

# Michał Płóciennik, Andre Comte-Sponville

---

[rec.] Andre Comte-Sponville,  
Duchowość ateistyczna.  
Wprowadzenie do duchowości bez  
Boga, przeł. E. Aduszkiewicz, "Czarna  
Owca" Warszawa 2011

---

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia nr 9,  
227-237

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Nazywam religią zorganizowaną całość wierzeń i rytuałów dotyczących rzeczy świętych, nadprzyrodzonych i transcendentnych (to jest szerokie znaczenie słowa), zwłaszcza jednego lub wielu bogów (to jest sens zawężony), wierzeń i rytuałów łączących w jedną wspólnotę moralną lub duchową tych, którzy się z nimi identyfikują lub je praktykują (s. 20).

Istotną uwagę znajdujemy nieco wcześniej:

Każdy teizm jest religijny, ale nie każda religia jest teistyczna (s. 19).

A zatem mamy tu do czynienia z identyfikacją religii z jednym z dwóch wymiarów, bądź też z dwoma naraz, w których Comte-Sponville dostrzega to, co specyficznie religijne i tylko religijne, a więc nawiązując do pewnego konsensusu we współczesnej myśli religioznawczej – z przestrzenią *sacrum*, tj. z rzeczywistością misteryjno-kultyczną w jej odniesieniu do transcendencji/nadprzyrodzoności oraz z ewentualnym utożsamieniem tejże transcendencji/nadprzyrodzoności z bogiem/bogami<sup>3</sup>. Ze struktury powyższej definicji jasno wynika, że wspólnota wyznająca daną religię swój ośrodek identyfikacyjny znajduje właśnie w przestrzeni *sacrum*, dzięki niej będąc tym, czym jest, stąd wspólnotowość, czy to w aspekcie moralnym czy duchowym, bez sakralnego ośrodka nie stanowi środowiska religijności. Takie ustawienie sprawy ma służyć autorowi do wykazania, że wspólnota ludzka, a także pojedyncze jednostki, pozbawieni komponentu religijnego nie tylko nie tracą przestrzeni tożsamościowo-identyfikacyjnej, to są w stanie jednakowo – na poziomie ogólnoludzkim – przeżywać całość ludzkiej egzystencji w jej wszystkich wymiarach. A zatem religia jawi się jako możliwy – dla tych, którzy chcą – naddatek do tego, co fundamentalnie ludzkie, ale niekonieczny, a więc niesprawiający żadnego braku w człowieczeństwie i w rzeczywistości u tych, którzy nie chcą. Wszak społeczna potrzeba więzi, na której wtórnice dopiero ufundowana jest więź religijna (por. s. 27–34), czy też wierności, na której nadbudowywana jest wiara religijna (por. 34–39), czy wreszcie konieczność trzymania się prawdy wobec dwóch najważniejszych współczesnych zagrożeń w postaci fanatyzmu, sofistyki i nihilizmu, na której to dopiero może się oprzeć prawda religijna (por. s. 39–42; 58–63), stanowią rzeczywistość obiektywnie ludzką-laicką, a więc przed-religijną. Wszystko, co nie dotyczy sfery religijnej, w rozumieniu definicji Comte-Sponville’a, należy do tego, co ludzkie, stąd ewentualny brak tejże sfery w ludzkim życiu czy też „utrata wiary” niczego nie zmienia w kwestiach poznania czy też moralności, z racji

zwaną Kościołem”, tegoż, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990, s. 41.

<sup>3</sup> Należy uściślić, że dla Comte-Sponville’a transcendencja/nadprzyrodzoność oznaczają rzeczywistość pozaświatową, wszak jego koncepcja „duchowości ateistycznej” znajdująca się na antypodach duchowości religijnej będzie stanowiła coś na kształt transcendencji/nadprzyrodzoności immanentnej, jeśli można ją w ogóle w ten sposób kategoryzować – wydaje się bowiem, że transcendencja w sensie zewnętrznym i immanencja w sensie wewnętrznym dają się ujmować we wzajemnej współokreślalności i gdy brakuje jednej, znika i druga – sam autor mówi pod koniec o pewnej ich dialektyczności, por. s. 202–207.

ich przynależności do rzeczywistości czysto – czy też po prostu – ludzkiej. Należy odnotować, iż autor ustawia powyższą kwestię w kontekście słynnych źródłowych pytań filozoficznych Kanta<sup>4</sup>. Co ciekawe, wszystko, co dotyczy nadatkowości sfery religijnej w stosunku do tego, co ludzkie, Comte-Sponville zdaje się odnosić także do sfery ateistycznej, w tym sensie, że i ona jawi się jako naddatek wobec czysto ludzkiego poziomu:

Ateizm nie jest ani powinnością, ani koniecznością. Religia też nie (s. 26).

Łatwo dostrzec oświeceniowe zakorzenienie tychże wątków, przy silnym wyakcentowaniu humanistycznego charakteru tegoż zakorzenienia. Jednakowoż sytuacja się nieco modyfikuje, kiedy przychodzi do podjęcia pytania związanego z tym, czego człowiek może się spodziewać (3. pytanie Kanta) – paryski filozof uczciwie przyznaje, że w kontekście problemu futurologicznego związanego z nieuchronnością śmierci w jej niewiadomym wychyleniu, a więc implikującą strach o ludzkie „być” albo „nie być” i to w szczególności w stosunku do śmierci najbliższych, wzmocnionego bólem rozstania, siła religii najmocniej dochodzi do głosu, zaś postawa ateistyczna, zwłaszcza wobec śmierci bliskich, ukazuje swą słabość (por. s. 22–26), i stwierdza:

Utrata wiary [...] zmienia jednak bardzo wiele, gdy chodzi o nadzieję i rozpacz, czyli o ludzkie istnienie (s. 63).

Jednocześnie Comte-Sponville, nie dzieląc postawy wiary jako sposobu przezwyciężenia, nieodłącznej w jakiejś mierze od ludzkiej egzystencji, rozpacz (sam używa określenia „radosna rozpacz”), wskazuje miłosne życie *hic et nunc*, argumentując, iż wybieganie poza chwilę obecną w postaci wiary i nadziei uniemożliwia pełne przeżywanie tego, co jedynie jest, prawdy i życia, które teraz trwa – w tej konkluzji pierwszej części można z łatwością odkryć wpływ myśli szkół hellenistycznych, szczególnie stoicyzmu, a także myśli dalekowschodniej, zwłaszcza buddyjskiej (trwanie w wiecznej momentalności „tu i teraz” szczególnie podkreślane jest w praktyce *zen*), choć ten wątek obecny jest także w nurtach hinduistycznych.

Pomijając chwilowo konkluzje pierwszego rozdziału, należy stwierdzić, iż najbardziej kontrowersyjny charakter zdaje się mieć wyłaniający się niejako z każdej strony pogląd Comte-Sponville’a o możliwości pozakontekstualnego i tym samym bezzałożeniowego dotarcia do prawdy o człowieku i rzeczywisto-

---

<sup>4</sup> Należy w tym miejscu odnotować, że Comte-Sponville odnosi się do wersji Kantowskich pytań zawartych w tegoż *Krytyce czystego rozumu*: „Cały interes mego rozumu (zarówno spekulatywny, jak praktyczny) skupia się w trzech następujących pytaniach: 1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mam się spodziewać?”, (przełożył oraz objaśnieniami opatrzył P. Chmielowski, Warszawa 2009, s. 637), które w innym miejscu zostały przez samego Kanta zsyntetyzowane do pytania o człowieka, por. tegoż, *Logika. Podręcznik do wykładów wydany po raz pierwszy przez Gottloba Benjamina Jäschego*, tłum. Z. Zawirski, s. 131–164, [w:] „Filo-Sofija” 2002, nr 1, s. 141.

ści, jawiącej się w swym „w ogóle” niezapośredniczonym światopoglądowo, w tym także religijnie, a co w moim przekonaniu stanowi podstawowe założenie jego dzieła. Zresztą, sam autor zdaje sobie sprawę z tejże aporii, stąd jego swoista ucieczka w trzecim rozdziale w sferę trans-racjonalną i trans-językową, przekraczającą, bądź co bądź, założeniowy, a więc w swej istocie aprioryczny, „w ogólnym” czysto ludzki, „laicki”. Inna kwestia, że takie podejście okazuje się przynajmniej częściowo zrozumiałe w kontekście perspektywy trzeciego rozdziału, która prezentuje podejście do rzeczywistości, bądź co bądź, *sub specie aeternitatis*, co wymagałoby jednak osobnego wnikliwego przeanalizowania, w jej możliwościach interpretacyjnych i hermeneutycznych.

Drugi rozdział, zdecydowanie najmniej innowacyjny, acz paradoksalnie kluczowy w swym wstępie, stanowi próbę uwiarygodnienia postawy ateistycznej niejako w dwóch krokach: poprzez wykazanie niewystarczalności siły argumentacyjnej tzw. dowodów na istnienie Boga oraz wskazanie najistotniejszych kontrargumentów wobec stanowiska teistycznego. Jednakowoż zdecydowanie najciekawszy, a zarazem rzutujący w znacznej mierze na całość i o tyle kontrowersyjnie rozstrzygający – brzemienny w skutki dla rozwiązań trzeciego rozdziału, fragment tej części znajduje się na samym początku części drugiej. Comte-Sponville zaczyna, podobnie jak poprzednio, od ustalenia definicji nominalnej analizowanego przedmiotu, tym razem Boga:

Przez „Boga” rozumiem byt wieczny, duchowy i transcendentny (zewnątrzny wobec natury i wyższy od niej), który świadomie i dobrowolnie stworzył wszechświat. Uważa się go za doskonałego i szczęśliwego, wszechwiedzącego i wszechmocnego. Jest bytem najwyższym, stwórcą i niestworzonym (jest przyczyną siebie), nieskończenie dobrym i sprawiedliwym, od którego wszystko zależy i który nie zależy od niczego. Jest rzeczywistym, osobowym absolutem (s. 80),

deklarując jednocześnie, że wszak

czy [ów – M.P.] Bóg istnieje? Tego nie wiemy. Nigdy tego nie będziemy wiedzieć, przynajmniej w tym życiu. Stąd pytanie: czy wierzyć w Boga, czy nie? Ja w niego nie wierzę: jestem ateistą” (s. 80).

Zdając sobie sprawę, iż wskutek stwierdzenia o poznawczej – w sensie wiedzy – nierozstrzygalności o istnieniu/nieistnieniu Boga ociera się o agnostycyzm i może zostać on posądzony, podejmuje się natychmiast precyzacji, dlaczego jest mimo wszystko ateistą, niżli agnostykiem:

Nie jestem neutralny, ani obojętny. Sceptyczny? W pewnej mierze. Powiedzmy, że przynajmniej, iż nie mam dowodów [...] jestem ateistą niedogmatycznym. Lecz to nie przeszkadza mi mieć przekonań i wiary (s. 86).

Przy tym odnosząc się do kantowskiego podziału wierzeń czy przyzwoleń na:

opinię, co do której mamy świadomość, że jest niewystarczająca zarówno subiektywnie jak i obiektywnie, wiarę, która jest wystarczająca tylko subiektywnie, nie obiektywnie; i wreszcie wiedzę, która jest wystarczająca zarówno subiektywnie jak i obiektywnie,

konstatuje, iż

mój [ateizm – M.P.] jest raczej opinią, podobnie jak spotyka się ludzi, [...] którzy są mniej pewni siebie lub Boga i zadowolają się posiadaniem opinii religijnych (s. 82).

Po tychże uwagach następuje wykazanie, zdaniem autora, niewystarczającej dowodliwości Boga, a tym samym „słabości dowodów” w ramach trzech klasycznych dowodów na istnienie Boga, a mianowicie: ontologicznego (s. 89–92), kosmologicznego (s. 92–95) i fizykoteologicznego (s. 97–100), przy jednoczesnym wyakcentowaniu ateistycznej otwartości Comte-Sponville’a na „tajemnicę bytu” (s. 95–97). Przy czym owe „słabości” są raczej powtórzeniem, równie klasycznych co dowody, zarzutów, co zostaje skonkludowane, iż brak dowodu jest powodem, aby nie wierzyć (por. s. 101n.). Następujące zaraz po krytyce dowodów antyteistyczne argumenty stanowią także formę „powtórki z historii”: Francuz akcentuje brak osobistego doświadczenia Boga (s. 104–110), aporetyczność wyjaśnienia, jakim miałyby być Bóg (s. 110–119), problem nadmiaru zła – klasyka ateodycealnego gatunku (s. 119–127), podnosi „mierność człowieka” przeciw wszechmocnemu i dobremu Stwórcy (s. 127–131), powraca do feuerbachowsko-freudowskiego wątku pragnienia i iluzji (s. 132–139), a wreszcie podkreśla odwrotność jamesowskiego „prawa do wiary”, a więc „prawo, żeby nie wierzyć” (s. 139–141). Wyrażając swe obawy co do fanatyzmu religijnego, jak i dystansując się od fanatyzmu ateistycznego, podsumowuje autor, iż

mamy prawo do religii, mamy również prawo do niereligijności. Zarówno jedną, jak i drugą trzeba ochraniać (a nawet, jeśli to konieczne, jedną ochraniać przed drugą), zakazując jednej i drugiej narzucania siłą. To właśnie nazywamy laickością, która stanowi najcenniejszą spuściznę Oświecenia. Dziś odkrywamy, jak jest ona krucha. To jeszcze jeden powód, by jej bronić przeciwko wszelkim fundamentalizmom i przekazać ją naszym dzieciom (s. 141).

O ile pierwsza część drugiego rozdziału zostanie rozważona krytycznie w ramach jej skutków w postaci rozdziału trzeciego, o tyle powyżej przytoczona konkluzja zasługuje w tym miejscu na komentarz. Wydaje się bowiem, iż Comte-Sponville stara się sytuować „spuściznę Oświecenia” na neutralnym gruncie wobec religii/ateizmu, co jest jeśli nie nieporozumieniem, to na pewno nadużyciem. Po pierwsze: Oświecenie samo było zawołaną formą religii, i to – raz – jako zlaicyzowana, czy też lepiej: znaturalizowana forma chrześcijaństwa, a dwa – jako zjawisko parareligijne (wystarczy wspomnieć religijne zapędy A. Comte’a); po drugie – w wielu swych postawach Oświecenie było jawnie antyreligijne, szczególnie jeśli idzie o wszystko, co nadprzyrodzone-objawione w religii. Cała siła oddziaływania Oświecenia z jego racjonalizmem, równością ludzi co do naturalnej godności, pierwszorzędną wartością wolności, ogólnoludzką etyką, płynęła z faktu, iż ostatecznie było ono w znacznej mierze chrześcijaństwem dostosowanym do wymogów „czystego rozumu”, niemającego tym samym w sobie samousprawiedliwienia, i opartym na pseudodojrzałości samorzekającego o własnej racjonalności rozumu. Oświecenie nie było szczytem

rozwoju ludzkości, ale częściową degeneracją, bo samo było jedynie odłamem. Dlaczego Comte-Sponville nie dostrzega tych religijnych kontekstów, tego „religijnego umocnienia Oświecenia”, swoistego mitu Oświecenia? Być może dlatego, że sam nie jest do końca mu wierny, starając się go przekroczyć.

Problematyczne jest także rozumienie przez francuskiego myśliciela „fundamentalizmu” i „fanatyzmu”, o ile widzi w nim zajmowanie określonego stanowiska przyjmowanego za prawdziwe, na zasadzie „uznawania swojej wiary za wiedzę i z chęcią narzucenia jej siłą” (s. 140). Oczywiście, wiara nie jest wiedzą, inaczej przestałaby być wiarą, jednakowoż jest pewnym *sui generis* sposobem poznania, choć pośredniego, stąd ludzie wierzący mówią o „pewności wiary” czy też „wiedzy płynącej z wiary, nabytej dzięki wierze”<sup>5</sup>. Narzucanie wiary siłą wydaje się stać w sprzeczności z doktrynami religijnymi uznającymi wolność za istotną wartość, jednakowoż element misyjny zawarty w nich możliwy jest do zrealizowania jedynie na zasadzie przekazywania-dawania świadectwa wiarydoświadczenia i wypływa to nie z fundamentalizmu czy prozelityzmu, ale specyfiki doświadczenia religijnego i religijnej inicjacji.

Ponadto należałoby się wnikliwiej zastanowić nad faktem, czy pewne fundamentalnie źródłowe, transcendentalne, choć być może nie(s)tematyzowa(l)ne, doświadczenie wiary – niekoniecznie w sensie *stricte* religijnym, nie jest wpisane w naturę człowieka, będąc pierwotnym wobec jego konkretnego wyboru wiary bądź niewiary, a tym samym dezawuuując istnienie sytuacji neutralnej, co zdaje się sugerować Comte-Sponville. Wszak nawet niewiara zakłada ów transcendentalny akt wiary, okazując się ostatecznie jako wiara w niewiarę, zaś wiara jako potwierdzenie i niejako tematyczne zaktualizowanie owej transcendentalnie danej w apriorycznej źródłowości wiary<sup>6</sup>.

Comte-Sponville zmierza w swojej książce konsekwentnie do wskazania „jaką duchowość można zaproponować ateistom”<sup>7</sup>, bowiem „nie można się obyć bez duchowości”

duch jest zbyt ważną sprawą, żeby go wydać na łup księży, mułłów lub spirytualistów. Jest to najwyższa część człowieka, czy raczej jego najwyższa funkcja, która sprawia, że jesteśmy czymś innym niż pozostałe zwierzęta i czymś więcej lub czymś lepszym niż zwierzęta, którymi sami jesteśmy. „Człowiek jest zwierzęciem metafizycznym”, powiedział Schopenhauer, a więc, dodałbym, również zwierzęciem duchowym. Jest to nasz

<sup>5</sup> Por. S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004, s. 194–205; tegoż, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003.

<sup>6</sup> Zob. np. K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005; Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Wrocław 1998, nr 31–34; M. Scheler, *Fenomenologia wiary*, tłum. J. Garewicz, „Znak” 1994, nr 1, s. 53–65. Niezwykle istotna w tym kontekście jest koncepcja „wiary filozoficznej” Karla Jaspersa – zob. tegoż, *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner, Toruń 1995; tegoż, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.

<sup>7</sup> Swoją drogą, interesujące byłoby podjęcie pytania, na ile *Duchowość ateistyczna* A. Comte-Sponville’a mogłaby stanowić coś w rodzaju podręcznika duchowości dla ateistów i czy tylko dla nich.

sposób zamieszkiwania uniwersum i absolutu, które mieszkają w nas. [...] Niewiara w Boga to nie powód, by odciąć sobie część własnego człowieczeństwa, zwłaszcza tę część. To nie powód, by rezygnować z wszelkiego życia duchowego (s. 142–143).

Jaką zatem duchowość, specyficznie ateistyczną, proponuje francuski myśliciel? I czym jest ów duch przeżywający swą duchowość? Comte-Sponville tak o tym mówi:

człowiek jest bytem skończonym, otwartym na nieskończoność. Mogę dodać bytem efemerycznym, otwartym na wieczność, bytem względnym otwartym na absolut. To otwarcie to właśnie duch. Metafizyka polega na myśleniu, natomiast duchowość na doświadczaniu, na ćwiczeniu, na przeżywaniu. To właśnie odróżnia duchowość od religii, która jest tylko jedną z jej form. [...] Wszelka religia wynika, przynajmniej po części, z duchowości, ale nie każda duchowość musi być religijna (s. 144).

Czy taka duchowość zakłada jakiś absolut i jak się to ma do jej ateistycznych deklaracji?

To, że ktoś jest ateistą, nie oznacza, że zaprzecza istnieniu tego, co absolutne. Oznacza natomiast, że zaprzecza transcendencji absolutu, jego duchowości, jego osobowości, zaprzecza, że absolut jest Bogiem (s. 144–145).

Warto zapytać, jak Comte-Sponville odniósłby swoje stanowisko do rozróżnienia Boga i boskości, które – jak wiemy – znane było już starożytnym Grekom<sup>8</sup>, a i we współczesnej myśli zajmuje poczesne miejsce<sup>9</sup>, a które stwarza znaczne możliwości hermeneutyczne. Mimo iż sam Francuz nie uwzględnił tego rozróżnienia ani się wprost do niego nie odnosi, wydaje się, iż jego wizję duchowości można by określić mianem „duchowości boskości”, choć wymagałoby to dookreślenia owej boskości<sup>10</sup>. On sam ujmuje owo „absolutne” w kategoriach naturalizmu, immanentyzmu i materializmu:

Natura to dla mnie całość rzeczywistości (nadprzyrodzoności nie ma), istniejąca niezależnie od umysłu (który ona tworzy, a który jej nie tworzy). Z tego wynika, że wszystko jest immanentnie we Wszystkim [...] i niczego innego nie ma. Do definicji Wszystkiego należy, że jest jedyne (gdyby Wszystkiego było wiele, Wszystko byłoby ich sumą). Nie ma stwórcy (wszelkie stworzenie stanowi część Wszystkiego, samo nie mogłoby stworzyć Wszystkiego), nie ma zewnątrz, nie ma wyjątku, nie ma celowości. To właśnie możemy nazwać rzeczywistością – ogół bytów i wydarzeń – pod warunkiem, że dodamy moc istnienia i działania, która sprawia, że mogą one powstać (ogół przyczyn, nie tylko

<sup>8</sup> Pewne napięcie w tej kwestii zauważalne jest także w myśli indyjskiej, m.in. w jej rozróżnieniu pomiędzy brahmanem a deva/ami.

<sup>9</sup> Można chociażby wskazać rozważania Heideggera o „boskim Bogu”, prowadzone na modłę eckhartowską, czy też filozoficzno-religijną myśl Bernharda Weltego.

<sup>10</sup> Warto przy tym pamiętać: po pierwsze o problemie różnych możliwości rozumienia funkcji i sposobów odniesień terminów religijnych do ich przedmiotów, zwłaszcza w napięciu pomiędzy katefatyzmem i apofatyzmem, po drugie o tym, iż spór dotyczący istnienia/nieistnienia B(b)oga z konieczności implikuje kwestię sporu pomiędzy modelami B(b)oga, a raczej ją *explicit* zakłada, wszak możliwość uznania bądź nieuznania istnienia tegoż uzależniona jest w znacznej mierze od J(j)ego „tożsamości”.

same efekty). [...] Jestem przekonany, że natura istnieje wcześniej niż duch, który o niej myśli. Według mnie w tym punkcie naturalizm prowadzi do materializmu. Duch jednak istnieje, lub raczej tylko materializm pozwala mu istnieć. Być materialistą, w filozoficznym znaczeniu tego terminu, to zaprzeczać ontologicznej niezależności ducha. [...] Słowo „absolut” was krępuje? [...] sam dość długo go unikałem. „Byt”? „Natura”? „Stawanie się”? Wielką czy małą literą? Każdy jest panem swojego słownika [...] Wszystko z definicji wyklucza coś innego. [...] To właśnie tradycyjnie nazywamy absolutem lub bezwarunkowością: coś, co nie zależy od niczego innego, tylko od samego siebie, co istnieje niezależnie od wszelkich relacji, od wszelkiego uwarunkowania, od wszelkiego punktu widzenia. To, że nie mamy do niego dostępu, chyba że tylko pod pewnym względem, nie stoi na przeszkodzie, żeby Wszystko nas zawierało. Z tego, że we Wszystkim wszystko jest względne i uwarunkowane, nie wynika, jak sądzę, że samo wszystko jest takie – co więcej, jeśli naprawdę jest Wszystkim, wyklucza taką możliwość. Ogół wszystkich relacji, wszystkich warunków i wszystkich punktów widzenia jest bezwzględnie absolutny, nieuwarunkowany i niewidzialny. [...] Nazywam to, dla żartu, dowodem panontologicznym. Całość tego, co istnieje, istnieje koniecznie (s. 146–147).

Jeśli chodzi zaś o boskość, to pewną wskazówką są słowa, iż „Grecy mówili raczej o *Physis* niż o *Cosmos*” (s. 146), którą utożsamiali właśnie z ową boskością, *Natura, sive omnia*. Owo wyeksplikowanie ateistycznej absolutności-boskości ma służyć wskazaniu form jej doświadczenia/ania *resp.* przeżywania, przy czym wyczuwalny jest klimat myślowy zwłaszcza buddyzmu, szczególnie gdy Comte-Sponville dobitnie akcentuje konieczność rozpuszczenia iluzji indywidualnego, rozróżniającego, oddzielającego od Wszystkiego „ja” – przebudzenia w kierunku an-atmana/strukturalistycznej śmierci podmiotu w jego indywidualności<sup>11</sup>, ale także spinozjańskiej, czy raczej stoickiej mistyki natury. Prowadzi to do pozawerbalnego doświadczenia – gdyż słowa, wszelkie pojęcia są jedynie myślowym dodatkiem do Rzeczywistości *par excellence*, będącej poza słowami i kategoriami, ciszy, w której mamy do czynienia z pozaracjonalnym w sensie metaracjonalności, ale całkowicie naturalnym, doświadczeniem jedności ze Wszystkim w tym, czym jest, zjednoczeniem się ze Wszystkim w prawdzie miłości. Autor podkreśla nagłość i „jedynie” kilkurazowość tego typu doświadczenia we własnym życiu, ale wydaje się, że będąc niezależne od objawienia czy też woli nieistniejącego stwórcy, jest ono dostępne w każdej chwili i dla każdego, co nie znaczy, że określone warunki nie sprzyjają jego zaistnieniu. Inną kwestią jest możliwość permanentnego pozostawania w nim – co wydaje się być dla Comte-Sponville’a sprawą otwartą. Doświadczenie to osadzone jest w klimacie do żywego przypominającym obecną w buddyzmie mahajany koncepcję dwóch poziomów prawdy: uwarunkowanej-względnej i nieuwarunkowanej-absolutnej, owo mistyczne doświadczenie Wszystkiego sytuując ponadkategorialnie w przestrzeni nieuwarunkowanej-absolutnej, transracjonalnej-transpoznawczej i trans-

<sup>11</sup> Przy całej odmienności światopoglądowo-kulturowego środowiska powstania, a zatem i znaczenia, wydaje się, że strukturalistyczne rozumienie rzeczywistości/człowieka i buddyjska intuicja o prawie współzależnego powstawania wykazują jednak istotne zbieżności hermeneutyczne, co wymagałoby jednakowoż głębszych analiz.



werbalizowalnej wobec tego, co potocznie doświadczane w swej względności, co zdaje się prowadzić do immanentnej transcendencji, czy raczej „otwartej immanencji”<sup>12</sup>. Ostatecznie idea „duchowości ateistycznej” kulminuje się w tym, że „jesteśmy oddzieleni od absolutu i wieczności tylko przez samych siebie”. Nawiązując do utożsamienia przez Nagardżunę nirwany i samsary (na poziomie nieuwarunkowanym-absolutnym), filozof stwierdza:

dopóki rozróżniasz swoje życie, takie jakie jest [...] i zbawienie, dopóty jesteś w życiu takim, jakie ono jest. Dopóki rozróżniasz wieczność i czas, dopóty jesteś w czasie. Dopóki rozróżniasz absolut i względność, dopóty jesteś we względności. A gdy już nie posługujesz się tym rozróżnieniem albo gdy już się w tobie nie pojawia? Wtedy, w miarę jak przestaje cię przepełniać *ego*, przestaje ci brakować Boga. Niczego ci nie brakuje: wszystko jest tutaj, wszystko jest prawdziwe, wszystko jest wieczne, wszystko jest absolutne i już nic, nawet ty sam, cię od tego nie oddziela. Pozostaje tylko wszystko, nieważne jakie nazwy się mu nadaje [...] – bezosobowy urzeczywistniony absolut (s. 199–200).

A więc droga i zarazem cel owej „ateistycznej mistyki” jawi się następująco:

przebudzenie, czyli wyzwolenie. To jest to samo. Przebudzenie to tyle, co dostąpienie tego, co uniwersalne i prawdziwe (prawdziwe, a więc uniwersalne), i wyzwolenie się z siebie samego,

przebudzenie ze snu, a

tym snem jest *ego*. Prawda jest przebudzeniem (s. 205).

Dlaczego zatem zwać to duchowością? Gdyż

ja nie jest niczym innym jak zbiorem iluzji, które ja tworzy na swój własny temat. Można jednak uwolnić się od nich (przez poznanie, przez działanie) i to nazywa się duchem. [...] Prawda jest dla mnie zbyt wielka – albo raczej moje ja zbyt dla niej małe. Właśnie tę małość nazywam *ego* [próbę zamknięcia Wszystkiego w kategoriach i strukturach *ego* – M.P.]. A wielkość nazywam duchem [rozpuszczenie oddzielającej iluzji *ego* poprzez otwarcie ją na *nie-egoistyczne* Wszystko – M.P.]. Tak więc *ego* jest niewolnikiem i tym, co zniewala; a duch jest wolny i jest tym co wyzwala (s. 206).

Stąd

raczej duchowość immanencji niż transcendencji i raczej duchowość otwarcia niż wewnętrzności (s. 207).

Takie podejście, zdaniem Comte-Sponville’a, prowadzi nie tylko do dialogicznego i tolerancyjnego współistnienia religii i niereligii, ale sprowadza je niczym do wspólnego źródła, gdzie się spotykają i koegzystują w miłości prawdy:

W tym miejscu spotykają się mędrcy i święci, być może w tym punkcie osiągają spełnienie. To miłość, a nie nadzieja, daje życie; to prawda, a nie wiara wyzwala. Już jesteśmy w Królestwie, ponieważ wieczność jest teraz (s. 212)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Por. Ł. Trzeciński, *Eschatologia immanencji*, [w:] *Eschatologia w religiach, kulturach i systemach myślowych*, red. J. Drabina, Kraków 1995, s. 145–151.

<sup>13</sup> Te ostatnie stwierdzenia do żywego przypominają ujęcie źródłowej jedności wszystkich religii w kategoriach adwajty-wedanty przez Ramakrisznę – zob. w tej kwestii M. Ruchel, *Ramakriszna: filozof-mistyk-święty*, Kraków 2003.

Krótką notką recenzyjna nie jest w stanie wyczerpać analizy wszystkich istotnych kwestii omawianej publikacji, ani nawet ich wszystkich wskazać, nie mówiąc o poddaniu krytycznemu namysłowi. Staje się to szczególnie trudne, gdy książką dotyczy z jednej strony najważniejszych sfer ludzkiej egzystencji, ujmowanej w kategorii duchowości, z drugiej strony gdy chce być, w zamyśle autora, nowatorską próbą podjęcia fundamentalnych zagadnień tejże przestrzeni z nowej perspektywy. Nie pozostaje wówczas nic innego, jak uwypuklić to jej dążenie, choćby ostatecznie miało się okazać jedynie zamierzonym dążeniem, co – moim zdaniem – ma w znacznej mierze miejsce właśnie w przypadku pozycji A. Comte-Sponville’a, która w gruncie rzeczy okazuje się kompilatorską formą nowej hermeneutyki rzeczywistości „duchowości” i „ateizmu” w postaci „duchowości ateistycznej”, której innowatorstwo opiera się na wykreśleniu tejże nowej perspektywy interpretacyjnej w ramach tradycyjnego *spectrum* problemowego. Tym samym to, co nieco rozczarowuje, wywołując niedosyt, jednocześnie stanowi w sposób hermeneutycznie otwierający, także w warstwie językowej, wystarczającą wartość tejże książki, by polecić jej przeczytanie nie tylko specjalistom, ale każdemu, komu nieobojętna jest debata o kształcie duchowości człowieka współczesnego.



Ryszard MISZCZYŃSKI

**[rec.] Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, ss. 253**

Międzywojenna Polska ciągle dla wielu osób mieni się błyskami sławy, jest obiektem podziwu i westchnień. Czasem to wynik zwykłej, nieco nieracjonalnej nostalgii za przeszłością. Często mamy jednak rzeczywiste podstawy do odczucia dumy z naszych dawnych sukcesów. Taki podziw jest bezwzględnie uzasadniony w przypadku osiągnięć uczonych, których przedstawia w swej książce profesor Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, Roman Murawski. Warto podkreślić: nie jest to emocja ograniczona tylko do Polaków, którzy łakną jej, zbyt rzadko słysząc pochwały pod swoim adresem. Głosy podziwu dla dokonań naszych rodaków pojawiły się np. na łamach bardzo ważnej monografii o podstawach teorii mnogości, którą napisali wybitni matematycy Zachodu Abraham A. Fraenkel, Yehoshua Bar-Hillel, Azriel Levy, gdy prezentowali osiągnięcia dwóch (Stanisława Leśniewskiego i Leona Chwistka) spośród wielu innych bohaterów prezentowanej przeze mnie książki. Ocena wyników naszych uczonych dla rozwoju podstaw matematyki była jednoznaczna: „Prawdopodobnie nie ma kraju, który miałby – w stosunku do liczby swoich mieszkańców – tak wielki wkład w matematyczną logikę i teorię mnogości jak Polska”<sup>1</sup>. Autorzy tych słów uznali nawet opisywany fakt za fenomen godny wyjaśnienia przez socjologię nauki.

Podkreślanie przez autorów przywoływanej monografii roli Polaków prawdopodobnie nie towarzyszyła świadomość zdecydowanie większej komplikacji

---

<sup>1</sup> A.A. Fraenkel, Y. Bar-Hillel, A. Levy, *Foundations of Set Theory*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, London 1973, s. 200.