

Wiara fundamentalna

Co to jest wiara fundamentalna?

W „duchowej sytuacji naszej epoki” – mówiąc słowami Karla Jaspersa – uległy, jak wiadomo, zakwestionowaniu na pozór trwale struktury myślowe i instytucjonalne wierzeń zachodniego świata, przede wszystkim chrześcijaństwo. Wydaje się *a priori* pewne, że wszelkie próby umieszczenia się samemu poza tym kontekstem skazane są na porażkę. Z drugiej strony wszakże filozofia marnieje bez pewnej „wtórnej naiwności”, to znaczy bez nieuchronnie ciężarnego założenia, ale mimo wszystko w swej intencji **bezpośredniego**, spojrzenia na doświadczaną pod pewnym kątem rzeczywistość. Czy jest to w ogóle możliwe? Pytanie, które zadajemy, dotyczy tego, co w stosunku do teologii przybrało nazwę *praeambula fidei*, a co moglibyśmy może nazwać za Immanuelem Kantem „warunkami możliwości” wiary religijnej. Ale warunki możliwości to nie to samo, co to, co przez te warunki umożliwione. Inaczej mówiąc, nie zamierzam tu mówić o wierze religijnej, lecz raczej o pewnej fundamentalnej stronie życia człowieka, którą nazwałem „wiarą fundamentalną”.

Trzeba jednak zadać jasno pytanie: czy pozostaje coś jeszcze z pojęcia wiary tam, gdzie rozluźnia się wiara w ścisłym sensie religijna, albo gdy zderza się z wielością „wiar”? Pytanie dotyka problemu postsekularyzmu, który jest osobnym, wielkim problemem chrześcijaństwa. Ale poszukiwania ewentualnych odpowiedzi mają zwykle charakter socjologiczny i wyrastają z hermeneutyki ostatnich dziejów kultury europejskiej. Moja perspektywa jest jednak inna: poszukuje podstaw wiary religijnej w warstwie, która leży do pewnego stopnia poniżej uwikłań w dziejowość kultury, chociaż ma z nią dość ścisły związek. Chodzi tu o egzystencjalne skutki pewnej strony nihilizmu, wówczas gdy – jak to pisał Paul Tillich – załamuje się poczucie tak zwanego sensu życia. Tillich wiąże tę konstatację

z tym, co nazywa „absolutną troską”. Termin „troska”, przejęty od Martina Heideggera, ale obecny także w myśli Jana Patočki, a nawet w późnych wykładach Michela Foucaulta. W życiu ludzkim tkwi niewątpliwie „troska” o nie samo, troska bardziej podstawowa niż wszelki egocentryzm. Tillich i Max Scheler twierdzą, że ma ją każdy, a tylko może ją błędnie identyfikować i przeoczyć, o ile wtłoczy ją od razu w pewne wypreparowane *treści*. Chodzi w niej – mówiąc z grubsza – o przeżywaną „wartość” samego procesu życia, które tylko w powiązaniu z jakąś absolutnością uzyskuje możliwość **usprawiedliwienia** i powoduje, że można je „wygrać” jako całość albo właśnie „przegrać”. O ile tak rozumiemy ideę „sensu życia”, to jest to sens, który konstytuuje się jedynie przez uczestnictwo w życiu, przez postawienie na coś, co ma wartość bezwzględna. Dla Tillicha absolutność wiąże się nie tyle z jakąś treścią, ile z mocą zaangażowania, które wykorzystując dynamikę pragnienia, idzie od razu dalej niż wszelkie treści. Tillich, ale także Maurice Blondel uważali, że przeżywaniu absolutności grozi zawsze idolatria, to znaczy wiązanie jej z jakąś skończoną treścią. Otóż wydaje się, że ponieważ w czasach nihilizmu żadna konkretna wartość nie jawi się jako godna absolutnego zaangażowania, to nie ma w ogóle żadnej absolutności. Wszystko jest poniekąd na tym samym poziomie, który nie „bilansuje” życia jako całości. Zamiast absolutu mamy nicłość. A skoro nic nie ma wartości absolutnej, skoro w dodatku życie kończy się śmiercią, to nie ma na nic **nadziei** i życie nie zasługuje na przeżycie.

Czy sytuacja całkowitego wygaśnięcia nadziei jest jednak możliwa? Tillich słusznie twierdził, że w wierze, którą nazywał absolutną, jest coś niezniszczalnego; ale utożsamiał to zbyt pośpiesznie ze wspieraniem się o Bycie – fundament, dający o sobie znać nawet w ręce samobójcy. Zabrał mu jednak chyba pokory fenomenologa. Spróbujmy więc skromniej. Stawiam tezę: żyjąc, **ufamy**, życie samo w sobie to poryw ufności, który możemy nazwać **pra-zaufaniem**. Nie należy pod to podkładać relacji *explicite* intersubiektywnej, chociaż pojęcie ufności taką relację *implicite* zakłada. Spytajmy jednak naiwnie: co to znaczy żyć? Odpowiedzi, jak wiemy, nie możemy szukać jedynie w naukowym przyrodoznawstwie. „Radykalna fenomenologia życia” np. – w wydaniu Michela Henry’ego – umieszcza życie w kontekście podstawowej problematyki fenomenologicznych pytań o źródło jawności jako takiej. Dla Michela Henry żyć to **objawiać** się sobie w przepływie wewnętrznielesnych przeżyć – w samodoznawaniu – a zarazem wciąż przyjmować w siebie **otrzymywane** życie. Dla

Henry'ego – fenomenologa – ten rodzaj ciemnej jawności jest pierwotniejszy od wszelkich ujawnień płynących od strony świata. Lecz żyć to przecież nie tylko ujawniać i nie tylko móc karmić się swoją immanentną energią. To niewątpliwie **karmić** się tym, co inne – treściami, które **wraz** z życiem do nas napływają. Emmanuel Levinas twierdził, że żyć to „rozkoszować się” natychmiast różnymi pokarmami, a nie tylko nieustannie ich w nieokreślonej przyszłości oczekiwać. Ale jednak ta natychmiastowość rozkoszowania się nie wyczerpuje pulsującej pod tym rozkoszowaniem się **otwartości**.

Otóż otwartość ta jest podstawową **ufnością**, która trwa niezwalczona pomimo wciąż stale nawarstwiającego się doświadczenia rozczarowań. Dlatego życie zawiera w sobie coś więcej, niż karmienie się samym sobą, a także jakimikolwiek treściami; zawiera **akceptację** życia jako elementarnego, choć absolutnie nieokreślonego **dobra**. Dobro to, które wciąż się gdzieś konkretyzuje, ale zarazem przenika wszelkie treści atmosferą utkaną z oczekiwań i niepisanej obietnicy ich spełnienia, nie jest **ponad** życiem, lecz w nim, ale nie jest także tajemniczym Byciem. Pra-zaufanie jest nieokreślone co do kierunku, ale nie obojętne. Otwiera się ono na każde nadchodzące dobro, a zarazem z góry je przekracza. Dlatego pra-zaufanie jest bardzo bliskie nadziei w stopniu, w jakim otwiera się na przyszłość, na płynące z przyszłości, ale przecież zawarte także w mojej terażniejszości **możliwości**. O ile jednak pra-zaufanie można określić jako w pewnym sensie „akt” spełnianego w terażniejszości ludzkiego istnienia, o tyle nadzieja kieruje się w stronę przyszłości, a zarazem możliwego „całkiem inaczej”. Jeżeli życie ujmujemy jako bycie albo uczestnictwo w Byciu jako „akcie”, to przecież akceptacja życia rozumie je przede wszystkim jako ciężarne pozytywnymi **możliwościami**.

Tak właśnie przejawia się podstawa tego, co nazywamy tu „wiarą fundamentalną” w podwójnym sensie czegoś, na czym **możemy** się mimo wszystko wesprzeć i na czym wspieramy się nieustannie faktycznie. Jest ona także, tak jak „życie” u Michela Henry'ego, „wiarą transcendentalną”, ponieważ konstituuje sam rdzeń warunków możliwości zjawiania się zjawisk dla mnie oraz mnie jako podmiotu dla siebie samego. Jest tak dlatego, że zjawiska które jawią się dla ludzkiej podmiotowości, nie są nigdy całkowicie neutralne; są dla niej mniej lub bardziej ważne, odpowiadające pozytywnie lub negatywnie na poryw ufności, związany nierozdzielnie z pra-wydarzeniem życia jako „mojego”. Perspektywa ufności jest perspektywą

afirmowanego, ale zwłaszcza oczekiwanego dobra w najszerszym sensie; to ona właśnie sprawia, że czas życia jest pierwotnie czasem nadziei. Cierpliwość – w sensie Levinasa – starzejącego się nieuchronnie życia, jest nie tylko poddawaniem się koniecznościom, ale nadzieją, gotową „przeskoczyć” własną skończoność. Być otwartym to oczekiwać, to znaczy przyjmować przychodzenie rzeczy w geście elementarnej gościnności, która wita nadchodzącą albo zastawaną „obecność”, tylko jednak dlatego, że niesie ona w sobie obietnicę dobra. W przeciwnym razie zjawiająca się obecność mogłaby być nawet intencjonalnie antycypowana, ale nie byłaby właśnie **witana**. Ta elementarna struktura nie ma jednak bezpośrednio nic wspólnego ze szczegółowymi oczekiwaniami, które rzeźbią zarówno egzystencjalną orientację w świecie, jak i horyzonty intencjonalnej świadomości, projektującej antycypująco, mniej lub bardziej już znane, sensory przedmiotowe. Wręcz przeciwnie: horyzont – jeśli można go tu tak nazwać – wiary fundamentalnej jest nieokreślony, nie tylko co do swego „jak”, lecz także co do swej intensywności, swego „jak bardzo”. Zawiera on w samym swym sensie możliwość zarówno nieskończonej różnorodności konkretnych „dóbr”, a jeszcze pierwotniej, wartości¹, jak nieograniczonej amplitudy intensywności, a więc nieskończenie wielkiego (np. „wspaniałego”, „wzniosłego”) dobra, które zawsze **może** do mnie przyjść, spłynąć jako „dar”. Możliwość ta zdaje się tkwić w tym, że dobro rysuje się jakby na przecięciu **faktycznej** hierarchizacji wartości czy konkretnych „dóbr” oraz – współzawartym być może w samej hierarchizacji jako takiej – otwarciu na jakieś „**więcej**”, któremu z samej istoty nie można zakreślić żadnych barier. To dlatego zresztą oczekiwania mogą przybrać najbardziej dziwaczne czy utopijne kształty i domagać się w zetknięciu z rzeczywistością określenia ich szczególnej aksjologicznej i ontologicznej **prawdy**.

Wiara fundamentalna – dopowiedzmy teraz – zawiera w samym „co” i „jak” oczywiste odniesienie do drugich, innych. Ufać życiu, to ufać przede wszystkim drugim, bliskim, ich dobrej woli, ich akceptującej wolności, ich inicjacji. Miejscem rozkwitu wiary fundamentalnej jest pewne źródłowe „gdzie”, jakim jest dom rodzinny. Wiary fundamentalnej się

¹ Używam tego terminu, pomijając, niepozabawioną racji, krytykę pojęcia wartości przeprowadzoną przez Heideggera i jego następców. Nie uważam jednak, by krytyka ta była wystarczającym powodem dyskredytacji tego pojęcia, analizowanego tak trafnie przez Schelera, Ingardena, Hartmanna, a ostatnio – Tischnera.

uczmy z najbardziej elementarnymi gestami macierzyństwa i ojcostwa, które wnoszą w tę pra-wiarę nieodłączny koloryt dialogiczny, decydujący w istocie o najgłębszym sensie wiary, zwłaszcza wówczas, gdy przemienia się ona w wiarę religijną. Wiara fundamentalna nawarstwia się czy „nawija” wraz z naszymi osobistymi dziejami, niosąc w sobie odkładający się w naszej pamięci potencjał spotkań, fascynacji, miłości, a także, niestety, **zdrad**. Gdyż owo pra-zaufanie nie jest bynajmniej pozbawione wewnętrznej dramaturgii, w stopniu, w jakim konstytuuje czasowy proces, faktyczne „dzieje”. Stajemy wciąż wobec oporu, przeszkód, dramatów, sytuacji granicznych. Wiara w życie i zawarte w nim możliwości dobra musi od początku radzić sobie z „żywołem faktyczności”, faktycznych doświadczeń, które dorzucają do oczekiwań pamięć nie tylko doświadczanych radości, lecz także niespełnień, rozczarowań, cierpień, zła. Sytuacje te problematyzują życie, wyzwają pytania, mobilizują inteligencję i siły, by różnorakiemu złu zaradzać, ale ostatecznie mogą prowadzić do zniechęcenia. Na tej drodze konstytuuje się to, co można by nazwać **faktycznym horyzontem życia**, który nie tylko nie jest jednoznacznie pozytywny, lecz także wprowadza pewien aksjologiczny i myślowy zamęt, w którym dobro i zło się neutralizują, powodując, że horyzont staje się na pozór aksjologicznie obojętny, właśnie „faktycznościowy”. Gdyż faktyczność to w pewnym sensie „losowość”, przypadkowość, obojętność.

Co to takiego horyzont? Przypomnijmy dla jasności to techniczne i niełatwe do objaśnienia pojęcie fenomenologii. Horyzont oznacza – w analogii do horyzontu w krajobrazie – pewien kres, ostateczny lub nie, do którego odnoszą się wszystkie przez nas kierowane intencje, i cele, a zarazem pewne „gdzie”, wewnątrz którego od początku się odnajdujemy. Dla fenomenologów takim horyzontem jest świat jako całościowe tło naszych poznań (Edmund Husserl), lub skończone – gdyż ograniczone naszą śmiercią – czasowe pole wszystkich naszych działań i zamierzeń (Martin Heidegger). Horyzont jest w ten sposób **całościowym tłem** i zarazem środowiskiem naszego życia jako życia ludzkiego. Ponieważ horyzont nie jest po prostu przedmiotem i nie jest w ogóle jako przedmiot dany (choć może być wtórnie jako taki pomyślany), jego obecność jawi nam się głównie poprzez sposób, w jaki przeżywamy życie; poprzez jego każdorazowe „nastroje” nasycone atmosferą „troski”, a ostatecznie – dobra i zła. Konstytuują one pewną podstawową „nastrojowość”, na którą składają się nasze osobiste doświadczenia i odpowiedzi na nie, ale także interpretacja świata, płynąca z „ducha czasu”. Otóż

wydaje się, że tak, jak możemy przeżywać rzeczywistość na sposób **zaakceptowanego** pra-zaufania i płynących z niego możliwych etycznych postaw takich jak wierność i dobroć, tak możemy ją też przeżywać w perspektywie równie **zadecydowanej** „pra-zdrady”, o jakiej pisali Józef Tischner i Richard Niebuhr, która może rodzić anty-etykę odwetu i rozpacz. Pra-zdrada to archeologia **utruty**, o której szeroko traktowała psychoanaliza, utraty, za którą nie czujemy się odpowiedzialni, tak jakbyśmy od początku zostali właśnie w naszym pra-zaufaniu zdradzeni, **odepchnięci**. Ta całościowa *Grundbefindlichkeit* ma szerszy i głębszy zasięg niż jakiegokolwiek konstrukcje mitologiczne czy teologiczne. Można ją dookreślić za pomocą takich uczuć i postaw, jak z jednej strony radość (i wdzięczność) oraz nadzieja, a z drugiej lęk, poczucie bycia-rzuconym bez własnej zgody w istnienie. Nie jest bynajmniej z konieczności tak, jak twierdzi Martin Heidegger w *Fenomenologii i teologii*, że religijnie motywowana wdzięczność **zakłada** pierwotne poczucie bycia-rzuconym. Lecz o ile pra-zaufanie w pierwotnym „porywie” nie dopuszcza w ogóle możliwości zawodu, to w rzeczywistości pra-zawód jest od niego *de facto* nieodłączny, wykrzyczany już może z pierwszym krzykiem niemowlęcia. Wydaje się jednak, że pra-zawód właśnie zakłada – odwrotnie niż chciał Heidegger i może Tischner – pra-zaufanie, wspiera się na nim i dlatego umożliwia jego ewentualne przewyżczenie. Pra-zaufanie jest właśnie najbardziej pierwotnym „fundamentem”, lecz zarazem fundamentem kruchym – bynajmniej nie Absolutnym Byciem! – takim, który musi swoją hermeneutyczną decyzję konfrontować z pokusą decyzji odwrotnej: hermeneutyką pra-zdrady. Inaczej mówiąc, pra-zaufanie jest *de facto* strukturą dialektyczną, która pobudza **myślenie**. Jak jest zbudowana? Możemy poczynić tu jedynie kilka wstępnych uwag, które dopowiadają szkicowo problem wiary fundamentalnej.

Zderzenie pra-wiary z pra-zdradą rodzi niepokój i właśnie porusza myślenie, to znaczy wpisuje trwale w nasze życie protest czy – jak to określił trafnie Tischner – „preferencyjny bunt”² i zarazem **poszukiwanie sensu**, sensu przede wszystkim aksjologicznego, a wraz z tym – zapytywanie. Nieokreślony horyzont dobra zderza się z horyzontem najszerzej rozumianego zła w sposób, który niepokoi i zarazem stawia przed nami pytanie o podstawowy **kierunek** egzystencji i kierunek wyborów wolności. Dobro jako takie

² Zob. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 490nn.

nakłania do **przewycięzenia** zła równocześnie na płaszczyźnie „teoretycznej” i „praktycznej” – dlatego zło nie rysuje się dla wiary fundamentalnej na tej samej płaszczyźnie co dobro, lecz niesie w sobie od razu niejasną nadwyżkę możliwego zwycięstwa, o które walka konstytuuje, jak pisał Paul Tillich, „męstwo bycia”. W pra-wiarę, wiarę fundamentalną, wpisuje się dramat myśli i działania. Coś staje się nie tylko ważniejsze, ale może stać się ważne absolutnie, pewną **konkretnie** się rysującą „absolutną troską”, tak iż trzeba to **wybrać**, odrzucając coś innego, a być może „cały świat”. Zaczynamy podejrzewać, że nasze życie jest stawką w śmiertelnie poważnej grze – śmiertelnej dlatego, że mamy jedno życie, które kończy się śmiercią, ale śmiercią **niezamykającą** przecież automatycznie swoją faktycznością sfery zasadniczego – „metafizycznego” – rozstrzygnięcia. Może więc stawiając na „absolutną troskę” stawiam zarazem na jakieś ocalenie i zarazem na **prawdziwe** bycie sobą przez to, że utożsamiam się z perspektywą dobra, że decyduję się na walkę o dobro we mnie i wokół mnie. Godzę się tym samym na próby i cierpienie, w których wykuwa się we mnie coś, dla czego śmierć będzie także jedynie – tyle, że najcięższą – próbą, tak iż *non omnis moriar?*

Jakkolwiek by było, zapytywanie wyrastające z wnętrza wywołującego bunt zderzenia dobra ze złem, domaga się dramaturgii rozgrywającej się w sferze sensu, a zarazem w sferze **prawdy**, zapytywania o klucz do dobra świata. „Horyzont” dobra może nam się jawić najpierw jako horyzont zagrożony definitywną klęską, której zapowiedzi zdają się nas osaczać ze wszystkich stron i na wszystkich planach. Lecz ludzkie życie nie jest wobec tej klęski całkiem bezbronne. Najpierw: mimo wszystko wciąż właśnie żyje i dysponując wolnością działa – ostatecznie nie dzięki sobie, gdyż życie wciąż nie od siebie **otrzymuje**. Problematyzujące zderzenie dobra ze złem i jego groźbą może zaowocować poczuciem, że „intryga ku dobru” jest wpisana w tajemnicę życia i piękna – jakkolwiek by „nie-ludzkiego” – wszechświata, a przede wszystkim zdolności do międzyludzkiego porozumienia, „kultury”. Wiara fundamentalna natrafia na „logos”, który pozwala na elementarną **orientację** w dramacie, w którym uczestniczy – choć niczego określonego nie podpowiada. W ten sposób horyzont życia może zostać poddany symbolicznej i pojęciowej artykulacji, która pozwala z kolei odczytywać życie i bieg rzeczy jako mowę „szyfrów” – czego? Instancji, która pozwala na poszerzenie sfery sensu o struktury, dzięki którym podmiot ludzki może mieć nadzieję, że zło i chaos nie mają na prawdę ostatniego słowa, mogą zostać w końcu zażegnane.

Otóż wiara fundamentalna wkracza w dwojakie uniwersum sensu w sposób szczególny. Doświadczając dramatycznego zderzenia dobra ze złem – doświadczając, a więc w zderzeniu tym uczestnicząc, a nie spoglądając na nie z dystansu – wiara fundamentalna jako taka nigdy nie porzuca **sytuacji** protestu i zapytywania na rzecz konstrukcji symbolicznych; dlatego jeśli wierzy, to nigdy „nie wie czy i w co wierzy”. Jeśli jednak wierzy, to **zdobywa się** na tę wiarę, nieraz w aktach prawdziwego męstwa, zawsze w ciemności, zawsze ryzykując w sekretnym sprzysiężeniu z pragnieniem bezwarunkowości, „metafizycznym pragnieniem”, które karmi się także mową szyfrów czy śladów Transcendencji. Jest to jednak możliwe oczywiście dlatego, że wewnątrz wiary jest zawarta **moc**, która nie pozwala na całkowite załamanie i zarazem na zamknięcie horyzontu przez „negatywne sensory”, wspiera się natomiast na sensach „pozytywnych”.

W wierze fundamentalnej, która nie przekroczyła progu wiary religijnej, lecz jest na nią potencjalnie otwarta, jedna operacja sensotwórcza wydaje się wszakże dzisiaj być albo nie być wiary jako takiej: ta, która nie pozwala na zamknięcie horyzontu przez schemat **całości**, lecz trzyma go stale otwartym za pośrednictwem schematu **nieskończoności** dobra. Świat i skończone, śmiertelne życie nie musi być zamkniętą całością pewnego systemu. To w tym punkcie wiara fundamentalna może napotkać ideę „Tego nad co nic większego nie można pomyśleć” i ideę Nieskończoności. Na tym bowiem polega najgłębsza intencja – nie intencjonalność w „przedmiotowym” sensie – wiary, że nie pozwala zarówno na zmylenie zasadniczego jej kierunku ku dobru, jak na idolatrię wszystkości, a więc **faktyczności**. Spróbujmy pociągnąć analizę rysującej się tu problematyki, związanej blisko z myślą św. Anzelma, a wyznaczającej – jak mi się zdaje – pewien kierunek czemuś takiemu jak „wiara szukająca rozumienia”. Wiara szuka rozumu, rozum szuka wiary.

Wiara szuka rozumienia, rozum szuka wiary

To podwójne „poszukiwanie”, o którym pisał Józef Tischner³, zakłada, że wiara nie jest przygodą obcą rozumowi, lecz ustanawia dla niego szcze-

³ Zob. J. Tischner, dz. cyt., s. 339.

gólną możliwość i zarazem prowokację. Wiara myśli, ponieważ człowiek myśli i myślenie człowieka być może już zakłada jakąś wiarę, dzięki czemu wiara może także wkraczać w to, „o czym” myślimy. Chodzi tutaj nie tylko o filozofię wiary jako sposobu egzystowania, lecz także o filozofię dotyczącą jej bieguną odniesienia. Gdyż mimo wszystko wiara jako ufność medytuje nad tym, co tę egzystencjalną ufność usprawiedliwia, „w czym” może pokładać ufność. Powstaje jednak pytanie czy i jak da się **dzisiaj** myśląco wierzyć, lecz wierzyć w sensie **religijnym**.

Jeżeli wiara szuka rozumienia i rozum szuka wiary, to **zarówno** w jednym, jak w drugim wypadku – choć w różnym stopniu i różnych proporcjach – ma miejsce przyciąganie przez drugi człon relacji. Oznacza to, jak pisał Tischner, że wiarę – wiarę religijną – fascynuje jej własna ewentualna rozumność. Lecz jest oczywiste, że wiara religijna jest wydarzeniem i „skokiem” w schelerowskim raczej niż kierkegaardowskim tego słowa znaczeniu. Wydarzenia wiary nie da się wywołać – choćby dlatego, że jest w najistotniejszym sensie sprawą wolności w tajemniczej relacji z tym, co teologia nazywa łaską. Skok wiary, który jest wydarzeniem ściśle indywidualnym, może dlatego nastąpić **zawsze** i w każdej epoce.

Lecz przestrzeń, na której poruszamy się obecnie, to wciąż „przedpola wiary”, czyli rysowanie jej warunków możliwości – bez żadnych intencji apologetycznych. Dotyczą one naturalnie możliwości pomyślenia zarówno samej wiary, jak jej *terminus ad quem*. Pomyślenie to zakłada, rzecz jasna, pewien *logos*, *ratio* – co skądinąd czyni radykalnie irracjonalistyczne filozofie wiary, jak np. Lwa Szestowa, wewnątrznie niekonsekwentnymi. Operowałem dotąd niezbyt jasnym pojęciem horyzontu – horyzontu ufności – próbując pokazać, że nie jest horyzontem zamkniętym. Lecz miało to charakter raczej „negatywny” w sensie wstępnego usuwania przeszkód dla wiary religijnej. Nie zarysowywało jednak „pozytywnej” kontrpropozycji pojęciowej dotyczącej szczególnego „logosu” pozwalającego jakoś pomyśleć biegun wiary jako wiary religijnej. Czy taką kontrpropozycją może być kontrowersyjna idea Boga z dowodu ontologicznego św. Anzelmia, a także jej przedłużenie w postaci idei Nieskończoności u Kartezjusza i Levinasa?

Przypomnijmy początek rozdziału 2 *Proslogionu* św. Anzelmia:

A więc, Panie, który udzielasz zrozumienia wierze, daj mi, bym zrozumiał, na ile to uważasz za wskazane, że jesteś, jak w to wierzymy, i jesteś tym, w co wierzymy. A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co niczego większego nie można

pomyśleć. [...] A więc także głupi przekonuje się, że jest przynajmniej w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ponieważ gdy to słyszy, rozumie, a cokolwiek jest rozumiane, jest w intelekcie. Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. [...] Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie i w rzeczywistości⁴.

Nie chodzi nam tu, rzecz jasna, o obronę lub refutację – po raz nie wiadomo który – prawomocności tego dowodu. Nie chodzi także o fakt, że następuje w nim – po raz pierwszy w myśli chrześcijańskiej – przejście z płaszczyzny inwokacji na płaszczyznę rozumowania poprzez podstawienie za Ty modlitwy „czegoś, co...”⁵. Chodzi raczej o samą treść zawartą w definicji Anzelm, która jest definicją **ze względu na nasze myślenie**. Zawiera ona z pewnością dwa momenty.

Jeden z nich mówi o paradoksalnym myśleniu czegoś, co **nie daje się pomyśleć**, bowiem cokolwiek będzie tu pomyślane, będzie **mniej**, niż to, do czego myślenie się odnosi. Co to oznacza? To, że żadne **skończone** treści nie są na miarę tego X, do którego zdąża ludzkie myślenie. Jest tak, jakby sama **ekstazy** ludzkiego myślenia musiała być zaspokojona **poza** nim samym, tak jednak, że myślenie tę sytuację jeszcze zatrzymuje w granicznym, ale zarazem wyjątkowym pojęciu-imieniu „Tego, nad co nic większego nie może być pomyślane”. Imię to, które Paul Ricoeur określa jako Imię I z *Proslogionu*, jest – jak pisze inny komentator – „kresem napięcia mojego myślenia, określonego wyłącznie przez to, co czyni moja myśl w celu osiągnięcia tego kresu czy znaczenia”, jest to „ostateczna granica myślanego”⁶. W tym właśnie sensie całkowicie prawomocne jest wyrażenie tego pojęcia przez ideę Nieskończoności. Bowiem, jak podkreśla Levinas, idea ta zawiera w sobie więcej niż moje myślenie – zawsze skończone - może „pomieścić”; pisze:

⁴ Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, rozdz. 2., [w:] tenże, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, s. 145n.

⁵ Zob. P. Ricoeur, *Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?* [w:] tenże, *Lectures 3*, Paris 1992, s. 328n. (tłum. K. T.). Ten niezwykle ważny tekst służy mi tu za nic przewodnią.

⁶ H. Giannini, *L'interprétation existentielle de l'argument ontologique*, [w:] *Mythe et foi*, réd. E. Castelli, Paris 1966, s. 572 (tłum. K. T.).

Cogitatum, które na pierwszy rzut oka zawiera *cogitatio* – idea Boga, oznaczająca w gruncie rzeczy nie-zwieranie się, bez-treściowość w ścisłym sensie słowa – bo czyż nie na tym polega wyzwolenie i sama absolutność absolutu? – wykracza poza wszelką zdolność pojmowania; „rzeczywistość obiektywna” *cogitatum* rozbi-ja „rzeczywistość formalną” *cogitatio*. Obala to zapewne – jeszcze przed pojawie-niem się fenomenologii – teorię uniwersalnej ważności i źródłowego charakteru świadomości intencjonalnej⁷.

W tym sensie Nieskończoność nie jest w gruncie rzeczy **nazwą bytu, lecz relacji.**

Odległość, jaka dzieli *ideatum* od idei, wyznacza treść samego *ideatum*. Nieskoń-czoność przysługuje bytowi transcendentnemu jako transcendentnemu; nieskoń-czoność jest tym, co absolutnie inne⁸.

W podobnym sensie pisał na temat dowodu św. Anzelma Claude Bruaire:

idea Boga, Absolutu w moim pojęciu, w sposób konieczny implikuje, by był myśla-ny jako *Inny*. To, co mówił po prostu św. Anzelm, to to, że [...] wszelka próba zre-dukowania Absolutu do samego rozumu, wszelka próba wyprowadzenia idei Boga zderza się z tą innością, którą Bóg implikuje w swoim pojęciu. [...] Może manife-stować mi się jako mój Absolutnie Inny⁹.

Lecz trzeba tu uważać: z punktu widzenia owego Imienia I absolutność oznacza *wyłącznie* Inność, do której z konieczności prowadzi owo, zawsze stopniowalne „większe”. Dlatego, jak słusznie pisze Humberto Gianni-ni, „autor dowodu nie zamierzał mówić o boskich atrybutach, ale o dy-namizmie ludzkiej świadomości, złapanej na «najwyższym progu» swo-jego ruchu i intencji”¹⁰. „To, nad co nic większego nie można pomyśleć” z dowodu św. Anzelma jest Enigmą „nad-skończoności”, którą Kartezjusz uważał za bardziej w nas pierwotną niż my sami, bowiem, jak twierdził,

⁷ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 123.

⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 39

⁹ C. Bruaire, *Une lecture de Journal metaphysique*, „Revue de metaphysique et de morale” (numer poświęcony Marcelowi) (1974), nr 3 (tłum. i podkr. K. T.).

¹⁰ H. Giannini, *L'interprétation existentielle...*, dz. cyt., s. 572.

„w pewnym sensie pojęcie nieskończoności jest we mnie wcześniejsze od pojęcia skończoności, to znaczy idea Boga od idei mnie samego”¹¹.

Lecz św. Anzelm pisze więcej. W rozdziale 14 znajdują się takie słowa:

Duszo moja, czy znalazłaś to, czego szukałaś? Szukałaś Boga, a odkryłaś, że jest on czymś najwyższym ze wszystkich rzeczy, ponad co nic lepszego nie może być pomyslane; i że to coś jest samym życiem, światłem, mądrością, dobrocią, wieczną szczęśliwością i szczęśliwą wiecznością; i że to coś jest wszędzie i zawsze¹².

Te określenia Ricoeur nazywa z kolei Imieniem II i pyta:

Co Imię II dodaje do Imienia I? W sposób istotny stosunek do *pragnienia*, które podtrzymuje dynamikę szukania i znajdowania. I to pragnienie ma na przeciw siebie *dobra* tu wymienione (życie, światło itp.). Imię II oznacza nadmiar w stosunku do upragnionego, tak jak Imię I oznaczało nadmiar w stosunku do myślanego. Ale w stopniu, w jakim myśl jest poszukiwaniem, a zatem pragnieniem, Imię II obejmuje Imię I¹³.

W tym momencie trudno nie przypomnieć sobie o relacji idei Nieskończoności i pragnienia u Levinasa.

Nieskończone w skończonym, spełniające się przez idee Nieskończoności, wydziera się jako Pragnienie. Nie jako pragnienie, które można ukończyć obejmując w posiadanie upragniony byt, ale jako Pragnienie nieskończoności, którego Upragnione nigdy nie zaspakaja, a tylko pobudza (*suscite*). Pragnienie doskonale bezinteresowne – dobroć¹⁴.

Nie ma tu miejsca na przedstawienie fundamentalnej i bogatej problematyki pragnienia metafizycznego. Ale to właśnie pragnienie, które – jak podkreśla Levinas – jest czymś radykalnie odrębnym od potrzeby – jawi się, od czasów Platona jako kluczowy wehikuł transcendowania; celuje

¹¹ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, [cyt. za:] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 124.

¹² Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, dz. cyt., rozdz. 14, s. 158n.

¹³ P. Ricoeur, *Fides quaerens intellectum...*, dz. cyt., s. 332.

¹⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 41.

ono w **nadmiar**, a przez to w **absolutną Inność**. Inności tej – i jest to kluczowe – **nie daje się wystarczająco pomyśleć**, ale można jej pragnąć. Pragnienie to nie może prowadzić do „wchłonięcia” Upragnionego, ale z tego nie wynika, że nie wyraża ono najgłębiej **logiki** naszej, zagrożonej zawsze możliwą tragedią, egzystencji, która mówi, jak brzmią pamiętne słowa początku *Całości i nieskończoności*:

„Tu nie ma prawdziwego życia”. Ale jesteśmy w świecie. To tłumaczy powstanie i utrzymywanie się metafizyki. Metafizyka zwraca się ku „gdzie indziej”, ku „inaczej”, ku „innemu”¹⁵.

Zdań tych – jakkolwiek by była wzniosła ich etyczna interpretacja – nie da się do niej zredukować i nic nie może ich osłabić. Wyrażają one czułą membranę w ludzkim sercu, która ma swoją wewnętrzną logikę, gotową w siebie gościnnie przyjąć Absolutnie Inne, ale która może też wyrażać się przez pojęciową hermeneutykę „Tego, nad co nic większego nie można pomyśleć”; nie można pomyśleć, można go jednak pragnąć, gdyż to właśnie **pragnienie idzie dalej**. To, że nie można pomyśleć, dookreśla zwłaszcza rozdział 15 *Proslogionu*:

A więc Panie jesteś nie tylko tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, ale jesteś również czymś większym, aniżeli można by było pomyśleć. Gdyby bowiem można pomyśleć, że coś takiego jest, to jeżeli ty tym czymś nie jesteś, to znaczy, że może być pomyślane coś większego od ciebie, a to jest niemożliwe¹⁶.

Inaczej mówiąc, w idei „Tego nad co nic większego nie można pomyśleć”, zawiera się samoprzekroczenie myśli i wejście w racjonalnie kontrolowaną „chmurę niewiedzy”. Jest to apofaza, obywatelką się jednak bez sztucznie konstruowanych predykatów teologii negatywnej.

„To, nad co nic większego nie można pomyśleć”, Nieskończoność – to figury myślowe, które mogą wciąż oddawać usługi nie tylko etyce, ale także filozofii wiary. Nie mówią one wiele, mówią nawet żałośnie mało – ale przynajmniej nie fałszują doświadczenia, które jest doświadczeniem

¹⁵ Tamże, s. 18.

¹⁶ Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, dz. cyt., s. 160.

elementarnej ludzkiej pustki i głodu wypełnienia tej pustki. Z drugiej strony mogą one dopomóc, by wiara myślna w perspektywie horyzontu życia nie uległa myślowej **formalizacji** oraz **immanentyzacji**. Ochroniają one fundamentalną, choć niemożliwą do spójnego wyrażenia, dynamikę pragnienia, które będąc **także** pragnieniem myślenia i rozumienia, skierowuje pojęciowość w stronę absolutnego Dobra. Z drugiej strony mogą one pojęciowo pośredniczyć między tą szczególną „intencjonalnością bez przedmiotu” a filozofią dialogu, która w relacji do Absolutnego Ty nazywa, może nadmiernie odważnie, *terminus ad quem* skoku wiary. Owa swoista hermeneutyka wiary fundamentalnej zapobiega, by filozofia dialogu nie dublowała skoku wiary skokiem myślowym. Bowiem egzystencjalna decyzja wiary wspiera się jednak o pewne antropologiczne i metafizyczne „wehikuły”, których paradoksalną artykulacją jest może właśnie myśl św. Anzelma i jej kontynuacje. Pragnienie, nadmiar pomyślany i nazywany pozwalają filozofii wiary – poniżej wszelkiej deklaracji konfesyjnej – przybliżyć się choć trochę do współczesnych, trudnych perypetii samej wiary. Pozwalają też na pewną hermeneutykę „wiary fundamentalnej”, którą wszyscy w sobie nosimy i która zarazem nie zamyka na dopowiedzenia i decyzje.

Wiara fundamentalna jest bowiem niczym, jeśli nie sięga „poza” i zarazem „w głąb”, a więc być może także poza czasowość ku wieczności. I jeśli nie przeczuwa nieskończonego dobra jako tego, czego w **żaden** sposób objąć, pojąć i poznać, a nawet we zwykłym tego słowa sensie zidentyfikować, nie można, lecz w czym mimo to można poprzez wolność jakoś **uczestniczyć**. Poprzez wolność, gdyż odwrotną stroną nieskończoności dobra jest tej nieskończoności – być może pozorną – absolutna **nieobecność**, o której tyle pisała Simone Weil. Dlatego nieskończoność dobra staje się **obecna** jedynie w decyzji wierzącego i zarazem myślącego podmiotu, który przez tę decyzję najgłębiej określa się jako taki, który na tę nieskończoność **stawia**. W ten sposób poszukiwanie sensu może poszerzyć się o rejestr religijny – może, ale nie musi. Jest tak również dlatego, że wiary fundamentalnej nie jest w stanie wyczerpać żadne *credo* religijne – i szczególnie okresy kryzysu mają ostrą tego świadomość – gdyż zawiera ona niemożliwą do wyczerpania „nadwyżkę” sensu. I to właśnie stanowi zarazem niepodważalną prawdę wiary fundamentalnej.

Oczywiście ta nadwyżka sensu uzyskuje całkowicie nowy wymiar, z chwilą gdy zostaje zinterpretowana jako nieskończone głębie osoby jako

takiej w relacji do **osobowej** Boskości. To jest jednak możliwe tylko wtedy, kiedy podmiot wiary fundamentalnej odkryje, że został dodatkowo **zapro-szony** do przekroczenia samego siebie i wejścia w wymagający dialog z Ukrytym. Dialog ten jest drogą, dziejami, przygodą, w których wykuwa się to, co dla wiary kluczowe: ponawiane oddawanie inicjatywy w ręce Ukrytego i wykuwanie, poprzez wszystkie próby i wątplenia, swojej wiary jako **wierności**.

Bibliografia

- Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, PWN, Warszawa 1992.
- Bruaire C., *Une lecture de Journal metaphysique*, „Revue de metaphysique et de morale” (numer poświęcony Marcelowi), (1974), nr 3.
- Giannini H., *L'interprétation existentielle de l'argument ontologique*, [w:] *Mythe et foi*, Aubier, réd. E. Castelli, Aubier, Paris 1966.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Ricoeur P., *Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?* [w:] tenże, *Lectures* 3, Seuil, Paris 1992.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982.