

S. ZOFIA J. ZDYBICKA

PYTANIA O ISTNIENIE BOGA I O MOŻLIWOŚĆ ATEIZMU*

„Utrum Deus sit” – „czy istnieje Bóg”? Zawarty w tym pytaniu problem jest – jak pokazują dzieje myśli ludzkiej i ludzkiej kultury – poważny i trudny do ostatecznego, trwałego i powszechnie przyjętego rozwiązania. Samo sformułowanie pytania stawia z całą powagą możliwość odpowiedzi pozytywnej i negatywnej.

Chociaż pytanie pojawiło się dawno i w ciągu dziejów zanotowano różnie na nie odpowiedzi, sytuacja w tej dziedzinie nabrała szczególnej ostrości w końcu XIX wieku i w wieku XX. Z niespotykaną dotychczas mocą i dynamizmem usiłowano zaprzeczyć istnieniu Boga. Twórcy dominujących prądów myślowych i ideologii zdecydowanie negowali istnienie Boga i różnymi drogami dążyli do wyeliminowania Boga i religii z ludzkiego życia i ludzkiej kultury. Wystarczy wspomnieć poglądy K. Marksa i jego kontynuatorów, F. Nietzschego, S. Freuda, J.P. Sartre'a, by zorientować się w zasięgu i wadze problemu.

Zjawisko współczesnego ateizmu jest samo w sobie wielkim zagadnieniem nie tylko filozoficznym lecz także psychologicznym, socjologicznym, politycznym, kulturowym, analizowanym i interpretowanym wielostronnie¹. Nie jest moim celem ani opis, ani interpretacja ateizmu. Pragnę natomiast

* Odczyt wygłoszony podczas Tygodnia Filozoficznego w KUL w r. 1988.

¹ Na temat ateizmu istnieje olbrzymia literatura. Przykładowo przytaczam wybrane pozycje, np. *L'ateismo contemporaneo*. A cura Facolta Filosofica della Pontificia Universita Salesiana Di Roma. T. 1-4. Torino 1967-1969; C. Fabro. *Introduzione dell'ateismo moderno*. Roma 1969; L. Klein. *Der moderne Atheismus*. München 1970; E. Gilson. *L'atheisme difficile*. Paris 1979; K. Nielsen. *Philosophy and Atheisme*. Buffalo 1986; Th. Steeman *Aspetti psicologici o sociologici dell'eteismo moderno*. „Concilium” 3:1967 s. 61-75; P. Pavan. *Il fattore sociologico nell'ateismo di massa*. Roma 1974. W Polsce ukazało się wiele interesujących tłumaczeń pozycji dotyczących ateizmu: M. Lelong. *O dialog z niewierzącymi*. Tłum. O. Scheree. Paris 1967; E. Borne. *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*. Tłum. J. Ritt. Paris 1968. Warto wspomnieć, że Sekretariat dla niewierzących wydaje specjalny kwartalnik poświęcony problemowi ateizmu współczesnego „Ateismo e dialogo”.

w obecnej sytuacji kulturowej, w której między umysłem człowieka a problemem Boga narosły różne pośredniki kulturowe i wytworzyła się jakby jakaś tama, zapora czy luka, powrócić do podstawowej sytuacji poznawczej, by wskazać na korzenie problemu afirmacji (ew. negacji) Boga i ujawnić go w jego genezie i jego niezniszczalnej żywotności.

Na kilka podstawowych faktów trzeba zwrócić uwagę:

– myśl o Bogu (pojęcie Boga, idea Boga) towarzyszy człowiekowi od początku jego istnienia na ziemi. Stwierdzenie to nie wyklucza faktu, że obok afirmacji Boga pojawiały się także w przeszłości Jego negacje. Dzieje myśli ludzkiej nie notują jednak negacji ostatecznej, raz na zawsze rozstrzygającej, że Bóg nie istnieje. Ostatnia fala ateizmu zorganizowanego, dysponującego środkami przemocy, świadczy o niebywałej odporności myśli o Bogu na zarzuty, o jej nadzwyczajnej trwałości, skoro nawet w XX wieku nie zdołano „uśmiercić Boga”, a tam, gdzie nurty i działania antyteistyczne były najsilniejsze, obserwujemy zasadnicze zmiany na korzyść uznania faktu religii przynajmniej jako trwałego elementu kultury;

– samo istnienie ateizmu jest świadectwem wyjątkowej mocy myśli o Bogu. Ateizm jest bowiem niezwykłym fenomenem: istnieniu Boga usiłują zaprzeczyć liczni pisarze, socjologowie, ekonomiści, politycy i filozofowie. Jeśliby się miało pewność, że Boga nie ma, po co tracić tyle wysiłku, czasu i pieniędzy, by wykazać to, czego nie ma?

– ateizm (negacja Boga) i antyteizm (zorganizowane działanie zmierzające do eliminacji Boga) są stanowiskami wtórnymi w stosunku do afirmacji Boga. Przeświadczenie, że istnieje Bóg jest pierwszą, naturalną postawą człowieka. Ateizm jest czymś wtórnym. Ateista musi przecież mieć jakąś ideę Boga, skoro bowiem zaprzecza istnieniu Boga, musi rozumieć czyjemu istnieniu zaprzecza.

I. ŹRÓDŁA AFIRMACJI BOGA

Powstaje więc zasadnicze pytanie, dlaczego w ogóle pojawia się pytanie o Boga, skąd pochodzi w człowieku myśl o Bogu, jakie są ostateczne źródła idei Boga? Jak wyjaśnić obecność pojęcia Boga w myśli ludzkiej, w ludzkiej kulturze, skoro Boga nikt nigdy nie widział? Jak wytłumaczyć fakt, że Bóg, który nie jest dany człowiekowi w poznaniu bezpośrednim (w doświadczeniu) jest trwale obecny w myśli ludzkiej i w ludzkiej kulturze? Obecny jest nawet dziś po wielkich rewolucjach i po wielkich negacjach XX wieku.

Św. Augustyn wskazywał na trzy źródła pojęcia Boga: poeci (miał na myśli poetów religijnych takich jak Homer, Hezjod), miasto (społeczności) oraz filozofowie.

W twierdzeniu św. Augustyna zawiera się wiele prawdy. Rzeczywiście człowiek zdobywa informacje o Bogu w społeczności, w której żyje, najczęściej w rodzinie, w szkole, w społecznościach religijnych. Może także spotkać się z problemem Boga w literaturze, poezji, która opisuje i wyraża ludzkie przeżycia, obejmując również przeżycia związane z Bogiem. Pojęcie Boga spotyka się w każdej kulturze i każdym języku, którym człowiek się posługuje. Wskazane słusznie przez Augustyna źródła idei Boga mają jednak charakter pochodny od człowieka, są to źródła kulturowe. Kultura natomiast nie jest tylko czymś zastanym przez człowieka, od niego niezależnym, jest tworem człowieka. Powstaje więc pytanie dalsze – skąd pochodzi myśl o Bogu w kulturze, w społeczności? Współcześnie odpowiada się, że źródłem myśli Bogu jest „nieświadomość zbiorowa” (E. Durkheim, C. Jung), „obecność mitów” (L. Kołakowski). Nie są to odpowiedzi zadowalające, bo zatrzymują się właśnie na warstwie kulturowej, nie sięgając głębiej, by wskazać na genezę nieświadomości zbiorowej czy mitów.

W tej sytuacji trzeba przypomnieć prawdę – jak to czyni ostatnio Jan Paweł II w swoich katechezach – że człowiek jest zdolny własnym rozumem, jakby spontanicznie zdobyć elementarną wiedzę o Bogu, wprawdzie niedoskonałą a jednak fundamentalną. Jest to wiedza pośrednia, nie oglądowa, rodząca się w zetknięciu człowieka z otaczającym go światem, wiedza dostępna człowiekowi na każdym szczeblu kultury.

Istnieje więc przed wiarą religijną i przed wiedzą filozoficzną pewien rodzaj poznania Boga, naturalnego, zdobytego w sposób spontaniczny, będący wynikiem refleksji nad światem i sytuacją egzystencjalną człowieka. Istnieje więc jakieś „wiem” przed „wierzę”, przed wiarą religijną – jak to określa Ojciec święty. Oczywiście wiara religijna, właściwa człowiekowi religijnemu, ma inny charakter niż poznanie naturalne, w zakresie treści i mocy i charakteru afirmacji. Wiedza naturalna stanowi jednak fundament wszelkiego poznania Boga w tym znaczeniu, że „Bóg nie mógłby objawić się człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania jakiegos z Nim prawdy”².

Nie jest łatwo człowiekowi współczesnemu, żyjącemu bardziej w kulturze niż w naturze, którego myśl zajęta jest poznawaniem określonych dziedzin świata, poznawaniem rzeczy, ich wytwarzaniem, zdobywaniem coraz to doskonalszych narzędzi produkcji i komunikacji, człowiekowi, którego trzeba by określić raczej jako „homo faber” niż „homo sapiens” ukazać przekonująco tę sytuację źródłową, gdzie pojawia się problem Boga, gdzie rodzi się pierwsza myśl o Bogu. Taki kontakt ze światem zakłada postawę refleksyjną i kontemplacyjną (w naturalnym i szerokim tego słowa znaczeniu), której współcześni ludzie nie kultywują.

² Prawdę o naturalnej zdolności człowieka do poznania prawdy o istnieniu Boga akcentuje i szeroko omawia Jan Paweł II (*Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*. Rzym 1987 zwłaszcza ss. 42-54 oraz 112-127).

Nie ma jednak innej drogi wyjścia z obecnej zawilej sytuacji myślowej i kulturowej. Trzeba podjąć trud powrotu do stanów źródłowych ludzkiego poznania i to w sensie genetycznym i strukturalnym.

Człowiek jako istota rozumna jest zdolny do poznania prawdy o otaczającej go rzeczywistości, a przede wszystkim prawdy o sobie, o charakterze swego istnienia, o swojej pozycji egzystencjalnej. Prawda stanowi wartość fundamentalną, która leży u podstaw wszystkich innych wartości, przede wszystkim dobra moralnego. Możliwość poznania prawdy o świecie i o sobie sprawia właśnie, że życie ludzkie jest życiem osoby, zdolnej do świadomego i wolnego działania, zdolnym do kierowania swoim życiem. Gdyby człowiek nie był zdolny do poznania prawdy o sobie i otaczającej go rzeczywistości, nie byłby zdolny do moralnego, odpowiedzialnego działania.

Chcąc wskazać na stany pierwotne ludzkiego poznania, trzeba przypomnieć, że pierwszym aktem poznawczym człowieka, najbardziej bezpośrednim, a więc aktem doświadczenia jest afirmacja istnienia otaczających człowieka osób i rzeczy, czyli istnienia niezależnej od człowieka rzeczywistości. Jest to afirmacja wcześniejsza od afirmacji własnego „ja”, od ludzkiej samowiedzy. Afirmacja innych osób i rzeczy tę afirmację ludzkiego „ja” i ludzką samowiedzę umożliwia i umożliwia podstawową orientację człowieka w otaczającej go rzeczywistości.

Człowiek doświadcza na różne sposoby i zdaje sobie sprawę z tego, że jest, że istnieje. Doświadcza także, w ciągu swego życia, charakteru swego istnienia, które w wymiarach czasowych wyznaczone jest dwoma kresami: faktem narodzenia i faktem śmierci.

Te dwa naturą zeterminowane fakty wyznaczają jakby dwa typy ludzkich podstawowych doświadczeń: przeżycia szczęścia, które towarzyszy wszelkim narodzinom i przeżycie cierpienia, bólu związanego ze śmiercią i tym wszystkim, co ją zapowiada, a więc chorobami i cierpieniem. Całe życie ludzkie, niezależnie od tego, w jakich warunkach społecznych czy kulturowych przebiega, jest współwystępowaniem tych dwóch typów przeżyć.

Afirmacja własnego istnienia („jestem”) jest równocześnie doświadczeniem jego kruchości, przemijalności, skończoności, utracalności, a więc tego, co w filozofii określa się jako doświadczenie przygodności. Człowiek wie, że może przestać istnieć, w każdej chwili, poznaje bowiem śmierć różnych osób, przeżywa choroby własne czy bliskich mu ludzi, ich śmierć. Człowiek jest świadom, że nie panuje całkowicie nad swoim istnieniem, że istnienie od niego nie zależy, że nie „jest istnieniem”, lecz jedynie „istnienie posiada”.

Doświadczenie kruchości swego istnienia, jakiegoś rodzaju słabości rodzi w człowieku potrzebę umocnienia istnienia poprzez połączenie się z innymi istotami przyrody, wytworami ludzkimi, a przede wszystkim poprzez połączenie z innymi osobami, najbardziej z kręgu rodziny. W miarę rozwoju człowiek łączy się w różne społeczności o coraz to szerszym zasięgu, które

umacniają kruche istnienie ludzkie. Człowiek potrzebuje do swego istnienia wielu osób i wiele różnorodnych rzeczy, które warunkują jego życie i prawidłowy rozwój, ubogacają go wszechstronnie. Rodzina, przyjaciele, mieszkanie, różne rzeczy, środki komunikacji, pieniądze rzeczywiście umacniają życie człowieka. Czynią to jednak czasowo, przejściowo. W pewnym momencie okazują się niewystarczające, a nawet bezsilne wobec radykalnego zagrożenia człowieka, jakim jest możliwość utraty istnienia, czyli śmierci.

Człowiek nie chce umierać. Perspektywa śmierci wyzwała właśnie w człowieku pytania zasadnicze dla ludzkiego życia, pytania o ostateczne źródło istnienia i sens-kres ludzkiego życia. W pewnym momencie każdy człowiek – jeśli jest człowiekiem myślącym – staje się sam dla siebie – jak stał się dla św. Augustyna przeżywającego śmierć przyjaciela – wielkim pytaniem.

Człowiek dzięki swej rozumności, dzięki zdolności intelektualnego poznania jest zdolny swym umysłem ująć całość rzeczywistości (bytu), całość swego życia i dostrzec, że rzeczywistość sama z siebie nie jest zrozumiała, że rodzi problemy. W zdolności postawienia pytania wobec całej rzeczywistości i wobec swego życia najbardziej przejawia się transcendencja człowieka w stosunku do świata przyrody, a nawet wszelkich społeczności. Człowiek – jak zauważa Heidegger – jest bytem, który w swojej egzystencji jawi się jako byt, a pytanie o byt stanowi sposób bycia człowiekiem.

Człowiek jest zdolny postawić pytanie o źródło swego istnienia i istnienia świata i o sens świata a przede wszystkim sens swego życia.

Doświadczając swojej kruchości i niezgody na utratę istnienia, człowiek poszukuje kogoś, kto umocniłby jego istnienie zmienne, uwarunkowane. Wyraża się to w ludzkim pragnieniu trwania, otwarciu na prawdę, na dobro, miłość. Od strony psychicznej jest to pragnienie szczęścia, które w mniej lub bardziej uświadomiony sposób towarzyszy wszystkim przeżyciom człowieka i jest drugą – obok przeżycia zagrożenia i lęku – „pozytywną” stroną doświadczenia ludzkiej sytuacji egzystencjalnej.

Doświadczenie własnej przygodności, potrzeby umocnienia w bytowaniu oraz doświadczenie dynamiki wyrażające się w otwarciu na poznanie, miłość, wolność, jest tak fundamentalne i powszechne, że przekracza wszelkie społeczne, naukowe uwarunkowania oraz wszelkie formacje kulturowe. Jest to doświadczenie przedfilozoficzne, które stanowi fundament prawdy o człowieku i ukazuje jego otwartość na Boga. W tym znaczeniu stanowi ono naturalną podstawę wszelkiej religii.

W tego typu doświadczeniu trzeba szukać źródła pojawiania się problemu Boga, myśli o Bogu. Myśl ta oczywiście ma w tej fazie charakter niesprecyzowany, występuje w formie załączkowej, a jednak jest to myśl i przeświadczenie ogromnie ważne i – jak wiemy z dziejów ludzkości – trwałe. Przez powiązanie z doświadczeniem istnienia, z odczytaniem swojej sytuacji ontycznej, która co do swego zasadniczego charakteru (przygodności) nie ulega

zasadniczym zmianom w zmieniających się układach kulturowych, pełni ogromnie ważną rolę w genezie problemu Boga, w genezie idei Boga i jego podstawowej afirmacji, która jest pierwszym stanowiskiem człowieka zrodzonym spontanicznie z refleksji nad światem i ludzkim istnieniem.

Tutaj należy szukać odporności problemu Boga, odporności myśli o Bogu – a w konsekwencji – religii na wszelkie negacje Boga, wszelkie ateizmy, antyteizmy, proklamacje „śmierci Boga”, które mają zawsze charakter wtórny i zapośredniczony kulturowo.

Radykalne doświadczenie człowieka, powiązane ze spontaniczną refleksją, ujawnia człowieka jako powiązanego z Transcendensem, a więc kimś, kto człowieka przewyższa, kto jest od niego mocniejszy i w kim człowiek może uznać źródło i ostateczny cel swego życia, który wyznacza horyzont i kres ludzkiego życia.

Człowiek – na każdym etapie rozwoju kultury – to powiązanie z Transcendensem (Bogiem) przebiegające przez jego istnienie, życie – jest zdolny sobie uświadomić. Faktycznie je uświadamia i wyraża w postawie religijnej. Możemy więc analizując podstawowe doświadczenie stwierdzić, że człowiek jest ze swej struktury religijny – jest „homo religiosus”.

Stwierdzenie powyższe nasuwa kilka pytań:

- a) jaki charakter teoriopoznawczy posiada to pierwotne, podstawowe poznanie Boga?
- b) jak wyjaśnić wielość wyobrażeń o Bogu, a w konsekwencji wielość religii?
- c) jaki jest stosunek spontanicznego poznania Boga do poznania filozoficznego?

Ad a) By wyjaśnić genezę myśli o Bogu trzeba wrócić do postawy obecnie zapomnianej, wobec dominacji empiryzmu, scjentyzmu i mentalności naukowo-technicznej nastawionej na doraźne poznanie jakości, ilości, nie zagłębiającej się w zagadnienia metafizyczne. Trzeba przypomnieć podstawową zdolność człowieka do poznania rzeczywistości, „czytania rzeczywistości” i to w aspekcie bardzo istotnym, w aspekcie podstawowych zasad: zasady niesprzeczności, tożsamości, racji bytu (przyczyny). Człowiek dzięki swojej władzy poznawczej „czyta” rzeczywistość (intus-legere). Jest to władza określana jako „intellectus primorum principiorum”, dzięki której człowiek ma możliwość poznania podstawowych praw rzeczywistości.

Intelekt ludzki zdolny jest do poznania prawdy o rzeczywistości, która okazuje się być tożsama (określona), niesprzeczna (wewnętrznie niepodzielona na byt i swoje zaprzeczenie nie-byt) oraz uprzyczynowana. W tej perspektywie czytania podstawowych zasad bytu pojawia się właśnie problem Boga.

Zdolność ta jest w człowieku tak podstawowa, że w normalnym życiu jakby nie dostrzegamy jej realizowania się. W tym aspekcie człowiek działa

spontanicznie. Nie jest więc łatwo określić charakter i działanie tej fundamentalnej władzy.

Toteż Gilson zwraca uwagę, że każdy metafizyk zapytany o sprawę pierwszych zasad, przyzna, że nasze poznanie zasad pierwszych jest trochę tajemnicze. Nie istnieje bowiem nic, co poprzedzałoby pierwszą zasadę, a dzięki czemu moglibyśmy wyjaśnić jej przyczynę. Kiedy przyjmiemy się raz na zawsze pewne zasady, rozum działa odtąd w ich świetle. Obecność tych zasad zawsze dokucza filozofom: podobnie jak światło lampy, które nęci owady, a one wokół niego się kręcą, narażając się przy tym na spalenie. We wszystkim, co stanowi przedmiot poznania, filozof znajduje obecność bytu, który nie zawiera się w niczym, a którego istota stanowi to, że nie może nie być. Ale taki byt to abstrakcja, ujęty jako konkret – nosi nazwę Boga.

Chyba dlatego nie istnieje nauka o istnieniu Boga, lecz tylko pewność rozumu daleko większa niż ta, którą o Bogu ma nauka i dlatego też pytanie, czy Bóg jest, zakłada, że jego pojęcie jest już obecne w intelekcie³.

Ad b) Skoro spontanicznie człowiek doświadcza swego otwarcia na Transcendens, skoro myśl o Bogu rodzi się w człowieku w sposób naturalny w zetknięciu z otaczającą rzeczywistością i w refleksji nad swoim istnieniem, dlaczego ludzie wyobrażają sobie Boga w różnorodny sposób, a w konsekwencji dlaczego istnieje wiele różnych religii w przeszłości i obecnie?

Opisany powyżej rodzaj poznania Boga ma charakter niedoskonały i załączkowy. Fundamentalne poznanie ludzkie jest poznananiem rzeczywistości, która rodzi pytania i tu powstaje problem istnienia Boga. Nie jest to adekwatne poznanie Boga. Poznanie Boga jest zawsze pośrednie, rodzi się w refleksji, nie ma charakteru doświadczalnego, nie poznajemy przecież wprost istnienia Boga. Jest doświadczeniem człowieka czy otaczającej rzeczywistości, która sama z siebie okazuje się niezrozumiała i domaga się jako swego ostatecznego źródła istnienia Boga.

Bóg jest transcendentny poznawczo, Jego afirmacja („że istnieje”) ma charakter pośredni. Wielkim zawsze problemem pozostaje odpowiedź na pytanie, kim jest ów Bóg Transcendentny? Człowiek nie dysponuje możliwością pełnego Jego poznania. Istnieje i zawsze pozostanie wielka odległość między poznawczymi możliwościami człowieka a poznaniem istoty Boga. Dla przybliżenia sobie rzeczywistości Boga człowiek posługuje się znakami, symbolami, obrazami, które czerpie z otaczającego go świata, ze świata przyrody, z życia społecznego, zawodowego, z całego kontekstu kultury, w której żyje. Znaki, symbole, które człowiek odnosi do Boga są uwarunkowane kulturowo, są zrelatywizowane do aktualnego stanu poznania, moralności, sztuki itp.

Zapośredniczenie kulturowe myśli o Bogu wyjaśnia fakt istnienia różnych religii. Każda religia, jako rozwinięta więź między człowiekiem i trans-

³ Por. Gilson. *L'atheisme difficile* s. 65-66.

condensum (Bogiem), jest wydarzeniem kulturowym proporcjonalnym do stanu i warunków danej kultury.

Natomiast sam fakt istnienia religii wyrasta z podstawowego poznania ludzkiego, które jest odczytaniem własności rzeczywistości (że jest poznawalna, dobra, piękna). Są to od strony człowieka korzenie religii, wszelkiej religii. Religia jest związana strukturalnie z człowiekiem, z jego sytuacją egzystencjalną, ontyczną, którą człowiek jest zdolny poznać. Natomiast historyczne religie są konkretnym, historycznym, kulturowym wyrazem tego poznania, które ujawnia otwartość człowieka na Boga, nieustanne poszukiwanie Go jako tajemnicy, która ograrnia ludzką egzystencję na tym świecie, z którą łączy się ostatecznie przeznaczenie człowieka, oraz porządek moralny – a więc to, że człowiek jest osobą zdolną do uświadomienia sobie swojej sytuacji, do poznania prawdy, do wyboru dobra, kierowania swoim życiem i odpowiedzialności za własne czyny.

Wyraźnie to potwierdza Jan Paweł II: „Ten wysiłek ducha ludzkiego posiada charakter religijny i kształtuje się w szereg religijnych systemów, takich, jak systemy Dalekiego Wschodu: hinduizm, buddyzm, sinoizm, konfucjonizm o różnym zresztą zabarwieniu”⁴. Nawet w religiach objawionych, nawet w chrześcijaństwie, w którym Chrystus Bóg-Człowiek swoją nauką i życiem objawił prawdę o Bogu (i o człowieku) odpowiedź „wiary”, „ludzkie wierze” ma jednak swoje oparcie w uzdolnieniu naturalnym człowieka do czytania rzeczywistości i poznania Boga jako jej racji⁵.

Ad c) Jaki jest stosunek naturalnego spontanicznego poznania Boga do poznania filozoficznego? Odpowiedź na to pytanie zależy od charakteru filozofii, od tego, jaki jest jej przedmiot, metoda i cel. Istnieje przecież wiele sposobów rozumienia filozofii, wiele kierunków filozoficznych. W każdym z nich inaczej pojawia się problem Boga. Filozofia jest dziedziną kultury, stanowi poznanie metodyczne, można by powiedzieć „techniczne” i dlatego w filozofii pojawiają się pośredniki między istniejącą rzeczywistością, pytającym człowiekiem i dawaną odpowiedzią.

Zapśredniczenie kulturowe sprawia, że filozoficzne odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga mogą być różne. To wyjaśnia także możliwość afirmacji i negacji Boga, możliwości rozwiązań teistycznych, deistycznych, panteistycznych, panenteistycznych czy ateistycznych i antyteistycznych.

Często nie dość jasno rozróżnia się problem poznania istnienia Boga („że jest”) od poznania sposobu, w jaki istnieje i działa w świecie. Zbyt daleko posunięta dociekliwość i dążność do racjonalnego ujęcia natury i działania

⁴ Jan Paweł II. *Wierzę w Boga* s. 85.

⁵ Fundamentalny charakter poznania naturalnego Boga podkreśla Jan Paweł II: „Jest rzeczą oczywistą, że poznanie przez wiarę różni się od poznania czysto rozumowego. Tym niemniej Bóg nie mógłby objawić się człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania jakiegś prawdy o Nim”. *Wierzę w Boga* s. 48.

Boga grozi zamknięciem Boga w ramy ludzkiego rozumu – jak to się działo w XVII wieku zwanym wiekiem racjonalizmu. Przeciw takiemu zrationalizowanemu Bogu sprowadzonemu do zasady świata wysuwał swój sprzeciw Pascal.

Przebiegając myślą systemy filozoficzne dostrzegamy, że często już w punkcie wyjścia determinuje się stosunek do problemu Boga. Są bowiem systemy, które przyjmują istnienie Boga na mocy wiary (św. Augustyn, św. Bonawentura, R. Descartes, G. Marcel, M. Buber), a w refleksji filozoficznej koncentrują się na zgłębianiu istoty Boga i Jego relacji do człowieka i świata.

Są także systemy, które w punkcie wyjścia (a priori) zakładają, że Bóg nie istnieje (K. Marks, J.P. Sartre, F. Nietzsche), a atrybuty boskości przypisują jakiejś formie rzeczywistości, np. marksiści – materii (wieczna i samowystarczalna), Nietzsche i Sartre – człowiekowi.

Istnieją jednak systemy neutralne, które w punkcie wyjścia ani nie afirmują, ani nie negują istnienia Boga. Są to np. systemy Platona, Arystotelesa czy św. Tomasza z Akwinu. Szczególnie cenna w rozwiązaniu problematyki istnienia Boga jest filozofia bytu (metafizyka) św. Tomasza – jak to przypominał Jan Paweł II „ze względu na perspektywę istnienia (actus essendi), którego wartość transcendentalna jest najprostszą drogą poznania Bytu Samoistnego i Aktu Czystego – Boga”⁶.

Filozofia bytu nawiązuje do poznania spontanicznego, które zostało opisane wyżej i w sposób metodyczny pokazuje, że istnienie bytów, które są złożone, zmienne, posiadające właściwości transcendentalne (prawda, dobro, piękno) domaga się istnienia jako swojej racji (przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej) istnienia Osobowego Absolutu czyli Boga.

Poznanie Boga dokonane w ramach metafizyki jest odpowiedzią na istotne w tej filozofii pytanie „dlaczego istnieje coś, co istnieć nie musi”? Poznanie filozoficzne nie tylko stwierdza, że Bóg istnieje, ale – dzięki temu, że poznanie filozoficzne ma charakter analogiczny i transcendentalny – pozwala głębiej wniknąć w istotę Boga, Jego relacje do świata i człowieka. Niemniej i dla filozofii Bóg pozostaje „Znany jako Nieznany”.

Współczesnemu człowiekowi może bliższe są analizy i wyjaśnienia dokonywane w antropologii filozoficznej, która jednak suponuje perspektywę metafizyczną. Antropologia filozoficzna skupia się wprost na fakcie człowieka i analizuje doświadczenie ludzkie, dążąc do dania odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, jaki jest sens i cel życia ludzkiego, co jest dobrem a co złem, jakie jest źródło i cel ludzkiego cierpienia.

Analiza ludzkiego istnienia i działania (poznanie, miłość, twórczość), interpretacja i wyjaśnienie zgodne z charakterem antropologii filozoficznej, ujawnia szczególną pozycję człowieka wskazując na jego

⁶ Jan Paweł II.

– osobowy charakter (człowiek jest podmiotem świadomego i wolnego działania);

– przygodność i transcendencję wyrażającą się w szczególnej pojemności ludzkiego poznania, miłości, wolności;

– dynamizm działania i otwarcie na Transcendencję takie, które nie może być wyjaśnione inaczej jak przez przyjęcie Osobowego Absolutu, który jest dla człowieka źródłem istnienia, najwyższą wartością, celem – kresem, dobrem usensowniającym ludzką egzystencję.

„Religijny” tzn. powiązany z Bogiem charakter osoby ludzkiej, dany załączkowo w poznaniu spontanicznym, staje się w antropologii filozoficznej wyraźny i uzasadniony⁷.

Perspektywa jaką w dziedzinie poznania Boga daje filozofia bytu i uprawiana w jej ramach antropologia filozoficzna nie wyklucza wkładu innych typów filozofii, które dopełniają prawdę o Bogu przez uwzględnienie innego aspektu czy skoncentrowanie się na wybranych problemach. Czyni to filozofia podmiotu, filozofia spotkania, filozofia języka. Pogłębiają one wiedzę dotyczącą wnętrza człowieka i jego otwarcia na Boga (filozofia podmiotu), analizują relacje przebiegające między człowiekiem i Bogiem w życiu religijnym (filozofia dialogu), czy wreszcie analizują kulturowe wyrazy przeżyć religijnych, język religijny (filozofia języka).

II. ŹRÓDŁA NEGACJI BOGA

Powstaje wreszcie pytanie – jak możliwy jest ateizm?

Skoro istnieje samorzutne przeświadczenie o istnieniu Boga, wypływające z poznania świata i człowieka, opracowywane i wyjaśniane w filozofii, dopełniane w religiach, zwłaszcza w religii chrześcijańskiej (religii objawionej), powstaje pytanie, jak możliwa jest negacja istnienia Boga, w jaki sposób może pojawić się ateizm?

Możliwość zanegowania istnienia Boga jest wielostronnie uwarunkowana. Ostatecznie wypływa z samego statusu Boga i człowieka. Bóg jako Byt Transcendentny nie jest człowiekowi poznawczo dostępny wprost. Nigdy człowiek nie może w pełni poznać Boga w żadnych typach poznania ani przednaukowym, spontanicznym, ani w filozofii, ani nawet w religii. Bóg nigdy dla człowieka nie przestaje być tajemnicą.

Ze strony człowieka są także wielostronne uwarunkowania. Człowiek wprawdzie jest zdolny do poznania, że Bóg istnieje – jest „capax Dei” – ale

⁷ Por. M. A. Krąpiec. „Ja” – człowiek. *Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin 1974; oraz Z.J. Zdybicka. *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*. „Roczniki Filozoficzne” 30:1982 z. 2. 5–13.

natrafia tu na wiele trudności, przeszkód i może pobłądzić w tej najważniejszej sprawie. Jako byt osobowy, świadomy i wolny może także powiedzieć „nie” wobec wymagań i powinności praktycznych, które niesie ze sobą przyjęcie prawdy o istnieniu Boga.

Dochodzą do tego różnorodne dodatkowe względy psychiczne, społeczne, kulturowe, które pomagają lub utrudniają poznanie prawdy o Bogu i Jego afirmację przez człowieka. Człowiek, będąc osobą, posiada wymiar społeczny. Najwyższe wartości poznaje i zdobywa wraz z innymi, w społecznościach. Inne osoby mogą pomóc, mogą także zaciemnić prawdy nawet podstawowe. Klimat kulturowy XIX i XX wieku nie sprzyjał afirmacji Boga. Dominujące nurty ideologiczne były antyteistyczne. Dziś sytuacja kulturowa zaczyna ulegać zmianie. Mówi się o potrzebie religii w kulturze, nawet w środowiskach, które przed laty były najbardziej przeciwne religii i zwalczały wszelkie jej przejawy.

Zatrzymajmy się na poznawczych i moralno-psychologicznych źródłach ateizmu⁸.

Gdy chodzi o źródła poznawcze trzeba wskazać na szereg nurtów myślowych, które w różny sposób utrudniały dostęp poznawczy do prawdy o Bogu i w konsekwencji przyczyniły się do negacji Boga czy ją ułatwiły. Są to:

- a) agnostycyzm i horyzontalizacja poznania (Kant, Hume, Comte)
- b) proces depersonalizacji Boga (Fichte, Schelling, Hegel)
- c) proces deifikacji człowieka (Marks, Nietzsche, Sartre).

Ad a) Agnostycyzm i horyzontalizacja poznania.

Poznanie rzeczywistości w perspektywie pierwszych zasad (tożsamości, niesprzeczności, racji bytu), zdobywane w załączkowej formie przez każdego człowieka spontanicznie rodzi pytanie o Boga, który przekracza rzeczywistość. Poznanie to ma charakter transcendentálny, jest otwarte na rzeczywistość inną niż ta, którą człowiek poznaje wprost. Takie poznanie jest rozwijane i kultywowane z filozofii bytu (metafizyce). Wielu filozofów nowożytnych skoncentrowało się na poznaniu innego rodzaju i zrezygnowało z poznania metafizycznego, uważając je za niemożliwe. W ten sposób zostały zerwane najmocniejsze więzy poznawcze między umysłem ludzkim i prawdą o Bogu.

Tę antymetafizyczną linię wyznaczają kolejno: Kant, Hume i Comte. Wprawdzie Kant, negując możliwość poznania Boga przez umysły teoretyczny, nie negował Jego istnienia, związał problem Boga z porządkiem moralnym i był przeświadczony, że postępując w ten sposób robi miejsce dla wiary. Faktycznie dał początek agnostycyzmowi poznawczemu, który w wielu przypadkach prowadzi do ateizmu (nie można poznać – więc nie istnieje). Podobnie Hume nie był ateistą, uważał jednak, że człowiek nie może swoim rozumem poznać Boga, może tylko wierzyć, że Bóg istnieje (fideizm).

⁸ Szeroko na ten temat pisze: S. Paulumbieri. *L'ateismo e l'uomo. La fede e la sfida*. Napoli 1986.

Horyzontalizacja ludzkiego poznania (człowiek może poznać tylko jakie rzeczy są, jak funkcjonują) radykalizuje się wraz z poglądami Comte'a z jego koncepcją trzech etapów dziejów kultury (religijny, filozoficzny, pozytywistyczny). Pozytywistyczna koncepcja nauki i związany z nią monizm teoriopoznawczy, uznający doświadczenie zmysłowe za jedyne wartościowe źródło wiedzy, a wyjaśnienia naukowe organiczające do wskazania na relacje zachodzące między rzeczami czy elementami rzeczy, tak ustawiły perspektywę poznawczą współczesnego człowieka, że problem Boga został wyeliminowany z jego horyzontu poznawczego.

Rozpowszechnienie modelu naukowego poznania jako modelu jedyne-go, w konsekwencji prowadzi umysł ludzki do odcięcia od wszelkiej rzeczywistości pozazmysłowej, transcendentnej. Nauka, zwłaszcza po doświadczeniach XX wieku powinna uznać swoje ograniczenia i swoją niemoc w dotarciu do istnienia Boga, a także powinna uznać, że w tej dziedzinie jest niekompetentna, a więc powinna zostać neutralna. Nie zawsze to czyni i pojawiają się kategorie „naukowego ateizmu” czy „światopoglądu naukowego”, które nic wspólnego z nauką nie mają.

Poza tym pod wpływem wąsko pojętej nauki ukształtowała się mentalność zamknięta na Transcendentny wymiar człowieka i na transcendencję, na Boga co w konsekwencji prowadzi do laicyzmu, indyferentyzmu czy wprost negacji Boga.

Prestiż nauki – zwłaszcza do połowy XX wieku był tak wielki, że modele, paradygmaty poznania naukowego zostały zastosowane do innych dziedzin życia. W rezultacie wiedzę wartościową stanowi dla wielu to, co możemy poznać przez studium naukowe, a to, co nie może być poznane w sposób naukowy, nie uchodzi za ciekawe, jest nierealne – nie istnieje.

Ostatecznym wyciągnięciem wniosków z monizmu teoriopoznawczego, jakim jest scjentyzm, jest zjawisko – wprawdzie przejściowe – tzw. teologii śmierci Boga, „ateizm chrześcijański”. Była to żałosna próba dostosowania faktu chrześcijaństwa do mentalności naukowo-technicznej⁹.

Ad b) Proces depersonalizacji Boga

Druga linia poznawcza prowadząca do ateizmu wywodzi się od Fichtego, Schellinga, kulminacyjny wyraz znalazła w filozofii Hegla. W ich myśli następuje proces depersonalizacji Boga (pojawia się boskość), który w myśli Hegla przybiera postać detranscendentalizacji Boga i racjonalizacji chrześcijaństwa. Skrajną konsekwencją tej linii były poglądy lewicy heglowskiej i Marksa oraz jego kontynuatorów.

Następuje zamiana Boga jako Absolutu Transcendentnego na bliżej nieokreślony absolut wewnątrzhistoryczny. Pojawia się „absolut historii”, „Bóg stający się”. Człowiek staje się miejscem stawania się Boga, spełnienie czło-

⁹ Por. Z.J. Zdybicka. *Problem tzw. teologii „śmierci Boga”*. W: *O Bogu dziś*. T. 1. Warszawa 1974 s. 133–152.

wieka ma nastąpić w dziejach, w historii, w przyszłości, a więc na linii horyzontalnej.

Niezmiernie znaczące było tu stanowisko Hegla, przez jego koncepcję filozoficzną bytu-pojęcia (idei bytu), które uważał za wewnętrznie sprzeczne (byt-niebyt), a które przezwyćieża sprzeczność w koniecznym ruchu dialektycznym, rodzącym ostatecznie ducha absolutnego w człowieku.

Hegel oddziaływał także przez swoją racjonalizację chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo – według niego – stanowi historię zbawienia, w której Bóg wyłania się jako przyszłość, w wyniku koniecznościowego, dialektycznego rozwoju „idei bytu”.

Motyw „stającego się Boga”, „absolutu historii”, człowieka jako miejsca stawania się Boga zostaje podjęty przez lewicę heglowską i zradykalizowany przez Feuerbacha, który wyprowadził wniosek, że Bóg jest tworem człowieka. Marks heglowską ideę absolutną zastąpił „absolutem materii” ewoluującej, samowystarczalnej, a miejscem stawania się człowieka uczynił historię.

Ad c) Proces deifikacji człowieka

Dominujące ideologie XX wieku zaprezentowały wizje Boga i człowieka jako rzeczywistości konkurujące. Wobec tego trzeba dokonać wyboru między nimi – „aut Deus aut homo” – albo Bóg albo człowiek.

Przeciwstawianie Boga i człowieka oraz wybór (opcja) na korzyść człowieka jest charakterystyczna dla wizji ateistycznych i antyteistycznych, które swój najpełniejszy wyraz znalazły w koncepcji Marksa, Nietzschego i Sartre’a.

Głosili oni tzw. ateizm prometejski, ateizm humanistyczny, według którego negacja Boga jest koniecznym warunkiem pełnej afirmacji człowieka. Człowiek uważany jest za jedyne sprawcę i demiurga własnej historii i historii świata.

Negacja Boga w marksizmie dokonana jest już w punkcie wyjścia, jest decyzją, wyborem na rzecz „człowieka społecznego”, któremu marksizm obiecuje pełne wyzwolenie drogą przemian gospodarczo-społecznych.

Marksa pochłonięła pasja działania: „filozofowie dotychczas zajmowali się jedynie interpretacją świata, teraz chodzi o to, by go przeobrazić” (*Tezy o Feuerbachu*). Marks przeciwstawia projekt nowej formy wyzwolenia człowieka i wszystko, co stoi na przeszkodzie realizacji tego projektu przeobrażania świata jest złem, które należy wyeliminować. Wypowiedzieć się za Bogiem – to – zdaniem Marksa – opowiedzieć się za burżuazją. Nowy porządek proletariacki wymaga negacji Boga. Trzeba więc podjąć decyzję zabójstwa Jahwe, którego Marks przecież znał z tradycji judaistycznej.

Tego typu stanowisko, które nie jest wynikiem poszukiwania prawdy, lecz pragnieniem realizowania utopijnego projektu przemiany struktur ekonomiczno-społecznych – jak je określa Gilson – jest argumentoodporne¹⁰.

¹⁰ Gilson. *L'atheisme difficile*.

Negacja Boga w materializmie marksistowskim jest równocześnie przyjęciem determinizmu materialistycznego, któremu zostaje podporządkowany człowiek oraz jego dzieje. Materializm teoretyczny przechodzi w materializm historyczny, który niszczy transcendencję człowieka wobec przyrody i wobec społeczności, a tym samym wolność człowieka staje się jedynie uświadomieniem konieczności. Wyzwolenie społeczno-ekonomiczne natomiast – jak znamy to z doświadczenia – wciąż odsyłane jest w przyszłość.

Opcji na rzecz człowieka dokonuje także Nietzsche, choć z innych powodów i w innej perspektywie. Proklamacja „śmierci Boga” została dokonana w imię dowartościowania człowieka. „Bóg umarł – ogłaszam wam nadczłowieka”. Dotychczasowe (chrześcijańskie) rozumienie Boga jest – zdaniem Nietzschego – uznaniem Go za sędziego, który karze i nagradza człowieka. Bóg-sędzia jest nie do przyjęcia, jest pewnym bluźnierstwem przeciw człowiekowi, uwłaczającym jego godności, uzurpującym jego stanowisko. Odrzucenie takiego Boga jest warunkiem wzrostu, dynamizmu, dojrzałości człowieka. Skoro Boga nie ma, na człowieka spada obowiązek ubóstwienia siebie – deifikacji.

Fundamentalny wybór negacji Boga w wizji Sartre’a dokonuje się poprzez radykalizację wolności ludzkiej. Człowiek nie tylko jest wolny, posiada wolność, ale jest wolnością. Jest absolutnym twórcą siebie – jest tym, czym siebie uczyni. Człowiek i wolność identyfikują się.

Motyw Boga jako alternatywa dla ludzkiej wolności pojawiał się wielokrotnie w dziejach filozofii, u Sartre’a otrzymał postać systematycznej analizy fenomenologicznej o zabarwieniu idealistycznym. Człowiek jest bytem, którego zjawienie czyni, że świat istnieje. Człowiek nadaje sens, istotę sobie i rzeczom. Gdyby Bóg istniał, człowiek byłby niczym, musiałby realizować plany Boga.

Wyjściowy wybór na rzecz wolności człowieka Sartre usiłuje uzasadnić w ramach swojej fenomenologii wykazując, że pojęcie Boga jest wewnętrznie sprzeczne i że wolność człowieka wyklucza istnienie Boga.

* * *

Analizując współczesne postacie ateizmu o najszerszym oddziaływaniu – właśnie te prezentowane przez Marksa, Nietzschego, Sartre’a, czy Freuda – narzuca się przekonanie, iż zafalszowane wizją człowieka i Boga, która właśnie umożliwia ich przeciwstawienie, uwarunkowane są także postawą moralną, której paradygmat znany z pierwszych kart Biblii: „będziecie jako bogowie”¹¹. Pokusa ta towarzyszy człowiekowi, a nieraz przemienia się w rodzaj nienawiści w stosunku do Boga („wszystkich nienawidzę Bogów”).

Nie naszym prawem jest sądzić człowieka, jego intencje i jego wnętrze. Skoro jednak poglądy zostaną wypowiedziane stają się faktem społecznym i

¹¹ Rdz 3,5.

należy je oceniać. Trudno współczesnych negacji Boga nie nazwać pokusą szatańską.

„Szatan – pisze Ojciec św. – usiłuje przeszczepić na człowieka tę wewnętrzną postawę rywalizacji nieposłuszeństwa i opozycji wobec Boga, która jest istotą całej jego egzystencji. Trzeba uznać obecność Boga ale i obecność szatana w historii ludzkości, która nasila się w miarę jak człowiek i społeczeństwa odsuwają się od Boga”¹².

Wielkie współczesne ateizmy powstały w środowiskach chrześcijańskich, w ramach chrześcijańskiej kultury. Sobór Watykański II przyznaje, że i chrześcijanie, ludzie religijni mogli się przyczynić do powstania ateizmu:

„Ateizm wzięty w całości nie jest czymś pierwotnym lecz raczej powstaje z różnych przyczyn, do których zalicza się krytyczna reakcja przeciw religiom, a w niektórych krajach szczególnie przeciw religii chrześcijańskiej. Dlatego w takiej genezie ateizmu nie mały udział mogą mieć wierzący, o ile skutkiem zaniedbań w wychowaniu religijnym albo fałszywego przeciwstawienia nauki i wiary albo też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym, powiedzieć o nich trzeba, że raczej przesłaniają aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii”¹³.

Wielkie „nie” XX wieku na pytanie, czy istnieje Bóg, jest bolesnym doświadczeniem o znanych nam skutkach prowadzących aż do totalnego zniewolenia człowieka. Doświadczenie to jest wezwaniem i wyzwaniem, by skorzystać z jego charakteru oczyszczającego od fałszywych bogów i ubóstwionych ludzi i pogłębić prawdę o człowieku jako osobie, która w Bogu dopiero znajduje pełnię i prawdziwą wolność oraz dynamizm, stając się współtwórcą siebie i współtwórcą dziejów ludzkości, które z mocy i woli Boga są dziejami zbawienia.

Pierwszą potrzebą kończącego się XX wieku – jak to nieustannie przypomina Jan Paweł II – jest prawda o człowieku i o Bogu, prawda niezafałszowana, by po doświadczeniach naszego trudnego stulecia budować wiek XXI w imię człowieka i w imię Boga.

QUESTIONS CONCERNING THE EXISTENCE OF GOD AND THE POSSIBILITY OF ATHEISM

Summary

The title problem is particularly significant in the XIXth and XXth centuries together with the appearance of numerous philosophical trends which negate the existence of God. Yet, in order to understand it, we have to go back to the basic cognitive situation, i.e. to the ascertainment that the thought of God has accompanied man since the beginning of his existence. In this context, atheism is a secondary phenomenon.

¹² Jan Paweł II.

¹³ *Gaudium et spes* 19.

The principal source of the affirmation of God is His natural cognition. The man of the present times has gone away from nature and lives rather „in nature”. The truth of his own nature still remains the basis of human existence. The experience of one's own nature is based on two facts: the experience of happiness and birth and the experience of suffering and death. This experience of accidentalness is the cause of the question about the source of existence.

An analysis of the epistemological character of the cognition of God allows to state that human intellect is able to know the truth about reality as it were spontaneously. Yet the principles which govern intellect, as Gilson writes, are mysterious. The great number of religions is the consequence of the impossibility to acquire the complete knowledge of God, though the very cognition of His existence is supported by man's natural abilities. There may occur different relations between the spontaneous and philosophical cognition which relations depend on the accepted methods in philosophy, its aim and subject. There are systems which assume the existence (or non-existence) of God. There are also systems which do not hold any assumptions in this matter.

The basic sources of atheism which hinder the accessibility of the truth and God are, according to the author, the following: agnosticism and horizontalization of cognition, the process of depersonalization of God and deification of man.

Translated by Jan Kłos