

JERZY TUPIKOWSKI CMF*

„NIESZCZĘSNY DAR” ATEIZMU. SZKIC DO PERSPEKTYWY DIALOGU – WYZWANIA I TRUDNOŚCI

Wstęp – „usprawiedliwienie” sformułowania tematu

Użyte tutaj wyrażenie „nieszczęsny dar” jest bezpośrednim nawiązaniem do tytułu znanej książki ks. prof. Józefa Tischnera – *Nieszczęsny dar wolności*¹. Mierzył się on w niej z tą rzeczywistością, która w sposób istotny konstytuuje ludzkie, osobowe „ja”, czyniąc z człowieka istotę w każdym niemal swoim przejawie wyróżnioną, ale z drugiej strony istotę, dla której ów dar – dar wolności, jest swoistym „ciężarem”. Wolność jest poniekąd dramatem; jej przeżywanie jest *sui generis* dramaturgią; człowiek jest przeżywającym swoje własne wnętrze „aktorem”. Jak powiedziałby, analogicznie, inny znawca tematu, o. prof. Mieczysław A. Krąpiec – wolność jest niezbywalnym darem, ale jest jednocześnie czymś dramatycznym, ponieważ od niej *de facto*, od wnętrza jej wymagań nie ma „ucieczki”. „Ucieczka jest daremna – pisze – gdyż od decyzji – nawet niezdecydowania – nie ma możliwości uchylecia się”².

W tym sensie tytułowy ateizm jawi się jako „dar”, czy mówiąc może bardziej precyzyjnie – owoc tego fundamentalnego (w ścisłym znaczeniu) daru, jakim jest wolność. Już teraz pozwólmY sobie na małą konstatację, iż w istocie poza faktem ludzkiej wolności, sam ateizm byłby jakimś darem – naturalnie, w jakiś semantycznie odwrócony sposób – „szczęsnym”. Ateizm więc niejako domaga się wolności. A z całą pewnością, i to gdzieś już w samym punkcie wyjścia, słusznie czy nie, ją zakłada, tzn. chce skorzystać z owego – jak się oka-

* Prof. PWT dr hab. Jerzy Tupikowski CMF – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

¹ Kraków, Znak 1993.

² M. A. KRĄPIEC, *Dziela*, t. IX: *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 261.

zuje – rodzącego to dramatyczne napięcie daru. Warto tu jednak dodać, że takie wstępne ujęcie problemu rodzi wiele pytań. Jednym z nich jest to, podstawowe pytanie: w jakim znaczeniu ateizm jest owym darem wolności, a więc sprawą suwerennej, ludzkiej, wolnej decyzji, w jakim zaś swoistym „zamknięciem” – zamknięciem ducha, zamknięciem umysłu, bądź co bądź jakimś przeciw – w pewnym tego słowa znaczeniowym zabarwieniu – ograniczeniem, zacieśnieniem możliwości, jakimś przejawem (świadomego) hamowania przyrodzonej ludzkiej transcendencji oraz autotranscendencji. Oczywiście, są to sprawy głęboko dyskusyjne i faktem pozostaje to, że sam ateizm – bez względu na konkretne jego przyczyny natury indywidualnej każdego człowieka – jest swoistym „darem”. „Dramat wiary i niewiary – mówi w związku z tym J. Tischner – dramat Boga czy braku Boga – to wszystko rozgrywa się w człowieku gdzieś o wiele głębiej. To wszystko dzieje się *na dnie*. Dzieje się to w tym miejscu, gdzie krystalizuje się zasadnicza postawa życiowa człowieka”³. Gdzie – zapytajmy – znajduje się wspomniane tutaj „dno”; czym jest owa „zasadnicza postawa” każdego człowieka?

1. Znaczeniowe ułożenie terminów

W tym miejscu nadmiemy jedynie, że sama treściowa architektura nazw „ateizm” – „teizm” wymaga pewnych dookreśleń. Na potrzeby naszych refleksji przypomnijmy to tylko, iż w tym splocie zagadnień należy odróżnić dwie sprawy. Mianowicie, 1) problem różnorodnych typów (zupełnie wolnych) postaw człowieka wobec Boga, gdzie z całą pewnością jedną z nich jest ateizm oraz postawa mu przeciwna, będąca wyrazem głębokiego przekonania (wiary religijnej), czyli afirmacji istnienia Absolutu oraz 2) kwestia odnotowanych dotychczas w historii myśli filozoficznej typów relacji pomiędzy światem a Bogiem, gdzie swoje miejsce odnajduje teizm i znowu – w jakiejś swoiście odwróconej perspektywie – ateizm. Pierwsze z zasygnalizowanych tu zagadnień dotyczy, owszem – będącej przedmiotem poważnej refleksji wielu dziedzin – specyficznej, bo egzystencjalnej niszy życia człowieka, jego światopoglądu, także – w jakiejś przynajmniej mierze – symptomów natury ideologicznej. Drugie zaś jest w istocie domeną i wypadkową zarazem nastawienia (bardziej) systemowego, integralnego, metafizycznego.

W tym świetle wystarczy tylko wskazać, że mówiąc o rzeczonych wyżej typach ludzkich postaw, dokonujących się zawsze w sposób wolny, mówi się o postawie afirmacji bądź też jej negacji. Owa afirmacja to po prostu akceptacja pewnej doktryny porządkującej świat, akceptacja pewnego wachlarza wartości, także ściśle określony sposób życia. Krótko mówiąc, postawa wiary to swo-

³ J. TISCHNER, *Jak żyć?*, Wrocław 1994, s. 59.

ista synteza doktryny (pewnej teorii), a zatem chodzi tutaj o wiarę rozumianą jako akt oraz wypływającą stąd – wiarę jako postawę. Ta druga jest zawsze konsekwencją pierwszej. W tym obszarze wyjaśnień ateizm jako postawa byłby brakiem akceptacji dla samej doktryny, jej fundamentalnego przesłania, a także pewnego zespołu postaw. Przy czym należy dodać, iż mówiąc o zanegowaniu „praktycznej” strony wiary, nie należy tego (bezpośrednio) kojarzyć ze skalą ocen na płaszczyźnie moralnej.

2. Ateizm – teizm: rzeczywisty dialog czy „próba sił”?

W celu wskazania na perspektywy dialogu w obrębie dyskursu filozoficznego zasadne wydaje się wskazanie na merytoryczne zaplecze obydwu tych stanowisk. Przy czym – choć brzmi to może nieco paradoksalnie – metafizycznie prostsze okazuje się zwrócenie uwagi na niezbywalne składowe-faktory tej pozycji, jaką jest teizm. Dyskusje ostatnich dziesiątek lat w obszarze napięcia: teizm – ateizm są nieco mętne, głównie z uwagi na to, iż w sposób nieco uproszczony sam ateizm traktuje się jako prostą przeciwwagę wobec teizmu. Tymczasem – raz jeszcze zwróćmy na to uwagę – należałoby odróżniać ludzkie, czysto egzystencjalne postawy i w ich kontekście dokonujący się dyskurs (religijny, bądź też areligijny) od rozumienia teizmu jako zwartej metafizycznej, a przez to integralnej (czy też integrującej) wizji rzeczywistości.

Chodzi więc o to, że wokół samego pojmowania teizmu narasta spora liczba różnych interpretacji. Bywa bowiem często tak, iż za ściśle filozoficzny (metafizyczny) dyskurs – właśnie teistyczny, bierze się każdy prawie rodzaj namysłu, refleksji, która sama w sobie charakteryzuje się sporym zakresem dowolności. W związku z tym, bywa w tym kontekście refleksji tak, że samo choćby wzmiankowanie Boga, Jego istnienia traktuje się jako pełny, adekwatny wykład w obszarze teizmu; mniejsza o to, czy dokonuje się to jedynie w sferze wnętrza ludzkiej egzystencji, czy też nawet na gruncie którejś z dyscyplin filozoficznych – antropologii, etyki, czy samej filozofii religii. Tymczasem teizm (teizm rozumiany tradycyjnie) to taka metafizyczna wykładnia, której podstawowym i niezbywalnym przesłaniem jest wizja Boga jako Bytu Absolutnego, Doskonałego, Stwórcy całego istnienia, Bytu transcendentnego i immanentnego, a także Bytu Osobowego przejawiającego troskę o stworzony przez siebie kosmos. I od razu dodajmy, iż w tych obszarach ustaleń należałoby – z owego systemowego punktu widzenia – prowadzić rzeczowy, racjonalny dialog.

Uściślając te kwestie – z metodologicznego punktu widzenia – J. Herbut zauważa: „teizm jest monoteizmem w teorii i w religijnym kulcie, tzn. głosi, że jest tylko jeden Bóg o takiej naturze, że obok Niego nie może istnieć żaden inny bóg; w konsekwencji odrzuca również hipotezę o istnieniu innego absolutnego

pryncypium, przeciwstawnego Bogu, które miałyby być źródłem materii lub zła w świecie”. I dla merytorycznego porządku dopowiada: „Od panteizmu teizm odróżnia się ostro przez tezy o stworzeniu świata z nicości (*creatio ex nihilo*), o substancjalnej odrębności Boga od świata oraz Jego osobowej naturze. Przeciw deizmowi teizm broni tezę, iż Bóg podtrzymuje stworzenia w istnieniu (*continua creatio*) oraz współdziała z nimi, jak i tezy o opatrności”. Usprawiedliwiając poniekąd swoje stanowisko Herbut podkreśla, iż „współcześnie występuje także szersze rozumienie terminu *teizm*, utożsamiające go z *naturalną teologią* lub nawet z *monoteistyczną religią objawioną* (chrześcijaństwo, judaizm, islam). Wydaje się jednak – zauważa ten Autor – że takie odejście od pierwotnego znaczenia *teizmu* jest niefortunne, ponieważ rozmywa jego zakres i może powodować nieporozumienia”⁴.

Wracając do samego rdzenia owego systemowego dialogu (w sferze metafizyki i pośrednio także logiki) nadmienimy jedynie to, iż z dużo mniejszym powodzeniem ateista będzie mógł uzasadnić swój światopogląd mieszczący się w tezie: „Bóg nie istnieje”, niż teista swój w postaci zdania: „Bóg istnieje”. Jeśli bowiem nie istnieją racje uniesprzeczniające istnienie czegoś – w tym wypadku Absolutu, to tym bardziej nie istnieją takie przesłanki, które byłyby w stanie uzasadnić racje nieistnienia⁵. Każde rzeczono tu czy postulowane „nieistnienie” jest w istocie (ontologicznym) niebytem i w związku z tym leży poza obrębem jakichkolwiek racjonalnych prób orzekania. Załóżmy bowiem, że nasz dyskutant-ateista jest konsekwentnym sceptykiem, to w tej sytuacji jednocześnie z gruntu nie może nic (konsekwentnie) twierdzić. Nie jest przecież – przy ścisłej interpretacji – ani deistą, ani nawet agnostykiem. Ten pierwszy, aczkolwiek wyklucza wszelkie przejawy Boskiej opatrności, zakłada jednak istnienie czegoś transcendentnego, „pozaziemskiego”, czegoś co jest realne. Drugi natomiast czyni coś analogicznego, ale podkreśla przy tym fakt totalnej bądź częściowej niepoznawalności tego wszystkiego, co stanowi ów „inny wymiar”⁶.

Podejście takie przypomina klasyczne już pytanie Leibniza, które na płaszczyźnie współczesnych sporów pomiędzy kauzalizmem a naturalizmem nabiera szczególnego znaczenia: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś. Co więcej, dopuściwszy, że rzeczy powinny istnieć,

⁴ J. HERBUT, *Teizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, tenże (red.), Lublin 1997, s. 505.

⁵ Zob. uwagi poczynione przez Z. Janowskiego w pracy – *Teodycea Kartezjańska*, Kraków 1998, s. 97nn.

⁶ J. HICK, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzcyk, Poznań 2005. W odmiennej co prawda tonacji merytorycznej J. Hick mówi tutaj o „piątym wymiarze”, stwierdzając iż jest zwolennikiem tezy przemawiającej za „radikalną niewystarczalnością czysto naturalistycznego albo humanistycznego rozumienia życia i za realnością piątego, duchowego wymiaru wszechświata” (s. 31).

trzeba podać rację, dlaczego powinny istnieć tak, a nie inaczej”⁷. Krótko mówiąc, w interpretacji Autora *Monadologii*, głównie zaś w odsłonięciu nośności jego wersji zasady racji dostatecznej, teizm ma rację bytu – zapytuje bowiem o rację (racje) tego, co jest-istnieje. Ateizm natomiast z tego punktu widzenia nie ma „racji (bytu)”, ponieważ – jakby wbrew zasadom logiki – nie chce pytać o rację. Przypomina to kontekst jednej z uwag poczynionych przez L. Wittgensteina, wedle którego „nie to, *jaki jest świat* jest tym, co mistyczne, lecz to, *że jest*”⁸. Czy zatem prowadzić dalej nasz dialog w obszarze „czystego rozumu”?⁹ Z perspektywy postawy ateizmu chyba nie, ponieważ sam ateista – jak przekonuje J. Tischner – zachowuje się tak, że usiłuje uzasadnić swoją własną niewiarę, ale czyni to w ten sposób, iż argumentacja przez niego stosowana jest skutkiem rzeczowej niewiary, nie zaś jej przyczyną¹⁰.

Tak czy inaczej, rodzi się tutaj wniosek będący wyrazem „myśli mocnej”, iż sam ateizm, tj. fundamentalne jego ustalenia podlegają swoistemu „przesunięciu” z płaszczyzny rozumu w stronę działania ludzkiej woli. Naturalnie, jest to zagadnienie dyskusyjne. Niemniej, pojawia się wniosek, że – jak to m.in. wyraża E. Gilson – postawa ateizmu jest fenomenem bardzo trudnym do jakichkolwiek, a zwłaszcza jednoznacznych, interpretacji. Otwartym zatem problemem pozostaje to, czy rzeczony w tytule tych analiz problem dialogu z ateizmem jest sprawą czysto intelektualną, a zatem należałoby postulować dialog z („ateistycznym”) rozumem, czy też może chodzi tu o dialog z inklinacjami ludzkiej („ateistycznie” zorientowanej) woli. Nie może tu być chyba mowy o jakiejś ideowej (intelektualnie czy też wolitywnie pokierowanej) „pustce”.

Dla ubogacenia tej porcji refleksji przywołajmy jeszcze uwagi poczynione przez J. Życińskiego. Mówiąc o modelu tzw. „czwartego człowieka postmodernity” zauważa on, że człowiek współczesny prowadzi swego rodzaju „estetyzującą grę ze środowiskiem”, tzn. sonduje ciągle obydwie te możliwości. Twierdzi zatem, że ów człowiek nie neguje w istocie ani istoty religii, filozofii, czy też nauki. Nie podważa ich, ale widzi w nowy sposób. W nowy, tzn. upatruje w tych obszarach „formy gier językowych”. Pytanie o Boga nie jest w związku

⁷ G. W. LEIBNIZ, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, tłum. S. Cichowicz, w: G. W. LEIBNIZ, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. tenże, J. Domański, red. J. Rolewski, Toruń 1995, par. 7, s. 103.

⁸ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1979, 6. 44.

⁹ Warto w tym kontekście odnotować stanowisko reprezentowane przez Z. J. Zdybicką zawarte w jej artykule: *Alienacja zasadnicza: człowiek bogiem* (oprac. A. Gudaniec, A. Nyga, Lublin 1998, s. 23–37), gdzie zauważa, że z czysto filozoficznego punktu widzenia można by wskazać na pewne, pojawiające się w nowożytnym duchu filozofowania symptomy, które w dużej mierze zdecydowały i utwierdziły wiele występujących aktualnie stanowisk ateistycznych, a w każdym razie deifikujących byt człowieka.

¹⁰ J. TISCHNER, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 58.

z tym odrzucane w punkcie wyjścia jako z gruntu fałszywe, ale jest poddawane „semantycznemu rozmyciu”, co prowadzi do osobliwej dość konstatacji, że „zarówno teizm, jak i ateizm stanowią pewną formę naszej subiektywnej gry ze środowiskiem”. Wskazując na meandry przeobrażeń w obszarze myśli postmodernistycznej, J. Życiński podkreśla, że w jej wnętrzu jest jakieś (wstępne) przyzwolenie na nietzscheańską „śmierć Boga”, ale to z kolei prowadzi do konieczności sformułowania innej uwagi: „Bóg umarł, ale następstwem tej śmierci nie jest proklamacja ateizmu, lecz odrodzenie bożków”. Tak więc zarysowująca się egzystencjalna pustka musiałaby być zagospodarowana – poniekąd w sposób naturalny – przez jakiś nowy politeizm, który proponuje „klimat supermarketu”, przez co daje możliwość permanentnych wyborów, „nawet – jak pisze – na poziomie zainteresowań teologicznych”¹¹. Co z rzeczonego przez nas dialogu pozostaje? Jaka perspektywa jest dla niego najlepsza? Być może, należy dokonać zmiany perspektywy – są to raczej kwestie otwarte.

3. Horyzont dialogu – „mystyk” i „sceptyk” *contra* nihilista

W szlaku myślowym zaproponowanym przez L. Kołakowskiego mistyk to ten człowiek, który – mówiąc skrótowo – w tym, co osobiście przeżywa, w jakimś sensie interioryzuje, doświadcza swoistej graniczności wszelkich duchowych napięć, to znaczy w pewien sposób „chwytą” to, co Nieskończone w obrębie skończoności. Oczywiście, przy tym podejściu jest to fundamentalna jego „przewaga” wobec wszelkich wysiłków filozofów, a więc wszelkich rodzajów umysłowości nastawionych na spekulacje¹². Mówiąc innymi słowy, wszystko to, co filozof (racjonalista) ujmuje w swoich abstrakcyjnych kategoriach, dokonując tego w sposób zupełnie nieadekwatny, zatapiający się w swoje wewnętrzne, mocne przeżycie mistyk, jakby całkowicie „naturalnie” dostrzega („widzi”)¹³. Oto – jak się wydaje – sedno sprawy: doświadczyć Nieskończonego Boga w bliskości, w jasnym poczuciu swojej osobistej przemijalności oraz kruchości bytu, w obliczu – jak się wyraża Autor *Głównych nurtów marksizmu* – „niepokoju wobec doświadczenia” i to już nie jedynie samej przygodności, ale również „nierealności świata”. W tej, czysto egzystencjalnej, odsłonie Bóg ma być zasadą „ocalenia świata”; ma go zatem „uratować” przed zwykłym „umieraniem bez początku i bez końca”¹⁴.

¹¹ J. ŻYCIŃSKI, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, s. 19. 36–37.

¹² Zob. L. KOŁAKOWSKI, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 105.

¹³ Por. tamże, s. 127.

¹⁴ Tenże, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 67–68.

Wyrażając się inaczej, L. Kołakowski, posiłkując się terminologią zbliżoną do panteistycznych ujęć Spinozy¹⁵, stwierdza, iż mistyk w jednym swoim przeżyciu, wewnętrznym doświadczeniu potrafi uchwycić Absolutną Jedność i akcydentalną wielość. I to jest zasadniczy powód sytuacji, że doświadczenie mistyczne (jako takie) nie poddaje się jakimkolwiek próbom pojęciowych schematyzacji. Więcej – jest ono przy tym wszystkim czymś, co do swej realności (prawdziwości), okazuje się być czymś absolutnie niepodważalnym. To zaś oznacza, iż mistyk nie ma powodu, aby cokolwiek w tej sferze poddawać konceptualizacji, a zatem i jakoś „udowadniać”. Wyraża on bowiem tylko całkowicie niepowątpiewalne przekonanie, że to, czego – a raczej Kogo – doświadcza jest doświadczeniem faktycznym; jego treść jest prawdą. Stąd wynika, iż jakiejś podstawowej autentyczności swoich przeżyć i przekonań nie musi dodatkowo weryfikować i udowadniać. „Mystyk radykalny” jest głęboko przekonany, że w jego osobistym doświadczeniu, w jego realnej „komunikacji z Bogiem” najbardziej właściwą postawą jest „milczenie”. Tak więc, już nie jakieś dowody, jakieś wspomagające spekulacje, ale poczucie potrzeby swoistego „opróżniania” swego intelektu i to już nie tylko z samych słów, lecz również z jakichkolwiek pojęć, a także prób ekspresji, jest bazą tego osobliwego rodzaju „poznania”¹⁶.

Zgłębiając tę problematykę Kołakowski mówi, iż mistyk w obszarze tego napięcia, jakie ma miejsce na płaszczyźnie tego, co wiele wieków wcześniej kard. Mikołaj z Kuzy opatrzył wyrażeniem *coincidentia oppositorum*, jest „epistemologicznym bliźniakiem” tego, kto deklaruje się jako sceptyk¹⁷. I jest to – w jego przekonaniu – jak najbardziej uzasadnione. Daje się tu bowiem odnotować specyficzna dość odpowiedniość między pojawiającą się na gruncie poznania postawą „radykalnego mistyka” i „radykalnego sceptyka”. Stąd też rzeczona wyżej „bliźniaczość” tego epistemologicznego podejścia zaznacza swą obecność właśnie w zawirowaniach przywołanego tutaj „skupiska sprzeczności”. W miejsce jakiegoś nieadekwatnego dyskursu mającego wyrazić coś, co ze swej istoty okazuje się być całkowicie niewyrażalne, postuluje ono raczej „milczenie”. Ale prowadzi to wszystko do pewnej antynomii, a nawet jakiejś „niekonsekwencji”. Wszak sceptyk – rozpocznijmy od niego – nie z tego powodu jest niekonsekwentny, iż po prostu jest sceptykiem, ale wyłącznie z tego tytułu, że on w ogóle o tym mówi, tj. swoją – słuszną czy też nie – postawę stara się uzasadnić, poddawać racjonalizacjom; snuje jakieś refleksje. Mistyk natomiast – z drugiej strony – zachowuje się nieco analogicznie. Zadowolona go bowiem *de facto* wiara,

¹⁵ Zob. L. KOŁAKOWSKI, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Seria II, Kraków 2005, s. 53–60.

¹⁶ Por. tenże, *Jeśli Boga nie ma*, s. 154.

¹⁷ Por. tamże, s. 96.

ale w głębi swojego wnętrza odczuwa „imperatyw”, którego treścią jest nakaz, iż „mówienie o Bogu jest pożyteczne, nawet konieczne”. Dzieje się tak pomimo tego, iż owo mówienie nie jest żadną miarą odwzorowaniem „rzeczywistej wiedzy o Bogu”¹⁸.

Pojawia się tu więc następująca pointa: mistyk co do swojego doświadczenia Boga jest całkowicie przeświadczony. A zatem z absolutnie niewzruszoną pewnością on (po prostu) wie, o czym mówi. A nawet coś więcej – „nie martwi się” on tym, iż to, czego doświadcza, wtedy kiedy jest wyrażane w słowach, jawi się jako mało, czy też w ogóle coś logicznego. Trudno – powie za Kołakowskim – „tym gorzej dla logiki”¹⁹. Dlatego też, jedyną godną uwagi pozostaje wyłaniająca się stąd postawa, będąca poniekąd wypadkową dwóch pierwszych, tzn. sceptyka oraz mistyka. Należałoby w tym kontekście refleksji skonstatować, iż nihilista – bo o nim tutaj mowa – to człowiek, który wyprawdza wniosek podsuwany przez sceptyka. I w związku z tym, jeśli istnieje jakaś teoretyczna trudność w dotarciu do poznania Boga, to jakby wprost przekłada się to na postawę czysto egzystencjalną, praktyczną.

Przywołana wcześniej sytuacja *post mortem Dei* rodzi jedynie pustkę, a także – na przekór pozornie optymistycznie brzmiącym prognozom, które dla przykładu w ustach E. Blocha brzmią: „Boga nie ma, ale będzie”. Wypływa stąd zatem wniosek, że sama nihilistyczna perspektywa nie daje żadnych – chcąc zresztą pozostać w zgodzie ze swoimi naczelnymi prerogatywami – nadziei na przełamanie rysującego się tu kryzysu. I to nie tyle kryzysu samego rozumu, ale także jakiegoś totalnego wobec niego braku zaufania²⁰. „Obaj – pisze w związku z powyższym L. Kołakowski – sceptyk i mistyk, stają wobec nihilisty, co przenosi całe myślenie ze sfery akademickich sporów w realną sytuację człowieka, który po raz pierwszy w dziejach stanął wobec takiego wyzwania. Groza płynie z tego, że – jeżeli Boga nie ma, jeżeli nie ma absolutnej wartości – człowiek stoi wobec alternatywy: pustka albo totalitaryzm”²¹.

¹⁸ L. KOŁAKOWSKI, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Seria II, Kraków 2005, s. 155–156. Usprawiedliwiając takie przekonanie Kołakowski mówi: „Nie staram się dowieść, że sceptycyzm i mistycyzm są tym samym, ani że są pod każdym względem analityczne. Powiadam, po pierwsze, że podejście epistemologiczne jest w obu przypadkach podobne, i, po drugie, że być sceptykiem i mistykiem zarazem nie jest ani niekonsekwencją, ani szaleństwem” (tamże, s. 156–157).

¹⁹ Tamże, s. 162–163.

²⁰ Por. tamże, s. 321.

²¹ Tamże, s. 325. 326.

Uwagi końcowe

Biorąc pod uwagę powyższe ustalenia, uwzględniając przywołane perspektywy, należy stwierdzić, że dialog jest konieczny. Nie jest łatwy, ale jest konieczny. Jego brak musiałby oznaczać jakąś nową postać konfrontacji, wywołanej i wołaniem rozumu, i siłą niezaspokojonej do końca woli. „Gdy nie może istnieć rzeczywisty dialog – zauważa J. Życiński – dopuszczalna okazuje się jedynie konwersacja”. Ale przecież w samym rdzeniu dialogu nie o nią jedynie chodzi. „Gdyby wyraźnie określić jej wszystkie cechy – przestrzega Autor *Teizmu i filozofii analitycznej* – trzeba by stwierdzić, że jest to konwersacja monologiczna”²².

Skąd ta monologiczność? Próbując na to pytanie odpowiedzieć, J. Tischner mówi: „Są (...) ateści, którzy pozostają ateistami nawet wtedy, gdy nie mają pod ręką żadnego argumentu za niewiarą. Są ludzie wierzący, którzy pozostają wierzącymi nawet wtedy, gdy im człowiek niewierzący wytrąci chwilowo wszelki argument za prawdziwością wiary”. I konsekwentnie sam pyta: „Dlaczego jedno i drugie jest możliwe?”²³ Jest możliwe, ponieważ jedno i drugie jest swoistą „próbką” ludzkich postaw – ludzkich egzystencjalnych wyborów. Wybory te jednak okazują się być czymś dość zasadniczym. Człowiek bowiem wybiera zawsze (jedynie) siebie lub siebie i Boga. Dlatego też, analizując głębię i niezwykłą powagę tej sytuacji Tischner zauważa, że „niewiara religijna to uznanie, że Bóg nie istnieje, że nie ma zatem komu się ofiarować”. I dopowiada: „Istota braku wiary religijnej to uznanie, że człowiek *stworzył* sobie Boga i że w rzeczywistości człowiek sam dla siebie jest celem życia, że zatem to człowiek jest bogiem. Taka wiara – stwierdza nasz Autor – kryje się pod każdą postacią ateizmu. Jest to wiara w bóstwo człowieka”²⁴. Rodzi się więc głębokie przekonanie, iż w istocie „istnieje tylko jedna prawda religii i jedna prawda niewiary. Tutaj zaczyna się wszystko i tutaj kończy – prawda, że człowiek nie jest bogiem” i z drugiej strony – prawda „że Bóg jest Bogiem”. Dlatego J. Tischner podkreśla to, że „gdy człowiek uwierzy, że on sam jest bogiem, wtedy wszystko będzie dowodem jego niewiary”. I analogicznie, z owej odmiennej perspektywy – „gdy człowiek uwierzy, że Bóg jest Bogiem, wszystko będzie dowodem jego wiary”²⁵.

Stąd wynika, że w całej zasygnalizowanej w tytule tych analiz centralnej aporii chodzi i o dialog rozumu, i o dialog woli. Jeden i drugi jednak harmonizuje w swym wnętrzu ten dar ludzkiej – „nieszczęsnej” i „szczęsnej” zarazem wolności człowieka, jakim jest świadectwo: świadectwo wiary, świadectwo przejrzystości sumienia, świadectwo prozaicznej i dramatycznej zarazem

²² J. ŻYCIŃSKI, *Bóg postmodernistów*, dz. cyt., s. 93.

²³ J. TISCHNER, *Jak żyć?*, dz. cyt., s. 59.

²⁴ Tamże, s. 60.

²⁵ Tamże.

egzystencji; egzystencji będącej wyrazem ściśle określonego – na różne sposoby komunikowanego – „myślenia według wartości”²⁶. Sam spór pozostaje w istocie sporem; sama dramaturgia pozostaje dramaturgią, ale dialog jako taki – dialog z wnętrza ludzkiej (wolnej) egzystencji jest możliwy, a nawet konieczny. Lepszy jest bowiem spór „mistyka” ze „sceptykiem”; lepszy jest – nawet bez szans na powodzenie – dialog wierzącego z ateistą, niż jakaś wyniszczająca obie te egzystencjalne sytuacje zastraszająca, niszcząca konfrontacja, wynikająca z braku jakichkolwiek argumentów – i światła rozumu, i mocy woli.

“The unfortunate gift” of atheism.

A sketch of the prospect of the dialogue – challenges and difficulties

This article explores the complexity of the phenomenon of atheism in the horizon of human freedom. Starting from as it seems the right diagnosis of the problem presented by Rev. Prof. J. Tischner, the paper shows a prospect of the dialogue at the crossroads of fundamental contemporary religious and ideological choices and attitudes. They are represented, as it is expressed by L. Kołakowski, by the three leading “protagonists”: “the mystic”, “the skeptic” and “the nihilist”. The dialogue between reason and faith conducted in the field of skeptic’s sharp arguments and in the light of testimony given by the mystic, though difficult, is possible. In fact, religious faith demands “a speech about God”, while doubt, provided it is an authentic pursuit, namely a search for truth, is actually an initial opening up to God being the Truth.

Translated by Wojciech Rojek

²⁶ Sformułowanie to współbrzmi z tytułem jednej z prac J. TISCHNERA – *Myślenie według wartości* (Kraków 1993).