

Rutowski, Tadeusz

"Drogi ku Bogu", Stanisław Kowalczyk, Wrocław 1983 : [recenzja]

Studia Płockie 14, 316-322

1986

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**KS. STANISŁAW KOWALCZYK, DROGI KU BOGU,
WROCLAW 1983 s. 338**

W grudniu 1983 r. zakończono druk jeszcze jednej książki ks. prof. dr. hab. Stanisława Kowalczyka. Książka, zatytułowana: „Drogi ku Bogu”, ukazała się w wydawnictwie Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej. Treść tej pozycji przekracza dotychczasową problematykę teodycealną poruszaną przez wspomnianego autora. Poprzednie książki z tej dziedziny albo wyraźnie nawiązywały do tradycyjnej neotomistycznej teodycei („Filozofia Boga”, Lublin 1972 i 1980; „Odkrywanie Boga”, Sandomierz 1981) lub też omawiały zagadnienie Boga u współczesnych autorów („Współczesna filozofia Boga”, Lublin 1970; „Bóg w myśli współczesnej”, Wrocław 1979), obecna zaś publikacja poszerza tematykę teodycealną ukazując szeroko pojęte doświadczenie — w tym tzw. doświadczenie religijne — jako podstawę różnych dróg ku Bogu.

Autor w swojej przedmowie trafnie charakteryzuje problematykę swej pracy w następujący sposób: „... w asercji czy negacji Boga istotną funkcję odgrywa szeroko rozumiane doświadczenie. Ono też stanowi centralny przedmiot tej pracy. Jej wstępny rozdział zawiera próbę zarysowania globalnej sytuacji panującej na terenie filozofii Boga: jej kryzysu i perspektywy przewyżczenia go. Następne rozdziały omawiają różne typy doświadczeń, stanowiących niezbywalną podstawę dla argumentacji racjonalno-dyskursywnej za istnieniem Absolutu. Przede wszystkim należało omówić samą kategorię «doświadczenia», reinterpretując ją dla potrzeb teodycei. Następnie przedstawione zostały w pracy najbardziej typowe formy doświadczenia: ontologiczne, antropologiczne, aksjologiczne, religijne i religijno-mistyczne, intuicyjne, hermeneutyczne. Wymienione odmiany doświadczenia stanowią nieodzowną podstawę dla merytorycznie poprawnej, a egzystencjalnie efektywnej motywacji za obecnością Boga. Metodologiczna poprawność argumentacji teodycealnej nie zastąpi nigdy jej ustawicznego kontaktu z doświadczeniem.

Różnorodność doświadczeń, jakie są udziałem człowieka, stanowią dopiero punkt wyjścia w jego drodze ku Bogu. Pójście tą drogą wymaga przekroczenia kręgu własnej osobowości i otaczającego ją świata. Ateistyczny naturalizm ma w sobie coś z egocentryzmu czy wręcz egoizmu: droga jego doświadczeń oraz refleksji jest ciągłym powrotem do siebie. Wówczas jednak jest to pozorna droga, nie prowadzi ona bowiem ku czemuś czy do Kogoś. Teista w kręgu swych doświadczeń odnajduje wezwanie ku Transcendencji, w której racjonalnie poszukuje ostatecznych wyjaśnień: swego bytu, wartości i sensu życia”. (s. 6—7).

Książka składa się z siedmiu następujących rozdziałów:

R. I Filozofia Boga — współczesność i perspektywy (s. 9—52)

R. II Doświadczenie (s. 53—89)

R. III Doświadczenie religijne (s. 91—131)

R. IV Doświadczenie religijno-mistyczne (s. 133—174)

R. V Poznanie intuicyjne (s. 175—227)

R. VI Hermeneutyka (s. 229—286)

R. VII Argumentacja racjonalno-dyskursywna (s. 287—333)

W pierwszym, wstępnym rozdziale znajdujemy interesujący paragraf zatytułowany: „Czy kryzys filozofii Boga?”. Autor przedstawia w nim i analizuje ważniejsze źródła kryzysu na terenie filozofii Boga, ściśle związane z filozofią czasów nowożytnych. Między innymi ukazuje rolę, jaką w tym procesie odegrali trzej myśliciele: R. Descartes (zm. 1650), B. Pascal (zm. 1662) oraz D. Hume (zm. 1776). Pierwszy z nich postulując bezwzględne zaufanie do rozumu zapoczątkował nowożytny racjonalizm, którego konsekwencją był nowożytny idealizm, deizm oraz w pewnym stopniu materializm; drugi — zainicjował nurty nastawione ametafizycznie lub nawet antymetafizycznie: fideizmu, irracjonalizmu, sentymentalizmu, intuicjonizmu; wreszcie trzeci — przez swój skrajny empiryzm i sensualizm nie pozostawił miejsca dla rozważań metafizycznych, a tym samym teodycealnych.

Również jednym ze źródeł kryzysu problemu istnienia Boga był zanik aksjologicznego waloru religii, niedostrzeganie powiązania teizmu z życiem i wartościami codziennego dnia, a nawet przeciwstawianie religii wartościom humanistycznym (L. Feuerbach, K. Marks, F. Nietzsche, J. P. Sartre). Taki pogląd prowadzi do agnostycyzmu, a nawet ateizmu. Z tego też względu — słusznie postuluje autor — należy ukazywać ścisły związek istnienia Boga z prawdziwym humanizmem, gdyż Bóg nie poniża człowieka, lecz podnosi go na wyższy stopień życia, a przede wszystkim zaś stoi na straży jego praw i godności.

Następnie autor, w paragrafie zatytułowanym: „Współczesne nurty filozofii Boga”, przedstawia różnorakie próby klasyfikacji tych nurtów i ich charakterystyk. Zastrzeżenie jednak budzi tu pogląd autora odmawiający waloru filozoficznego argumentacjom odwołującym się do nauk przyrodniczych. Na s. 31 czytamy bowiem: „Charakteryzując różne formy motywacji teizmu, ograniczyliśmy się do argumentacji filozoficznej. Istnieją wprawdzie próby pozafilozoficznej motywacji istnienia Boga — odwołującej się bądź do nauk fizycznych (argument z entropii i ekspansji kosmosu), bądź do nauk biologicznych (P. Teilhard de Chardin), lecz nie są one przedmiotem pracy. Dlatego pomijamy także metodologiczną charakterystykę takiej argumentacji”. A przecież można się spotkać współcześnie z rozpowszechnionym poglądem, że każda filozofia naukowa powinna odwoływać się do wyników nauk przyrodniczych. Choćby nieuzasadnione było tu używanie kwantyfikatora dużego, to jednak przynajmniej nieporozumieniem jest nazywanie takiej motywacji — pozafilozoficzną.

Paragraf trzeci pierwszego rozdziału nosi tytuł: „Próba reinterpretacji modelu filozofii Boga”. Autor w nim postuluje, aby filozofia Boga była: „... autonomiczna, realistyczna, dyskursywno-intuicyjna, uwzględniająca wątki ontologiczne, egzystencjalna, związana z aksjologią, wreszcie integralno-syntetyczna” (s. 32), jeśli ma być merytorycznie trafna oraz egzystencjalnie efektywna. Uzasadnienie jednak tego postulatu budzi pewne zastrzeżenia. Wydają się np. nieuzasadnione sugestie autora, jakoby teologia naturalna była nauką autonomiczną w stosunku do ontologii, do metafizyki ogólnej. Autor, choć korzysta z różnych publikacji z tej dziedziny dla podbudowania swojej tezy, to jednak pomija milczeniem wiele pozycji, które ukazują ścisły związek uzasadnienia istnienia Boga z metafizyką tomistyczną w wersji egzystencjalnej. Wspomnijmy choćby artykuły takich autorów, jak: M. Gogacz, Z. J. Zdybicka,

ks. K. Klószak, znajdujące się w cytowanej przez autora publikacji: „Studia z filozofii Boga”, t. II, Warszawa 1973.

Również polemika autora ze zwolennikami egzystencjalnej wersji tomizmu wydaje się zbyt pobieżna i może nawet nieobiektywna. W związku z tym powstaje pytanie, dlaczego właśnie w taki sposób krytykuje autor tomizm egzystencjalny? Możliwe, że u podstaw tego znajdujemy u autora dyskusyjne przekonanie, że filozofia Boga powinna stanowić jeden, jednolity system i powinna ukazywać Boga osobowego, fascynującego, poruszającego emocjonalnie człowieka, a nie tylko intelektualnie. A przecież zwykle się uważa, że dochodzenie do Boga może dokonywać się w różnych wersjach metodologiczno-filozoficznych, z których każda ma swe cienie i blaski, a razem uzupełniają się.

Na wnikliwą uwagę zasługuje jednak argumentacja autora, według której na terenie teodycei należy zwracać uwagę nie tylko na merytoryczną i metodologiczną poprawność, ale także na aspekty antropologiczne i egzystencjalne; na egzystencjalną wartość Boga w życiu człowieka. W związku z tym argumenty na istnienie Boga nie powinny ograniczać się tylko do strony intelektualnej człowieka, ale winny obejmować i emocjonalną intuicję człowieka, której przedmiotem jest świat wartości. Nie powinno się też przy tym emocjonalności utożsamiać z subiektywnością.

W związku z postulatem takiej filozofii Boga, która by spełniała wyliczone warunki, należy — według autora — poszerzyć teodycealny punkt wyjścia, poszerzyć pojęcie doświadczenia i temu poświęcone są rozdziały od II do IV, a więc niemal połowa publikacji.

Ponieważ różne kierunki filozoficzne inaczej pojmują doświadczenie, dlatego autor referuje trzy główne interpretacje doświadczenia związane ze skrajnym empiryzmem neopozytywizmu, egzystencjalnym tomizmem i nurtem filozofii fenomenologiczno-intuicyjnym.

Skrajny empiryzm doświadczenie zawęża do sądów bezpośrednio lub pośrednio opartych na spostrzeżeniach. Tego rodzaju zawężony obraz doświadczenia nie ma wartości dla zagadnień teodycealnych, chociaż jest cenny dla przyrodoznawstwa.

Tomizm egzystencjalny rozciąga pojęcie doświadczenia na poznawanie istnienia w sędach egzystencjalnych, ale według St. Kowalczyka jest to jeszcze zbyt uboga koncepcja doświadczenia. Bogatszą i trafniejszą koncepcję doświadczenia przedstawia system fenomenologiczno-intuicyjny, szczególnie przez ukazanie obiektywnego świata wartości, jakie poznajemy doświadczalnie.

Doświadczenie człowieka jest doświadczeniem osoby i dlatego winno posiadać wymiar personalistyczny. Doświadczenie człowieka bowiem nie rozgrywa się — jak w zwierzęciu — wyłącznie na poziomie materialnym i biologiczno-fizjologicznym, lecz obejmuje świat wewnętrzny: świadomości, myśli, wolności, wartości duchowych. Tylko tak poszerzone doświadczenie — według autora — jest w pełni przydatne do poznania Boga osobowego.

Autor tak jest zafascynowany potrzebą poszerzenia koncepcji doświadczenia o kategorie antropologiczne i aksjonologiczne, że stara się podważyć wartość punktu wyjścia metafizyki tomistycznej w wersji egzystencjalnej, jakim są sądy egzystencjalne (s. 67—68). Czytelnik może nawet odnieść wrażenie, jakoby, według autora, wyłączne ujmowanie doświadczenia w kategoriach ontologicznych, choćby w sędach egzystencjalnych, nie może być wystarczającą podstawą dla filozoficznych uzasadnień istnienia Boga. Znajdujemy np. następującą wypowiedź: „Innym wnioskiem, jaki nasuwa się z przeprowadzo-

nych rozważań, jest konieczność oparcia współczesnej filozofii Boga na doświadczeniu antropologiczno-personalnym i aksjologicznym. Tradycyjne nurty tomizmu, między innymi w wersji egzystencjalnej, zwykle pomijały — niestety — tego rodzaju doświadczenie. Stanowi to istotne zubożenie tak uzasadnień istnienia Boga, jak analiz związanych z wyjaśnieniem Jego natury” (s. 87).

Wydaje się jednak, że co innego uzupełnienie naszej wiedzy o Bogu o doświadczenie antropologiczno-personalne i aksjologiczne, a co innego żądanie, aby jedynie bazować na tym ostatnim doświadczeniu i sądzić, że doświadczenie ujmowane jedynie w kategoriach ontologicznych nie może doprowadzić do wartościowego poznania istnienia Boga. Na sugestie proponujące uzupełnienie wiedzy o Bogu o podstawy antropologiczno-intuicyjne należy wyrazić zgodę, ale z poglądem (jeśli autor taki przyjmuje), wg którego na terenie metafizyki egzystencjalnej nie dochodzi się do cennej wiedzy o Bogu i dlatego trzeba ją zastąpić nową, antropologiczno-aksjologiczną teodyceą, należy polemizować. Nie wolno bowiem mieszać metodologicznie różnych filozofii Boga.

Wśród omawianych różnych form poszerzonego doświadczenia autor wylicza doświadczenie religijne i doświadczenie religijno-mistyczne i omawia je w rozdz. III i IV.

Zarówno jednak w sprawie pojęcia doświadczenia religijnego jak i jego interpretacji istnieją różne stanowiska. Autor twierdzi, że autentyczne i integralne doświadczenie religijne powstaje w wyniku spotkania człowieka z Bogiem w prawdzie i miłości i że w zasadzie wszystko można przetworzyć w religijne doświadczenie, a więc np. podziw przyrody, przeżywaną radość, smutek, więź rodzinną i narodową, uczucie miłości, dobrze wykonaną pracę. Doświadczenie religijne jest zawsze spotkaniem Boga, świadomością realności bóstwa, przeżywaniem zależności wobec transcendentalnego Sacrum i dlatego według autora — nie należy go subiektywować przez nazywanie: „przeżycie religijne”.

Autor wyróżnia doświadczenia religijne w sensie ścisłym, do których zalicza wyjątkowo intensywne przeżycia posiadające wyraźne odniesienie do Boga, jak: nawrócenia, przeżycia mistyczne, objawienia; oraz doświadczenia religijne w sensie szerokim, obejmujące to wszystko, co w jakikolwiek sposób łączy się z bóstwem, np.: modlitwa, kult, ofiara, wiara, miłość Boga.

Autor polemizuje z redukcjonistycznymi interpretacjami doświadczenia religijnego sprowadzającymi te ostatnie jedynie do procesów ekonomiczno-socjologicznych (marksizm) czy też do przeżyć emocjonalnych i tęsknot ludzkich (Feuerbach, Nietzsche, Freud). Między innymi autor podkreśla, że redukcjonistyczne wyjaśnianie doświadczenia religijnego pomija jego funkcje poznawcze, etyczne, osobowo-humanistyczne. A przecież doświadczenie religijne stanowi czynnik inspiratywno-dynamizujący, ukierunkowuje życie, zwiększa poczucie bezpieczeństwa, przyczynia się do wewnętrznego spokoju, integruje człowieka nadając wszystkiemu głębokie znaczenie, sens.

Ks. S. Kowalczyk podziela także stanowisko tych filozofów, którzy uważają, że doświadczenie religijne jest argumentem realności Boga (ks. I. Różycki, M. Scheler, R. Guardini, H. Bergson). Przyznaje jednak, że doświadczenie religijne nie jest argumentem teodycealnym w sensie właściwym, choć: „...w sposób obiektywny z dużym prawdopodobieństwem wskazuje na nieodzowność istnienia Boga. (...) Integralna eksplikacja życia religijnego, z zastosowaniem metod historycznej, fenomenologicznej i metafizycznej, pozwala dostrzec niezbędną istnienie Boga jako przedmiotu religii” (s. 124).

Najczęściej bowiem u podstaw doświadczenia religijnego znajdują się: egzystencjalne przeżycie kruchości istnienia, fascynacja pięknem przyrody, poszukiwanie sensu życia, pragnienie uświęcenia i zbawienia, refleksja nad dziejami ludzkości oraz kontakt z objawieniem bożym. A więc choć doświadczenie religijne nie ujmuje bezpośrednio Absolutu, to jednak może być nazwane: „doświadczeniem interpretacyjnym”. Doświadczając bowiem bezpośrednio przemijalności własnego istnienia, wielkości świata i jego piękna czy przeżywając domenę wartości, rozpoznajemy egzystencjalnie obecność Boga.

Istnienie Boga — według autora — staje się jeszcze bardziej uzasadnione, gdy uwzględnimy fakt doświadczeń religijno-mistycznych, występujących w różnych czasach, w różnych kulturach i społeczeństwach. Autor wykazuje niewystarczalność, a nawet błędność sprowadzania doświadczeń religijno-mistycznych jedynie do uwarunkowań historyczno-kulturowych czy też zbożeń psychicznych. Mistycy to ludzie prawdomówni, etycznie prawi, aktywni, pełni wewnętrznego pokoju, radości, życzliwości, ofiarności. Doświadczenia mistyków są dopiero wtedy zrozumiałe, jeśli się przyjmie realne istnienie Boga osobowego, który nawiązuje z nimi kontakt w prawdzie i miłości i który ich aktywizuje. Zjednoczenie mistyków z Absolutem nie nosi jednak charakteru panteistyczno-monistycznego, jak głoszą zwolennicy hinduizmu i buddyzmu.

Również pewien typ poznania intuicyjnego także prowadzi do poznania istnienia Boga. Poznanie intuicyjne — według autora — chociaż posiada pewne mankamenty, to również jest wartościowe. Wprawdzie intuicja nie zastąpi wiedzy pojęciowej, to jednak zawężanie wszelkiego poznania do poznania pojęciowego jest nie do utrzymania, jak to już wykazał Bergson. „Myślenie dyskursywne bez intuicji byłoby «zabawą w pojęcia», natomiast intuicja bez zaplecza refleksyjno-konceptualnego traci status intersubiektywny metody naukowej” (s. 211).

Konceptualne poznanie aktywizuje wyłącznie intelekt, nie angażuje natomiast całej osoby i dlatego należy je uzupełniać poznaniem intuicyjnym. Stąd też tacy filozofowie, jak: św. Augustyn, I. H. Newman, G. Marcel, M. Buber, H. Bergson, M. Scheler zwracający uwagę na wartość intuicyjnego poznania Boga winni być wnikliwie rozważani.

Wśród różnych sposobów poznania ludzkiego należy uwzględnić także hermeneutykę, która jest próbą zrozumienia wewnątrzno-duchowych treści w oparciu o strukturę języka. Jej też jest poświęcony rozdział VI omawianej książki. Autor w nim ze znanostwem omawia historię tej dziedziny akcentując szczególnie konsekwencje ukazujące wartość poznawczą języka religii.

Hermeneutyka, powiązana z neopozytywizmem (zwanym także logicznym empiryzmem) i filozofią linqwistyczną, przeszła dwa stadia. W pierwszym, zainicjowanym głównie przez: „Traktat logiczno-filozoficzny” L. Wittgensteina zakwestionowała jakikolwiek walor racjonalno-poznawczy języka religijnego; w drugim — akceptowała swoisty sens tegoż języka.

Koło Wiedeńskie — z inicjatorem M. Schlickiem — sądom metafizyki i religii przypisywało jedynie funkcję ekspresywną, ujawniającą stany emocjonalne i osobiste wybory mówiącego człowieka, ale już po sugestjach L. Wittgensteina zawartych w: „Dociekaniach filozoficznych” zaczęto przyjmować możliwość sensu języka religijnego, a nawet charakteru poznawczego. Jak pisze S. Kowalczyk, obecnie przyjmuje się, że: „Język religijny, zwłaszcza w odniesieniu do chrześcijaństwa, spełnia między innymi następujące funkcje:

— kognitywna: formułuje prawdy dotyczące Boga, człowieka i świata w perspektywie eschatologiczno-sakralnej;

— normatywna: wskazuje na obowiązujące zasady moralne i zachęca do ich respektowania;

— ewokatywna: wywołuje określone przeżycia oraz postawy;

— ekspresyjno-emocjonalna: ujawnia stany emocjonalne;

— promotywno-impresyjna: skłania do działania;

— autoimplikatywna: jest wyrazem osobistego zaangażowania się w poznającą prawdę;

— integracyjna: uzewnętrznia oraz intensyfikuje świadomość wspólnoty konfesyjnej;

— inwokacyjna: modlitwa nie jest mówieniem o Bogu, ale do Boga". (s. 251).

Fenomenologiczna interpretacja hermeneutyki wiąże się z osobą P. Ricoeura (ur. 1913 r.), który za istotny cel filozofii uznał interpretację języka — zwłaszcza symbolicznego. Symbol jest znakiem skrywającym jakąś prawdę, lecz zarazem jest nieprzejrzysty, uwikłany w konkret kultury i języka, dlatego wymaga filozoficznej interpretacji. Ta interpretacja — według Ricoeura — choć odrzuca dawną teodyceę, może ukazać nową drogę odkrywania prawdy o Bogu; choć wychodzi od semantycznych analiz symbolu, to dociera do zagadnień ontologicznych i aksjologicznych.

Również problem Boga jest podjęty przez uczonego rumuńskiego Mircea Eliade (ur. 1907 r.) w tzw. hermeneutyce historyczno-fenomenologicznej. Eliade, choć jest historykiem religii, postuluje przekroczenie metody wyłącznie historycznej, gdyż historyczne ujęcie religii nie wyjaśnia tego, czym jest religia. Eliade przeciwstawiał się wszelkim formom redukcjonizmu religii: socjologicznym, psychologiczno-biologicznym i ekonomiczno-społecznym. Twierdził, że religia jest fenomenem nieredukowalnym do innych dziedzin aktywności ludzkiej, choć posiada uwarunkowania społeczne, kulturowe itp. Trwałość fenomenu religii sprawia, że powinno mówić się o człowieku jako istocie odwiecznie religijnej. Utrata religijnych wierzeń prowadzi do powstania pseudoreligii. Według M. Eliade wszystko, cały świat, jest wielką hierofanią, objawieniem rzeczywistości sakralnej przez rzeczywistość natury, a zatem badanie historyczno-fenomenologiczne religii prowadzi do kwestii istnienia Boga.

Ostatni rozdział VII autor poświęca argumentacji racjonalno-dyskursywnej na istnienie Boga. Przedstawia w nim wnikliwie i krytycznie próby negacji Boga zarówno scjentyzmu jak i fideizmu, a także rozprawia się z klasycznym i współczesnym agnostycyzmem. Sięgając do przyczyn wspomnianych poglądów i ukazując ich nie do przyjęcia konsekwencje, wypowiada się za możliwością uzasadnienia istnienia Boga w sposób racjonalny. Słusznie też zwraca uwagę na rolę w tej argumentacji zasady racji dostatecznej i metafizycznej zasady przyczynowości, stara się też pokazać sposoby wykazywania zasadności wspomnianych zasad. Podkreśla też mocno zarówno transcendencję jak i immanencję tak ukazanego istnienia Boga jak i Jego Osobowy charakter. Swoje rozważania autor kończy następująco: „Wiemy, że Bóg jest Pierwszą Przyczyną, Bytem Koniecznym, osobową Miłością, Wszecmocą, najdoskonalszą Prawdą. Bogactwo zawarte w tych pojęciach przekracza możliwości ludzkiego poznania, dlatego Bóg — rozpoznawalny w kosmosie i człowieku — wciąż pozostaje dla nas fascynującą Tajemnicą" (s. 331).

Sumując można powiedzieć, że autor ze znanstwem ukazuje różne drogi ku Bogu, a specjalnie akcentuje te, które ukazują osobowy charakter Absolutu.

Wybredny czytelnik wprawdzie może jeszcze odczuć pewien niedosyt w dokładności analiz różnych argumentacji za istnieniem Boga, ale aby spełnić tego rodzaju pragnienie czytelnika trzeba by napisać kilka monografii zajmujących się stroną metodologiczną poszczególnych uzasadnień. W każdym razie książka jest warta przestudiowania przez tych wszystkich, których intryguje poznawalność istnienia osobowego Boga.

Ks. Tadeusz Rutowski



W. 66007