁹ Tamże, s. 257–258.

tylko siedemdziesiąt pięć lat. Z kolei nowa nauka tanatologia – czyli jak umierać z godnością – jest na dobrej drodze do tego, by uśmiercić samą śmierć. Zapominanie o wielu subtelnych wariantach, jest dla nas jedną z najważniejszych metod rozwiązywania problemów. Nauczyliśmy się „być na luzie” z Bogiem, miłością, a nawet śmiercią⁵⁰.

Co myśl współczesna – konkluduje Bloom – zrobiła z wielkimi alternatywami? Zamiast bytu – nicości mamy egzystencjalizm; zamiast wieczności – czasu – historię; zamiast wolności – konieczności – twórczość; zamiast rozumu – objawienia – *sacrum*⁵¹.

Prezentacja poglądów znaczących filozofów z dwu nurtów filozofii: filozofii bytu i filozofii świadomości, dotyczących problematyki Boga wskazuje na ważne konsekwencje w rozwiązaniu pytania o istnienie Boga, określeniu Jego istoty oraz rozumieniu religii.

Filozofia bytu jako dziedzina poznania istniejącej rzeczywistości pozaprzedmiotowej prowadzi do konieczności przyjęcia istnienia Boga jako realnie istniejącego Bytu, istniejącego „w sobie” niezależnie od ludzkiej świadomości jako *Ipsum Esse Subsistens*.

Człowiek na drodze pośredniej poprzez poznanie rozumu, kierowanego istniejącą rzeczywistością, zwłaszcza afirmując sam fakt (akt) istnienia jej, chcąc wyjaśnić istnienie rzeczywistości dochodzi (z trudem) do afirmacji istnienia Boga (że jest) i określenia KIM jest oraz ustala relacje świata do Boga i człowieka do Boga.

W tej perspektywie poznawczej – świat i człowiek okazuje się zależny w swoim istnieniu od Boga. Bóg jako Doskonała Osoba, Najwyższe Dobro jest także celem ostatecznym działania wszystkiego, co istnieje, a co od Boga pochodzi i do Boga zmierza.

Człowiek – byt osobowy, istota rozumna i wolna tę zależność w istnieniu i działaniu od Boga może poznać, uznać i wyrazić w sposób ludzki tzn. świadomy i wolny. Taka koncepcja Boga i człowieka i wzajemnych między nimi relacji ontycznych stanowi podstawy religii. W tej perspektywie religia jest świadomą

⁵⁰ Tamże, s. 275–276.

⁵¹ Tamże, s. 273.

i wolną relacją człowieka do osobowego, realnego, istniejącego Boga, od którego człowiek czuje się zależny i do którego dąży jako do Najwyższego Dobra usensowniającego jego życie i działanie.

Wiedza o Bogu zdobyta naturalnym rozumem w filozofii bytu zostaje dopełniona przez samoobjawienie się Boga, które człowiek może ze zrozumieniem i w sposób wolny przyjąć (wiara). Bóg jako realna Najdoskonalsza Osoba osobę ludzką ubogaca istnieniem i udziałem w wewnętrznym życiu Boga. Życie religijne staje się dla człowieka wezwaniem do upodobnienia do Boga, do przebóstwienia mocą Bożą. Człowiek, nie będąc bogiem z natury może zostać przebóstwiony przez współpracę i współudział w życiu Boga – w religii chrześcijańskiej, w wewnętrznym życiu Trójcy świętej.

W filozofii idei, jaźni, świadomości z właściwym jej refleksyjnym punktem wyjścia problem Boga nie jest związany z prawdą o świecie, o pozapodmiotowej rzeczywistości, lecz z myślą człowieka, z wnętrzem człowieka. Sam człowiek jest rozumiany jako duch (*nous*) Platona, *res cogitans* (Descartesa), jaźń ustrukturalizowana i twórcza (Kant). Tak rozumiany człowiek jako duch ma pewne aprioryczne w stosunku do poznania wyposażenie, między innymi w ideę Boga. Bóg jest więc rozumiany jako wrodzona człowiekowi idea Bytu Nieskończonego (Descartesa), „idea rozumu teoretycznego” (Kant), „boskość” i „świętość” jako przedmioty intencjonalnych aktów religijnych (Scheler).

Idea Boga w tego typu filozofiach nie jest związana z poznaniem prawdy o człowieku i świecie, lecz związana jest z myśleniem człowieka jako jego apriorycznym wyposażeniem. Idea Boga jest i zawsze pozostanie immanentna w stosunku do ludzkiej myśli. Problem czy Bóg istnieje poza ludzką myślą jest nierozstrzygalny.

Problem ten został wyostrzony zwłaszcza od czasów Kanta. Związany jest z jego krytyką i odrzuceniem metafizyki. Agnostycyzm w dziedzinie problemów metafizycznych w pierwszym rzędzie dotyczy Boga. Negacja metafizyki, wykluczenie Boga z dziedziny poznania teoretycznego prowadzi do szukania podstaw dla religii „w duchu ludzkim”.

Kant religię związał z przeżyciem ludzkim, mianowicie ze sferą powinności moralnej, ze świadomością moralną, która domaga się (postuluje) przyjęcie Boga jako gwaranta harmonii między cnotą i szczęściem. Bóg jest więc postulatem rozumu praktycznego, jest – jak określa Kant – „wiarą rozumu”, czyli aktem woli. Człowiek chce, żeby Bóg istniał.

Scheler natomiast wiąże „boskość” i „świętość” (wartość) z aktami religijnymi, które mają charakter intencjonalny. Zawsze skierowane są na przedmiot. Scheler właśnie usiłuje ten ruch aktów religijnych „zobiektywizować”, uprzedmiotowić i w tym celu przyjmuje sferę idealną. Akty religijne więc nie dosięgają realnie istniejącego Boga. Co więcej sfera idealna stanowi barierę, która idealnie odgradza człowieka od realnego, niezależnego od człowieka Boga.

Ani więc przyjęcie wrodzonej idei Boga, ani postulowanie Go przez świadomość moralną czy akty religijne uprzedmiotowione sferą idealną, nie wyprowadzają problemu Boga poza ludzką świadomość – myślącą, wierzącą czy czującą. Wszystko ostatecznie dzieje się i zamyka w człowieku.

W tego rodzaju filozofii nie trudno zauważyć pewną tendencję, by „uczynić Boga” z czegoś, co płynie od człowieka, od podmiotu, od jego świadomości, jego aktów. Człowiek jest podmiotem świadomym, myślącym, kreatywnym. Jest autonomiczny – znajduje w sobie wszystko – nawet ideę Boga czy w oparciu o swoją świadomość ją postuluje. Rozwiązanie Schelera tego zagrożenia dokonuje się w świadomości człowieka „boskości” czy „świadomości”. Wprawdzie – jak wyżej zaznaczono – są one „zobiektywizowane przez sferę idealną, ale sprzężenie aktu i przedmiotu i oglądowość przedmiotu przez podmiot potwierdza tezę, że w duchu, z którego wypływają akty religijne są już „przykrojone” na miarę boskości, co sugeruje rodzaj absolutności podmiotu. Poza tym od sfery idealnej do realnego istniejącego Boga także nie ma przejścia. W filozofii idei, jaźni, świadomości człowiek *a priori* ma coś z boskości, jest przede wszystkim duchem i bierze udział w „tworzeniu” Boga. Wyraźnie to stwierdza Kant, mówiąc, że Jesteśmy subiektywnymi samotwórcami myślanych

przedmiotów”⁵² czy Scheler pisząc, że „człowiek [...] nosi godność [...] współtwórcy Boga”⁵³. Czym byłaby w tej perspektywie apriorycznej boskości umieszczonej w człowieku – religia? Kogo miałby człowiek w religii uznawać, czcić i z Kim jednoczyć się? z sobą? z człowiekiem?

Nie chciał tego na pewno ani Descartes ani Kant, którzy byli chrześcijanami. Jest jednak pewna logika myślenia. To dopiero Feuerbach wyraził *expressis verbis* to, w co były brzemiennie filozofie świadomości, jaźni myślącej i kreatywnej. Człowiek ma przymioty boskie, człowiek współtworzy czy ostatecznie tworzy Boga. Stąd prosty wniosek – dla człowieka Bogiem może być tylko człowiek. Ubóstwienia człowieka w myśli Marksa, Nietzschego czy Sartre’a są dramatycznymi konsekwencjami zamknięcia Boga w ludzkiej świadomości. Ateizm i eliminacja religii stają się nieuchronne.

Należy podkreślić jeszcze jeden skutek wyeliminowania problematyki Boga z dziedziny istniejącego bytu, negacji możliwości poznania prawdy o Bogu w oparciu o istniejący świat, a więc negacji metafizyki i przeniesienia podstaw religii w dziedzinę subiektywnych przeżyć ludzkich. Filozofia bytu daje solidne podstawy nie tylko rozstrzygnięcia czy Bóg istnieje, lecz także określenia Kim jest w oparciu o analogiczne i transcendentale poznanie istniejącego bytu. Natomiast w filozofii świadomości brak takich podstaw, co grozi relatywizmem i zamknięciem religii w kulturze.

Dzieje pojęcia *sacrum* są tego najlepszym dowodem. Neokantowski nurt sakrologiczny, teoria wartości jako decyzji ludzkich (Nietzsche, Weber) – to ważne punkty w procesie przeobrażania *sacrum* i związanej z nim zamiany religii jako realnego związku człowieka z realnie istniejącym Bogiem na nieokreśloną precyzyjnie religijność – zjawisko społeczno-kulturowe.

⁵² Por. przypis 23.

⁵³ Por. przypis 42.

Patrząc na współczesną sytuację myślową w dziedzinie poznania Boga i rozumieniu religii przychodzi na myśl powiedzenie Chestertona: „Kiedy ludzie nie wierzą już w Boga, nie znaczy to, że w nic nie wierzą. Wierzą we wszystko” – w magów, proroków, charyzmatyków, szukają *sacrum* w religiach wschodnich, w magii lub satanizmie⁵⁴.

Całe współczesne zjawisko *New Age* – sekta gnostyczo-magiczna – stawia jaźń ludzką w centrum i proponuje autozbawienie, posługując się siłami kosmicznymi. I w tej perspektywie człowiek jest dla siebie jakimś bogiem.

Ma to wszystko tragiczne konsekwencje dla człowieka.

Człowiek jako osoba -jako byt świadomy i wolny - nie może przecież związać się i oddać się czemuś, „co stanowi projekcję rzeczywistości czysto ludzkiej, abstrakcyjnemu ideałowi czy fałszywej utopii. Będąc osobą może – jak przypominają Jan Paweł II – uczynić z siebie dar dla innej osoby, czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć”⁵⁵.

GOD OR SACRUM?

Summary

Philosophy – at least in our culture – has a special role. The encyclical *Fides et ratio* reminds us about that very clearly and forcefully. And philosophy as far as the problem of God is concerned constitutes a thicket of standpoints and views. Here we are especially interested in the point in which the notion and reality of God has been replaced by the notion and reality of the *sacrum*. What are the sources and consequences of that change?

⁵⁴ Cyt. za: U. Eco, *Trzecie zapiski na pudełku od zapalek. 1994–1996*, tłum. A. Osmólska-Mętrak, Poznań 1997, s. 119.

⁵⁵ *Centesimus Annus*, n. 41.

Kant is ultimately responsible for the transformation of God into the *sacrum*. However the foundations of that view are connected with philosophy initiated by Plato and pursued by R. Descartes, J. G. Fichte, F. W. J. Schelling and G. W. F. Hegel. The starting point of that kind of philosophy is human spirit, or human self, or human consciousness. Kant has a special position in this movement because of definite rejection of metaphysics and agnosticism concerning the knowledge of God. In such a perspective one has to disclose the roots of religion in human spirit and fill the “free space” for religious knowledge and valuation. I. Kant has filled it with the “faith of reason”, that is with a postulate following from morality, M. Scheler with the intention of a religious act (the idea of divinity), F. E. D. Schleiermacher with the experience or feeling of dependence, M. Eliade with an a priori category of holiness, and R. Otto with *sensus numinis*, being a priori as well. In all those cases human consciousness, human acts – cognitive, or volitional, or emotional – give a shape or even constitute the object of religious reference. Human person does not simply get to know and accept God who is distinct from him or her, and exists independently. Human person is a place where the *sacrum* is realized, where the “religious object” is created.

Translated by T. Szubka