

Ks. Przemysław Artemiuk: „Homo capax Dei” w perspektywie filozoficzno-teologicznej

Współczesna myśl filozoficzno-teologiczna różnorodnie interpretuje otwartość człowieka na Boga. Jest w niej obecna zarówno negacja, jak i milczenie, pytanie i odpowiedź. Ostatecznie człowiek rozpoznaje samotne ślady na piasku i chce wiedzieć, kto je zostawił.

Wprowadzenie

Rozdział pierwszy Katechizmu Kościoła katolickiego nosi tytuł: Człowiek jest „otwarty” na Boga (*capax Dei*)[1]. Kolejne punkty tej części dokumentu wyjaśniają samą formułę. *Homo capax Dei* oznacza, że:

Po pierwsze, „Pragnienie Boga jest wpisane w serce człowieka, ponieważ został on stworzony przez Boga i dla Boga. Bóg nie przestaje przyciągać człowieka do siebie i tylko w Bogu człowiek znajdzie prawdę i szczęście, których nieustannie szuka” (nr 27).

Po drugie, „W ciągu historii, aż do naszych czasów, ludzie w rozmaity sposób wyrażali swoje poszukiwanie Boga przez wierzenia i akty religijne (modlitwy, ofiary, kultury, medytacje itd.). Mimo niejednoznaczności, jaką one mogą w sobie zawierać, te formy wyrazu są tak powszechne, że człowiek może być nazwany *istotą religijną*” (nr 28).

Po trzecie, „człowiek może jednak zapomnieć o tym «głębokim i żywotnym połączeniu z Bogiem», może go nie dostrzegać, a nawet wprost je odrzucać. Źródła takich postaw mogą być bardzo zróżnicowane: bunt przeciw obecności zła w świecie, niewiedza lub obojętność religijna, troski doczesne i bogactwa, zły przykład wierzących, prądy umysłowe wrogie religii, a wreszcie skłonność człowieka grzesznego do ukrywania się ze strachu przed Bogiem i do ucieczki przed Jego wezwaniem” (nr 29).

Po czwarte, „Nawet jeśli człowiek może zapomnieć o Bogu lub Go odrzucić, to Bóg nie przestaje wzywać każdego człowieka, aby Go szukał, a dzięki temu znalazł życie i szczęście. Takie szukanie wymaga od człowieka całego wysiłku jego rozumu, prawości woli, «szczerego serca», a także świadectwa innych, którzy uczyliby go szukania Boga” (nr 30).

Katechizm Kościoła katolickiego, ukazując człowieka jako otwartego na Boga, komunikuje, że jest w nim nieustannie obecne pragnienie spotkania ze Stwórcą, które w ciągu wieków wyrażało się w rozmaitych drogach poszukiwania Absolutu. Autorzy dokumentu podkreślają, że nawet jeśli człowiek, doświadczając rozmaitych sytuacji i kolei życia, przekreśli i odrzuci Boga, to On – Pan i Stwórca, o człowieku nie zapomni.

Kiedy szukamy we współczesnej filozoficzno-teologicznej możliwości odkrywania przez nią tropów Boga i pytamy równocześnie o otwartość człowieka i jego bycie *capax Dei*, to w gruncie rzeczy chodzi o odnalezienie wyraźnego progu, decydującego momentu, konkretnego

stwierdzenie, koncepcji w której widać wyraźnie, iż ludzkie życie niejako domaga się spotkania z Bogiem i to nie jedynie z Jego inicjatywy, ale w pierwszej kolejności ze względu na naszą potrzebę.

Poszukując takich momentów otwartości, przekonujących, że człowiek jest *capax Dei*, proponuję, aby najpierw przyjrzeć się myślicielom, którzy milczą albo negują takie doświadczenie, a kwestię Boga traktują jedynie jako problem teoretyczny. Następnie wskażę koncepcje, w których istnieje możliwość otwartości, ale pozostaje niespełniona, zawieszona niejako. I w końcu przedstawię i poddam analizie poglądy tych, którzy wyraźnie akcentują ludzkie doświadczenie otwartości i widzą człowieka jako *capax Dei*.

Św. Augustyn w dziele „Przeciw Faustusowi” mówi o *vestigia Dei*, czyli śladach Boga pozostawionych zarówno w człowieku, jak i w całym świecie stworzonym. Są to jego tropy. Odczytując je, można dotrzeć do Boga[2]. Celem artykułu jest ukazanie kwestii otwartości człowieka w szerokiej perspektywie filozoficzno-teologicznej[3].

Filozofia bez „otwartości na Boga”

Do tej grupy zaliczam filozofów, którzy czują się spadkobiercami mistrzów podejrzeń. Religię traktują jako rzeczywistość, której nie sposób pominąć. Chcą nią się zajmować, bowiem jest dla nich ważna, zbyt ważna – wyznają, aby ją pozostawić jedynie teologom. Nie ma jednak w ich refleksji próby wejścia w wewnętrzną przestrzeń religii, w doświadczenie wiary. Ich namysł cechuje swoista zewnętrżność, to znaczy opis będący jedynie intelektualnym dociekaniem, analizą już w punkcie wyjścia zakładającą niemożliwość dotarcia do żywego Boga, bo czy w ogóle On istnieje? Takie spojrzenie cechuje chociażby

współczesnych lewicowych myślicieli dla których *Deus est otiosus*, to znaczy Bóg jest pasywny, oddalony, nieingerujący w sprawy świata. Dlatego nie należy oddawać mu czci. Jego imię bywa jedynie przywoływane w sytuacjach dramatycznych. Takie postrzeżenie ma w sobie coś z oświeceniowego deizmu, podkreśla bowiem, że „jakiś” Bóg jest, ale również bliskie jest dekonstrukcyjnemu ateizmowi, który z upodobaniem analizuje wybrane wątki chrześcijaństwa, dokonując ich reinterpretacji (S. Žižek, A. Badiou, G. Amgaben).

Związana z lewicową „Krytyką polityczną” filozof A. Bielik-Robson[4] podkreśla, że „(...) religia to coś więcej niż tylko archaiczny zestaw dogmatów – (...) to także wielka metafizyczna spekulacja. (...) spekulacja ta dotyczyć może nie tylko Boga żywego, obecnego, opatrnościowego, do którego zanosimy nasze intensywne modły – ale także, a w nowoczesności przede wszystkim, «Boga nieobecnego», «Boga, który się wycofał», albo wręcz «Boga, który umarł». *Deus absconditus*, albo jeszcze lepiej – *deus otiosus*, ponieważ formuła ta zawiera szczególnie nas tu zajmującą ambiwalencję: sugestywną wizję Boga jako jednocześnie nieobecnego, ale też niechcianego, zepchniętego w nieważkość, schowanego do lamusa. Typowego Boga epoki nowoczesnej, której żywiołem jest, jak pisze Jonas, «bezwarunkowa immanencja»: Boga w postaci śladowej, widmowej, zaprzeszłej»[5].

Z kolei P. Sloterdijk[6], spadkobierca Szkoły Frankfurckiej, postrzega religię jako zespół ćwiczeń, które należy poddać antropotechnice. „Bajce o powrocie religii po porażce oświecenia, zauważa myśliciel, trzeba mianowicie przeciwstawić bardziej wyostrzone spojrzenie na fakty duchowe. Zamierzam wykazać, że nawrót do religii jest tak samo niemożliwy, jak powrót samej religii – z tego prostego powodu, że nie

istnieje żadna religia i religie w ogóle, a jedynie rozumiane błędnie jako takie spirytualne systemy ćwiczeń, praktykowane już to kolektywnie – tradycyjnie: kościół, ordo, umma, sangha, już to indywidualne – we wzajemnej grze z «własnym Bogiem», u którego obywatele nowoczesności ubezpieczają się prywatnie. Tym samym bezprzedmiotowe staje się drażliwe rozróżnienie między «prawdziwą religią» a przesądem. Istnieją jedynie systemy ćwiczeń, mniej lub bardziej zdolne do rozprzestrzeniania, mniej lub bardziej do tego godne. Obowiązywanie traci także błędne przeciwstawianie wiernych niewiernym, zastąpione tu rozróżnieniem na praktykujących ćwiczących i niećwiczących, względnie ćwiczących inaczej”[7].

Zatem religia w rozumieniu P. Sloterdijka jest zespołem ćwiczeń, swoistym poszukiwaniem, które rodzi z duchowych pragnień, ale nie ma za przedmiot Boga jako Osoby. Całość duchowego doświadczenia niemiecki filozof definiuje jako technikę, którą stworzyli ludzie, chroniąc samych siebie.

Julia Kristeva[8] to filozof etykietująca się jako ateistka. Jednak jej myśl krążąc wokół chrześcijaństwa, dotyka ludzkiej otwartości. Myślicielka zgadza się, że czułość jest wrażliwym punktem każdego człowieka. Sama odkryła ją, wpatrując się w prawosławne ikony. To doświadczenie dało jej przekonanie, że „czułość jest emocją, która łagodzi popędy, pragnienia i pożądania dla przetrwania Pierwszego Innego, który jest nowo narodzony”[9]. Dla niej objawia się w geście oddania matki dziecku. Czy jednak może prowadzić głębiej? Filozof ucieka od „czułości Boga”, którą w jakiś sposób już widziała i zwraca się w stronę humanizmu, w nim widząc nadzieję[10]. Przyznaje, że istotnie św. Teresa Wielka jest dla niej kimś ważnym, ale nie ze względu na wiarę, a jedynie z powodu swoich prac i ich późniejszej recepcji. J. Kristeva

uparcie wraca do humanizmu i boi się przekroczyć próg wiary. Wgląd we wnętrze człowieka daje jej psychoanaliza, która uczy słuchania, rozumienia i szacunku. Z pewnością spełnia ta metoda swoje zadanie. Czy jednak odpowie na najgłębsze pytania? Myślicielka uważa, że tak. Psychoanaliza daje bowiem poznanie i zrozumienie także kwestii religijnych. „«Logos», przyznaje filozof, którego wysłuchuję na kozetce, jest również tym «uczuciem oceanicznym», w którego zanurza się i kołysze mój kontynent macierzyństwa. Ale także tą potrzebą wiary, którą inwestuję w «ojca indywidualnej prehistorii», kochającego ojca – zanim utworzę drogę pragnieniu poznania, które poprowadzi mnie, w konfrontacji z «ojcem edypiańskim», ku mojej jednostkowej wolności”[11].

W końcu polski epistemolog Jan Woleński wyraźnie wskazuje na niemożliwość wykazania istnienia Boga i tym uzasadnia swój ateizm. „Uważam, wyznaje, że nie potrafię udowodnić ani istnienia Boga, ani nieistnienia Boga, ale muszę wybrać. I wybieram niewiarę. To nie jest tak, jak czynią agnostycy powiadający, że nie potrafią uzasadnić ani tezy «za», ani tezy «przeciw», ale nie wykluczają dowodu w przyszłości. To jest znacznie bardziej skomplikowane, ponieważ teza «za» ma być udowodniona, a nie teza «przeciw». Ja nie akceptuję tezy «za», bo potrafię pokazać rozmaite kłopoty pojęciowe i logiczne, ale muszę wybrać jakąś ewentualność, a nie poprzestać na postawie negatywnej. To jest ateizm praktyczny, ale nie jest to teoria świata, bo być nią nie może”[12]. Według niego każda religia jest mitem. Także katolicka w sąsiedztwie której przyszło mu żyć[13].

Przywołani filozofowie w żaden sposób nie podejmują tematu otwartości człowieka na Boga. Religia jest dla nich jedynie intelektualną aktywnością nad którą warto podjąć refleksję albo

zespołem ćwiczeń, mającym swoje źródło jedynie w ludzkich potrzebach. I chociaż znajdują w sobie przestrzeń, która może ich doprowadzić do spotkania z Bogiem (np. czułość), to jednak nie przekraczają progu wiary, uzasadniając własne pragnienia humanistycznie. Do tej grupy należą również myśliciele, którzy religię postrzegają mitycznie i nie znajdują wystarczających argumentów za uznaniem obecności Boga.

Myśl kontemplującą ślad

Do drugiej grupy należy zaliczyć filozofów ponowoczesnych, którzy dostrzegają obecność religii i w sobie właściwy sposób wskazują na otwartość człowieka[14]. Ich teksty poświęcone chrześcijaństwu mogą świadczyć o pojawiającej się tęsknocie za Bogiem, jednak nie potrafią wyjść poza tę kategorię. Wprawdzie dostrzegają ślad, kontemplują go, jednak nie podejmują tropu, nie idą dalej. Chodzi tu w głównej mierze o filozofów postmodernistycznych, takich jak J. Derrida czy G. Vattimo.

Zdaniem T. Eagletona ponowoczesność to epoka, „w której religia ponownie się upubliczniła”, przybierając rozmaite formy[15], sami zaś myśliciele postmodernistyczni dostrzegając to zjawisko, pod koniec dwudziestego wieku ogłosili „powrót religii” i na nowo zainteresowali się kwestiami wiary. Doceniając ten zwrot w obrębie postmodernizmu, zmarły w 2011 r. abp J. Życiński zauważył, że oto staliśmy się świadkami „głębokich przekształceń w nurcie, który w swym początkowym rozwoju odrzucał tradycję zarówno chrześcijańską, jak i oświeceniową, deklarując koniec metafizyki towarzyszący wejściu w postmodernę – radykalnie nowy etap kulturowego rozwoju”[16]. Czy jednak takie stwierdzenia nie brzmią nazbyt optymistycznie? O jaki powrót religii tutaj chodzi? Czy rzeczywiście możemy mówić o zwrocie w postrzeganiu kwestii wiary? J. Sochoń zauważa, iż „kultura

postmodernistyczna, choć często deklaruje ateistyczne nastawienie, [w gruncie rzeczy] ujawnia swoisty żal po utracie Boga, [dlatego] wciąż pozostaje w obrębie sakralnego promieniowania”[17].

Jego zdaniem myśliciele postmoderni „zapropozowali eklektyczną wizję religii, będącą wynikiem założeń filozoficznych. Przybrała ona charakter «tytaniczny», czyli taki, w którym nadludzki podmiot buduje sobie własnego boga i gnostycznie nadaje mu dogmatyczny kształt i moralną treść. Bóg-osoba europejskiej tradycji został zastąpiony «Bogiem niskiego lotu» wykreowanym przez medialną kulturę i «wewnętrznie ludzkie królestwo niebieskie». Stąd boskość człowieka może zrównywać się z rozmaicie pojmowanym wewnętrznym «Ja». Ta boskość pozostaje wrodzoną cechą natury ludzkiej, zdeformowaną w projekcie postmodernistycznym, a więc wymagającą «transformacji świadomości» w celu powrotu do źródłowej doskonałości. Stąd jedynym źródłem prawdy jest «wewnętrzny głos». Religia staje się przestrzenią duchowej dowolności i moralnego presjonizmu”[18].

Dlatego w ich projektach nie pojawia się jasno zdefiniowany przedmiot religii. Postmoderniści, jak podkreśla J. Sochoń, „powołują do «semantycznego życia» coraz więcej metafor pochodzenia religijnego i nie potrafią (a raczej nie chcą) przewyciężyć ich – nawet intelektualnie. Sądzą bowiem, że metafora nie słucha konwencjonalnego głosu epoki i przygotowuje grunt pod przyszłe wydarzenia, jakim będzie powstanie nowej religii ducha, inspirowanej historiozoficznymi wizjami Joachima z Fiore czy innych reformatorów. Dopóki – powtarzają z uporem postmodernistyczni autorzy – «nie zmieniają się bogowie, nic się nie zmieni»”[19].

Wobec takich propozycji chrześcijaństwo, zauważa warszawski filozof, musi nieustannie pamiętać, że „religia objawiona po prostu przynosi ocalenie, zaprasza do wysiłku zasługiwania na zbawienie. Stanowczość tego zdania nie oznacza zaprzestania trudu poszukiwania. Wciąż bowiem jesteśmy w drodze. Nie jest to szlak biegnący przez pustynię, ale przez ziemię stworzoną przez Boga, który nigdy nie zapomina o swoim stworzeniu. Podejrzliwe wobec prawdy i laickie propozycje wielu (bo nie wszystkich) przedstawicieli kultury postmodernistycznej nie przesłaniają tej radosnej i napawającej duchowym pokojem konkluzji”[20].

Skoro myśl ponowoczesna odkrywa ślad, to dlaczego w takim razie nie jest w stanie wyjść poza własną semantykę? Z pewnością filozofom postmodernistycznym w postrzeganiu chrześcijaństwa towarzyszy podejrzliwość i nihilizm F. Nietzschego[21], a także heideggerowskie milczenie, które nie pozwala jednoznacznie wypowiedzieć się o Bogu[22]. Pozostają zatem tylko prześwity, domysły i optymistycznie brzmiące metafory, za którymi nie stoi konkretne doświadczenie wiary. Człowiek widzi tropy, staje się jednak z własnej woli jedynie ich stróżem.

Dramat, twarz i skończoność imionami otwartości człowieka na Boga

W myśli filozoficzno-teologicznej końca dwudziestego i początku dwudziestego pierwszego wieku można w końcu odnaleźć wyraźne i mniej wyraźne momenty otwartości. Takie terminy jak dramat, twarz i skończoność obecne w koncepcjach wybranych myślicieli stają się

synonimami, poprzez które odsłania się prawda o *homo capax Dei*. Poddam zatem analizie myśl J. Tischnera, E. Lévinasa i Ch. Delsol, aby odnaleźć interesujące wątki.

J. Tischner[23], jak zauważa jego uczeń prof. T. Gadacz, był „przede wszystkim myślicielem wyrastającym z tradycji fenomenologicznej, którą przekształcił w duchu aksjologii, w duchu ogromnej wrażliwości na wartości. A potem opierając się na tej tradycji, stworzył własną i oryginalną – choć oczywiście pozostającą pod wpływem Levinasa i Rosenzweiga – filozofię dialogu. Filozofię, która wyrasta z fundamentalnego doświadczenia spotkania osoby z osobą”[24].

W pierwszym okresie twórczości, który można etykietować jako „myślenie według wartości”[25], krakowski filozof pokazywał, że człowiek żyje w świecie wartości, służąc im, realizując je, spełnia się, one przynoszą mu ocalenie. „Doświadczenie wartości, zauważa A. Bobko – komentując myśl Tischnera, nabiera konkretnego kształtu w spotkaniu z drugim człowiekiem”[26]. Tutaj przeżywa on nadzieję, która ostatecznie sprawia, że podejmuje myślenie według wartości i chce uporządkować swój świat według hierarchii. Podejmuje zatem akt twórczy (myślenie według wartości), a równocześnie odkrywając własne jestestwo, dąży do autentyczności, przejawia troskę o prawdę. „Żyć prawdziwie, być naprawdę sobą – znaczy ostatecznie żyć pięknie, czyli stworzyć ze swego życia dzieło sztuki”[27].

Dokonując dalszej analizy ludzkiej egzystencji, J. Tischner wprowadza pojęcie dramatu. „Czym zatem jest dramat? Pojęcie to, wyjaśnia krakowski filozof, wskazuje na człowieka. Człowiek żyje w ten sposób, że bierze udział w dramacie, jest istotą dramatyczną. Inaczej żyć nie

może”[28]. Biorąc udział w dramacie chce ocalić własne życie i jest przekonany, że może tego dokonać. „Być istotą dramatyczną to wierzyć – prawdziwie lub nieprawdziwie – że zguba lub ocalenie są w rękach człowieka”[29].

Odkrywając jednak dramat, człowiek odkrywa równocześnie zdradę. „Jestem istotą zdradzoną, wyznaje J. Tischner. Wszystko, czego tutaj doświadczam, potwierdza mi prawdę o zdradzie. W rajskim ogrodzie wąż wystawia mnie na próbę, a więc nie zaufano mi. Ziemia rodzi osty i ciernie, a więc żyje na ziemi odmówionej. Na ziemi odmówionej niemożliwy jest dom, niemożliwa świątynia. Mój brat grozi mi śmiercią, by mnie zniewolić. Boli mnie życie: zimno, gorąco, zmęczenie, nieporozumienia z innymi. Jestem skazany na życie. Jak zdrajca. Skazanie było wcześniej niż zdrada. Nie byłbym zdrajcą, gdyby nie skazanie”[30]. Zdrada zatem wskazuje na swoistą logikę zła, które nie tylko kusi, ale też wciąga. „Kuszę do zdrady, bo jestem zdradzony; jestem zdradzony, więc zdradzam. W ten sposób wraz z prawdą o złu dzieje się samo zło. Nie wystarczy proklamować zła, trzeba je realizować”[31].

Mamy zatem w filozofii dramatu do czynienia z jakimś niespełnieniem. Człowiek zostawiony sam sobie zatracą się i zmierza do zguby. „Zło, komentuje A. Bobko, bierze w dramacie górę na dobrem, ostatnim słowem okazuje się potępienie. Człowiek jest zatem istotą zbyt słabą do tego, aby w oparciu o własne siły doprowadzić w dramacie do tryumfu dobra nad złem. W swojej bezsilności zdaje się osaczony przez nieprzyjazne siły, nie ma dość mocy, aby wykreować pożądany kształt rzeczywistości. Brakuje mu także trzeźwości spojrzenia i wiedzy dla właściwego rozpoznania każdej sytuacji. Źródłem tragedii jest zawsze bezsilność i niewiedza, a człowiek jest na nie skazany. Dopóki jest

zdany na siebie – a tylko o takiej sytuacji mówi filozofia dramatu – nie uniknie tragedii i potępienie”. Czy finał ludzkiego dramatu to katastrofa? Gdzie człowiek może odnaleźć wyjście?

W *Sporze o istnienie człowieka* J. Tischner poszerza własne myślenie filozoficzne o wymiar religijny. Skoro wyzwolenia od zła nie leży w naszych rękach, oznacza to, że „człowiek jest istotą, która ponad wszystko potrzebuje łaski i jest zdolna do jej przyjęcia”[32]. Chcąc wyjść z dramatycznego kręgu, człowiek musi zobaczyć, że uczestniczy w porządku miłości, który otwiera przed nim perspektywę zbawienia. „Dramat religijny, podkreśla A. Bobko, rozpoczyna się od tego, że Bóg objawia się człowiekowi. Objawienie nie jest pokazaniem czegoś, co wcześniej było zakryte, lecz ma charakter zawierzenia, zakłada relację dialogiczną, która musi być poprzedzona tym, że Bóg wybiera człowieka”[33]. Jest w tym sposobie myślenia wyraźne przejście od „logiki bycia” do „logiki dialogu”, „logika dialogiczna, zauważa J. Tischner, jest «wyższa» niż logika bycia. To nie bycie usprawiedliwia dobro, lecz dobro usprawiedliwia bycie”[34].

Spotkanie z Bogiem owocuje nawróceniem. I to jest kulminacyjny punkt analiz religijnego dramatu człowieka prowadzonych przez krakowskiego filozofa. „Nawrócenie to odpowiedź na wybranie – to wybór wybrania, pierwsze zawierzenie, otwierające horyzont wierności”[35]. Nie polega ono na zmianie poglądów czy też zmianie uczuć w stosunku do jakiejś osoby. „Kluczem do nawrócenia jest doświadczenie Innego w horyzoncie agatologicznym. Rodzi się intuicja dobra ucieleśnionego w Innym. Oto człowiek, w istocie rzeczy dobry człowiek. Dobry człowiek zwierza się i powierza. Wraz z nim powierza się jakieś dobro. Nawrócenie nie polega na tym, że szukam ratunku u

tego, kogo prześladowałem; nawrócenie polega na tym, że ten, kogo prześladowałem, szuka ratunku u mnie, a ja wiem, że ratując go, ratuję siebie”[36].

J. Tischner zauważa, że nawrócenie dokonuje się „nie tyle jednak w imię «własnej» natury, ile w imię nadziei, czyli dobra umieszczonego w przyszłości”[37], bowiem to ona, nadzieja, „jest siłą, która nawraca”[38]. A. Bobko doda, że „przyszłość nie wynika tutaj z przeszłości, przeciwnie, to, co stare, musi umrzeć. Tischner mówi wręcz o śmierci Ja aksjologicznego, które, jak wiemy, było jednym z kluczowych pojęć w jego wcześniejszych pracach, a które uosabia zanurzenie człowieka w świecie wartości. Nawrócenie oznacza bowiem przejście od aksjologii do agatologii”[39].

Otwartość człowieka na Boga w myśli J. Tischnera ujawnia się w dynamice dramatu. Oto człowiek jako istota zdradzana nie jest w stanie pokonać zła, które go przytłacza i przekracza. Chcąc wyjść z kręgi bezsilności, dokonuje skoku czyli nawraca się, wchodzi w sytuację graniczną albo-albo. Ten moment jest otwarciem, a równocześnie nawróceniem w którym stary człowiek umiera (ja aksjologiczne), rodzi się zaś ktoś nowy (ja agatologiczne), całkowicie kształtowany przez dobro. U fundamentów tego doświadczenia przemiany leży objawienie, przyjmujące postać dialogiczną. Należy je rozumieć jako wyznanie, zwierzenie i powierzenie, dokonujące się między Bogiem a człowiekiem.

Filozofia E. Lévinasa[40] wyrasta z poszukiwania źródła transcendencji i chce na nowo przywrócić znaczenie metafizyki, która od czasów Kanta została poddana destrukcji. „Jeśli nie odnajdziemy istoty

Nieskończonej, Boga, pochłonie nas uczucie absurdu, bowiem destrukcja sensu ma jedno, główne źródło: śmierć Boga”[41], [bowiem] „kryzys sensu jest odczuwany przez współczesnych jako kryzys monoteizmu”[42]. Francuski filozof wyrasta z wielkiej tradycji żydowskiej i nie ma zamiaru jej porzucić[43]. Jądrzem jego metafizyki, jak zauważa J. Tischner, „są pragnienia, płynące z pragnień wędrówki, niezwykle oczekiwane ojcostwa, spory o człowieka i o podtrzymywanie w nim nadziei. Podstawowym doświadczeniem nie jest abstrakcja, ale odczucie konkretności, przede wszystkim zaś konkretności ludzkiego – obecności lub nieobecności drugiego człowieka. Gdy w ontologii greckiej człowiekiem zawładnęła niepodzielnie substancja, to w metafizyce żydowskiej człowiek zepchnął substancję i jej problematykę poza siebie, w cień. Wszystko zaczyna się od spotkania człowieka, który obiecuje lub odmawia. Kto się mija z człowiekiem, traci raj i Boga”[44].

Abraham i jego wędrówka stają zwierciadłem ludzkich dziejów, a żydowski filozof na kanwie tej historii buduje swoją koncepcję filozoficzną. Tę biblijną postać zestawia z Odysem i jego powrotem do Itaki[45]. Ma jednak świadomość tego kontrastu. Mitologiczny bohater wraca bez wspomnień i wyobrażeń. Z kolei wędrówka Abrahama jest naznaczona spotkaniami, które zapisują się na trwałe w jego sercu. Mówiącymi są zawsze wysłannicy Boga, posłańcy, mający takie same jak Abraham twarze. One są dla niego wszystkim. Zapamiętuje je, odżywają w jego wspomnieniach, mówią, niosą nadzieję, pozwalają uwierzyć Bogu. Filozof koncentrując się na postaciach, patrzy na nie poprzez ich Twarze. Dlatego należy zgodzić się z J. Tischnerem, który stwierdził, że „główny nurt poszukiwań Lévinasa zmierza (...) w stronę pogłębienia naszej wiedzy o sposobie doświadczenia i przeżywania obecności drugiego człowieka”[46].

Dwa istotne terminy filozofii E. Lévinasa to pragnienie metafizyczne i separacja. Pragnienie oznacza, że „«tu nie ma prawdziwego życia». Ale jesteście na świecie”[47], ono „jest zasadniczo nostalgią, chorobą wygnania. Ale jeżeli tak, to ona nie ma najmniejszego pojęcia o tym, co prawdziwie inne”[48]. Pragnienie nie jest równoznaczne z potrzebą. Obrazem realizacji potrzeby jest Odys, który chce się nasycić. Z kolei "pragnienie metafizyczne zmierza do czegoś całkiem innego, do absolutnie innego"[49]. Żydowski myśliciel stwierdza, że jest ono „pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziliśmy”, „pragnieniem, którego nie sposób zaspokoić”, nawet miłości nie uda się go wypełnić. „Intencja pragnienia metafizycznego jest inna – pragnie ono ponad wszystkim, co mogłoby je po prostu zaspokoić. Jest jak dobroć – Upragnione nie wypełnia go, lecz pogłębia”[50]. Pragnienie to „nieszczęście szczęśliwych”[51], a „umrzeć za to, co niewidzialne – oto metafizyka”[52].

Drugi wiodący termin levinasowskiej filozofii to separacja. Żeby go zrozumieć, raz jeszcze trzeba wrócić do osoby Abrahama. W swojej wędrówce zmierza on w stronę tego, co inne, wciąż na nowo. Wzywa go, jak mówi filozof, nieredukowalna zewnętrzność Innego, która wyzwala pragnienie. W ontologii jest wszechobecna totalizacja, zagarnięcie wszystkiego, wtłoczenie w system, aby nadać sens. Filozof przez metafizykę pragnienie zrywa z totalizacją i pokazuje nową możliwość znaczenia. Abraham staje wobec bliźniego/drugiego i tutaj krystalizuje się nowość, swoista „filozofia bliźniego”. W dialogu z Drugim kształtuje się moja wędrówka przez pustynię. Ale żeby mogło dojść do spotkania potrzebna jest najpierw samotność. Jaka? Przepełniona bólem, tęsknotą. Nie ratuje jej żadne uczestnictwo w liczbie, we władzy, w byciu. Tę podstawową samotność człowieka nazywa myśliciel separacją[53]. Jest ona jednak zawsze ułudą[54].

Twarz i jej epifania to główny wątek, *leit motiv* całej filozofii E. Lévinasa[55]. Czytelnik nie znajdzie odpowiedzi na pytanie, czym jest twarz, ale może się przekonać, że twarz objawia się, wykracza poza wszelkie „co”, twarz to po prostu twarz. „Twarz, komentuje J. Tischner, jest poza nazwą. Ona nie przychodzi do mnie jako odpowiedź na pytanie, które postawiłem światu, bowiem to ona uczy mnie pytać. Twarzy nie można osiąść, nie można nią zawładnąć, mieć jej do dyspozycji. Twarz nie znaczy niczego oprócz siebie. Lecz znacząc siebie, otwiera zarazem drogę ku Nieskończoności”[56].

Dzięki Twarzy Drugiego podmiot staje się świadomy, że świat składa się z rzeczy i z bytów. Spotkanie z twarzą Drugiego sprawia, że sam podmiot staje się osobą świadomą swej etycznej odpowiedzialności za Drugiego[57]. Człowiek jest zatem *homo capax Alterius*, bowiem otwierając się na drugiego, postrzega go jako Mistrza i Nauczyciela. Ale nie tylko to. „Droga ku Nieskończonemu, komentuje myśl filozofa J. Tischner, wiedzie poprzez poczucie odpowiedzialności, jakie łączy mnie z drugim człowiekiem”[58]. Z kolei M. Jędraszewski w relacji z Innym widzi jeszcze głębszą konsekwencję. „Ta szczególna jego zdolność otwartości na Drugiego jako Innego sprawia, że istnieje w nim jeszcze jedna niezmiernie doniosła zdolność: człowiek jest zdolny otworzyć się na tę Inność, którą jest sam Bóg: *homo capax Dei*. Co więcej, drogą odsłaniającą tę zdolność i niejako otwierającą drogę do Boga i prowadzącą ku Niemu jest sam Drugi, a ściślej: moja odpowiedzialność za Niego”[59].

Potwierdzają tę intuicję słowa E. Lévinasa. „Bóg niewidzialny, stwierdza filozof, to nie tylko Bóg niewyobrażalny, ale Bóg, do którego dostęp daje jedynie sprawiedliwość. Optyką ducha jest etyka. (...). Aby

otworzyła się ta wyrwa, która prowadzi do Boga, trzeba dzieła sprawiedliwości – prawego twarzą w twarz – i widzenie jest tu tym samym, co sprawiedliwy czyn. (...). Inny człowiek stanowi właściwe miejsce prawdy metafizycznej i w mojej relacji z Bogiem jest niezbędny. Nie pełni roli mediatora. Inny nie jest wcieleniem Boga, ale twarzą, która go odcieleśnia i ukazuje wyżyny, na jakich objawia się Bóg”[60].

Analizując zatem levinasowską ideę odpowiedzialności, M. Jędraszewski idzie dalej i wyjaśnia zgodnie z intuicją filozofa na czym polega otwartość na Boga. „W swej bezgranicznej odpowiedzialności za Drugiego człowiek nie tylko staje się zdolnym do tego, by otworzyć się na Boga. Być *capax Dei* to nie tylko być w stanie Go (roz)poznać jako swego Najwyższego Mistrza i Nauczyciela – czyli uznać Go jako Najwyższego Prawodawcę i jako ostateczny Fundament porządku i dobra. Być *capax Dei* to być zdolnym do dania odpowiedzi Bogu poprzez wierność wybraniu, jakie stało się udziałem człowieka. Być *capax Dei* to także móc Go słać i rozśławiać”[61].

Otwartość człowieka na Boga w myśli E. Lévinasa ujawnia się w relacji z Drugim. Stając wobec Innego, człowiek nie tylko odkrywa jego Twarz i podejmuje etyczną odpowiedzialność za niego, ale również przekonuje się, że otwartość na Innego staje się równocześnie otwartością na Boga. Zatem w swojej najgłębszej treści *homo capax Alterius* jest *homo capax Dei*.

Chantal Delsol to francuska profesor filozofii polityki, która z pasją podejmuje refleksję nad kondycją człowieka w świecie późnej nowoczesności[62]. Bóg nie pojawia się w jej myśli wprost, można jednak odnieść wrażenie, że cały dyskurs filozof, poprzez pojawiające się fundamentalne pytania, zmierza do odkrycia Go jako źródła ludzkiej egzystencji. Człowiek osadzony w historii, wprzęgnięty w jej procesy i

doświadczający zmienności losów, poddawany niejednokrotnie totalnej idealizacji, budowany niejako na nowo, potrzebuje znów odkryć swoją podmiotowość. Świat, który jest skończony, nie da mu ocalenia. Wytchnienie i powiew nowego przynosi dopiero dostrzeżenie tradycji, zdefiniowanej przez Ch. Delsol jako zakorzenienie. Przekonanie o skończoności człowieka, ale również świata staje się według filozof punktem zwrotnym. W tym doświadczeniu najwyraźniej widać ludzką otwartość na Boga, która w myśli Ch. Delsol pozostaje niezmiennie zawoalowana.

Badanie kondycji człowieka myślicielka rozpoczyna od nakreślenia diagnozy późnej nowoczesności. W tym okresie społeczeństwo „choć zbuntowane i błakające się po pustyni, pozostaje przywiązane do pewnego wspólnego przekonania, które od początku przenika jego historię i może jako jedyne zakorzeniło się w jego nawykach myślenia, mianowicie wierzy w godność pojedynczego ludzkiego jestestwa”[63], która znajduje oparcie w idei człowieka podmiotu i odpowiedzialnej osoby[64]. Rozpoznając procesy dehumanizacyjne, francuska filozof podkreśla, że rozpoczynają się one wtedy, gdy „odmawiamy komuś statusu człowieka, gdy niektórych ludzi wyrzucamy poza granice gatunku”[65]. Co sprawia zatem, że osoba czuje się człowiekiem? To „(...) zdziwienie i pytanie, odpowiada Ch. Delsol, czyli tragiczne rozumienie skończoności. Człowieka odróżnia szczególny sposób zamieszkiwania ziemi, widoczny we wszystkich czasach i miejscach”[66].

Wnikliwie przyglądając się późnej nowoczesności, myślicielka zauważa, że wierzy ona jeszcze, iż „z człowiekiem można zrobić wszystko pod warunkiem, że robi się to z poszanowaniem wolności”[67]. Nie mniej jednak nawet złowieszcze ideologie, co do dzisiaj jest odczuwalne,

twierdziły, iż szanują ludzkość i pracują dla jej dobra, a w rzeczywistości kochały tylko jej wymyślony obraz[68]. Po nich pozostał niestety ich nietknięty fundament. Dlatego „późna nowoczesność, stwierdza Ch. Delsol, nie wie już, na jakiego człowieka czeka, i prawdę mówiąc, nie czeka już na nikogo. Wie tylko, że wciąż nie znosi człowieka niedoskonałego, którego żadna władza nie mogła odmienić. Prawdziwy humanizm to taki, który pokocha to niedoskonałe jestestwo – jedynego mieszkańca historii”[69].

O czym zatem ludzkość przekonuje się dzisiaj w świecie zbudowanym na gruzach totalitaryzmów? W pierwszej kolejności o jego niewystarczalności „Człowiek jest zwierzęciem, które zdaje sobie sprawę z kruchości własnego bytu, które po raz pierwszy dostrzega, że jest na ziemi przechodniem, że zamieszkuje świat, do którego nie jest całkiem przystosowane”[70]. Aby móc odnaleźć się tutaj, człowiek winien odkryć wartość jak jest kulturą i w oparciu o nią zbudować swoje życie. Świat kultury, sugeruje francuska filozof, może stać domostwem, w którym człowiek będzie chronił swój niepokój[71]. W wielu jednak wypadkach woli go w imię niezależności porzucić, jest bowiem przekonany, że nie dotyczą go odziedziczone długi czyli zwyczajowy balast ludzkości, zwany przez chrześcijan grzechem[72]. Ch. Delsol zauważa, że „świadomość i wyznanie własnej skończoności jako tragicznej rany wprowadzają człowieka w stan nierównowagi”[73], ale również jego godność wynika z tej rany. W tym właśnie ujawnia się swoista paradoksalność ludzkiego losu. „Człowiek, podkreśla francuska myślicielka, jest wielki nie dlatego, że mógłby rozwiązać swoje problemy, ale dlatego, że z nimi się boryka. Jest wielki w tym tragizmie, przez tę uświadomioną skończoność. Godność jest tym, co kompensuje słabość tego bezbronnego stworzenia, co przywraca mu wielkość”[74]. Zatem na historię człowieka należy spojrzeć z perspektywy podwójnych narodzin. Pierwsze rozpoznaje każdy z nas, drugie z kolei

„to budowanie tożsamości osobowej, której wymaga skończoność. Człowiek jest zbyt niesamowystarczalny, aby istnieć sam przez się; musi utożsamić się z kulturą, aby wyrazić swoje człowieczeństwo”[75].

Na drodze do pełni człowieczeństwa ważne jest również odkrycie własnej podmiotowości. Jawi się ona jako klucz do zrozumienia egzystencji. Jej wynalezienie było piękną przygodą, którą niestety zrujnowała ludzka pycha[76]. Wprawdzie nowożytność zapoczątkowało wyniesienie człowieka i jego rozumu na piedestał, ale jej zmierzch okazał się destrukcją podmiotu. Widać to wyraźnie w historii dwudziestowiecznych ideologii, które okazały się historią zagłady człowieka-demiurga[77]. Totalitaryzmy, jak zauważa Ch. Delsol, to anty-światy, a społeczeństwo współczesne to bez-światy. Z dzisiejszej perspektywy można stwierdzić, że systemy te dążyły do całkowitego zniszczenia osobowości. Zapytajmy zatem, co obecnie dzieje się z podmiotem? „Bemosobowy człowiek współczesny nosi żałobę po podmiocie, którym nie potrafi się stać”[78]. Dlatego francuska myślicielka sugeruje powrót do niego. „Wyróżnikiem podmiotu, stwierdza, jest właśnie to, że akceptuje on spotkanie z samym sobą, że nie unika owego twarzą w twarz, chociaż rodzi ono niepewność i niepokój”[79]. Ale również „prawdziwym podmiotem byłby podmiot, który tworzy, wystrzegając się obsesji rozstrzygnięć definitywnych. Wie, że nie może niczego zbudować na ruchomym piasku. Musi stawiać fundamenty”[80]. Kim w takim razie staje się podmiot w takiej perspektywie? Jest oczekujący i przeciwstawia się podmiotowi spełnionemu z tradycji nowoczesnego indywidualizmu. „(...) musi odpowiadać za to, co niedokończone, bo jako podmiot skończony nie jest w stanie odkryć sensu doskonałego”[81]. Ch. Delsol dodaje, że „podmiot, który zna swoją niepewność i wie, że ujmuje swoje odniesienia w sposób tylko przybliżony, pozostaje otwarty na czas”[82].

Rysem bez którego podmiot nie istnieje jest według francuskiej filozofki świadectwo. Ch. Delsol świadomie w tym miejscu wprowadza figurę świadka i stwierdza, że podmiot winien stawać się świadkiem. „Chociaż (..) nie jest [on] już nosicielem prawd objawionych, może świadczyć, zapytując o prawdę, dokonując czynów obdarzonych znaczeniem. Nowoczesny świat wspólny nie składa się już z uczniów, lecz ze świadków, bo nowoczesny podmiot wie, że prawda pozostaje niedokonana, a jego ujmowanie dobra – niezupełne i zawsze zbyt ubogie. Jedynym dostępnym mu sposobem, aby pokazać, że wierzy w istnienie dobra, jest uczynienie z samego siebie świadka tej niedoskonałości”[83]. Kim jest zatem świadek? To ktoś, „czyjego życia i myśli nie da się rozdzielić”[84], „nie uprawia on moralizatorstwa”[85], jest za to w stanie odkryć jako nowoczesny podmiot, że „nie znajdzie szczęścia tylko dzięki dostarczeniu mu z zewnątrz towarów lub instytucji dających dobro, którego oczekuje”[86]. W świecie wartości może odnaleźć sens. „Tylko postawa żarliwego oddania, które zakłada określenie projektu z natury nie dającego się doprowadzić do końca, pozwala dążyć do czegoś innego niż dobra ekonomiczne”[87]. Ch. Delsol podkreśla, iż „jeśli człowiek nie chce tylko liczyć, musi wierzyć”[88]. Wprawdzie nie może całkowicie poznać Dobra, ani go w pełni urzeczywistnić, ale zgodnie ze swoimi możliwościami jest w stanie je rozpoznać i na nim budować. „Nie posiadamy naszych pewności – zauważa filozof. Nie są one na naszej łasce. Jesteśmy niewystarczający do tego, by jednocześnie je poznać i im służyć”[89]. Dlatego trzeba postawić na nowy sposób myślenia o przyszłości: „iść przed siebie w stronę zawsze niezupełnego wyobrażenia Dobra, a jest to ruch nadziei. Nadzieja jest ufnością w liczne możliwości Dobra”[90].

Człowiek poszukując dobra, przekracza równocześnie własną kondycję. W realizowaniu siebie i własnej podmiotowości pomaga mu odkrycie korzeni, a także zrozumienie procesów emancypacyjnych.

„Zakorzenie, podpowiada Ch. Delsol, odpowiada utożsamieniu się człowieka z pewnym światem”[91]. Człowiek z kolei chce się emancypować, wyzwalać, odrzucać. „Wola zniesienia wszelkiego zakorzenia oznacza nastanie emancypacji wypaczonej, perwersyjnej”[92]. Francuska myślicielka z całą stanowczością podkreśla, że „barbarzyństwo emancypacji jest właściwe epoce nowoczesnej. Chodzi o zaślepienie cywilizacyjne, zaślepienie związane z przerostem racjonalności. Stworzyliśmy wyszukane perwersje i wiemy dzisiaj, że wysoka kultura może współistnieć z największym barbarzyństwem, bo ludzie najbardziej cywilizowani niekoniecznie są najbardziej ludzcy”[93]. Wprawdzie „społeczeństwa zachodnie czasu późnej nowoczesności, dodaje, odrzuciły komunizm z powodu biedy i przemocy, do których prowadził, ale nadal wyznają ideał nieograniczonej emancypacji, a ich elity opluwają zakorzenie, uznawane za pozostałość dawnego świata, co tłumaczy gwałtowne odzywianie tych tłumionych pozostałości w postaci walki o tożsamość”[94].

Dlatego Ch. Delsol postuluje powrót do tradycji i odkrycie źródła człowieczeństwa. „Człowiek, puentuje filozof własne rozważania, posiada jednocześnie korzenie i skrzydła. Wielki błąd naszych czasów polega na tym, że jeszcze tego nie zrozumieliśmy. Człowiek nie może pozostać na zawsze w zamkniętym i ciepłym świecie, w którym dorasta, ponieważ sam tworzy swój świat, kształtuje go i przekazuje, wywołując w ten sposób stałą metaforę. W miarę upływu czasu rozszerza swoje spojrzenie. Zawsze próbuje wznieść się ponad swój świat, nawet jeśli każde społeczeństwo dokonuje tych przekształceń w nierównym

rytmie. Emancypacja jako proces stanowi jedna z charakterystycznych cech człowieczeństwa. Społeczeństwa bardziej wyemancypowane w naturalny sposób pociągają za sobą inne. Jednak człowiek potrzebuje zakorzenienia. Pozostaje przywiązany do miejsc swojego dzieciństwa i do wszystkich przejawów swego pochodzenia. Zawsze powraca do swoich źródeł, co pozwala mu zaczerpnąć tchu i rozpocząć nowe przygody. Pozbawić go korzeni znaczy go zniekształcić”[95].

Myśl Ch. Delsol chociaż nigdzie w sposób jednoznaczny nie mówi o otwartości człowieka na Boga, to zawiera wyraźne przeczucia dotyczące tej kwestii. Gdzie można je znaleźć? Przede wszystkim w idei skończoności i niewystarczalności tego świata. Nowożytności pełnej iluzji nie udało się stworzyć nowego, idealnego człowieka. Pomimo wysiłków nadal pozostaje on niedoskonały, pełen słabości, borykający się z niespełnieniem. I to właśnie decyduje o jego otwartości. Mając świadomość własnej skończoności, dzięki kulturze odkrywa podmiotowość, zwraca się ku wartościom, chce tworzyć na miarę swoich możliwości. I chociaż drzemie w nim chęć emancypacji, która nieraz dochodzi do głosu w pragnieniu samowolnego odrzucenia tradycji, to ostatecznie człowiek późnej nowoczesności wraca do swych korzeni. Wie bowiem, że tylko tam odnajdzie źródło, które pozwoli mu wznieść się wyżej, do absolutu za którym tęskni.

Rozum szukający Boga

Przechodząc bezpośrednio do wątków teologicznych, należy wskazać na św. Tomasza z Akwinu. Dla dominikanina „teologia w swej relacji do wiary, podkreśla J.P. Torrell, uznaje swoje od niej pochodzenie i stałą zależność, bez której nie mogłaby istnieć. W wierze znajduje nie tylko swój punkt wyjścia, ale i swą rację bytu. Bez wiary teologia nie tylko nie miałaby żadnego uzasadnienia, ale nawet nie miałaby przedmiotu.

Łatwo to rozumieć, gdyż tylko wiara pozwala teologowi wejść w posiadanie swego przedmiotu. Wiele może tu wyjaśnić porównanie z filozofią. Gdybyśmy nie mieli w sobie żadnej możliwości, by pojąć rzeczywistość, nasze rozumowanie byłoby czymś absolutnie sztucznym. Choćby było najbardziej logiczne z możliwych, w żaden sposób nie wyrażałoby rzeczywistości. Wiara jest w nas tą nadwyżką zdolności, której potrzebuje ludzki umysł, aby «dorosnąć» do Boskiej rzeczywistości. Pozwala nam do niej dotrzeć, gdyż «akt wierzącego kończy się nie na formułach *Credo*, lecz na samej Boskiej rzeczywistości». Bez wiary mielibyśmy tylko puste formułki, a nasze najpiękniejsze konstrukcje byłyby tylko próżnymi beczkami. Natomiast mając wiarę, można naprawdę zacząć być teologiem. Tomasz wypowiedział zadziwiające słowa o swym świętym patronie: kiedy tylko apostoł Tomasz padł na kolana u stóp Zmartwychwstałego, który mu pokazał swe rany, niedowiarek od razu stał się dobrym teologiem”[96]. Streszczeniem zaś samej metody Akwinaty może być zdanie z *Sumy teologicznej*, w której dominikanin wyznaje: „Wiedziony żarliwą wolą wiary, człowiek miłuje prawdę, w którą wierzy, rozważa ją w swoim umyśle i wzbogaca tyloma racjami, ile zdoła znaleźć” (STh 2-2 q. 2 a.10) [97].

Tomaszowa myśl dotycząca interesującej nas kwestii najlepiej jest widoczna w *Summa contra gentiles*[98]. To w niej św. Tomasz bierze na siebie obowiązki mędrca i na miarę swoich możliwości pragnie ukazać prawdę, którą wyznaje wiara katolicka, usuwając równocześnie błędy przeciwników (pogan, innowierców i błędzących). Akwinata zdaje sobie sprawę z tego, jak trudno odpierać zarzuty. „Po pierwsze, przyznaje, ponieważ nie znamy tak dobrze bluźnierczych twierdzeń każdego z błędzących, byśmy w tym, co mówią, mogli znaleźć argumenty na zabicie ich błędów. Tak czynili starożytni doktorowie dla obalenia błędów pogan, których poglądy mogli znać, gdyż albo sami byli dawniej

poganami, albo przynajmniej żyli wśród pogan i znali ich nauki. Po drugie, ponieważ niektórzy z nich, jak mahometanie i poganie, nie zgadzają się z nami co do powagi Pisma, przez które można ich przekonać; tak na przykład z żydami możemy dyskutować, poruszając się na terenie Starego Testamentu, a z heretykami na terenie Nowego. Mahometanie zaś i poganie nie przyjmują ani jednego, ani drugiego. Jest więc rzeczą konieczną odnieść się do rozumu naturalnego, z którym wszyscy muszą się zgodzić. Rozum jednak nie wystarcza w sprawach Bożych”[99].

Dlatego św. Tomasz proponuje, aby, badając każdą prawdę, najpierw wykazać błędy, jakie ona wyklucza, a potem przedstawić w jaki sposób dowodzona zgadza się z wiarą religii chrześcijańskiej[100]. Dominikanin, zastanawiając się nad możliwością ukazania prawdy Bożej, zastrzega, że „istnieją (...) pewne prawdy intelektualne o Bogu, które są dostępne rozumowi ludzkiemu, oraz takie, które całkowicie przewyższają siły rozumu ludzkiego”[101]. Dlatego należy być ostrożnym i nawet jeśli jakiejś prawdy nie można zbadać rozumowo, nie oznacza to, że należy nazywać ją fałszywą. Mając świadomość, że prawdy wiary chrześcijańskiej przewyższają siły rozumu, Tomasz podkreśla jednak, że prawdy, które rozum posiada ze swej natury, nie mogą w żaden sposób być sprzeczne z tą prawdą[102]. Dlatego człowiek może własnym wysiłkiem poznać prawdę o rzeczach boskich, ale w sposób ograniczony. „Należy też, wyjaśnia Akwinata, jak się wydaje, wziąć pod uwagę to, że rzeczywistość zmysłowo poznawalna, z której rozum ludzki bierze początek poznania, zachowuje w sobie pewne ślady podobieństwa do Boga, ale tak niedoskonałe, że są one całkowicie niewystarczające do ujawnienia substancji samego Boga. (...). Rozum ludzki zatem w ten sposób poznaje prawdy wiary – które mogą być zupełnie jasne tylko dla widzących substancję Bożą – że może na ich potwierdzenie zebrać pewne prawdopodobne argumenty. Nie

wystarczają one jednak do tego, by powyższą prawdę pojąć tak, jakby została udowodniona lub była sama przez się zrozumiała. Chociaż więc tego rodzaju argumenty są słabe, to jednak jest pożyteczne, by rozum ludzki w nich się ćwiczył, byle tylko nie wyobrażał sobie zuchwale, że prawdę wiary pojął w pełni czy też udowodnił. Jak bowiem widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej, móc dojrzeć choćby niewiele o rzeczach najwznioślejszych i przy pomocy niedołązkiego rozważania, jest rzeczą niezmiernie radosną”[103].

Św. Tomasz zatem, poszukując *preambula fidei*[104], w rozumie widział wspólny fundament łączący poszukiwania wierzących i niewierzących. Mając świadomość jego niewystarczalności, wskazywał jednak na ludzką racjonalność, która daje możliwości sensownego budowania argumentów, zbliżających człowieka do Boga. Ostatecznie jednak, przekonywał, to objawienie pokazuje całkowicie prawdę o Bogu. Akwinata ufał, że niewierzący mogą zbliżyć się do odwiecznej Prawdy, korzystając ze zdolności rozumu naturalnego[105].

Znamiona autotranscendencji

Henryk Seweryniak z perspektywy teologii fundamentalnej, która zajmuje się wiarygodnością Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, patrzy na kwestię otwartości człowieka na Boga. Stwierdza: „Przystęp do Objawienia zyskujemy poprzez wiarę, która jest zarazem Boskim darem i ludzką odpowiedzią. Człowiek może jednak tylko dlatego przyjąć ten dar i udzielić na niego odpowiedzi, że jest «słuchaczem słowa» (por. Rz 10,17) i «otwarty na Boga» (*capax Dei*), że jest istotą «autotranscendentną»”[106]. Co oznacza ten ostatni termin? Zdaniem plockiego teologa jest to „zdolność osoby ludzkiej do przyjęcia Objawienia, [która] nie tylko pozwala lepiej zrozumieć stojące przed wspólnotą Kościoła wyzwania ewangelizacyjne, ale stanowi znaczący

argument na rzecz wiarygodności teizmu. Od czasów Błażeja Pascala, Maurice'a Blondela, a w epoce współczesnej – Karla Rahnera i Wolfharta Pannenberg w uzasadnieniu tym nawiązuje się przede wszystkim do analizy bytowania człowieka”[107]. Rozwijając ideę autotranscendencji, H. Seweryniak wymienia osobowe doświadczenia. Są nimi: pragnienie szczęścia, prawdy, bycia; zadziwienie cudem istnienia; podstawowe zaufanie; głos sumienia; głębię miłości; pragnienie sensu; autotranscendencję przez sztukę i kulturę; ukierunkowanie źródłowe[108]. Płocki teolog, przywołując poglądy filozofów, teologów, psychiatrów, psychologów, podkreśla, że z jednej strony człowiek jest istotą przygodną i ograniczoną „przez środowisko urodzenia, rodzinę, kraj, czas, zdolności i wiek. Z drugiej – człowieka przenika nieskończone pragnienie prawdy i bycia. Należymy do świata fizycznego i biologicznego. Jesteśmy zbudowani z tych samych atomów, co inne istoty; z tych samych składników biologicznych i komórek, z których ukształtowane są zwierzęta. Doświadczamy jednak i tego, że różnimy się od zwierząt i rzeczy świadomością własnego «ja» i związaną z tym zdolnością pytania o własną śmiertelność. Zwierzęta mogą odczuwać, że umierają, ale nie zastanawiają się nad przemijaniem i nad śmiercią jako taką, nie stają wprost przed pytaniami o sens życia i przeznaczenia[109]. Dlatego Błażej Pascal zdolność autotranscendencji wyrażał w swoich *Mysłach*, odwołując się do świata przyrody[110]. „Człowiek jest tylko trzcina, najwątleszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija; ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nic o tym nie wie” (m. 264)[111]. Autotranscendencja wskazuje zatem, że „człowiek nieskończenie przerasta człowieka” (m. 438)[112].

Zakończenie

Jak zatem współczesna filozofia i teologia traktuje formułę *homo capax Dei*? Spadkobiercy mistrzów podejrzeń, których poglądy zaprezentowałem na początku, milczą albo całkowicie negują tę kwestię. Wyjaśniają ludzkie pragnienie Boga, bazując na naukach humanistycznych. Z kolei filozofowie postmodernistyczni, na których zwróciłem uwagę w drugiej części artykułu, dokonując zwrotu religijnego, kontemplują wprawdzie dostrzeżony ślad, ale nie pozwalają mu jednak przemówić własnym głosem. Anektują go, wykorzystując tym samym do swoich koncepcji. Pozostają w końcu myśliciele u których można doszukać się idei *homo capax Dei*. Ujawnia się ona najpierw w wnętrzu człowieka, który uwikłany w dramat egzystencji, nie mogąc pokonać zła, potrzebuje pomocy i otwiera się na Boga (J. Tischner). Widać ją również w relacji z Drugim, przeżywającym epifanię twarzy, a równocześnie odkrywającym oblicze Innego, który jest Bogiem (E. Lévinas). Można ją także odnaleźć w doświadczeniu skończoności, kiedy człowiek przywiązany do tego świata, chce równocześnie się wznieść wyżej – emancypować. Dzięki kulturze odkrywa na nowo źródło człowieczeństwa, swoją podmiotowość i zakorzenienia się (Ch. Delsol). Otwartość człowieka daje o sobie znać w jego racjonalności. Jego rozum w sposób naturalny poszukuje Boga, próbuje Go poznać na tyle, na ile jest w stanie to uczynić samodzielnie. To rozum przyprawdza człowieka do przedśionków wiary i przygotowuje go na przyjęcie Objawienia (św. Tomasz). W końcu całe bytowanie człowieka, jego pragnienia (szczęścia, prawdy, bycia), a także zadziwienie cudem istnienia, obecne w nim podstawowe zaufanie, reagujący we wnętrzu głos sumienia, doświadczenie głębi miłości, poszukiwanie sensu istnienia, dokonująca się autotranscendencja przez sztukę i kulturę czy ukierunkowanie prowadzące go do źródła, wskazują, że sam siebie przekracza, czyli autotranscenduje, by spotkać Kogoś większego (H. Seweryniak).

Współczesna myśl filozoficzno-teologiczna różnorodnie interpretuje otwartość człowieka na Boga. Jest w niej obecna zarówno negacja, jak i milczenie, pytanie i odpowiedź. Ostatecznie człowiek rozpoznaje samotne ślady na piasku i chce wiedzieć, kto je zostawił. No właśnie K(k)to? Niech pomocą w szukanie odpowiedzi będzie wiersz Wojciecha Wencła:

Bóg umarł –
uczają nas wielcy filozofowie
ale gdy mędrzy ze Wschodu
wyruszają w drogę
ktoś wciąż zapala nad nimi
latarnie gwiazd[114]

ks. Przemysław Artemiuk

Tekst powstał w ramach projektu finansowanego ze środków budżetu państwa przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach Programu „Społeczna odpowiedzialność nauki II”

Ks. prof. ucz. dr hab. Przemysław Artemiuk – teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej na Wydziale Teologicznym UKSW, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

Przypisy:

[1] *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 27-30.

[2] Naukę o *vestigia Dei*, czyli „śladach Boga”, znajdujemy u św. Augustyna w dziele *Contra Faustum Manichaeum* – 32,20, PL 42, 207-518, wersja polska: św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi: Księgi XXII-XXXIII. Przeciw Sekundynowi*, przekład J. Sulowski, Warszawa 1991; zob. także O. Pedersen, *Księga natury*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” 14/1999, s. 19-50.

[3] W artykule powtarzam fragmenty mojego wcześniejszego tekstu, zob. P. Artemiuk, *Współczesna filozofia wobec „homo capax Dei”*, w: *Trop Przechodzącego*, red. H. Seweryniak, M. Nowak, M. Szewczak, Płock 2015, s. 82-108.

[4] Szczegóły biograficzne zob. A. Bielik-Robson, *Żyj i pozwól żyć. Rozmawia Michał Sutowski*, Warszawa 2012; jej poglądy na temat chrześcijaństwa zob. A. Bielik-Robson, T. Bartoś, *Kłopot z chrześcijaństwem: wieczne gnicie, apokaliptyczny ogień, praca*, Warszawa 2013.

[5] A. Bielik-Robson, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Warszawa 2013, s. 7-8.

[6] Szczegóły biograficzne zob. <http://petersloterdijk.net/> [22.02.2025].

[7] P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, przekład J. Janiszewski, Warszawa 2014, s. 6.

[8] Szczegóły biograficzne zob. <http://www.kristeva.fr/>; J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, przekład A. Turczyn, Kraków 2010.

[9] J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości. Dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, przekład K. i P. Wierzchosławscy, Poznań 2012, s. 147.

[10] Zob. tamże, s. 152-155.

[11] Tamże, s. 176.

[12] *Wierzę w to, co potrafię zrozumieć. Jan Woleński w rozmowie z Sebastianem T. Kołodziejczykiem, Jackiem Prusakiem i Jolantą Workowską*, Kraków 2014, s. 145.

[13] Zob. tamże.

[14] Obecności wątków chrześcijańskich w myśli ponowoczesnej poświęciłem osobny tekst, zob. P. Artemiuk, *Apologia chrześcijaństwa wobec postmodernizmu*, w: *Zrozumieć wiarę*, red. tenże, Płock 2013, s. 165-213.

[15] T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksja nad debatą o Bogu*, przekład W. Usakiewicz, Kraków 2010, s. 55.

[16] J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, s. 9.

[17] J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 14.

[18] Tamże, s. 303-304.

[19] Tamże, s. 304.

[20] Tamże, s. 305.

[21] Zob. K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007; tenże, *Eseje o Bogu i śmierci*, Warszawa 2014; tenże, *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011.

[22] Zob. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007²; tenże, *Esseje pierwsze*, Gdańsk 2014, s. 204-225.

[23] Szczegóły biograficzne i bibliografia zob.
<http://www.tischner.org.pl/> [22.02.2025]; szczegółowa bibliografia J.
Tischnera zob. I. Marszałek, *Józef Tischner i filozoficzne koncepcje zła. Czy zło jest w nas, czy między nami?*, Kraków 2014.

[24] W. Bereś, A. Więcek „Baron”, *Tischner. Podróż*, Warszawa 2015, s.
14.

[25] Zob. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 397-
545.

[26] A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „Znak” 550/2001, s.
59.

[27] Tamże, s. 62.

[28] J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 9.

[29] Tamże, s. 10.

[30] Tamże, s. 259.

[31] Tamże.

[32] J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 155.

[33] A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, s. 66.

[34] J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 221.

[35] Tamże, s. 236.

[36] Tamże, s. 244.

[37] Tamże, s. 240

[38] Tamże, s. 245.

[39] A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, s. 68.

[40] Opracowania filozofii E. Lévinasa zob. M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990; tenże, *W poszukiwaniu nowego humanizmu J.-P. Sartre-E. Lévinasa*, Kraków 1994; tenże, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999; D. Rogóż, *Anty-Odyseja. Antropologia Emmanuela Lévinasa*, Kraków

2012; polska bibliografia E. Lévinasa zob. J. Grzeszczak, J. Migasiński, *Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Levinasa i opracowań jego filozofii*, „Filozofia Chrześcijańska” 4/2007, s. 141-162.

[41] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 186.

[42] Tamże.

[43] Zob. E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przekład A. Kuryś, Gdynia 1991.

[44] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 188.

[45] Zob. D. Rogóż, *Anty-Odyseja. Antropologia Emmanuela Lévinasa*, Kraków 2012.

[46] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 188.

[47] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przekład M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 18.

[48] Tamże, s. 19.

[49] Tamże, s. 18.

[50] Tamże, s. 19.

[51] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 191.

[52] Tamże.

[53] Zob. Tamże, s. 191-194.

[54] Separacji poświęca E. Lévinas całą drugą część swojego dzieła, zob. tenże, *Całość i nieskończoność*, s. 116-215.

[55] Epifanią twarzy myśliciel zajmuje w trzeciej części *Całości i nieskończoności*; zob. tamże, s. 218-300.

[56] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 194.

[57] Zagadnienie podmiotowości E. Lévinas rozwija i pogłębia w kolejnej pracy, zob. tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przekład P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

[58] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 197.

[59] M. Jędraszewski, *Homo: capax Alterius, capax Dei*, s. 161.

[60] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 79.

[61] M. Jędraszewski, *Homo: capax Alterius, capax Dei*, s. 161-162.

[62] Zob. Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przekład M. Kowalska, Kraków 2003; też, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, przekład M. Kowalska, Kraków 2011.

[63] Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, s. 12

[64] Zob. tamże, s. 15.

[65] Tamże, s. 17.

[66] Tamże, s. 25.

[67] Tamże, s. 47.

[68] Zob. tamże, s. 52.

[69] Tamże.

[70] Tamże, s. 65.

[71] Zob. tamže, s. 66.

[72] Zob. tamže, s. 69.

[73] Tamže.

[74] Tamže, s. 72

[75] Tamže, s. 78.

[76] Zob. tamže, s. 93.

[77] Zob. tamže, s. 94.

[78] Tamže, s. 104.

[79] Tamže.

[80] Tamže, s. 105.

[81] Tamže, s. 109.

[82] Tamże, s. 114.

[83] Tamże, s. 122.

[84] Tamże, s. 125.

[85] Tamże.

[86] Tamże, s. 127.

[87] Tamże, s. 160.

[88] Tamże, s. 164.

[89] Tamże, s. 175.

[90] Tamże, s. 178.

[91] Ch. Delsol, *Czym jest człowiek?*, s. 204

[92] Tamże, s. 213.

[93] Tamże, s. 215.

[94] Tamże, s. 218.

[95] Tamże, s. 238.

[96] J.P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu – mistrz duchowy*, przekład A. Kuryś, Poznań-Warszawa 2003, s. 17. Studia na temat św. Tomasza zob. *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010; P. Roszak, *Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Kraków 2013; M. Paluch, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012; M. Przanowski, *Święty Tomasz z Akwinu o Bogu. Studia teologiczne*, Warszawa 2015.

[97] *Cum enim homo habet proptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest.*

[98] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, przekład Z. Włodek, W. Zega, Poznań, t. I – 2003, t. II – 2007, t. III – 2009.

[99] Tamże, t. 1, s. 20.

[100] Zob. tamże.

[101] Tamże, s. 22.

[102] Zob. tamże, s. 31.

[103] Tamże, s. 32-33.

[104] H. Seweryniak zauważa, iż termin *preambula fidei*, oznaczający przedsionki wiary, oznaczał zazwyczaj rozumowe dowody na istnienie Boga. W tekstach św. Tomasza nie pojawi się jednak. „Wydaje się, że jest to termin neoscholastyki – teologii baroku, kiedy to konstruowano całe traktaty, dotyczące relacji łaski do natury; rozróżniano między prawdami, pochodzącymi z poznania naturalnego Boga (z refleksji nad naturą człowieka i świata), i prawdami wiary (*articuli fidei*). Właśnie te pierwsze, pozyskane na drodze rozumu, służyły jako przedsionek (*preambulum fidei*), wprowadzenie do drugich, objawionych. W ten zaczęła się kształtować «dwupiętrowa teologia» poznania naturalnego i nadnaturalnego”; tenże, *My, niezaprawieni w czytaniu tropów...*, w: *Trop Przechodzącego*, red. H. Seweryniak, M. Nowak, M. Szewczak, Płock 2015, s. 10.

[105] Szczegółową metodą badania kreśli Akwinata w rozdziale dziewiątym księgi pierwszej. „Z tego, co dotąd powiedzieliśmy, wyjaśnia, wynika jasno, że zamiarem mędrca powinno być rozważanie dwojakiej prawdy o rzeczach boskich i zwalczanie przeciwnych błędów. Do jednej z tych prawd można dojść dociekaniem rozumowym,

natomiast druga przewyższa wszelkie wysiłki rozumu. Mówię o dwojakiej prawdzie o rzeczach boskich nie z punktu widzenia samego Boga, który jest jedną i prostą prawdą, lecz z punktu widzenia naszego poznania, które podchodzi do poznania spraw Bożych w rozmaity sposób. Do ukazania pierwszej prawdy należy przystąpić za pomocą ścisłych dowodów, którymi można by przekonać przeciwnika. Ponieważ jednak nie można znaleźć takich dowodów dla drugiej prawdy, nie powinno tu być zamiarem przekonanie przeciwnika dowodami, lecz obalenie argumentów, które on ma przeciwko prawdzie. Rozum przyrodzony bowiem nie może być sprzeczny z prawdą wiary, jak to wykazaliśmy powyżej (I, 7). W szczególny zaś sposób można przekonać przeciwnika prawdy powagą Pisma Świętego potwierdzoną przez Boga – ponieważ w to, co przewyższa rozum, wierzymy tylko dlatego, że objawił to Bóg. Należy jednak dla ukazania tego rodzaju prawdy doprowadzać argumenty prawdopodobne celem ćwiczenia wiernych i dania im pomocy. Nie chodzi tu o przekonanie przeciwników, ponieważ sama niedostateczność tych argumentów tym bardziej by ich jeszcze utwierdziła w błędzie, gdyby sądzili, że przyjmujemy prawdy wiary dla tak błahych racji. Zamierzając więc postępować w powyższy sposób, spróbujemy najpierw ukazać tę prawdę, która wyznaje wiara i bada rozum, wprowadzając dowody ścisłe i racje prawdopodobne. Niektóre z nich zbieramy z ksiąg filozofów i świętych. Posłużą one do potwierdzenia prawdy i przekonania przeciwnika [ks. I, II i III]. Następnie, żeby przejść od rzeczy bardziej jasnych do mniej jasnych, przystąpimy do ukazania tej prawdy, która przewyższa rozum, zwalczając argumenty przeciwników oraz objaśniając, na ile Bóg pozwoli, prawdy wiary argumentami prawdopodobnymi i autorytatywnymi wypowiedziami [ks. IV]. Skoro więc zamierzamy drogą rozumową ukazać to, czego rozum ludzki może dowiedzieć się o Bogu, pierwsze, co nam się narzuca, to zbadanie tego, co odnosi się do Boga samego w sobie [ks. I], drugie – zbadanie pochodzenia stworzeń od Niego [ks. III], trzecie zaś – objaśnienie stosunku stworzeń do Niego

jako celu [ks. III]. Spośród zaś rzeczy, które należy rozważyć o Bogu samym w sobie, jako koniecznym fundamencie całego dzieła należy na wstępie się zająć rozważaniem dowodzącym istnienie Boga [rozdz. następny]. Jeśli bowiem nie ma takiego dowodu, upada z konieczności całe rozważanie o rzeczach boskich”; św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 1, s. 34-35.

[106] H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 105-116.

[107] Tamże, s. 105.

[108] Zob. tamże, s. 106-116.

[109] Tamże, s. 107.

[110] Zob. L. Kołakowski, *O co pytają nas wielcy filozofowie*. Trzy serie, Kraków 2008, s. 137; inne teksty filozofa poświęcone B. Pascalowi zob. tenże, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Kraków 2001²; tenże, *Banał Pascala*, w: *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 83-106 (esej pochodzi z roku 1963); tenże, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przekład T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 2010 (w dziele pojawia się aż trzynaście wzmianek o B. Pascalu, szczególnie s. 193-196).

[111] B. Pascal, *Myśli*, przekład T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989, s. 140.

[112] Tamże, s. 222.

[113] W. Wencel, ****, w: tenże, *Podziemne motyle*, Warszawa 2010, s. 24.