

Hubert Młynarek

Filozofia przeżycia religijnego w ujęciu Jana Hessena : (studium krytyczne)

Collectanea Theologica 28/1, 119-197

1957

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HUBERT MYNAREK

FILOZOFIA PRZEŻYCIA RELIGIJNEGO
W UJĘCIU JANA HESSENA

(Studium krytyczne)

WSTĘP

Zagadnienia genezy, istoty, właściwego sensu i wartości poznawczej przeżycia religijnego należą do problemów, które nie znalazły jeszcze definitywnego rozwiązania. Jednym z głównych powodów takiego stanu rzeczy jest zapewne ogromne bogactwo form, w jakich przeżycie religijne się przejawia oraz złożoność jego struktury. Trafnie o tym pisze jeden z najlepszych znawców zjawisk religijnych, protestancki psycholog religii, W. Gruhn: „...mało jest przedmiotów w obrębie ożywionej i nieożywionej przyrody, które odznaczają się tak swoistymi ukształtowaniami, tak osobliwymi strukturami, tak skomplikowanymi objawami, jak fakty wyższego życia psychicznego a zwłaszcza niezbadane jeszcze w dużej mierze dziedziny przeżycia religijnego“.¹⁾

Trzeba jednak przyznać, że literatura filozoficzna, która odnosi się do przeżycia religijnego, jest ogromna. Od chwili, kiedy Schleiermacher wydał swoje *Reden über die Religion*, zainteresowania, zwłaszcza protestanckich filozofów, apologetów i teologów a nawet szeroki kół inteligencji skupiały się coraz bardziej na przeżyciu religijnym. Asolutyzując jego znaczenie upatrywali niektórzy w nim nowy „dowód“ istnienia Boga na miejscu starych, w stosunku do których

¹⁾ Werner Gruhn, *Religionspsychologie*, Wrocław 1926, s. 7.

w szerokich kołach myśli europejskiej szerzył się sceptycyzm, wywołany ich krytyką ze strony Kanta. Trafnie opisuje tę sytuację, w której filozoficzna myśl nowożytna znalazła się wskutek destrukcyjnej pracy Kanta, Franciszek Sawicki: „Kant zachwiał potężnie zaufaniem w ścisłość dowodów na istnienie Boga i to w takim stopniu, że w szerokich kręgach uważa się niemożliwość udowodnienia istnienia Boga za dogmat. *Krytyka czystego rozumu* — tak twierdzą — wykazała w sposób nie do odparcia, że rozum teoretyczny nie jest w stanie wyjść poza świat empiryczny“.²

Właśnie to było jednym z głównych powodów, że rozważania, które dotychczas zmierzały do wykazania prawdziwości religii przez dowodzenie istnienia jej przedmiotu, ustępowały coraz bardziej — przynajmniej w laickiej i protestanckiej filozofii religii — analizom przeżyć religijnych. Starano się przedstawiać przeżycie religijne tak, by było samo w sobie, bez powoływania się na teoriopoznawcze i metafizyczne argumentacje, oparte na faktach areligijnych, zupełnie wystarczającą podstawą religii, by było jedynym, najsilniejszym dowodem istnienia Istoty najwyższej.

Inną przyczyną przejścia od metafizycznych argumentów na rzecz istnienia Boga do refleksji nad istotą samego religijnego zachowania się było to, że filozof religii a zwłaszcza apologeta starając się o podanie człowiekowi nowożytnemu argumentów na istnienie Boga musiał liczyć się z jego nastawieniem i sposobem wartościowania. To zaś nastawienie było i jest subiektywne, intrawertywne, przekłada wolę i uczucie nad rozum, ceni radość, pociechy, uszczęśliwiające przeżycie Boga, jednym słowem „dowody“ serca wyżej od logiki zimnego rozumu i od abstrakcyjnych rozumowań teologów, które mają za przedmiot istnienie i istotę Boga.

Te prawdy, które od dawna nurtowały kręgi przede wszystkim świeckiej i protestanckiej filozofii religii i apologetyki (choć mieli z nimi pewne punkty styczności tacy zblizeni do po-

² Franciszek Sawicki, *Die Wahrheit des Christentums*, Paderborn⁴ 1920, s. 29.

głędów św. Augustyna myśliciele w Kościele katolickim jak np. Malebranche, Pascal, Newman, Gratry), znalazły swe wierne, choć stosunkowo późne odbicie także po stronie katolickiej, mianowicie w modernizmie, który został przez Kościół potępiony. Musi jednak tkwić jakaś głębołka, obiektywna racja w samym przeżyciu religijnym, która nie pozwala uważać je jedynie tylko za sprawę mody i smaku, z którą można by się „załatwić“ z góry negatywnie, skoro pomimo nieprzychylnego ustosunkowania się Urzędu Nauczycielskiego Kościoła do modernizmu interesowanie się ortodoksyjnej części katolickich filozofów tym przeżyciem wcale nie ustało, lecz wręcz przeciwnie jeszcze się wzmogło. Wystrzegając się skrajności modernistów, którzy upatrywali w wybuchających z podświadomości przeżyciach jedyne miarodajne i normatywne źródło prawdy o Bogu i w ten sposób doszli do zaprzeczenia Objawienia oraz — wskutek zależności formy i treści przeżyć religijnych od usposobienia poszczególnych jednostek — do zrelatywizowania prawd religijnych, chciano jednak w oparciu o obiektywne i gruntowne badania zjawisk religijnych znaleźć wszystko to, co prawdziwe i trwałe w nowożytnych i współczesnych poglądach na przeżycie religijne.

Odtąd także w katolickiej filozofii religii zwracano uwagę nie tylko na terminy stosunku, jakim jest religia (czyli na istnienie, istotę i przymioty Boga oraz na człowieka, jego naturę, istnienie duszy duchowej, nieśmiertelnej) lecz także na samą relację (czyli na stosunek człowieka do Boga jako taki). Nie znaczy to, że samej relacji nie poświęcono dawniej w katolickiej filozofii żadnych wywodów. Ale po pierwsze nie uwzględniono w obrębie tego stosunku przeżycia religijnego, nie jakoby negowano jego istnienie, uważano bowiem za rzecz zwyczajną, że ludzie mają przeżycia religijne, lecz traktowano je jako coś czysto osobistego, subiektywnego, relatywnego do danej osoby. „Katolicka apologetyka... zwykła oceniać przeżycia religijne nie jako przeżycie rzeczywistości, lecz jedynie jako przeżycie wartości, jako doznanie nadprzyrodzonych pociech i ra-

dości lub moralnego odrodzenia. Ze względu na to, że te doznania są wyłącznie relatywne do podmiotu, nie można im było przyznać żadnej właściwej siły dowodowej odnośnie sądu egzystencjalnego: Bóg jest, a więc odnośnie poświadczenia (*Bezeugung*) jakiegoś pozapodmiotowego stanu rzeczy (*transsubjektiven Tatbestandes*)³⁾ A po drugie ograniczano się często do dawania ogólnego, abstrakcyjnego określenia istoty religii, ujmowano ten stosunek w sposób zbyt formalny jako uznanie Boga i służenie Mu za pomocą moralnego życia i postępowania nie starając się o wniknięcie w głębszą, przebogatą istotę życia religijnego. To ostatnie zadanie przekazano niejako na podstawie niespisanej umowy literaturze budującej, popularno-religijnej, ascetycznej, mistycznej. Natomiast w rozważaniach filozoficznych o istocie religii przeważał punkt widzenia apologetyczny. Trafnie opisuje ten stan rzeczy J. P. Steffes: „Nie uprawiano dotychczas, jako osobnej gałęzi wiedzy w obrębie... nauk, zajmujących się badaniem religii, i katolickiej filozofii czysto filozoficznego rozważania religii dla niej samej, tzn. bez stawiania sobie apologetycznego celu. Pytania, jakie się nasuwały odnośnie istoty i uprawienia religii, traktowano w sposób apologetyczny w załączeniu do metafizyki w tzw. teodycei lub w teologii fundamentalnej“⁴⁾

Te występujące w nowszej i najnowszej katolickiej filozofii religii tendencje do wydobywania z przeżycia religijnego wszystkich tych momentów, które mają obiektywną wartość i narastająca z roku na rok ilość dzieł⁵⁾ poświęconych przez myślicieli katolickich zagadnieniom, związanym z przeżyciem religijnym, są wyraźnym dowodem wielkiego znaczenia, jakie mają

³⁾ Karol A d a m, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*. Rottenburg a. N.² 1923, s. 108.

⁴⁾ Jan Piotr S t e f f e s, *Religionsphilosophie*, München 1923, Przed-słowie s. V.

⁵⁾ Do tych dzieł należą m. i. prace Maksa Schelera (zwłaszcza: *Vom Ewigen im Menschen*, I, Leipzig 1921), O. G r ü n d l e r a, K. A d a m a, prace L a r o s a poświęcone P a s c a l o w i i N e w m a n o w i, O. K a r r e r a, R. G u a r d i n i e g o, G. S i e g m u d a, H. G e t z e n y ' e g o, W u n d e r l e g o, R a d e m a c h e r a, H e s s e n a, P r z y w a r y, G e y s e r a, M a r é c h a l a i i.

prace badawcze, dotyczące tej dziedziny doświadczeń ludzkich.⁶

Pomimo ogromnej pracy badawczej, jaką — jak wynika z powyższego — już poświęcono zagadnieniom, związanym z przeżyciem religijnym, jeszcze daleko nam do ostatecznego, wyczerpującego i rozwiązującego zadowalająco i obiektywnie wszystkie kwestie opracowania tego działu filozofii religii. Do ogólnej charakterystyki stosunku tego, co już osiągnięto, wobec tego, co jeszcze należy zbadać, można zastosować słowa A. M. Wachsmanna, odnoszące się do wyników w ogóle wszystkich dotychczasowych doświadczalnych prac z dziedziny psychologii religii (a więc dziedziny, która jest spokrewniona z filozofią religii i której rezultaty refleksja filozoficzno-religijna pogłębia): „...teren [badań] jest zbyt wielopostaciowy, zbyt bogaty w czynniki, które tutaj współdziałają, rozciąga się zbyt przez wszystkie przestrzenie życia psychicznego. Pomędzy poszczególnymi okręgami badań i postawieniami problemów istnieją wszędzie duże luki, co więcej, skłonni bylibyśmy powiedzieć, że dotychczas tylko poszczególne wyspy dokładniejszej znajomości wystają z morza otwartych zagadnień“.⁷

Do tych luk, o których wspomina Wachsmann, należy przede wszystkim zagadnienie genezy przeżycia religijnego, które nie zostało dotąd dostatecznie wyjaśnione. Nie przedstawiono dotychczas w sposób wyczerpujący wszystkich istotnych, koniecznych warunków jego powstania. Ma się nieraz przy czy-

⁶) Także niektórzy wybitni neotomiści, jak np. J. Geysler (por. zwłaszcza tegoż myśliciela dzieło pt. *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung M. Schelers*, Münster 1923) i E. Przywara (np. w dziele *Religionsbegründung*, Freiburg i Br. 1926), którzy ustosunkowują się z większą rezerwą do przeżycia religijnego, są zmuszeni zwrócić baczną uwagę na nie, zając stanowisko wobec wywodów, poświęconych temu zjawisku przez zwolenników przeżycia religijnego. I oni również przyznają pewnym momentom tego przeżycia obiektywną wartość. To wszystko jest w każdym razie dowodem tego wielkiego znaczenia, jakie posiadają w dzisiejszej filozofii, apologetyce i teologii zagadnienia związane z przeżyciem religijnym.

⁷) Alfons Maria Wachsmann, *Das Religiöse im Gesamtablauf des Seelischen*, Paderborn 1935, s. 12.

taniu dzieł filozoficzno-religijnych wrażenie, że przeżycie religijne wyskakuje jak *deus ex machina*, że zaistnienie tego przeżycia w tej właśnie chwili i na tle tej właśnie sytuacji jest nieuzasadnione. Wprawdzie nie znajdziemy chyba współczesnego podręcznika filozofii religii, w którym by w ogóle nie było mowy o warunkach lub przynajmniej okolicznościach, wiążących się z przyjęciem religii. Ale przeważnie chodzi w tych dziełach o sporadyczne, doraźne wzmianki, które autorzy czynią przy okazji omawiania innych zagadnień.⁸⁾ Gdzie zaś napotykamy na dłuższe wywody, poświęcone temu zagadnieniu, nie mogą one sobie rościć pretensji do zupełności w przedstawieniu, nie odznaczają się zazwyczaj zwartością i logicznym powiązaniem, ograniczają się raczej do wyliczenia tylko różnych możliwości powstania przeżycia religijnego.⁹⁾

A sprawa wyczerpującego wyodrębnienia wszystkich warunków (a nawet zasadniczych przeszkód jak i przynajmniej ważniejszych okazji) przeżycia religijnego nie zdaje się być błażą z dwu racji:

1) bez wymienienia przez filozofów religii wszystkich istotnych warunków przeżycia religijnego, czyli tych, które są *conditio sine qua non* jego powstania, zachodzi pomiędzy stadium przygotowawczym przeżycia religijnego a nim samym przepaść nie do przebycia (przynajmniej w dziełach tych filozofów). Łatwo więc może powstać mniemanie u czytelników tych

⁸⁾ Jako przykład niech posłuży G. Wunderle, w którego *Grundzüge der Religionsphilosophie*, (Paderborn² 1942) nie ma ani jednego rozdziału, ani nawet podrozdziału, który by był poświęcony temu bądź co bądź ważnemu zagadnieniu. Tylko w związku z omówieniem poglądów oksfordzkiego badacza religii Maxa Müllera Wunderle wspomina, że potężne zjawiska przyrody, wywołujące w człowieku poczucie małości, mogą być pobudką zastanowienia się człowieka nad jego stanowiskiem we wszechświecie i dojścia do wniosku o zależności od wyższej potęgi. Por. tamże s. 55.

⁹⁾ W osobnych rozdziałach fraktują o tym zagadnieniu np. J. P. Steffes (w dziele cyt. wyż. rozdział zatytułowany: *Die Motive der Religiosität*, s. 72 nn. oraz rozdział, noszący tytuł *Hemnisse der Religiosität*, s. 77 nn) oraz R. O t t o (w *Das Heilige*, München²³⁻²⁵ 1936, rozdział pt. *Ausdrucksmittel des Numinosen*). Największą systematycznością i zwartością pod względem omawianego zagadnienia odznaczają się wywody Hessena w *Religionsphilosophie*, 2 tomy, Essen 1948, II. wyd. München 1955, jak to jeszcze szerzej omówimy.

dział, że także w życiu, w rzeczywistości przeżycie religijne powstaje bez przyczyny (abstrahuję tu od Łaski, która nie czyni zbędnymi pewnych warunków psychicznych, pewnego przygotowania ze strony psychiki ludzkiej), że więc jest pod względem swojej genezy czymś nie tylko częściowo, lecz całkowicie irracjonalnym.

2) Jeżeliby pewne akty, stany lub dyspozycje psychiczne ciągle wracały, ciągle występowały jako stałe i konieczne motory przeżyć religijnych i my wykrylibyśmy te momenty w nich, które są podstawą tej ciągłości wywoływania przeżyć religijnych, to można by się nimi w specjalniejszy sposób posługiwać do prowadzenia ludzi do przeżyć religijnych, do budzenia uczuć religijnych, a zwłaszcza w dziedzinie pedagogiki religijnej, w nauce religii, która przecież dzisiaj zgodnie z postulatami współczesnego nauczania w ogóle ma apelować do przeżycia, ma budzić przeżycia, dzięki którym treści teoretyczne najlepiej się utrwalają.

Drugie ważne zagadnienie, które czeka jeszcze na zadowalające rozwiązanie, to problem samego ujęcia przeżycia religijnego z jego przedmiotowej i podmiotowej strony. Większość filozofów dość zgodnie uważa — idąc za Rudolfem Otto i Makssem Schelerem¹⁰⁾ —, że głównym i podstawowym składnikiem przedmiotu przeżyć religijnych jest „Święte“. Jednak, o ile mi wiadomo, nikt z nich nie postawił uzasadnionego (z racji odmiennej treści świadomości wielu ludzi religijnych) pytania, czy poza tym nie istnieją jeszcze przeżycia, które także należy uznać za autentycznie religijne, chociaż są — gdy chodzi o ich przedmiot — pozbawione cechy „Świętego“. Gdyby odpowiedź na to pytanie wypadła pozytywnie, powsta-

¹⁰⁾ Dowodem, że Scheler doszedł samodzielnie, niezależnie od Rudolfa Otto do idei Świętego“ jest następujący tekst z jego dzieła cyt. wyż., s. 592n „Als wir sein (tj. Rudolfa Otto m.p.) tiefes, schönes und die Probleme der Religionsphänomenologie seit Jahren wieder einmal ernstlich förderndes Buch lasen, haben wir es mit Erstaunen erlebt, wie ganz unabhängig vorgenommene Untersuchungen — die seinigen und die meinen — zu streng analogen Resultaten gelangen müssen, wenn sie sich nur möglich naiv und unbekümmert durch traditionelle Schultheorien der Führung durch die Sache selbst überlassen.“

łoby nowe zagadnienie: Jak mianowicie należy zdefiniować takie przeżycia, których głównym przedmiotem intencjonalnym nie jest „Święte“, lecz jakiś inny przymiot Boży?

Wydaje się też, że głębsza refleksja nad właściwym sensem niektórych skądinąd znanych filozofom religii przeżyć religijnych powinna doprowadzić do wniosku, do dziś nie uwzględnionego jeszcze przy określaniu przeżyć religijnych, że niektóre przeżycia religijne zwracają się zasadniczo i w pierwszym rzędzie tylko do istnienia Boga, że więc intencjonalnym przedmiotem niektórych doświadczeń religijnych nie jest w ogóle w pierwszym rzędzie istota Boga ani żaden z Jego przymiotów, lecz raczej prawda o Jego istnieniu (w której współzawiera się oczywiście jakieś mgliste pojęcie o istocie bożej).

Gdy chodzi o stronę podmiotową przeżycia religijnego, to filozofowie religii zgadzają się już dziś dość powszechnie na to, że przeżycie religijne nie jest wyłącznie sprawą uczucia, lecz że w nim uczestniczą wszystkie funkcje psychiczne a nawet cały człowiek,¹¹ choć sposób filozoficznego uzasadnienia tego współudziału wszystkich sił duszy ludzkiej (jeżeli się takie uzasadnienie w ogóle przeprowadza, cały bowiem szereg autorów ogranicza się do ogólnikowego stwierdzenia o współuczestniczeniu wszystkich funkcji psychicznych w doświadczeniu religijnym) zostawia nieraz wiele do życzenia.¹² Spór toczy się jednak wciąż jeszcze — nawet w obrębie katolickiej filozofii religii — o to, jakiej funkcji psychicznej przyznać pierwszeństwo i rolę kierowniczą w przeżyciu religijnym, choć większość katolickich myślicieli uznaje naczelne znaczenie in-

¹¹⁾ Słusznie pisze w tej sprawie Hessen, dz. cyt., II, s. 146: „Aber auch die religionswissenschaftliche Forschung... hat immer klarer erkannt, dass die Religion eine Funktion des ganzen Menschen ist. Man hat es mit Recht als ein gesichertes Ergebnis der Forschung bezeichnet, dass an der Religion alle Seelenkräfte des Menschen beteiligt sind.“ A. A. Rademacher podkreśla: „Organ für die Religion ist nicht der Verstand, noch der Wille, noch das Gemüt, sondern die ganze Seele, ja der ganze Mensch“ (*Die Gottsehnsucht der Seele*, München 1922, s. 36).

¹²⁾ Także Hessen stwierdza: „Die These, dass die Religion Sache des ganzen Menschen ist, dass sie alle Seelenkräfte in Anspruch nimmt, wird meistens ohne nähere Begründung aufgestellt“. Dz. cyt., II, s. 170.

telektu. Ale jest szereg katolickich filozofów, którzy starają się uzasadnić prymat funkcji emocjonalnych w przeżyciu religijnym.¹³ Sposób tego uzasadnienia nastęrcza — moim zdaniem — logiczne trudności. O ich wykazanie postaram się w niniejszej rozprawie.

Najbardziej jednak „odłogiem“ leży jeszcze sprawa poznawczej wartości przeżycia religijnego. Zasadniczo można by katolickich filozofów religii podzielić ze względu na ustosunkowanie się do tego zagadnienia na takich, którzy absolutyzują poznawcze znaczenie przeżycia religijnego uważając je za oczywiste i pewne, główne i podstawowe źródło naszej wiedzy o Bogu (np. Scheler, Adam, Hessen, Rademacher),¹⁴ oraz na takich (niewątpliwie o wiele liczniejszych),¹⁵ którzy odmawiają przeżyciu religijnemu wszelkiej wartości¹⁶ (przy-

¹³) Do nich należą np. Gründler, Hessen, częściowo M. Scheler. Ten ostatni bowiem uważa, że ujmujemy wprawdzie za pomocą aktów emocjonalnych tę cechę bóstwa, jaką jest „Święte“. Natomiast Boga jako *ens a se*, jako absolutny byt poznajemy intelektem. Gründler wyraźnie mówi o „dem religiösen Gesamterlebnis zugrunde liegenden Akt des Wertfühlens.“ Zob. tego autora *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, München 1922, s. 45. Z odnośną tezą Hessena zapoznamy się w części głównej tej rozprawy.

¹⁴) Tak pisze np. Scheler: „Kann denn die Religion — auch subjektiv die wurzeltiefste aller Anlagen und Potenzen des menschlichen Geistes — auf einer festeren Basis stehen als — auf sich selbst, auf ihrem Wesen?... Wie sonderbar ist doch das Misstrauen in die Eigenmacht, die Eigenvidenz des religiösen Bewußtseins, das sich darin bekundet, dass seine ersten und evidentesten Aussagen auf etwas anderes gestellt werden sollen als auf den Wesensgehalt der Gegenstände eben dieses Bewußtseins selbst? Soll das Fundamentalste auf ein weniger Fundamentales gestellt werden?“ Dz. cyt., s. 582. A. K. Adam wyraża się w dziele cyt. wyż., s. 37 n: „Diese Beweise haben also lediglich apologetischen, defensiven, meine Glaubensgewissheit vor meiner Vernunft legitimierenden Charakter, keinen konstruktiven, den Heilsglauben aufbauenden. Sie verursachen nicht den Glaubensakt, sie tragen nicht seine Gewissheit, sondern rechtfertigen lediglich seine Setzung vor Wissen und Gewissen“. Rademacher twierdzi podobnie w swym wyż. cyt. dziele, s. 10: „Es gibt ein unmittelbares Gottesbewußtsein. Für den Menschen mit gesunder Seele bedarf es eines Gottesbeweises nicht. Für ihn ist Gottes Dasein so gewiss wie das eigene.“

¹⁵) „Die Mehrzahl der katholischen Religionsphilosophen vermag sich freilich mit dem Gedanken der Selbstbegründung der Religion nicht zu befreunden. Im Banne der Scholastik stehend, glauben sie, am rationalen Gottesbeweis unter allen Umständen festhalten zu sollen. Nur er erzeuge objektive Gewissheit...“ J. Hessen, dz. cyt. I, s. 315.

¹⁶) Jednym z czołowych przedstawicieli tego kierunku jest J. Geysler. W sporze z Schelerem tak pisze: „Ist es nicht Subjektivismus, dass jemand

najmniej pierwotnej, albowiem pochodną wartość niektórzy myśliciele tej grupy uznają o ile uważają przeżycie religijne za skrótowe, praktyczne, życiowe ujęcie metafizycznych dowodów na istnienie Boga).¹⁷ Można by wyróżnić jeszcze trzecią grupę katolickich filozofów, którzy zajmują stanowisko umiarkowanie przychylnie wobec wartości logicznej przeżycia religijnego, zwracając równocześnie dorywczo uwagę na pewne jego cienie.¹⁸ Ale nikt z nich — o ile mi wiadomo — nie zajął się systematycznie i *ex professo* zagadnieniem bezpośredniości ujęcia Boga w przeżyciu religijnym i wiążącą się z nim kwestią pewności i prawdziwości przeżycia religijnego. Nikt z nich nie wziął krycznie pod uwagę wszystkich aspektów wyliczonych poprzednio. Nieliczne tezy, jakie myśliciele, należący do tej trzeciej grupy, wysuwają w związku z tymi zagadnieniami, robią wrażenie niezbyt mocno uzasadnionych, będąc raczej dziełem intuicji ich autora niż odzwierciedleniem obiektywnego stanu rzeczy.

Tymczasem wydaje się, że żywe i już od dłuższego czasu trwające zainteresowanie przeżyciem religijnym ma właśnie tu swe źródło. Z chwilą bowiem wykazania w sposób nie zostawiający wątpliwości, że przeżycie religijne nie ma żadnej wartości poznawczej będąc uwarunkowane wyłącznie subiektywnie, zainteresowanie filozofów religii tym przeżyciem ustałoby prawie zupełnie. Mogłoby ono jedynie stanowić przedmiot badań dla psychologów, podobny np. do psychologii błędów myślowych.¹⁹

Dlatego chcę zagadnieniu logicznej wartości doświadczenia

die Gewissheit eines Glaubens, den er hat, auf ein Erlebnis seines Innern statt auf objektive äussere Tatsachen und allgemeingültige Axiome stützt.“ Dz. cyt., s. 177.

¹⁷) Tak np. E. Przywara w dziele cyt. wyż.

¹⁸) Do tej grupy zaliczyłbym Fr. Sawickiego (por. jego dzieło pt. *Die Gottesbeweise*, Paderborn 1926), Romano Guardiniego (por. zwłaszcza jego *Die Offenbarung*, Würzburg 1940), O. Karrera (*Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Freiburg im. Breisgau³ 1936), J. P. Steffesa (dz. cyt.).

¹⁹) Filozof mógłby najwyżej jeszcze zastanawiać się nad głębszymi przyczynami powstania i istnienia tak mocno zakorzenionej w naturze ludzkiej iluzji.

religijnego poświęcić w niniejszej rozprawie specjalną uwagę, bo wydaje się, że praca, która przyczyniłaby się do rozwiązania choćby części tych problemów, jakie wiążą się z kwestiami bezpośredniości, pewności i prawdziwości przeżycia religijnego i w ten sposób posunęła nawet tylko o mały krok naprzód badania nad nim, jest bardzo ważna i na czasie, jest po prostu postulatem współczesnego życia umysłowego. Wszak wiadomo, ile z jednej strony związane i wciąż jeszcze wiąże się błędnych opinii i przesadnych nadziei z przeżyciem religijnym a ilu z drugiej strony ludzi zraża się do niego właśnie z powodu tych absolutyzujących wartości przeżycia religijnego mniemań nie mogąc dojrzeć właściwej, widzianej w swoich słusznych ramach i granicach wartości doświadczenia religijnego i stając się z tego powodu tym bardziej łupem przeżyć niższego rzędu.

Stąd też zważając na aktualność problemów, związanych z przeżyciem religijnym, na fakt, że ono wśród wszystkich zagadnień filozoficzno-religijnych, poruszanych przez myślicieli najrozmaitszych kierunków, wysuwa się dziś niewątpliwie na pierwsze miejsce oraz na konieczność krytycznego, lecz jak najbardziej obiektywnego rozpatrzenia wartości logicznej, poznawczej tego przeżycia i wydobycia z niego wszystkiego tego, co prawdziwe, wartościowe i trwałe, zdecydowałem się na podjęcie niniejszej rozprawy. Stawia ona sobie za zadanie szczegółowe, systematyczne i w miarę możliwości wyczerpujące opracowanie krytyczne tych aspektów przeżycia religijnego, które — jak wyżej starałem się wykazać — nie są jeszcze zadowolająco zbadane.

Sposób, w jaki sobie wyobrażam przeprowadzenie tego badania, jest do pewnego stopnia już ustalony tematem pracy. Tytuł rozprawy („Filozofia przeżycia religijnego itd.“) ma bowiem wyrazić to, że chcę badać przeżycie religijne pod kątem metafizycznym, tzn. ukazując najgłębsze, ostateczne przyczyny genezy jak i najgłębszą istotę tego przeżycia. Przeżycie religijne można bowiem rozpatrywać z dwojakiego punktu widzenia. Można przeprowadzać analizę empiryczną, czyli analizę świadomości podmiotu takiej, jaką ona jest w czasie powstania

i trwania przeżycia religijnego i badać tę rzeczywistość psychiczną, jaką przeżycie religijne, rozpatrywane tak *in statu fieri* jak *in statu essendi*, jest ze względu na to, że odbywa się przecież w psychice ludzkiej. Ale można także postąpić w tym zdarzeniem psychicznym, tym faktem świadomościowym, jakim jest budzenie się i przeżywanie przez psychikę jakiejś treści religijnej jako materiałem, dostarczonym przez psychologię i również historię religii, na podstawie którego docieramy do dostępnych już tylko filozoficznymi metodami badania źródeł i istoty tego przeżycia. Aby uniknąć mogących się skojarzyć z słowem metafizyka nieporozumień, zastrzegam się, że w staraniu się o rozwiązanie jednego z zagadnień, stanowiących przedmiot rozważań niniejszej pracy, a mianowicie zagadnienia prawdziwości przeżyć religijnych, nie uwzględnię argumentów metafizycznych, które zmierzają do udowodnienia istnienia przedmiotu religii drogą wnioskowania, wychodzącego od profanicznych, areligijnych faktów świata empirycznego. Natomiast zgodnie z tytułem pracy (wszak chodzi o filozofię nie przedmiotu religii, lecz przeżycia religijnego) analizuję i oceniam krytycznie te aspekty samego przeżycia religijnego, te momenty w samym przeżyciu religijnym, które mogą być argumentami względnie nawet dowodami prawdziwości przeżycia religijnego, lub mogą stanowić przesłankę wyjściową dla takich dowodów.

Zastanawiając się nad kwestią, czyje poglądy na przeżycie religijne wziąć za podstawę, na której mógłbym rozwinąć własną krytyczną ocenę wyżej wyodrębnionych zagadnień, doszedłem do przekonania, że najodpowiedniejsze pod tym względem są wywody Jana H e s s e n a.²⁰⁾ Skłonił mnie do tego sze-

²⁰⁾ Jan Hessen urodził się 14 września 1889 roku w Lobberich (Dolna Nadrenia). Po złożeniu egzaminu dojrzałości studiował od roku 1910 do 1914 w Monasterze (Münster) filozofię i teologię. W roku 1916 otrzymał święcenia kapłańskie. Tamże, w Monasterze, doktoryzuje się w roku 1916 z teologii, zaś tytuł doktora filozofii zdobywa w Würzburgu w roku 1918. Na uniwersytecie kolońskim habilituje się w roku 1920 z filozofii. Ten to uniwersytet powołuje go też w roku 1927 na profesora nadzwyczajnego. Wykłada tam aż do początku wojny, dokładniej aż do roku 1940. Działalność jego naukowa przypada na czas tworzącego się, do-

reg powodów. Oto najpierw dwutomowe dzieło tego myśliciela pt. *Religionsphilosophie* (I wyd. Essen 1948; II wyd. München 1955), które przedstawia w sposób najbardziej logicznie powiązany jego przekonania filozoficzno-religijne, jest jedną z najnowszych pozycji w katolickiej literaturze filozoficzno-religijnej. Stanowi ono — zwłaszcza w połączeniu z wcześniej wydanym dziełem *Die Werte des Heiligen*²¹ oraz z poglądami sporadycznie występującymi w innych pracach tego pisarza — może najbardziej wszechstronne omówienie prawie wszystkich zagadnień filozoficzno-religijnych i jest najbardziej systematycznym z dzieł, które ukazały się ze strony katolickiej. Nie głosi, jak te ostatnie, własne tylko poglądy a raczej głosi je też, lecz w intencji autora mają one stanowić syntezę i pod niektórymi względami korekturę, kontynuację i rozbudowę wszystkich uznanych przez Hessena za trwałe osiągnięć i zdobywcy psychologii i historii religii oraz wszystkich tych dzieł filozoficzno-religijnych, które przyczyniły się — jego zdaniem — pozytywnie do rozwiązywania różnych zagadnień, związa-

chodzącego do głosu a wreszcie do władzy i samowładztwa systemu hitlerowskiego. Hessen należy do tych niemieckich myślicieli (jak np. także B. B a v i n k, T. H a e r i n g), którym nie można zarzucić, że tchórzliwie milczeli, gdy trzeba było wskazać na niebezpieczeństwa i zgubne skutki hitleryzmu dla własnego narodu. Atakuje on zwłaszcza w swoich dziełach teorię rasistowską. W roku 1940 reżim hitlerowski pozbawia go katedry profesorskiej. W roku 1943 dołącza się do utraty katedry zakaz publikacji jakichkolwiek dzieł i wszelkiego oddziaływania na opinię publiczną nie tylko za pomocą słowa pisanego, lecz nawet i głoszonego. „Po usunięciu tyranii hitlerowskiej mógł on znów podjąć“, jak sam pisze, „swoje wykłady na Kolońskim uniwersytecie“, na którym i obecnie nadal kontynuuje swoją działalność profesorską.

O olbrzymiej pracowitości i imponującej twórczości tego myśliciela, obejmującej duży wachlarz zainteresowań, można sobie wyrobić pewne wyobrażenie uświadamiając sobie, że napisał około trzydziestu dzieł naukowych na rozmaite tematy filozoficzne a conajmniej drugie tyle o charakterze popularno-religijnym. Dane biograficzne zaczerpnąłem z notatki zamieszczonej na okładce *Wertlehre* Hessena — jest to drugi tom jego *Lehrbuch der Philosophie*, którego trzy tomy wyszły w Monachium kolejno w latach 1947, 1948, 1949 — oraz z encyklopedii *Hermanns Gunkel* i *Leopolda Zscharna* pt. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 2 tom, Tübingen² 1928, kolumna 1861/1862.

²¹) J. Hessen, *Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie*. Regensburg 1938.

nych z religią.²² Hessen rozpatruje jak najwszechstronniej przeżycie religijne. Poświęca on samemu tylko przeżyciu religijnemu jako takiemu 75 stron²³) traktując poza tym jeszcze osobno akty religijne i dając filozoficzne pogłębienie przedmiotu przeżycia religijnego. Obok Schelera i Gründlera stawia Hessen może najradzykalniej i najbardziej zdecydowanie na przeżycie religijne, stara się wydobyć z sumiennej analizy przeżycia religijnego jak najwięcej składników, które by świadczyły nie tylko o niezrównanym pięknie, lecz także o prawdzie tego przeżycia. Przede wszystkim wyodrębnionym przeze mnie zagadnieniom przeżycia religijnego, które nie zostały jeszcze należycie wyjaśnione, poświęca Hessen stosunkowo o wiele więcej miejsca niż inni filozofowie religii. Można więc powiedzieć, że filozofia religii Hessena — aczkolwiek nie może pretendować z powodu skrajnego sformułowania niektórych swych tez do roli reprezentowania katolickiego poglądu na przeżycie religijne — odzwierciedla jednak stosunkowo najszerszej współczesne rozważania i poglądy na nie, czy to akceptując te poglądy, czy też prowadząc z nimi polemikę.²⁴

Gdy chodzi o tok przedstawienia zagadnień, które znajdują omówienie w niniejszej rozprawie, to wyznaczają go dwa kryteria a mianowicie wyodrębnione wyżej zagadnienia, które czekają jeszcze na definitywne rozwiązanie, oraz fakt, że chcę dojść do wyników, które rzucą ostrzejsze światło na przeżycie religijne w ogóle, poprzez krytyczne rozpatrzenie filozofii przeżycia religijnego w ujęciu Hessena.

Zgodnie z tym rozprawa dzieli się na część sprawozdawczą, w której ujmuję kwintesencję poglądów Hessena i na część krytyczną, w której podaję ich ocenę. W obu częściach biorę

²²) Cały pierwszy tom jego *Religionsphilosophie* jest poświęcony krytycznemu omówieniu różnych prądów i kierunków filozoficzno-religijnych i „eksploatacji“ z nich wszystkiego tego, co jego zdaniem stanowi trwały wkład do filozofii religii.

²³) Dz. cyt., II, s. 80-155.

²⁴) Chciałbym tu dodać jeszcze to zastrzeżenie, że nie przedstawiam w niniejszej pracy całokształtu poglądów filozoficzno-religijnych Hessena, lecz tylko jego poglądy na samo przeżycie religijne, jego genezę i istotę.

pod uwagę cztery najważniejsze aspekty przeżycia religijnego a mianowicie genezę, istotę, bezpośredniość i pewność przeżycia religijnego, przy czym te dwa ostatnie aspekty, jako odnoszące się do samego przeżycia religijnego, w stadium, gdy ono już zaistniało, omawiam pod osobnymi paragrafami w rozdziałach, z których jeden referuje, drugi krytycznie ocenia istotę tego przeżycia.

W części krytycznej podam najpierw ogólną charakterystykę przeszkód, warunków, okazji przeżycia religijnego przedstawionych przez Hessena. Postaram się wykazać, o ile odnośne poglądy Hessena stanowią wkład do systemu, który zostanie ewentualnie zbudowany w przyszłości i który przedstawi wyczerpująco wszystkie aspekty, jakie mogą odgrywać jakąkolwiek rolę w powstaniu przeżyć religijnych, a o ile poglądy tego autora zawierają błędy i braki, domagające się uzupełnienia. Specjalnie zaś będę starał się zbadać, czy podany przez Hessena zbiór warunków, które — jego zdaniem — są konieczne do powstania przeżycia religijnego, jest kompletny, tzn. czy wyodrębnione przez tego myśliciela warunki wystarczają i są zdolne sprowadzić z koniecznością przeżycie religijne. Okaze się, że nie uwzględniono dostatecznie motywów racjonalnych i że brakuje zwłaszcza jednego istotnego warunku, tj. wiary w Boga. Na tym tle wyłoni się nowe zagadnienie, które można by najkrócej streścić w pytaniu: Wiara warunkiem albo skutkiem przeżycia religijnego?

W rozdziale poświęconym krytycznej ocenie istoty przeżycia religijnego zobaczymy, że przedmiot przeżyć religijnych (i momenty, które się nań składają) musi być szerzej ujęty i zdefiniowany inaczej niż to czyni Hessen.

Głównym zagadnieniem, o którego rozwiązanie będę się starał w trakcie krytycznej charakterystyki zachowania się psychiki w czasie przeżycia religijnego, jest teza Hessena o naczelnej roli czynników emocjonalnych w przeżyciu religijnym.

Za najważniejszą kwestię części krytycznej tej rozprawy uważam zagadnienia bezpośredniości i pewności przeżycia religijnego oraz wiążące się z nimi zagadnienie prawdziwości re-

ligii. W oparciu o rozważania teoretyczne, jak i o analizę świadomości ludzi religijnych, postaram się ustalić właściwy udział czynników obiektywnych (transcendentnych) i subiektywnych w powstaniu bezpośrednio i pewności przeżyć religijnych, co z kolei rzuci także światło na kwestię, czy przeżycie religijne może samo w sobie stanowić dowód na istnienie swego przedmiotu, tj. Boga.

I.

FILOZOFIA PRZEŻYCIA RELIGIJNEGO W UJĘCIA JANA HESSENA

Rozdział I.

Geneza przeżycia religijnego

§ 1. Czynniki przeszkadzające powstaniu przeżycia religijnego.

W swojej analizie przeszkód przeżycia religijnego Hessen wychodzi z zasady, że w przeżyciu religijnym nawiązujemy kontakt z *summum bonum*, z najwyższą wartością, z „Świętem“. Zajmuje ono wtedy nasze wnętrze, „sferę absolutną“ naszej duszy. Z tego wyprowadza Hessen wniosek, że przeżycie religijne nie może zaistnieć, nie możemy nawiązać kontaktu z „Świętem“, gdy człowiek przywiązuje się do jakiegoś doczesnego dobra, do skończonej wartości w sposób tak bezwzględny, że „w jego duszy nie ma już miejsca dla dobra nieskończonego, dla *summum bonum*“.²⁵⁾ Dla niego staje się wtedy ta skończona wartość nieskończoną, nabiera cech absolutu i wszystkie akty religijne, jakie się Bogu należą i jakie w normalnym wypadku człowiek kierowałby do Boga, koncentruje teraz na niej.²⁶⁾

²⁵⁾ *Wertlehre*, s. 121.

²⁶⁾ Por. tamże, s. 118-121, oraz *Religionsphilosophie* I, s. 262, 263; II, s. 165, 166, 167. Jak widać z powyższego, podejmuje tu Hessen znane poglądy Maksa Schelera, dotyczące konieczności spełniania aktów religijnych przez każdego człowieka a streszczające się w sposób najbardziej treściwy i lapidarny w jego tezie filozoficzno-religijnej: „Każdy skończony duch wierzy w Boga albo w bożka.“ Dz. cyt., s. 559. Zarazem jednak zobaczymy w dalszym ciągu, jak daleko i w jak różnych kierunkach wychodzi Hessen poza to, co Scheler podał tylko w sposób szkicowy lub ogólny wzgl. nawet domyślny.

Absolutyzować może człowiek różne wartości skończone. Przez wartość rozumie Hessen wszystko to, co zaspakaja jakies potrzeby człowieka.²⁷ Potrzeby zaś człowieka są, zgodnie z jego naturą zmysłowo-duchową, dwojakiego rodzaju: zmysłowe i duchowe. Wobec tego można podzielić wartości na niższe lub zmysłowe oraz wyższe, duchowe.²⁸ Do niższych należą — zdaniem Hessena — wartości przyjemności lub rozkoszy (hedonistyczne), wartości biologiczne lub witalne, oraz wartości użyteczności lub ekonomiczne. Do wyższych wartości należą wartości logiczne (wartość wiedzy, poznania, badania prawdy), etyczne (wartość dobra moralnego), estetyczne (wartość piękna) i religijne (wartość „Świętego“).²⁹

Jeżeli więc człowiek oddaje się wartościom niższym, zmysłowym, wtedy droga do przeżycia religijnego będzie oczywiście dla niego zamknięta, ponieważ wartości religijne należą do wartości duchowych i jako takie zakładają już u człowieka pewne uduchowienie, pewną przewagę działania duchowego nad funkcjami, wynikającymi wyłącznie z pragnienia zaspakajania naszych popędów.³⁰

Ale powstaniu przeżycia religijnego przeszkadza — zdaniem

²⁷) Takie określenia wartości znajdujemy w dziełach Hessena pt. *Der Sinn des Lebens*, Rottenburg a. N. 2 1936, s. 30 oraz w *Wertlehre*, s. 25. Nie jest ono, jak widzimy i jak to Hessen też podkreśla, definicją w sensie ścisłym, ponieważ nie orzeka, na czym polega istota wartości, lecz opisuje ją tylko ze względu na jej skutki. Pod tym względem nie różni się od tego określenia także dwie inne definicje, umieszczone w ostatnim z przytoczonych dzieł a wydające się trochę bardziej uściślonymi: „Wert ist immer Wert für jemand. Wert, ist die Eigenschaft eines Dinges, die ihm im Bezug auf ein wertfühndes Subjekt zukommt.“ (s. 28) oraz: „so können wir den Wert als Wertidee gefasst, bestimmen als eine ideale Wesenheit, die auf die emotionale Seite des Geistes, dh. auf sein Wertfühndem bezogen und hingeordnet ist.“ (s. 31). Przyczyna, dla której nie znajdujemy u Hessena definicji istoty wartości, tkwi w tym, że wartości nie można w ogóle, jego zdaniem, w sensie ścisłym zdefiniować: „Der Begriff „Wert“ lässt sich nicht im strengen Sinne definieren. Er gehört zu jenen obersten Begriffen (wie „Sein“, „Existenz“ u. a.), die keine eigentliche Definition zulassen. Man kann daher nur versuchen, den Gehalt des Begriffswortes „Wert“ zu verdeutlichen.“ (tamże, s. 23).

²⁸) *Der Sinn des Lebens*, s. 31; *Wertlehre*, s. 25, 66.

²⁹) *Der Sinn des Lebens*, s. 31; *Wertlehre*, s. 64-72.

³⁰) *Religionsphilosophie II*, s. 133.

Hessena — nie tylko nadmierne przywiązanie się do dóbr niższego rzędu; podobne niebezpieczeństwo dla niego grozi także wtedy, jeżeli człowiek uznaje i przyjmuje jedynie tylko jedną z klas wartości wyższych z wykluczeniem innych rodzajów wartości duchowych.³¹ Bo takie ekskluzywne uznanie tylko jednej wartości duchowej, czy to logicznej, czy etycznej, czy estetycznej, sprzeciwia się obiektywnej hierarchii wartości, w której najwyższe miejsce zajmuje „Święte“³² i prowadzi zawsze do jej absolutyzacji, ponieważ na niej koncentruje się w sposób niezgodny ze swoim przeznaczeniem tkwiący w człowieku pęd do nieskończoności.

Rozpatrzmy teraz, jak przedstawia się konkretnie według Hessena to przywiązanie się człowieka do jakiejś skończonej wartości i spowodowana nim niemożliwość powstania przeżycia religijnego:

Są ludzie, dla których istnieje właściwie tylko jedna, jedyna wartość: rozkosz, wynikająca z zaspakajania popędu samozachowawczego albo seksualnego.³³ Jest rzeczą jasną, że dla nich nie ma żadnej możliwości dotarcia do sfery wartości religijnych, albowiem jak wszyscy wielcy myśliciele ludzkości (Sokrates, Platon, Porfiriusz, św. Augustyn, średniowieczni mistycy, Goethe) podkreślali wciąż na nowo, czystość jest podstawowym warunkiem wzniesienia się człowieka do bytu absolutnego. Czystość polega na właściwym stosunku człowieka względem jego sfery zmysłowej, oznacza jej opanowanie i wstawienie w służbę ducha. Nieczystość jest konsekwentnie nadużyciem sfery cielesnej, polega na egoistycznym oddaniu się rozkoszy. Za nią idzie koniecznie coraz większa ślepotą, gdy chodzi o poznanie i uznanie wartości duchowych.³⁴

Podobną ślepotę na wartości duchowe w ogóle a religijne

³¹) *Der Sinn des Lebens*, s. 58.

³²) Por. *Wertlehre*, s. 75, a także *Die Werte des Heiligen*, s. 55, 56; oraz *Religionsphilosophie I*, s. 298, 299.

³³) *Der Sinn des Lebens*, s. 61; *Wertlehre*, s. 67.

³⁴) *Die Werte des Heiligen*, s. 78-86.

w szczególności dostrzega Hessen w typie człowieka witalnego. Jedynymi wartościami są dla niego życie i siła biologiczna, piękno i zdrowie cielesne, kultura fizyczna i sport. Za Nietzsche'm uważa za dobre wszystko to, co podnosi poczucie siły, wolę do potęgi, za złe wszystko to, co pochodzi ze słabości lub do niej prowadzi.³⁵⁾

Także dla człowieka typu ekonomicznego nie istnieją wartości duchowe. Przez wartości ekonomiczne rozumieć należy — według Hessena — wszystko, co służy zaspakajaniu naszych potrzeb naturalnych, a więc pokarmy, napoje, ubrania, mieszkanie oraz wszystkie narzędzia i środki, służące do sporządzania tych dóbr.³⁶⁾ Jak widać z tego, wartości ekonomiczne mają być tylko środkiem dla nas, są przeznaczone do tego, by utrzymać i ułatwić nam życie fizyczne. Tak pojęte spełniają one — zdaniem Hessena — ważną rolę służebną w stosunku do naszego życia duchowego, umożliwiając nam pracę duchową, etyczną, estetyczną, myślową. Tymczasem u człowieka typu ekonomicznego tracą ten swój charakter jako środków a stają się celem samym, ośrodkiem wszystkich jego zabiegów i zamiarów. Poza dobrami materialnymi człowiek ekonomiczny niczego więcej nie widzi.³⁷⁾

Jak już wyżej zaznaczyliśmy, grozi przeżyciu religijnemu podobne niebezpieczeństwo wtedy, gdy uznajemy tylko i wyłącznie jeden rodzaj wartości duchowych z wykluczeniem innych. W ten sposób może się zdarzyć, że ktoś uznaje tylko wartości logiczne, inny etyczne, trzeci estetyczne.

Przez wartości logiczne rozumie Hessen nie wartość prawdy jako takiej, bo prawdziwy sąd, jak np., że $2 \times 2 = 4$, jest czysto teoretycznym stwierdzeniem zgodności między podmiotem i orzeczeniem, odnosi się tylko i wyłącznie do naszego intelektu, wartości zaś są — zdaniem Hessena — czymś ateoretycznym, odnoszącym się do emocjonalnej sfery naszej duszy. Gdy więc mówimy o wartościach logicznych, to mamy na

³⁵⁾ *Der Sinn des Lebens*, s. 86 n; *Wertlehre*, s. 67.

³⁶⁾ *Wertlehre*, s. 67.

³⁷⁾ *Der Sinn des Lebens*, s. 60.

myśli wartość poznania, wiedzy, badania, posiadania i dążenia do prawdy.³⁸⁾

Otóż człowiek teoretyczny, zimny intelektualista uznaje tylko jedną wartość, właśnie wartość poznania prawdy, zdobywania ciągle nowej wiedzy, wnikania coraz głębszego w dane zagadnienie, rozwiązywania coraz zawilszych problemów. Pielęgnuje on zbyt jednostronnie tę jedną władzę swojej duszy, jaką jest rozum, ze szkodą dla innych funkcji duchowych, które skutkiem tego coraz bardziej ulegają zanikowi. Stąd też łączy takiego człowieka z ludźmi, rzeczami, zdarzeniami stosunek czysto poznawczy bez wszelkiego udziału uczucia i woli; stoi on poza rzeczywistością, patrząc na nią z daleka i starając się wyłącznie o to, by ją ująć w odpowiednio przygotowane ramy pojęciowe. Typ, co dopiero przedstawiony, spotykamy — zdaniem Hessena — dość często wśród różnych badaczy przyrody, wśród naukowców, specjalizujących się w jakiejś szczegółowej gałęzi wiedzy.³⁹⁾ Mamy u nich do czynienia z przerostem intelektu.⁴⁰⁾

Przeszkodą dla powstania przeżycia religijnego nie jest jednak — zdaniem Hessena — tylko zbyt jednostronne pielęgnowanie funkcji umysłowych, lecz także może ją stanowić pewna treść tego umysłu, niezgodna z wierzeniami religijnymi czyli światopogląd sprzeczny z światopoglądem spiritualistyczno-teistycznym. Taki światopogląd nie zwraca się bezpośrednio przeciwko przeżyciu religijnemu jako takiemu, zaprzecza tylko prawdzie religii, co oczywiście pociąga za sobą także niemożliwość powstania dalszych przeżyć religijnych. Konsekwentny bowiem intelektualista, wyznający światopogląd przekreślający prawdę religii, musi koniecznie wnioskować, że zachodzące u niego czy innych przeżycia religijne są tylko iluzją, mrzonką. Zasadniczo można — zdaniem Hessena — przytoczyć trzy światopoglądy, które prowadzą do zaprzeczenia

³⁸⁾ *Wertlehre*, s. 67, 68.

³⁹⁾ *Der Sinn des Lebens*, s. 64; *Die Werte des Heiligen*, s. 138, 139; *Wertlehre*, s. 67, 68; *Religionsphilosophie II*, 131, 132.

⁴⁰⁾ *Der Sinn des Lebens*, s. 64; *Die Werte des Heiligen*, s. 138, 139; *Religionsphilosophie II*, s. 131; *Wertlehre*, s. 100.

prawdy religii: pozytywizm, idealizm teoriopoznawczy oraz materializm. Pierwsze dwa negują wszelką możliwość poznania metafizycznego, trzeci jest zasadniczo systemem metafizycznym, wykluczającym wszystko, co nie jest materią lub co nie daje się do niej sprowadzić. Pierwsze dwa, odrzucając wszelką metafizykę ze względu na głoszoną przez siebie niemożliwość poznania metafizycznego, zaprzeczają konsekwentnie możliwości poznania Boga a przeważnie przechodzą od tego wniosku teorio-poznawczego także do zaprzeczenia istnienia świata pozazjawiskowego w ogóle a więc i Boga, który do tego świata należy. Trzeci stawiając tezę metafizyczną, że nie ma nic niematerialnego, przekreśla istnienie Boga jako nieskończenie doskonałego ducha.⁴¹⁾

Patrząc z punktu widzenia psychologicznego, ze względu na jaźń ludzką, stwierdza Hessen, że nawet ze strony etyki, której przecież przysługuje prymat pod względem godności w stosunku do wartości logicznych i estetycznych,⁴²⁾ grozi religii pewne niebezpieczeństwo. Mówiąc o wartościach etycznych, mamy na myśli dobro moralne. W nim kryje się wielkie bogactwo najrozmaitszych cnót, które określa się mianem współczesnej nauki o wartościach jako wartości. W tym znaczeniu wartościami są np. miłość, czystość, pokora. Są to, posługując się znowu terminem zaczerpniętym z współczesnej filozofii wartości, wartości materialne w tym znaczeniu, że w pojęciu, w idei np. miłości kryje się pewna treść (wartościowa). Tymczasem samo *bonum morale* jest wartością formalną, tzn. że jest właściwym stosunkiem istoty rozumnej do hierarchii wartości, stanowi, jak mówi trafnie św. Augustyn, *ordo amoris* czyli właściwy porządek w naszym ustosunkowaniu się do nich, w naszej miłości dóbr. To samo wyraża fenomenologiczna filozofia wartości, gdy twierdzi, że dobro (moralne) zasadza się na przekładaniu wartości wyższej nad niższą.⁴³⁾

⁴¹⁾ *Religionsphilosophie* I, 250, 251 n; II, s. 32, 33, 132, 133, 225; *Wirklichkeitslehre*, s. 193 n; *Erkenntnistheorie*, Berlin und Bonn 1926, s. 35, 36, 75; *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart*, Rottenburg a. N.² 1940, s. 53 n.

⁴²⁾ *Wertlehre*, s. 75.

⁴³⁾ Tamże, s. 69, 70.

Wartości etyczne, formalne i materialne, domagają się od człowieka posłuszeństwa. W każdej poznanej przez nas wartości etycznej zawiera się absolutna norma, bezwzględna powinność: „Masz to czynić, masz tego unikać!“ Wartości moralne żądają od nas, byśmy je urzeczywistnili. Na tej podstawie mówił Kant o kategorycznym imperatywie moralnym. Tę powinność słyszemy w swoim sumieniu. To ono wydaje nam pewne rozkazy i zakazy żądając od nas absolutnego posłuszeństwa. Głos sumienia poznaje człowiek jako głos swego lepszego ja, swego właściwego, głębszego ja, które jest niejako ja pozaindywidualnym ze względu na to, że spełnienie pewnej ilości identycznych obowiązków moralnych domaga się sumienie od każdego.

I oto tu leży, według Hessena, niebezpieczeństwo etyki dla religii z punktu widzenia nie obiektywnego, nie ontologicznego, lecz psychologicznego. Bo człowiek doświadczając, że jego głębsze ja wydaje mu rozkazy, dotyczące najwyższych wartości ludzkich, których spełnienie prowadzi go dopiero do prawdziwego człowieczeństwa, czyni z niego osobowość, może dojść do wniosku o absolutnej autonomii tego ja, może je uznać za *ens absolutum*, które samo z siebie jako ostateczna, absolutna wola moralna wydaje rozkazy, będąc ostateczną przyczyną i źródłem wszelkiej powinności i obowiązków moralnych.⁴⁴⁾

Podobna możliwość apoteozy ludzkiego ja powstaje także — zdaniem Hessena — w związku z wolnością samostanowienia o sobie, z uzdolnieniem człowieka do zdeterminowania samego siebie w celu spełnienia czynu moralnego. Człowiek typu etycznego poznając jasno i bezwzględnie normy i obowiązki moralne, spełniając je energicznie, łatwo i bez wahania może dojść do przekonania, że jego siły moralne są wystarczające, by przewyciężyć zło i postąpić na drodze dobra moralnego aż do zupełnej doskonałości etycznej. Sądzi on, że posiada całkowitą wolność etyczną, że zrealizowana przezeń wartość moralna jest w zupełności jego najbardziej własnym, bez czyjejkolwiek

⁴⁴⁾ Tamże, s. 114, 115; por. także podobną uwagę w *Der deutsche Genius und sein Ringen um Gott*, Köln 1936, odnoszącą się do M. Hartmanna (s. 34) oraz do Kanta (s. 52, 53).

pomocy dokonanym czynem. Na tej podstawie wnioskuje, że ta bezwzględna wolność samostanowienia etycznego o sobie jest skutkiem bezwzględnej także samodzielności ontycznej, że on sam, że ludzkie ja jest absolutem.⁴⁵⁾ W ten sposób z niezależności i wolności etycznej, wyolbrzymianej przez niego, nie widzianej w odpowiednich rozmiarach, wnioskuje na bezwzględną, ontyczną samodzielność podmiotu czyli absolutyzuje siebie, czyni z siebie samego bożka.⁴⁶⁾

Ale nawet wtedy, gdy tego ostatecznego wniosku nie wyciąga, może sobie człowiek etyczny — zdaniem Hessena — zamknąć drogę do przeżycia religijnego. Gdy bowiem zauważy, że zbliża się szybko ku postawionemu sobie ideałowi moralnemu, gdy uświadamia sobie tę swoją wolność i zdolność determinacji samego siebie, tę swoją samodzielność etyczną, tę niezależność od nikogo w pełnieniu czynów etycznych, wtedy napędzić może jego wewnątrz ogromne samopoczucie, bezwzględne zaufanie w własne siły, może on się stać pysznym i zarozumiałym. Tymczasem przeżycie religijne domaga się właśnie jako warunku koniecznego do swego powstania — jak to jeszcze później omówimy — pokory, poczucia swej skończoności.⁴⁷⁾

Wszystkie trzy omówione dotychczas drogi, którymi człowiek na podstawie etyki może dojść do zaprzeczenia religii, prowadzą — zdaniem Hessena — zarazem do uznania za jedyne wartości etycznych, do wyrugowania ze świadomości, ze sfery wolitywnej i emocjonalnej już nie tylko wartości religijnych, lecz i wszystkich innych duchowych wartości. Powstaje wtedy — jak mówi Hessen — karykatura człowieka etycznego, zimny człowiek obowiązku, rygorysta, który swoim rygoryzmem zraża do siebie innych ludzi a dla samego siebie jest tyranem. Uznaje bowiem tylko taki czyn za etyczny, którego motywem jest suchy, formalny obowiązek, kategoryczny imperatyw, dąwi zaś wszelki czyn, który wypływa z radosnego uczucia, że może przyczynić się do wzrostu dobra moralnego w świecie,

⁴⁵⁾ *Wertlehre*, s. 115; *Die Werte des Heiligen*, s. 139.

⁴⁶⁾ Hessen mazywa takiego człowieka „Mikrotheos“, *Wertlehre*, s. 114

⁴⁷⁾ *Der Sinn des Lebens*, s. 65 n; *Religionsphilosophie II*, s. 52, 53.

że może pomóc bliźniemu, że może siebie uczynić szlachetniejszym. Zabija on w sobie jakiegokolwiek żywe impulsy i w ten sposób doprowadza do zaniku w sobie właśnie najdelikatniejszych i najszlachetniejszych strun ludzkiej duszy.⁴⁸⁾

Ostatnimi wreszcie wartościami, których wyłączone uznanie prowadzi — zdaniem Hessena — do niemożliwości powstania przeżycia religijnego, są wartości estetyczne. Do nich należą najrozmaitsze odmiany piękna, jak to, co wzniosłe, miłe, tragiczne itd. Samo zaś piękno (niezależnie od tego, czy chodzi o piękno natury, czy o piękno, które jest wytworem artysty) definiuje Hessen za Heglem jako „zmysłowe przeświecanie, zmysłowy przebłysk idei“. O pięknie więc mówimy, jeżeli — wyrażając się pozornie sprzecznie — zmysłami oglądamy coś niezmysłowego, tzn. gdy jakąś treść duchową, jakąś ideę wyrażamy tak, że staje się dostępną oglądowi zmysłowemu.⁴⁹⁾

Co więc rozumie Hessen przez człowieka estetycznego? Jest to człowiek, którego centrum duszy zajmuje przeżycie piękna. Jego najgłębsze ja, dno jego duszy, skąd wypływają wszystkie jego czynności, jest estetycznie nastawione wobec świata. Wszystko, co go otacza oraz własne życie duchowe, widzi i rozpatruje tylko pod kątem estetycznym. Taki człowiek jest podobny do obserwatora, dla którego cały świat jest jednym wielkim widowiskiem teatralnym i dla którego cała rzeczywistość sprowadza się do gry fantazji. Świat i życie mieszczą w sobie olbrzymie bogactwo wartości, pięknych form i kształtów. Stąd człowiek o nastawieniu estetycznym przeżywa ciągle na nowo ich piękność, rozkoszuje się zawartymi w nich dobra-

⁴⁸⁾ *Der Sinn des Lebens*, s. 65; *Wertlehre*, s. 101. Fakt, że z punktu widzenia psychologicznego, ze strony człowieka, który realizuje wartości etyczne, mogą grozić religii pewne niebezpieczeństwa, nie świadczy oczywiście o jakiejś obiektywnej, ontologicznej antynomii między etyką a religią. Jak zobaczymy, istnieje tu wręcz przeciwnie bardzo ścisły związek między obu dziedzinami. A nawet człowiek, realizujący wartości etyczne, gdy tylko wystrzega się powyżej wymienionych trzech niebezpieczeństw, styka się na każdym prawie kroku z sferą wartości religijnych, przekraczając raz po raz sferę wartości etycznych. Analogicznie bowiem do niebezpieczeństw ze strony etyki istnieją także dogodnie „odskocznice“ z etyki do religii.

⁴⁹⁾ *Wertlehre*, s. 70.

mi. A własne usposobienie przyczynia się jeszcze do upiększania, do idealizowania, do otaczania wszystkiego blaskiem idealnego piękna. Świadomie lub nieświadomie prowadzi to do ubóstwienia świata i życia,⁵⁰⁾ bo nasyconemu ciągle nowymi ich wartościami nie przychodzi nawet na myśl skończoność i niewystarczalność tego świata, niemożliwość, by świat był ostatecznym celem, najwyższym, absolutnym dobrem. W ten sposób zamyka sobie człowiek estetyczny drogę do Boga, bo doczesność go całkowicie pochłania, żadna z jego władz duchowych, absorbowana całkowicie wartościami immanentnymi, nie odczuwa potrzeby przebicia się poprzez zasłonę świata zjawiskowego do przyczyny transcendentnej.⁵¹⁾

§ 2. Warunki powstania przeżycia religijnego.

Pierwszym warunkiem powstania przeżycia religijnego będzie oczywiście usunięcie tych przeszkód, o których była mowa w poprzednim paragrafie. Ta praca negatywna jednak nie wystarczy, muszą do niej jeszcze dojść warunki pozytywne, praca przygotowawcza pozytywna będzie musiała zmierzyć do tego, by wytworzyć pewne podatne, sprzyjające przyjęciu *summi boni* skłonności i tendencje w podmiocie ludzkim. Stąd wynika podział obecnego paragrafu. Będzie w nim mowa najpierw o warunkach negatywnych, potem o pozytywnych, wymaganych do tego, by doszło do przeżycia religijnego w danym człowieku.

Rozpatrywaliśmy poprzednio cały szereg przeszkód, uniemożliwiających, zdaniem Hessena, powstanie przeżycia religij-

⁵⁰⁾ Zjawisko to nazywa Hessen w dziele co dopiero cytowanym „divinizacją życia“. W tym dziele poświęca mu nawet osobny rozdział pod tym właśnie tytułem: *Die Divinisierung des Lebens* (s. 118-121). We wręcz przeciwnym znaczeniu używa Hessen tego wyrazu w dziele pt. *Der Sinn des Lebens*, w którym przez niego rozumie właśnie przewyższenie wartości skończonych i uznanie wartości najwyższej. Por. *Der Sinn des Lebens*, s. 69. Zjawisko zaś absolutyzacji wartości niższych nazywa „demonizacją“. Por. osobny rozdział w tym dziele pt. *Die Dämonisierung des Lebens* (s. 58-70).

⁵¹⁾ Tamże, s. 64, 65; *Die Werte des Heiligen*, s. 139, 140; *Wertlehre*, s. 118-121; *Religionsphilosophie II*, s. 135.

nego a wynikających z ekskluzywnego przywiązania się człowieka do różnych wartości zmysłowych i duchowych. Patrząc ze stanowiska psychologii, od strony podmiotu, zaistniał tu religijny stosunek człowieka do przedmiotu, błędnie utożsamionego z Bogiem. Podłoże religijne w człowieku zwróciło się do niewłaściwej wartości dokonując jej absolutyzacji, jej ubóstwienia. I to bezwzględne, „religijne“ przywiązanie się człowieka do jakiegoś dobra skończonego jest — zdaniem Hessena — dowodem że człowiek jest istotą religijną, że bez Boga obejść się nie może, że w jego duszy zawiera się ontologiczna odnośnia do Boga, że w jego jestestwie, w jego naturze tkwi potencja religijna, że jego najgłębszą istotę stanowi dążenie do bytu absolutnego, do Boga.⁵²⁾

W tym fakcie leży zarazem — jak to Hessen wykazuje — możliwość usunięcia przeszkód, stojących na drodze do Boga. Bo człowiek oddając się jakiejś wartości skończonej, uważanej mylnie przez siebie za wartość najwyższą, szuka w niej tego, co może uszczęśliwić go całkowicie, zaspokoić aspiracje całego jego człowieczeństwa, a co dać mu w rzeczywistości może tylko Bóg. Gdy więc nie znajdzie w niej tego, czego pragnął i szukał, gdy boleśnie doświadcza, że to dobro, które ubóstwiał, zawiodło jego najgłębsze potrzeby i tęsknoty, wtedy uświadamia sobie, że jest na drodze fałszywej, że stał się ofiarą wielkiej pomyłki.⁵³⁾

Dojście do takiego wniosku można takiemu człowiekowi także ułatwić, można się przyczynić do tego, że prędzej i mniej boleśnie poznaje, że ta wartość, którą ubóstwiał, nie jest wartością absolutną, innymi słowy można mu dopomóc do usunięcia przeszkody, hamującej powstanie przeżycia religijnego (w ścisłym tego słowa znaczeniu) i uniemożliwiającej mu dojście do Boga. Musi więc to nastąpić, co Scheler nazwał „rozbiciem bożka“. Rozbicie to polega według niego na wykazaniu danemu człowiekowi przez analizę jego życia, że absolutyzował dobro stworzone. Przez taką analizę i oparty na niej dowód

⁵²⁾ *Wertlehre*, s. 121.

⁵³⁾ Tamże, s. 123.

absolutyzacji dobra skończonego zdejmuje się zasłonę sprzed oczu danego człowieka i następuje znów ustalenie i uznanie właściwej hierarchii wartości przez niego. Wtenczas podłoże religijne zwraca samo znowu swoje akty religijne w odpowiednim kierunku, do właściwego przedmiotu, tj. do Boga.⁵⁴⁾

Otóż Hessen, przejmując te poglądy Schelera, nie ogranicza się jak Scheler do ogólnikowego twierdzenia, że przez analizę życia każdego człowieka, przywiązanego do wartości skończonych, można go doprowadzić do odwrócenia się od nich, lecz nawiązując do powyższej wskazówki metodycznej Schelera wykrywa szczegółowo w każdej z omówionych poprzednio przez nas wartości to wszystko, co sprawia, że nie może zaspokoić całego człowieka i wszystkich jego aspiracji, innymi słowy, co może go skłonić do porzucenia jej i postawienia na jej miejscu znowu Boga.

Spróbujmy najpierw uzasadnić niemożliwość zaspokojenia przez wartości niższe, zmysłowe, wszystkich potrzeb natury ludzkiej. Przede wszystkim wskazuje tu Hessen na nieodpowiedniość tych wartości dla człowieka jako istoty nie tylko posiadającej ciało, lecz i pierwiastek duchowy i będącego właśnie dzięki duszy koroną stworzenia, czymś różnym i wyższym od zwierząt, z którymi ciało ma wspólne. Człowiek więc, który żyje tylko w sferze wartości zmysłowych, który neguje wszelkie wartości duchowe, staje się zwierzęciem, zniża się do poziomu zwierząt. Powstaje w ten sposób istota ślepa na wszystko, co duchowe. Taki człowiek może wprawdzie dostrzegać wyższe wartości, może nawet lubić sztukę czy wiedzę, ale pojmuje on je tylko i wyłącznie jako środki uintensywnienia swych przyjemności zmysłowych, nie zaś jako wartości same w sobie i godne uznania dla nich samych. Przewraca zupełnie porządek wartości, wśród których właśnie wartości zmysłowe, jako służące utrzymaniu czy rozmnażaniu życia, są tylko środkami i warunkami dla realizacji wyższych wartości, nie zaś celem samym w sobie. Z faktu, że przywiązanie do wartości

⁵⁴⁾ Scheler, dz. cyt., s. 559 n.

cielesnych nie odpowiada prawdziwemu człowieczeństwu, którego istotną cechą jest przewaga ducha nad ciałem, wynika niemożliwość doznawania prawdziwego szczęścia przy przeżywaniu tych wartości. Hessen przejmując od Schelera aksjomat, który orzeka, że głębia zadowolenia, wypływająca z przeżycia jakiejś wartości, jest tym większa, im wyższe zajmuje ta wartość miejsce w obiektywnej hierarchii wartości.⁵⁵⁾

Zgodnie z tym aksjomatem zadowolenie jest największe, dociera do najgłębszych warstw duszy nie obejmując tylko jej „powierzchni“, gdy chodzi o wartości duchowe, a zwłaszcza wartości etyczne i religijne.⁵⁶⁾ Wynika także z niego, że zadowolenie, związane z używaniem wartości niższych, cielesnych, materialnych, jest najbardziej powierzchowne i peryferyczne. Stąd człowiek odczuwa ciągłą pustkę, bo życiu brak wszelkiej głębszej treści. W specjalny sposób odnoszą się te krytyczne uwagi Hessena, poświęcone absolutyzacji jakichkolwiek wartości zmysłowych, do typu hedonisty, bo rozkosz zmysłowa jest z istoty swojej rozkoszą chwilową, krótkotrwałą. Stąd goni on od rozkoszy do rozkoszy, od przyjemności do przyjemności z coraz większą zachłannością, ciągle nienasycony, coraz radykalniej i bezwzględniej, by tylko nie musiał odczuwać strasznej pustki, wytwarzającej się w jego wnętrzu. Ta ustawiczna gonitwa za doznawaniem rozkoszy, aczkolwiek nigdy nie jest ukoronowana i zakończona znalezieniem prawdziwego szczęścia, jest jednak — zdaniem Hessena — dowodem tkwiącego w ludzkiej naturze pędu do wieczności i nieskończoności. Sprawdzają się tu cytowane często przez Hessena słowa Nietzschego, że „wszelka rozkosz pragnie wieczności“. Ale i gonitwa za bogactwem materialnym, za pieniądzem, za mamoną, cechująca typ człowieka ekonomicznego, kończy się ostatecznie fiaskiem, bolesnym rozczarowaniem i dojściem do wniosku, że nawet największe dobra materialne nie potrafią wypełnić całkowicie

⁵⁵⁾ Por. np. *Wertlehre*, s. 76; i w ogóle rozdział, w tym dziele umieszczony pt. *Die Rangordnung der Werte*, s. 72-77.

⁵⁶⁾ Tamże, s. 74-75.

serca ludzkiego, nie przyczyniają się do zaspokojenia wszystkich jego głębszych aspiracji.

Analogiczne uwagi poświęca Hessen wartościom witalnym. Człowiek troszczy się tylko o życie biologiczne, o pełnię życia swego ciała, uprawiający w tym jedynie celu sport i kulturę fizyczną, musi wreszcie przekonać się o próżności swoich zabiegów, o błędności swojego postępowania, które zostawia zupełnie na uboczu troskę o wnętrze, o duszę, o wszystko to, co stanowi dopiero właściwą treść życia ludzkiego jako ludzkiego. Narzuca mu się to przekonanie z tą większą siłą i oczywistością, gdy doświadcza wskutek chorób, nieszczęśliwych wypadków, cierpień fizycznych i bólów, jak bardzo to ciało, które uważał za absolutną wartość i cel wszystkich swych zamierzeń, jest słabe, wątłe, względne. Hessen jest zdania, że po takich spostrzeżeniach, poczynionych przez hedonistę, człowieka typu ekonomicznego lub witalnego, następuje, obrazowo mówiąc, „rozbitcie bożka“ i droga do głębszych wartości a zwłaszcza do Boga, do nawiązania z Nim kontaktu w przeżyciu religijnym jest znowu wolna.⁵⁷⁾

A w jaki sposób można usunąć, zdaniem Hessena, przeszkody w dążeniu do Boga, które powstały na tle zbytowego przywiązania się do jednej klasy wartości duchowych z wyłączeniem innych. Przede wszystkim trzeba wskazać znowu na nieodpowiedniość takiego ekskluzywizmu dla natury ludzkiej. I tu bowiem występuje człowiek przeciwko swojemu człowieczeństwu, które domaga się uznania i urzeczywistnienia całej skali wartości duchowych. Człowiek nie może dojść do pełnego rozwoju osobowości, do aktualizacji wszystkich jej dyspozycji i możliwości, gdy jednostronnie jest skierowany tylko do jednej sfery wartości. Osiągnięcie doskonałej osobowości ludzkiej uzależnia Hessen od dwóch warunków:

1) od poznania, uznania i zrealizowania wszystkich bez wyjątku wartości duchowych i 2) od poznania i uznania ich według ich właściwego, przypadającego im w obiektywnej hie-

⁵⁷⁾ *Der Sinn des Lebens*, s. 61-63.

rarchii wartości, stanowiska.⁵⁸⁾ Stąd człowiek, który nie spełnia tych dwóch warunków, nie może dojść ani do pełni człowieczeństwa, ani do wypływającego z niej prawdziwego szczęścia, całkowitego zaspokojenia wszystkich istotnych pragnień swej istoty. Odnosi się to w równej mierze do jednostronnego intelektualisty, jak do zrozumianego w wyżej omówionym sensie typu człowieka etycznego i estetycznego.

Weźmy najpierw pod uwagę pierwszy typ. W związku z jego wyodrębnieniem wskazuje Hessen przede wszystkim na niewystarczalność wiedzy, do której tak zajadłe dąży intelektualista. Wiedza bowiem, nawet największa, najwszechstronniejsza⁵⁹⁾ jest — zdaniem Hessena — tylko zawsze małym wycinkiem z olbrzymiego, nie dającego się nigdy w pełni ogarnąć przez ludzki umysł całokształtu prawd obiektywnych o człowieku, o świecie, o sferze transcendentnej. Im więcéj duch ludzki zbadał, im głębiej wniknął w najrozmaitsze kwestie, tym bardziej widzi się otoczonym najrozmaitszymi problemami i zagadkami. Gdy rozwiązuje szczęśliwie jeden problem, nasuwa mu się tysiąc innych. Hessen powołuje się w tym względzie na Fr. P a u l s e n a, który powiedział, że: „Choćbyś faktycznie znał wszelkie nauki, choćbyś potrafił sobie odpowiedzieć na wszystkie pytania, o których rozwiązanie starają się bez wytchnienia znawcy historii i badacze przyrody, czy byłoby to czymś wielkim? Poza tym, co możemy wiedzieć i wyobrazić sobie i wypowiedzieć, leży to, co rzeczywiste i doskonałe“.⁶⁰⁾ Ale nawet wtedy, gdyby — co jest niemożliwe — człowiek ogarnął całokształt dostępnej człowiekowi w życiu doczesnym wiedzy, nie wpłynęłoby to na zupełne zaspokojenie wszystkich jego istotnych tendencji. A to dlatego, że nie poznanie, ale

⁵⁸⁾ Tamże, s. 66, 67.

⁵⁹⁾ Taki człowiek może objąć poznanem nie tylko wartości logiczne, lecz i inne, np. etyczne, estetyczne a nawet religijne. Ale stosunek jego do tych wartości jest stosunkiem czysto intelektualnym, logicznym, poznawczym, abstrakcyjnym. Zna on te wartości, lecz nie realizuje ich, nie wciela ich wolą i uczuciem w życie, nie żyje nimi. „An die Stelle von Werterleben und Wertverwirklichen tritt das Wissen um Werte; an die Stelle von Kunst, Sittlichkeit und Religion treten Reflexionen über sie, treten Ästhetik, Ethik und Religionsphilosophie“ (tamże, s. 64).

⁶⁰⁾ Fr. P a u l s e n, *Einleitung in die Philosophie*, Berlin³ 1895, s. 342

życie, nie wiedza, lecz usposobienie i czyn decydują o wartości ludzkiej osoby, ludzkiego życia. Najgłębsze siły ducha ludzkiego, najbardziej elementarne i podstawowe dążności duszy ludzkiej nie dochodzą tu w ogóle do głosu. Stąd też i ta dusza ubożeje. Wskutek tego będzie intelektualista dążył bez wytchnienia do coraz szersze kręgi obejmującej i coraz głębszej wiedzy, by w jakiś sposób zaspokoić nurtujący w głębi jego duszy głód za szczęściem, wołanie jego wnętrza za prawdziwym, pełnym życiem, lecz każde rozwiązane zagadnienie, każde rozszerzenie jego horyzontu wiedzy będzie tylko krótkim przystankiem w jego nieskończonej gonitwie, pozwoli mu jedynie na krótką przerwę, na wytchnienie, lecz nie da mu nigdy tego pokoju, którego mu świat dać nie może a który może mu dać tylko Bóg i wartości religijne.⁶¹⁾

Gdy chodzi o sposób usunięcia przeszkód, wynikających z przejęcia się człowieka jakimś światopoglądem, sprzecznym z prawdą religii, to Hessen zaznacza, że żaden światopogląd nie jest nigdy wytworem samego tylko rozumu, samego tylko bezinteresownego badania rzeczywistości. Jego podstawy nie są nigdy czysto racjonalnej natury, lecz zależą od sposobu wartościowania danego myśliciela, od jego stosunku wartościującego wobec świata i stąd od jego *etosu*, jego etyki w najszerszym tego słowa znaczeniu. Stąd nazwano myślenie światopoglądowe w odróżnieniu od myślenia naukowego, właściwego naukom szczegółowym, myśleniem wartościującym, którego organem jest nie tylko rozum, lecz i wola i serce, rozpatrujące dany byt, daną rzecz, daną prawdę pod kątem ich wartości dla człowieka i uznające je o tyle, o ile taką wartość mają. To myślenie światopoglądowe, wartościujące, Hessen uważa za wiarę w szerszym tego słowa znaczeniu, bo, według niego, światopogląd, jaki dany myśliciel wyznaje, jest ostatecznie wyrazem jego wiary w taki a nie inny świat, w taką a nie inną strukturę rzeczywistości, w taką a nie inną hierarchię bytów,

⁶¹⁾ *Die Werte des Heiligen*, s. 140, 174, 175; *Der Sinn des Lebens*, s. 64, 67.

dóbr, celów i norm.⁶²⁾ Wobec takiego stanu rzeczy, wobec faktu, że światopogląd nie jest, zdaniem Hessena, nauką, nie widzi on powodu, dla którego miało by się wyrzec religii na korzyść takiego lub innego, sprzecznego, niezgodnego z nią światopoglądu.

Gdy chodzi o typ etyczny, to stara się Hessen najpierw wykazać logiczne niekonsekwencje, do jakich dochodzi człowiek, który na tej podstawie, że jest etycznie wolnym, uważa swoje ja za także ontycznie całkowicie niezależne, czyli za absolut. Ostatecznym założeniem takiego stanowiska jest mylny pogląd o niemożliwości pogodzenia teleologii człowieka z teleologią panującą w przyrodzie, w całości wszechświata a będącą skutkiem wszechprzyczynowości Boga. Ten typ etyczny uważa, że celowe działanie człowieka, jego wolność stanowienia o sobie, jego możność determinowania samego siebie w celu urzeczywistnienia wartości etycznych byłaby niezrozumiałą, byłaby złudzeniem, gdyby w przyrodzie, w wszechświecie, w jego własnej naturze, panowała celowość, czyli gdyby wszechświat wraz z człowiekiem był zdeterminowany przez Boga, przez przyczynę pozaświatową do zrealizowania pewnych, określonych zadań i wartości. Według niego istnieje tylko alternatywa: albo celowe, realizujące wartości etyczne, wolne działanie człowieka, albo Bóg, działający sam jako wolny a determinujący jako absolutna, jedyna przyczyna wszystko inne, przyrodę i człowieka, który stanowi jej część. Ponieważ zaś mamy pełną świadomość naszej etycznej wolności, naszej wolności w determinowaniu samych siebie niezależnie od jakiegokolwiek przyczyny poza sobą samymi, wobec tego trzeba odrzucić istnienie Boga i celowość w przyrodzie, która, gdyby Bóg istniał, byłaby Jego dziełem. Taki jest np. pogląd N. H a r t m a n n a, który uważa to stanowisko za konieczne dla ocalenia wolności etycznej czło-

⁶²⁾ Por. *Wertlehre*, rozdział pt. *Wertendes und wissenschaftliches Denken*, s. 91-97; *Wirklichkeitslehre* (Taki tytuł nosi 3. tom jego *Lehrbuch der Philosophie*). W tym tomie cała 3. księga pt. *Weltanschauungslehre* jest poświęcona analizie zagadnień, wiążących się z światopoglądem. Por. zwł. s. 277-294. Por. także Hessena, *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Berlin u. Bonn 1932, s. 281, 282.

wieka twierdząc, że ono wypływa konsekwentnie z istoty etyki jako nauki o wolnym działaniu człowieka.⁶³⁾ Hartmann i ludzie typu co dopiero przedstawionego odrzucają więc wszelką celowość w wszechświecie, w przyrodzie, w naturze ludzkiej, która to celowość była by niezależną od wolnego działania etycznego człowieka. Przed wolnym działaniem etycznym człowieka, zanim człowiek zaczął działać etycznie, nie istniały żadne wartości. Świat i natura ludzka były wtedy jeszcze pozbawione wszelkiego sensu, wszelkiego nastawienia i skierowania do pewnych celów, do zrealizowania jakichkolwiek wartości. Świat był zupełnie obojętny, jeżeli nie wręcz wrogo nastawiony wobec nich.

Otóż tu leży, zdaniem Hessena, cała trudność tego stanowiska. Bo jeżeli świat jest zupełnie bezcelowy, bezsensowny, nie skłonny do przyjęcia, do wchłonięcia w siebie wartości, to i wolne działanie człowieka nie mogłoby nigdy jakichkolwiek wartości stworzyć, zrealizować ani w świecie, niewrażliwym zupełnie na wartości, ani w własnej naturze, będącej jego częścią. Żadna kultura więc, jeżeli przez nią rozumie się jakiekolwiek działanie, zmierzające do urzeczywistnienia wartości,⁶⁴⁾ nie jest możliwa w takiej koncepcji. Tylko bowiem wtedy, jeżeli świat i natura ludzka już posiadają pewne dyspozycje, spełniają pewne warunki, koniecznie wymagane do realizacji wartości, można mówić o możliwości kultury.⁶⁵⁾ Przyznaje jednak Hessen, że w zagadnieniu stosunku łaski do wolności, do którego da się sprowadzić powyższa alternatywa, chodzi ostatecznie o tajemnicę, a może nawet o największą tajemnicę naszego istnienia. Z faktu atoli, że tego stosunku nie można wyrazić w sposób czysto racjonalny, nie może — zdaniem Hessena — wynikać konieczność skreślenia jednego z członów lub biegunów tego stosunku. Życie w ogóle polega na pewnym napięciu, istniejącym pomiędzy różnymi biegunami jednej i tej

⁶³⁾ Wertlehre, s. 116; Religionsphilosophie II, s. 45, 46; Der deutsche Genius und sein Ringen um Gott, s. 34.

⁶⁴⁾ Wertlehre, s. 102.

⁶⁵⁾ Por. tamże, s. 115-117.

samej rzeczywistości, polega na pewnej — jak się wyraża Hessen — „biegunowości“ (*Polarität*). Do jej istoty zaś należy, — jak twierdzi nasz autor — że jest czymś irracjonalnym, nie dającym się zamknąć adekwatnie w logicznych formułach pojęciowych. Religia także jest życiem a nie teorią. Stąd pewność istnienia Boga i Jego wszechprzyczynowości nie doznaje — zdaniem Hessena — uszczerbku, gdy się poznaje niemożliwość czysto racjonalnego przedstawienia i ujęcia tego zagadnienia stosunku łaski do wolnej woli ludzkiej.⁶⁰⁾ Ale niemożliwość absolutyzacji ludzkiego ja, mającej być wynikiem, konsekwencją jego wolnego, niezależnego od nikogo działania etycznego, wolnego realizowania wartości etycznych, można — zdaniem Hessena — wykazać jeszcze bardziej naocznie, a zarazem praktyczniej niż na podstawie czysto teoretycznych rozważań, mających na celu ujawnienie logicznych błędów takiego stanowiska. Okazuje się bowiem w praktyce, tzn. właśnie w działaniu etycznym, jak bardzo ta domniemana, niezależna niby zupełnie wolność człowieka jest ograniczona, jak bardzo słabą jest jego siła moralna w realizowaniu wartości, i to nie tylko ze względu na uniemożliwiające często wolne działanie człowieka siły kosmiczne oraz ze względu na słabość i śmiertelność jego ciała, lecz przede wszystkim ze względu na niestałość i beziłość samej wolnej woli ludzkiej. Jeżeli nawet człowiek łatwo i bezbłędnie poznaje obowiązek moralny, to jednak pójsie za nim w każdym a zwłaszcza w trudniejszych wypadkach, spełnienie wymagających większego samozaparcia aktów cnót, realizowanie wyższych ideałów etycznych prawdziwej miłości, czystości, pokory w stopniu doskonalszym, okazuje się dla niego rzeczą bardzo trudną i często nie idzie za tym, co mu sumienie każe, lecz za tym, co jest niezgodne, przeciwne prawom i normom moralności. Jeżeli już nie na podstawie poznania normatywnych, to w każdym razie na podstawie działania etycznego winien człowiek — zdaniem Hessena — dojść do

⁶⁰⁾ Tamże, s. 117, 118.

przekonania, jak bardzo skończonym, przygodnym i ograniczonym jest bytem.

Pomiędzy świadomością norm moralnych a ich wykonaniem, pomiędzy ideałem a rzeczywistością, tym, co jest, a tym, co powinno być, zachodzi, zdaniem Hessena, przepaść nie do przebycia. Dualizmu tego człowiek etyczny nigdy nie przezwycięży. Stąd ulega on złudzeniu, jeżeli uważa, że siły moralne człowieka są wystarczające do urzeczywistnienia w pełni etycznej osobowości, do zrealizowania ideału moralnego. W rzeczywistości bowiem nie zbliża się on coraz bardziej doń, nie wciela w swoje życie osobiste coraz wyższych wartości, nie spełnia coraz to trudniejszych aktów cnót, a tylko wzmacnia się w nim w ciągu tego usilnego dążenia do ideału znajomość i świadomość coraz to subtelniejszych norm etycznych a zarazem coraz delikatniejszym staje się jego odczucie i poczucie zła, tego wszystkiego, co jest niezgodne z tymi normami. Każdy, który głębiej zastanawia się nad swoimi czynnościami etycznymi, dochodzi do tego wniosku o dualizmie pomiędzy poznaną przez siebie normą moralną a swoim działaniem, a zarazem uświadamia sobie, że go własnymi siłami nie zdoła przezwyciężyć.⁶⁷⁾

W jaki sposób stara się Hessen usunąć ostatnią z omówionych wyżej przeszkód, która zaistniała wskutek ekskluzywnego przywiązania do wartości estetycznych?

Uważa on, że nastawienie estetyczne wobec świata i życia jest jednostronne i powierzchowne. Zawodzi ono wobec twardej rzeczywistości. Człowiek estetyczny mając wzrok utkwiony tylko w jasnych, radosnych stronach życia, traci zmysł dla jego powagi, nie chce dostrzegać tego aspektu życia, jakim jest ból, zło, cierpienie, jednym słowem tragizm ludzkiego istnienia. Ten ostatnio wymieniony aspekt życia i świata ukazuje — zdaniem Hessena — jaskrawo niewystarczalność postawy estetyzującej. Bo gdy doświadczają człowieka ciężkie ciosy

⁶⁷⁾ *Die Werte des Heiligen*, s. 140, 141; *Der Sinn des Lebens*, s. 67; *Wertlehre*, s. 118; *Religionphilosophie II*, s. 52, 53.

losu, gdy ból i cierpienie go nawiedzają, gdy walczy oko w oko ze śmiercią, wtedy żadna sztuka, żadna sentymentalna miłość świata, żadne ubóstwienie piękna przyrody nie potrafią go pocieszyć i przywrócić mu równowagi ducha. Zarazem prowadzi to wyłączenie nastawienie kontemplacyjne oraz związane z nim ustawiczne duchowe używanie oglądanego piękna także do pewnego subtelnego egoizmu.

Z niego zaś jak w ogóle z absolutyzacji piękna i uważania go za najwyższą normę wypływa — jak wywodzi Hessen — druga jednostronność, polegająca na tym, że człowiek estetyczny traci poczucie konieczności moralnego działania. Będąc wyłącznie zwrócony ku pięknu, zapomina, że istotę człowieczeństwa stanowi nie kontemplacja piękna, lecz moralne, zgodne z normami etycznymi działanie. Zanika w nim zrozumienie dla powagi i znaczenia decyzji moralnych. Za tym idzie ślepotą, nieuznawanie takich zjawisk etycznych jak wina moralna, przewinienie, wypływające z przestąpienia porządku moralnego, który on przestał uznawać, a które to przewinienie jest wystąpieniem człowieka przeciwko swemu własnemu przeznaczeniu jako istoty obdarzonej rozumem i wolną wolą.⁶⁸⁾ W ten sposób Hessen wykazuje, że stanowisko estetyzujące nie mogąc się ostać zwłaszcza wobec rzeczywistości zła fizycznego i moralnego, wobec cierpienia i winy, przyczynia się do rozbicia tego bożka, któremu na imię piękno tego świata, otwierając znowu człowiekowi drogę ku Temu, który nie cierpi cudzych bogów obok siebie.

Oprócz tego najbardziej zasadniczego warunku, jakim jest usunięcie przeszkód, uniemożliwiających, jak długo istnieją, powstanie przeżycia religijnego, są jeszcze konieczne pewne pozytywne warunki, by człowiek mógł wejść w kontakt z Bogiem, by „Święte“ mogło zamieszkać w jego duszy. Nie wystarczy, że dusza już oderwała się od przywiązania do wartości niższych, by jej nie zajmowało żadne dobro stworzone, lecz muszą jeszcze zaistnieć w niej pewne dyspozycje i tendencje,

⁶⁸⁾ Wertlehre, s. 120; Die Werte des Heiligen, s. 141, 142; Der Sinn des Lebens, s. 65, 67.

które by ją usposobiły na przyjęcie Boga i przygotowywały ją pozytywnie do przeżycia religijnego. Chodzi tu o warunki istotne, konieczne, bez których Bóg, nie znajdując odpowiedniej podstawy w podmiocie ludzkim dla przeżycia religijnego, nie wywołuje go w nim.

Jakie to są warunki? Hessen dzieli je na trzy grupy. Po-dział taki wynika — jego zdaniem — z samego pojęcia przeżycia religijnego. Przeżycie religijne jest bowiem, najogólniej biorąc, przeżyciem, jednym z rodzajów przeżyć jak różne inne przeżycia, np. etyczne, estetyczne.

Z tego wynika pierwszy, najogólniejszy pozytywny warunek przeżycia religijnego, mianowicie zdolność do przeżyć w ogóle jako podstawa zdolności do przeżycia religijnego w szczególności. Ta zaś zdolność do przeżywania w ogóle zakłada już dwa dalsze warunki a mianowicie prostotę i naturalność. Bo tylko ten, który zachował pewną prostotę i naturalność charakteru, jest zdolnym do przeżywania.

Druga grupa warunków, koniecznych do powstania przeżycia religijnego, wypływa z jego charakteru jako przeżycia pewnej wartości i to wartości duchowej. Przeżycie wartości duchowej wymaga dwóch warunków, dwu cech, którymi musi się odznaczać dany podmiot, a mianowicie pewnej głębi i duchowości.

Przeżycie religijne jest przeżyciem wartości duchowej i to najwyższej, bo wartości „Świętego“. Stąd domaga się ono do swego powstania specjalnych warunków a mianowicie pewnego poziomu etycznego a zwłaszcza posiadania trzech cnót: bojaźni związanej z szacunkiem (*Ehrfurcht*), pokory i miłości. Oto trzecia grupa warunków powstania przeżycia religijnego.⁶⁰⁾

Przejdźmy po kolei poszczególne warunki.

Wymieniliśmy jako pierwszy zdolność do przeżyć, zdolność przeżywania w ogóle. Człowiek, posiadający tę zdolność, potrafi się wczuwać w nurt życia, rzeczy i zdarzenia przemaszają do niego i każda rzecz, każde zdarzenie ma mu coś do

⁶⁰⁾ *Religionsphilosophie* II, s. 131-135.

powiedzenia. Takie usposobienie jest tylko wtedy możliwe, gdy człowiek zachował dwie podstawowe cechy (a zarazem są to warunki przeżycia w ogóle a religijnego w szczególności) charakteru: naturalność i prostotę. Sprawiają one, że człowiek przyjmuje wszystkie wrażenia i podniety świata, wszystko to, co poznaje i doświadcza, wszystkie zdarzenia takimi, jakimi są, jak się bezpośrednio wyrażają w jego świadomości. Nie przykłada do nich z góry gotowej miary, jakichś apriorycznych kryteriów, nie jest w doświadczeniu rzeczywistości skrepowany różnymi zastrzeżeniami, przesadami, najrozmaitszymi teoriami, nieufnością, jednym słowem różnymi subiektywnymi czynnikami hamującymi poznania i przeżywanie, lecz otwiera szeroko jaźń na wszystko, co wzniosłe i wielkie.⁷⁰⁾

Przechodzimy teraz do drugiej grupy warunków, wpływających z przeżycia religijnego, gdy się je rozpatruje pod kątem doświadczenia wartości duchowej. Właśnie fakt, że w przeżyciu religijnym chodzi o nawiązanie kontaktu z wartością natury duchowej, sprawia, że także ze strony człowieka są wymagane pewne korelatywne, odpowiadające naturze duchowej wartości, dyspozycje. Są nimi — zdaniem Hessena — głębia i duchowość. Przeciwnością głębi jest powierzchowność. Polega ona na tym, że psychikę człowieka powierzchownego zajmują wyłącznie rzeczy zewnętrzne, materialne. Natomiast wzrok, usposobienie człowieka głębi zwraca się ku własnemu wnętrzu; gdy tam troska o ciało zajmowała pierwsze miejsce, to tu troska o duszę.⁷¹⁾ Nie to, co zmysłami uchwytne, nama-

⁷⁰⁾ Por. tamże, s. 151, 152. O przeszkodzie, jaką stanowi przerost intelektu dla powstania przeżycia religijnego, była mowa wyżej. Widzieliśmy tam, jak właśnie jednostronne zajmowanie się pracą umysłową, nadmierne pielęgnowanie władzy rozumu, przeintelektualizowanie prowadzi do zaniku sił woliowych a zwłaszcza elementów emocjonalnych w człowieku, oddala człowieka od życia, rozrywa żywy, praktyczny kontakt człowieka ze światem, niszcząc właśnie te dwie cechy w człowieku, które są podstawą przeżyć: naturalność i prostotę.

⁷¹⁾ Chodzi tu o ludzi typu ekonomicznego, witalnego i hedonistycznego. Szczegółowo o nich była mowa przy „Przeszkodach w powstaniu przeżycia religijnego“. Tu tylko będę mówił o typie człowieka powierzchownego i cielesnego, o ile to jest konieczne dla zrozumienia tego, co Hessen rozumie przez pojęcie głębi i duchowości.

calne, widzialne, lecz miłość do prawdziwych, wewnętrznych dóbr, kierunek ku temu, co istotne, wypełnia sobą duszę takiego człowieka. Dlatego będzie on także — jak uważa Hessen — wrażliwy i zdolny do przyjęcia Boga, nawiedzającego go w przeżyciu religijnym.⁷²⁾

Drugim warunkiem tej grupy jest duchowość. Jej przeciwieństwem jest cielesność albo zmysłowość. Przez duchowość rozumie więc Hessen czystość w szerszym tego słowa znaczeniu.⁷³⁾

Przeprowadzona przez Hessena charakterystyka człowieka cielesnego okazuje nam zarazem, jak koniecznym warunkiem powstania przeżycia religijnego jest duchowość. Ona bowiem sprawia, że człowiek ustosunkowuje się w należyty sposób do swojego ciała, a ściślej do tej jego sfery, którą nazywamy zmysłową. Ten właściwy stosunek do sfery zmysłowej zasadza się przede wszystkim na szacunku wobec niej, na jej poszanowaniu. Hessen uważa ten szacunek za podstawowy pierwiastek czystości. Nie jest to zwykły szacunek, lecz szacunek złączony z pewnym lękiem, z pewną bojaźnią (*Ehrfurcht*). Gdy zaś staramy się dogłębnie wnikać w przyczynę takiego właśnie stosunku wobec sfery zmysłowej, to musimy dojść do wniosku, że w owym złączonym z bojaźnią szacunku tkwi pewna odnośnia do Boga, choćbyśmy sobie tego wcale nie uświadomili. Bo ostateczną racją, ostatecznym wytłumaczeniem faktu, że odnosimy się z szacunkiem wobec swej sfery zmysłowej, jest — zdaniem Hessena — to, że ta sfera, którą Bóg przeznaczył do specjalnych celów, do dawania nowego życia, należy w jakiś specjalniejszy sposób do Niego, jest Jemu w tajemniczy sposób zastrzeżona. Kto wykracza przeciw tej sferze, uniezależniając ją od jej związku z duchem, z duchowymi celami, wyrывая ją spod panowania duszy, dopuszczając do jej samodzielnego a raczej swawolnego działania, ten nie tylko dopuszcza się — zdaniem Hessena, który powołuje się pod tym względem na znanego fenomenologa zjawisk etycznych v. Hilde-

⁷²⁾ Tamże, s. 154.

⁷³⁾ *Die Werte des Heiligen*, s. 83.

branda — strasznego zbezczeszczenia i splamienia duszy, zdrady wobec owego duchowego pierwiastka, lecz w specjalniejszy sposób sprzeniewierza się Bogu, zrywa radykalnie z Nim więzy przyjaźni. Kto zaś traktuje ją zgodnie z wolą Bożą, nabywa dziwnej zdolności połączenia się z Bogiem w sposób o wiele ściślejszy niż to poza tym jest możliwe, staje się dziwnie czułym i wrażliwym na światło Boga, odwiedzającego jego duszę w przeżyciu religijnym. Stąd też słowa Chrystusa: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą“.⁷⁴⁾

Przechodzimy do trzeciej grupy warunków przeżycia religijnego. W przeżyciu religijnym przeżywamy nie taką lub inną wartość duchową, lecz wartość najwyższą, *summum bonum*, „Święte“. Wartość „Świętego“ jest wartością swoistą, zupełnie odrębną od wartości logicznych, etycznych, estetycznych. Jest wobec nich czymś całkowicie innym (*das „ganz Andere“*). Mimo tej odrębności istnieje — zdaniem Hessena — bardzo ścisły związek między nimi a wartością „Świętego“. Bóg bowiem jest zarazem najwyższą prawdą, jest najwyższym dobrem moralnym, jest bezwzględny piękny. Pytanie, czy Bóg jest więcej dobrem moralnym niż np. pięknem, jest oczywiście pozbawione sensu. Byłoby jednak uzasadnionym pytanie, co dla naszego umysłu, co logicznie stanowi głębszą istotę Boga: dobro moralne czy np. piękno. Jeżeli abstrahujemy od wartości „Świętego“, która stanowi najgłębszą, najbardziej wewnętrzną istotę Boga, to Hessen stwierdza, że poza nią dociera najbardziej do jądra istoty Bożej wartość dobra moralnego. „W obrębie klasy wartości duchowych zajmują pierwsze miejsce wartości etyczne, gdyż okazują się wyższymi tak wobec wartości logicznych jak i estetycznych“.⁷⁵⁾ Dochodzimy do takiego wniosku na podstawie faktu, że wartości etyczne domagają się od nas w sumieniu swego zrealizowania w sposób bezwzględny, przemawiając do nas — posługując się językiem Kanta — kategorycznym imperatywem.

⁷⁴⁾ Tamże, s. 78-86; *Religionsphilosophie* II, s. 133; *Wertlehre*, s. 192.

⁷⁵⁾ *Wertlehre*, s. 74.

Nie można tego — zdaniem Hessena — w tej samej mierze powiedzieć o wartościach logicznych i estetycznych. Nie każdy jest powołany do badania najrozmaitszych zagadnień, związanych z prawdą, do szukania prawdy i wiedzy. Nie każdy jest powołany do zrealizowania wartości estetycznych, do tworzenia dzieł sztuki. Natomiast każdy bez wyjątku człowiek jest wezwany głosem bezwzględnie rozkazującym do życia etycznego i to — posługując się terminem, wziętym z Teologii Moralnej — *semper et pro semper*.⁷⁶⁾

Z tego szczególnego, jak najściślejszego związku między wartością „Świętego“ a wartością dobra moralnego w Bogu wynika — zdaniem Hessena — także dla człowieka, który chce nawiązać kontakt z „Świętem“ w przeżyciu religijnym, konieczność posiadania pewnego poziomu moralnego. Tę konieczność wywodzi Hessen także z idei człowieczeństwa. Człowiek już musi być człowiekiem w głębszym znaczeniu tego słowa, musiał już zacząć realizować ideę prawdziwego człowieczeństwa w sobie, jeżeli religia ma się w nim na stałe zakorzenić. Do tak pojętego człowieczeństwa należy nieodłącznie życie moralne i dążenie do dobra moralnego. To zaś dążenie zakłada już etyczną świadomość dobra i zła. Zdarzyć się może, że tej świadomości nie ma, że jest albo zupełnie nierozwinięta, albo w zaniku. Brak władzy poznania dobra moralnego sprawia, zdaniem Hessena, że także nie ma władzy poznawczej dla poznania „Świętego“.

Do tej świadomości dobra i zła musi — zdaniem Hessena — jeszcze dojść usilna praca nad wykorzeniem rozmaitych wad i złych skłonności, które przeszkadzają wejściu Boga do duszy. Różne systemy mistyki uważały zawsze to oczyszczenie duszy za istotny warunek połączenia się z absolutem. Odnosi się to oczywiście i do mistyki chrześcijańskiej, która rozróżniła trzy stopnie w dojściu do Boga: *via purgativa, illuminativa, unitiva*.⁷⁷⁾

Do osiągniętego w ten sposób przez oczyszczenie duszy po-

⁷⁶⁾ Tamże, s. 71, 72, 74, 75; *Religionsphilosophie* I, s. 286; s. 55.

⁷⁷⁾ *Religionsphilosophie* II, s. 51, 52.

ziomu moralnego muszą się teraz jeszcze dołączyć trzy cnoty, trzy wartości moralne, które stoją niejako — jak wywodzi Hessen — na pograniczu moralności i religii, stanowiąc już jakby przejście do religii.⁷⁸⁾ W nich stykają i przenikają się — jego zdaniem — wartości religijne i moralne, sfera etyczna i religijna. One są najsilniejszym dowodem jak najściślejszego związku, zachodzącego pomiędzy religią a moralnością. Przy ich analizie napotykamy na kryjące się w ich głębi treści religijne. Tymi trzema cnotami są: szacunek połączony z bojaźnią (*Ehrfurcht*), pokora i miłość.

Rozpatrzmy pokrótce każdą z nich. Co rozumie Hessen przez szacunek połączony z bojaźnią? Istotnym dla tej cnoty jest odczuwanie i zachowanie pewnego dystansu w stosunku do jakiegoś przedmiotu a z drugiej strony przekonanie o łączności, o związku z nim. Chodzi tu więc o dwa momenty przeciwstawne.

Pierwszy sprawia, że człowiek odczuwa pewien lęk, czuje się odpychanym od przedmiotu, drugi zaś moment powoduje, że go przyciąga, że zmusza go do zbliżenia się do przedmiotu i połączenia z nim. Oba momenty łączą się jak najściślej tak, że powstaje pewna jedność przeciwieństw.

O jaki przedmiot tu chodzi? Przedmiotem tej cnoty jest — zdaniem Hessena — wszystko, co jest, co istnieje, pełnia bytu i rzeczywistości. A więc i ta strona rzeczywistości, którą nazywamy bytem, i ta, którą mamy na myśli, gdy mówimy o wartościach. Cnota ta zwraca się i do tej sfery rzeczywistości, którą jest świat zewnętrzny, i do tej, jaką stanowi własne ja, jak i do sfery osób innych, do żywego „Ty”. Szacunek wobec całości kształtu rzeczywistości sprawia, że poznajemy wiele rzeczy, których byśmy bez niego nigdy nie dostrzegli. Szacunek z bojaźnią jest „władzą, organem poznawczym“ dla wszystkiego, co wzniosłe, wielkie i święte, dla wszystkiego co dobre i boskie. Tylko dzięki niemu poznajemy istnienie świata wartości,

⁷⁸⁾ Stąd Hessen nazywa je w dziele p.t *Die Werte Des Heiligen* „ethische Grundwerte“ (s. 67) a w późniejszym dziele *Religionsphilosophie* określa je nawet wprost jako „religiöse Grundgefühle“ (II, s. 133, 134).

dostrzegamy byty, rzeczy, wartości w ich wzajemnym powiązaniu oraz w ich odniesieniu do Boga. Bez niej człowiek staje się — zdaniem Hessena — cynikiem, sceptykiem odmawiającym istnienia wszelkim obiektywnym wartościom, nihilistą. Ona sprawia, że wzrok nasz nie zatrzymuje się na powierzchni rzeczywistości, lecz dociera do jej istoty, do samego jej dna. W ten sposób docieramy do coraz głębszych warstw naszej duszy, odkrywamy coraz większe bogactwa, skarby i siły duchowe, aż wreszcie — zdaniem Hessena — stajemy przed tą jej warstwą, gdzie spotyka się skończoność z nieskończonością, gdzie nieskończoność oglądamy jako podstawę i fundament bytu skończonego. Chodzi tu o „miejsce“ duszy, którą mistycy nazywają „dnem duszy“ (*Seelengrund*).⁷⁹ Dzięki tej cnocie odkrywamy także tajemnicę innych osób, przekonujemy się o nieskończonej wartości ich duszy, poznajemy, że każda dusza jest świątynią Boga i każda posiada pewną, najbardziej intymną sferę, której granic nie wolno nam przekroczyć, która jest zastrzeżona tylko Bogu i jej samej.

Z powyższego opisu tej cnoty wynika, że stoi ona naprawdę na pograniczu pomiędzy sferą religii i sferą moralną. Kto nią prowadzony dociera do coraz głębszych warstw rzeczywistości, spostrzega nagle, że znajduje się już w sferze wartości świętych. Zresztą taki stosunek do rzeczywistości, jaki nam nakazuje zająć ta cnota, jest — zdaniem Hessena — tyłko wtedy możliwy, jeżeli już przeczuwamy w jakiś sposób, że istnieje Stwórca całej rzeczywistości, że za zasłoną bytów skończonych kryje się Bóg. Pewien religijny (w najszerszym słowa znaczeniu) światopoglądu jest już podstawą takiego — jakże wyżej opisano — patrzenia na świat.⁸⁰

Jaką treść wkłada Hessen w pojęcie pokory? I ona przedstawia się mu jako pewna jedność przeciwstawnych czynników. Człowiek pokorny ma bowiem z jednej strony świadomość

⁷⁹) *Die Werte des Heiligen*, s. 77; Por. też *Der deutsche Genius und sein Ringen um Gott*, s. 26.

⁸⁰) *Religionsphilosophie II*, s. 134; *Die Werte des Heiligen*, s. 73-78; *Der Sinn des Lebens*, s. 81-84; *Wertlehre*, s. 190.

własnej niedoskonałości i niewystarczalności, powstała na tle porównania swego stanu etycznego z ideałem moralnym względnie na skutek upadku moralnego. Z drugiej strony budzi się właśnie na tym tle własnego ubóstwa i własnych braków ogromne pragnienie i tęsknota za doskonałością, za wzbogaceniem swej duszy wartościami i cnotami.⁸¹⁾ Z takiego nastawienia wyprowadza Hessen dalszą cechę człowieka pokornego, mianowicie, że uważa wszystko, nawet najmniejsze szczęście, które go nawiedza, najmniejszą radość, która go spotyka, za niezasłużony dar, za łaskę. Wreszcie wypływa z istoty pokory jako przekonania o swojej niedoskonałości i nicości pogląd, że wszyscy inni są lepsi i doskonalsi. Stąd powstaje w człowieku pokornym gotowość i chęć służenia innym, czynienia im nawet największych, najcięższych, najbardziej wymagających samozaparcia przysług. Uważa się on za sługę każdego i w tej służbie znajduje swoje szczęście.

Najgłębszą przyczyną, ostateczną racją faktu, że człowiek może się czuć etycznie niedoskonałym i niewystarczalnym, jest — zdaniem naszego autora — jego ontologiczna przygodność. Świadomość etycznej niewystarczalności wypływa z świadomości ontologicznej zależności, przygodności i skończoności. Ta zależność zaś ukazuje się jako zależność od bytu absolutnego i nieskończonego. W ten sposób pokora staje się poczuciem stworzonności i jako taka właśnie jest najlepszym przygotowaniem do przyjęcia „Świętego“.

Także i z drugiej cechy pokory wynika, jak bardzo uzdalnia ona człowieka do nawiązania kontaktu z Bogiem. Jeżeli bowiem człowiek, posiadający tę cnotę, jest otwartym na wszystkie wartości, jeżeli tak bardzo rozgląda się za siłą, która by mogła go podnieść i poprowadzić ku ideałowi, to na pewno nie będzie on stawiał przeszkód wkraczającemu do jego duszy Bogu, który jest i najwyższą wartością, zdolną zaspokoić jego głód i prag-

⁸¹⁾ Tu zarazem leży dowód, dla którego pokorę omawiam na drugim miejscu, po cnotie szacunku. Dzięki szacunkowi bowiem poznaliśmy tylko wszystko, co jest wzniosłe i dobre, pokora zaś skłania nas do przyjęcia tych wartości do swojego wnętrza. Por. też *Religionsphilosophie* II, s. 134.

nienie wzbogacenia się wartościami, i najpotężniejszą siłą, zdolną zbliżyć go do ideału.

Wreszcie i ta cecha pokory, którą określiliśmy jako chęć i gotowość służenia drugim, świadczy, jak bardzo pokora usposabia do przeżycia religijnego. Jeżeli bowiem myślimy o heroicznej gotowości służenia innym, o przysługach trudniejszych, które wymagają dużego samozaparcia się, które upokarzają człowieka i narażają go na pogardę lub śmiech, to wydają się one możliwe tylko wtedy, gdy człowiek prosi o łaskę z góry, od Boga i ją też otrzymuje.⁸²⁾

Ostatnim wreszcie warunkiem powstania przeżycia religijnego jest miłość. Istnieją różne stopnie i formy miłości np. miłość jako dobroć (zrozumiana tu jako cnota ściśle etyczna,⁸³⁾ miłość jako zdolność oddania się całkowitego drugiej osobie,⁸⁴⁾ miłość jako tęsknota za Bogiem,⁸⁵⁾ miłość jako posiadanie Boga,⁸⁶⁾ miłość będąca reakcją, odpowiedzią człowieka na uprzednią miłość Boga (*agape*, miłość w ścisłym sensie chrześcijańska: „Bóg nas pierwiej umiłował“ por. 1. Jan 4,10),⁸⁷⁾ miłość jako *caritas* (otrzymaną od Boga miłością obdarza się braci).⁸⁸⁾

Jest rzeczą jasną, że tylko trzy pierwsze formy miłości, które są zarazem stopniami podstawowymi dla następnych form miłości, mogą wchodzić w rachubę tam, gdzie jest mowa o powstaniu przeżycia religijnego, ponieważ następne zakładają już przeżycie religijne i połączenie się z Bogiem. Koniecznie wymagany jako warunki (w ścisłym sensie słowa) powstania przeżycia religijnego nie są jednak wszystkie trzy formy podstawowe miłości, lecz tylko dwie z nich: miłość jako zdolność całkowitego oddania się oraz miłość, pojęta jako tęsknota za Bogiem.⁸⁹⁾ Gdy zaś zdolność oddania się pojmujemy nie jako

⁸²⁾ Tamże, s. 134, 135; *Die Werte des Heiligen*, s. 67-72; *Der Sinn des Lebens*, s. 84-89; *Wertlehre*, s. 190.

⁸³⁾ Por. *Die Werte des Heiligen*, s. 86-90.

⁸⁴⁾ *Religionsphilosophie II*, s. 135.

⁸⁵⁾ *Die Werte des Heiligen*, s. 170-176.

⁸⁶⁾ Tamże, s. 176-178.

⁸⁷⁾ Tamże, s. 178-180.

⁸⁸⁾ Tamże, s. 226, 231.

⁸⁹⁾ Dobroć zaś etyczna może być okazją powstania przeżycia religijnego w tym znaczeniu, że należące do jej istoty przezwycięzenie wła-

zdolność oddania się jakiegokolwiek osobie, lecz jako gotowość oddania się Bogu, wtedy okazuje się nam ona już jako skutek tęsknoty za Bogiem. Kto bowiem ma prawdziwą, szczerą i głęboką tęsknotę za Bogiem, jest tym samym zdolnym i gotowym do oddania się Jemu, gdy mu się objawi. Ten warunek aczkolwiek niezbędny, bo bez zdolności i gotowości oddania się „Świętemu“ nie ma możliwości nawiązania kontaktu z nim, nie ma przeżycia religijnego,⁹⁰⁾ sprowadza się więc do drugiego warunku, jakim jest miłość pojęta jako tęsknota za Bogiem. I o niej będzie teraz mowa.

Ta tęsknota za Bogiem jest właściwie tylko dalszym ciągiem pokory, a mianowicie może wypłynąć z niej albo bezpośrednio albo pośrednio. Omówmy najpierw pierwszy sposób. Pokora jako uznanie i świadomość swej ontologicznej zależności, przygodności i skończoności może wywołać w człowieku od razu tęsknotę za Bogiem jako bytem absolutnym, koniecznym i nieskończonym. W ten sposób pokora staje się podstawą, z której wyrasta — jak się Hessen wyraża — „pęd tego, co niedoskonałe ku temu, co doskonałe, skończonego ku nieskończonemu, ziemskiego ku Boskiemu“, fundamentem, z którego płynie bezpośrednio „tęsknota duszy za jego wieczną ojczyzną“.⁹¹⁾ Opierając się o taki związek pokory z tęsknotą za Bogiem, którą także nazywa *erosem*, może Hessen powiedzieć: „Pochodzi on (*eros* — tęsknota za Bogiem) z ubóstwa, z pustki i szuka tego, co go wzbogaca, co wypełnia jego pustkę“.⁹²⁾

Powyższy proces przejścia z pokory do tęsknoty za Bogiem może jednak potrwąć także dłużej, przechodzi czasem przez ogniwo pośrednie, którym jest tęsknota za wartościami ziemskimi. Analizując cnotę pokory powiedzieliśmy m. i.: „na tle

snego samolubstwa i egoizmu z intencją udzielenia pomocy drugim będzie w trudniejszych, heroicznym wypadkach niemożliwe w oparciu o własne siły etyczne. Człowiek więc staje się wtenczas, gdy widzi, że własne siły nie wystarczą do zrealizowania cnoty dobroci, bardziej skłonny do przeżycia religijnego, do oddania się Bogu, który potrafi mu udzielić odpowiedniej siły moralnej. Por. tamże, s. 86-90.

⁹⁰⁾ Por. *Religionsphilosophie* II, s. 133.

⁹¹⁾ *Die Werte des Heiligen*, s. 171; *Der Sinn des Lebens*, s. 90.

⁹²⁾ *Die Werte des Heiligen*, s. 171; *Der Sinn des Lebens*, s. 90.

własnego ubóstwa, własnych braków budzi się w człowieku ogromne pragnienie i tęsknota za doskonałością, za wzbogaceniem swej duszy wartościami i cnotami“. Chodzi tu o tęsknotę za wartościami w ogóle, za wartościami wzniosłymi wprawdzie, lecz jakiegokolwiek rodzaju czy klasy, chodzi jednym słowem o wartości duchowe wprawdzie, lecz ziemskie. Także tę tęsknotę za wartościami w ogóle nazywa Hessen *erosem*. *Eros* jest „wołą do (zrealizowania) wartości“.⁹³⁾ Dopiero na tle tej tęsknoty za wartościami wyrasta tęsknota za wartością „Świętego“, za Bogiem.

W jaki sposób przechodzi człowiek z jednej formy tęsknoty do drugiej? Można wymienić kilka sposobów. O nich będzie jednak dopiero mowa w następnym paragrafie, gdy będziemy omawiać okazje, pośredniczące czasem w powstaniu przeżycia religijnego. Albowiem tylko tęsknota za Bogiem jako taka jest -- zdaniem Hessena -- koniecznym warunkiem powstania przeżycia religijnego, różne zaś sposoby dojścia do niej poprzez tęsknotę za wartościami skończonymi nie muszą być koniecznie stosowane przez wszystkich ludzi. Mogą być nawet ludzie, w których powstaje tęsknota za Bogiem zupełnie niezależnie od jakichkolwiek sposobów przejścia z tęsknoty za wartościami ziemskimi do tęsknoty za wartością absolutną, jak to zresztą ma miejsce także w procesie bezpośrednim, opisanym wyżej. Tu wymienię tylko dla zilustrowania i jasnego uświadomienia sobie, o co przy takim przejściu chodzi, jeden z jego sposobów.

Hessen opisuje np. człowieka, który przyswoił sobie dużą ilość najrozmaitszych wartości immanentnych, napełnił nimi swoje wnętrze. A mimo to nie czuje się w pełni szczęśliwym, zaspokojonym. Coraz to nowe wartości przyjmuje, wprowadza do swego wnętrza, lecz miłość, tęsknota za czymś, czego nie zna, w nim pozostaje. I im mniejszy staje się zakres dóbr stworzonych, których jeszcze nie „skosztował“, tym wyraźniejszym staje się kierunek jego tęsknoty ku wartości absolutnej, nieskończonej, ku *summum bonum*, tym bardziej uświadamia sobie, „że

⁹³⁾ *Der Sinn des Lebens*, s. 91; *Wertlehre*, s. 191.

serce ludzkie jest przepaścią. Człowiek może jak największą ilość dóbr ziemskich do niej wrzucać, nie uda mu się jej wypełnić, tylko nieskończone dobro może idący w nieskończoność głód wartości i szczęścia w człowieku zaspokoić.⁹⁴⁾ W ten sposób tęsknotę za wartościami zastępuje tęsknota za Bogiem, pierwsza przechodzi w drugą wskutek dojścia człowieka do wniosku, że żadne dobro ziemskie nie może zaspokoić jego głodu bezwzględnego szczęścia.

Dotychczas mówiliśmy raczej o sposobie powstania tęsknoty za Bogiem, mniej zaś o niej samej i przymiotach, jakie musi koniecznie posiadać. Czym jest właściwie tęsknota za Bogiem sama w sobie? Z dotychczasowych uwag wynika, że jest miłością czegoś absolutnego, absolutnej wartości, Boga, którego się jednak jeszcze nie posiada. A jakie musi mieć przymioty?⁹⁵⁾ Tęsknota ta musi być stała i szczerą. Niektórzy ludzie wprawdzie odczuwają czasem — zdaniem Hessena — tęsknotę za Bogiem, lecz ta jest tylko dziełem chwili, skutkiem jakiegoś nastroju. W życiu takich ludzi istnieją godziny, kiedy czują się znużeni i zmęczeni ciągłym używaniem coraz to nowych przyjemności i rozkoszy. W takich godzinach budzi się w nich wstręt i odraza wobec samych siebie, wobec brudu własnego życia, wobec podłości własnego ja. Wtedy powstaje tęsknota za jakimś czystym, absolutnym dobrem, za Bogiem. Lecz ta tęsknota jest tylko wpływem krótkotrwałego nastroju; gdy on ustaje, wtedy ludzie ci rozpoczynają znów gonitwę za dobrami materialnymi.

U innych ludzi możemy wprawdzie stwierdzić stałą tęsknotę, lecz ta tęsknota nie jest w gruncie rzeczy zupełnie szczerą, nie zmierza do osiągnięcia swego przedmiotu, jest więc bezcelowa. Tacy, poruszeni prawdziwą tęsknotą, szukają Boga początkowo szczerze. W trakcie jednak tego szukania zaczynają sobie podobać w roli „poszukiwaczy Boga“ i to, co miało być

⁹⁴⁾ *Religionsphilosophie* II, s. 272.

⁹⁵⁾ Hessen sam nie podaje żadnej definicji tęsknoty za Bogiem. Gdy zaś chodzi o przymioty tęsknoty, to znajdujemy je nie w jego naukowych dziełach, lecz w jego religijnych pismach. Posługuję się tu dziełem pt. *Von Gott kommt uns ein Freudentlicht*.

środkiem, staje się celem. Przekładają szukanie prawdy nad jej posiadanie, szukanie Boga nad Niego samego.⁹⁶⁾

Gdy człowiek spełnił wszystkie powyżej omówione warunki przeżycia religijnego, gdy za ich pomocą usunął wszystkie światowe myśli i pragnienia z swej świadomości, gdy skupił się, wszedł niejako w siebie, gdy otworzył drzwi do swej duszy i tęsknie czeka na przyjście Boga, wtedy według zdania Hessena przygotowanie ze strony człowieka jest zakończone i teraz zależy już wszystko od łaski, od woli Boga, czy chce, czy nie chce udzielić, objawić się duszy. Wtenczas następuje cud spotkania się człowieka z Bogiem. Bóg zajmuje oczyszczoną i wyzwoloną z przesadnego przywiązania do ziemskich wartości duszę, stając się jej Panem.

Jak widać z zakończonego przez nas co dopiero przedstawienia warunków, jakie podług Hessena są konieczne, by przeżycie religijne mogło powstać, brakuje wśród nich wiary w Boga. Czy faktycznie nie trzeba wierzyć w Boga, by być obdarzonym przez niego przeżyciem religijnym? Czy można w ogóle nawiązać kontakt z Bogiem w przeżyciu religijnym nie mając wiary, bez wiary w Boga? Hessen odpowiada na to pytanie, wyraźnie przez siebie postawione: „czy wiara należy do warunków życia religijnego?“⁹⁷⁾ w sposób jasny i niedwuznaczny: „Nie jest tak, jakobym, by Boga przeżywać, musiał już wiedzieć, że on istnieje. Wręcz przeciwnie to przekonanie (o Jego istnieniu, m. d.) tworzy się właśnie dopiero w przeżyciu i przez nie“.⁹⁸⁾ „Też: Bez wiary nie ma religijnego przeżycia wartości przeciwstawiamy tezę: Bez religijnego przeżycia wartości nie ma wiary“.⁹⁹⁾ Hessen jest przekonany, że wiara

⁹⁶⁾ Co do całości tego, co tu powiedziano o miłości por. *Der Sinn des Lebens*, s. 89-91; *Religionsphilosophie II*, s. 135, 271, 272; *Die Werte des Heiligen*, s. 170-176; *Wertlehre*, s. 123-127, 190, 191; *Von Gott kommt uns ein Freudenlicht*, s. 10-16.

⁹⁷⁾ *Religionsphilosophie II*, s. 153. W pierwszym wydaniu pytanie to brzmiało: „czy wiara należy do warunków przeżycia religijnego.“ (s. 157).

⁹⁸⁾ Tamże, s. 136. Ten tekst wykazuje zarazem, że Hessen wyklucza nie tylko miarę, lecz i jakąkolwiek wiedzę o istnieniu Boga z warunków przeżycia religijnego; „Es ist nicht so, dass ich, um Gott zu erleben, bereits wissen muss, dass er existiert“.

⁹⁹⁾ Tamże, s. 136.

opiera się całkowicie na przeżyciu religijnym, że jest skutkiem przeżycia religijnego, nie wyprzedza go, lecz wynika z niego jako z przyczyny i źródła.¹⁰⁰⁾ Zgodnie z taką genezą wiary Hessen definiuje wiarę jako zewnętrzne przekonanie, które nie opiera się na wiedzy i dowodach, lecz na wewnętrznym doświadczeniu i przeżyciu religijnym.¹⁰¹⁾

§ 3. Okazje powstania przeżycia religijnego.

Przez pobudki lub okazje przeżycia religijnego rozumie Hessen najrozmaitsze przeżycia natury niereligijnej, które jednak pośredniczą w powstaniu przeżycia religijnego¹⁰²⁾ i przyczyniają się do jego zaistnienia. Różnią się one od warunków przeżycia religijnego tym, że nie są *conditio sine qua non* jego powstania, nie są konieczne wymagane do jego zaistnienia a tylko zwyczajnie, normalnie warunkują powstanie przeżycia religijnego. W przeważającej więc ilości wypadków wykaże analiza powstania przeżyć religijnych, że na ich początku stało jakieś przeżycie innej natury niż religijnej. Chodzi tu o przeżycia różnych aspektów świata, które Hessen dzieli zasadniczo na trzy grupy: przyroda, historia, człowiek. Omówimy pokrótce, w jaki sposób, pod jakim względem mogą te aspekty wywoływać powstanie przeżycia religijnego.

Głębokie przeżywanie przyrody, a zwłaszcza tego, co jest w niej wielkie i potężne, tajemnicze i cudowne, co wywołuje

¹⁰⁰⁾ „...dass das religiöse Erlebnis den Glauben fundiert. Der Glaube stützt sich auf die religiöse Erfahrung und schöpft aus ihr.“ (tamże, s. 136) „Vielmehr wird der Mensch erst durch inneres Erfahren und Erleben gläubig.“ (tamże).

¹⁰¹⁾ „Mann kann den Glauben im allgemeinen definieren als ein inneres Überzeugtsein, das sich nicht sowohl auf ein beweisbares Wissen, als vielmehr auf ein inneres Erleben und Erfahren stützt. Beim religiösen Glauben ist dieses Erleben und Erfahren ein spezifisch religiöses.“ (tamże, s. 87). „Nun bezeichneten wir eine Überzeugung, die nicht auf einem Wissen und Beweisen, sondern einem inneren Erfahren und Erleben beruht, als „Glauben“. (tamże, s. 158). „Glaube bedeutet demnach wesentlich ein inneres Überzeugtsein. Es ist ein argumentum non apperentium (Hebr. 11, 1), ein Überzeugtsein von etwas, was nicht in die Erscheinung tritt, von dem es ein Wissen und eine Evidenz nicht gibt.“ *Die Werte des Heiligen*, s. 156.

¹⁰²⁾ Stań nazywa je Hessen „Vermittlungen des religiösen Erlebnisses“

wrażenie niezmierności i wieczności (jak np. morze lub góry), sprawia, zdaniem Hessena, że człowiek poprzez przyrodę dostrzega nadprzyrodę. W ten sposób pewne natężenie i pogłębienie przeżycia natury może wywołać uczucia i przeżycia natury wyższej, religijnej.

Już zwróciliśmy uwagę na jeden moment w aspekcie przyrody, który jest zdolny budzić przeżycia religijne: jej wzniosłość, nieograniczoność, niezmierność. Drugim momentem jest — zdaniem Hessena — wyczuwanie cichych, ukrytych pędów i sił w ziemi, które składają się na wzrost roślin, przeżywanie tej tajemniczej woli do życia, obejmującej i nurtującej całą przyrodę. Ten potężny pęd życiowy, cechujący nawet najmniejszą istotę żywą, umożliwiający jej walkę o byt, objawia nam niejako, że Bóg musi być nieskończonym życiem.

Trzecim wreszcie momentem, który przede wszystkim doprowadził wielkich uczonych przyrodników do poznania Boga, to żelazne, nienaruszalne prawa, władające wszystkimi zdarzeniami w przyrodzie, będące jakby odbiciem wiecznej, absolutnej sprawiedliwości, oraz wspaniała, cudowna celowość, cechująca i makro- i mikrokosmos. Ta celowość, harmonia, porządek, doskonałość i piękno w przyrodzie wskazują na nieskończoną mądrość podłoża świata, które wszystko według przemyślanego we wszystkich szczegółach planu stworzyło i urządziło. Na dowód tego powołuje się Hessen w różnych dziełach na Platona, Arystotelesa, Keplera, Kanta, Linne'ego, Wenera von Siemens'a, chemika J. Liebiga.¹⁰³⁾

Także i historia może się stać, jak Hessen się wyraża, „objawieniem Boga“.¹⁰⁴⁾ Będzie to jednak, jego zdaniem, miało miejsce o wiele rzadziej, ponieważ dzieje ludzkości są bardzo zakłócone i nowoczesne historioznawstwo wskazało na ich wielką problematykę. Stąd czytanie w dziejach narodów i ludz-

¹⁰³⁾ Por. *Religionsphilosophie* II, s. 137-140; *Die Werte des Heiligen*, s. 101-103, 123-126, 240; *Der Sinn des Lebens* s. 50; *Platonismus und Prophetismus*, s. 92; *Wirklichkeitslehre*, s. 265, 266.

¹⁰⁴⁾ *Religionsphilosophie* II, s. 163.

kości będzie rzadko bezpośrednim źródłem przeżyć religijnych. Zazwyczaj będzie pośrednim, tzn. że w człowieku już religijnym mogą powstać dalsze przeżycia religijne, gdy bada historię już w świetle wiary w Boga. Wtedy dopiero zauważy człowiek Boga mądrość oraz sprawiedliwość Bożą, istniejącą także w historii a objawiającą się w tym, że grzechy i zepsucie moralne narodów stają się przyczyną ich upadku, trzymanie się zaś praw Bożych powoduje ich potęgę i wielkość. Z punktu widzenia Bożego patrzeć na dzieje potrafili przede wszystkim prorocy Starego Testamentu. Bardziej niż w przyrodzie widzieli oni Boga w historii, w życiu społeczeństwa i ludzkości. Historia oznaczała dla nich „manifestację Boga w przestrzeni i w czasie“.¹⁰⁵⁾

Jeden jednak dział historii jest zdaniem Hessena zdolny budzić bezpośrednio przeżycia religijne. Jest nim historia religii. Studium historii religii, olbrzymiej ilości typów i form, w jakich się przejawiała w ciągu istnienia ludzkości, może nam dać wyobrażenie o nieskończoności i niewyczerpalnej pełni ducha Bożego, objawiającego się poprzez ich różnorodność.¹⁰⁶⁾

Trzecim aspektem świata, bardziej jeszcze niż poprzednie dwa aspekty zdolnym budzić przeżycia religijne, jest sam człowiek. Przeżycie religijne może powstać przy okazji zetknięcia się z człowiekiem o szlachetnym charakterze. Gdy poznajemy wysokie wartości jego duszy, gdy wnিকamy w jego dobroć, bezwzględną wierność, gotowość poświęcenia się i miłość, wtedy zarazem rozumiemy, że te wartości i cnoty tego człowieka wywodzą się z Boga jako ich nieskończonego źródła, są promieniami, których źródłem jest Bóg.

W specjalny sposób może się stać okazją przeżycia religijnego człowiek nadzwyczajny. Dowodem tego ma być, zdaniem Hessena, cała historia religii. Spotkanie się z zmuszającą innych w dziwny sposób do uległości potęgą jego duszy wywo-

¹⁰⁵⁾ *Platonismus und Prophetismus*, s. 95.

¹⁰⁶⁾ Por. *Religionsphilosophie* II, s. 141; *Die Werte des Heiligen*, s. 110-112; 126, 127; *Platonismus und Prophetismus*, s. 94, 95; *Wirklichkeitslehre*, ostatni rozdział.

łało w nich święty lęk i przeczucie jakiejś nadprzyrodzonej potęgi, która się specjalnie jemu udzieliła.

W jeszcze bardziej bezpośredni sposób może budzić przeżycia religijne własne życie człowieka. Wszystkie zdarzenia jego życia, czy to będzie radość czy smutek, ból lub choroba, wszystko co ma jakieś znaczenie, jakiś wpływ na niego czy dodatni czy ujemny, wszystko, co go w jakiś sposób obchodzi, może się stać zdaniem Hessena przyczyną spotkania z Bogiem.

Wymieniliśmy wyżej jako jedną z przeszkód przeżycia religijnego usposobienie estetyzujące, polegające na absolutyzacji piękna świata. Powiedzieliśmy przy krytyce tego stanowiska, że między innymi cierpienie jest zdolne oderwać człowieka od ubóstwienia i absolutyzacji świata i życia. Faktycznie można — zdaniem Hessena — stwierdzić bardzo często, że cierpienie ma w sobie jakąś dziwną zdolność odwrócenia człowieka od świata i zwrócenia, skierowania go do Boga. Kto zgadza się chętnie na ciężkie uderzenia losu, na cierpienie i ból, kto przyjmuje pokornie i po męsku to, co wydaje mu się z początku bezsensownym i bezwartościowym, kto idzie drogą, narzuconą mu, wydawałoby się w brutalny sposób, przez życie, ten poznaje po jakimś czasie, że jakaś ręka go prowadzi, że Bóg to wszystko zrzucił, że przez takie cierpienie chciał go doprowadzić do siebie.

Do szczęścia i cierpienia jako czynników, które są zdolne pośredniczyć w przeżyciu religijnym, dochodzi jako trzeci ważny czynnik w powstaniu przeżycia religijnego rozważanie zdarzeń swojego życia, jak przedstawiają się człowiekowi w ich związkach i sensie, gdy rozpatruje przeżyty już odcinek życia. Przytacza Hessen Pawła de Lagarde,¹⁰⁷⁾ który twierdzi, że w życiu każdego człowieka zdarzają się chwile, w których zwraca się myślą wstecz, w swą przeszłość i poznaje wtedy jakiś przemądry i celowy plan, według którego jego życie kształtowało się dotychczas i który poznaje jako nie swój a mi-

¹⁰⁷⁾ Hessen mówi o nim w *Religionsphilosophie* II, s. 143.

mo to jako mający specjalnie jego na względzie, którego zaś wykonanie nadaje jego życiu prawdziwy sens.¹⁰⁸⁾

Życie człowieka jako istoty wyposażonej w duchowość odznacza się pewnym stałym kontaktem z różnymi dziedzinami duchowymi, z filozofią, etyką, estetyką, jednym słowem z całością kształtem kultury duchowej. Poprzez te dziedziny może człowiek także dojść do Boga, do religii. Pomiędzy wartościami logicznymi, etycznymi i estetycznymi a wartościami religijnymi istnieje bowiem — zdaniem Hessena — ontyczny, obiektywny związek. „Święte“ jest wartością odrębną i samodzielną tak samo jak powyżej przytoczone wartości duchowe. Zarazem jest ono jednak źródłem, z którego jak promienie wypływają prawda, dobro i piękno. Ośrodkiem wszystkich wartości duchowych, ich podstawą i fundamentem jest wartość „Świętego“. Powołuje się tu Hessen na Schelera, który w swym dziele poświęconym etyce twierdzi, że „wszystkie możliwe wartości mają swoją podstawę w wartości nieskończonego, osobowego ducha i stojącego przed nim świata wartości“.

Z tego ontologicznego związku pomiędzy religią a innymi dziedzinami duchowymi, pomiędzy wartością Świętego a wartościami prawdy, dobra i piękna wynika także możliwość dojścia danego człowieka poprzez nie do Boga, do przeżycia religijnego. Nie można bowiem, zdaniem Hessena, poznać dogłębnie, adekwatnie wartości prawdy, dobra i piękna, bez poznania zarazem ich związku z wartościami religijnymi.¹⁰⁹⁾

Jaki związek istnieje pomiędzy filozofią a religią, pomiędzy prawdą a „Świętem“?

Sfera rzeczywistości, poznawana przez filozofię i religię, jest jedna i ta sama. I filozofia bowiem i religia nie zwracają się do świata zjawisk, lecz wychodząc poza niego docierają do sfery nadzmysłowej. Mają one także najważniejszy przedmiot

¹⁰⁸⁾ Por. tamże, s. 140, 141, 142-144; *Die Werte des Heiligen*, s. 112, 113, 127-129; *Der Sinn des Lebens*, s. 15, 16, 51.

¹⁰⁹⁾ „Eine allseitige und in letzte Tiefen vordringende Betrachtung des Wahren, Guten und Schönen führt notwendig zum Heiligen.“ *Die Werte des Heiligen*, s. 56. Por. tamże, s. 54, 55; oraz *Wertlehre*, s. 206.

swego poznania wspólny, mianowicie Boga.¹¹⁰) Już taki ścisły, obiektywny związek filozofii z religią pozwala przypuszczać, że będą jakieś możliwości przejścia ze sfery filozofii w sferę religii. Możliwość taką dostrzega Hessen w tej cesze, w tym przymocie prawdy, jakim jest jej absolutność. Wszelka prawda, jaką bada i do jakiej dochodzi filozof, jakikolwiek prawdziwy sąd jest czymś absolutnym, posiada absolutne znaczenie, niezależne od czasu, zmieniających się warunków, zmieniającej się rzeczywistości materialnej i psychiki człowieka, od zajścia nowych zdarzeń. Prawda jest czymś ponadindywidualnym, obiektywnym, normującym nasze myślenie. Ta niezależność prawdy od myślących jednostek, jej niezależność od czasu i warunków byłaby dla myślenia filozoficznego, metafizycznego czymś w gruncie niezrozumiałym bez odniesienia jej do jakiegoś absolutnego ducha, który jest jej źródłem a zarazem pełnią wszelkich prawd. Jakiś świat idei, prawd, który istniałby zupełnie niezależnie od jakiegokolwiek ducha, który byłby czymś ostatecznym, który nie miałby żadnego oparcia o inny byt duchowy, byłby czymś zgoła irracjonalnym i niewytłumaczalnym. Logiczna absolutność prawdy jest więc — zdaniem Hessena — „wyrazem i wpływem absolutu metafizycznego, nieskończonego życia duchowego“.¹¹¹)

Także etyka może być okazją powstania przeżycia religijnego. Związek bowiem między nią a religią jest, zdaniem Hessena, najbardziej bezpośredni, najściślejszy, ściślejszy od jakichkolwiek innych związków istniejących między różnymi sferami wartości. Etyka i religia uzupełniają się wzajemnie, zawdzięczają sobie wiele istotnych rzeczy, są niejako na siebie zdane.¹¹²) Zwróciliśmy na to już uwagę przy omówieniu warunków powstania przeżycia religijnego. Podkreśliliśmy tam, że bez pewnych dyspozycji moralnych a zwłaszcza bez świadomości etycznej dobra i zła, bez oczyszczenia duszy z wad moralnych, bez posiadania pewnych cnót moralnych (szacunek z bo-

¹¹⁰) *Religionsphilosophie* II, s. 33, 34.

¹¹¹) Tamże, I, s. 298; *Die Werte des Heiligen*, s. 56-59.

¹¹²) *Religionsphilosophie* II, s. 51.

jaźnią, pokora, miłość) nie ma przeżycia religijnego. Dwa są specjalnie momenty w etyce, które stanowią — zdaniem Hessena — przede wszystkim i najczęściej środek przejścia z tej dziedziny do religii, stanowią najczęściej okazję powstania przeżycia religijnego.

Omówmy najpierw pierwszy moment. Widzieliśmy poprzednio, że prawda wskazuje na Boga ze względu na swój absolutny charakter, niezależny od człowieka, od warunków, od czasu. W wartościach dobra moralnego kryje się też pewien moment absolutny. Dobro moralne obowiązuje nas bezwzględnie w sumieniu. W każdej poznanej przez dany podmiot wartości etycznej zawiera się absolutna powinność: „powinieneś to czynić, masz tego unikać!”. Ten zawierający się w dobru moralnym bezwzględny, kategoriyczny imperatyw, ta absolutna powinność, z jaką przystępują wartości moralne do nas, domagając się od nas swego zrealizowania, staje się — zdaniem Hessena — zrozumiałą dla nas w pełni dopiero wtedy, gdy uznajemy ją „jako wyraz i wypływ absolutnej woli, świętej, Boskiej woli“.¹¹³⁾ Człowiek, przeżywający dogłębnie absolutną powinność dobra moralnego, dochodzi do wniosku, że sama wartość moralna nie jest dostateczną racją, ostatecznym wytłumaczeniem tej absolutnej powinności, lecz że jej przyczyną musi być absolutna, święta wola, która żąda od nas posłuszeństwa wobec ustanowionych przez siebie praw moralnych.¹¹⁴⁾ W ten sposób „głos

¹¹³⁾ *Die Werte des Heiligen*, s. 67; Por. *Wertlehre*, s. 206.

¹¹⁴⁾ Dla ścisłości trzeba jednak dodać, że Hessen nie uważa absolutnej powinności za bezpośredni wpływ i wyraz woli Bożej. Powinność moralna ma — jego zdaniem — swoją podstawę bezpośrednio w wartości moralnej jako takiej. Etyka jest dziedziną autonomiczną, uzasadniającą siebie samą. Absolutną powinność tłumaczy etyk bez odniesienia się do innej dziedziny, w naszym wypadku do religii, nie jako wyraz woli Bożej, lecz jako mającą swoją rację bytu w samej wartości etycznej. Sama natura etycznej wartości obowiązuje mnie. „Was mich verpflichtet, ist die Natur des Sittlichen selbst. Aus der Beschaffenheit der Lüge als solcher ergibt sich für mich, dass ich nicht lügen darf. Aus dem Wesen der Liebe, der Güte ergibt sich unmittelbar, dass ich sie lieblosem Verhalten vorzuziehen und zu verwirklicher habe... Zur Erklärung, warum das Sittliche getan werden soll, bedarf es somit nicht eines Rekurses auf Gottes Gebot. ...” „Das Sollensmoment ist primär im Wert des (sittlich) Guten fundiert.“ *Die Werte des Heiligen*, s. 60, 61. Dla myślenia jednak wykraczającego poza sferę etyki, szukającego osta-

sumienia staje się dla niego głosem Boga¹¹⁵⁾ dogłębne przeżycie etycznej wartości przechodzi w przeżycie religijne.¹¹⁶⁾

Jeszcze z innego aspektu etyka może być — zdaniem Hessena — okazją dla powstania przeżycia religijnego. Mówiliśmy już wyżej o koniecznym dualizmie, który panuje w etyce między ideałem moralnym a rzeczywistym stanem, w jakim pod względem moralności znajduje się dany człowiek. Powiedzieliśmy tam także, że tego dualizmu nie daje się przewyciężyć w oparciu o własne siły etyczne. Człowiek doświadczając więc swojej bezsiły i niemocy w realizowaniu wartości moralnych, przeżywając absolutne żądanie, zawarte w normach etycznych, jako coś, czego nie potrafi spełnić, a do czego jest jednak zobowiązany, wygląda — zdaniem Hessena — pomocy z góry, prosi o siłę i moc transcendentną rzeczywistość i potęgę, która potrafi przemienić jego słabość w siłę. Czyniąc to przekracza zarazem sferę etyki wchodząc w dziedzinę religii. Dopiero w niej dualizm powyższy zostaje zniesiony.¹¹⁷⁾

tecznych racji każdego faktu, starającego się zrozumieć w właściwym świetle całą rzeczywistość, ta absolutna powinność moralna staje się w pełni i dogłębnie zrozumiałą dopiero wtedy, gdy odniesiemy ją do absolutnej woli. „Wollen wir es (das Sollensmoment m. p.) aber ganz verstehen, es in seiner letzten Tiefe begreifen, so müssen wir über den ethischen Bereich hinausgehen. Wir müssen es dann letztlich fundiert denken in Gott. Das absolute Sollen stellt sich uns, zutiefst gesehen, als Ausdruck und Ausfluss eines absoluten Wollens, eines heiligen, göttlichen Willens dar.” (tamże, s. 61). Zwracam uwagę na pewną sprzeczność, jaka zachodzi między uwagami zamieszczonymi w *Die Werte des Heiligen* i w *Religionsphilosophie II*, według których absolutna powinność moralna jest podstawą dojścia do Boga, jest okazją i środkiem powstania pierwszego przeżycia religijnego, a twierdzeniem znajdującym się w *Wertlehre*, s. 206, że sprowadzenie absolutnej powinności moralnej do Boga, jako jej przyczyny, zakłada już wiarę w istnienie Boga osiągniętą na innej drodze. „Er (unser Gedankengang m. p.) will das Dasein Gottes nicht beweisen, sondern setzt es voraus. Er will zeigen, dass von Standpunkt des Gottesglaubens aus das sittliche Sollen als der Sollensanspruch Gottes an den Menschen erscheint. Es ist eine Betrachtung und Deutung des sittlichen Bewusstseins im Lichte der Religion oder des religiösen Bewusstseins.“ (tamże).

¹¹⁵⁾ *Religionsphilosophie II*, s. 52; Por. *Wertlehre*, s. 206.

¹¹⁶⁾ Por. co do całości *Religionsphilosophie II*, s. 52, 142; *Die Werte des Heiligen*, s. 59-62; *Wertlehre*, s. 201-207.

¹¹⁷⁾ *Religionsphilosophie II*, s. 53; *Der Sinn des Lebens*, s. 47-49, 52-54; *Wertlehre*, s. 127.

Gdzie człowiek czuje w sobie niemoc zrealizowania norm etycznych, tam istnieje zarazem możliwość działania przeciwko nim, dokonywania zła moralnego. To działanie, przeciwne porządkowi moralnemu, pociąga za sobą winę moralną. Poczucie winy, które powstaje w człowieku wskutek niesłuchania głosu sumienia jest zdaniem Hessena czynnikiem najbardziej zdolnym unaocznić człowiekowi jego skończoność i stworzonność. „Tu przeżywa człowiek swoją istotową przygodność a tym samym swoje odniesienie do Boga“.¹¹⁸⁾ W ten sposób dogłębne przeżywanie winy moralnej, która przygniata swoim ciężarem duszę, doprowadza — zdaniem Hessena — do przekonania, że sam nie potrafi zdjąć tego ciężaru z siebie, że jakaś wyższa moc musi tego dokonać. Rozumie on, że nie zawinił tylko wobec siebie samego, wobec swego lepszego człowieczeństwa, lecz że zgrzeszył także przeciwko Bogu. W człowieku, przyznającym się do winy, rozumiejącym, że źle zdziałał, powstaje żal. Jego negatywna strona pokrywa się ze zrozumieniem zdanego przez siebie zła, z przyznaniem się do winy i spowodowanym przez nie wewnętrznym odwróceniem się od złego czynu. Pozytywna zaś strona żalu polega na zwróceniu się znów ku dobremu, ku tym wartościom, przeciwko którym grzech był wymierzony, polega na postanowieniu niedopuszczenia już za żadną cenę do sprzeniewierzenia się dobru, na postanowieniu uniknięcia zła, grzechu, winy, umocnienia w sobie tak dalece woli do dobrego, że przekroczenie normy normalnej będzie wykluczone. Ale jak dogłębne przeżywanie winy wytworzyło w człowieku świadomość, że tylko Bóg może mu ją przebaczyć, tak samo głęboki, przejmujący całego człowieka żal, wypływające z centrum duszy pragnienie niedopuszczenia już za żadną cenę do upadku moralnego skierowuje człowieka do Boga jako tej siły, która jedyna potrafi go umocnić pod względem etycznym tak, że nie dojdzie już do grzechu. „Przeżycie żalu wprowadza, jeżeli jest całkiem szczere i głębokie, człowieka bezpośrednio

¹¹⁸⁾ Wertlehre, s. 128.

w sferę Boskiej rzeczywistości.¹¹⁹⁾ W ten sposób i żal stanowi środek przejścia ze sfery etyki do religii.¹²⁰⁾

W jaki sposób estetyka może stać się punktem wyjścia dla przeżycia religijnego?

Hessen zwraca uwagę na dwie zwłaszcza idee wśród całości kształtu estetycznych wartości, które odznaczają się szczególną zdolnością przeprowadzenia nas ze sfery estetyki w sferę religii: to, co piękne i to, co wzniosłe.¹²¹⁾ Związek tego, co wzniosłe, z „Świętem“ widział, zdaniem Hessena, już Platon, utożsamiając Boga z ideą piękna, określając Go jako absolutne piękno. Celem zaś wykazania związku wzniosłego z „Świętem“ powołuje się nasz autor na Kanta i Hegla. Kant twierdził bowiem, że samo myślenie o tym, co wzniosłe, dowodzi istnienia potencji duchowej, która przekracza wszelką miarę zmysłów.¹²²⁾ Hegel zaś określił wzniosłe jako „próbę wyrażenia nieskończoności bez możności znalezienia w sferze zjawisk przedmiotu, który by się okazał dla tego przedstawienia stosownym“.¹²³⁾

Na czym więc polega właściwie związek tego, co piękne, z sferą religijną? Czyste piękno polega — zdaniem Hessena — na porządku, całości i jedności. Jego pierwszorzędną cechą stanowi harmonia. Istnieje ona między poszczególnymi częściami, łączącymi się w jednolitą pod wszelkim względem całość, jak i między formą a treścią. Forma jest wyrażeniem jak najbardziej adekwatnym pewnej duchowej treści. Otóż ta harmonia, będąca istotą czystego piękna, jest — zdaniem Hessena — czynnikiem, który może stanowić pomost prowadzący z dziedziny estetyki do religii. Albowiem harmonia dzieła artystycznego wywołuje znowu harmonię w tym, który je ogląda. Głę-

¹¹⁹⁾ *Der Sinn des Lebens*, s. 78.

¹²⁰⁾ Por. co do całości tego, co powiedziano o winie i żalu, tamże, s. 70-80; *Die Werte des Heiligen*, s. 180-188; *Wertlehre*, s. 128, 129.

¹²¹⁾ Hessen w tej części *Wertlehre*, która jest poświęcona estetyce, rozróżnia cztery gatunki (odmiany) piękna, będącego pojęciem centralnym w estetyce (Estetyka jest „Wissenschaft vom Schönen“): 1) piękne (pojęte jako *species* w stosunku do ogólnej idei piękna), 2) wzniosłe, 3) tragiczne, 4) komiczne.

¹²²⁾ U Hessena *Religionsphilosophie II*, s. 64, 65. U Kanta *Kritik der Urteilskraft*, § 23.

¹²³⁾ U Hessena tamże. U Hegla *Vorlesungen über Ästhetik I*, s. 467.

bokie zaś przeżywanie harmonii budzi w oglądającym „coś z tego pokoju, którego świat dać nie może, który jest odbłaskiem Wiecznego i Boskiego“.¹²⁴⁾

Pod zupełnie innym względem służy powstaniu przeżycia religijnego to, co wzniosłe. Hessen dopatruje się nawet pewnego przeciwieństwa pomiędzy pięknem a wzniosłem. W nim bowiem nie ma harmonii między formą a treścią. Gdy w pięknym harmonia między formą a treścią była wszystkim, to tu treść odgrywa najważniejszą rolę a forma jest czymś nieistotnym. Jakaś nieograniczona, nieskończona treść, idea czegoś nieskończonego stoi przed okiem artysty i chce być wyrażoną. Ta treść jednak nie może zostać przedstawioną w skończonych, ograniczonych formach i stąd w wzniosłym „treść rozsadza niejako formę“.¹²⁵⁾ Taka dysharmonia dzieła artystycznego wywołuje w nas — zdaniem Hessena — dwa przeciwstawne uczucia, uczucie pewnego przygnębienia i upokorzenia, słabości i ograniczoności, a z drugiej strony uczucie pewnego podniesienia. To podniesienie na duchu jest samo w sobie jeszcze czymś, co należy do dziedziny estetycznego odczuwania. Jednakże może łatwo przejść w analogiczne uczucie religijne, tworząc w ten sposób pomost z estetyki do religii.¹²⁶⁾

Ogólnie zaznacza Hessen, że jakiegokolwiek głębokie i autentyczne przeżycie estetyczne wywołuje w nas uczucie religijne i przemawia także do religijnej warstwy naszej duszy. Nie odgrywa tu żadnej istotnej roli, czy chodzi o piękno natury, czy sztuki. Ostatnia uwaga odnosi się do wszystkich gałęzi sztuki. Podkreśla jednak Hessen, że w pierwszym rzędzie i w najwyższym stopniu odnosi się to do muzyki.¹²⁷⁾ Powołuje się przy tym na K. D u n k m a n n a¹²⁸⁾ oraz B a v i n k a. Ten ostatni wylicza 9. symfonię oraz *Missa solemnis* Beetho-

¹²⁴⁾ Wertlehre, s. 236.

¹²⁵⁾ Tamże.

¹²⁶⁾ Tamże, s. 236, 237, 249; *Die Werte des Heiligen*, s. 63, 64.

¹²⁷⁾ „Mehr als andere Kunstarten ist sie imstande religiöse und ästhetische Eindrücke miteinander zu verschmelzen.“ *Religionsphilosophie II*, s. 64.

¹²⁸⁾ K. D u n k m a n n, *Religionsphilosophie*, Gütersloh 1917, s. 320, 321.

vena, „Stworzenie“ Haydna, „Requiem“ Brahmsa, wielką mszę „H-Moll“ Bacha jako kompozycje muzyczne, które są zdolne wywołać w człowieku najgłębsze przeżycia religijne.¹²⁹⁾ Ze swojej strony dodaje jeszcze Hessen dwa utwory muzyczne, o których twierdzi, że przenoszą nas mimo woli w sferę religijną, mianowicie *Ave verum* Mozarta oraz *Largo* Händla.¹³⁰⁾ Powstanie przeżycia religijnego nie zależy także od tego, czy dane dzieło sztuki przedstawia jakiś motyw, jakąś treść religijną, czy nie. Jakiś dramat Shakespear'a czy grecki posąg może pośredniczyć tak samo w doświadczeniu religijnym jak jakaś gotycka katedra. Ważnym jest tylko to — jak podkreśla Hessen —, by dane dzieło sztuki odznaczało się pewną wielkością, wzniosłością i majestatem. Ładne, miłe, zgrabne dzieła sztuki są pod tym względem zupełnie nieprzydatne.¹³¹⁾

Jak w etyce tak i w estetyce dostrzega Hessen pewien dualizm między ideą, przyświecającą artyście i domagającą się od niego ucieleśnienia, a jej zrealizowaniem. Nawet największy geniusz artystyczny nie wytworzy takiego dzieła sztuki, które by było adekwatnym pod wszelkim względem odbiciem danej idei piękna. Na tym polega właśnie — zdaniem Hessena — tragedia największych twórców, którzy chcąc sprowadzić niejako najwyższe idee do empirycznej rzeczywistości, chcąc je zamknąć w skończonych formach, starając się usilnie wyrazić to, co nieskończone, przez to, co skończone, doświadczyli głęboko i boleśnie swej własnej bezsiły, swej nigdy nie dającej się przezwyciężyć niezdolności do wykonania swych zamiarów. Ta niemożliwość absolutyzacji rzeczywistości skończonej, życia i świata, którą uświadomili sobie przy okazji doświadczenia swej niezdolności do wyrażenia tego, co nieskończone, w formach skończonych, stanowiła dla nich przyczynę przekroczenia sfery immanentnej i nawiązania kontaktu z po-

¹²⁹⁾ B. Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* Leipzig 6 1940, s. 722.

¹³⁰⁾ *Die Werte des Heiligen*, s. 240; *Religionsphilosophie* II, s. 63, 64

¹³¹⁾ *Religionsphilosophie* II, s. 141, 142.

tegą transcendentną. W różnych dziełach wymienia Hessen stale dwa nazwiska genialnych artystów, które mogą służyć jako dowód takiego przejścia ze sfery estetyki do religii: Michelangelo i Goethego.¹³²⁾

Na podstawie tego samego wyżej wzmiankowanego dualizmu między ideą a rzeczywistością może się jeszcze kształtować — zdaniem naszego filozofa — nieco odmienny sposób dojścia do Boga. Artysta tworząc nowe, coraz doskonalsze dzieła sztuki, zbliżające się coraz bardziej do idei, do idealnych wartości, zdaje sobie jednak zarazem jasno sprawę, że jest z istoty samej rzeczy niemożliwe przenieść je kiedykolwiek jako takie do rzeczywistości, wyrazić je kiedykolwiek adekwatnie. W związku z tym powstaje w nim przekonanie, że jego dążenie jest właściwie nieskończone, jest dążeniem w nieskończoność. Przed umysłem artysty staje w konsekwencji nagle myśl o istocie nieskończonej. Samo dążenie w nieskończoność nie może wprawdzie jeszcze, zdaniem Hessena, świadczyć o istnieniu bytu transcendentnego, do którego to nieskończone dążenie nasze zmierza. Jest tylko dowodem tego, że w naszej istocie tkwi pęd, odnośnie do bytu i dobra nieskończonego, że to dążenie byłoby bezsensowne bez jego istnienia.¹³³⁾

Może w każdym razie być okazją przejścia ze sfery estetycznej w religijną, bo ponieważ jakakolwiek nawet najwyższa realizacja idei jako niedoskonała nie zadowalała nas, lecz wskazuje jeszcze poza siebie, skierowuje nas zarazem ten proces dążenia w nieskończoność do absolutnej rzeczywistości wartościowej,

¹³²⁾ Wertlehre, s. 120, 121; Religionsphilosophie II, s. 273. Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, Freiburg im Breisgau¹ 1919, s. 89. Opiera się przy tym Hessen na dziełach dwóch wybitnych psychologów: G. Simmela, Philosophische Kultur, Leipzig² 1919, oraz E. Sprangera, Goethes Weltanschauung, Leipzig o. J.

¹³³⁾ „Das Unendlichkeitsstreben des Menschen ist noch kein Beweis für das Dasein eines unendlichen Gutes, wohl aber dafür, dass der Mensch auf ein solches angelegt ist. Als bloss tatsächliches Geschehen ist das Unendlichkeitsstreben des Menschen auch ohne ein reales summum bonum möglich, als sinnvolles Geschehen dagegen nicht.“ Wertlehre, s. 125.

będącej wreszcie sama w sobie tym jedynym bytem, w którym rzeczywistość i wartość pokrywają się, w którym idea jest w pełni urzeczywistniona.¹³⁴⁾

ROZDZIAŁ II.

Istota przeżycia religijnego

Materiałem do analizy przeżycia religijnego muszą być — zdaniem Hessena — klasyczne przeżycia religijne tzn. takie, w których nie ma domieszek z innych przeżyć natury nierelegijnej. Spotykamy je — jego zdaniem — u wielkich *homines religiosi*. Dlatego musimy się zagłębić w ich doświadczenia religijne, by zrozumieć najzupełniej sens przeżycia religijnego i wykryć te cechy, które stanowią jego istotę.

Najwięcej materiału pod tym względem dostarczają nam księgi *Starego i Nowego Testamentu*. Z nich bierze Hessen przede wszystkim cztery sceny, stanowiące dla niego podstawę analizy, a mianowicie: 1) *Księga Rodzaju*, rozdział 28, w którym jest mowa o widzeniu sennym Jakuba,¹³⁵⁾ 2) *Księga Rodzaju*, rozdział 3, odnoszący się do spotkania Mojżesza z Bogiem, przemawiającym doń z krzaka gorejącego,¹³⁶⁾ 3) *Księga Izajasza* 6, 1—7: wizja Izajasza, podczas której zostaje przez Boga powołany do głoszenia Jego nauki ludowi izraelskiemu.¹³⁷⁾ 4) *Łuk.* 10,20 n.: Modlitwa pochwalna P. Jezusa z okazji szczęśliwego powrotu wysłanych przez Niego uczniów, opowiadających Mu z radością o swych zwycięstwach, odniesionych nad złymi duchami.¹³⁸⁾

Hessen rozróżnia, opierając się o — jego zdaniem — powszechnie przyjęty w filozofii religii podział, przeżycia religijne typu prorockiego, do którego należy większość przeżyć religij-

¹³⁴⁾ Co do całości tego, cośmy powiedzieli o dualizmie w estetyce, zob. tamże, s. 120, 121, 123-128; *Die Werte des Heiligen*, s. 175, 176; *Religionsphilosophie* II, s. 76-79.

¹³⁵⁾ *Religionsphilosophie* II, s. 97.

¹³⁶⁾ *Die Werte des Heiligen*, s. 44, 45.

¹³⁷⁾ *Wertlehre*, s. 279; Por. *Religionsphilosophie* II, s. 112, 113.

¹³⁸⁾ *Religionsphilosophie* II, s. 97.

nych, opowiedzianych w Piśmie św., oraz przeżycia religijne typu mistycznego.¹³⁹⁾ Za materiał do analizy przeżyć religijnych tego drugiego typu służą mu przede wszystkim *Wyznania św. Augustyna*.¹⁴⁰⁾

Jakie są istotne cechy, które uważna analiza może z powyższych przeżyć religijnych wydobyć? Ponieważ przeżycie religijne jest stosunkiem życiowym człowieka do Boga, wobec tego będą się te cechy odnosić albo do przedmiotu przeżycia czyli do Boga, albo do podmiotu, do jego zachowania się.

§ 1. Przedmiot przeżycia religijnego.

Jakie są cechy istotne przeżycia religijnego ze względu na jego przedmiot?

Pierwszą i najbardziej formalną cechą pod tym względem jest fakt, że w przeżyciu religijnym chodzi o doświadczenie czegoś obiektywnego, przedmiotowego.

Na to wskazuje już — zdaniem Hessena — samo słowo „doświadczenie“. Doświadczać bowiem mogą tylko jakiegoś przedmiotu. Jeszcze bardziej wskazuje — zdaniem Hessena — na obiektywizm przeżycia religijnego słowo „przeżycie“. Przeżyć coś znaczy zastać, znaleźć, odkryć coś obiektywnego z wykluczeniem wszelkiego wytworzenia, skonstruowania przedmiotu. W pojęciu przeżywania zawiera się przedmiotowa, intencjonalna odnośnia do czegoś. Powołuje się tu Hessen na Edw. Sprangera.¹⁴¹⁾

¹³⁹⁾ Tamże, s. 98; *Wertlehre*, s. 281.

¹⁴⁰⁾ Chodzi tu głównie o trzy sceny: modlitwa zamieszczona przez św. Augustyna na wstępie do *Wyznań* (cytuję w/g Hessena): *Conf. I*, c. 5. Opowiedziane przez świętego wzniesienie się jego duszy na szczytach stworzenia do Boga, którego wreszcie ogląda w mistycznej kontemplacji (*in actu trepidantis aspectus*), *Conf. VII*, n. 23. Rozmowa św. Augustyna z jego matką Moniką o radościach królestwa niebieskiego, *Conf. IX*, c. 10. W różnych dziełach bierze Hessen za podstawę swej analizy różne wyjątki z *Confessiones*, tak pierwszy z powyższych trzech zob. *Religionsphilosophie II*, s. 109. Drugi tamże, s. 98, 99. Trzeci, *Die Werte des Heiligen*, s. 243 n. W *Wertlehre* za podstawę służy mu znów *Confessiones IX*, n. 23-25.

¹⁴¹⁾ Ed. Spranger, *Die Frage nach der Einheit der Psychologie*, Berlin 1926, s. 175. Co do całości tego, cośmy powiedzieli o pierwszej cesze przeżycia rel., zob. *Religionsphilosophie II*, s. 100, 101.

Bliżej określając treść przedmiotu, do którego zmierza przeżycie religijne, należy — zdaniem Hessena — powiedzieć, że tym przedmiotem jest pewna wartość, i to wartość, ponad którą wyższej nie ma. To dobro najwyższe nie jest jednak tylko syntezą lub uwzniośloną sumą wszystkich wartości niższych, lecz ma specjalną, zupełnie nową i odrębną od nich naturę, jest wartością nawskroś swoistą, *sui generis*. Tę specjalną naturę najwyższej wartości określa Hessen za Rudolffem Otto jako „numinosum“. Treść *numinosi* jest tylko dostępna w czysto religijnym przeżyciu. Jej istotę stanowi to, że jest jednością biegunowo przeciwnych momentów, które współczesna filozofia religii za Rudolffem Otto określa jako *mysterium tremendum et fascinatum*. Bóg przedstawia się człowiekowi jako niewymowna świętość, majestat, potęga, która jest pełnią życia i działania i do której nie wolno się zbliżyć. Przeżywanie Boga jako *mysterii tremendi* występuje najczęściej w *Starym Testamencie*. Z drugiej strony przeżywamy Boga jako niezmiernie pociągającego i uszczęśliwiającego nas, jako coś, co nas napęłnia niepojętą słodyczą i błogością, radością i weselem. Doświadczenie Boga jako *mysterii fascinosi* przeważa — zdaniem Hessena — w *Nowym Testamencie*.

Ta cecha przedmiotu przeżycia religijnego, jaką jest wartość, jest cechą wśród wszystkich pierwszorzędną. „Przeżycie religijne jest... w pierwszym rzędzie przeżyciem wartości“.¹⁴²⁾

Pomimo podstawowego znaczenia tej cechy nie różniłoby się — zdaniem Hessena — przeżycie religijne ze względu na nią formalnie od przeżyć innej natury, np. logicznych, etycznych, estetycznych. Wartości prawdy, dobra i piękna jako ich przedmioty są czymś obiektywnym, niezależnym od sposobu wartościowania i przeżywania podmiotu, jak to współczesna filozofia wartości wykazała. Są one jednak pozbawione rzeczywistego istnienia, są ideami, do których w przeżyciu zwraca się nasza jaźń. Wartości te przystępują do nas z żądaniem, byśmy je zrealizowali. Tymczasem wartość „Świętego“ jest „rzeczywistością wartości“ (*Wertwirklichkeit*), „bytem wartoś-

ciowym“ (*Wert-Sein*). Przeżycie religijne jest przeżyciem natury ontologicznej i aksjologicznej. Wartości „Świętego“ nie możemy, ani nie potrzebujemy zrealizować, ponieważ już jest. zawsze też była zrealizowaną, ponieważ historia i psychologia religii (Hessen powołuje się tu na badania W. J a m e s a, K. G i r g e n s o h n a, W. G r u e h n a) wykazują niezbicie, że w przeżyciu religijnym człowiek doświadcza różnej i niezależnej od własnego ja rzeczywiście istniejącej potęgi, więcej, czuje jej przewagę, czuje się doświadczanym a nawet przedmiotem działalności podmiotu, którym jest Bóg.¹⁴³⁾ Istnieje „religijne“ prazjawisko „pokonania przez niewidzialną potęgę“.¹⁴⁴⁾ W ten sposób okazuje analiza przeżycia religijnego, że w nim mamy do czynienia nie tylko z *summum bonum* lecz i z *ens realissimum* jako istotną cechą przeżycia religijnego.¹⁴⁵⁾

Tę rzeczywistość poznaje człowiek religijny jako transcendentną, różną od świata, ponadziemską i pozaświatową. I tę cechę transcendencji należy uznać — zdaniem Hessena — za uzupełnienie zasadniczego znamienia przedmiotu przeżycia religijnego, jakim jest wartość. Albowiem ta różni się od innych wartości etycznych, estetycznych, odznaczających się także wzniosłością, wielkością i doskonałością, właśnie swoim transcendentnym charakterem. I wobec nich jest „valde aliud“ (św. Augustyn), *totum aliud*. Przedmiotu przeżycia religijnego nie można utożsamić dzięki cesze transcendencji ani z światem jako całością, ani z żadną jego częścią.¹⁴⁶⁾

Ostatnią wreszcie cechą przedmiotu przeżycia religijnego jest — zdaniem Hessena — osobowość. Do niej dochodzimy bezpośrednio nie na podstawie analizy samego przeżycia reli-

¹⁴²⁾ Por. co do całości drugiej cechy: *Religionsphilosophie* II, s. 102, 103, 109-119; *Die Werte des Heiligen*, s. 51-54; *Wertlehre*, s. 281, 282; Por. też H e s s e n, *Platonismus u. Prophetismus*, München 1939, s. 123.

¹⁴³⁾ Najpełniej sprawdza się to może w przeżyciach religijnych Jeremiasza, który czuje się przewycięzonym przez Boga pomimo swego oporu. Por. *Jer.* 20, 7-9.

¹⁴⁴⁾ Por. *Religionsphilosophie* II, s. 106.

¹⁴⁵⁾ Tamże, s. 101, 103-108; *Die Werte des Heiligen*, s. 48-51; *Wertlehre*, s. 282, 283.

¹⁴⁶⁾ *Religionsphilosophie* II, s. 101, 102; *Die Werte des Heiligen*, s. 47, 48; *Wertlehre*, s. 283; Por. też *Religionsphilosophie* I, s. 268.

gijnego, aczkolwiek Hessen podkreśla, że żywa i szczerą religijność nie może zrezygnować z tego przymiotu Boga, lecz na podstawie wniosku, wypływającego z faktu, że Bóg jest syntezą rzeczywistości i wartości, jest rzeczywistością wartości. Osobowość Boga nie jest wynikiem analizy ani samej rzeczywistości, ani samej Jego wartości, lecz zawiera się — zdaniem Hessena — w syntezie tych dwóch cech. Osobowość człowieka powstaje na skutek tego, że człowiek wypełnia swoje wnętrza wartościami, że wartości wchodzą do jego naturalnej jaźni, że przenikają jego naturę, która niejako nimi nasiąka, stając się rzeczywistością wartościową. Analogicznie należy przypisać osobowość Bogu, skoro jest najwyższą, najdoskonalszą rzeczywistością wartości, bytem, w którym rzeczywistość i wartość w idealnym stopniu pokrywają się. Hessen podkreśla, że ponieważ osobowość tę można wyprowadzić z treści przeżycia religijnego, może ona uchodzić za istotną cechę przedmiotu przeżycia religijnego.¹⁴⁷⁾ Omówiwszy w ten sposób wszystkie cechy przedmiotu religijnego, można powiedzieć, że przez pojęcie „Świętego“ jako przedmiotu religijnego rozumiemy „transcendentno-osobową rzeczywistość wartości“¹⁴⁸⁾ „która jest zarazem *mysterium tremendum* i *mysterium fascinosum*“.¹⁴⁹⁾

§ 2. Podmiotowa strona przeżycia religijnego.

Jakie są cechy przeżycia religijnego ze względu na podmiot i jego zachowanie się podczas przeżycia religijnego? Przede wszystkim trzeba — zdaniem Hessena — zwrócić uwagę na to, że podczas niego odznacza się człowiek pewną biernością. Nie on właściwie jest czynny podczas przeżycia, lecz z nim się dzieje coś, coś się jemu narzuca, coś go spotyka,

¹⁴⁷⁾ Fakt, że Hessen osobowości Boga nie wyprowadza bezpośrednio a tylko pośrednio z analizy przeżycia religijnego należy tłumaczyć tym, że historia religii wykazała jego zdaniem znaczne różnice w religiach pod względem ujęcia tego momentu w przeżyciu religijnym oraz pod względem wyobrażenia sobie istoty tejże osobowości. (*Religionsphilosophie* II, s. 177). Co do całości tego, cośmy powiedzieli o osobowości, por. tamże, s. 176, 177; *Die Werte des Heiligen*, s. 54; *Wertlehre*, s. 284.

¹⁴⁸⁾ *Die Werte des Heiligen*, s. 54.

jakaś siła działa i wpływa na niego i on poddaje się jej, przyjmuje ją. Na wyliczone tu znamiona postawy psychicznej człowieka religijnego wskazuje już samo słowo przeżycie. Oznacza ono przecież przeciwieństwo do aktów wszelkich, w których podmiot ludzki góruje nad przedmiotem intencjonalnym swojej czynności. Przeżycie można po prostu utożsamiać z doznaniem (*Erleiden*).¹⁴⁹⁾

Taki charakter mają wszystkie przeżycia, do jakichkolwiek przedmiotów by się odnosiły. Od nich różni się przeżycie religijne — i tu przechodzimy już do drugiej cechy zachowania się podmiotu w czasie przeżycia religijnego — tym, że jest od nich — jak Hessen z naciskiem podkreśla — bez porównania głębszym, że jest najgłębszym wśród wszystkich przeżyć jakiegokolwiek natury. Przeżycie religijne nie odgrywa się na peryferiach duszy, lecz będąc „najbardziej centralnym ze wszystkich przeżyć“,¹⁵¹⁾ odbywa się w samej istocie człowieczeństwa, w centrum osobowości, na „dnie duszy“ (*Seelegrund*).¹⁵²⁾

Przeżycie religijne wprawia też w ruch wszystkie władze, potencje i funkcje duszy,¹⁵³⁾ jest funkcją całej osobowości. W nim współdziałają wszystkie możliwe siły duchowe. Powołuje się tu Hessen dla uzasadnienia tej trzeciej cechy przeżycia religijnego na wybitnego przedstawiciela psychologii religii W. Gruehna, który stwierdza na podstawie badań eksperymentalnych, że w przeżyciu religijnym dochodzi do „naj-

¹⁴⁹⁾ *Religionsphilosophie* II, s. 103.

¹⁵⁰⁾ Tamże, s. 99.

¹⁵¹⁾ Tamże, s. 100.

¹⁵²⁾ Tamże, s. 153. W przedmiocie co dopiero analizowanej cechy zob. tamże, s. 99, 100.

¹⁵³⁾ Zasadniczo zdaniem Hessena nie wolno już mówić o władzach duszy. Tradycyjna psychologia, która posługiwała się pojęciem mniej lub więcej odizolowanych od siebie, samodzielnych władz duszy, należy — jego zdaniem — już dzisiaj do przeszłości. Dzisiejsza, nowoczesna psychologia widzi w nich już tylko „stałe podstawowe kierunki lub tendencje życia duszy“, którym jednak zawsze towarzyszą inne funkcje duchowe. Tamże, s. 146, 147. Por. tamże, s. 152, 153 oraz *Erkenntnistheorie*, s. 90. Już z tego punktu widzenia, że nie ma samodzielnych, oddzielnych całkowicie władz duszy, wynika, że przeżycie religijne jest przeżyciem całościowym.

bezwzględniejszego, najpoważniejszego udziału jaźniowego (*Ichbeteiligung*) całej osobowości¹⁵⁴⁾

Na taką psychologiczną strukturę przeżycia religijnego, która obejmuje wszystkie potencje duszy, rozum, wolę, uczucie, wskazuje już, jak Hessen wywodzi, sama analiza przeżycia religijnego jako przeżycia pewnej wartości oraz jako przeżycia rzeczywistości. Wszelkie przeżycie wartości dokonuje się bowiem, jego zdaniem, przy współudziale czynnika intelektualnego i emocjonalnego. Ten ostatni ma we wszelkim ujęciu wartości przewagę, odgrywa naczelną, podstawową, pierwszorzędną rolę. Sam w sobie jest jednak stanem, nie aktem intencjonalnym, skierowanym do jakiegoś przedmiotu. Nim staje się dopiero przez to, że dołącza się do niego intelekt. „Akt ujęcia wartości jest aktem uczucia, który przenikają elementy poznawcze“¹⁵⁵⁾ Dopiero przez dojście doń intelektu uczucie staje się „uczuciem intencjonalnym“¹⁵⁶⁾ Jak więc jakiegokolwiek przeżycie wartości tak i przeżycie religijne stanowi „mieszaminę poznania i uczucia“¹⁵⁷⁾

Oprócz intelektu i uczucia ma udział w przeżyciu religijnym — zdaniem Hessena — także wola, ponieważ w nim doświadczamy pewnej rzeczywistości. Wszelkie zaś doświadczenie rzeczywistości dokonuje się według współczesnej teorii poznania (Hessen powołuje się tu na W. Dilthey, M. Frischausen — Köhlera, M. Schelera, N. Hartmanna) za pomocą woli¹⁵⁸⁾ Przeżycie religijne jest więc aktem wszystkich władz duszy, jest przeżyciem całościowym¹⁵⁹⁾

Na ten całościowy, obejmujący wszystkie trzy podstawowe tendencje duszy, charakter przeżycia religijnego wskazują — zdaniem Hessena — także jego trzy odmiany, jakie dokładna

¹⁵⁴⁾ W. Gruehn, *Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage*, Leipzig 1924, s. 233.

¹⁵⁵⁾ *Wertlehre*, s. 85.

¹⁵⁶⁾ Tamże, s. 82-85; *Religionsphilosophie* II, s. 147.

¹⁵⁷⁾ *Religionsphilosophie* II, s. 147.

¹⁵⁸⁾ Por. tamże, s. 93, 94, 147.

¹⁵⁹⁾ „Weil in der religiösen Erfahrung eine Wertwirklichkeit zur Gegebenheit kommt, deshalb ist die Religion eine Funktion der Gesamtpersönlichkeit.“ (Tamże, s. 147). Por. *Wissenschaftslehre*, s. 249.

analiza w nim wykrywa. W przeżyciu religijnym może mieć przewagę nad innymi władzami intelekt i mówimy wtedy według Hessena, o oglądzie bytu Bożego jako jednej odmianie przeżycia religijnego. Gdy przeważa czynnik wolitywny, mówimy o doświadczeniu potęgi Bożej, gdy uczucie, o odczuwaniu wartości Boga.

W pierwszym wypadku chodzi o mistyczny ogląd Boga, który był udziałem wszystkich wielkich mistyków a w którym poznajemy byt Boży nie za pomocą racjonalno-dyskursywnego, lecz mistyczno-intuitywnego, bezpośredniego, niezmysłowego, czysto duchowego oglądania. Przeżyć tego typu pełne są dzieła Plotyna. Spotykamy je także u św. Augustyna, Pseudo-Dionizego, św. Anieli z Foligno ii.

W drugiej odmianie przeżycia religijnego, spotykanej najczęściej u starotestamentowych proroków, człowiek doznaje narzucającej się jego władzy wolitywnej z strasliwą siłą woli Bożej, ściera się niejako z nią, by jej wreszcie ulec, poddać się jej rozkazom. Klasycznymi są pod tym względem przeżycia Jeremiasza.

W trzecim wreszcie typie przeżycia religijnego człowiek odczuwa Boga jako najwyższą, uszczęśliwiającą go wartość. Mistycy chcąc plastycznie, obrazowo wyrazić nadmiar szczęścia, płynącego z przeżywania wartości Bożej, mówią, jak np. św. Jan od Krzyża, o dotykanii, kosztowaniu, smakowaniu wartości Boga. Otóż fakt, że w przeżyciu religijnym występują raz bardziej elementy uczuciowe, innym razem bardziej wolitywne, to znów rozumowe, świadczy zdaniem Hessena o tym, że wszystkie władze duszy biorą udział w przeżyciu religijnym.¹⁶⁰⁾

Jeszcze na jedno pytanie musi analiza przeżycia religijnego w związku z powyższym odpowiedzieć: Jakie elementy wśród

¹⁶⁰⁾ „So weist denn das religiöse Grunderlebnis typische Variationen auf, die ihren Grund darin haben, dass bald mehr das kognitive, bald mehr das emotionale, bald mehr das volitive Moment hervortritt, und die dadurch ein untrüglicher Beweis dafür sind, dass alle Seelenkräfte an diesem Erlebnis beteiligt sind.“ *Religionsphilosophie* II, s. 151. Por. co do całości tych trzech odmian przeżycia religijnego: Tamże, s. 148-153; *Die Werte des Heiligen*, s. 236-248.

wymienionych trzech tendencji duszy (rozumu, woli, uczucia) odgrywają główną, centralną rolę w przeżyciu religijnym? Otóż analiza co dopiero omówionych trzech odmian przeżycia religijnego może, zdaniem Hessena, wykazać, że nie tylko w odczuwaniu wartości Bożej, w której uczucie [pochłania] niejako inne elementy duchowe, lecz także w intelektualnym oglądzie rzeczywistości Bożej — jak na to wskazać mają zwłaszcza teksty z przeżyć Plotyna — i w woliwytwnym doświadczaniu potęgi Bożej — w którym człowiek ustosunkowuje się [przecież z szacunkiem] złączonym z bojaźnią wobec świętej potęgi, co byłoby niemożliwe bez odczucia jej wartości — współdziałają czynniki uczuciowe, wobec czego należy stwierdzić, że „w religijnym przeżyciu całościowym uczucie wartości (*Wertfühlen*) zajmuje centralne miejsce”.¹⁶¹⁾

§ 3. Bezpośredniość i pewność doświadczenia religijnego.

Jednym z najważniejszych momentów przeżycia religijnego — bo stanowiącym ważki argument w uzasadnieniu prawdy religii — jest jego pewność i oczywistość. Należy ona do „najgłębszej istoty religii”,¹⁶²⁾ jest „nierozdzielnie złączona”¹⁶³⁾ z przeżyciem religijnym, jemu zawsze właściwa. Najjaśniej występuje w wyznaniach wielkich *homines religiosi*, w których ten moment przeżycia religijnego nie może już ulegać najmniejszej wątpliwości.¹⁶⁴⁾ Powstaje zaś jako bezpośredni, rów-

¹⁶¹⁾ *Religionsphilosophie* II, s. 152. Wobec ewentualnego zarzutu, jakoby wyznawał „religię uczucia”, powołuje się Hessen znowu na dzisiejszą psychologię, która ma stwierdzać, że nie ma oddzielonych od siebie, odizolowanych władz duszy, że więc, gdy mówi o centralnym stanowisku uczucia w przeżyciu religijnym, rozumie przez to syntezę, jednolity związek wszystkich władz, zwłaszcza uczucia i poznania, z przewagą jednak czynników uczuciowych. Por. tamże, s. 152, 153. Co do całości tego, cośmy powiedzieli o przewadze uczucia, zob. tamże, 149-153; Por. też *Die Werte des Heiligen*, s. 156.

¹⁶²⁾ *Die Werte des Heiligen*, s. 235; Por. tamże, s. 248.

¹⁶³⁾ *Religionsphilosophie* II, s. 122.

¹⁶⁴⁾ Przytacza tu Hessen Anielę z Foligno i św. Teresę Wielką (tamże, s. 120, 121).

noczesny z zaistnieniem przeżycia religijnego skutek zetknięcia się duszy ludzkiej z wartością i rzeczywistością Bożą. Ze względu na pierwszy tu wymieniony przymiot Boży przeżycie religijne odznacza się analogiczną pewnością i bezpośrednią oczywistością jak inne przeżycia wartości, np. etycznych lub estetycznych.¹⁶⁵⁾ Taką samą pewnością jest także wynikiem opowania i wypełnienia duszy ludzkiej przez rzeczywistość Bożą. Na szczególną siłę, która udziela się pewności przeżycia religijnego właśnie dzięki obecności w człowieku rzeczywistości Bożej, zwrócili przede wszystkim uwagę w swoich pracach W. Gruehn i W. James.¹⁶⁶⁾

Analiza oczywistości przeżycia religijnego wykrywa w niej jeszcze różne, określające ją bliżej cechy.

Pierwszą cechą jest s p o n t a n i c z n y charakter pewności religijnej, zaskakujący żywiołowo duszę, nie będący skutkiem naszych wysiłków i starań.¹⁶⁷⁾

Drugą cechę stanowi — zdaniem Hessena — b e z p o ś r e d n i o ś ć pewności religijnej. Do pewności więc religijnej nie dochodzimy za pomocą dyskursywnego myślenia, dowodzenia. Powstaje ona tak samo bezpośrednio jak pewność właściwa spostrzeżeniom zmysłowym, z tą tylko różnicą, że pewność religijna wypływa z doświadczenia przedmiotu nie zmysłowego, lecz duchowego. Z tego niejakiego pokrewieństwa pewności religijnej z pewnością doświadczenia zmysłowego wypływa także fakt, że dla człowieka religijnego istnienie Boga jest czymś bardziej pewnym niż wyniki czystej logiki. Nikt i nic nie może mu tej wiary i pewności odebrać.¹⁶⁸⁾

Hessen stara się wykazać, że ta bezpośredniość jest natury nie rozumowej lecz irracjonalnej. Jest to więc inna bezpośredniość niż np. ta, która cechuje naszą pewność najwyższych praw logicznych. I te prawa, np. prawo sprzeczności, odznaczają się dla nas bezpośredniością, nie wymagają

¹⁶⁵⁾ Por. *Wertlehre*, s. 267.

¹⁶⁶⁾ *Religionsphilosophie* II, s. 106.

¹⁶⁷⁾ Tamże, s. 122.

¹⁶⁸⁾ Tamże, s. 106, 122.

żadnych dowodów, lecz ta oczywistość jest natury racjonalnej, jest cechą naszego myślenia. Bezpośrednia zaś pewność przeżycia religijnego nie powstaje za pomocą myślenia lecz przeżycia, nie jest oczywistością myślową lecz przeżyciową, nie intelektualną lecz „egzystencjalną“.¹⁶⁹⁾

Skoro jest irracjonalną, wobec tego nie może być — zdaniem Hessena — o b a l o n ą (*unerschütterlich*). Bo nie będąc dziełem rozumu, myślowych aktów ani dowodów, nie może być przez nie zniszczoną. Rozum stoi tu przed „właściwym cudem i tajemnicą religii.“¹⁷⁰⁾ Ta nie dająca się obalić przez żadne argumenty rozumowe pewność występuje w każdym autentycznym przeżyciu religijnym.¹⁷¹⁾

Hessen zwraca też uwagę na to, że wszyscy ludzie religijni uważają zarówno samo przeżycie religijne, jak i złączoną z nim pewność za d a r B o g a. Ponieważ pewność religijna jest pewnością całkiem osobistą, nie można jej — zdaniem Hessena — innym przekazać. To, co człowiek religijny przeżywa, może opowiedzieć, opisać, wyjaśnić innym. Lecz pewności i oczywistości tego przeżycia nie może im udzielić. Ze względu na tę niemożliwość przekazywania innym ludziom pewności religijnej różni się ta znowu od pewności logicznej, którą można przekazać doprowadzając innych w oparciu o pewne kombinacje czy akty myślowe do niej.¹⁷²⁾

Widzimy więc, że istotną cechą każdego przeżycia religijnego jest — zdaniem Hessena — spontaniczna, żywiołowa, bezpośrednia, nie dająca się obalić żadnymi kontrargumentami pewność i oczywistość. Wydaje się, że najważniejszym wśród wyliczonych przymiotów pewności jest jej bezpośredniość. Jest ona źródłem, z którego wynikają konsekwentnie wszystkie inne cechy a zarazem przyczyną tej bezwzględnej pewności. Ta pewność jest bowiem spontaniczna i żywiołowa dlatego, że jest mimowolną, niezależną od woli, nie wywołaną przez wolę re-

¹⁶⁹⁾ Tamże, s. 122, 123.

¹⁷⁰⁾ *Wertlehre*, s. 267.

¹⁷¹⁾ *Religionsphilosophie II*, s. 106, 107, 123; *Wertlehre*, s. 267.

¹⁷²⁾ *Religionsphilosophie II*, s. 123. Co do pewności przeżycia religijnego por. też *Die Werte des Heiligen*, s. 155, 156, 235, 236, 245, 246, 248.

akcją na bezpośrednio zetknięcie się z rzeczywistością Boga. Nie da się także obalić kontrargumentami dlatego, że jest rzeczą niemożliwą wątpić o tym, z czym bezpośrednio się stykam.

Ale jak pojmuje Hessen bliżej tę bezpośredniość? Czy pojmuje on ją w sensie psychologicznej, subiektywnej bezpośredniości, czy też nawet w sensie obiektywno-ontologicznej bezpośredniości? Czy Hessen ma na myśli, że w każdym przeżyciu religijnym człowiek styka się zupełnie bezpośrednio z bytem Bożym, ogląda go bez pośrednictwa jakichkolwiek rzeczy stworzonych? Hessen przeciwstawia bezpośredniość pewności, właściwą przeżyciu religijnemu, poznaniu racjonalno-dyskursywnemu czyli poznaniu pośredniemu, opartemu na operacjach myślowych, na wnioskowaniu i dowodzeniu.¹⁷³⁾ Przeciwnieństwem poznania dyskursywnego jest intuicja. Chce więc Hessen powiedzieć, że w przeżyciu religijnym ujmujemy bezpośrednio przedmiot. Jeszcze wyraźniej precyzuje Hessen, co rozumie przez bezpośredniość religijną, gdy porównuje ją do oczywistości spostrzeżeniowej czyli do pewności, płynącej z spostrzeżeń naszych zmysłów. „O tym, co widzę, słyszę, kosztuję itp. nie mogę żadnym sposobem wątpić. Teoria poznania mówi tu o oczywistości spostrzeżeniowej“ (*Wahrnehmungsevidenz*). Tę samą naturę posiada pewność religijna, tylko że przynależy do sfery duchowego poznania. Właściwa poznaniu zmysłowemu bezpośredniość powraca tu niejako na wyższym stopniu.¹⁷⁴⁾ Z przyrównania bezpośredniości przeżycia religijnego do (zmysłowego) widzenia, słyszenia, smaku, w których przedmiot przynajmniej dla potocznego myślenia, opartego na realizmie naiwnym, — a Hessen tu nie robi, jak z kontekstu wynika, żadnych rozróżnień pomiędzy realizmem naiwnym a krytycznym — jest bezpośrednio „dany“, bezpośrednio uchwytny, wynika, że Hessen uważa poznanie religijne za bezpośrednio nie tylko pod względem psychologiczno-subiektywnym, lecz także pod wzglę-

¹⁷³⁾ Por. *Religionsphilosophie* II, s. 122.

¹⁷⁴⁾ Tamże, s. 122.

dem obiektywno-ontologicznym ujęcie przedmiotu transcendentnego czyli Boga.

Jeszcze dokładniej informują nas o tym, jak Hessen rozumie bezpośredniość doświadczenia religijnego, cytaty z wcześniejszych dzieł tego autora a przede wszystkim z tych dzieł, które zostały poświęcone teorii poznania św. Augustyna.¹⁷⁵⁾ Tu też nie możemy żywić najmniejszych wątpliwości, że Hessen przyjmuje bezpośredni ogląd istoty Bożej, dostępny dzięki mistycznym doświadczeniom religijnym.

Przytoczmy ze względu na ważność tego punktu kilka wypowiedzi naszego autora, odnoszących się zasadniczo do charakteru poznania św. Augustyna, ale jak jeszcze zobaczymy, uogólnionych następnie i przeniesionych na wszelkie przeżycia religijne: „Dusza wchodzi z Bogiem niejako w kontakt na szczycie mistycznej kontemplacji, następuje bezpośrednie zetknięcie świadomości z Bogiem, bezpośredni ogląd Boga“.¹⁷⁶⁾ Stosunek

¹⁷⁵⁾ Pamiętajmy o tym, że cała teoria intuicji Hessena, która później dopiero doznała pewnej modyfikacji pod wpływem prądów fenomenologicznych, wypłynęła z historycznych badań, przeprowadzonych przez naszego filozofa nad zagadnieniem, czy św. Augustyn oprócz poznania dyskursywnego przyjmował jeszcze drugi rodzaj poznania, poznanie intuicyjne, i czy to poznanie intuicyjne ogranicza Augustyna do ujęcia idei, czyli prawd Bożych, czy też uznaje jeszcze drugi sposób poznania intuicyjnego: religijno-mistyczne ujęcie Boga samego (nie tylko prawdy)? Bezpośredniemu poznaniu religijno-mistycznemu u Augustyna poświęcił Hessen osobny rozdział pt. *Die unmittelbare Gotteserkenntnis oder die mystische Gottesschau* w dziele *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin u. Bonn 1931, s. 200-259. A poprzednio już poświęcił poznaniu intuicyjnemu u św. Augustyna nawet osobne dzieło pt. *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Paderborn 1919. W tym dziele analizuje teksty ze wszystkich pism św. Augustyna, by udowodnić, że ten ojciec kościoła przyjmował rzeczywiście bezpośredni ogląd Boga na ziemi. W dziele pt. *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart*, Stuttgart 1924, rozciąga religijno-mistyczną intuicję Boga, znaną u św. Augustyna, na wszelkie w ogóle poznanie mistyczne a nawet na każde doświadczenie religijne. Stąd też przytoczymy cytaty zwłaszcza z tego dzieła ze względu na to, że nam chodzi nie tyle o zagadnienie, czy Hessen przypisuje św. Augustynowi bezpośrednie poznanie Boga (co z powodu wyjątkowego charakteru tego Świętego nie musi jeszcze pociągnąć za sobą, że każdemu w ogóle przeżyciu religijnemu jest takie poznanie właściwe) lecz o zagadnienie, czy Hessen przypisuje przeżyciu religijnemu jako takiemu poznaniu bezpośredniemu Boga.

¹⁷⁶⁾ *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, s. 217. Dla ważności tego tekstu podaję go też w oryginale: „...dass die Seele auf dem Höhepunkt der mystischen Kontemplation mit Gott gewissermassen in Kontakt

pomiędzy „mystycznym oglądem Boga a wiecznym oglądem Boga, czyli *visio beatifica*“ polega na tym, „że między obydwoma istnieje tylko różnica stopnia“.¹⁷⁷⁾ „Ojciec kościoła jest zdania, że już na ziemi jest możliwy pewien ogląd Boga. Na szczytach kontemplacji mistycznej nawiązuje dusza bezpośredni kontakt z Bogiem, spostrzega Boga intuicyjnie, ogląda Boga bezpośrednio“.¹⁷⁹⁾

To poznanie Boga ujmuje Go wprawdzie jako takiego, dociera bezpośrednio do Niego, lecz jest „niedoskonałe“, ograniczone pod względem treści (*inhaltlich beschränkt*) ze względu na to, że jego przedmiot można określić tylko całkiem niewyraźnie (*aliquid incommutabile*)“.¹⁷⁹⁾ Dusza „spozrzała wyraźnie coś niezmiennego (*aliquid incommutabile persensi*), widziała coś, choć tylko na krótki moment, okiem ducha (*acie mentis aliquid incommutabile, etsi perstrictim et raptim perspicere*)“.¹⁸⁰⁾

Z tego bezpośredniego widzenia płynie dla Hessena — jak to już wyżej podkreśliliśmy — bezpośrednia pewność istnienia Boga: „To oglądanie jest równoznaczne z pewnym, pozbawionym wszelkich wątpliwości ujęciem przedmiotu. Za pomocą tego wewnętrznego oglądu stajemy się pewni Boga, zdobywamy bezpośrednią pewność Jego istnienia. To zresztą leży już w pojęciu oglądu, bo jest rzeczą niemożliwą wątpić o tym, co spostrzegam bezpośrednio“.¹⁸¹⁾ Ponieważ dusza spostrzegła coś

tritt, dass hier eine direkte Bewusstseinsberührung mit Gott, eine unmittelbare Gottesschau stattfindet.“ Por. też s. 214, 219, 220, 222, 223, 226.

¹⁷⁷⁾ Tamże, s. 17.

¹⁷⁸⁾ *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart*, s. 91.

¹⁷⁹⁾ I ten tekst podam w oryginale: „Freilich ist diese mystische Gottesschau recht unvollkommen. Sie ist nicht nur zeitlich begrenzt, indem sie bloss einen kurzen Augenblick dauert, sondern auch inhaltlich beschränkt, insofern sich ihr „Was“ nur ganz unbestimmt (*aliquid incommutabile*) angeben lässt.“ *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, s. 219, 220.

¹⁸⁰⁾ *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart*, s. 90. Ten sam tekst znajduje się też w *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, s. 219.

¹⁸¹⁾ *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, s. 223.

z istoty Boga bezpośrednio, dlatego „posiada zupełną pewność Boga, jest dla niej niemożliwe wątpić o istnieniu Boga“.¹⁸²⁾

Te wnioski, wydobyte z analizy religijnego poznania u św. Augustyna, stosuje Hessen następnie do doświadczenia religijnego w ogóle. Uważa on bowiem, że nauka o mistyczno-intuicyjnym poznaniu Boga, przedstawiona przez św. Augustyna, jest „teorią doświadczenia religijnego“¹⁸³⁾ w ogóle. Św. Augustyn chce, zdaniem Hessena, wyjaśnić najgłębszą istotę, właściwy sens przeżycia religijnego. Tą najgłębszą istotą, tym najistotniejszym sensem przeżycia religijnego „jest myśl, z którą spotykamy się wszędzie w mistyce“ (tu mamy dowód, że Hessen nie ma już tylko św. Augustyna na myśli, lecz uważa, że cała mistyka opiera się na bezpośrednim oglądzie Boga), „w której dlatego też angielski opat benedyktynów Butler słusznie znajduje istotę mistyki“ (Hessen więc tak jak wyżej podkreśliłmy widzi istotę mistyki w oglądzie Boga, Jego istoty), którą definiuje jako doświadczalne spostrzeganie obecności i bytu Boga“.¹⁸⁴⁾

Widzimy więc jasno na tle wcześniejszych dzieł naszego filozofa, co oznacza to wyżej wspomniane przyrównanie przez niego bezpośredniości poznania religijnego do bezpośredniości spostrzeżeń zmysłowych. Oznacza ono, że w przeżyciu religijnym dokonuje się obiektywno-ontologicznie bezpośrednio ujęcie przez religijną świadomość czegoś z samej istoty Bożej,

¹⁸²⁾ Tamże, s. 219.

¹⁸³⁾ *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart*, s. 70. „Augustins Lehre von der mystisch-intuitiven Gotteserkenntnis ist nicht sowohl eine Theorie des wissenschaftlichen Erkennens (wie bei den Ontologisten) als vielmehr eine auf Plotin und den Neuplatonismus zurückgehende Theorie der religiösen Erfahrung.“

¹⁸⁴⁾ Tamże, s. 82: „Es ist der Gedanke, der uns überall in der Mystik begegnet, in dem darum der englische Benediktinerabt Butler neuerdings mit Recht das Wesen der Mystik findet, das er bestimmt als „erfahrungsmässiges Wahrnehmen von Gottes Gegenwart und Sein“. Hessen ma na uwadze dzieło C. Butlera *Western Mysticism. The teaching of St. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplation life. Neglected chapters in the history of religion*, London 1922, s. 4.

czegoś z Boga jako takiego, nie jakiegoś skutku, wynikającego z istoty Bożej, lecz Jej samej.¹⁸⁵⁾

Na to, że poprawnie zinterpretowaliśmy ten tak bardzo ważny punkt nauki Hessena, możemy się powołać na jednego z najwybitniejszych i najbardziej kompetentnych krytyków współczesnych prądów filozoficzno-religijnych, na E. Przywarę, który twierdzi w odniesieniu do Hessena: „W ten sposób dochodzi do tego, że on [Hessen] pojmuje psychologiczną bezpośredniość konkretnego doświadczenia Boga, w odróżnieniu od nie dającej się przełamać obiektywno-ontologicznej pośredniości wszelkiego poznania Boga, niewłaściwie jako obiektywno-ontologiczną bezpośredniość“.¹⁸⁶⁾

¹⁸⁵⁾ Wzmianki najmniejszej o jakiejś różnicy między pewnością przeżycia mistycznego a pewnością doświadczenia religijnego nigdzie w dziełach Hessena nie znajdujemy. Hessen uważa jedynie, że te same elementy, które jako takie już są zawarte w przeżyciu religijnym, występują u klasycznych *homines religiosi* czyli u wybitnych mistyków i u proroków tylko w sposób najwyraźniejszy i najczystszy (por. *Religionsphilosophie* II, s. 96). Fakt, że Hessen z tych wyżej przytoczonych starszych swoich poglądów na sprawę intuicji religijnej nic nie odwołał, wynika jeszcze z tego, że powołuje się wyraźnie dla wykazania istnienia osobnego, bezpośredniego religijnego źródła poznawczego na swoje starsze dzieła, zebrane w zbiorowym dziele pt. *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (por. *Religionsphilosophie* II, s. 267, przyp. 109). W nim znajdują się cztery książki Hessena: 1) *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Münster 1916; 2) *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*; 3) *Der augustinische Gottesbeweis*, Münster 1920; 4) *Augustinische und thomistische Erkenntnislehre*, Paderborn 1921. Powołałem się na dzieło zbiorowe a nie na poszczególne wcześniejsze od niego książki, ponieważ jak Hessen dosłownie zaznacza, uzasadniając jego wydanie: „Diese Neugestaltung beruht zunächst auf erneuten Quellenstudien, ohne die ja alle Augustinusinterpretation in der Luft schwebt. Sodann auf einer genaueren Durchsicht und Durchprüfung der inzwischen erschienenen einschlägigen Literatur des In- und Auslandes. Endlich auf einem jahrelangen Durchdenken der augustiniischen Erkenntnistheorie, sowie der erkenntnistheoretischen Probleme überhaupt.“ (*Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, s. 6).

¹⁸⁶⁾ Dz. cyt., s. 245, 246; w tym dziele Przywara poświęca cały duży rozdział pt. *Die neue katholische Intuitionsschule und ihre historischen Unterlagen* krytycznemu omówieniu poglądów niektórych katolickich intuicjonistów zwłaszcza Hessena, Larosa i Adama. Na s. 238 tego dzieła stawia Przywara w odniesieniu do poglądów Hessena wyraźnie i w sposób ostro sformułowane pytanie: „Da Hessen, im entscheidenden Unterschied zu Scheler, eine „unmittelbare Intuition“ des „Daseins“ Gottes aufstellt, so musste er sich natürlich die Frage stellen: Ist das nicht theologischer Ontologismus dh. unmittelbares Schauen der realen Wesenheit Gottes?“ W odpowiedzi na to Przywara stwierdza, że Hessen nie

Być może, że Hessen dlatego tak bardzo broni bezpośredniości każdego przeżycia religijnego, ponieważ tylko z niej płynie, jego zdaniem, bezwzględna pewność, stanowiąca fundament całej religii. Hessenowi bowiem chodzi o usamodzielnienie religii, o jej uniezależnienie od filozofii. Jest to motyw często powtarzający się w jego dziełach. Według niego religia nie opiera się na filozofii, na jakichś rozumowych dowodach na istnienie Boga, nie zapożycza swojej pewności istnienia Boga od filozoficznych argumentów, lecz stoi na sobie samej, na samooczywistości, na bezwzględnej pewności przeżycia religijnego. Decydującym dowodem prawdy religii i istnienia Boga jest samooczywistość świadomości religijnej. Otóż jeżeli religia ma się na sobie samej opierać, na własnym fundamencie, to ten fundament nie może być kruchy, musi być mocny i niezachwiany. Innymi słowy pewność świadomości religijnej co do istnienia Boga, będąca właśnie tym fundamentem, musi być bezwzględna. Taką zaś jest tylko wtedy, gdy jest bezpośrednia, gdy wynika z bezpośredniego obiektywnie, ontologicznie ujęcia Boga. Przytoczymy dla potwierdzenia wyraźne słowa samego Hessena: „Jeżeli zaś sercem religii jest przeżycie, którego pewność ma charakter samooczywistości, wtenczas religia nie potrzebuje już w zasadzie żadnego dowodu. Ona uzasadnia swoją prawdę sama, istnieje zatem wewnątrzno-religijny dowód prawdy“.¹⁸⁷⁾

(Dok. nast.)

potrafi w sposób dostateczny odgraniczyć swego stanowiska od ontologizmu i że wobec tego jego teoria jest nie do przyjęcia. „Wenn also Hessen ein wahres, unmittelbares Schauen intendiert, ist seine Theorie unannehmbar.“ (tamże, s. 245).

¹⁸⁷⁾ *Religionsphilosophie* II, s. 266; na tej samej stronie inaczej wyrażona ta sama myśl: „Ihre Selbstbegründung liegt in der Selbstgewissheit des religiösen Erlebnisses. ... Wir sahen ..., dass überall, wo echtes religiöses Leben und Erleben vorliegt, auch diese Gewissheit gegeben ist. Wer sie besitzt, für den ist die religiöse Wahrheitsfrage prinzipiell gelöst. Er braucht sich um eine Begründung der Religion eigentlich nicht mehr zu bemühen, denn er hat ihre Selbstbegründung in Händen.“