

Zofia Zdybicka

Prof. zw. dr hab.

Katolicki Uniwersytet Lubelski

Drogi afirmacji Boga (4) **ARGUMENTACJA ZA ISTNIENIEM BOGA**

1. Typologia argumentacji

Historia myśli ludzkiej notuje wiele dróg, na których człowiek dochodził do przekonania, że Bóg istnieje. Jest ona najlepszym świadkiem nieustannej transcendencji ducha ludzkiego poza świat otaczających go bytów, poza ramy wyznaczone przez społeczność w poszukiwaniu „towarzysza życia”, źródła i ostatecznego celu swego istnienia, usensowniającego życie ludzkie. Bardzo trudno byłoby je wszystkie przytoczyć. Trzeba ograniczyć się tylko do najbardziej znanych, najważniejszych i typowych, a więc tych, które stały się jakby wspólną własnością ludzkości.

Prezentując najbardziej typowe argumenty za istnieniem Boga, należy zwrócić uwagę na zbiegające się tu dwa ważne aspekty, których niewyróżnienie powoduje wiele zamieszania w rozpatrywanej dziedzinie. Zbiegają się tu: aspekt osobisty, praktyczny każdego człowieka, który pragnie zdobyć lub pogłębić przekonanie o istnieniu Boga (Bóg jako problem światopoglądowy) oraz obiektywny aspekt teoretyczno-poznawczy (Bóg jako problem filozoficzny). Z punktu widzenia osobistych potrzeb i pragnień człowieka trudno wyznaczyć kryteria i ocenić, które argumenty są najbardziej cenne i przekonujące. Przekonanie jest sprawą osobistą każdego człowieka i nie można wskazać niezawodnie, że kogoś przekona ten, a nie inny argument.

Wolno przypuszczać, że najbardziej przekonujące i przemawiające są te argumenty, których zrozumienie nie wymaga większego przygotowania, które wprost nawiązują do ludzkich pragnień i przeżyć. Dziś są to przede wszystkim takie, które biorą pod uwagę ludzkie doświadczenia życiowe i na nich opierają myśl o Bogu.

Natomiast argumentacje obiektywne są wewnętrznie związane z systemami filozoficznymi. Ich zrozumienie i akceptacja domaga się odnośnej wiedzy filozoficznej i nie może ograniczać się do analizy kilku zdań wyrwanych z kontekstu całego systemu, ale powinno uwzględniać całą filozoficzną wizję świata czy człowieka, w której powstał problem istnienia Boga. Obiektywne wartości naukowe, jak poprawność metodologiczna, zwłaszcza intersubiektywna sensowność i kontrolowalność, konieczność twierdzeń tych argumentów, nie zawsze idą w parze z mocą przekonywania i spełniania pragnień człowieka, który najczęściej dąży do zdobycia osobisto-religijnej wiedzy o Bogu.

Niewyróżnienie aspektów: teoretycznego i praktycznego, filozoficznego i religijnego w dziedzinie afirmacji Boga powoduje wiele nieporozumień, których kumulacja w naszych czasach przyczyniła się do negatywnej oceny filozoficznych dowodów na istnienie Boga. Oto najczęściej wysuwane zarzuty:

- 1) wszystkie dowody prowadzą do Boga w sobie, a z takim człowiek nie wchodzi w żadne relacje;
- 2) dowody są skandalem, Bóg bowiem jest najbardziej wewnątrznie obecny w człowieku przez miłość, a nie przez suche formuły argumentacyjne;
- 3) dowód nie jest potrzebny wierzącemu, staje się zaś nieprzekonujący dla niewierzącego;
- 4) dowody wskazują jedynie na pierwszą przyczynę w szeregu, a nie na osobowego Boga;
- 5) dowody albo przekraczają nieprawnie doświadczenie zmysłowe, albo wskazują na istnienie przedmiotu doświadczalnie dostępnego, zatem nie transcendentnego¹. Powyższe zarzuty są doskonałym przykładem właśnie niewyróżnienia aspektów teoretycznego i praktycznego, filozoficznego i religijnego, są wyrazem zawsze groźnego, nie tylko dla filozofii, lecz także dla wiary fideizmu, który łączy się z wąsko rozumianym empiryzmem oraz z całkowitą nieznanością charakteru poznania metafizycznego. Ogniskują w sobie wszystkie postawy i przekonania, które doprowadziły do teologii śmierci Boga.

By uniknąć – dziś niestety bardzo w dyskusjach rozpowszechnionych – nieporozumień, raz jeszcze precyzujemy typy poznania Boga. Istnienie Boga, rozumiane go w naszej kulturze jako osobowy Absolut, dane jest poznawczo w trzech typach poznania:

1) W poznaniu potocznym (przednaukowym), gdzie myśl o istnieniu Boga pojawia się jako wynik spontanicznego wnioskowania dokonywanego na podstawie obserwacji świata przyrody lub własnych przeżyć psychicznych (przeżycie ograniczoności, przygodności osoby ludzkiej i potrzeby dopełnienia bytu ludzkiego przez w pełni mocną osobę), spontaniczne przeświadczenie o istnieniu Boga, niezmiernie ważne, na którym zwykle nabudowane jest poznanie filozoficzne, a także religijne. Niektórzy nazywają je argumentem spontanicznym lub zdroworoządkowym (Maritain – pierwotną intuicją Boga)².

2) W religiach, zwłaszcza w religii chrześcijańskiej, istnienie Boga przyjmuje się zasadniczo aktem wiary. Zostało ono dane ludzkości w Objawieniu nadprzyrodzonym. Afirmacja istnienia Boga dokonuje się poprzez przyjęcie słowa Chrystusa, uznanie autorytetu, a więc wchodzi tu w grę czynniki nie tylko ściśle poznawcze, lecz także woliwne, a nawet i emocjonalne, związane z pełnym zaufaniem uznaniem autorytetu Boga objawiającego. Opracowanie tego typu poznania dokonuje się w

¹ Por. W. A. Luijpen, *Myth and Metaphysics*, The Hague 1976.

² Por. J. Maritain, *Approches de Dieu*, Paris 1953; W. Pietkun, *Nasze samorzutne przeświadczenie o istnieniu Boga*, „Collectanea Theologica”, 27 (1956), s. 33-52.

teologii, która dla wyrażenia prawdy o Bogu, danej w języku obrazowym, symbolicznym, wykorzystuje także pojęcia i zasady filozoficzne. Teologia katolicka do tychczas nie poprzestawała tylko na używaniu języka filozoficznego jako pomocy przy konstruowaniu modelu mówienia o Bogu, ale wiedzę filozoficzną traktowała jako racjonalną podstawę wiary (*praeambula fidei*). Wiązało się to z przekonaniem, że człowiek może własnym rozumem poznać, że Bóg istnieje. Prawda ta została oficjalnie sformułowana na Pierwszym Soborze Watykańskim. W tym punkcie zachodziła zasadnicza różnica między teologią katolicką i protestancką, która zazwyczaj kontynuowała, odziedziczony po Lutrze, fideizm albo przechodziła na pozycje liberalizmu.

3) W systemach filozoficznych, w których problem Absolutu powstaje jako wewnętrzny problem danej filozofii, dążącej do ostatecznego wyjaśnienia świata czy bytu ludzkiego. Problem Boga jest tutaj związany z całą wizją eksplanatywną świata i człowieka. W zależności od koncepcji filozofii determinacja Boga, jak też sposób przedstawiania argumentacji, przybierają różny charakter³.

Nawiązując do podziału filozofii dokonanego przy prezentacji dziejów problematyki poznania Boga oraz stosując kryteria formalno-poznawcze, można uporządkować wszystkie istniejące w przeszłości i obecnie argumenty w następujący sposób.

I. Dowody formułowane w filozofii *a u t o n o m i c z n e j*, tzn. niezależnej istotnie od poznania występującego w naukach szczegółowych i od wiary. Mogą one dać poznanie apodyktyczne, transcendentalne (a więc realistyczne) oraz racjonalnie kontrolowalne. Przeprowadzane są w ramach systemu filozoficznego, którego ostateczna znajomość jest przeto nieodzowna dla zrozumienia i uznania dowodu. W zależności od epistemologicznego charakteru systemu (zwłaszcza punktu wyjścia) można wyróżnić:

1) Dowody *m e t a f i z y c z n e*, których punktem wyjścia są stwierdzane empirycznie fakty ujęte w aspekcie ogólnoegzystencjalnym, a więc fakt zaistnienia bytów zmiennych, fakt zachodzenia relacji przyczynowania, fakt niekonieczności istnienia bytów, fakt ustąpienia w bytach właściwości transcendentalnych, fakt istnienia działania celowego bytów pozbawionych poznania. Są to przede wszystkim dowody św. Tomasza (pięć „dróg”). Spośród nich najczęściej w dziejach formułowano i posługiwano się dowodami: z ruchu, z celowości oraz z przyczynowości sprawczej. W różnych systemach filozoficznych ulegały one odpowiedniej (do koncepcji filozofii) modyfikacji.

2) Dowody *o n t o l o g i c z n e*, w których punktem wyjścia jest pojęcie (idea) Boga jako istoty najdoskonalszej. Uważa się, że w samym pojęciu istoty najdoskonalszej mieści się z konieczności atrybut istnienia, bo istota pod każdym względem najdoskonalsza, nie istniejąca nie byłaby istotą najdoskonalszą. Dowody: Anzelma, Descartes'a i Leibniza stanowią różne wersje tego typu dowodów.

³ Por. np. G i l s o n, *Bóg i filozofia* oraz K r ą p i e c, *Filozofia i Bóg*.

3) Dowody *a k s j o l o g i c z n e* – punktem wyjścia są pewne wartości, najczęściej wartości poznawcze: prawdy wieczne istniejące w umyśle ludzkim (Augustyn), charakter prawdy naukowej (J. D. Robert), refleksyjny charakter ludzkiej świadomości (J. Defevere).

II. Dowody formułowane w filozofii *n i e a u t o n o m i c z n e j* (scjentyistycznej), będące wynikiem filozoficznego wyjaśniania faktów ogólnie przyjmowanych w naukach szczegółowych (przyrodniczych, humanistycznych). Ponieważ ujęcia „faktów naukowych” mają w jakimś stopniu charakter hipotetyczny, dowody formułowane na ich podstawie dziedziczą tę właściwość. Poza tym brak w nich podstaw do wykroczenia w rozumowaniu poza wszechświat, będący przedmiotem nauk szczegółowych (brak jakiejś zasady tanscendencji). Mają jednak dużą siłę przekonywania, bo mają pozory uczoności (naukowości) i nowoczesności przez powiązanie z najnowszymi teoriami naukowymi. W zależności od tego, z jakich nauk czerpie się fakty wyjściowe, można wyróżnić:

1) Dowody przyrodnicze, do których należą dowody:

- z początku świata lub początku jego organizacji w czasie,
- z ewolucji świata,
- ze wzrostu entropii,
- z rozszerzalności się świata materialnego, co suponuje jego początek czasowy.

2) Dowody *h u m a n i s t y c z n e* – argumentacje oparte na faktach związanych z życiem człowieka, jego przeżyciami czy faktami kulturowymi (powiązanie z psychologią, socjologią i historią). Są to dowody: religiologiczne (z faktu powszechności religii i z doświadczenia mistycznego), psychologiczne (z pragnienia szczęścia) oraz moralne (z doświadczenia powinności moralnych).

Biorąc pod uwagę kryterium czysto epistemologiczne, dowody na istnienie Boga można podzielić na:

1) Dowody aprioryczne (*a priori*), w których punktem wyjścia są dane niezależne od doświadczenia zewnętrznego, np. z idei Boga wnioskuje się o Jego istnieniu (dowód ontologiczny).

2) Dowody aposterioryczne (*a posteriori*), w których punktem wyjścia są dane uzyskane na podstawie doświadczenia zewnętrznego, np. dowody w realistycznej filozofii bytu (metafizyczne). Określa się je również jako dowody *quia* (w przeciwstawieniu do *propter quid*), ponieważ z niekonieczności istnienia bytów (traktowanych jako skutki) wnioskuje się o istnieniu ich koniecznej Przyczyny. Niektórzy nazywają je dowodami redukcyjnymi.

Spośród wszystkich argumentacji bardziej szczegółowo zostaną przedstawione dwa typy:

1. Argumentacja antropologiczna, oparta na podstawowym doświadczeniu ludzkim. Można by – jak postuluje wielu współczesnych myślicieli – nazwać to do-

świadczanie doświadczeniem religijnego wymiaru ludzkiej egzystencji. Ujawnia ono otwartość bytu ludzkiego na Byt Transcendentny (osobowy)⁴.

2. Argumentacja metafizyczna, związana z poznaniem i wyjaśnieniem obiektywnie istniejącej rzeczywistości (bytu).

Te dwa typy argumentacji wydają się najważniejsze i wzajemnie dopełniające. Uwzględnienie ich razem mogłoby spełnić wiele postulatów stawianych obecnie wobec dróg afirmacji Boga. W pierwszym typie argumentacji uwzględnia się osobiste doświadczenie, czyli najbardziej ludzkie, powszechne i podstawowe (omijając jednak powikłania filozofii transcendentalnej, świadomościowej). Natomiast argumenty metafizyczne ugruntowują prawdę o istnieniu Boga na podstawach obiektywnych i dostarczają wiedzy koniecznej, co gwarantuje im najwyższy walor epistemologiczny.

2. Argumentacje antropologiczne

Przekonanie o istnieniu Boga zdobywa człowiek w rozumowaniu opartym na doświadczeniu egzystencjalnej niewystarczalności osoby ludzkiej oraz doświadczeniu jej transcendencji.

A. Podstawowym, pierwotnym, zasadniczym przeżyciem człowieka jest doświadczenie własnej bytowej, egzystencjalnej niewystarczalności i niepełności. Używając języka filozoficznego, możemy je nazwać doświadczeniem przygodności bytowej. Człowiek jest świadomy swego istnienia, swego bytu („że jest”, „że istnieje”). Równocześnie doświadcza na różne sposoby i zdaje sobie sprawę z tego, że nie panuje całkowicie nad własną bytowością, że ona nie zależy całkowicie od niego. Ma poczucie posiadania istnienia, ale nie bycia istnieniem. Doświadcza własnej egzystencjalnej kruchości, egzystencjalnego zagrożenia, i to zagrożenia od wewnątrz. Wyraża się to w przeżyciu lęku, trwogi, które towarzyszą wszystkim przeżyciom ludzkim, a które w pewnych sytuacjach, tzw. momentach granicznych (cierpienie, śmierć bliskiej osoby), nabierają większej intensywności i specjalnego wyrazu, urastają do dominujących doświadczeń człowieka nie tylko emocjonalnego, ale – i może przede wszystkim – myślącego.

Człowiek doświadcza własnej zależności od otoczenia – przyrody i od innych osób – co wiąże się z poczuciem braku samowystarczalności. Przekonuje się, że sam nie może dać sobie tego, czego pragnie, że nie jest tym, który w pełni może panować nad swoim istnieniem. Gdy to sobie uświadamia, zależność ta nie tylko nie znika, ale nawet się potęguje. Byt ludzki, egzystencja ludzka uwikłana jest w najrozmaitsze związki ze światem rzeczy i ze światem osób.

⁴ Zwraca na to uwagę J. E. Smith w książce *Experience and God*, Oxford 1968 (*Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971).

Doświadczenie własnej niewystarczalności, kruchości, przygodności bytowej łączy się u człowieka z potrzebą przekroczenia ograniczeń, z dążnością do upełnienia, do osiągnięcia utrwalenia w bycie, do uchwycenia jakiegoś dobra, które by nadało wartość i sens ludzkiej egzystencji – niepełnej, kruchej i zmiennej. Wyraża się to w pragnieniu szczęścia, które towarzyszy w sposób mniej lub bardziej uświadomiony wszystkim przeżyciom człowieka i jest drugą, „pozytywną” stroną doświadczenia własnej sytuacji egzystencjalnej.

B. Doświadczenie transcendencji wobec przyrody stanowi drugi typ przeżyć antropologicznych. Osoba ludzka nie jest czystym duchem, nie jest „ja” niezależnym od ciała. Nie stanowi całości zamkniętej, która jedynie przechodziłaby przez wcielenie, tak jak to pojmował np. Platon (człowiek to wcielony bóg). Człowiek jest duchem, który „dokonuje się” w cielesności. Jest „ja-w-ciele” i „ja-w-świecie”. Człowiek doświadcza siebie jako istoty żyjącej, wkorzonej w cały kontekst życia świata przyrody – roślin i zwierząt. Będąc ciałem, jest elementem świata natury. Ale już nawet swoją cielesnością różni się od świata bytów nieświadomych. Posiada ciało z jednej strony mniej doskonałe od zwierząt, bo jest mniej niż inne zwierzęta przystosowany do warunków życia w przyrodzie, mniej wyspecjalizowany w walce o byt, można powiedzieć – wyobcowany z natury. Równocześnie jednak nawet przez swą cielesność transcenduje świat przyrody i doświadcza tej transcendencji przez nieustanne doskonalenie swych możliwości, przez zdolność przystosowania się do coraz to nowych warunków, przez możliwość przekształcania środowiska naturalnego oraz tworzenia techniki i kultury⁵.

Człowiek jest człowiekiem dzięki swemu życiu duchowemu – poznaniu intelektualnemu i miłości. Zawsze jednak związane są one z ciałem, choć z ciałem swego rodzaju, bo pozostającym właśnie na usługach ducha.

Będąc bytem równocześnie materialnym i duchowym, człowiek jest „bytem-granicą” i stale znajduje się w polu napięć między ograniczonością związaną z materią i nieograniczonością związaną z duchem, między relatywnością i absolutnością. To poczucie ograniczoności i dążenie do jej przekroczenia nieustannie sobie uświadamia.

Człowiek staje przed ogromnym i trudnym do wykonania zadaniem, które polega na ciągłym przekraczaniu ograniczoności, by wzbogacony tym, co nieograniczone, wrócić ponownie do siebie, ubogacić i rozwinąć swe możliwości. Postawa czysto konsumpcyjna, choć łatwa i wygodna, nie zadowala.

Ujawnia się to przez ustawiczne wychodzenie z siebie ku czemuś poza, ku czemuś większemu, doskonalszemu i ponowne powroty (*reditio completa*)⁶. To

⁵ Na transcendencję bytu ludzkiego w stosunku do świata przyrody wskazują nawet przedstawiciele biologicznie zorientowanej antropologii, por. np. A. G e h l e n, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn 1955⁴; A. P o r t m a n n, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1969³.

⁶ Por. S. T h o m a s, *De veritate*, q. 1, a. 9.

„wychodzenie” i „powrót” odbywają się nieustannie. Wciąż odsłaniają się bowiem przed człowiekiem nowe horyzonty, nowe wartości, nowe cele, a człowiek zdobywając je – bogaci się wewnątrz. W taki obraz człowieka da się włączyć ewolucję i historyczność. W filozofii powiedzielibyśmy – osoba ludzka jest potencjalna, tworzy siebie przez kontakt z innymi rzeczami i osobami. Cieleśność włącza człowieka w świat materialny i w jego prawa rozwoju, duchowość natomiast czyni go twórcą, wyciskającym w zastanym i ewoluującym świecie ludzkie znamię.

Człowiek uświadamia sobie swoje zakorzenienie w świecie i równocześnie swoją odrębność od świata. Uprzytamniając sobie realne związki ze światem wie, że nie wchodzi w świat natury jako jego część czy funkcja, ale transcenduje go jako byt osobowy, świadomy swego istnienia i ogarniający byt w ogóle, transcenduje go jako byt zdolny do wyboru przedmiotu swego poznania i miłości. I właśnie przez brak całkowitej determinacji w tym zakresie – przekracza świat przyrody. Jako taki jest jedynym bytem, dla którego problemem staje się własne istnienie czy problem bytu w ogóle. Tym, co najbardziej różni człowieka od pozostałych bytów, jest fakt, że ma świadomość swego istnienia i perspektywę ogólnobytową, ma świadomość skierowaną na byt – jak by powiedzieli egzystencjaliści. Człowiek jest bytem zdolnym postawić pytanie o sens swojego bytu (swego życia) i w tym pytaniu właśnie najbardziej przejawia się transcendencja osoby ludzkiej w stosunku do wszystkich innych bytów tego świata. Tylko człowieka interesuje *universum* bytowe (byt w ogóle) oraz zajmowana w nim pozycja. Stawia więc pytanie o sens własnego życia i potrzebuje na nie odpowiedzi. Człowiek – jak zauważa Heidegger – jest bytem, który w swej egzystencji zajmuje się swym istnieniem, a pytanie o byt-w-ogóle jest sposobem bycia człowieka⁷.

Człowiek jest zdolny do postawienia pytania także o „kierunek” własnej egzystencji. Pod adresem swojego bytu formułuje nie tylko pytanie „skąd”, lecz także – „dokąd”⁸. Pragnąc poznać podstawę swego bytu, poszukuje nie tylko źródeł swego zaistnienia, ale również swego celu – najważniejszej wartości, która usensowniłaby jego życie⁹. Istnieje wiele ludzkich celów, które odpowiadają wielu możliwym sposobom ludzkiego „bycia-w-świecie”. Ale żaden konkretny, skończony cel nie stanowi celu ludzkiego, który adekwatnie zaspokoiłby jego „pragnienie naturalne”. Człowiek w stosunku do pojawiających się bytów jest wolny właśnie dlatego, że wszystkie one są ograniczone, nieabsolutne.

⁷ Por. W. A. L u i j p e n, *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 411-417.

⁸ Por. S m i t h, *Doświadczenie i Bóg*, s. 52-74.

⁹ Potrzeba wartości organizującej, usensowniającej życie jest zawsze związana z doświadczeniem ograniczoności egzystencjalnej człowieka i jest wyrazem potrzeby przekroczenia tej ograniczoności przez dążenie do celu przewyższającego wielorakie cele codzienne.

W ten sposób stwierdza się istniejący w człowieku paradoks. Człowiek wtedy jest sobą, gdy jest skierowany na to, co nieskończone, nieograniczone. Brak dążenia człowieka ku nieskończoności jest równoważny z utratą siebie¹⁰.

Samogruntujący się projekt, którym jest człowiek, staje się niezrozumiały, a nawet absurdalny, gdy pojmuje się go wyłącznie jako projekt-w-świecie. „Naturalne pragnienie” ludzkiego bytu należy zrozumieć jako skierowanie człowieka do bytu transcendentnego, skierowanie istotne dla osobowości ludzkiej. Człowiek nie pragnie być Bogiem, lecz pragnie widzieć Boga.

Człowiek – jak pisze Marcel – jest skierowaniem do transcendentnego bytu, nadzieją w Bogu, jest „wezwaniami”. Cały byt ludzki jest „wołaniem do Boga”¹¹.

Szeroko opisywane przez egzystencjalistów, doświadczane przez jednostkę, „otwarcie” bytu ludzkiego na nieskończoność wskazuje na pewne dyspozycje, które dotyczą już ontycznej struktury i ontycznej sytuacji człowieka w świecie i mogą stanowić – od strony przeżyć ludzkich – przekonującą podstawę wyjaśnienia filozoficznego.

Perspektywa ogólnobytova, którą człowiek jest zdolny ogarnąć, stanowi wyjaśnienie możliwości pojawienia się problemu Boga (i religii). Można by krótko powiedzieć: człowiek jest bytem religijnym, ponieważ jest osobą myślącą, i bytem metafizycznym (w rozumieniu egzystencjalistów). Bóg „pokazuje nam swoje istnienie poprzez nasze istnienie. Doświadczenie własnego bytu ukazuje, że jesteśmy „bytem-w-sobie” i „bytem-dla-siebie”, a równocześnie, że o tyle realizujemy siebie, o ile jesteśmy otwarci na byty drugie. Doświadczając siebie, doświadczamy własnej niepełności, zależności, skończoności i pragnienia nieskończoności: słowem – doświadczamy własnej przygodności, która nabiera szczególnego natężenia wobec uświadomienia sobie kresu ludzkiego istnienia, wobec śmierci. Byt ludzki, który sobie nie wystarcza, ma świadomość swojej przygodności i przygodności świata zewnętrznego. Ta pierwotna świadomość postuluje istnienie bytu absolutnego, który byłby uzasadnieniem i dopełnieniem osobowego życia człowieka.

Świadomość własnego statusu ontycznego, relacje ze światem rzeczy, a przede wszystkim postulowane relacje międzyosobowe prowadzą do uświadomienia sobie pragnienia łączności z mocnym, transcendentnym „Ty”.

¹⁰ Interesująco pisze na ten temat Luijpen: „Dopóki byt człowieka rozumiany jest jako zanurzenie w «byciu-w-świecie», dopóki przeznaczenia jego poszukuje się wyłącznie w posiadaniu świata, dopóty nie ma nadziei dla człowieka. Nadzieja ma swe źródło nie w «byciu-w-świecie», lecz w «byciu-w-świecie-ale-w-przekraczaniu-go», które realizuje się w miłości” (*Fenomenologia egzystencjalna*, s. 415).

¹¹ *Od sprzeciwu do wezwania*. „Jeśli mogę wierzyć w Absolutne Ty, w Byt, w którym niemożliwa jest niewierność, zdrada, jeśli mogę wierzyć w Miłość tego Bytu do mnie, jeśli wolno mi kochać ten Byt, to mogę być zdolny do definitywnej zgody na siebie. Ta świadomość skierowania nosi nazwę «nadziei»; jest to wiara w Miłość” (L u i j p e n, *Fenomenologia egzystencjalna*, s. 416).

C. A wreszcie mamy doświadczenie transcendencji wobec innych osób i wobec społeczności. Uprzednia charakterystyka człowieka stanowi podstawę zrozumienia jego stosunku do innych osób i do społeczności.

Człowiek, mimo że posiada ciało, że jest zanurzony w świecie, na mocy swego życia duchowego zmierza do samoświadomości, do identyczności z sobą, posiadania siebie. Niejako posiadając siebie, potrafi zachować dystans wobec bodźców zewnętrznych oraz wewnętrznych i wszystko włączyć w realizację siebie.

Istotna różnica między bytami świadomymi („ja”) i pozbawionymi świadomości siebie („nie-ja”) polega na możliwości „powrotu do siebie” lub jej braku, na możliwości przekroczenia granic własnego „ja” i powrotu, co decyduje o poznawczym i wolitywnym „posiadaniu siebie”.

Jest to możliwe dzięki skierowaniu bytu ludzkiego na byt w ogóle, dzięki wprost nieskończonej potencjalności osoby ludzkiej w zakresie poznania i miłości. Poprzez miłość, gruntującą się na poznaniu, człowiek wychodzi z siebie, otwiera się na wszystkie inne byty, a żaden z nich nie wyczerpuje ludzkiej potencjalności. Przez to otwarcie się na byt w poznaniu i miłości człowiek realizuje się, samourzeczywistnia siebie.

Człowiek może poprzez poznanie i miłość wejść w kontakt ze wszystkim, co istnieje, Mówi się, że człowiek nawet z bytami nieświadomymi może prowadzić jakiś dialog (pradialog). Ale świat bytów nieświadomych, świat infraludzki nie jest odpowiednim partnerem dialogu. Raczej służy jako narzędzie, środek do celów istotnie ludzkich – kontaktów dialogowych.

Człowiek spotyka w świecie inne – drugie osobowe „ja”. Otwiera się przed nim nowa rzeczywistość, nowa sfera bytów, z którymi może wejść we wzajemny kontakt (sfera intersubiektywności i relacji międzyludzkich).

Jeśli człowiek przez kontakt z innymi staje się osobą, jeśli życie autentycznie ludzkie implikuje obecność drugiej osoby, i to obecność podwójną: fizyczną (rzeczywistą) i obecność przez słowo, któremu się wierzy i ufa, to – z punktu widzenia czysto ludzkich doświadczeń – realizacja ludzkiego istnienia potrzebuje Objawienia i oddania się poprzez wiarę (które stanowią podstawowe kategorie doświadczenia ludzkiego). W osobową strukturę człowieka („ja” w społeczności osób) wpisana jest otwartość na byt osobowy, który pojawia się poprzez swoje słowo, czyli na „Ty” niewidzialne i wszechmocne.

Człowiek, doświadczając swojej konieczności powiązania z innymi osobami ludzkimi tudzież mając poczucie zależności i więzi społecznej – doświadcza jednak wobec innych osób oraz wobec grup społecznych swojej transcendencji, którą w różny sposób manifestuje (może powiedzieć „nie”).

Przechodząc od analizy przeżyć na płaszczyznę interpretacji, można powiedzieć, że właściwe relacje, ujmowane w schemat „ja-ty-my”, możliwe są tylko w perspektywie „Ty” transcendentnego. Tylko w stosunku do Niego poszczególne

jednostki, poszczególne człony tej relacji mają zagwarantowany rozwój, sens i realizację wolności.

Społeczność („my”) łączy wspólny cel (wspólne dobro), który może być realizowany poprzez wspólne poznawanie (komunikację w prawdzie), wspólne chcenie (komunikację w obrębie wartości) i wspólne działanie.

Chociaż społeczność często dąży do osiągnięcia dóbr rzeczowych, to jednak dobra osobowe są racją istnienia samej społeczności. Społeczność jest zawsze dla osoby, ponieważ wszelkie dobra rzeczowe są od osoby bytowo niższe, a więc osoba nie może być im bez reszty podporządkowana. W każdej społeczności musi pozostać żywe napięcie między konkretnym dobrem rzeczowym a bezgraniczną perspektywą dobra, prawdy, piękna, do których ostatecznie dąży każdy z jej członków. Ostateczną więc racją i wyjaśnieniem każdej społeczności ludzkiej musi być jedynie Dobro Najwyższe. Ono gwarantuje wolność i autonomię osoby ludzkiej i jej ostateczne spełnienie. Niemożliwe jest transcendowanie osoby ludzkiej bez Transcendensu. Jego potrzeba przejawia się *implicite* we wszelkim ludzkim dążeniu i działaniu.

Osoba ludzka, świadome „ja” ludzkie, dążące do identyczności z sobą i nigdy tej pełnej identyczności nie osiągnące, staje się zrozumiałe dopiero po przyjęciu istnienia Osoby będącej pełnią, najdoskonalszą tożsamością (identycznością)¹².

Okazuje się to dopiero w interpretacji filozoficznej. Mamy jednak dla takiej interpretacji podstawy doświadczalne. Człowiek czuje, że jego życie świadome, przynajmniej częściowo nacechowane wolnością, nie może bez reszty tłumaczyć się tylko działaniem nieświadomym bytów materialnych, ale tłumaczy się i uzasadnia przez odniesienie do jakiejś innej, mocnej osoby, ku której cała nasza bytowość i cała psychika są skierowane¹³.

Przyjęcie przez człowieka istnienia Boga opiera się na doświadczeniu przygodności i samoświadomości transcendencji osoby ludzkiej, które wpisane jest we wszystkie świadome, a nawet nieświadome przeżycia ludzkie. Na tej podstawie można stwierdzić fakt niezmiernie ważny, mianowicie że osoba ludzka, gdziekolwiek się znajduje, we wszelkich warunkach, zawsze wybiega w poznaniu, dążeniu (miłości) ku „komuś” mocniejszemu, ku osobie o specjalnej mocy, która jest jej nieodłącznym towarzyszem życia, zdolna jest dopełnić, wesprzeć, umocnić jej kruchą, przygodną egzystencję.

Ponieważ najdoskonalszym, danym bezpośrednio bytem jest dla człowieka własne „ja” – jako podmiot świadomy i wolny – człowiek ekstrapoluje ten model i konstruuje „ja” mocne, uzasadniające, które jest związane w różnych religiach z róż-

¹² O doświadczeniu transcendencji osoby ludzkiej wobec świata natury i świata osób por.: J. B. L o t z, *Ich-du-wir, Fragen um den Menschen*, Frankfurt am Main 1968, zwłaszcza s. 185-251.

¹³ Por. M. A. K r a p i e c, *Religia a nauka*, „Znak”, 18 (1967) 861-887.

nymi rzeczywistościami: elementami przyrody (słońce, zwierzęta, jakaś nieokreślona siła), antropomorficznie wyobrażanymi bogami itp.

Dopiero przyjęcie istnienia osoby transcendentnej, pełnego „ja”, ostatecznie wyjaśnia fakt istnienia osoby niepełnej i relacji „ja-ty-my” oraz tkwiący w ludzkim działaniu, przejawiający się w różny sposób moment absolutności.

W doświadczeniu zatem statusu egzystencjalnego osoby ludzkiej, w doświadczeniu charakteru relacji „ja-ty-my” w charakterze ludzkiego działania znajdujemy podstawy afirmacji Boga – konieczne ukierunkowanie ograniczonego człowieka na to, co nieograniczone, absolutne i co może zaktualizować potencjalności człowieka.

Oczywiście nie jest to jeszcze poznanie istnienia Boga czy Jego afirmacja, ale są to ontyczne podstawy do przyjęcia istnienia Boga i fenomenu religii.

Może jednak powstać pytanie, jak to się dzieje, że afirmacja Boga i religii nie jest udziałem każdego człowieka, że współcześnie obserwujemy zanik świadomości zależności od „Ty” transcendentnego i zanik dążenia do Niego.

Owa relacja konieczna i transcendentna, bo związana ze statusem ontycznym osoby ludzkiej, może być nieuświadomiona w wyniku tłumienia tego, co absolutne w człowieku (ateizm zawsze wiąże się z pozytywistycznym, relatywistycznym typem poznania), zagubienia człowieka w Absolutie (panteizm) oraz postawienia człowieka na miejsce Absolutu (antropocentryzm)¹⁴.

D. W analizie ludzkiego działania, jakim jest intelektualne poznanie racjonalne dążenie, ujawnia się naturalny cel-kres, który jest równoważny ze zdobyciem szczęścia proporcjonalnego do natury człowieka. Na tej podstawie można podjąć próbę szerszego i bardziej filozoficznego ujęcia argumentacji z pragnienia szczęścia i życia moralnego.

Człowiek aktualizuje się, tworzy siebie jako osobę poprzez poznanie (zwłaszcza intelektualne), miłość (życie moralne), twórczość (sztuka, technika). W każdej z tych dziedzin działanie człowieka zawiera pewne napięcia między tym, co względne, relatywne, a ukierunkowaniem na to, co nieograniczone, czyli absolutne.

W jaki sposób dokonuje się aktualizacja potencjalności człowieka w tych podstawowych dziedzinach?

Biorąc metafizycznie, akt jest doskonałością, natomiast możliwość – stanem niedoskonałym. Stąd działanie, będące aktem działającego, jest jego aktualizacją, czyli doskonaleniem. Człowiek przez swe działanie, przed wszystkim działanie specyficznie ludzkie, jakim jest poznanie intelektualne i miłość oraz twórczość kulturowa, rozwija siebie.

Najwyższą możliwością człowieka jest jego intelekt jako władza poznawcza oraz wola jako władza dążenia i miłości. Możliwość doskonaleni się, czy aktualizuje, zgodnie ze swoim przedmiotem. Przedmiotem intelektu je: prawda, natomiast woli – dobro,

¹⁴ Źródła ateizmu są bardzo różnorodne i różnej natury – praktycznej i teoretycznej. Tutaj sygnalizuje się tylko aspekt teoretyczny, zwracając uwagę, że negacja Boga często wiąże się zawężoną koncepcją poznania czy niewłaściwym rozumieniem Absolutu.

czyli intelekt ludzki jest nastawiony na poznanie prawdy, a wola na zdobycie dobra. Człowiek może poznać intelektualnie wszystko, co istnieje, i wszystko pokochać. Jego potencjalność w tej dziedzinie jest nieograniczona, bo ostatecznie nastawiona na Najwyższą Prawdę i Najwyższe Dobro. Wprawdzie przedmiotem właściwym intelektu ludzkiego jest istota rzeczy materialnych i o tyle się on aktualizuje, o ile poznaje istotę tych rzeczy, to jednak celem poznania intelektualnego jest wszelka prawda („prawda w ogóle” – prawda powszechna). Poznając rzeczy materialne czy osoby ludzkie, człowiek poznaje bytowy charakter tych rzeczy, zmienny, skończony, a więc niepierwotny, skutkowy, pochodny. Tak długo pozostaje w stanie poszukiwania i potencjalności, dopóki nie przyjmie istnienia ich przyczyny, czyli Bytu Absolutnego, będącego pełnym Istnieniem i Prawdą absolutną. Żadna z prawd częściowych nie aktualizuje pełni potencjalności ludzkiego intelektu. Nie czyni tego nawet afirmacja istnienia Boga, gdyż w tym życiu jest to zawsze poznanie niepełne, pośrednie, mające charakter skutkowo-koniecznej afirmacji, a nie pełnego oglądu. Całkowitą aktualizację potencjalności intelektu może zapewnić bezpośrednio skontaktowanie się z Prawdą absolutną. Absolutna Prawda, jako kres aktualizacji potencjalności intelektu ludzkiego, okazuje się ostatecznym celem ludzkiej aktywności poznawczej.

Podobna sytuacja zachodzi w drugim przejawie ludzkiej potencjalności osobowej, jakim jest wola – władza dążenia i miłości. Jak intelekt ludzki skierowany jest na poznanie wszelkiej prawdy, tak wola na wszelkie dobro (dobro w ogóle, dobro powszechna). Działanie woli jest zresztą ściśle związane z poznaniem (ze względu na jedność człowieka).

Stwierdzamy u siebie dążenie do wszelkiego dobra, do dobra bez granic. Dążenie nie poprzestaje na jakiejś określonej sferze, ponieważ nie może w niej znaleźć pełnego zadowolenia, nasycenia, zaspokojenia. Dzięki swej najwewnętrzniejszej głębi przekracza każde dobro częściowe, wciąż dążąc do pełni. Tu, na ziemi, człowiek w swoim dążeniu do pełni dobra bywa jakby zwodzony, ale to dążenie istnieje nadal. Niezadowolenie z niespełnienia wyraża się w takich doświadczeniach, jak nuda, przesyta, awersja, wstręt, rozpacz. I choćby się – za Sartre’em – takie doznania uznało za cierpienie bezużyteczne czy nawet absurdalne, to całkowicie ich stłumić nie można.

Poznając najróżnorodniejsze dobra (byt i dobro są zamienne), niektóre z nich człowiek czyni przedmiotem specjalnego pragnienia, skierowuje się ku nim, by się z nimi zjednoczyć. Istotą woliwotnego pragnienia (miłości) jest dążenie do poznawalnego dobra, zjednoczenie z nim. Człowiek, poznając cokolwiek jako dobro, wszystko to może ukochać, czyli ze wszystkim może połączyć się w akcie miłości. Dla bytu osobowego adekwatnym przedmiotem miłości są inne byty osobowe, a więc byty świadome, poznające i zdolne odpowiedzieć miłością na miłość, czyli takie, z którymi człowiek może prowadzić dialog. Nawet osoba, jako pod pewnym względem dobro najwyższe dla człowieka, nie jest w stanie w pełni zaktualizować ludzkiej

potencjalności w tej dziedzinie. Dotyczy to tym bardziej wszystkich innych dóbr infraludzkich. Zarówno one, jak i osoby, są bytami niepełnymi, niekoniecznymi, nie są więc dobrami bezwzględnie: są utracalne, zniszczalne. Gdyby nawet w kontaktach międzyosobowych nie było żadnych zakłóceń, to pozostaje możliwość utraty tego kontaktu wraz ze śmiercią osoby kochanej. Pozostawia to w człowieku zawsze szczelinę niedosytu. Ostatecznie Dobrem, które może zrealizować ludzką potencjalność miłości, może być „Ty” transcendentne - osoba najdoskonalsza, najwyższe dobro - z którym człowiek wejdzie w dialog miłości.

Analiza ludzkiego działania - przede wszystkim aktów poznawczych i woli-tywnych, w których przejawia się natura człowieka jako osoby potencjalnej - prowadzi do wykrycia tego, co stanowi jego naturalny kres, jego maksimum. Jest nim - jak ukazano wyżej - kontakt z pełnią nieutralnego dobra. Takim nieutralnym dobrem, które by całkowicie zaspokoilo naturalne ludzkie dążenia i stanowiło kres poznania i miłości, nie może być żaden byt przygodny (żaden byt materialny, nawet żadna osoba ludzka), lecz jedynie osoba w pełni doskonała, czyli Bóg.

Taka jest „pojemność” ludzkiego poznania i miłości - cel i kres ludzkiej potencjalności. Jedynie osobowy związek człowieka z osobowym Absolutem zapewnia mu całkowite, proporcjonalne do jego możliwości (do natury) usatysfakcjonowanie, więc zapewnia pełną realizację, czyli - jak określa Tomasz z Akwinu - pełne szczęście. Nie chodzi tu jednak o jakiś stan emocjonalny, o jakieś psychiczne zadowolenie czy poczucie pełni szczęścia. Tomasz szczęście rozumie dynamicznie - jako pełną aktualizację potencjalności osoby ludzkiej, która dokonuje się jedynie poprzez zjednoczenie intelektu woli człowieka z osobowym Bogiem. Z dążeniem do absolutnego dobra ściśle łączy się problem wolności człowieka. Istnienie ludzkie - jak wynika z analizy jego naturalnych potencjalności - można by określić jako „istnienie-ku-Bogu”, „bycie-w-perspektywie transcendentnego «Ty»”. To „bycie-ku-Bogu” przejawia się - bardziej od strony negatywnej - również w ludzkiej wolności jako zdolności wyboru decyzji. Osoba ludzka nie jest zdeterminowana w wyborze przedmiotu poznania, zwłaszcza przedmiotu miłości, gdy chodzi o dobro skończone. O wyborze dóbr, z którymi łączy się przez miłość, będąc świadomą swojej w tym zakresie wolności, decyduje ona sama. Żadnego z nich nie musi pokochać: jeżeli zaś kocha - czyni to na mocy osobistej decyzji. Mając do wyboru tak wiele - wybiera niektóre i z nimi się jednoczy. Doświadczenie wolności człowieka wyraża się w doświadczeniu odpowiedzialności (zadowolenie lub poczucie winy) w momentach podejmowania decyzji. Oprócz tego wolność jest ściśle związana z moralnością, która stanowi niepowątpiewalny fakt ludzkiej rzeczywistości. Bez doświadczenia swojej wolności człowiek nie mógłby nigdy odróżnić „powinienem” od „muszę”, porządku moralnego od porządku przyrody (natury).

Wolność człowieka byłaby niezrozumiała, gdyby nie przyjąć, że ma on perspektywę nieograniczoną, nieskończoną, że jest ostatecznie otwarty na „Ty” transcendentne. Gdyby jakiegokolwiek dobro - poza „Ty” transcendentnym - było dla

człowieka celem, człowiek musiałby je osiągnąć, byłby w stosunku do niego pozbawiony wolności. A przecież człowiek nie jest zewnętrznie do końca zdeterminowany w stosunku do żadnego dobra przygodnego (względego). Tak kieruje swoim postępowaniem, że przez to właśnie przekracza cały świat natury, którego działanie jest zawsze zdeterminowane określonym dobrem. Człowiek w sposób świadomy, i do pewnego stopnia wolny, decyduje się nawet na wybór pełni dobra – Najdoskonalszej Osoby, która nie jawi mu się w jego doczesnym życiu z całą wyrazistością, i dlatego nawet w stosunku do Niej zachowuje wolność. Ontycznie jednak najwyższe dobro stanowi cel konieczny dla człowieka, bo ze względu na nie wybiera dobra-środki.

Jak wynika z analizy działania ludzkiego, ostateczny cel człowieka – najwyższa wartość (dobro), „Ty” transcendentne, obiektywnie mówiąc, nie jest przez człowieka wybierane: jest ono mu dane obiektywnie (najwyższa wartość musi być przez człowieka chciana jakby z konieczności). Człowiek nie może nie chcieć zjednoczenia z „Ty” transcendentnym, bo nie może nie dążyć do pełnego rozwoju swoich naturalnych możliwości. Wolność zatem dotyczy tylko drogi i sposobu dążenia do osiągnięcia ostatecznego celu. Zachodzi tu sytuacja pozornie paradoksalna – brak wolności w stosunku do najwyższej wartości jest równocześnie najwyższą wolnością.

Nie należy jednak sprawy upraszczać. Wszystko to jest dość jasne w rozważaniach teoretycznych, ale praktycznie wiadomo, że jakże trudno człowiekowi uznać i dostrzec to, co jest najwyższą wartością. Jakże różnie ją rozumie i jak różnym dobrom przypisuje wartość najwyższą. Może zatem mylić się w rozpoznaniu najwyższego dobra. Dzieje się tak dlatego, że człowiek, będąc skierowany całą swą bytowością ku „Ty” transcendentnemu, bardziej je przeczuwa, niż zna. Łatwo tu więc o pomyłkę; wartość najwyższą może człowiek przypisać czemuś względnemu – coś, co jest znakiem, słowem Boga, może uznać za rzeczywistość najwyższą. W życiu doczesnym umysł i serce człowieka są pełne niepokoju, poszukują, bo jeszcze nie doszły do pełnego poznania i zjednoczenia z Dobrem Najwyższym.

Wraz z wolnością dana jest człowiekowi moralność i jej obowiązywalność, na mocy której człowiek jest świadomy, że ma coś do zrobienia, ale nie w sensie przymusu, lecz powinności. Powinność wykonania czegoś wiąże człowieka, lecz i w tym pozostaje on wolny, tzn. może zaniechać danego działania albo uczynić coś innego. Zobowiązanie moralne jest tego typu, że zakłada wolność. Powinność jednak przedstawia się równocześnie jako coś bezwarunkowego, zwłaszcza w tym, co dotyczy wspólnego celu moralności, mianowicie tego, by postępować zgodnie z godnością osoby, oraz środków prowadzących do tego celu, nawet z utratą życia włącznie. Powinność dotyczy dążenia do najwyższego dobra, a wolność – wyboru drogi, typu realizacji tej powinności.

Doświadczenie powinności, dane człowiekowi pierwotne rozróżnienie między dobrem a złem, powinność uznania godności osoby ludzkiej byłyby niezrozumiałe bez istnienia Osoby Najdoskonalszej, racji istnienia i racji godności osób ludzkich.