

X. AUGUSTYN JAKUBISIAK

(MOJA) POLSKA MYŚL FILOZOFICZNA



• FUNDACJA DD!KK •

filozofii i wyznaczeniu jego zna-
czności w tęp. sposob. Nie zna-
akreślenia filozofii, na które by-
bezwzględnie zdążyli, tak jak w
akreślenie jej, chemii czy geo-
kazy, zasadniczy punkt widzeń
właśnie jej akreślenie. Zanim pa-
ta, służące, zastanawia się nad
należącymi do filozofii i nad sp-
odkniem, należy je rozwinąć
filozofii, a nawet także - ale pyta-
wiedziemu i na które
nie bapowiała mu na
ściawo, w sposób, któ-
nie może je zadawali. Iśa choć
które uważa się, mne
ograniczenia pochodziła, na-
samiych tych jednak zagadnieniach
tych zagadnień, porządkowa jej
przekazuje też swoje wyniki i
ograniczenia w dziedzinie kultury,
kwaśtaowej, w dziedzinie struktury
pierwszorzędnej, wagi, dane nau-
zagadnienia, nieciągłości były w
jednak nauka nie rozważałyte te-
należy, ona do filozofii, a także
były. 2. Różnica między docie-
dotyczy raczej metody, badania
przedmiotu, choć ustrala się prz-
za przedmiot zjawiska konkretnie-
zajmuję się abstrakcjami. Roz-
tylko pogody służności, w bez-
blednym pojmowaniu abstrakcji
bowiem są abstrakcje uważa b-
odzwierciedlenie od centrum swego ka-
rzeczywistego, istnienia, że bez-
własności nauki, nie wyłącza-
za przedmiot odzwierciedlenia
jedynie filozofia, zajmuję się by-
zjawiska, którymi interesują się
badane są niezależnie od konkre-
których zostały myślowo odzwier-
podmiotami ich rzeczywistego, w
odzwierciedlenie od całości
gramatyczne, gdzie słowa i zdan-
mowy, rozważane są poza ni-
badające funkcje organiczne
a więc ściśle indywidualnym ori-
powstają. W podobny sposób
własności ciał materialnych - w
konkretnych centrach istnienia, e-
gatunkowe - ogólne, a nie indy-
musi się uciekać do takiej pracy
osiągnięcia pojęć ogólnych, jest
niewymagaląca doliwaciu. Bled-
przejmując, że zabitya w ten
nadm wykorzystujące postranie rze-
rzeczywistość jest indywidualna
jest i podmiot, i przedmiot postr-
ogólniki nie wystarczają, do zb-
Świadomości a tym wyrażenie ab-
determinizmu, wywołany niema-
abstrakcje ogólnych, próż makro-
własności i ruchów ciał. Konse-
determinizmu, nie przeniknęły, je-
do psychologii i socjologii, try-
ekonomii. Tym się tłumaczy, jak
jeszcze pralinkami, zagadnien-
zakreślających z góry, zbliżo-
przyszłego postępu, lub akreśl-
sformalnego rozwoju takich, jak
złota czy, w aglio kapital. Mne-
determinizmu przenikają, do inn-
wspomnieć a medycynie, której ni-
się dziś uwiadzić, wbrew diler-
Comte a i Claude a Bernarda,
ma chorób, a są tylko choroby,
konceptualizm, nie podlegają ba-
zwoleńkibus konceptualizmu, nie
filozofii, nawet pośród nauki
głównie swiatu myśli, zawzięcia
bezwzględnie i ustralczone r-
udało się przeniknąć do świata
spowadawali, w nim większe ki-
główny, mianę, zanazy i kataliz-
działnego, że taki absolutyzm, a
przecieżka sobie gorące sprze-
w stosunku do paralogizmu He-
swój tryumf, zawzięcia rewali-
czyniają, z niego jedyna filozofia
Nie tylko filozofia, nie podpada
konceptualizm, ale ona, jedna
zasadnicze błędy i uprzednie br-
najbardziej szym do uniknięcia
jest wykładająca, że ten-
działnego, że taki absolutyzm, a
przecieżka sobie gorące sprze-
w stosunku do paralogizmu He-
swój tryumf, zawzięcia rewali-
czyniają, z niego jedyna filozofia
Nie tylko filozofia, nie podpada
konceptualizm, ale ona, jedna
zasadnicze błędy i uprzednie br-
najbardziej szym do uniknięcia
jest wykładająca, że ten-

**(MOJA) POLSKA MYŚL
FILOZOFICZNA**

(MOJA) POLSKA MYŚL FILOZOFICZNA

X. AUGUSTYN JAKUBISIAK

OPRACOWANIE
Bartłomiej K. Krzych

FUNDACJA „DZIEŃ DOBRY! KOLEKTYW KULTURY”
Siemianowice Śląskie 2020

OPRACOWANIE

Bartłomiej K. Krzych

© Copyright by Bartłomiej K. Krzych 2020

© Copyright by Fundacja „dzień dobry! kolektyw kultury” 2020

ISBN: 978-83-957678-4-5 (druk)

ISBN: 978-83-957678-5-2 (e-book, PDF)

ISBN: 978-83-957678-6-9 (e-book, EPUB)

ISBN: 978-83-957678-7-6 (e-book, MOBI)

WYDANIE PIERWSZE

KOREKTA – Matylda Zatorska

OKŁADKA – Kamil M. Wieczorek

SKŁAD – Kamil M. Wieczorek

Zdjęcie na okładce: Archiwum Biblioteki Polskiej w Paryżu (akcesja 3470)

WYDAWCA

Fundacja „dzień dobry! kolektyw kultury”

ul. Wolnego 6/8

41-608 Świętochłowice

fundacjaddkk@gmail.com

Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2018–2021, jako projekt badawczy w ramach programu „Diamentowy Grant” na podstawie decyzji nr 0002/DIA/2018/47 z dnia 18 lipca 2018 r. (umowa nr 0002/DIA/2018/47 z dnia 7 września 2018 r.). Oficjalna strona internetowa projektu: www.augustyn-jakubisiak.pl

SPIS TREŚCI

SŁOWO WSTĘPNE	7
CZĘŚĆ I. ZADANIA FILOZOFII ODNOŚNIE DO PRZEDMIOTU POZ- NANIA	13
CZĘŚĆ II. ZADANIA FILOZOFII ODNOŚNIE DO PODMIOTU POZ- NANIA	31

SŁOWO WSTĘPNE

Oddajemy do rąk polskich Czytelników pierwsze pełnoprawne wydanie zapisu konferencji ks. Augustyna Jakubisiaka (1884-1945) wygłoszonej przez niego na cztery lata przed jego śmiercią i będącej autorskim streszczeniem, jak i podsumowaniem własnego *itinerarium* filozoficzno-teologiczno-naukowego. Publikacja ta pełni nade wszystko rolę popularyzującą (na dogłębne analizy nie przyszedł jeszcze czas): jej celem jest propagowanie i promocja myśli ks. Jakubisiaka, tym bardziej, iż pierwotnie była ona dystrybuowana w bardzo ograniczonym nakładzie w formie maszynopisu (jest on dostępny w sieci internetowej – również na stronie projektu, w ramach którego ukazuje się niniejsza pozycja¹).

Mimo, iż niewielkich rozmiarów, jest to tekst wybitnie istotny dla poznania i zrozumienia poglądów na naukę, filozofię i teologię ks. Jakubisiaka, zwłaszcza w polskim kontekście funkcjonowania jego myśli. Swoje najważniejsze dzieła opublikował on wyłącznie po francusku². Po polsku ukazało się pośmiertnie etyczne „opus magnum” pt. „Nowe Przymierze”³, gdzie ks. Jakubisiak również kompleksowo wyklada swoje poglądy, jednakże przede wszystkim w kontekście etyki i filozofii chrześcijańskiej. Tutaj czyni to kompleksowo, nie omijając żadnego znaczącego wątku swoich poglądów. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że tekst ten broni się sam i jest wart nie tylko opublikowania, ale i poważnego potraktowania – stanowi on bowiem skrótowy zapis myśli filozofa i teologa, który był akademicką wizytówką Polski we Francji w dwudziestoleciu międzywojennym (jego prace nie

¹ augustyn-jakubisiak.pl

² Augustin Jakubisiak, *Essai sur les limites de l'espace et du temps*, Librairie Félix Alcan, Paris 1927; *La pensée et le libre arbitre*, Librairie J. Vrin, Paris 1936 ; Augustin Jakubisiak, *Vers la causalité individuelle*, Société Historique et Littéraire Polonaise, Paris 1947 (pośmiertnie).

³ Augustyn Jakubisiak, *Nowe Przymierze. Z zagadnień etyki*, Paryż 1948.

tylko były dyskutowane i recenzowane, ale i nagradzane przez organy Akademii Francuskiej).

Niniejsza edycja jest praktycznie wiernym odwzorowaniem oryginalnego maszynopisu. W większości przypadków zachowano styl mówiony, formę oraz źródła i formę stylistyczną cytatów. Tam, gdzie było to konieczne język, styl i gramatyka zostały uwspółcześnione lub nieznacznie zmienione – z naciskiem na oddanie sensu wypowiedzi.

Należy zaznaczyć, że nieznacznie, ale w sposób zgodny z zawartością merytoryczną, został zmieniony pierwotny tytuł wykładu. Jakubisiak bowiem *de facto* nie daje wykładu, o który został poproszony, ale własne poglądy przedstawia jako prawdziwie polską – bo chrześcijańską – myśl filozoficzną. Ocenę argumentów polskiego filozofa i kapłana pozostawia się Czytelnikowi.

Wykład Jakubisiaka zajmuje niewiele miejsca, ale jest niezwykle treściwy. Polski myśliciel umiejętnie podejmuje wszystkie współczesne i aktualne w jego czasach wątki filozoficzne, naukowe i teologiczne. Korzysta też z dokonań dawnych filozofów – wybiera i rozwija to, co uznaje za słuszne, krytykuje to, co jego zdaniem jest niezasadne i obecne w aktualnej wówczas filozofii i nauce. Porusza takie wątki jak psychoanaliza, indywidualistyczna psychologia, determinizm i indeterminizm, woluntaryzm, personalizm i egzystencjalizm. Szczegółowo odwołuje się m.in. do pojęć takich jak *creatio continua* lub lebinizowska harmonia przedustawna. Jego wywody są wszechstronne i mimo, że dziś przestarzałe (co wynika m.in. z błędnych, a nawet naiwnych interpretacji np. nowych teorii fizycznych, jak np. szczególna i ogólna teoria względności oraz mechanika kwantowa), to cenne – bo świadczą o tym, że również Polak (co istotne w kontekście tego, co o sobie i swojej filozofii sądził Jakubisiak) może bez kompleksów brać udział w dyskusjach na filozoficznych salonach. W wykładzie polski kapłan podejmuje się też porównania swoich poglądów (wybitnie chrześcijańskich) z systemami filozoficznymi innych

religii (np. buddyzmem). Należy zaznaczyć, że ks. Jakubisiak uznaje autorytet Pisma Świętego za niezaprzeczalny, a fundament i osią całej jego myśli jest Ewangelia. Traktuje on ją jednak nie tylko teologicznie, ale również rozważa ją z punktu widzenia filozofii, etyki i praktyki życia codziennego. Ksiądz Jakubisiak i dziś – zwłaszcza biorąc pod uwagę jego nastawienie i podkreślenie wartości jednostki – może być życiowym i moralnym przewodnikiem.

Prezentowany wykład jest dojrzałą i przemyślaną syntezą poglądów filozoficzno-teologiczno-naukowych ks. Augustyna Jakubisiaka. Jest to jednocześnie również świadectwo wydarzeń politycznych tamtych czasów, ponieważ Jakubisiak – również ze względu na swoją działalność duszpasterską i dyplomatyczną, a także wojskową – rozważa je z punktu widzenia własnego systemu myślowego, jak i na bieżąco próbuje na nie odpowiadać i je interpretować (np. napaść na Polskę w 1939 roku). Można by zaryzykować stwierdzenie, że nadszedł wreszcie czas, aby prorok został doceniony w swojej ojczyźnie (aktualnie prym wiodą filozofie indywidualistyczne, a nie kolektywistyczne – wspólnie filozofowie chrześcijańscy mogliby wiele zaczerpnąć od Jakubisiaka). Co więcej: że jeśli uznamy, że istnieje coś takiego jak filozofii chrześcijańska, to ks. Jakubisiaka można uznać z pewnością uznać za jednego z jej ważniejszych przedstawicieli w XX wieku.

Próbując całościowo opisać prezentowany wykład, można by określić go mianem osobistego traktatu teodycei, w którym autor próbuje odpowiedzieć na najważniejsze pytania człowieka – wierzącego (chrześcijanina): dlaczego teizm? Skąd zło? Czy istnieje wolność?

Z tymi pytaniami pozostawiam Czytelników, mając nadzieję, że lektura wykładu ks. Jakubisiaka rozbudzi nie tylko zainteresowanie poruszonymi przez niego kwestiami i problemami natury filozoficznej, ale skłoni również do dociekań natury historycznej dotyczących osoby i dzieła polskiego kapłana.

Wszelkie informacje o ks. Augustynie Jakubisiaku, jego dzieła w wolnym dostępie oraz szereg materiałów dotyczących jego życia i myśli można znaleźć na stronie internetowej projektu „Myśl filozoficzno-teologiczna ks. Augustyna Jakubisiaka (1884–1945)”: augustyn-jakubisiak.pl⁴.

Bartłomiej K. Krzych

⁴ Jako szersze wprowadzenie do niniejszego wykładu można potraktować artykuł: B.K. Krzych, *Ksiądz Augustyn Jakubisiak – „rdzennie polski myśliciel”* (?), „Prace Naukowe Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie”, „Filozofia” 2018, t. XV, s. 207-225.

Organizatorzy wydawnictwa *Wiedza o Polsce* zaproponowali mi opracowanie rozprawy wykazującej, co Polska wniosła do filozofii. Rozprawa ta miała mieć następujący tytuł: *Polska myśl filozoficzna*.

Zgodziwszy się na tę propozycję, miałem do wyboru dwa różne sposoby jej wykonania. Pierwszy z nich polegał na wyłożeniu tych poglądów, stworzonych przez Polaków, które uważam za najbardziej charakterystyczne dla naszej filozofii. Wadą tej metody jest, że przesądza ona z góry następującą kwestię: jakie zagadnienia zaliczam do filozofii i jakie rozwiązania tych zagadnień uważam za polskie. Filozofowi nie wolno pomijać tych kwestii, zwłaszcza mnie, który od lat kilkunastu bronię pewnego poglądu na filozofię i jej zadania, nie tylko jako mojego, ale również jako rdzennie polskiego.

Musiałem wobec tego obrać drugą metodę: zająć się naprzód wykładem moich osobistych poglądów na filozofię i jej zadania. Poglądy te uważam za polskie, jako że jestem Polakiem, nie przejąłem ich od cudzoziemców i godzą się one z polskim pojmowaniem życia i jego zadań, tak jak pojmowanie to odzwierciedlają na przestrzeni wieków słowa i czyny wybitnych Polaków. Z tych powodów uważam moje poglądy za charakterystyczne dla polskiej filozofii i ją reprezentujące. Nie wyczerpują one jej i nie zamykają jej dalszego rozwoju, tak jak o systemie swym orzekł Hoene-Wroński. Moją ambicją i nadzieją jest przekonanie, że wyłożone tu poglądy wskazują, jaka jest postawa umysłowości polskiej wobec zagadnień i zadań życia.

Pozostaje jeszcze konfrontacja tej polskiej myśli filozoficznej, jak ją pojmuję, z myślami na ten temat innych Polaków – w pierwszym rzędzie filozofów. W obecnych jednak warunkach, przy zupełnym braku źródeł, zadania tego podjąć się nie mogę. Odkła-

dając je na później, przystępuję do wykładu moich poglądów na filozofię.

Wykład ten dzielę na dwie części. W obu mówić będę o filozofii i jej zagadnieniach, tak jak ja je pojmuję i rozwiązuję, z tą jednak różnicą, że gdy w pierwszej części będzie mowa o zagadnieniach filozofii, dotyczących obiektywnej rzeczywistości, w drugiej części poruszę zagadnienia dotyczące subiektywnej rzeczywistości. Na zakończenie podam kilka uwag dotyczących filozofii narodowej.

CZEŚĆ I.

ZADANIA FILOZOFII ODNOŚNIE DO PRZEDMIOTU POZNANIA

1. Na pytanie: co to jest filozofia, łatwo można by odpowiedzieć, podając to czy inne ze znanych określeń filozofii i wyjaśniając jego znaczenie. Nie postąpię jednak w ten sposób. Nie znam bowiem żadnego określenia filozofii, na które by się wszyscy bezwzględnie godzili, tak jak godzą się na przykład na określenie fizyki, chemii czy geometrii. Każdy kierunek, każdy zasadniczy punkt widzenia w filozofii implikuje własne jej określenie. Zanim podam to, które uważam za słuszne, zastanowię się nad zagadnieniami należącymi do filozofii i nad sposobem w jaki, moim zdaniem, należy je rozwiązać.

Skąd pochodzę, kim jestem, dokąd dążę – oto pytania, które nasuwają się umysłowi ludzkiemu i na które odpowiada mu filozofia. Wprawdzie odpowiada mu na nie również nauka, ale tylko częściowo, w sposób, który nie może go całkowicie zadowolić. Bo choć nauka zajmuje się kwestiami, które wiążą się, mniej lub bardziej ściśle, z zagadnieniami **pochodzenia, natury i celu człowieka**, samych tych jednak zagadnień nie rozwiązuje samych tych zagadnień, pozostawia je zaś filozofii, której przekazuje też swoje wyniki badań. Tak np. twierdzenie genetyki w sprawie dziedziczności, odkrycia chemii fizycznej w dziedzinie budowy materii oraz fizyki kwantowej w dziedzinie struktury energii, są to pierwszorzędnej wagi dane nauki, dotyczące zagadnienia nieciągłości bytu oraz indywidualności, jednak nauka nie rozwiązuje tego zagadnienia, jako że należy ono do filozofii, a dokładniej do kwestii natury bytu.

2. Różnica między dociekaniem nauki i filozofii dotyczy raczej metody badania niż samego ich przedmiotu, choć utarło się przekonanie, że nauka ma za przedmiot zjawiska konkretne, podczas

gdy filozofia zajmuje się abstrakcjami. Rozróżnienie to ma jednak tylko pozory słuszności, w rzeczy samej oparte jest na błędnym pojmowaniu abstrakcji i konkretności. Jeśli bowiem za abstrakcję uważać będziemy to, co jest oderwane od centrum swego konkretnego, czyli rzeczywistego, istnienia, to będziemy musieli uznać, że wszystkie nauki, nie wyłączając przyrodniczych, mają za przedmiot oderwane pojęcia czyli abstrakcje, i że jedynie filozofia zajmuje się bytem konkretnym. Zjawiska, którymi interesują się poszczególne nauki, badane są niezależnie od konkretnych przedmiotów, od których zostały myślowo oderwane, będących podmiotami ich rzeczywistego istnienia. Takie sztuczne odrywanie szczegółów od całości ma miejsce nie tylko w gramatyce, gdzie słowa i zdania, wyrwane z żywej mowy, rozważane są poza nią, ale i w fizjologii, badającej funkcje organiczne poza żywym, konkretnym, a więc ściśle indywidualnym organizmem, w którym powstają. W podobny sposób i chemia i fizyka badają własności ciał materialnych – w oderwaniu od ich konkretnych centrów istnienia: są to własności gatunkowe – ogólne, a nie indywidualne.

To, że nauka musi się uciekać do takiej procedury, niezbędnej do osiągnięcia pojęć ogólnych, jest rzeczą prostą, niewymagającą dowodów. Błędem wszakże byłoby przypuszczać, że zdobyta w ten sposób wiedza daje nam wyczerpujące poznanie rzeczywistości. Ponieważ rzeczywistość jest indywidualna, jako że indywidualny jest i podmiot, i przedmiot poznania, stąd wynika, że ogólniki nie wystarczają do zbadania jej treści. Świadczy o tym wymownie obecny kryzys determinizmu, wywołany niemocą ogarnięcia przez abstrakcje ogólnych praw makrofizyki, mikrofizycznych własności i ruchów ciał. Konsekwencje kryzysu determinizmu nie przeniknęły jeszcze z dziedziny fizyki do psychologii i socjologii, ani nawet do prawa i ekonomii. Tym się tłumaczy fakt, że nie brak dziś jeszcze prawników, socjologów i ekonomistów, zakreślających z góry zbiorowościom ludzkim linie ich przyszłego postępu lub określających prawa samoistnego rozwoju ta-

kich istot abstrakcyjnych jak złoto czy w ogóle kapitał. Mimo to skutki kryzysu determinizmu przenikają do innych dziedzin nauki, wspomnę o medycynie, której najwięksi znawcy nie boją się dziś twierdzić, wbrew deterministycznym tradycjom Comte'a i Claude'a Bernarda, że nie ma chorób, a są tylko chorzy.

3. Otóż temu ograniczeniu, jakie nakłada nauce jej nieunikniony konceptualizm, nie podlegają badania filozoficzne. Zwolenników konceptualizmu nie brakowało wśród filozofów, nawet pośród najwybitniejszych. Im to głównie świat myśli zawdzięcza te przemijające, niemniej bezwzględne i wyłączne rządy abstrakcji, którym jeśli udało się przeniknąć do świata realnego, to spowodowały w nim większe klęski i spustoszenia niż głody, mory, zarazy i kataklizmy geologiczne⁵. Nic dziwnego, że taki absolutyzm abstrakcji wywołuje przeciwko sobie gorące sprzeczności, jak miało to miejsce w stosunku do panlogizmu Hegla, który najświeższy swój tryumf zawdzięcza rewolucji bolszewickiej, czyniącej z niego jedyną filozofię dozwoloną w ZSSR.

Nie tylko filozofia nie podpada pod hegemonię konceptualizmu, ale ona jedna może wykazać jego zasadnicze błędy i uzupełnić braki. Otóż największym i najtrudniejszym do uniknięcia błędem konceptualizmu jest wynikająca zeń tendencja do realizacji pojęć. Twierdzenie, że poznawana przez nas rzeczywistość jest taka, jak ją przedstawiają nasze ogólniki myślowe, że innej rzeczywistości nie możemy osiągnąć, albo nawet, że jej wcale nie ma, że więc wszystko, czego nie można wtłoczyć w ciasne kadry pojęciowe, a raczej w formuły językowe, jakimi te kadry są oznaczone, że wszystko to nie obchodzi naszego umysłu – oto tezy głoszone

⁵ Taką klęską dla ludzkości stała się wymyślona przez Hegla, a zastosowana w życiu społecznym przez Marksa doktryna dialektyki, z jej nieuniknioną walką klas, z której to walki ludzkość ma wyjść podniesiona dla niedościągłych wyżyn postępu materialnego, a przez i duchowego. Jak ten postęp wygląda w praktyce, obrazuje to stan ekonomiczny i umysłowo-moralny obywateli państwa Sowietów.

przez znanych w dziejach filozofów. Tez tych jednak filozofia, licząca się z rzeczywistością, nie może nie uznać za błędy konceptualizmu. Nie na tym wszakże kończy się jej rola.

Ponieważ nauka, jako taka, musi poprzestawać na pojęciach oderwanych, nie zajmując się ani tym od czego, ani tym przez kogo są one oderwane, obu jej tym metodycznym, że tak powiem, ograniczeniom przychodzi z pomocą filozofia. Ona to przedłuża badania, z konieczności zaniechane przez naukę, w kierunku przedmiotu i w kierunku podmiotu poznania.

4. Jest rzeczą zbyteczną wykazywać, że sprawa obiektywnego źródła naszych wrażeń należy właściwie do filozofii. Nawet ci spośród filozofów, którzy zgodnie z nauką Kanta odmawiają filozofii kompetencji w tej sprawie, twierdząc, że rzeczy same w sobie są niedostępne dla władz poznawczych człowieka, jak również idealisci, zaprzeczający istnieniu rzeczy samych w sobie i wywodzący nie tylko formę, ale i materię poznania z twórczego działania umysłu ludzkiego, zajmują się zagadnieniami obiektywnego źródła naszych wrażeń; rozwiązują zagadnienia te tylko w ten czy inny sposób.

Istnieje jednak pewien kierunek w filozofii odrzucający powyższe zagadnienie jako pseudoproblem, którym nie warto się zajmować. Kierunek ten, choć w wielu krajach silnie propagowany – między innymi i u nas, w Polsce – jest czymś tak sztucznym, powierzchownym i niepoważnym, że nie zasługuje na to, by traktować go serio, a głoszonej przezeń filozofii, noszącej nazwę filozofii naukowej, logiczno-empirycznej lub logistycznej, należy się miano leniwej – *philosophie paresseuse* – jako że nie zadaje sobie ona najmniejszego trudu, by uzasadnić swe apodyktyczne twierdzenia jakimikolwiek myślowymi argumentami.

Zresztą z zakazów stawianych przez tych czy innych filozofów, aby nie zajmować się obiektywnym źródłem naszych wrażeń, nauka niewiele sobie robi. Wszak nie waha się ona stanowczo

twierdzić, że istnieje przyczyna, tam nawet, gdzie tej przyczyny nie widzi, a tylko domyśla się jej, jak np. miało to miejsce w wypadku pewnych perturbacji astronomicznych, które naprowadziły uczonych na domysł istnienia pewnej gwiazdy stałej, znalezionej później w okolicach Syriusza. Podobnie zarówno obecne badania jądra atomowego, jak i cała dziedzina dociekań mikrofizycznych świadczą wymownie o tym, że nauce dziś nie wystarcza już zajmowanie się stroną zewnętrzną – czysto zjawiskową poznawanego bytu, ale że poza zjawiskami szuka ona ich obiektywnego źródła, ich przyczyny, istoty, wbrew zakazom Kanta, Comte’a i neopozytywistów ze szkoły wiedeńskiej.

5. Nie tylko jednak nauka współczesna nie może się uniezależnić od pozazjawiskowego przedmiotu poznania, musi ona również liczyć się z podmiotem poznania; ma to miejsce wyraźnie w fizyce kwantowej, w której niemożliwe staje się wyeliminowanie wpływu podmiotu na przebieg czynionych przezeń doświadczeń. Każdy bowiem pomiar, mający na celu wyznaczenie jakiegokolwiek wielkości fizycznej, wprowadza, jak to stwierdził Heisenberg, zaburzenie w badanym układzie. Ażeby wyznaczyć położenie jakiegoś elektronu, musimy go oświetlić. Położenie będzie tym dokładniej znane, im światło będzie silniejsze, to znaczy im większa będzie częstość drgań świetlnych. Otóż fotony, czyli atomy światła, przy zderzeniu się z elektronami udzielają im pewnej energii i zmieniają w ten sposób ich szybkość. Jest to tzw. zjawisko Comptona. Zmiana szybkości w ruchu elektronu będzie tym większa, im światło rzucone na ten ruch będzie silniejsze. Wynika stąd, że w miarę jak zwiększamy dokładność w oznaczeniu **położenia** elektronu, zmniejszamy jednocześnie w czasie obserwacji dokładność w określeniu **szybkości** i na odwrót.

Ta prosta na pozór i czysto empiryczna konstatacja pociąga za sobą niezmiernie doniosłe następstwa nie tylko dla fizyki, ale i dla filozofii. W fizyce obala ona wielowiekowy autorytet determinizmu, wysuwając na jego miejsce tzw. **zasadę niepewności**, ściśle

określoną przez Heisenberga. Rola tej konstatacji jest nie mniej rewolucyjna dla filozofii, wynikają z niej bowiem dwa niesłychanie ważne wnioski, a mianowicie: 1) podmiot poznania odciska piętno na treści poznania i 2) zatem treści tej nie można uważać za czysto obiektywną, za jaką uchodzi ona w nauce, gdzie bada się ją samą w sobie, w oderwaniu od podmiotu, który zdobył ją swym poznaniem. Fizyk duński, Niels Bohr, który tyle zrobił dla kwestii kwantów, wyraził w tej sprawie analogiczny pogląd. Jego zdaniem zaburzenie jakie wywołuje obserwacja w przebiegu zjawisk mikrofizycznych, jest trudnością tej samej natury jak ta, którą odczuwa psycholog, gdy przy pomocy metody introspekcji chce badać obiektywne zjawiska psychiczne.

Chociaż jednak obecne dociekania nauki zahaczają i o przedmiot, i o podmiot poznania, nie zajmują się one *ex professo* ani jednym, ani drugim. Każde bowiem wejrzenie w dziedzinę bytu tak obiektywnego, jak i subiektywnego o tyle tylko może być uznane za naukowe, o ile zostanie sprawdzone i potwierdzone przez doświadczenie wielu ludzi. Odkrycia dokonane przez jednostki, a niepotwierdzone doświadczeniem innych ludzi, nie mogą być uważane za dane nauki, ale za jej przypuszczenia, lub co najwyżej za jej próby sprawdzenia słuszności pewnych hipotez.

6. Otóż takiemu ograniczeniu nie podlegają badania filozofa. Wystarczy, by ich wyniki były zgodne z zasadą niesprzeczności i by nie kłóciły się między sobą, aby uzyskały prawo obywatelstwa w filozofii. Co do potwierdzającego świadectwa innych ludzi, jest ono wręcz niemożliwe, ani wtedy, gdy dociekania filozofa dotyczą obiektywnej rzeczywistości, ani gdy zwracają się one w kierunku subiektywnej rzeczywistości.

To, że wywody filozofa dotyczące bytu obiektywnego nie mogą być skontrolowane przez doświadczenie innych ludzi, wynika z analogicznego względu, jaki sprawia, że pomiary najmniejszych nawet wielkości fizycznych nie mogą być wykonane z wyłącze-

niem wpływu tego, kto te pomiary robi. Jeżeli w mikrofizyce podmiot poznający odciska swe piętno na treści poznania, jeżeli, jak wykazaliśmy to gdzie indziej, wola jednostki bierze czynny udział w każdym akcie poznania, w każdej z jego licznych funkcji od najniższych aż do najwyższych, to tym bardziej ma to miejsce w enuncjacjach metafizyki: wpływ podmiotu jest tam nieporównanie silniejszy i głębszy, wyciska bardziej niezatarte piętno. Innymi słowy, wywody metafizyki, mimo ich pozornej lub nawet rzeczywistej abstrakcyjności, są wynikiem osobistego naświetlenia bytu, którego nie można ani sprawdzić z zewnątrz, ani wymierzyć.

A jeżeli sądy o bycie obiektywnym nacechowane są tak wielkim subiektywizmem, to co mówić o wywodach filozofa dotyczących jego własnego bytu, bez względu na to, w jaki sposób byt ten bada? Czyż można w wynikach tych badań wydzielić dziedzinę przedmiotu uniezależnionego od działania podmiotu, czyli od wpływu woli, instynktów oraz czynników emocjonalnych?

7. Jedyne filozofia, która zrywa wszelki stosunek zarówno z obiektywną, jak i z subiektywną rzeczywistością, a zajmuje się wyłącznie zdaniem samym w sobie (*die Sätze an sich*), a raczej ich oznaczeniami słownymi, może wyrażać twierdzenia nadające się do powszechnej weryfikacji. Z tego właśnie tytułu dziś światem myśli filozoficznej chce zawładnąć i przekreślić nieomal wszystko, co dla tej myśli dotychczas zrobiono, filozofia, o której była mowa wyżej, znana pod nazwą filozofii naukowej, logistycznej, neopozytywistycznej lub empiryzmu logicznego. Nie można zaprzeczyć, że jej twierdzenia posiadają jasność, zwięzłość i przejrzystość, jak aksjomaty matematyki, na których się wzorują, i że podobnie jak te aksjomaty mogą być sprawdzone przez każdego. Są to jednak zdania puste, w których treść konkretna nie odgrywa żadnej roli, a wszystko sprowadza się do formy jako do jedyne go przedmiotu, jakim myśl filozoficzna powinna się zajmować. Ideałem tej filozofii jest stworzenie języka naukowego, którego słowa

i zdania byłyby tak ogólne, tak pojemne, tak nadające się do wszystkiego, żeby mogły być w nich wyrażone zarówno odkrycia fizyka, jak i fakty stwierdzone przez biologa, socjologa, a nawet psychologa! Nie ulega żadnej wątpliwości, że taka metoda, redukująca wszelką treść na rzecz formalizmu posuniętego do absurdu, upraszcza wiele rzeczy ludziom, którzy kierują się głównie zasadą ekonomii wysiłku myślowego. Jest jednak pewne, że powyższa metoda nie ułatwia, ale utrudnia, o ile w ogóle uniemożliwia stosunku między filozofią a nauką. W najbardziej ogólnych, ścisłych i poprawnych pod względem form zarówno logicznych, jak i językowych twierdzeniach fizykalizmu trudno będzie fizykowi lub psychologowi odnaleźć nawet w przybliżeniu treść swoich odkryć, a jeszcze trudniej będzie filozofowi zrozumieć znaczenie tych odkryć, jak również ich doniosłość dla filozofii. Zamiast zbliżyć filozofię do nauki, metoda ta oddala je od siebie i uniemożliwia ich współpracę. Dlatego ze względu na swą metodę, którą się tak szczyli, ta nowa filozofia naukowa nie ma w sobie nic naukowego prócz nazwy i nie jest nawet filozofią we właściwym znaczeniu tego słowa. Z powyższych wywodów łatwo wyrozumieć, co – naszym zdaniem – zasługuje na to miano.

8. Filozofia, jakżeśmy to już stwierdzili, przychodzi z pomocą nieuniknionemu konceptualizmowi nauki, przedłużając dociekania tak w kierunku obiektywnej, jak i w kierunku subiektywnej rzeczywistości. Wbrew więc temu, co się mówi ogólnie, filozofia nie zajmuje się abstrakcjami, ale bytem konkretnym, indywidualnym, jako że konkretna oraz indywidualna jest zarówno wewnętrzna, jak i otaczająca nas z zewnątrz rzeczywistość. Przedłużanie przez filozofię dociekań nauki, zwróconych w kierunku obiektywnej rzeczywistości, polega na badaniu tej rzeczywistości poprzez jej przejawy zewnętrzne, czyli poprzez skutki jej działania na nas, stanowiące treść naszych wrażeń. Deterministyczna orientacja nauki w związku ze starymi tradycjami filozoficznymi, według których zadaniem myśli jest sprowadzić wielość do jedności –

wszystko to przyczyniło się do interpretowania bytu obiektywnego jako jednej, różnorodnej w swych szczegółach, ale połączonej wewnętrznie całości. Bez względu na to, jak ową całość nazywano, czy zwano ją Wszechświatem, Naturą, Substancją czy innym mianem, widziano w niej jeden byt, jedną istotę, jeden podmiot powszechnego działania.

Wraz z kryzysem determinizmu wywołanym przez odkrycie kwantów w interpretacji obiektywnej rzeczywistości doszło do radykalnej zmiany. Zamiast jedyne go działacza w naturze ukazała się ich niezliczona ilość, działających odrębnie i niezależnie, tak jak działają różne i oddzielone od siebie indywidua. Jako takie bada je obecnie mikrofizyka. Nie może ona już, jak mechanika klasyczna, zadawać się określaniem całych systemów fizycznych, by na podstawie ich pozycji oraz ruchu przewidywać z dokładnością ruch i pozycję najdrobniejszych nawet szczegółów, ale musi docierać do tych ostatnich, jak do indywidualnych centrów bytu i działania, i w nich szukać wytłumaczenia dla podstawowych zjawisk materii i energii. Oto dlatego fizyka współczesna, nie mogąc poprzestać na ogólnych prawach systemów materialnych, musi liczyć się z indywidualnością atomów i elektronów.

Jeżeli tak zwana martwa materia jest tak głęboko zróżnicowana, to co mówić o materii organicznej, o sferze istot żywych, o świecie ludzkim? Czyż cała dziedzina życia nie jest wypełniona indywidualnie odrębnymi i niezależnymi od siebie nawzajem centrami bytu i działania, których jednoczenie, kojarzenie w całości i podporządkowywanie ogólnym prawom nie jest niczym innym jak nawrotem do determinizmu, zdyskredytowanego w fizyce? Choć więc powraca doń niepoprawnie wielu przyrodników, socjologów, a nawet psychologów, zadaniem filozofii jest pogłębiać orientację wskazaną myśli przez fizykę współczesną. Pogłębianie to winno polegać nie na wiązaniu w jedno zjawisk przyrody, oderwanych od ich realnego podłoża, ale na wiązaniu ich z samym tym podłożem. Wytłumaczenia wszelkich zjawisk nie należy szukać poza

nimi, w abstrakcjach, jakimi są ogólne prawa przyrody, lecz w samych tych zjawiskach, badanych w związku z ich obiektywnym źródłem, czyli z owymi indywidualnymi centrami ich bytu, do którego należą, tak jak atrybuty należą do swego podmiotu. Istotnym zadaniem filozofii, które powinno być uwzględnione w jej definicji, jest więc dociekanie poprzez sferę zjawiskową przedmiotów do indywidualnych podmiotów, będących tej sfery realnym podłożem.

9. W otaczającym nas świecie przedmiotów-podmiotów, choć każdy z nich działa sam przez się i w sposób sobie właściwy, dostrzegamy mimo to pewną myśl, a zarazem i wolę, koordynującą poszczególne działania i kierującą je do jednego celu. Nie widzimy dokładnie tego celu, raczej domyślamy się go na podstawie tego, co dzieje się w świecie. Trudno nam jednak wątpić w jego istnienie, gdyż zbyt wiele faktów świadczy o nim. Fakty te dotyczą głównie skuteczności tak zwanego działania przechodniego (*actio transitiva*). Jego wytłumaczenie stwarza nie lada trudność nie tylko filozofii, ale i nauce, czego dowodem są trwające od wieków debaty fizyków na temat tego, w jaki sposób światło ze słońca lub stałych gwiazd przenosi się na ziemię. Zarówno hipoteza, która głosi, że ogniska światła działają z daleka – na dystans (*actio in distans*), jak i ta, która przyjmuje, że działają one z bliska, np. poprzez eter, nie tłumaczą samej istoty skutecznego działania: pozostaje ono tajemnicą dla myśli, nawet wtedy, gdy tłumaczy się je mechanistycznie, to znaczy przez zderzenie dwóch ciał. Gdyby bowiem wszystkie skutki działania ciał były przyczynowo zależne od ich mechanicznego zderzenia, to należałoby wyciągnąć wniosek, że jednakowe co do siły zderzenia wytwarzają jednakowe skutki. Otóż przeczy mu chemia, uzależniająca skuteczność wzajemnego działania na siebie ciał, od ich jakości czyli natury. Nie każde ciało działa na każde ciało, wywołując w nim przemiany chemiczne, ale skutecznie działają na siebie tylko te ciała, które

odpowiadają sobie wzajemnie, to znaczy między którymi zachodzi powinowactwo chemiczne.

Nie tylko jednak w chemii do skuteczności działania ciał niezbędne jest ich powinowactwo. Konieczność powinowactwa, czyli wzajemnej odpowiedniości, opartej na jakości, to znaczy na naturze istot działających, zachodzi również w działaniach życiowych, psychicznych i duchowych. Można z całą słuszością rzec, że im wyższe jest działanie, oraz im większa jest jego skuteczność – jego wpływ, tym głębsza jest wzajemna odpowiedniość działających, tym silniejsze ich wewnętrzne powinowactwo, organiczne, psychiczne lub duchowe, odnośnie do różnych rodzajów działania.

10. Otóż są możliwe tylko dwa sposoby wytłumaczenia tego powinowactwa, czyli wzajemnej predyspozycji istot działających na siebie: przypadek lub wola Boża, przewidująca i przygotowująca ich spotkanie.

Hipoteza przypadku może być brana pod uwagę, gdy chodzi o wytłumaczenie jednego lub kilku nawet wypadków spotkania się istot, działających skutecznie na siebie. Do tego jednak, by wytłumaczyć wszystkie takie spotkania przez przypadek, należałoby z przypadku zrobić ogólną regułę – prawo, co jest niezgodne z jego pojęciem.

Pozostaje więc tłumaczenie przez wolę Bożą skuteczności działania pewnych istot na siebie: fakt, że istoty takie spotykają się i wywierają na siebie wpływ, wynika stąd, że predysponował, to znaczy wewnętrznie wyposażył je i zewnętrznie ułatwił im ich spotkanie Pan Bóg. Tę Bożą predyspozycję, przygotowującą z góry wewnętrzne i zewnętrzne warunki skutecznego działania na siebie istot, Leibniz nazywa harmonią przedustawną – *l'harmonie pré-établie*.

Harmonia ta ma dwa różne, ale nie wykluczające się przeznaczenia. Służy ona działaniu, a przez to i celom istot stworzonych. Nie ma bowiem działania bez celu. Celowe są wszystkie funkcje istot

żywych, od najwyższych – duchowych, umysłowych i w ogóle psychicznych, aż do najniższych, czysto biologicznych. Funkcje te w każdej istocie żywej pozostają na usługach jej potrzeb i dążeń, które, mając swe źródło w woli tej istoty, wiążą się z celem jej działania, jak o tym za chwilę powiemy. Przez to więc, że harmonia przedustawna umożliwia jestestwom działanie przechodnie, staje się ona dla każdego z nich niezbędnym środkiem do realizacji jego celu. Na tym jednak nie kończy się jej rola.

11. Ułatwiając jednostkom ich działania na zewnątrz, harmonia przedustawna nie przyczynia się do wytworzenia z tych wielu działań jednej, harmonijnej całości. Owe działania, wywodzące się z indywidualnej woli i zmierzające do jej indywidualnych celów nie tylko się różnią się między sobą, ale są często rozbieżne, skłócone, a nawet wręcz wzajemnie wrogie. Spory prywatne, walki partyjne, zbrojne konflikty między państwami i narodami – czyż nie są to częste, rzecz można codzienne przejawy tego, na co patrzemy w sferze ludzkich działań? Czyż sfera ta nie sprawia wrażenia chaosu, nieładu, głębokiej dysharmonii, tym dziwniejszej, że będącej, przynajmniej do pewnego stopnia, dziełem harmonii przedustawnej?

Gdy jednak, zamiast patrzeć na świat z punktu widzenia chwili, spojrzymy nań z szerszej perspektywy czasowej, będziemy musieli zmienić zdanie co do sensu zachodzących w nim wypadków i zdarzeń. Przekonamy się bowiem, że ze sporów, z zatargów, walk, wojen i rewolucji, z najbardziej wrogich sobie działań ludzkich, powstaje zawsze nowy układ stosunków, w którym pewne formy zła ustają, dając miejsce przeciwnym im, mniej lub więcej trwałym, przejawom dobra. Zjawisko to, stale się powtarzające, które można nazwać celowością zła w świecie, nie uszło uwadze myślicieli i filozofów. Opisuje je Goethe w działaniu Mefistofelesa, który choć nie przestaje pragnąć zła, przyczynia się, wbrew samemu sobie, do tryumfu dobra. Hegel, jak wiadomo, usiłował tłumaczyć to powstawanie dobra ze zła przez proces dialektyki,

w którym ze związku tezy z antytezą rodzi się wyższa synteza. Opierając się na tej zasadzie, Marks i Engels opracowali doktrynę komunizmu z walką klas jako ze złem koniecznym, z którego ma się zrodzić dobro dla klasy robotniczej. Konieczność zła jako jedynej drogi do dobra głoszą również, choć z różnym uzasadnieniem, Edward von Hartmann i Fryderyk Nietzsche. Nie chodzi tu zresztą o wywody tych filozofów, ale o podkreślenie ważności samego problemu, który narzuca się umysłowi ludzkiemu jako jeden z najważniejszych.

12. Skoro jedno i to samo działanie ludzkie, wykonane w pewnym określonym celu, służy jednocześnie innemu celowi, niezależnemu od woli działającego, a niekiedy wręcz mu przeciwnemu, stąd wynika, że ten wtórny cel przerasta pierwszy i uzależnia go od siebie. W rozważaniu wypadków świata nie należy nie brać pod uwagę tej ich dalszej, ale za to nieporównanie ważniejszej celowości. Wszystkie te wypadki, tak wielkie, jak drobne, tak dobre, jak złe, służą planom Stwórcy, przyczyniają się do realizacji Jego zamierzeń. Najbardziej wrogie Bogu działania Jego twórców, nie wyłączając wysiłków szatana, muszą stać się ostatecznie narzędziem Jego woli. Tę nieograniczoną Wszecmoc Bożą wysławia Psalmista, gdy mówi: „Wszystko, co zechce, czyni Pan, na niebie i na ziemi i we wszystkich głębinach” (Ps 84,6).

Choć nie znamy Bożych planów, choć nie możemy ogarnąć ostatecznego celu, jaki zakreślił On działaniom istot stworzonych, nietrudno nam zdać sobie sprawę, w jakim kierunku zmierzają te działania, to znaczy, jaki użytek robi z nich Bóg. Użytek ten określiliśmy powyżej, twierdząc, że z najbardziej wrogich sobie działań ludzkich powstaje nowy układ stosunków, w którym pewne formy zła ustępują na rzecz mniej lub więcej trwałych przejawów dobra. Nie jest to formuła integralnego optymizmu, jak go pojmował Leibniz, gdy mówił: „Tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes” [„Wszystko zmierza ku lepszemu w najlepszym ze światów – B.K.]. Formule tej, którą Voltaire wyśmiał w swoich

dzielał, przeczy doświadczenie, wykazując na podstawie niekończącego się szeregu dowodów, że rzeczywistemu światu ludzkiemu daleko do tego, by można go uznać za najlepszy z możliwych światów. Również początku leibnizowskiej formuły nie można przyjąć bez zastrzeżeń. „Tout va pour le mieux” [„Wszystko zmierza ku lepszemu” – B.K.] – nie dla wszystkich jednak, ale dla tych tylko, którzy żyją i działają „pour le mieux” [„dla lepszego” – B.K.], to znaczy dla tych, którzy wybrawszy ze swych wewnętrznych możliwości najlepsze, realizują je nieustannym wysiłkiem swej dobrej woli. Optymizm nasz tym różni się od Leibnizowskiego, że zadawalając się powierzchownym oglądem całości, konsyderacjami o wzroście ogólnej pomyślności w świecie ludzkim, uzależniamy postęp dobra w nim od wolnej woli jednostek. Tam, gdzie wola jednostki chce dobra, czyli realizacji swych najlepszych możliwości, wszystko idzie dla niej ku dobru – „tout va pour le mieux” [„wszystko zmierza ku lepszemu” – B.K.]. Tam zaś, gdzie wola jednostki świadomie i dobrowolnie wybiera zło, którego załążki tkwią w każdym człowieku, tam, przy najlepszych nawet początkowych sukcesach, wszystko idzie ku złu – „tout va pour le pire” [„wszystko zmierza ku gorszemu” – B.K.] – dla tej jednostki. Myśl tę wyrażają słowa Pawła Apostoła: „Tym, którzy miłują Boga, wszystko pomaga ku dobremu” (Rz 8,28).

13. Sądzić by można (i tak sądzi *de facto* wielu ludzi), że ponieważ ekspansja złej woli jednostek dzieje się zawsze kosztem bliźnich, to znaczy ze szkodą dla ich wolności, mienia, zdrowia lub życia, istnienie złych jednostek w świecie jest złem zasadniczym, za które wina spada na Boga, że jest to, inaczej mówiąc, błąd stworzenia. Ci, którzy tak myślą, zapominają o dwóch kwestiach: o tym, że choćby najgorsza zła wola jednostki ma za życia możliwość poprawy i o tym, że nawet jej najbardziej niegodziwe wyuczyny, doświadczające w sposób najdotkliwszy zewnętrzną wolność, mienie, zdrowie i samo życie bliźnich, przyczyniają się do ich doskonalenia się. Wyrażają tę myśl następujące słowa św.

Augustyna: „Ne putetis gratis esse malos in hoc mundo, et nihil boni de illis agere Deum. Omnis malus aut ideo vivit, ut corrigatur; aut ideo vivit, ut per illum bonus exerceatur” [„Nie sądź, że źli są niepotrzebni na tym świecie i że nic dobrego nie może Bóg z nich zdziałać. Każdy złoczyńca bowiem żyje albo po to, aby został sprostowany, albo po to żyje, by przez niego dokonywało się dobro”]⁶.

„Ut corrigatur... ut per illum bonus exerceatur” [„Aby został sprostowany... aby przez niego dokonywało się dobro” – B.K.], oto są względy, dla których Opatrzność godzi się na życie i działanie złych ludzi, a nawet przyzwala na skuteczność tego działania dzięki harmonii przedustawnej, tak że działający osiąga cel, do którego dąży. Poza tym jego własnym, czysto osobistym celem, działanie jego służy także innemu celowi, temu mianowicie, do którego Bóg go kieruje. Dla osiągnięcia pierwszego celu („ut corrigatur” [„aby został sprostowany” – B.K.]) człowiek współpracuje z Bogiem, naprzód nieświadomie, a następnie świadomie, nie można bowiem poprawić jednostki ludzkiej poza jej wiedzą i wolą. Osiągnięcie drugiego celu („ut per illum bonus exerceatur” [„aby przez niego dokonywało się dobro” – B.K.]) odbywa się również przy czynnym udziale działającego, jednak poza jego wiedzą i chęcią. W tym wypadku harmonia przedustawna, poprzez jedno i to samo działanie przechodnie, które umożliwia, służy zarazem do realizacji celu ludzkiego i celu boskiego.

14. Otóż by zrozumieć sens wszystkiego, co dzieje się w świecie, a takie jest zadanie filozofa, badającego obiektywną rzeczywistość – nie trzeba ani na chwilę tracić z oczu tego ostatecznego wyniku działań ludzkich, do którego doprowadza je ręka Opatrzności. Trzeba, innymi słowy mówiąc, zdawać sobie sprawę z dodatniej roli zła w ekonomii Bożej – roli narzędzia, jakim jest ono w rękach Stwórcy, służącego Mu do Jego celu, czyli do dobra. Jednym

⁶ *Ex Tractatu Sancti Augustini super Psalmos*, In Psalm. 54, ad 1 vers.

słowem, trzeba odkrywać głęboki związek, jaki istnieje między wydarzeniami ludzkimi a wolą Bożą. Pełne zrozumienie tego związku możliwe będzie wtedy, gdy dokonają się wszystkie poczynania wolnych stworzeń i gdy okaże się, jaki użytek zrobiła z nich wola Stwórcy. Zanim to nastąpi, możemy konstatować tylko częściowe wyniki współdziałania woli Stwórcy z wolą stworzeń, w postaci stopniowego zaniku w świecie pewnych form zła i mniej lub bardziej trwałej ekspansji dobra. Wszakże i takie konstatacje są dla nas niezmiernie ważne, nie tylko dlatego, że zachęcają nas do wytrwałego dążenia do dobra wizją tryumfu tego dobra w ludziach miłujących Boga, a którym, według zapewnienia Apostoła, „wszystko dopomaga ku dobremu” (Rz 8,28), ale i rosnącym w nas przeświadczeniem, że dobro ostatecznie zwycięży w świecie nad złem, realizując w całej pełni Boży cel, wytyczony działaniu stworzeń.

15. Cel ten w języku Pisma nosi ogólną nazwę chwały Bożej. Na czym ona polega? Na okazaniu każdej jednostce czym Bóg jest w stosunku do niej, co jej dał, czego od niej żąda, co z nią robi, jednym słowem, jakie są odnośnie do niej odwieczne zamiary Boże. Chwała Boża nie jest więc niczym innym jak okazaniem tego, co poprzez osobisty stosunek Stwórcy do stworzeń te ostatnie mogą dojrzeć i czego mogą doznać z Jego istoty. Tak pojętą chwałę okazywał Bóg w mniejszym lub większym stopniu swoim wybranym. Gdy Mojżesz, zgnębiony widokiem złotego cielca, któremu pod jego nieobecność lud żydowski począł oddawać cześć boską, narzekał na ciężar swego posłannictwa, odezwał się w tych słowach do Boga: „Jeślim znalazł łaskę w oczach Twoich, ukaż mi, proszę, drogę Twoją, abym Cię poznał... a obacz, że ludem Twoim jest naród ten... . Nad to rzekł Mojżesz: ukaż mi, proszę chwałę Twoją” (Wj 33,13-18). Wskazanie drogi Bożej, ukazanie chwały, to nic innego jak prośba o objawienie jakim jest Bóg wobec ludu, jak chce z nim postępować, czego odeń żąda: „I zstąpił Pan w obłoku i objawił Swe imię. Przechodząc przed

twarzą Mojżesza, zawołał: Yahveh! Yahveh! Bóg miłosierny i li-
tościwy, nie rychły do gniewu, a obfity w miłosierdziu i w wierno-
ści; zachowujący miłosierdzie nad tysiącami pokoleń, gładzący
niegodziwość, bunt i grzech; ale nieusprawiedliwiający winnego,
nawiedzając nieprawość ojcowską w synach i w synach synów aż
do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,5-7). Z tych słów
wynika, że chwałą, jaką Bóg okazał Mojżeszowi, było Jego mił-
osierdzie konsubstancjalnie zjednoczone z Jego sprawiedliwością.

To, że wszechświat jest pełny chwały Bożej znaczy że Bóg kieruje
działaniem Swych niezliczonych tworów, zwracając je wszystkie
do zamierzonego przez siebie odwiecznie celu, w którym wyraża
się w pełni Jego miłosierdzie i sprawiedliwość. Świadczy o tym
w wielu miejscach Pismo Święte: „Niebiosa opowiadają chwałę
Boga, firmament ogłasza dzieła rąk Jego”, czytamy w Psalmie 18.
A prorok Izajasz w swym widzeniu nieba przytacza słowa serafi-
nów, opiewających, każdy oddzielnie, chwałę Boga: „I wołał je-
den (serafin) do drugiego: Święty, Święty, Święty, Pan Zastępów,
pełna jest wszystka ziemia chwały Jego” (Iz 6,3). Że taki hołd
Stwórcy składa całe stworzenie, świadczy o tym jeszcze wyraźniej
św. Jan w swym Objawieniu: „Wszelkie stworzenie, które jest na
niebie i na ziemi i pod ziemią, co na morzu jest i co w nim,
wszystkich słyszałem mówiących: siedzącemu na stolicy, Baran-
kowi błogosławieństwo i cześć i chwała, i moc, na wieki wieków”
(Ap 5,13).

16. Wprawdzie nie widzimy obecnie, by choćby sami tylko ludzie
składali wszyscy Stwórcy podobny hołd uznania: wielu z nich Go
nie uznaje, inni Go ignorują, a są tacy, którzy z Nim walczą. Sło-
wa św. Jana w odniesieniu do takich ludzki nie wyrażają więc ich
świadomego, aprobowanego przez myśl i wolę stosunku do Boga,
ale ich stosunek nieświadomy, niezależny do ich myśli i woli,
polegający na wynikach ich działania, którymi Bóg kieruje, jak
chce.

Oczywiście, że owa nieświadomość wynika z zasadniczej postawy woli tych ludzi, niechętniej lub wrogiej Bogu. Dla tych, którzy chętnie z Nim współpracują, Jego kierownicza rola w ich życiu osobistym i w dziejach świata staje się coraz bardziej widoczna. Nie potrzeba być mistykiem, by w splocie najzwyczajszych, najbardziej szarych faktów życia dojrzeć, jak złote nitki w przędziwie, linie zamierzeń Bożych. Że linie te, wykreślające wolę Boga w świecie, stają się z czasem coraz bardziej wyraźne dla każdego umysłu wolnego od uprzedzeń, dowiemy się o tym za chwilę, gdy mówić będziemy o udziale woli w poznaniu. Przekonamy się wówczas o prawdzie słów Psalmisty, twierdzącego, że celu stworzenia, czyli chwały Bożej, nie przestaje nam objawiać życie: „Dzień dniowi przekazuje słowo, i noc nocy podaje wiadomość. Po całej ziemi rozbrzmiewa ich głos, do krańców świata dociera ich słowo” (Ps 18,3-5). Czyż filozofowi, badającemu świat obiektywnej rzeczywistości, czyli sferę działających na siebie przedmiotów-podmiotów, wolno nie brać pod uwagę tego najgłębszego podłoża ich działania?

CZEŚĆ II.

ZADANIA FILOZOFII ODNOŚNIE DO PODMIOTU POZNANIA

17. Jakie są zadania filozofa, odnośnie do badań prowadzonych przez naukę w dziedzinie subiektywnej rzeczywistości?

Zadania te sprowadzamy do dwóch następujących: wyświetlić rolę i zbadać naturę najważniejszego czynnika w procesie poznania, jakim jest jego podmiot. Odciska on swe piętno nie tylko na pomiarach wielkości mikrofizycznych, jak była o tym mowa wyżej, ale i na wszystkich funkcjach poznawczych, od najprostszych do najbardziej złożonych. Nie ma bowiem wrażenia, nie ma pojmowania, nie ma sądu ani rozumowania, w których nie brałaby czynnego udziału wola podmiotu. A choć nie da się ściśle określić współczynnika tego udziału, nie należy go przez to ignorować, jak ma to miejsce często nie tylko w nauce, ale i w filozofii.

Zapewne to ignorowanie roli podmiotu w poznaniu jest zrozumiałe w nauce, ze względu na jej nieuchronny konceptualizm. Trudno bowiem wymagać od uczonego – chemika czy biologa – by zwał sprawę sobie i innym z jakim usposobieniem i w jakim celu podejmował badania interesujących go zjawisk. Wszelkie konsyderacje na ten temat eliminowane są z góry, metodycznie, jako niemające związku z wynikami badań oraz szkodzące ich obiektywności. Pod wpływem pozytywizmu powstało przekonanie, że pojęcie nauki wyklucza wszystko, cokolwiek dotyczy roli podmiotu w poznaniu, i że uwzględniać tę rolę, to zamącać czystość twierdzeń nauki majaczeniami psychologizmu.

18. W obawie przed tym właśnie zarzutem i w pogoni za naukowością odmawia się nawet psychologii prawa wyświetlenia roli podmiotu w procesach poznawczych i w ogóle w funkcjach psychicznych. Rzecz można bez przesady, że wysiłki psychologów od kilkudziesięciu lat polegają na negowaniu podmiotu, czy to jako

duszy, czy jako świadomości, czy jako wolnej woli jednostki – wszystko to bowiem zwraca myśl ku skreślonemu przez pozytywizm zagadnieniu substancji. Psychologowi wolno zajmować się zjawiskami psychicznymi, branyymi *in abstracto*, bez ich konkretnego podłoża. W ten sposób badano oderwane od całości ludzkiego jestestwa poszczególne elementy psychiczne. Gdy następnie udało się je skojarzyć w sztuczne całości, prawem takiej czy innej asocjacji, uważano zadanie psychologa za spełnione.

Wprawdzie w późniejszych czasach w psychologii powstały nowe prądy, zrywające radykalnie z metodami dzielenia na części jestestwa ludzkiego i badania ich niezależnie od reszty, prekonizujące natomiast konieczność odnoszenia do całości wszystkich zjawisk psychicznych, jako pochodnych od niej. Te nowe prądy, znane w Niemczech pod nazwą *Gestaltpsychologie*, zaś w Ameryce pod nazwą *behawioryzmu*, przez to, że wiązały fakty psychiczne z zasadniczą postawą człowieka (*le comportement*), zdawały się zbliżać psychologię do samego źródła badanych przez nią zjawisk, to znaczy do podmiotu. Niestety, to zbliżenie było tylko pozorne, bowiem całość ludzka, o której mowa w tych nowych prądach, nie jest niczym innym jak organizmem reagującym mechanistycznie na zewnętrzne podniety. Na podmiot świadomy siebie, niezależny od wpływów zewnętrznych, lecz działający z własnej wolnej woli, nie ma miejsca w tej psychologii, której największą ambicją jest jej naukowość, rozumiana w sensie pozytywistycznym.

19. Jediną metodą w psychologii, sięgającą po wytłumaczenie zjawisk psychicznych do głębin podmiotu ludzkiego, jest niezaprzeczenie psychoanaliza. Zainicjowana przez Freuda i stosowana przez całą grupę luźno ze sobą związanych psychologów, metoda ta dała już wiele rezultatów, nieposiadających jednak równej wartości, nie mówiąc już o pewnych interpretacjach snów, w których naiwność posunięta jest aż do śmieszności – niektóre twierdzenia psychoanalizy są wprost paradoksalne. Takim paradoksem jest główna teza Freuda głosząca, że wszystkie zjawiska psychiczne

mają swe źródło w **libido**. Do niedomagań psychoanalizy, przynajmniej w dotychczasowych jej rezultatach, należy również i to, że doszedłszy do niezbadanych głębin jaźni ludzkiej, usiłuje nieraz tłumaczyć jej treść przez infiltrację elementów pochodzących z zewnątrz. Takie socjologiczne tłumaczenie wielu zjawisk psychiki ludzkiej znajdujemy w dziełach Junga.

A jednak, mimo tych braków i niedomagań psychoanalizy, jest ona kierunkiem zwracającym psychologię ku jej właściwym zadaniom, a mianowicie ku badaniom podmiotu. Uznanie, że podmiot, czyli jaźń ludzka, jest czymś centralnym w człowieku, czymś, do czego zbiegają się jak do źródła wszystkie zjawiska psychiczne i w czym z tej racji należy szukać wytłumaczenia wszystkiego, co człowiek ujawnia z siebie na zewnątrz – zasady te, stanowiące główne postulaty psychoanalizy, są jej największą zasługą i chlubą.

20. Zadaniem filozofa jest dać najszersze i najgłębsze rozwinięcie oraz uzasadnienie powyższych postulatów. I jedna, i druga część tego zadania wymaga, by filozof badał przede wszystkim samego siebie. Doznania innych ludzi mają dla niego znaczenie o tyle, o ile znajdzie dla nich potwierdzenie w sobie samym – we własnych przeżyciach. Metoda introspekcji, bez której nawet psycholog nie może się obyć, jest koniecznością dla filozofa.

Wglądając w siebie z jej pomocą, widzi on podobną do wartkiego potoku lub do ruchomej powierzchni morza, różnorodność stanów wewnętrznych, którą tak żywo opisują William James i Bergson. Stany te, choć różniące się między sobą, stanowią jedną płynną i zmienną całość: następowanie jednych po drugich nie przerywa ich ciągłości.

Ta pierwsza wizja rzeczywistości wewnętrznej, z konieczności niewyraźna i niedokładna, nie może uchodzić za wyczerpującą. Chyba że zgodnie z Heraklitem i Bergsonem uzna się zasadniczo, że wszystko jest w stanie ruchu, ciągłej zmiany i nieprzerwanego

stawania się oraz zanikania, poza ruchem i zmiana nie ma nic w bycie i wszelka stałość jest złudzeniem, spowodowanym przez myśl poznawczą, usiłującą dla celów swej analizy sztucznie zatrzymać bieg rzeczy. Kto się nie godzi na te zasady, które są po prostu niedającymi się sprawdzić postulatami, ten nie poprzestanie na pierwszym wejrzeniu w siebie, nie będzie głębiej i uważniej badał metodą introspekcji wnętrze swoje.

Dojrzy on wówczas pod płynną, ruchomą i ciągle zmienną powierzchnią swej świadomości elementy bardziej stałe i niezmiennne, a mianowicie instynkty, skłonności i wynikające z nich dążenia. Że są to elementy bardziej trwałe niż te, które widzimy na peryferiach naszej świadomości, wiemy nie tylko z psychologii, ale i z osobistego doświadczenia. Czyż istnieje bowiem coś trudniejszego niż wykorzenienie w sobie lub w innych ludziach pewnych złych instynktów lub poskromienie wrodzonych lub nabytych skłonności? O trudnościach tych wiedzą dobrze wychowawcy.

21. Wszakże i ta druga sfera wnętrza ludzkiego nie zawiera w sobie elementów najtrwalszych i najważniejszych. Elementów takich należy szukać jeszcze głębiej, tam, gdzie rodzą się pomysły, zamiary i decyzje człowieka, mianowicie w sferze myśli i woli. U psychologów i filozofów nie ma poważnych wątpliwości co do tego, że myśl i wola mają władzę centralną w człowieku, że podlegają im wszystkie inne funkcje psychiczne. Większość z nich skłania się do przekonania, że poszczególne elementy życia psychicznego nie działają oddzielnie i samodzielnie, ale łączą się w działaniu jako jedna całość, i że w całości tej kierowniczą rolę mają myśl i wola.

Pojawia się tylko pytanie, co jest ważniejsze dla zespołu zjawisk psychicznych, którymi rządzą myśl i wola: czy myśl, czy wola. Otóż olbrzymia większość filozofów, zarówno ze starożytności, jak i ze średniowiecza oraz czasów nowożytnych, opowiada się stanowczo za prymatem myśli. Ich zdaniem myśl kieruje wolą

poprzez światło, jakiego jej udziela. Bez tego światła w postaci pojęć, sądów i rozumowań wola działałaby na ślepo. W rzeczywistości jednak działa ona zawsze pod wpływem motywów usprawiedliwiających jej przedsięwzięcia wobec rozumu. Zresztą sam rozum nieraz wprost pobudza ją do działania, czy to przez pełnię swego światła, jakiego jej udziela w tzw. prawdach oczywistych, czy też przez idee, które choć nie są oczywiste dla wszystkich, przemawiają do pewnych ludzi z taką siłą, że ci ostatni nie mogą się im oprzeć (*idées-forces*). Stąd wniosek, że myśl kieruje wolą i jej należy się pierwsze miejsce w ich wspólnym działaniu.

22. Aczkolwiek nie godzimy się na powyższy pogląd, nie wszystko jednak w nim wydaje się nam błędne. Nie ulega bowiem wątpliwości, że działanie woli nie obejdzie się bez motywów i że rolą tych ostatnich jest usprawiedliwiać wobec rozumu słuszność poczynań naszej woli. Usprawiedliwienie to jest jednak czymś wtórnym, następującym po decyzji woli, aczkolwiek może ono poprzedzać sam czyn. A jeśli nawet będziemy uważać działania myśli i woli za jednoczesne, to i w takim razie musimy uznać, jeżeli nie chronologiczne to przynajmniej logiczne pierwszeństwo woli, bowiem to ona dobiera do swych zamierzeń odpowiednie motywy i racje. Co więcej, do uzasadnienia tego, na które się decyduje, wola nie tylko używa różnych form rozumowania, biorąc spośród nich takie, jakie jej odpowiadają, posługuje się ona również i niższymi funkcjami poznawczymi, praktykując w stosunku do nich celową selekcję. Jakiśmy to już wyżej zaznaczyli, nie ma sądu, nie ma pojmowania, nie ma nawet najprostszej czynności odbierania wrażeń, która dokonywałaby się bez udziału woli. Co zaś tyczy się tzw. prawd oczywistych, które narzucałyby się bezpośrednio woli człowieka i zmuszały ją do działania, to przeczy ich istnieniu historia ludzka w ogóle, a historia filozofii w szczególności. Nie znamy bowiem ani jednej prawdy, nie wyłączając nawet pewników logiki, na którą by się wszyscy bezwzględnie godzili. Wreszcie co do idei działających w sposób determinujący na pew-

nych ludzi (*idées-forces*), to fakt, że trafiają one tylko do tych, a nie do innych usposobień, wynika z predyspozycji wewnętrznej czyli z harmonii przedustawnej, a wiemy już, że harmonia ta nie wyklucza uczestnictwa woli.

23. Jeżeli rola woli jednostki jest tak ważna w odniesieniu do funkcji poznawczych, to co mówić o jej znaczeniu dla innych dziedzin psychiki ludzkiej, dla sfery uczuć, wzruszeń, emocji, dla instynktów, pożądań i namiętności! Tu wola jest już zupełnie u siebie i wyraźnie działa jako władza zwierzchnia. Przyjrzymy się z pomocą introspekcji jej działaniu w tych dziedzinach.

Wielu psychologów, w szczególności zwolennicy psychoanalizy, dzieli całą zawartość psychiczną człowieka na dwie różne, a mimo to ściśle związane z sobą dziedziny: dziedzinę świadomości i dziedzinę podświadomości. Na czym opiera się to rozróżnienie? Innymi słowy mówiąc, które z faktów psychicznych należą do dziedziny świadomości, a które do dziedziny podświadomości? Odpowiedź na te pytania nie jest tak łatwa, jakby się zdawało.

Można by sądzić, i tak się mówi na ogół, że do dziedziny świadomości należą te zjawiska psychiczne, które człowiek sobie uświadomił, to znaczy, które zostały dojrzone i wyszczególnione przez uwagę. Fakty niedojrzone i niewyróżnione przez uwagę należą do dziedziny podświadomości. Powyższemu rozróżnieniu można przede wszystkim zarzucić, że nie wiadomo, do jakiej dziedziny należą fakty zapomniane. Nie można ich zaliczyć do dziedziny świadomości, bowiem chociaż były one przedmiotem uwagi, obecnie już jej nie zajmują. Nie można również zaliczyć ich do dziedziny podświadomości, jako że zajmowała się nimi uwaga człowieka. Do klasyfikacji faktów psychicznych nie wystarczy więc zbadać, czy były one uwzględnione przez uwagę jednostki, trzeba ponadto zdać sobie sprawę z tego, w jakim czasie zajmowała się nimi: jeżeli ma to miejsce w czasie teraźniejszym, dane fakty należą do dziedziny świadomości; jeżeli miało to miejsce

w przeszłości lub będzie mieć miejsce w przyszłości, należą do dziedziny podświadomości. Widzimy zatem, że rozróżnienie obu tych dziedzin jest względne, bo zależne od pojemności naszej uwagi, której wyrazem i miarą jest podział subiektywnego trwania człowieka na trzy czasy: teraźniejszy, przeszły i przyszły. Na tym jednak nie kończą się braki powyższego rozróżnienia.

24. Uzależniając od działania uwagi podział faktów psychicznych na świadome, przypisuje się pierwszej z tych kategorii faktów wyraźną wyższość nad drugą. Gdzie działa bowiem uwaga, tam działa cały duch człowieka, w szczególności zaś jego myśl i wola. Wynikałoby stąd, że fakty podświadome jako takie pozostają poza sferą działania myśli i woli, i o tyle tylko wchodzą w orbitę tego działania, o ile im się uda przedostać się do świadomości i zwrócić na siebie wzrok uwagi. Wszystko więc, co nie przekroczyło osłabionego „progu” świadomości i nie weszło w posiadanie uwagi – cała zatem dziedzina podświadomości – należałoby uważać za pozostające w stanie bezładu i mroku, jak ziemia przed stworzeniem światła w opisie Księgi Rodzaju: „A ziemia była niekształtna i próżna, i ciemności były nad przepaścią” (Rdz 1,2).

Takiemu wnioskowi przeczą wszakże nie tylko psychologia, ale i fizjologia. Uczą nas one, że nawet najniższe funkcje organizmu nie działają bezładnie i bezcelowo, ale że działanie każdej z nich zmierza wyraźnie do pewnego określonego celu. Niezaprzeczony finalizm charakteryzuje nie tylko świat myśli, ale i świat życia, tak że wstecznikami w stosunku do fizyków są dziś niektórzy biologowie, usiłujący tłumaczyć zjawiska tego świata przez determinizm przyczyn zewnętrznych.

Nie tylko nie dostrzegamy nieładu i rozbieżności w działaniu funkcji psychicznych i fizjologicznych, ale przeciwnie, uderza nas w nich głęboki ład, układ i koordynacja, polegające na tym, że wszystkie organy i wszystkie ich funkcje służą, każde na swój sposób, całości, jaką jest dany człowiek. Słowo organizm, którym

wielu psychofizjologów posługuje się chętnie do oznaczenia tej całości, nie wyraża nic innego, jak organizację, koordynację, czyli podporządkowanie szczegółów pewnej całości, a przez to samo także celowi, do którego ona dąży. Ponieważ jednak całości człowieka nie wyczerpuje organizacja fizjologiczna, ta ostatnia winna być, i jest de facto, podporządkowana organizacji duchowej, w której, jak wiemy, dominuje wola, dążąca zgodnie z myślą do swego celu.

25. Powyższy wywód spotka się z zarzutem, że olbrzymia większość funkcji fizjologicznych i wiele nawet spośród psychicznych odbywa się bez udziału myśli i woli, a pod całkowitym wpływem instynktu. Instynkt zaś, jak wiadomo, jest wrodzonym sposobem działania, odziedziczonym po całym szeregu pokoleń. Podobnie jak w nałogach, nabytych przez nas w życiu, zanika z czasem kontrola świadomości i władza woli, tak że czynność staje się automatyczna, tak też, a wręcz jeszcze bardziej, w instynktach, które są wrodzonymi nałogami człowieka, nabytymi po całym szeregu pokoleń, to znaczy po wielowiekowych, jednakowych sposobach działania, w którym to czasie działanie owo ze świadomego, dobrowolnego, stało się automatyczne. W ten sposób, to znaczy pod wpływem instynktu, a nie z myślą i wolą osiągnięcia określonego celu, ptak szuka dla swego gniazda odpowiedniego miejsca i materiału budowlanego. Instynktem, czyli nałogiem całego gatunku, nie zaś świadomym dążeniem do celu, tłumaczą również naturalności zadziwiająca przezorność i zapobiegliwość u takich istot jak pszczoły, mrówki itp. A nawet u człowieka wszystko, co zmierza do samozachowania i samoobrony, a więc olbrzymia większość pragnień i dążeń oraz odpowiadających im czynów, ma wynikać z instynktu. Czy wobec tych faktów można dopatrywać się w działaniach istot żywych dążenia indywidualnej woli do obranego przez nią celu?

26. Najzupełniej, zwłaszcza gdy mowa o człowieku. O niego zresztą chodzi nam tutaj, a nie o mrówki ani pszczoły. Nie ulega

wątpliwości, że większość potrzeb i dążeń ludzkich wynika z instynktu samozachowania i samoobrony. Potrzeba adaptacji, którą wielu przyrodników uważa za najgłębszą, za podstawową w człowieku, w zestawieniu z instynktem samozachowania i samoobrony jest czymś wtórnym, pochodnym. Adaptacja jest środkiem, warunkiem instynktu, i to nie niezbędnym, jako że samoobrona może się często bez niej obejść.

Za to działanie samozachowania i samoobrony nie obejdzie się bez udziału indywidualnej wolnej woli. Jak wskazuje sama jego nazwa wskazuje, instynkt ten ma podwójną rolę: zachowawczą i obrończą. Co ma zachować i czego bronić? I tutaj również sama nazwa wskazuje, że zadaniem instynktu jest czuwać nad tym, co stanowi danego człowieka, a więc nad tym, czym on jest i czym być może.

Można by sądzić, że zachowanie, jak i obrona tego, czym dany człowiek jest, są wyłączną sprawą jego instynktu. Każda jednostka ludzka jest bowiem sumą zrealizowanych możliwości, z których jedne są wrodzone, a inne nabyte. Otóż tak jedne, jak i drugie zachowują się same przez się, każda bowiem choćby raz zrealizowana możliwość wytwarza w mózgu i w systemie nerwowym warunki do coraz łatwiejszej ponownej realizacji. W ten sposób powstają w nas przyzwyczajenia i nałogi, tłumaczące jeżeli nie wszystkie, to przynajmniej olbrzymią większość naszych czynów, w szczególności tych, które służą do zachowania i obrony naszego bytu. Nie widać więc, jaką rolę miałyby tu do spełnienia świadoma wola.

27. A jednak rola jej jest niezbędna w stosunku do naszych najbardziej nawet zakorzenionych skłonności. Skłonności te bowiem, tak dziedziczne, jak nabyte, nie narzucają się bezwzględnie woli człowieka. Fakt, że daje ona pierwszeństwo niektórym z nich, usuwając inne na dalszy plan lub kompletnie je zaniedbując, dowodzi, że nie przyjmuje ich biernie, ale że wybiera spośród nich, co na-

stępuje po uprzednim porównaniu i ocenie. Tam nawet, gdzie powodem wyboru tej czy innej skłonności jest wrodzone lenistwo człowieka, sprawiające, że instynktownie unika on wysiłku, a idzie tylko za tym, co łatwe i wygodne, nie da się zaprzeczyć udziałowi woli, ona to bowiem decyduje ostatecznie o postawie, jaką człowiek zajmuje w stosunku do swych własnych możliwości. Zarówno realizacja tych ostatnich, jak i zaniedbanie ich, a nawet rezygnacja z wszelkiego działania, wynikają zawsze z woli człowieka; pytany o powody swego zachowania się, odpowie ostatecznie: wolę to niż tamto.

28. Jeżeli udział woli jednostki okazuje się niezbędny w dziedzinie skłonności wrodzonych, to jak ważną musi być jej rola w dziedzinie skłonności nabytych, nie w stosunku do tego, czym danym człowiek jest, ale do tego, czym chce i może być. Roli tej jednak nie uznają determiniści. Przeczą oni wręcz, by człowiek miał możliwość być sobą samym, to znaczy stać się czymś innym, niż uczyniły go nagromadzone przez wieki wpływy poprzednich pokoleń. W myśl powyższego poglądu skłonności nabyte przez danego człowieka pochodzą z jego skłonności wrodzonych, zaś te ostatnie skupiają w sobie dążności całych pokoleń. Dążności te, jak siły drzemzące w substancjach wybuchowych, czekają na sposobność, by ujawnić się na zewnątrz. W ten sposób przeszłość nieosobista wywiera potężną presję na teraźniejszość jednostki. Z presji tej powstaje większość naszych skłonności, nawyków i przyzwyczajeń stanowiących tzw. naszą pierwszą naturę. Wprawdzie na jej gruncie powstaje druga nasza natura, wszystko jednak, co się na nią składa i co ją tworzy, jest czymś pochodnym, całkowicie zależnym od przeszłości. Przeszłość więc, według tej teorii, jest jedyną przyczyną sprawczą teraźniejszości, jej tedy, a nie swej woli zawdzięcza człowiek wszystko, czym jest i czym być może.

29. Powyższemu wywodowi, za którym chętnie opowiedziałoby się wielu psychologów, przeczy natomiast jak najkategoryczniej historia ludzkości. Przestałaby ona dawno przynosić nam nowości

i zmiany, gdyby terażniejszość była tylko nowym ugrupowaniem elementów psychicznych, przekazanych dziedzicznie przez przeszłość. Sięgać w przeszłość po wytłumaczenie tego, co dzieje się obecnie, a w czym nie chce się uznać skutku przyczyn *hic et nunc* działających, jak to czyni determinizm psychologiczny – jest to odsuwać na dalszy plan rozwiązanie trudności, ale go bynajmniej nie podawać. Czyż wiele bowiem zyska wyjaśnienie sprawy, gdy skłonności nabyte będziemy wyprowadzać genetycznie ze skłonności wrodzonych? Czyż każda z tych ostatnich nie wymaga wytłumaczenia, choćbyśmy szukali jej początków, cofając się dziesiątki, setki, a nawet tysiące minionych pokoleń wstecz? Wprawdzie historykowi wolno doszukiwać się podobieństw i analogii między następującymi po sobie okresami czasu, ale nie uzna on nigdy dwóch okresów za identyczne. Gdyby nawet terażniejszość była tylko nową edycją przeszłości, nie różniłaby się znacząco od tej ostatniej.

30. Przypuśćmy jednak, że cała różnica między następującymi po sobie pokoleniami ludzi polega jedynie na zmianie układu składających ich elementów psychicznych i fizjologicznych. Elementy te, łącząc się różnorodnie przez związki małżeńskie, występują u dzieci w innym ugrupowaniu niż u rodziców. Ugrupowanie to w związku z adaptacją do zmiennych warunków zewnętrznego ośrodka może stwarzać pozory nowości i oryginalności, jakie niesłusznie przypisuje się wolnej woli. Działalność tej ostatniej okazuje się bowiem zbyt cenna tam, gdzie proste reguły kombinatoryki wystarczają do wytłumaczenia nowego układu przekazanych dziedzicznie elementów.

Tłumaczeniu temu trudno nie przyznać pod pewnym względem słuszności. Wiadomo bowiem, że łącząc w różny sposób te same elementy, możemy z nich otrzymać niezliczoną ilość nowych ugrupowań. Liczbę tych ostatnich powiększa adaptacja organizmu do różnych i zmiennych warunków zewnętrznego ośrodka. A jednak w tych niezliczonych ugrupowaniach elementów psychofizjo-

logicznych, z których każde stanowi oddzielną istotę ludzką, jest coś więcej niż mechaniczny układ części, powiązanych ze sobą prawem przypadku; jest tam żywa synteza, której nie można sobie wyobrazić bez udziału świadomej swych dążeń woli.

O tym, że elementy stanowiące istotę ludzką nie tworzą chaotycznego zespołu, ale syntetyczną i celową całość, świadczy wymownie ich koordynacja. Posiada ona wyraźne cechy ładu, hierarchicznego porządku, podporządkowania wszystkich szczegółów jednej myśli, jednemu planowi, z wyłączeniem innych możliwych. Syntezę taką stwarzać może tylko świadoma swego celu i wolna w wyborze prowadzących doń środków jaźń ludzka. Jej istnienie i działanie zaznacza się poprzez wszystkie wpływy, jakie na jednostkę wywiera otaczające ją społeczeństwo, poprzez wszystkie atawizmy czyli wpływy przeszłości i poprzez działanie na nią samego Boga.

To, że najsilniejsze nawet presje wywierane na jednostkę przez ośrodek społeczny nie znoszą nigdy jej wolnej woli, widać nie tylko w wypadkach, gdy przeciwstawia się ona tym wpływom – walczy z nimi, ale nawet i wtedy, gdy poddaje się ona tym wpływom. Czyni to bowiem zawsze dla jakichś osobistych widoków i korzyści, dla swoich celów. Jej adaptacja do ośrodka jest dla niej sposobem, środkiem samozachowania i samoobrony.

Podobnie rzecz ma się z wpływami przeszłości, ze skłonnościami wrodzonymi, z nawykami i nałogami przekazanymi przez przodków. Także o skuteczności takich wpływów decyduje ich zgodność z osobistymi dążeniami jednostki: wybiera ona te spośród przyrodzonych jej skłonności, które jej dogadzają osobiście i służą do jej planów. Nawet snob, który, rezygnując z osobistych możliwości dobra, ubiera się w cnoty swych przodków, czyni to z myślą o taniej, nic go niekosztującej, mimo to mającej siebie na względzie samoafirmacji.

Pozostaje nam jeszcze do rozpatrzenia jeden rodzaj wpływów na jednostkę ludzką, najsilniejszych, a mimo to nieznoszących jej wolnej woli, a mianowicie wpływy Boga.

31. Są one liczne i potężne. Stosunek Boga do człowieka jest bowiem stosunkiem przyczyny do swego skutku – przyczyny w najpełniejszym znaczeniu tego słowa. „W Nim żyjemy, ruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28) – mówi o tym stosunku Apostoł Narodów, wyrażając obrazowo Boże dzieło zachowania człowieka, nazwane przez Kartezjusza ciągłym stwarzaniem: *la création continue*.

W całym stosunku Boga do człowieka najbardziej wyraźny i niezatarty jest Boży zamysł odnośnie do każdej jednostki, czyli odwieczny plan myśli i woli Stwórcy, dla którego to planu każdy jest powołany do życia. Istnienie tego planu, tak jak zresztą sam fakt stworzenia i zachowania człowieka przez Boga, może być i bywa *de facto* kwestionowane oraz negowane przez ludzi, nie mogą oni jednak zaprzeczyć mu wewnątrznie, nie ma bowiem istoty ludzkiej, której własne sumienie nie wskazywałoby mniej lub bardziej wyraźnie, skąd pochodzi, kim jest i dokąd ma dążyć. Osobisty związek każdego człowieka z Bogiem, jako że każdy według słów Pisma jest „wyobrażeniem” (Rdz 1,27), „podobieństwem” (Jk 3,9), „obrazem swego Stwórcy” (Kol 3,9-11), wyklucza wprost możliwość, by znalazł się ktoś spośród ludzi zupełnie wyzbyty naturalnych wskazań umysłu i serca, dotyczących jego pochodzenia, natury i celu. Zapewne wskazań tych nie można uznać za wystarczające, przychodzi im jednak z pomocą światło łaski Bożej, której nikt z ludzi nie jest pozbawiony, jak nas o tym zapewnia Ewangelia św. Jana: „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego” (J 1,9). Zważywszy na to, że owo oświecenie wewnętrzne jest dziełem odwiecznego Słowa Bożego, przez które „wszystko się stało, co się stało, a bez którego nic się nie stało z tego, co się stało” (J 1,3), nikt z ludzi nie może uważać się w sumieniu swym za wytłumaczonego, że nie wie nic o pochodzeniu swym, naturze i przeznaczeniu.

Wymówka taka byłaby sprzeniewierzeniem się wewnętrznie objawionej prawdzie, zaprzeczeniem najwyższej oczywistości, grzechem przeciw Duchowi Świętemu⁷.

32. Poza tym jednak czysto wewnętrznym przeświadczeniem istnieje jeszcze dowód zewnętrzny, świadczący niezbicie o tym, że nikt z ludzi nie jest pozbawiony światła w sprawie pochodzenia i celu swego życia. Dowodem tym jest życie każdego człowieka, a raczej użytek, jaki zeń robi. O użytku tym świadczą nie tylko osiągnięcia danej jednostki, ale również jej dążenia i zamierzenia: wszystkie one określają jej zasadniczą postawę wobec życia. Ponieważ zaś jednostka nie czerpie swego życia z siebie samej, ale z Boga, ponieważ Bóg udziela jej życia w pewnym określonym celu, dlatego to nie może jednostka pokierować swym życiem, nie ustosunkowując się wobec jego Dawcy, nie przyjmując tej czy innej postawy wobec celu, dla którego została stworzona. Zapewne cel ten, wymagający realizacji najlepszych możliwości człowieka, nie narzuca się bezwzględnie, nasuwa mu się bowiem obok całego szeregu innych celów, sugerowanych czy przez ośrodek, czy też przez przodków. Nie ma jednak człowieka, który byłby zupełnie pozbawiony poczucia celu, dla którego został stworzony, i który nie ustosunkowałby się do tego celu tak, jak chce. Cel ów wskazują mu jego najlepsze możliwości, zaś o ustosunkowaniu się doń świadczy jego życie.

33. Fakt takiego czy innego ustosunkowania się jednostki ludzkiej do źródła i celu jej życia jest najważniejszą sprawą tegoż życia. Wszystkie inne sprawy zależą od tej jednej, ona decyduje o stosunku jednostki do ludzi i do samej siebie. Wprawdzie większość filozofów, psychologów i socjologów pojmuje tę zależność odwrotnie: w ich przekonaniu człowiek-jednostka liczy się naprzód

⁷ Oto jak Apostoł Narodów charakteryzuje taki stan duszy: „Gniew Boży objawia się... przeciwko niepobożności tych ludzi, którzy zatrzymują prawdę Bożą w niesprawiedliwości. Przeto, iż co może być wiedziane o Bogu, jest w nich jawne, gdyż im Bóg objawił” (Rz 1,1819).

ze swym ośrodkiem społecznym, następnie ze sobą samym, a potem dopiero z Bogiem, tak że ten ostatni stosunek zda się wynikać z obu poprzednich, a nie decydować o nich, wbrew temu, co powiedzieliśmy przed chwilą.

Inną wszakże rzeczą jest kolejność, według której sprawy interesujące jednostkę nasuwają się jej uwadze, a inną jest ich rzeczywisty porządek i zależność. Nie ulega wątpliwości, że budząca się świadomość człowieka stwierdza naprzód zjawiska zewnętrzne, po nich zaś fakty wewnętrzne, a dopiero na samym końcu swój stosunek do Boga. Dzieje się to jednak na skutek ograniczoności naszych środków poznawczych i słabego zasięgu naszej uwagi. Oba te czynniki sprawiają, że nie mogąc podołać nawałowi faktów dostępnych naszemu poznaniu, musimy redukować ich liczbę i jakość w ten sposób, że ujmujemy je kolejno, jedno po drugim, poczynając od zmysłowych, a kończąc na umysłowych. Ani ta kolejność, ani oparty na niej czas nie wyrażają jednak nic obiektywnego, należącego do istoty rzeczy, są to następstwa czysto subiektywnej niemocy naszych władz poznawczych, w szczególności zaś naszej uwagi.

34. Te same czynniki psychofizjologiczne stwarzają konieczność podziału całkowitej zawartości psychicznej w jednostce ludzkiej na dziedzinę świadomości i dziedzinę podświadomości. Podział ten również nie wyraża nic bezwzględnego: zależy on całkowicie od słabej pojemności naszej uwagi, która jest zmuszona badać częściowo i kolejno to, czego nie może ogarnąć w całości. Nasza uwaga z jej niemocą skupienia się na wielu faktach naraz i z koniecznością ujmowania ich kolejności czasowej – ona to zakreśla linię demarkacyjną między świadomością i podświadomością. Mylą się więc ci wszyscy, którzy twierdzą, że o różnicy obu tych dziedzin decyduje myśl i wola, obecne i czynne w świadomości, a nieobecne w podświadomości, z czego wynikałoby, że ta ostatnia jest dziedziną chaosu i mroków. Zarówno wola, jak i myśl jednostki są obecne i czynne w obu tych dziedzinach, lecz działają

w różny sposób w każdej z nich: mianowicie w podświadomości ich działanie jest syntetyczne, odnoszące się do całego życia jednostki, gdy tymczasem w świadomość działają one analityczne, zajmując się szczegółami tego życia.

Każdy z osobistego doświadczenia wie o tym, że najważniejsze i najsilniejsze impulsy naszej wolnej woli pochodzą z podświadomości. Nie przestaje ono wykazywać, że reagujemy na nasze na spotkania i stosunki z ludźmi, jak i w ogóle na wypadki świata tym, czym jesteśmy i czym chcemy być, a co zawiera w sobie nasza podświadomość. To, co nazywamy deliberacją, jest konfrontowaniem różnych sposobów działania, nasuwanych nam przez nasze skłonności i przez okoliczności zewnętrzne, z zasadniczą postawą naszej woli. Wybór zaś następujący po deliberacji ujawnia szczegóły tej postawy. Działanie woli w dziedzinie świadomości jest więc wolne, jako że nie podlega determinizmowi wpływów zewnętrznych, co nie przeszkadza temu, że jest ono całkowicie zależne od stanowiska woli, zajętego w podświadomości, to znaczy że podlega autodeterminizmowi jaźni ludzkiej.

W związku z wolą i w zależności od niej myśl ludzka działa w podświadomości. I o tym również może nas przekonać nasze własne doświadczenie. Impulsy i nakazy woli, jakie otrzymujemy z podświadomości, mają bowiem formę pomysłów, zamiarów i planów, to znaczy formę racjonalną, czyniącą zadość potrzebom uzasadnienia i obrony. Zapewne ten pierwszy racjonalny kształt naszych zamierzeń i planów jest zbyt ogólnikowy i niedokładny, by w momencie realizacji mogły się obyć bez dalszych wyjaśnień i uzasadnień. Są to jednak wyjaśnienia szczegółów zasadniczego pomysłu, którego główne zarysy wynurzają się z podświadomości; są to sposoby uzasadnienia tego, o czym zdecydowała wola i co za wszelką cenę chce przeprowadzić. Dokonywująca się w dziedzinie świadomości dyskusja jest więc obroną punkt po punkcie planu, powziętego z góry i w głównych konturach zarysowanego w podświadomości. Nie jest więc podświadomość dziedziną mroków

i chaosu, jak się to mniema ogólnie, ale jest najważniejszą sferą w psychice człowieka, gdyż w niej ma miejsce zasadnicze ustosunkowanie się każdej jednostki do swego życia. A ponieważ, jak już wyżej zaznaczyliśmy, nikt nie czerpie życia z siebie samego, ale z Boga, na którego obraz i podobieństwo jest stworzony, ponieważ z tego źródła również każdy otrzymuje światło – orientację co do celu, dla którego został stworzony, dlatego człowiek nie może zająć określonej postawy wobec własnego życia, nie ustosunkowawszy się przedtem do źródła i celu tego życia, czyli do Boga. Ustosunkowanie to, mające miejsce w podświadomości, decyduje o wszystkich świadomych myślach, słowach i czynach człowieka. Taka jest geneza owych trzech pytań, nasuwających się każdemu umysłowi ludzkiemu: **skąd pochodzę, kim jestem, dokąd dążę.**

35. Zanim nasz umysł uświadomi sobie te pytania, odpowiedź na nie istnieje już w naszej podświadomości. Rolą umysłu jest rozwinąć i uzasadnić tę podświadomą odpowiedź, wyrażającą postawę, jaką wola każdego z nas przyjmuje wobec własnych możliwości. A ponieważ nie może ona przyjąć jej, nie ustosunkowawszy się do źródła i celu danego człowieka, zadaniem umysłu jest znaleźć argumenty tłumaczące stanowisko woli względem Boga. W zależności od tego podstawowego i podświadomego nastawienia woli człowieka umysł jego odpowiada mu na pytania: skąd pochodzi, kim jest i dokąd dąży.

Wynika stąd, że różnych nastawień woli jest tyle, ile jest jednostek ludzkich. Każda z nich, będąc wolną, ustosunkowuje się tak, jak chce, do źródła i celu swego życia. Dlatego również rozumowych odpowiedzi na pytania dotyczące początku, natury i celu życia, istnieje niezliczona ilość. Każda z nich jest odpowiedzią indywidualną, ponieważ wyraża indywidualną postawę, jaką jednostka zajmuje wobec Boga. A jednak te niezliczone odpowiedzi jednostek dadzą się sprowadzić do pewnych zasadniczych typów, które odnajdujemy w historii filozofii. Umysł filozofa, jak każdy inny,

służy bowiem do rozwinięcia i uzasadnienia tego, co jego wola w podświadomości zdecydowała o życiu, czyni to jednak bardziej wszechstronnie i wyczerpująco niż umysł zwykłego człowieka. Historia filozofii jest zbiorem tych najbardziej wszechstronnie i pełnie rozwiniętych odpowiedzi na powyższe pytania. Choć zbiór ten nie jest bynajmniej zamknięty, a w przyszłości filozofowie udzielą jeszcze wielu takich odpowiedzi, wszystkie one są wykładnikami dwóch tylko zasadniczo różnych postaw, jakie wola człowieka zająć może wobec źródła i celu jego życia: postawy zgody lub niezgody, uznania lub nieuznania, przyjęcia lub odrzucenia.

36. Nie wszystkie odpowiedzi filozofów wyrażają dokładnie jedno z tych dwóch możliwych nastawień woli. Istnieją filozofie eklektyczne, usiłujące czynić zadość stanowiskom, które się wykluczają. Znane są także systemy sceptyczne i agnostyczne, niewypowiadające się ani za, ani przeciw w kwestii podstaw zagadnień bytu. Powstały wreszcie kierunki wyłączające z góry z zakresu badań filozofii i poczytujące za pseudoproblemy, którymi nie warto się zajmować, kwestie dotyczące pochodzenia człowieka, jego istoty i celu. Czy w takich rozwiązaniach można dopatrzeć się myślowych wskazań stanowiska woli?

Bez wątpienia, z tym wszakże zastrzeżeniem, że w powyższych przykładach myśl nie wyraża całkowicie woli, ale zaznacza częściowo jej postawę, w ten jednak sposób, że niedomówionych punktów nietrudno się domyślić. A więc gdy eklektyk, wbrew zasadzie sprzeczności, wciela do swej koncepcji najbardziej rażąco niezgodne elementy, stwierdza przez to, że chce uniknąć następstw wyboru jednego z dwóch wyłączających się stanowisk myśli, na które gdyby się zgodził, musiałby zeń wyciągnąć dla siebie konsekwencje, których za wszelką cenę chce uniknąć. Nie dla innych względów sceptyk i agnostyk zawieszają swój sąd w sprawie podstawowych zagadnień człowieka: wszak takie stanowisko do niczego nie zobowiązuje! A już najbardziej widoczne

są względy współczesnych neopozytywistów odrzucających powyższe zagadnienia jako pseudoproblemy. Chodzi tu o radykalne rozprawienie się z problemami, których samo uznanie nie dopuszcza, by dociekaniom filozofii dać jako jedyny przedmiot badanie czysto formalnej struktury nauki, poprzez logiczny i semantyczny rozbiór zdań jej dotyczących. Wystarczy zapoznać się z manifestem Szkoły Wiedeńskiej lub z wywodami Bertranda Russella, by przekonać się, że to nie inne względy zadecydowały o wystąpieniu tych nowych reformatorów filozofii. Ich usiłowania, by odwrócić umysł ludzki od najważniejszych jego zadań, czyli od badania obiektywnej i subiektywnej rzeczywistości, mają na celu uniemożliwienie mu kontaktu ze źródłem i celem życia, co staje się zrozumiałe jedynie przy negacji tego źródła i celu.

Przyjrzyjmy się teraz głównym typom wyjaśnień rozumowych, za pomocą których woła człowieka uzasadnia swą postawę zgody lub niezgody z Bogiem jako źródłem i celem życia.

* * *

37. Gdy negacja Boga oparta jest na wywodach rozumowych, nosi nazwę ateizmu. Nazwa ta jednak w zastosowaniu do konkretnych wypadków nie wydaje mi się trafna, nie wierzę bowiem, jakem to wyżej stwierdził, by mogli istnieć ludzie zupełnie pozbawieni świadomości Boga. Jeżeli są tacy, którzy nie uznają Jego istnienia – a wiemy o nich z życia i z historii filozofii – to pochodzi to z ich woli, a nie z umysłu: wszystkie ich argumenty umysłowe są całkowicie na usługach ich woli, która swój protest przeciwko Bogu wyraża w formie racjonalnej. Postawę taką trafniej można nazwać antyteizmem niż ateizmem.

Jakkolwiek zresztą ją nazwiemy, charakterystycznym jest dla niej, że łączy się z nią również negacja jednostki jako takiej. Ateizmowi we wszystkich jego formach towarzyszy antyindywidualizm.

Widzimy to nawet w filozofii wyolbrzymiającej do absurdu prawa jednostki, jaką jest indywidualizm Fryderyka Nietzschego. Nieograniczone bowiem prawa przysługują w tej doktrynie nie wszystkim jednostkom, ale tylko niektórym, wyjątkowym i bardzo rzadkim, należącym do rasy nadludzi, którym wszyscy inni ludzie winni być całkowicie poddani. Zresztą los samego nadczłowieka nie należy bynajmniej do najszcześniejszych, skazany jest on bowiem u Nietzschego na kompletną zagładę, tak jak wszystko, co istnieje, by w następnym cyklu na nowo powstać i zniknąć, nie wiadomo po co. Nie, ani indywidualizmu Nietzschego, ani podobnego mu indywidualizmu Stirnera nie można uznać za afirmację praw jednostki ludzkiej jako takiej.

Uznanie Boga łączy się do tego stopnia z uznaniem jednostki, że ci spośród filozofów, którzy Go negują, zmuszeni są zaprzeczyć istnieniu lub przynajmniej poznawalności indywiduum. Twierdzą oni, że indywiduum jest samo przez się nic nieznaczącym szczegółem, oderwanym od całości, jaką tworzy wszechświat, i że tylko w związku z tą całością może być badane przez umysł. W myśl powyższego poglądu wszystko, co stanowi jednostkę ludzką, wszystko, czym ona jest i będzie w znaczeniu biologicznym i socjologicznym, znajduje swe pełne wytłumaczenie w byciu kolektywnym, pojmowanym jako rasa, społeczeństwo czy ludzkość. Byt ten jest nie tylko źródłem, ale i celem jednostki, która swego osobistego celu nie ma i mieć nie może. Cel ma tylko zbiorowość ludzka, podnosząca się ze stanu zwierzęcości do stanu społeczności, a choć jednostka bierze udział w tym postępie, podlega bezwzględnie jego ogólnym prawom. Nie należy więc zastanawiać się nad celowością jej osobistego istnienia, gdyż to nie prowadzi do niczego: przyczynowość pojmowana deterministycznie wystarcza do wyjaśnienia wszystkiego w jej życiu.

38. Nie tylko jednak ateizm jest wykładnikiem rozumowym negatywnego ustosunkowania się jednostki do źródła i celu jej życia. Ustosunkowanie takie wyraża się również w panteizmie. Wyda-

wać by się mogło, że w tej maksymalnej afirmacji Boga przez rozum, który widzi Go wszędzie i wszystko włącza do Jego istoty, nie ma żdźbła niechęci woli człowieka do źródła i celu jego życia. Chwila zastanowienia przekona nas jednak, że panteizm, podobnie jak ateizm, skreśla osobisty stosunek człowieka do Boga, i odwrotnie – Boga do człowieka. Tam zaś, gdzie nie uznaje się takiego stosunku, nie może być mowy o zgodnej współpracy woli ludzkiej z wolą Bożą.

Zaczniemy od najbardziej religijnych form panteizmu. Taką był stoicyzm, który nie tylko nie negował stosunku jednostki do Boga, ale opierał na nim swą bardzo wzniosłą etykę, do dziś dnia braną często za jedno z etyk chrześcijańską. Wszakże jeden zasadniczy rys różni te dwa systemy moralności: w chrystianizmie obopólny stosunek Boga do człowieka jest osobisty, gdy tymczasem w stoicyzmie jest on nieosobisty. Bo choć Bóg stoików jest źródłem i celem wszystkiego, co istnieje, a zatem i jednostki ludzkiej, nie szczególnie nie łączy Go z nią, nie ma Mu ona nic do dania z tytułu swej indywidualności. Cel ludzkiego działania jest jeden i ten sam dla wszystkich, a wszyscy, czy chcą, czy nie chcą, muszą doń dążyć – taka jest główna teza etyki stoików. Zadaniem tej etyki jest skłonić ludzi, aby poddali się powszechnemu porządkowi, narzuconemu im jako cel przez przeznaczenie.

Po co jednak skłaniać ludzi do tego, czemu z konieczności muszą się poddać? Po to, by poddali się dobrowolnie i ochotnie, jak przystało na istoty rozumne, a nie z musu. Jak bowiem twierdzi Seneka: „Ducunt volentem fata, nolentem trahun” [„losy powolnego prowadzą, opornego siłą ciągną” – B.K.]. Dopóki ludzie są posłuszni swemu rozumowi, a właściwie mówiąc, rozumowi Bożemu, jaki wcielają, ich posłuszeństwo powszechnemu porządkowi jest dobrowolne. Skoro jednak wypowiadają posłuszeństwo rozumowi, stają się przez to niewolnikami zmysłów, które sprowadzają ich z właściwej drogi. Wtedy to przeznaczenie zmusza ich do powrotu na drogę, którą nie chcieli iść dobrowolnie.

Poczytując namiętności ludzkie za poruszenia przeciwne rozumowi, etyka stoicka zaleca względem nich nie powściągliwość i umiarkowanie, jak to czyni etyka chrześcijańska, ale obojętność, zupełną nieczułość. Ponieważ namiętności odwracają człowieka od celu powszechnego, zwracają go natomiast ku celom indywidualnym, należy całkowicie uniezależnić się od ich wpływu. Wolność w znaczeniu stoickim, a co za tym idzie również doskonałość, zdobywa się za cenę bezwzględного posłuszeństwa wymaganiom rozumu i uległości porządkowi, jaki rządzi wszechświatem. Czyż nauka ta nie przeczy wszystkiemu, co stanowi osobisty stosunek człowieka do Boga i odwrotnie?

39. Zasadnicze rysy tej nauki z małymi tylko odmianami odnajdujemy w panteistycznej etyce Spinozy. Odrzuca ona wolną wolę jednostki, przeczy różnicy między złem a dobrem, uznając za pewnik zasadę, że wszystkie czyny ludzkie podlegają bezwzględ-nemu determinizmowi. Mimo to Spinoza nie przestaje wysoko cenić i zalecać wolności. Pojmuje on ją jednak po stoicku, to znaczy jako uniezależnienie się człowieka od namiętności. Życie podległe namiętnościom jest, według Spinozy, niewolą, namiętności bowiem skłaniają nas do pościgu za znikomymi przez swój partykularyzm dobrami tego świata. Sam fakt pościgu za takimi dobrami świadczy, zdaniem Spinozy, o nieładzie w umyśle człowieka, o panowaniu w nim mętnych, częściowo tylko prawdziwych idei. Być wolnym to żyć według rozumu, który nas uczy, w jaki sposób możemy dostroić nasze myśli i pragnienia do porządku panującego we wszechświecie. Porządek ten jest celem wszystkiego, co istnieje: uznać go, poddać mu się dobrowolnie, utożsamić swe dążenia z koniecznością powszechną – oto cel, jaki, podobnie do stoicyzmu, etyka Spinozy wskazuje ludzkiemu życiu. Nie ma więc i w tej doktrynie nic osobistego w obopólnym stosunku Boga do jednostki ludzkiej. Ta ostatnia zresztą nie stanowi nic istotnie realnego w systemie Spinozy, jest ona po prostu złudzeniem zmysłów. Na wyższych szczeblach poznania osiąganego przez umysł

i przez rozum to złudzenie znika. Okazuje się wówczas, że jednostka ludzka jako taka jest czymś czysto iluzorycznym i naprawdę istnieje tylko jedna substancja czyli Bóg.

40. Nie ma miejsca na osobisty stosunek człowieka do Boga i odwrotnie, w żadnym innym systemie panteistycznym, nie wyłączając indyjskiego jogizmu, tak zresztą przepojonego duchem wysokiej ascezy. Ta asceza ma bowiem za cel zanik jednostki ludzkiej jako takiej. Ta ostatnia winna się utwierdzić w przekonaniu, że jej odrębność duchowa i cielesna jest złudzeniem, tak jak złudzeniem jest wszystko, co przedstawia się nam jako wielość, różnorodność, działanie i ruch. Wprawdzie złudzenie to jest dla nas nieodłączne od wizji jedynej i ogarniającego wszystko bytu, jakim jest Bóg Najwyższy, czyli Brahman. Przejawem Brahmana na zewnątrz, wyrazem jego potęgi kosmicznej jest *Mâyâ* uosabiająca wymienione wyżej aspekty wielości, różnorodności, działania i ruchu, pod którymi ukazuje się nam bóstwo. Aspekty te jednak, podobnie jak i całe tworzywo *Mâyî* są iluzoryczne: wyrażają to, co skończona i ograniczona jednostka ludzka może dojrzeć z nieskończonej i nieograniczonej istoty Bożej. Niewspółmierność tej istoty ze słabymi środkami ludzkiego poznania sprawia, że przedstawia się ona człowiekowi inaczej, niż jest w rzeczywistości.

O niewspółmierności jest również mowa i w chrześcijańskiej interpretacji Boga. Ją to ma na myśli św. Augustyn, gdy twierdzi, że dzieło Stwórcy jest tak wielkie i bogate w swej treści, że nie może go ogarnąć żaden umysł stworzony – nie tylko ludzki, ale i anielski – i że, by ułatwić nam pojęcie tego dzieła dokonanego przez Boga w jednej chwili, jego opis w *Księdze Rodzaju* został przedstawiony w sześciu dniach stworzenia. Wyrażają one działanie Boże *ad extra*, gdy tymczasem siódmy dzień – dzień Szabatu – wyraża odwiecznie dokonaną, trwającą w niczym niezmaconym spoczynku i niepodlegającą czasowi Istotę Bożą. Czyż nie zachodzi tu ten sam stosunek, tylko wyrażony w innych symbolach niż ten, który jogizm stwierdza między Brahmanem a *Mâyâ*?

Bynajmniej, z tej prostej przyczyny, że działanie Boga Biblii, aczkolwiek niepodlegające prawom następstwa czasu, tak że nie ma w nim ani „przedtem”, ani „potem”, ale jedno niezmiennie „teraz”, jest najzupełniej rzeczywiste i głęboko celowe. Rzeczywiste i celowe, bo powołane do życia wiecznego są również twory Boże, przynajmniej te, które nazywamy rozumnymi, a więc aniołowie i ludzie. Tymczasem działanie Brahmana, a raczej ujawniającej go na zewnątrz Mâyî, o ile nawet przyzna się mu pewną realność, jest bezmyślne i bezcelowe, polegające na nieustannym niszczeniu tego, co dokonało. „Pragnieniu memu widzenia Mâyî – czytamy w nauce Rama Krishny – stało się zadość w następującej wizji: Kropla wody zamieniła się w dziewicę, ta zaś w kobietę rodzącą dziecię. Skoro tylko dziecię to przyszło na świat, zostało natychmiast pożarte przez matkę. Urodziła ona potem wiele innych dzieci, i wszystkie też pożarła. W ten sposób poznałem Mâyę”.

Nic dziwnego, że powstałe w tych warunkach twory Mâyî są efemeryczne i bezsensowne. Ich przeznaczeniem jest po prostu zniknąć, by nie przesłaniać sobą jedyne go jestestwa naprawdę istniejącego i zasługującego na wyłączną uwagę człowieka, to znaczy Brahmana. Wszystko, co nim nie jest, a więc cały świat istot indywidualnych, nie wyłączając istoty ludzkiej, winno być uważane za złudzenie zmysłów.

41. Złudzeniem jest nie tylko ciało, ale i dusza jednostki jako takiej – jej indywidualna jaźń (*jîvâtman*), mająca swą siedzibę w sercu. Nauka joginów przeciwstawia jej duszę, czyli jaźń powszechną (*paramâtman*), której siedzibą ma być głowa człowieka. Stosunek obu tych dusz – jaźni Hindusi wyrażają przez przenośnię i alegorie. A więc dowiadujemy się, że podobnie jak bańki tworzą się na powierzchni wody, a następnie giną w jej nurtach, tak też dusze indywidualne (*jîvâtman*) powstają i rozplývają się w łonie duszy powszechnej (*paramâtman*). „Narodzenie i śmierć – mówi Ramakrishna – są jak bańki powstające na wodzie. Rzeczywista jest woda, bańki zaś są efemeryczne: wyniesione na chwilę ponad

jej powierzchnię, wpadają w nią z powrotem i giną. Podobnie Bóg jest wielkim oceanem, na którym tworzą się bańki czyli dusze. Z Niego powstają, w Nim istnieją i do Niego wracają. On jeden jest rzeczywisty: Jego zaś przejawy jako dusza i jako świat (*jīva* i *jagat*) są nierealne, efemeryczne i śmiertelne”⁸.

Innego porównania używają Hindusi do wyrażenia stosunku, jaki zachodzi między duszą indywidualną a duszą powszechną. Przypominają wodę Gangesu przedzielone kładką drzewną. Przedział ten jest sztuczny, w rzeczywistości bowiem wody Gangesu stanowią jedną całość; dopóki jednak kładka drzewa leży na ich powierzchni, wydają się nam podzielone na dwie różne sfery. Tą kładką, oddzielającą duszę jednostki od duszy powszechnej, jest *ja* ludzkie, w nauce jogów zwane *aham*. Widzą w nim oni najgłębszą zasadę odrębności jednostki od wszystkiego, co nią nie jest, to, co scholastycy nazywali *principium individuationis*, a co jest równoznaczne w pojęciu Hindusów z *principium separationis*, z centrum egoizmu, z tym, co odrywa człowieka od innych ludzi i od Boga. Dlatego to celem ascezy jogów jest zniszczyć w nas *aham*, czyli zaporę uniemożliwiającą nam widzenie i zjednoczenie się z Brahmanem, ogarniającym wszystko w sobie. „*Aham* – powtarza za Vedantą Ramakrishna – jest jak kij położony na powierzchni wody. Usuniecie kij, a woda na nowo stanowić będzie jednorodną całość”⁹.

To na pozór niewinne usunięcie kija równa się skreśleniu wszystkich poszczególnych spraw i zadań zajmujących życie jednostki jako takiej. Musi się ona wyrzec wszystkiego, co ją wyszczególnia, by stać się identyczną z Bogiem, od którego oderwał ją kaprys Mâyi. „Istnieją dwa gatunki *ego* czyli jaźni – mówi Ramakrishna – *ego* dojrzałe i *ego* niedojrzałe: nic nie należy do mnie z tego, co widzę, słyszę lub czuję, a nawet to ciało nie jest moje; jestem od-

⁸ *L'enseignement de Ramakrishna*, par. 52, s. 33.

⁹ *Ibid.*, par. 134, s. 61; cf. par. 960, s. 336.

wieczny, wolny i wszechwiedzący – oto idee, jakie ujawnia z siebie *ego* dojrzałe. Oto moja żona, moje dziecko, mój dom, moje ciało – tego rodzaju świadomość jest przejawem *ego* niedojrzałego”¹⁰.

42. Jaką postawę woli jednostki wobec źródła i celu jej życia wyraża taka filozofia? Zdawać by się mogło – ascetyzm jogów może służyć jako rękojmia takiego przypuszczenia – że jest to postawa najgłębszej zgody i wdzięczności, jaką stworzenie może zająć wobec Stwórcy. A jednak wyłożony powyżej krótki rozbiór motywów i celów tej ascezy wykazuje dostatecznie, że mamy tu do czynienia z najbardziej zdecydowaną postawą buntu przeciw woli Stwórcy, powołującego jednostkę do istnienia i wskazującego temu istnieniu właściwy mu cel. Czyż nie jest protestem przeciwko planom Bożym, które każdy z nas ma realizować w sposób dostępny jego najlepszym możliwościom wewnętrznym, zaniedbywać te możliwości w nadarzających się sposobnościach działania na zewnątrz? Czyż odsuwanie się od zadań i obowiązków takich, jak nasze osobiste powołanie i wynikające zeń obowiązki względem bliźnich naszych, rodziny, narodu i ludzkości nie jest negacją największego daru Stwórcy, jaki stanowi dla każdego z nas własne życie? Niech nam nie mówią, że obowiązki te odrywają naszą uwagę od służby Bogu, i że stworzenia zakrywają nam Stwórcę. Sprawy życia wtedy przeszkadzają nam w służbie Bożej, kiedy przestają być środkiem podporządkowanym tej służbie, a stają się dla nas niezależnym celem. Gdyby zaś stworzenia, jako takie, zasłaniały nam Stwórcę, to niedorzecznością byłyby słowa Psalmisty zachwyconego dziełami Bożymi: „O Panie nasz, jak przedziwne jest imię Twoje po wszystkiej ziemi!... Gdy patrzę na niebiosa Twe, dzieło palców Twoich, na księżyc i na gwiazdy, któreś stworzył, to cóż jest człowiek, że pamiętasz o nim, lub syn człowieczy, że na niego dbasz?” (Ps 8,4-5). „Pytaj się bydłat,

¹⁰ Ibid., par. 131, s. 61.

a one cię nauczą; i ptactwa niebieskiego, a oznajmi tobie. Albo się rozmów z ziemią, a ona cię nauczy, i rozpowiedzą ci ryby morskie. Któż nie wie o tych wszystkich rzeczach, że to ręka Pańska sprawiła?” (Hi 12,9) – mówi o dziełach Bożych cierpiący Hiob, zadając kłam twierdzeniu filozofii indyjskiej, jakoby świat był złudzeniem zmysłów, iluzorycznym tworzywem Mâyi zasłaniającym nam oblicze Boga.

43. Jeszcze w jednej grupie systemów filozoficznych wyraża się wola jednostki wroga Bogu, nie licząca się z Jego zamiarami względem człowieka, nie uznająca celu, jaki On wskazuje każdemu życiu: są to systemy deistyczne. Nie przeczą one istnieniu Stwórcy, nie kwestionują też Jego odrębności od stworzeń, a więc i od człowieka. Nie uznają tylko Bożej Opatrzności opiekującej się każdą jednostką, widząc w tym umniejszenie wielkości Boga. Rolą Boga jest, według tej teorii, czuwanie nad całością, nie zaś zajmowanie się szczegółami: „La nature veille à la conservation de chaque espèce, sans s’embarrasser des individus” [„Natura czuwa nad zachowaniem gatunków, nie przejmując się indywidualiami” – B.K.], mówi Voltaire.

Jednak ten sposób pojmowania stosunku Stwórcy do stworzeń nie jest właściwy tylko deistom z XVIII wieku. Ma on i dziś swych zwolenników. Rzecz można, że stanowią oni najliczniejszą grupę wśród ludzi nie liczących się z Bogiem jako źródłem i celem życia. Nie ulega wątpliwości, że znajdują oni potwierdzenie dla swych przekonań w poglądzie filozofów i socjologów na jednostkę ludzką jako taką. Wszak już od Platona i Arystotelesa nie uznaje się jej za coś, czym warto się zajmować. Jeśli bowiem nie uważa się jej za półbyt, za cień, odbicie bytu prawdziwego, ale za istotę rzeczywistą, to poczytuje się ją za niepoznawalną. Wszak nawet dzisiaj neotomiści nie wahają się twierdzić, że indywidualium jako takie, podobnie jak materia, z której pochodzi, jest dla nas nie tylko zagadką, ale że i umysł Boży nie może go zgłębić: jest więc to byt

niezłębiony w swej istocie, „impénétrable en soi”¹¹. Spinoza i August Comte, a za nimi większość socjologów, poczytują znów indywidualium za abstrakcję, której zrozumienie i wytłumaczenie jest możliwe jedynie przez włączenie jej do całości, czyli do bytu kolektywnego, od którego pochodzi.

Co w świetle takich poglądów na jednostkę można sądzić o jej osobistym stosunku do Boga i odwrotnie? Czy warto, by zwracała się się do Stwórcy w potrzebach i trudnościach życia, jak również doszukiwała się, czego On chce od tego życia? Wszystko to nie ma sensu przy powyższym poglądzie na Boga i na Jego stosunek do człowieka.

44. Jedynym poglądem afirmującym stosunek człowieka-jednostki do Boga jest teizm. Poczytując Boga za Stworzyciela, a co za tym idzie za źródło bytu i atrybutów Jego stworzeń, nie odmawia Mu on najważniejszego z tych atrybutów, jakim jest świadoma siebie samej, swych zamiarów, działań i celów osobowość. Przypisywanie osobowości Najwyższemu uważane jest przez panteistów za ograniczanie Jego istoty, w myśl znanej zasady Spinozy: *omnis determinatio negatio est* [„wszelka determinacja/określoność jest negacją – B.K.]. Z tych to względów filozofia indyjska, o której była mowa przed chwilą, przeczy twierdzeniu, jakoby istota Boga posiadała jakiegokolwiek właściwości lub cechy, nie tylko materialne, ale nawet duchowe i moralne. Oto co nam mówi w tej kwestii cytowany powyżej Ramakrishna: „Brahman jest ponad i poza wiedzą i niewiedzą, dobrem i złem, cnotą i występkiem. Jest on zaiste poza wszelkimi wyłączającymi się określnikami. Brahman jest poza myślą i słowem, poza skupieniem i rozważaniem, poza poznającym, poznawanym oraz samym poznanym. Jest on nawet poza pojęciem rzeczywistości i fikcji”¹². Również Plotyn i Pseudo-Dionizy Areopagita stawiają Boga poza i ponad wszelką kategorią

¹¹ Cf.R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, Beauchesne, 1919, s. 639.

¹² *L'enseignement de Ramakrishna*, par. 993, 994, s. 350.

określeń stosujących się do rzeczy stworzonych, jako że te określenia zacieśniają i zubożają nieskończoną istotę Bożą. Pogląd ten, poparty świadectwem całego szeregu mistyków chrześcijańskich, przedostał się nawet do katolickiej teologii, która zalicza go między różne sposoby pojmowania Boga jako tzw. *via negationis*.

45. Można by się zgodzić na ten agnostycyzm jako na zrozumiałe i uzasadnione dążenie do nieutożsamiania Boga z Jego dziełami, stawianie Go nieskończenie wyżej ponad nie. Niestety pogląd ten łączy się najczęściej z filozofią negującą dzieła Boże. Takie podłoże ma on u neoplatoników, Plotyna i Pseudo-Dionizego Areopagity. Czymże bowiem, jeżeli nie złudzeniem zmysłów, jest z punktu widzenia platonizmu świat rzeczy widzialnych, nie wyłączając istot ludzkich, w odniesieniu do ich wiecznych prawzorów, jakimi są byty *pax excellence*, czyli idee? Wiemy również, jak na świat stworzeń Bożych zapatruje się filozofia indyjska: „Bóg jeden jest rzeczywisty, zapewnia nas Ramakrishna; co zaś do przejawów Bożych, jak świat oraz istoty żywe (*jagat i jīva*), są one nierealne, efemeryczne. Łatwo powiedzieć, że świat jest złudzeniem, czy wiecie jednak, co to oznacza w rzeczywistości? To jak po spaleniu kamfory, z której nic nie pozostaje, nie zaś jak po spaleniu drzewa, po którym pozostaje popiół. Gdy zanika w człowieku wszelka dyskryminacja, gdy osiąga on najwyższy stopień skupienia i kontemplacji (*samādhi*), wówczas nie ma w nim zupełnie świadomości własnego *ja*, ani *ty*, ani wszechświata... Gdy zanika *Mâyâ*, nie pozostaje nic ze świata. Sam Brahman istnieje absolutnie”¹³. Oparty o taką filozofię agnostycyzm jest wyraźną negacją tworów Bożych.

46. Negację już nie istnienia, ale wartości dzieł Bożych wyrażają filozofie rozwijające zasadniczą myśl wschodniego dualizmu i późniejszego manicheizmu. Myślą tą jest dwoistość Boga, jako że stanowią Go równoważne, a wrogie sobie i wiecznie walczące ze so-

¹³ Ibid., par. 997, 998, 999, s. 351.

bą pierwiastki dobra i zła. W okresie nowożytnym Boehme był pierwszym, który połączył oba te pierwiastki w łonie Bożym, w którym według niego znajduje się i niebo, i piekło. Pogląd ten podjęli, każdy na swój sposób, filozofowie niemieccy, Fichte i Schelling, później zaś Schopenhauer i Hartmann. Przypisują oni Bogu dwie diametralnie przeciwne i wrogie sobie wole: jedną pochodzącą z rozumu, a przez to samoświadomą siebie, rozmiłowaną w porządku i podległą mu całkowicie; drugą zaś na wskroś irracjonalną, ślepa, obojętną na porządek i bezwładną we wszystkim, co tworzy. W przekonaniu wymienionych filozofów właśnie druga, czyli zła wola w Bogu, jest źródłem stworzenia. Godząc się na tę zasadę, rozwijają ją oni różnorodnie, Fichte i Schelling w sensie optymistycznym, Schopenhauer i Hartmann w sensie pesymistycznym.

Dwaj pierwsi z nich twierdzą, że zła wola w Bogu musi zostać z czasem pokonana. Wola ta, początkowo działająca jako główne, a nawet jedyne źródło materii i dusz, a wyrażająca się w elementarnym instynkcie życia, na przestrzeni wieków uległa niemałemu wpływowi rozumu; będzie ona ulegać mu coraz bardziej, aż wreszcie ład i sprawiedliwość zapanują w świecie. Pogrążony i rozproszony w materii duch skupi się z czasem i zwycięży. O to ostateczne zwycięstwo ducha kłopotce się i trudzi natura: w boleściach rodzi ona swe dzieła, zadaniem moralności jest sekundować jej boskim wysiłkom¹⁴.

Wychodząc z podobnego założenia, Schopenhauer i Hartmann dochodzą do wręcz odwrotnych, głęboko pesymistycznych wniosków. Dla pierwszego z nich ślepa wola życia jest matką wszystkiego, co istnieje: jej irracjonalne pragnienie bytu daje początek istotom indywidualnym. Natomiast według Hartmanna na początku była myśl; ona to pobudza wolę życia do tworzenia istot indywidualnych przez wyjście ich z łona pierwotnej jedności. Jakkol-

¹⁴ Schelling, *Die Philosophie der Offenbarung*, t. I, s. 263-264 I 268-296.

wiek zresztą będziemy tłumaczyć początek istnienia, źródło jego czyli wola życia jest czymś z gruntu złym: ona to tworzy naturę, a z nią nieład, jaki widzimy w naturze. Co się zaś tyczy istot indywidualnych, to powstają one ze świadomości walki wewnętrznej i zewnętrznej. Każda bowiem z tych istot rodzi się z pragnieniem stania się ową całością, z której pochodzi: stąd nieodłączne od życia cierpienie, stąd również nieubłagana walka na zewnątrz o panowanie, jako formy powrotu do całości. Konflikty wewnętrzne i walki na zewnątrz nie zmniejszy i nie złagodzi bynajmniej postęp ludzkości, przeciwnie, powiększy je i uczyni bardziej dotkliwymi, jako że z postępem i cywilizacją zaostrzają się potrzeby duszy i ciała człowieka. Rację ma zatem Budda, twierdząc, że życie jest złe: na owe zło jedynym antidotum jest również przez niego wskazana *nirvana*, czyli zanik świadomości jednostki jako takiej przez jej zlanie się z całością, od której pochodzi.

47. Na powyższe pojmowanie tworców Bożych nie może się zgodzić żaden teista, uwłacza bowiem ono głęboko niezrównanej doskonałości Stwórcy. Niedopuszczalnym dla teisty, niegodnym pojęcia Boga, jest wprowadzenie do Jego istoty pierwiastków dobra i zła: pierwiastki te wykluczają się wzajemnie, jak wiemy o tym z najbardziej podstawowej zasady myśli – z zasady niesprzeczności; a skoro nie napotykamy ich syntezy ich i nie mogliśmy jej pojąć w rzeczach stworzonych, to tym bardziej nie możemy jej uznać w istocie samego Stwórcy.

Z punktu widzenia teizmu niegodnym Boga jest przypisywanie Mu świadomej czy nieświadomej woli obdarzającej ludzi życiem, skoro się uzna, że to życie, jak mówi Fichte, jest upadkiem ze stanu jedności w stan mnogości, czyli degradacją, przejściem z dobrej i szczęśliwej formy istnienia w złą, a do tego nieszczęśliwą. Czyż takie dzieło przynosi zaszczyt Stwórcy? Czy świadczy o Jego dobroci, miłości i sprawiedliwości? I co sądzić z tego punktu widzenia o zapewnieniach Pisma Świętego, że „dobry jest Pan dla wszystkich, a miłosierdzie Jego nad wszystkimi sprawami Jego”

(Ps 144,9) i że „raduje się Pan w dziełach Swych” (Ps 53,31)? Nie pozostawałoby nic innego, jak uznać te słowa za wierutny fałsz albo, o ile by się im wierzyło, uważać Boga za okrutnika odczuwającego sadystyczną rozkosz z cierpienia istot, którym dał życie. A co sądzić o mądrości takiego Stwórcy, który mnożąc swe twory, powiększa nieład we wszechświecie i zakłóca najgłębszą harmonię bytu? Każde Jego dzieło jest bowiem z tego punktu widzenia nowym dysonansem, nowym zgrzytem w harmonii bytu. Czy działanie takie wykazuje choćby najdrobniejsze ślady myśli i celowości? Oto bezpośrednia replika teizmu na deprecjację dzieł Bożych.

48. Replika ta jednak nie zadowoli wszystkich. Wśród krytyków Bożego dzieła znajdują się tacy, których nie przekonają wywody potwierdzone zapewnieniem Pisma o tym, że Stwórca jest z gruntu dobry, mądry i sprawiedliwy, i że jako taki nie może tworzyć rzeczy złych, bezładnych i bezcelowych. Wywodom tym zarzucają oni, że są podyktowane przez wiarę, a pojęciu Boga dobrego, miłosiernego, współczującego cierpieniom swych stworzeń nie zważają się przeciwstawić boga złego, głuchego na potrzeby ludzi, cieszącego się ich cierpieniami. Czegoż to nie przypisywano Istocie Najwyższej? Obojętność, bezmyślność, nieubłaganą twardość, swawolę dochodzącą do kaprysu lub okrucieństwa, niesprawiedliwość – wszystko to zarzucano i dziś jeszcze zarzuca się Bogu. Z ludźmi osądzającymi Stwórcę w ten sposób nie można mówić o Nim samym, ale o Jego dziełach.

Otóż przy całym podziwieniu, jaki się ma dla tych ostatnich, nie wszystko wydaje się nam w nich doskonałe. Na wszystkich, szczeblach istnienia, jakie znamy, widzimy braki i niedoskonałości. Ujawniają się one nie tylko w ustroju stworzeń, w ich nietrwałości i zniszczalności, ale i w ich głębokiej rozbieżności, sprawiającej, że zamiast zgody i harmonii stwierdzamy między nimi częste konflikty, niezgodę, walkę i wzajemne niszczenie się. Nieprzejednaną wrogość, która zdaje się świadczyć o zasadniczym niedoborze

istot stworzonych, napotykamy szczególnie w świecie żywym, zwłaszcza wśród istot obdarzonych rozumem i wolą. Dlatego to darwinistowska walka o życie – *struggle for life* – jest rozwinięciem i zastosowaniem do całego świata istot żywych tego, co Hobbes obserwował w świecie ludzkim, a mianowicie wojną wszystkich ze wszystkimi – *bellum omnium contra omnes*. Spośród przeróżnych niebezpieczeństw, jakie zagrażają ludzkiemu zdrowiu i życiu ze strony tzw. martwych żywiołów natury w postaci burz, wylewów rzek i mórz, piorunów, wybuchów wulkanicznych, cyklonów, trzęsień ziemi, czy to ze strony istot żywych, niszczących nasz organizm przez choroby i epidemie, najbardziej groźnym niebezpieczeństwem dla człowieka jest człowiek. Obecna wojna z jej wyścigiem w zbrojeniach, w którym chodzi o coraz większe zniszczenie mienia, zdrowia i życia człowieka, stanowi najlepszą ilustrację tego stanu rzeczy. Przyglądając się rosnącemu z każdym dniem żniwu śmierci, mimo woli nasuwają się słowa skargi, jaką Psalmista zanosí do Boga: „Czyż dlatego stworzyłeś synów ludzkich, by ginęli marnie?” (Ps 88,48). A gdy do okropności wojny dołączymy zwykłe ludzkie złośliwości, intrygi, zawiści, waśnie, kłótnie, szykany, gdy dodamy do tego krzyczące niesprawiedliwości, jakie dzieją się na ziemi z winy człowieka, gdy dorzucimy do nich tzw. niesprawiedliwości losu polegające na tym, że, jak mówi Salomon, „bywają sprawiedliwi, którym się tak powodzi, jakoby czynili uczynki niepobożnych; i bywają niepobożni, którym się tak powodzi, jakoby czynili uczynki sprawiedliwych” (Koh 8,14), gdy do kompletu dodamy uwagę tegoż Mędrca, twierdzącego, że w świecie „co jest krzywego, nie może być wyprostowane, a niedostatki nie mogą być policzone” (Mdr 1,15), wówczas będziemy mieli dość pełny obraz zła, jakie ma miejsce w dziele dobrego i mądrego Boga. O tym, że obraz ten nie jest przesadny, świadczy pesymistyczna ocena świata wydana przez tegoż Salomona: „Widziałem wszystkie sprawy, które się dzieją pod słońcem, a oto wszystko jest marnością i utrapieniem ducha”

(Mdr 1,14). Co nam na to może odpowiedzieć teizm? Jak pogodzi niezliczone braki i niedające się zaprzeczyć przejawy zła w świecie z absolutną doskonałością Stwórcy?

49. Na te pytania nie brak różnych odpowiedzi; przytoczę tu jedną, moim zdaniem najważniejszą. Choć sformułowana dopiero przez Leibniza, odpowiedź ta wiąże się ściśle z poglądami całej starożytności na tę sprawę. Zdaniem Leibniza źródło zła w świecie tkwi w materii. Nie znaczy to, by materia była niestworzona, jak wyobrażali ją sobie filozofowie greccy – zwłaszcza Platon i Arystoteles – których poglądy przejęli gnostycy i manichejczycy przeciwstawiający materię Bogu jak zło dobru. W przekonaniu Leibniza materia należy do stworzeń Bożych i jako taka jest, sama w sobie, czymś dobrym. Jednak jej właściwości zagrażają nam na wiele sposobów. Czyż ogień i woda nie są pożyteczne? Najmniejsza nieostrożność nasza sprawia jednak, że działania tych dobroczynnych elementów zamieniają się w klęskę. To samo da się powiedzieć i o innych właściwościach materii, takich jak grawitacja lub rozciągłość. Ograniczają one dynamizm naszej myśli, nie pozwalają jej promieniować we wszystkich kierunkach, co w rezultacie staje się powodem niewiedzy i błędu, nieodłączonych od naszych namiętności i przyczyniających się do większości naszych nieszczęść. W przekonaniu Leibniza wszystkie rodzaje zła, które nas trapi, związane są bezpośrednio lub pośrednio z materią. Zapewne i materia ma dobre strony – to ona umożliwia Bogu indywidualizację Jego twórców, które bez niej tkwiłyby w jedności nieodróżnionym myśli Stwórcy. Według Leibniza nie zmienia to jednak faktu, że jest ona źródłem nieporządku i zła w świecie i bez niej harmonia w dziełach Bożych byłaby niezmacona.

Powyższa odpowiedź, upatrująca przyczyny zła w materii, nie odbiega zasadniczo od tej, jaką dawała starożytna filozofia Zachodu i jaką dziś jeszcze daje mądrość Wschodu. Obie wywodzą zło z indywidualium, jako z istoty materialnej. Widzieliśmy, jak tę sprawę rozstrzyga filozofia indyjska: według niej wszystkiemu winna

jest indywidualizacja bytów przez materię. Również Arystoteles wiąże zło w świecie z istnieniem materii i powstających z niej indywiduów. Są one ze względu na swoje pochodzenie nieuchwytnie w swej istocie, niedające się określić – irracjonalne, nawet wtedy, gdy są podmiotami wolnego działania, czyli ludźmi. Gdyby podmiot ludzki był zawsze posłuszny wskazaniom rozumu, który z natury swej dąży do powszechności, jego wola nie zwracałaby się nigdy w kierunku dóbr poszczególnych, a przez to znikomych i względnych; dobro bezwzględne, to znaczy powszechne i niezmiennie, zajęłoby ją całkowicie. Ponieważ jednak podmiot ludzki jest bytem indywidualnym, czyli materialnym, w jego mocy jest uniezależnić się od wskazań rozumu, a wręcz przeciwstawić się im. Ma to miejsce wówczas, gdy pożądania cielesne zaślepiają umysł jednostki i zwracają jej wolę ku rzeczom złym.

Widzimy więc, że ani samo indywiduum, ani nawet jego wolna wola nie cieszą się wielkim uznaniem Arystotelesa. Nie tylko nie uważa on władzy indywidualnego wyboru za doskonałość natury ludzkiej, ale przeciwnie, uznaje tę władzę za skutek nieporządku, wywołanego w naturze przez niskie, bo cielesne – materialne pożądliwości człowieka. Wszystkiemu złu jest i tutaj winna indywidualizacja bytów w materii.

Jest rzeczą wiadomą, jak powyższy pogląd zaciążył na filozofii średniowiecza i jak poprzez nią przeniknął do mistyki i ascetyki chrześcijańskiej. W przekonaniu wielu mistrzów życia duchowego największą przeszkodą w drodze do doskonałości jest ciało ludzkie, jako źródło i podstawa indywidualności. A choć nie mówi się tu, jak u jogów, o unicestwieniu ciała, ale tylko o jego ujarzmieniu, niemniej uważa się je oraz wywodzoną zeń indywidualność za coś głęboko niedoskonałego i spalonego, co należy pokonać w sobie, aby jednostka jako taka zanikła, przynajmniej w znaczeniu moralnym, na rzecz dobra pojmowanego w sensie uniwersalnym. Wszystko to wskazuje, że pogląd Leibniza wywodzącego zło z materii nie jest bynajmniej czymś odosobnionym.

50. Na stanowisko takie konsekwentny teista nie może się zgodzić. Nie wątpi on bowiem to, że wszystkie dzieła Boże, nie wyłączając materii ani indywidualności, są dobre i nie stanowią same przez się przeszkody dla człowieka w jego dążeniu do doskonałości. To, co wiemy dziś z chemii i fizyki o materii tzw. martwej, nie potwierdza w niczym poglądu na nią Stagiryty i scholastyków, poczytujących ją za coś chaotycznego, bezładnego, nie dającego się przeniknąć nawet myśli Bożej. Obecne badania nad materią wykazują, że posiada ona zadziwiającą strukturę wewnętrzną, przedziwny ład oraz porządek i że jej ostateczne elementy jakie znamy, wyrażają się w liczbach całkowitych, co wręcz przeczy pogładowi, jakoby materia posiadała cechy irracjonalne, takie jak podzielność do nieskończoności i ciągłość. Ta elementarna nieciągłość materii i prymat, jaki ma w jej pomiarach liczba całkowita, nie pozwalają nam zdeterminować, czyli z góry określić zachodzących w niej procesów i wyrazić ich przy pomocy równań różniczkowych. Indeterminizm materii, polegający na tym, że jej cząsteczki najdrobniejsze działają samodzielnie, tak jakby były obdarzone wolną wolą (działania tego fizyk angielski Dirac nie waha się nazwać „free will of nature”), ten nie świadczy jednak o niższości materii w hierarchii bytów, ale przeciwnie, upodabnia ją do świata istot żywych, w którym indywidualna wola jednostek wyklucza panowanie determinizmu. Bez względu więc na to, jak będziemy zapatrywali się na istotę materii, czy sprowadzimy ją do elektryczności, do światła itp., nie możemy jej uważać za Arystotelesem i scholastykami za dziedzinę nieokreśloności, nieładu i chaosu, ale za dzieło Stwórcy, które On sam uznał za dobre: „I widział Bóg, że to było dobre” (Rdz 1,11).

51. Nie pojmuję również, jak myśliciel uznający osobowego Boga może uznawać indywidualność za błąd, a chociażby nawet za niedoskonałość stworzenia. Pogląd taki, który dziwi u teistów w ogóle, jest wprost niezrozumiały u chrześcijan. Wielu z nich, w myśl wskazań Arystotelesa i scholastyki, zgodnie również z opinią socjo-

logów, przeciwstawia indywiduum pojęciu osoby, poczytując owo pojęcie za proste, jasne i zrozumiałe, odmawiając zaś tych właściwości pojęciu jednostki jako takiej. Wyższosc przyznawana w tej teorii osobie motywowana jest jej powszechnością: osoba wyraża to, co jest wspólne wszystkim ludziom, zatem pojęcie jej uchodzi za jasne, racjonalne. Ponieważ zaś indywiduum zawiera w swej istocie to, co każdy człowiek ma sobie tylko właściwego, uważane jest ono za irracjonalne.

To rzecz oczywista, że teoria ta łączy się ściśle z perypatetyczno-scholastycznym poglądem na materię i na indywidualizację. Nie potwierdzają jej natomiast dane Objawienia. Z chrześcijańskiego bowiem punktu widzenia każda jednostka ludzka ma nieocenioną wartość, jako że jest obrazem samego Boga (Rdz 1,27) i że to Boże podobieństwo wyraża w sposób jedyny i niepowtarzalny. Bóg Objawienia nie jest Stwórcyem jakiegoś bytu zbiorowego i pierwsze Jego twory należące do ludzi – Adam i Ewa – były to jednostki, byty indywidualne, zresztą tak jak i wszystkie inne, które zostały stworzone po nich. Pan Bóg nie stwarza jednostek ludzkich według jednego tylko typu, na jedną i tę samą ogólną modłę: każda z nich jest indywidualnie różna i nie da się utożsamić z żadną istniejącą, każda bowiem jest innym obrazem swego Stwórcy, innym aspektem Jego nieskończone różnorodnej Mądrości (Ef 3,10). Nie z łona ciemnej, chaotycznej, irracjonalnej materii wywodzi się zatem jednostka ludzka, ale z głębi Myśli i Woli Bożej: każdy z nas jest wcieleniem pewnego zarysu tej myśli, realizacją jednego z jej odwiecznych zamiarów. Ze względu na swe pochodzenie, jako oddzielny twór Boga, osobne Jego dzieło, jednostka ludzka jako taka ma wartość niezrównaną: „Bogowie jesteście – mówi Psalmista o ludziach – wszyscy jesteście synami Najwyższego” (Ps 82,6), a Paweł Apostoł zapewniając Ateńczyków, że „od każdego z nas nie jest Pan daleko”, dodaje: „albowiem w Nim żyjemy, ruszamy się i jesteśmy: Jego bowiem rodzajem jesteście” (Dz 17,28). Jakkolwiek przełożymy użyte tu przez

Apostoła słowo „genus” – czy jako rodzaj, rasę, czy jako ród, rodzinę, wyraża ono ścisły, jak więzy krwi wśród ludzi, związek człowieka z Bogiem.

52. A jak wysokie jest w chrystianizmie pochodzenie każdej jednostki, tak też i szczytne jest w nim jej powołanie. Polega ono na spełnieniu zadania, dla którego dany człowiek został stworzony i które jest celem jego życia, zaspokajającym najistotniejsze potrzeby jednostki, a mianowicie: zachowanie, obronę i afirmację jej bytu. Z chrześcijańskiego punktu widzenia jednostka ludzka nie po to istnieje, by rozpląnąć się jak kropla wody w morzu, w jakiejś anonimowej lub określonej całości, mniejsza o to, czy nazwie się tę całość Bytem, Substancją czy Rasą, Narodem, Ludzkością, czy wreszcie wszystko wchłaniającym w siebie Brahmanem. Celem człowieka, według chrystianizmu, jest zachować na zawsze swój byt indywidualny, by nie zatracił on nic ze swych istotnych, duchowo-cieleśnych składników. Takie znaczenie ma bowiem chrześcijańska afirmacja jednostki, wyrażająca się w dogmatach nieśmiertelności duszy i ciała zmartwychwstania.

Nie przeczę, że osiągnięcie tak prostego w zasadzie celu jest w praktyce niezmiernie trudne dla człowieka. Choć najgłębsze potrzeby jego natury skłaniają go do tego celu, choć jego wola pragnie go również jako sposobu samoafirmacji, zachowanie samego siebie jest dla człowieka sprawą tak trudną, jak żadna inna. Tę sprawę komplikują mu niewypowiedziane dwa rodzaje trudności: trudności zewnętrzne wynikające z presji, jaką wywiera nań ośrodek, w którym żyje; trudności wewnętrzne wynikające z większej jeszcze presji, jaką wywiera nań przeszłość poprzez przyrodzone mu skłonności i pożądlivości. O tym, że pod ciężarem tej podwójnej presji jednostka ludzka, pozostawiona swym własnym siłom, prędzej czy później musi ulec, utożsamiając się czy to ze swoim ośrodkiem, czy to z przeszłością, a przez to rezygnując ze swego powołania, jakim dla każdego jest być sobą w najlepszym

znaczeniu tego słowa, wiemy wszyscy z własnego doświadczenia i z przykładu, jaki nam daje tylu innych ludzi.

Ten smutny fakt stwierdzają również filozoficzne etyki i doktryny moralne. Żadna z nich wszakże nie chroni **jednostki ludzkiej jako takiej** od grożącego jej z zewnątrz i z wewnątrz niebezpieczeństwa. Nie dosięgając do jednostki z wyżyn swych ogólników i abstrakcji, umysł ludzki nie jest w stanie jej wskazać tego, co może ją uchronić od zagłady. Nie tylko jej nie wybawia od tego niebezpieczeństwa, ale wręcz ją ku niemu popycha. Iluż to filozofów i socjologów, wywodząc jednostkę z kolektywu, każe jej dążyć do kolektywu, jako do źródła i celu jej życia! Otóż dążenie to, zalecane dziś nieomal powszechnie, prowadzi nieuchronnie do zaniku żywego człowieka w obcej i wrogiej jego rozwojowi całości, mniejsza o to, czy nazwie się ją Rasą, Klasą lub totalistycznym Państwem.

53. Jedyną nauką, wskazującą jednostce niechybny sposób zwalczania potęg wrogich jej powołaniu jest Ewangelia Jezusa Chrystusa. Z jej tylko pomocą każdy człowiek może uchronić się od grożącego mu z zewnątrz i z wewnątrz niebezpieczeństwa zatraty siebie jako indywidualności.

Światło Ewangelii umożliwia człowiekowi odróżnienie tego, co w nim jest istotnie osobiste, od tego, co obce, narzucone z zewnątrz – przez wpływy otoczenia lub z wewnątrz – na drodze dziedziczności. Rozróżnienie to nie jest rzeczą łatwą dla człowieka, jak często bowiem ulega on obcym a nawet wrogim swemu powołaniu wpływom, myśląc, że czyni zadość swym najistotniejszym potrzebom! W każdym z nas zachodzi bowiem konflikt dwóch przeciwnych, wrogich sobie elementów, walczących o zawładnięcie całym naszym życiem. Z jednej strony występują nasze dziedziczne skłonności, wyrażające dążenia całego gatunku ludzkiego, z drugiej strony zaś nasze samotne „ja”, usiłujące realizować swe własne potrzeby. Konflikt ten Paweł Apostoł nazywa

walką w nas starego człowieka z nowym. Stary człowiek oznacza nasze obciążenia dziedziczne, przejawiające się w postaci wrodzonych skłonności do grzechu. Nowy człowiek oznacza zaś najlepsze możliwości naszej jaźni, zawarte w nas potencjalnie i wyrażające nasze osobiste powołanie, czyli, inaczej mówiąc, zamiary – wolę Bożą względem każdego z nas. Oto, co w tej sprawie mówi Apostoł: „Każdemu bywa dane okazanie Ducha ku pożytkowi wspólnemu... Różne są dary, ale tenże Duch. I różne są posługi, ale tenże Pan. I różne sprawy, ale tenże Bóg, który sprawuje wszystko we wszystkich... udzielając z osobna każdemu, jako chce” (1 Kor 12,4-11). Dary te różne, udzielone każdemu i wyrażające jego osobiste powołanie, służyć mają „pożytkowi wspólnemu”, który to cel określa gdzie indziej Apostoł jako „budowanie ciała Chrystusowego” (Ef 4,12). Ciałem Chrystusowym, o którym tu mowa, jest Kościół prawdziwy, czyli zjednoczenie ludzi powołanych, to znaczy z góry wyposażonych przez Stwórcę, do oddawania sobie wzajemnie najbardziej osobistych, a przez nikogo innego nie zastąpionych pomocy i usług w tak ważnej sprawie, jaką jest dla każdego osiągnięcie celu jego życia. Podobnie jak w ciele ludzkim każdy członek ma swoją funkcję, swoje przeznaczenie, tak w mistycznym ciele Chrystusa, jakim jest Kościół, każdy z członków ma swoją rolę, sobie właściwe powołanie. „Jako w jednym ciele – pisze Apostoł – wiele członków mamy, a wszystkie członki nie jedno dzieło mają, tak wielu nas jest jednym ciałem w Chrystusie, aleśmy z osobna jedni drugich członkami” (Rz 12,4-5). Tę samą myśl rozwija Apostoł w liście do Koryntian: „Jako ciało jedno jest a członków ma wiele, ale wszystkie członki ciała jednego, choć ich wiele jest, są jednym ciałem, tak i Chrystus. Albowiem przez jednego Ducha my wszyscy w jedno ciało jesteśmy ochrzczeni, bądź Żydzi, bądź Grecy, bądź niewolnicy, bądź wolni, a wszyscy jednym Duchem jesteśmy napojeni... Jeśliby rzekła noga: Ponieważ nie jestem ręką, nie jestem z ciała; azali dlatego nie jest z ciała? A jeśliby ucho rzekło: Ponieważ nie

jestem okiem, nie jestem z ciała; azali dlatego nie jest z ciała? Jeśli wszystko ciało jest okiem, gdzież słuch! A jeśli wszystko słuchem, gdzież powonienie?... Bóg ułożył członki, każdy z nich z osobna w ciełe, jako chciał. A jeśliby wszystkie były jednym członkiem, gdzieżby było ciało?... Nie może tedy rzec oko ręce: nie potrzebuję ciebie; albo zaś głowa nogom: nie potrzebuję was... Bóg w ten sposób ułożył członki... aby nie było rozerwania w ciełe, ale iżby jedne członki o drugich jednakie staranie miały. A przeto jeśli jeden członek cierpi, cierpią z nim wszystkie członki; a jeśli bywa uczczony jeden członek, radują się z nim wszystkie członki. Lecz wy jesteście ciałem Chrystusowym, członkami każdy z osobna” (1 Kor 12,12-27). Przytaczam tu prawie *in extenso* naukę Apostoła o mistycznym ciełe Chrystusa, gdyż chrześcijańskie pojmowanie jednostki i jej powołania przedstawione jest w niej nieporównanie głębiej i wyraziściej niż w modnych dziś przyrównaniach roli jednostki do roli komórki w organizmie. Zapewne i komórka ma swe znaczenie w życiu organizmu. Nie można jednak twierdzić, że zadaniem jej jest „budować ciało Chrystusowe”, to znaczy brać czynny i wybitnie osobisty udział w Chrystusowym dziele uświęcenia ludzi, w tym, co Apostoł nazywa „consummatio sanctorum in opus ministerii” – dokonywaniem świętych ku posługiwaniu.

54. Poświęcenie życia takiemu celowi jest dla jednostki najwyższą, na jaką może się zdobyć, afirmacją jej jestestwa. Ziszczając bowiem zamysł Boży, dla którego została stworzona, realizuje ona *eo ipso* najlepsze swe możliwości. Współpraca z Chrystusem w dziele uświęcenia Jego mistycznych członków daje człowiekowi, łącznie z synostwem Bożym, nie tylko udział w zasługach, ale i uczestnictwo w chwale Zbawiciela – „Którzykolwiek Duchem Bożym prowadzeni są, ci są Synami Bożymi... Tenże Duch poświadcza duchowi naszemu, iż jesteśmy dziećmi Bożymi. A jeśli dziećmi, tedy i dziedzicami Bożymi, a współdziedzicami Chrystusowymi: jeśli tylko z Nim cierpimy, abyśmy też z Nim byli uwielbieni” (Rz 8,14-17). Pismo Święte niewiele mówi nam o tym, na

czym będzie polegać ten udział ludzi w chwale Syna Bożego. Wiemy tylko, że to partycypowanie w chwale okaże się ostatecznie uczestnictwem człowieka w naturze Bożej. „Teraz synami Bożymi jesteśmy – mówi Jan Apostoł – ale się jeszcze nie okazało, czym będziemy. Wiemy, iż gdy się On objawi, podobni Mu będziemy: albowiem Go ujrzymy, jako jest” (1 J 3,2). Apostoł Narodów wyraźnie zapewnia nas o tym, że ta najwyższa afirmacja jednostki ludzkiej biorącej udział w chwale Bożej dotyczy nie tylko duszy, ale i ciała, mówiąc: „Ale kto rzecz: Jakoż zmarłychwstają umarli, w jakim ciele przyjdą? O głupi! To, co ty siejesz, nie bywa ożywione, jeśli pierwej nie obumrze. A co siejesz, nie siejesz ciała, które ma potem wyrość, ale gołe ziarno, jak się trafi, albo pszeniczne, albo jakiegokolwiek inne. A Bóg daje mu ciało, jako chce, a każdemu naszemu jego własne ciało. Nie każde cało jest jednakim ciałem; ale insze jest ciało ludzkie, a insze bydłce, insze rybnie, a insze ptasie. I są ciała niebieskie i ciała ziemskie; lecz insza jest chwała ciał niebieskich, a insza ziemskich. Insza chwała słońca, a insza chwała księżyca, a insza chwała gwiazd; albowiem gwiazda od gwiazdy różna jest w jasności. Takież będzie i powstanie umarłych. Bywa wsiane ciało w skazytelności, a będzie wzbudzone w nieskazytelności. Bywa wsiane w niesławie, a będzie wzbudzone w sławie; bywa wsiane w słabości, a będzie wzbudzone w mocy. Bywa wsiane ciało cielesne, a będzie wzbudzone ciało duchowne” (1 Kor 15,34-43). Czyż nie dość jasno i mocno wyrażono tu chrześcijańską afirmację zmarłychwstania ciał ludzkich, nie tylko gatunkowo, ale indywidualnie tych samych? Czy wyrażenia „nie każde ciało jest jednakim ciałem”, „gwiazda od gwiazdy różna jest w jasności”, nie świadczą nie tylko o obecnych różnicach ciał, ale i o przyszłym różnym wyglądzie każdego z nich, w zależności od nierównego udziału w zasługach? Oto jak chrześcijański teizm pojmuje stosunek jednostki ludzkiej do źródła i celu jej życia, czyli do Boga.

55. Skąd według tej koncepcji pochodzi zło w świecie? Z wolnej woli istot stworzonych. Największy z darów Stwórcy, jakim jest wolna wola, daje jej posiadaczowi możliwość ustosunkowania się tak, jak chce, do źródła i celu jego życia. Może więc uznać swą zależność od Boga, poznać Jego wolę względem siebie i pełnić ją, jako cel swego życia, realizując najlepsze swe możliwości, kiedy tylko nadarza się po temu sposobność. Istota obdarzona wolną wolą może jednak nie uznać swego Stworzyciela, sprzeciwić się Jego woli i sprzeciw ten wyrazić w swym życiu, którego celem staje się wówczas walka z Bogiem. Z takiej właśnie woli powstaje zło w świecie. Jest więc ono dziełem stworzeń, rezultatem możliwości, jaką posiadają one przeciwstawienia się woli Stwórcy, sprzeciwienia się Jego planom i zwalczania ich wszystkimi sposobami. A ponieważ, jak już wiemy, Stwórca daje swe plany do realizacji stworzeniom, ponieważ każde z nich wciela pewien zamysł Boży i jest wyposażone we wszystko, co służyć może do jego wykonania, walka z Bogiem i nieodłączne od niej zło zaczyna się we wnętrzu tych stworzeń, tam, gdzie powstają ich najbardziej osobiste skłonności, dążenia i zamierzenia. Pismo Święte tę dziedzinę w człowieku nazywa sercem. Serce w znaczeniu biblijnym to samo centrum osobowości ludzkiej. Wszystko, co człowiek myśli, mówi i działa, ma swój początek w jego sercu; wszystko, czym jest i co przejawia z siebie, z serca pochodzi. Stąd obowiązek czuwania nad sercem: „Nad wszystko strzeż serca twojego, bo z niego tryska źródło życia” (Prz 6,23), ostrzega autor Księgi Przypowieści. Chrystus zaś wręcz oświadcza: „Co z ust wychodzi, z serca pochodzi. Dobry człowiek z dobrego skarbu serca wynosi rzeczy dobre, a zły człowiek ze złego serca wynosi złe rzeczy” (Mt 12,34-35). „Z wnętrza serca ludzkiego pochodzą złe myśli, cudzołóstwa, wszeteczeństwa, mężobójstwa, kradzieże, łakomstwa, złości, zdrada, niewstyd, oko złe, bluźnierstwo, pycha, szaleństwo” (Mk 7,21-22). Tak chrystianizm tłumaczy genezę zła w świecie.

Powyższe wyjaśnienie nie tłumaczy nam innych rodzajów zła, tych mianowicie, które choć trapią człowieka, nie pochodzą z niego, ale czy to z istot żyjących – jak zwierzęta, rośliny lub drobno-ustroje, czy też z martwych żywiołów natury – jak woda, ogień, ziemia, powietrze itp. Wydłużająca się na przestrzeni wieków lista chorób, wylewy wód, pożary, trąby powietrzne i trzęsienia ziemi, oto przejawy tych różnych, trapiących ludzkość, rodzajów zła, za które nie można czynić odpowiedzialnym człowieka. Czyż i tu może mieć zastosowanie teoria wolnej woli stworzeń walczących ze Stwórcą?

Najzupełniej, z tym wszakże zastrzeżeniem, że nie jest to wola ludzka. Na człowieku bowiem nie kończy się Wszchemoc Boga i nie jest on Jego jedynym wolnym tworem. Pomijając już mało znany, mimo postępu przyrodoznawstwa, świat istot żywych niższych od człowieka, o których nie można z góry przesądzić, że nie posiadają żadnej woli, żyjemy w sferze działań świata istot niewidzialnych, uznawanych przez wszystkie religie za wolne i wyższe od człowieka. Otóż wśród tych istot religia chrześcijańska rozróżnia aniołów dobrych i złych, zależnie od dwóch różnych postaw, jakie owe duchy zajęły wobec źródła i celu ich bytu. Korzystając z udzielonego im daru wolności, złe duchy sprzeciwiają się planom Boga w ten sposób, że nie realizują ich w sobie samych i przeszkadzają w tym, by inne twory ziszczały zamiary Stwórcy. Te zbuntowane duchy starają się wciągnąć człowieka do walki z Bogiem: używają do tego wszystkich środków, jakimi rozporządzają, wśród których najzwyczajniejsze i częstokroć najskuteczniejsze są choroby, klęski i katastrofy, jakie zagrażają człowiekowi ze strony tzw. żywiołów natury. „Rzekł Pan do szatana: Czy przypatrzyłeś się słudze memu Hiobowi, że mu nie masz równego na ziemi? Mąż to doskonały i szczery, bojący się Boga i odstępujący od złego. I odpowiedział szatan Panu: Izaż się Boga Hiob darmo boi. Azażes go Ty nie ogrodził, i domu jego, i wszystkiego, co ma, wokoło zewsząd. Błogosławiłeś sprawom rąk jego i dobytek jego

rozmnożyłeś na ziemi. Ale ściągnij tylko rękę Twoją, a dotknij wszystkiego, co ma, a obaczysz, jeśli Ci w oczy złorzeczyć nie będzie. Tedy rzekł Pan do szatana: Oto wszystko, co (Hiob) ma jest w twojej ręce. Tyko nie ściągaj nań ręki twej” (Hi 1,8-12).

Jako następstwo tej rozmowy posypały się na Hioba nieszczęścia i klęski, pozbawiające go wszystkiego, co posiadał: dobytku, sług, synów i córek. A gdy to wszystko nie złamało w nim ducha i nie pobudziło go do buntu przeciwko Bogu, o który chodziło szatanowi, wówczas zły duch zwraca się znowu do Stwórcy, by otrzymać zgodę na jeszcze bardziej bezpośrednie środki trapienia Hioba: „Odpowiedział szatan Panu: skórę za skórę, i wszystko, co ma człowiek, da za życie swoje. Ale ściągnij tylko rękę Twoją, a dotknij kości jego i ciała jego, a ujrzysz, jeśli Ci w oczy złorzeczyć nie będzie. Tedy rzekł Pan do szatana: Oto w ręce twojej jest; wszakże żywot jego zachowaj. Wyszedłszy tedy szatan od oblicza Pańskiego, zaraził Hioba wrzodem złym, od stopy nogi jego, aż do wierzchu głowy jego. Tak, że wziął skorupę, aby się skrobał. I siedział w popiele” (Hi 2,4-8).

Takie jest poza wolą ludzką ostateczne źródło zła w świecie. Stwarza je duch buntu usiłujący wplątać człowieka w odwieczny swój zatarg z Bogiem. Do celu tego używa on wszystkich środków, jakimi rozporządza, a w pierwszym rzędzie żywiołów martwej i żywej natury. Nie są to wprawdzie środki niewyczerpane, zły duch nie ma bowiem absolutnej władzy nad naturą – moc jego jest ograniczona: ma jej tyle, ile mu dano do realizacji możliwości jego wolnej woli. Środki te jednak są dostatecznie potężne, by jak najciężej i najdotkliwiej doświadczyć człowieka, jak miało to miejsce u Hioba, a bardziej jeszcze u Jezusa Chrystusa. Zło, jakiego człowiek doznaje w tym życiu, jego smutki, bóle i cierpienia – głównym sprawcą tego wszystkiego jest szatan, działający w tym celu, by poróżnić i oderwać stworzenie od Stwórcy. Nawet śmierć jest jego dziełem, jak bowiem zapewnia nas Księga Mądrości, „Bóg stworzył człowieka dla nieśmiertelności, na obraz swej wła-

snej natury stworzył go: przez zawiść szatana śmierć przyszła na świat” (Mdr 2,23).

56. Wyjaśnienie to nasuwa jedną poważną trudność.

Jeżeli zło pochodzi z wolnej woli stworzeń, to po co Stwórca obdarzał je tym darem? Wszak wiedział, jakie stąd wynikną nieszczęścia dla świata, wiedział, że tak człowiek, jak i anioł, nadużyją udzielonej im wolności, uczynią z niej narzędzie grzechu, środek zepsucia dzieł Bożych, o których sam Stwórca orzekł na początku, „że były bardzo dobre” (Rdz 1,31).

Zarzutem tym, tak często czynionym Bogu, nie będę tu zajmował się obszernie. Powiem tylko krótko, że ani wolna wola stworzeń, ani nawet jej najgorsze następstwa, nie umniejszają w niczym dobroci Stwórcy, ale przeciwnie, szczególnie ją potwierdzają. Co do samej wolnej woli, to jest ona dobrem tak wielkim i tak cennym, że większego i cenniejszego nie mógł Bóg udzielić człowiekowi. Ani w myśli, ani w uczuciu, ani w żadnym innym atrybucie człowieka nie wyraża się bardziej jego Boże podobieństwo niż w wolnej woli, dzięki której jest on, mimo wszystkiego, co go wiąże ze Stwórcą i ze stworzeniem, bytem odrębnym i samodzielnym, ustosunkowującym się nie tylko do własnego życia, ale i do jego źródła i celu tak, jak chce.

Również i następstwa wolnej woli stworzeń, choćby nawet najgorsze, nie obniżają jej wartości absolutnej. Następstwa te, wbrew intencji istoty złej, które działa, przyczyniają się do wzrostu dobra, jakeśmy to wykazali wyżej, mówiąc o celowości zła w świecie¹⁵. Nic bardziej, jak ta przedziwna celowość, nie świadczy o mądrości, o wszechmocy i o dobroci Opatrzności Bożej, która nie przestaje z najniegodziwszych poczynań złej woli stworzeń czynić poddanych swej woli środków tryumfu swych miłosiernych planów. Celowość zła polega na tym, że, jako miecz obosieczny,

¹⁵ Patrz wyżej, paragraf 11, 12 i 13.

zwraca również swe ostrze przeciwko temu, kto je pełni. Dokładny opis tego zwrotnego działania podaje nam Psalm siódmy: „Oto grzesznik spłodził nieprawość, począł boleść i urodził grzech. Wyrzebał jamę i wydrążył ją, i sam wpadł w dół, który wykopał. Ból godzi we własną głowę jego i na ciemię jego spada własne nieprawość” (Ps 7,15-17). Bezpośrednie skutki zła stają się często dla grzeszącego środkiem pokuty i naprawy. Tę właśnie dobrą rolę zła miał na myśli św. Augustyn w początku cytowanego wyżej twierdzenia: „Omnis malus ideo vivit, ut corrigatur” [„każdy zły człowiek żyje, po to, by był sprostowany” – B.K.]. Wiemy jednak, że nie na tym kończy się celowość zła: służy ono zarazem jako środek doświadczenia tego, przeciwko komu jest zwrócone, „ut per illum alisu exerceatur” [„by przez niego dokonano się inne dobro” – B.K.]. Wszystkie etyki stwierdzają tę doskonalącą rolę doświadczenia. Bez niego nie ma dla jednostki sposobu pogłębienia wewnętrznego, rozeznania swych najlepszych możliwości i realizacji takowych. Bez doświadczenia człowiek nie może ustosunkować się do Boga jako do źródła i celu swego życia. Dlatego Dawid prosi o doświadczenie jako o dowód, że jest z Bogiem. „Doświadcz mnie, Panie, wypróbuj mnie, zbadaj me nerki i serce moje. Gdyż dobroć Twą mam zawsze przed oczyma i prawdę Twą upodobałem sobie” (Ps 25,2-3). A gdy prośbie tej stało się zadość, Psalmista znów mówi o roli doświadczenia: „Wypróbowałeś serce me i nawiedziłeś w nocy, doświadczyłeś mnie w ogniu i nie znalazłeś we mnie nieprawości” (Ps 16,3).

57. Poza tą indywidualną celowością zła polegającą na tym, że służy ono, a przynajmniej może służyć, dobru tego, kto je wyrządza, i tego, komu je wyrządza, teologowie i myśliciele chrześcijańscy uznają jeszcze powszechną celowość zła. Ma ona polegać na dobru, jakie ze zła popełnianego lub cierpianego przez jednostki, spływa na całość. W przekonaniu tych autorów względ na całość jest tak ważny u Boga, że poświęca mu ich szczęście i życie choćby jak najliczniejszych jednostek. Cóż bowiem znaczą wobec

dobra całości ich cierpienia, ich smutki, a nawet ich zupełna zagłada? Co w ogóle może znaczyć życie indywidualne dla ogólnej harmonii światów, a tym bardziej dla ich Stwórcy? „Il faut se bien pénétrer – pisze jeden z tych myślicieli – du peu d’importance qu’a l’individu dans la monarchie universelle” [„Trzeba sobie dobrze zdać sprawę z tego, jak niewiele znaczy indywiduum w powszechnej monarchii” – B.K.]¹⁶. „Ce qui domine la nature – twierdzi ten sam autor – c’est l’indéfectible raison. Chacun ne reçoit pas, dans l’éternelle monarchie, la place la plus désirable en elle-même ; mais chacun y tient celle qui convient le mieux à l’harmonie de l’ensemble” [„To niezniszczalny rozum rządzi naturą. Nie każdy otrzymuje najbardziej pożądane miejsce w wiecznej monarchii, ale każdy otrzymuje takie miejsce, które najbardziej odpowiada harmonii całości” – B.K.]¹⁷. A oto dowód niezłomnego spokoju, rzecz by można beztrudki Boga wobec nieszczęść, jakie spotykają Jego twory: „Que les mondes qui peuplent le vide infini se forment ou se déforment, que les créatures humaines et les autres de nature analogue (s’il y en a) vivent dans la joie ou dans la douleur, que les empires dont ils sont les artisans s’élèvent ou s’abaissent, ou même que la justice triomphe ou soit vaincue pour un temps au cours du drame de l’existence, Dieu demeure également impassible ; sa joie intérieure est inviolable. Il a tout prévu, tout ordonné, tout décidé pour toute la suite des siècles, jusqu’à la manière dont il doit intervenir en certaines circonstances, afin de ramener la créature défaillante à son rôle. C’est toujours le meilleur possible qui se réalise ; et de cette source éternelle lui vient sans cesse la même somme de contentement” [„Niech powstają i znikają światy, które wypełniają nieskończoną pustkę; niech stworzenia ludzkie i inne o podobnej naturze (jeśli takie są) żyją w radości lub w bólu, niech powstają lub upadają imperia, których [istoty te] są rzemieślnikami, albo niech nawet

¹⁶ Clodius Piat, *De la Croyance en Dieu*, Paris, Alcan, 1909, s. 156.

¹⁷ *Ibid.*, s. 120.

zwycięża sprawiedliwość lub albo niech będzie ona pokonana w czasie trwania dramatu istnienia – Bóg pozostaje tak samo niewzruszony; jego radość jest nienaruszalna. On wszystko przewidział, wszystko ustanowił, wszystko zdecydował na wszystkie wieki, włącznie ze sposobem jego interwencji w niektórych okolicznościach – po to by upadłemu stworzeniu przywrócić jego rolę. Zawsze realizuje się to co jest możliwie najlepsze i z tego wiecznego źródła bez ustanku przychodzi szczyt jego zadowolenia” – B.K.]¹⁸.

Cytuję ten ustęp *in extenso*, bo wyraża on dokładnie pogląd większości teologów i filozofów chrześcijańskich, że Bóg stale poświęca całości szczegóły swego dzieła, czyli jednostki. Co stanowi tę całość? Na to pytanie chrześcijanin może dać tylko jedną odpowiedź: całość, o której tu mowa, tworzą wszystkie dzieła Boże. Jest również dla niego jasną rzeczą, że całość ta jest zbiorem jednostek, bo czy mowa o ludziach, czy o aniołach, każdy z nich jest istotą indywidualnie różną, a zatem jedyną – niemającą drugiej we wszystkim podobnej do siebie. W chrześcijańskim pojmowaniu tworów Bożych, nie ma bowiem bytów zbiorowych, takich jak np. Natura u Spinozy, uważana, jak wiadomo, za jednostkę wyższego rzędu, albo jak Społeczeństwo, Naród, Rasa, Klasa, Ludzkość, czy jakiś inny byt kolektywny, któremu socjologowie przyznają bezwzględne pierwszeństwo nad częściami składowymi. Części te, to znaczy żywe jednostki ludzkie, mogą być zamieniane, zastępowane, mogą cierpieć, zanikać i ginąć, a nie przynosi to żadnego uszczerbku całości, do której należą. Tak pojętą całość, którą Spinoza, a za nim Durkheim, uważają za Boga, dziwnie przypomina w swej beztrosce o szczegóły ów rzekomy spokój Boży, tak jak go nam wyżej opisuje pióro znanego filozofa katolickiego – Abbé Piata.

¹⁸ Ibid., s. 120–121.

58. Poglądy te, których ilustrację dają nam dziś państwa totalne w stosunku do swych obywateli, nie mają nic wspólnego z Bogiem chrześcijańskiego Objawienia. Przedstawia nam ono Boga jako Opatrzność, czuwającą nad wszystkimi i nad każdym z osobna Jego tworem. „Świat cały jest wobec Ciebie jak źdźbło przeważające szalę, jak kropla rosy, co rano pada na ziemię. Ponieważ jednak wszystko możesz, masz litość dla wszystkich. Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, a nie masz nic w nienawiści z tego, coś stworzył. Gdybyś miał w nienawiści rzecz jakąś, nigdy byś jej nie stworzył. Jakżeby istota jakaś mogła istnieć, gdybyś jej nie powołał do istnienia. Darowujesz wszystkim, bo wszystko jest Twoje, Panie – miłośniku dusz” (Mdr 11,22-26). Daleko w tym opisie od koncepcji Boga jako nieczułego, obojętnie patrzącego na katastrofy ludzi i światów. Najbardziej jednak przeczy takiej koncepcji wizja Ojca, jaką Syn Boży roztacza przed nami w Ewangelii. Przedstawia On tam Najwyższego jako Ojca najlepszego, czuwającego nad wszystkimi potrzebami swych tworów, nad odzieniem lilii polnych (Mt 7,28-30), nad pożywieniem ptaków niebieskich (ibid.,26), nad losem każdego wróbla (Mt 10,29), nad tym, by włos z głowy naszej nie zginął (Łk 21,18) i nad wszystkim, czego potrzebujemy (Mt 6,32), niezależnie od tego, czyśmy dobrzy, czy źli (Mt 5,45). Jeżeli jest jakaś różnica w traktowaniu ludzi przez Boga, to wyraża się ona u Niego w większej trosce o bardziej potrzebujących, to znaczy o błądzących, o słabych, o grzeszników: „Nie potrzebują zdrowi lekarza – mówi Syn w imieniu Ojca – ale ci, co źle się mają... Miłosierdzia chcę, a nie ofiary: bom nie przyszedł wzywać sprawiedliwych, ale grzesznych do pokuty” (Mt 9,12-13). Przypowieści o celniku pokornym (Łk 18,9-14) i o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32) przedstawiają nam wymownie tę Bożą taktykę.

Najbardziej formalnym zaprzeczeniem tej koncepcji Boga, która Go nam przedstawia jako poświęcającego jednostki całości, są jednak Chrystusowe przypowieści o drachmie straconej i o zagu-

bionej owcy. „Dziesięć drachm ma niewiasta w posiadaniu, a jednak gdy straci jedną z nich, szuka jej pilnie, aż ją znajdzie. A znalazłszy, zwołuje przyjaciółki i sąsiadki, i cieszy się z nimi, że znalazła drachmę, którą była straciła” (Łk 15,8-9). Jeszcze dobitniej myśl tę wyraża Chrystus w przypowieści o zagubionej owcy. Nie jest ona jedyną należącą do swego właściciela, ma ich on aż sto. Co nie przeszkadza, że skoro ją zgubi, „pozostawia dziewięćdziesiąt dziewięć owiec na puszczy, a idzie za nią, co zginęła, aż ją znajdzie. A znalazłszy, kładzie ją na ramiona swoje, radując się. A przyszedłszy do domu, zwołuje przyjaciół i sąsiadów, mówiąc im: Radujcie się ze mną, bom znalazł owcę moją, która była zginęła. Powiadam wam – mówi Chrystus – że większa będzie radość w niebie nad jednym grzesznikiem pokutę czyniącym, niż nad dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwymi, którzy nie potrzebują pokuty” (Łk 15,4-7).

Czyż słowa te nie przeczą wręcz interpretacji Boga, która przypisuje Mu w kierownictwie ludźmi rządzenie się zasadą prymatu ilości nad jakością i poświęcanie, w myśl tej zasady, jednostek całości? W żadnym miejscu Pisma nie znajdujemy wzmianki o takim postępowaniu ani o liczeniu się z na równowagę lub harmonią całości. Całość ta wyraża zawsze zgromadzenie ludzi, z których każdy ma swój osobistą relację z Bogiem i powołany jest do realizacji innych Jego planów, jak widzimy to, gdy mowa o Kościele, którego żywymi kamieniami są jednostki budujące swe życie na Chrystusie (1 P 2,4-5) lub gdy mowa o symbolu Kościoła, czyli o mistycznym ciele Chrystusa, którego każdy członek ma inną funkcję i przeznaczenie, jak mówiliśmy wyżej.

Twierdzić, że Bóg w zarządzie światem kieruje się względami na całość, to pojmować umysł Boży na obraz i podobieństwo naszego. Umysł ludzki bowiem, nie mogąc zgłębić przebogatej treści żadnej jednostki, utożsamia je wszystkie ze sobą i ujmuje w jedną całość. Już Parmenides, a za nim Platon, wykazał potrzebę takiego ujmowania rzeczy przez sprowadzanie ich różnorodności do jed-

norodności oraz ich mnogości do jedności. Redukcje te jednak, niezbędne dla nas, nie obowiązują bynajmniej Bożego pojmowania, jak to stwierdza Newton w swych dziełach. Umysł Stwórcy ogarnia i przenika wszystkie Jego twory, nie wyłączając żadnego. „Nie masz – mówi Apostoł – żadnego stworzenia, które by nie było jawne przed obliczem Jego, lecz wszystkie rzeczy odkryte i obnażone są oczom Jego” (Hbr 4,13). „Wszystkie serca przegląda Pan, i wszystkie zamysły myśli zna” (Krn 28,9), oświadcza Dawid swemu synowi Salomonowi, w Psalmie zaś sto trzydziestym ósmym opiewa w tych słowach wszechwiedzę Bożą: „Panie, przejrzałeś i poznałeś mnie; wiesz, kiedy siedzę i kiedy wstaję. Z daleka przenikasz wszystkie moje myśli, znasz moją ścieżkę i miejsce mego spoczynku, przewidziałeś wszystkie me drogi. Zanim powstanie słowo na języku moim, Ty, Panie, znasz je już całe. Osaczyłeś mnie z tyłu i z przodu i położyłeś na mnie rękę. Zbyt dziwna jest dla mnie ta wiedza, za wysoka, abym ją pojął” (Ps 138, 1-6).

Kto tak patrzy na rzeczy, ten nie potrzebuje sprowadzać ich różnorodnej wielości do jedności i całości, w których zanika ich przebogata treść. Racjonalizacja i modna dziś standaryzacja są to metody upraszczające umysłowi jego zadanie, niedające mu jednak wyczerpująco poznania badanych w ten sposób przedmiotów. Skazywać Boga na takie metody poznania to popełniać gruby antropomorfizm. Konsekwentny teizm, który znajduje swój pełny wyraz w chrystianizmie, daje nam wręcz odmienną interpretację Boga: wgląda On osobiście w każde ze swych stworzeń, żadnego nie wyłączając, a ten wgląd jest zarazem współczuciem – litością i miłosierdziem. „Sług swoich uzali się Pan, gdy ujrzy, że ustała siła ich, a iż tak pojmany, jako zostawiony nic nie mogą” (Pwt 32,36), opiewa Kantyk Mojżesza o Bogu. „Niech raczej wpadniemy w rękę Pańską, gdyż wielkie są zlitowania Jego”, mówi Dawid (2 Sm 24,14). A wtóruje im w Nowym Testamencie apostoł Jakub, który twierdzi, „iż wielce miłosierny jest Pan i litościwy” (Jk

5,11). Troskliwość Boga wobec jego ludu Mojżesz opiewa w tych słowach: „Dziełem Pańskim jest lud Jego... Znalazł go na ziemi pustej i na puszczy wielkiej a strasznej: otoczył go, uczył go, strzegł go jako żrenicy oka swego. Jako orzeł wybawia orlęta swoje, nad orlętami swymi latając, rozszerza skrzydła swoje, bierze je i nosi je na skrzydłach swych, tak Pan sam prowadzi Izraela, a żaden obcy bóg nie był z nim” (Pwt 32,11). Podobnego porównania używa Chrystus, by wyrazić Bożą troskę o tenże lud, idący w zatwardziałości i ślepotie serca ku własnej zgubie: „Jeruzalem, Jeruzalem, które zabijesz proroki, kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani. Ilekroć chciałem zgromadzić dzieci twoje, tak jak zgromadza kokosz kurczęta swoje pod skrzydła, a nie chcieliście?” (Mt 23,37).

Oto oblicze Ojca, jakie nam przedstawia Syn Jego, Jezus Chrystus.

59. Wiemy już, dlaczego oblicze to wygląda inaczej w przedstawieniu innych twórców religii i filozofów. Wizja Boga, jaką ma człowiek, zależy od postawy jego woli. Innymi słowy, takiego mamy Boga, jakim Go mieć chcemy. Twierdzenie to, wyrażające prymat woli nad myślą, wyda się niejednemu paradoksalne; przemawiają jednak za nim wyraźne dane Objawienia. Oto najważniejsze: w Psalmie 12, 26-27, znajdujemy następujące określenie stosunku Boga do ludzi, zależnie od ich wartości wewnętrznej: „Ty, Panie, z miłosiernym jesteś miłosierny, a z mężem szczerym postępujesz szczerze. Z czystym jesteś czysty, a z przewrotnym działasz przewrotnie”¹⁹. Niepodobna wyraźniej stwierdzić, że Bóg w przejawach swych dostosowuje się do wartości każdego człowieka, czyli do zasadniczej postawy jego woli: wola dobra znajduje dobro w życiu i to dobro uzna za przejaw Boga, gdy tymcza-

¹⁹ W tłumaczeniu z Wulgaty werset ten brzmi następująco: „Ze świętym jesteś święty, z mężem szczerym postępujesz szczerze. Ze sprawiedliwym sprawiedliwie poczynasz, lecz z przewrotnym postąpisz przewrotnie”. Sens tych słów pozostaje ten sam.

sem wola zła znajdzie zło w życiu i zło to uzna za dzieło lub atrybut Boga. W obu tych wypadkach sąd o Bogu wydany jest wprawdzie przez umysł człowieka na podstawie tego, czego doznaje on w życiu: w głębi jednak tego doznania jest wola człowieka, który chce widzieć Boga takim, a nie innym, i odpowiednio do tego osądza wypadki życia. Ludzie tacy dochodzą do zupełnego zaniku zmysłu prawdy, do brania prawdy za fałsz i odwrotnie. „Bieda tym – mówi Izajasz – którzy nazywają zło dobrem, a dobro złem, którzy czynią z ciemności światłość, a z światłości ciemność; którzy uznają gorzkość za słodkość, a słodkość za gorzkość” (Iz 5,21). Tę zatrąę zmysłu prawdy Chrystus tłumaczy działaniem złej woli: „Przyszła światłość na świat – mówi do Nikodema – lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność niż światłość: **bo były złe uczynki ich. Każdy bowiem, kto źle czyni, nienawidzi światłości i nie idzie na światłość, aby nie były zganione uczynki jego**” (J 3,19-20)²⁰. To dobrowolne wyrzeczenie się prawdy i szukanie fałszu opisuje św. Paweł w liście do Tymoteusza: „Przyjdzie czas, gdy zdrowej nauki nie ścierpią, ale według swoich pożądlności zgromadzą sobie sami nauczycieli, mając świerzbzące uszy. Odwrócą się od prawdy, a ku baśniom je obrócą (2 Tm 4,2-3). Jeszcze dokładniej opisuje Apostoł ten stan wewnętrzny w liście do Tesaloniczan, gdy zapowiadając przyjście Antychrysta, tłumaczy, od czego zależeć będzie skuteczność jego działania. „Którego przyjście – mówi – będzie z wszelką mocą i znakami i cudami kłamliwymi i z wszelkim oszukaniem tych, **którzy gina, przeto iż miłości prawdy nie przyjęli, aby byli zbawieni**. Dlatego pośle im Bóg skuteczność oszukania, aby wierzyli kłamstwu; iżby byli osądzeni wszyscy, którzy nie uwierzyli prawdzie, ale upodobali sobie niesprawiedliwość” (2 Tes 2,9-12)²¹.

²⁰ W tym tekście podkreślam słowa, które uważam za najbardziej charakterystyczne.

²¹ W tym tekście podkreślam słowa, które uważam za najbardziej charakterystyczne.

Jesteśmy w tej interpretacji błędu dalecy od tłumaczeń podawanych przez olbrzymią większość filozofów. W ich przekonaniu prawda i fałsz są przede wszystkim sprawą zmysłów i umysłu: adhezja woli ma być czymś prawie automatycznym. Tymczasem w wyłożonym powyżej poglądzie rola zmysłów i umysłu w sprawie poznania jest czymś wtórnym, całkowicie zależnym od wolnej woli człowieka, która nastraja jego władze poznawcze do ujmowania rzeczywistości w ten sposób, jak jej to dogadza. Taki jest, moim zdaniem, ostateczny powód różnicy, jaka istnieje między poglądami ludzi na Boga i Jego stosunek do człowieka.

60. Filozofowi badającemu subiektywną rzeczywistość nie wolno przeoczyć lub nie doceniać tej roli podmiotu w poznaniu. Jeżeli wpływu podmiotu na przebieg czynionych przezeń doświadczeń nie da się wyeliminować nawet w fizyce, jak wykazuje to zjawisko Comptona, o którym była mowa wyżej, to o ile ważniejszą jest jego rola w sprawach bezpośrednio go obchodzących, jak pochodzenie, istota i cel jego życia. Nie wolno więc filozofowi w rozwiązaniach tych kwestii, tak swoich, jak i obcych, nie dostrzegać współczynnika wolnej woli. Nie powinien zwłaszcza naiwnie sądzić, że odgradzając się „metodycznie” od Boga i od związanych z Nim zagadnień, jak np. indywidualum, wolna wola, celowość życia itp., zapewni swym wywodom naukowość, tak jak ją rozumieją dzisiejsi neopozytywiści, to znaczy, że z wywodów tych zostanie usunięty wszelki ślad metafizyki. Brak bowiem wszelkich śladów metafizyki najwymowniej zaświadczy o antymetafizycznym nastawieniu autora, o jego niechęci do myślowego zetknięcia się z Bogiem, co do którego wola wypowiedziała już swoje *veto*. Do takich to filozofów głoszących, że w swych „naukowych” badaniach nie spotkali się nigdy z Bogiem, skierowane są w pierwszym rzędzie słowa upomnienia na początku Salomonowej Księgi Mądrości. Oto one:

„Miłujcie sprawiedliwość, wy, którzy sądzicie ziemię. Myślcie o Panu według prawości i szukajcie Go sercem szczerym: gdyż

daje się znaleźć tym, którzy Go nie kuszą, i objawia się tym, którzy Mu zawierają”²².

* * *

61. Reasumując wyłożone tu moje poglądy na filozofię, sprawdzam je do następujących punktów:

1. Różnica między badaniami nauki a dociekaniem filozofii dotyczy raczej zakresu niż samego przedmiotu badań. Ograniczeniu, jakie nakłada nauce jej nieunikniony konceptualizm, zapobiega filozofia. Ponieważ nauka, jako taka, musi poprzestawać na pojęciach oderwanych, nie zajmując się ani tym, od czego, ani tym, przez kogo są one oderwane, obu jej metodycznym skróceniom zakresu przychodzi z pomocą filozofia w ten sposób, że przedłuża

²² Cf. Księga Mądrości, rozdział 1, w. 1-2. Tłumaczenie łacińskie tego tekstu brzmi następująco: „Diligite iustitiam, qui iudicatis terram. Sentite de Domino in bonitate et in simplicitate cordis quaerite illum, quoniam invenitur ab his qui non tentant illum, apparet autem eis qui fidem habent in illum”, *Libri Salomonis... cum notis J.B. Bousset*, Parisiis, 1693. Miłować sprawiedliwość, myśleć o Panu dobrze, czyli według prawości, szukać Go sercem szczerym, oto jakiego usposobienia domaga się Bóg od tych, którzy sądzą ziemię. Chodzi tu, innymi słowy mówiąc, o dobre nastawienie woli. O takiej dyspozycji woli mowa jest w dalszych słowach tekstu: „Pan daje się znaleźć tym, którzy Go nie kuszą, i objawia się tym, którzy Mu zawierają”. Czymże jest kuszenie Boga, jeżeli nie nieufnym odnoszeniem się do wszystkich dobrodziejstw, jakimi nas obsypuje, a domaganiem się od Niego takich dowodów, jakich zachciewa się kapryśnej, niechętej i z góry źle usposobionej woli jednostki? Klasyczny przykład kuszenia Boga przez Żydów na puszczy podaje nam Psalm 37 w następujących słowach: „Kusili (Żydzi) Boga w swych sercach, żądając strawy wedle chuci swych. I bluźnili Bogu, mówiąc: Czyż może Bóg zgotować stół na puszczy? Prawda, że uderzył w skałę i popłynęły wody, wezbrały rzeki. Ale czy może dać także chleb, zgotować mięso ludowi swemu?” (w. 18-20). Kusili również Żydzi Chrystusa, pragnąc Go uchwycić w słowie, gdy pytali Go: „Nauczycieli... powiedz nam, co Ci się zda? Godzili się dać czynsz cesarzowi, czyli nie? (Mt 22,16-17). Kusił też wyraźnie Chrystusa szatan, gdy zaniósłszy Go do miasta świętego i postawiwszy na ganku kościelnym, rzekł Mu: „Jeśliś jest Syn Boży, spuść się na dół, albowiem napisano: iż Aniołowi swoim przykazał o Tobie, i będę Cię na rękach nosili, abyś snąc nie obraził o kamień nogi swojej” (Mt 4,5-6). We wszystkich tych wypadkach kuszenia ma miejsce ta sama postawa woli, która nie chcąc zgodzić się na uznanie prawdy, wynajduje preteksty, by to nieuznanie usprawiedliwić.

badanie zaniechane przez naukę, zarówno w kierunku przedmiotu, jak i w kierunku podmiotu poznania.

2. Poza sferą zjawisk, którymi zajmuje się nauka, idąc za jej wskazaniem, filozof znajduje obiektywne podłoże tych zjawisk w postaci indywidualnych centrów działania. Takie centra zawiera nawet materia; najdrobniejsze jej cząsteczki poruszają się w sposób, którego nie można z góry przewidzieć i ściśle określić. Stąd pochodzi kryzys determinizmu. Jeżeli we wnętrzu tak zwanej materii martwej panuje indeterminizm, to co mówić o materii żywej, o świecie organicznym! W świecie tym jeszcze wyraźniej występują indywidualne centra działania, których ruchu nie dadzą się ściśle oznaczyć z góry. Indeterminizm jest coraz większy, w miarę jak przechodzimy w badaniu istot żywych od drobnoustrojów aż do najbardziej rozwiniętych organizmów. Otóż przyglądając się działaniu tych istot jednych na drugie, filozof stwierdza, że jest ono w wielu wypadkach skuteczne: działając na siebie, osiągają one zamierzony cel. Zastanawiając się z kolei nad tą skutecznością, filozof przechodzi do przekonania, że jest ona wynikiem powinowactwa istot działających na siebie, czyli wzajemnej ich odpowiedniości, którą to odpowiedniość Leibniz wywodzi z predyspozycji Bożej i nazywa harmonią przedustawną (*harmonie préétablie*).

3. Harmonia ta, umożliwiającą działanie jednych istot na drugie, nie tylko ułatwia im osiągnięcie ich celów; służy ona również celowi, ku któremu Stwórca używa działania stworzeń. Cel ten osiąga Opatrzność niezależnie od, a nawet wbrew woli stworzeń: z najbardziej skłóconych i wrogich sobie ich działań. W ten sposób zło, jakie dzieje się na świecie, musi służyć planom Stwórcy, który czyni zeń narzędzie tryumfu dobra. Historia nie przestaje dostarczać dowodów tej niezależnej od myśli i woli stworzeń celowości zła. Nie może więc jej nie dostrzegać filozof badający sens wszystkiego, co dzieje się poza nim.

4. Gdy od świata zewnętrznego zwróci on wzrok w dziedzinę wewnętrzną – swoją własną w pierwszym rzędzie – to również tam dojrzy poza sferą zjawisk psychicznych peryferyjnych ich podłoże w postaci instynktów, skłonności, pożądań i namiętności, a na ich dnie, w samym centrum osobowości, połączone ze sobą myśl i wolę. Połączenie to polega na tym, że myśl jest na usługach woli. Zadaniem jej jest uzasadnić to, na co decyduje się wola. Nie myśl więc, ale wola jest czymś najważniejszym w człowieku, od niej to zależy użytek, jaki człowiek robi ze swego życia, i cel, jaki mu wyznacza. Użytek ten i cel życia człowieka jest realizacją pewnych możliwości jego woli. Ponieważ jednak możliwości tych jest więcej i są one różne w wyposażeniu każdej jednostki ludzkiej przez Boga, ponieważ ma ona od Niego również pewne światło do rozeznania, które spośród tych możliwości są najlepsze, najbardziej nadające się do realizacji, jako że odpowiadają planom Stwórcy, nie może człowiek zadecydować o swym życiu, nie ustosunkowawszy się w ten czy inny sposób do Boga.

5. Ustosunkowanie to ma miejsce w najbardziej centralnej dziedzinie w człowieku, tam gdzie powstają najważniejsze decyzje woli, podejmowane przez myśl jako punkty do uzasadnienia, to znaczy w podświadomości. W niej to należy się doszukiwać początków wszystkiego, co człowiek myśli, czuje, mówi i działa w świadomości. Różnica między świadomością a podświadomością polega tylko na odmiennym sposobie ujmowania przez wolę i myśl zasadniczego tematu danego życia: ujmowanie to w podświadomości jest syntetyczne, w świadomości zaś analityczne. Przedmiot obu ujmowań jest jeden i ten sam, a mianowicie ustosunkowanie się woli człowieka do źródła i celu życia, czyli do Boga.

6. Ustosunkowań tych jest tyle, ile istnieje jednostek ludzkich. Każda z nich, będąc wolną, obiera jaką chce postawę wobec źródła i celu swego życia. Dlatego to i odpowiedzi rozumowych, dotyczących początku, natury i celu życia jest niezliczona ilość.

A jednak te niezliczone odpowiedzi jednostek dadzą się sprowadzić do kilku zasadniczych typów, które wyrażają tylko dwie możliwe postawy, jakie wola człowieka może zająć wobec źródła i celu jego życia: postawy zgody lub niezgody, uznania lub nieuznania, przyjęcia lub odrzucenia.

7. Patrząc na filozofię z tego punktu widzenia, znajdujemy w niej główne typy rozumowych wyjaśnień, za pomocą których wola człowieka uzasadnia swą zgodę lub niezgodę z Bogiem. Są to ateizm, a raczej antyteizm, panteizm, deizm i teizm. Z tych wszystkich rozwiązań umysłowych tylko ostatnie wyraża zgodę woli człowieka z Bogiem jako ze źródłem i celem życia. Mówię o teizmie chrześcijańskim, tym, który zawarty jest w samych danych Objawienia, a nie w ich interpretacjach, czynionych w duchu filozofii Platona lub Arystotelesa. Bowiem ani w jednej, ani w drugiej z tych interpretacji chrześcijańskie pojmowanie jednostki ludzkiej nie znajduje potwierdzenia i uzasadnienia. A skoro nie ma tam miejsca na jednostkę, nie ma go również na osobisty stosunek do niej Boga, tak jak stosunek ten tłumaczy nam nauka Chrystusa. Podstawowe prawdy tej nauki, jak istnienie Opatrzności oraz jej czuwanie nad każdą jednostką, nieśmiertelność indywidualnej duszy i zmartwychwstanie ciała, są wprost nie do pomyślenia w konsekwentnym platonizmie lub arystotelizmie.

8. Zasadzając wszystko na stosunku indywidualnej woli do Boga, w tym stosunku, o ile jest niezgodny, widzimy źródło zła w świecie, nie tylko tego wyrządzanego ludziom przez ludzi, ale i tego, którego doświadcza człowiek ze strony tzw. żywiołów natury. Zło jest zawsze dziełem woli stworzenia zbuntowanego przeciwko swemu Stwórcy. Fakt, że wola może się buntować, świadczy o tym, że jest ona wolna. Wprawdzie wolność żadnego ze stworzeń nie jest nieograniczona – gdyby tak było, zło w świecie nie miałoby granic – wystarcza ona jednak, by jej posiadacz ustosunkował się do źródła i celu swego życia, czyli Boga, tak, jak chce. Jeżeli więc Bóg toleruje zło w świecie, a nawet zdaje się nieraz

pomagać jego rozwojowi, czyni to ze względu na najcenniejszy dar, jaku udzielił swym twórcom, mianowicie na ich wolność. Nie ma bowiem wolności bez możliwości wypowiedzenia się za lub przeciw. Bóg nie przestaje zresztą korygować wyników złej woli, czyniąc z nich, jak zaznaczyliśmy wyżej, narzędzia tryumfu dobra.

9. Tej decydującej roli wolnej woli filozofowi nie wolno pomijać lub nie doceniać. Nie wolno mu zwłaszcza nie zdawać sobie sprawy z olbrzymiego wpływu jego własnej woli na całokształt jego poglądów dotyczących Boga, jego samego i celu jego życia. Powinien zawsze pamiętać o tym, że w jego mocy jest zwiększyć lub zmniejszyć w sobie światło myśli oświecające mu mroki własnego wnętrza i zewnętrznego świata, w którym żyje. Powinien mieć ciągle w świadomości ostrzeżenie Chrystusa: „Patrz, aby światło, które jest w tobie, nie było ciemnością” (Łk 11,35). Ciemności tej bowiem nikt inny, ale on sam będzie winien.

62. Na zakończenie kilka uwag dotyczących filozofii narodowej.

Z wywodów niniejszej rozprawy wynika, że każda filozofia jest przede wszystkim indywidualna, jako że wyraża potrzeby i dążenia swego twórcy, jego osobisty stosunek do źródła i celu jego życia. Mimo to zdarza się, że poglądy różnych ludzi na te zasadnicze kwestie zgadzają się. Zgoda ta świadczy o podobieństwie duchowym ich autorów, to znaczy o wspólnocie ich dążeń, potwierdzanej wspólnotą zapatrywań. Otóż na wspólnocie zapatrywań i dążeń polega istota filozofii narodowej. Czymże bowiem jest naród, jeżeli nie naturalnym, a zarazem dobrowolnym związkiem ludzi, których poglądy, pragnienia i dążenia zbiegają się w jednym wspólnym, przerastającym ich dobru. Każdy z tych ludzi czuje się powołany do realizacji tego dobra w sposób odpowiadający jego możliwościom najlepszym. Związek ich jest naturalny, opiera się bowiem na podobieństwie psychicznym, a raczej na pewnej przygotowanej przez Boga odpowiedniości wewnętrznej, dzięki której ludzie, różni indywidualnie, mogą pomagać sobie i uzupełniać się

wzajemnie w dążeniu do jednego wspólnego dobra. Związek ten jednak jest również dobrowolny, bo nie tylko urodzenie, ale i wolny wybór człowieka decyduje o jego przynależności do narodu.

Podobnie więc jak naród powstaje z jednostek, predysponowanych i dobrowolnie dążących, każda na swój sposób, do realizacji wspólnego celu, także i filozofia narodowa jest dziełem zbiorowym, którego autorzy określają, każdy na swój sposób, ów wspólny cel czyli dobro narodu oraz drogi doń prowadzące, oczywiście po uprzednim określeniu swego własnego stosunku do Boga jako do źródła i celu życia.

W jakim stopniu niniejsza rozprawa czyni zadość tym warunkom filozofii narodowej i zasługuje na nazwę polskiej myśli filozoficznej, wykaże to jej konfrontacja z poglądami innych Polaków na znaczenie i powołanie tak jednostki, jak i narodu. Oddaję więc ocenie Rodaków moją pracę. Niech ją osądzą na podstawie tego, do czego dąży każdy z nich i jak zapatruje się na źródło i cel swego życia.

x. Augustyn Jakubisiak

Grenoble

28 VIII 1941

