

Prawdziwy reakcjonista. Nicolásowi Gómezewi Dávili w stulecie urodzin

Krzysztof Urbanek

Wokół fideizmu. Kwestia dowodów na istnienie Boga a orientacja intelektualna Nicolása Gómeza Dávili

Czym jest fideizm?

Fideizm (łac. *fides* – wiara) zazwyczaj określanym jest jako pogląd filozoficzny, który w dziedzinie poznania i uzasadnienia prawd ostatecznych, np. istnienia Boga czy nieśmiertelności duszy, głosi prymat wiary nad rozumem. Chodzi tu o całkowitą lub częściową eliminację rozumu w imię wiary. Można wyróżnić dwie zasadnicze odmiany fideizmu: fideizm umiarkowany i fideizm skrajny.

Fideiści umiarkowani – można do nich zaliczyć bł. Johna Henry’ego Newmana¹ – twierdzą m.in., że nie jest możliwe czysto rozumowe poznanie Boga, gdyż zawsze dokonuje się ono w kontekście wiary. Po prostu natura ludzka – jako obdarowana łaską i ukierunkowana na zbawienie – nigdy nie występuje w postaci „czystej natury ludzkiej”². Ponadto myśliciele fideistyczni o orientacji umiarkowanej uważają, że wiara nie musi pozostawać w opo-

¹ Por. John Henry Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. Jolanta W. Zielińska, Fronda, Warszawa–Ząbki b.d., ss. 300–308. Por. Piotr Musiewicz, „O wierze i rozumie. Podobieństwo koncepcji Nicolása Gómeza Dávili i Johna Henry’ego Newmana” [w:] *Oczyszczenie inteligencji. Nicolás Gómeza Dávila – myśliciel współczesny?*, Krzysztof Urbanek [red.], Furta Sacra, Warszawa 2010, ss. 109–119. Por. Maurice Blondel, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. Janina Fenrychowa, Znak, Kraków 1994, s. 53.

² Por. Maurice Blondel, *Filozoficzne wyzwania...*, dz. cyt., ss. 22, 40. Czysta natura ludzka to natura abstrakcyjna, wyzuta z wymiaru nadprzyrodzonego.

zycji do rozumu, gdyż rozum może jej służyć np. w wyrażaniu się. Nie bez znaczenia jest również fakt, że rozum jest w stanie doprowadzić człowieka do wiary.³

Tymczasem fideiści skrajni – wyróżnia się wśród nich Lew Szestow⁴ – twierdzą, że prawdziwa wiara, o ile chce pozostać wiarą, musi unieważnić prawdy i zasady rozumu. Ponieważ Bóg jest wszechmocny i wobec tego nie podlega żadnym zasadom, w tym zasadom logiki, to człowiek wiary przynajmniej w najważniejszych dla niego kwestiach powinien przestać kurczowo trzymać się racjonalności, aby osiągnąć autentyczną, religijną wolność. Fideiści tego typu odmawiają rozumowi jakiegokolwiek prawa do oceny tego, co ich zdaniem należy do obszaru wiary, i – za Blaisem Pascalem – mówią: „Boga czuje serce, nie rozum”⁵. Według nich wiara oparta na Objawieniu ma dostarczać wiedzy pewnej. Tymczasem osadzony w doczesności rozum, który wznosi swe konstrukcje na podstawie doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, posługując się we wnioskowaniu zasadami logiki, w dziedzinie wiary może być źródłem wiedzy co najwyżej prawdopodobnej.⁶

Problem dowodów na istnienie Boga

Za jeden z probierzy ewentualnego fideizmu myśliciela zwykło się przyjmować jego stosunek do dowodów na istnienie Boga. Warto zauważyć, że myśliciele chrześcijańscy od początku swej działalności próbowali znaleźć przekonujące – racjonalne – dowody na istnienie Boga. W okresie starożytności i średniowiecza czynili ten wysiłek nie tyle po to, aby móc przekonać niewierzących⁷, ile po to, by pokazać innym lub inaczej wierzącym, że prawdy wiary nie stoją w sprzeczności z prawdami rozumu.

³ Por. tamże, ss. 24–25.

⁴ Por. Lew Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. Cezary Wodziński, Znak, Kraków 1993.

⁵ Blaise Pascal, *Myśli*, tłum. Tadeusz Żeleński (Boy), PAX, Warszawa 2002, s. 210 (481).

⁶ Tego zdania byli już średniowieczni nominaliści, ludzie zazwyczaj żarliwie wierzący.

⁷ Człowieka współczesnego zazwyczaj dziwi, a nawet napęła poczuciem wyższości fakt, że prawdziwi ateści byli kiedyś ogromną rzadkością.

Dalekim echem tamtych trudów ukazania harmonii rozumu i wiary jest znany początek encykliki bł. Jana Pawła II *Fides et ratio*: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”⁸.

Zarys fundamentów dowodzenia istnienia Boga można dojrzeć już w *Listach* św. Pawła z Tarsu⁹, pierwszy słynny dowód pochodzi zaś od duchowego spadkobiercy św. Augustyna z Hippony, św. Anzelma z Canterbury – prekursora scholastyki. Dowód określany jako *ratio Anselmi* – nazwany przez Immanuela Kanta „dowodem ontologicznym”¹⁰ – można sformułować następująco: „Bóg jest bytem, od którego doskonalszy nie może być pomyślany. Istnienie w umyśle jest mniej doskonałe niż istnienie poza umysłem. Zatem Bóg istnieje w rzeczywistości”¹¹. Istnienie Boga potraktowane jest tutaj jako cecha, której brak powodowałaby niedoskonałość, a więc jako cecha, która z samej definicji musi przysługiwać Bytowi doskonałemu, czyli Bogu.¹²

Oczywiście, nie jest to dowód na istnienie Boga. Jest to natomiast dowód na to, że każdy człowiek, który ma właściwe pojęcie Boga (Doskonałości) i który wbrew Kantowi¹³ uznaje, że istnienie można potraktować jako właściwość, musi myśleć, iż Bóg istnieje w rzeczywistości. Nie przesądza to jednak, czy ten Byt konieczny myślowo jest możliwy i istnieje w rzeczywistości pozaumysłowej. Nawet jeżeli przyjmemy, że *ratio Anselmi* mało albo zgoła nic nie mówi nam o rzeczywistym istnieniu Boga, to nie możemy zaprzeczyć, że dużo mówi nam o człowieku. Trafnie ujął tę kwestię Nicolás Gómez Dávila: „Dowód ontologiczny dowodzi nie tego,

⁸ Jan Paweł II, *Fides et ratio*. Teza o komplementarności wiary i rozumu w Kościele katolickim praktycznie od początku jest poglądem dominującym.

⁹ Por. Rz 1, 20.

¹⁰ Por. Immanuel Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tłum. pod kierunkiem Mirosława Żelaznego, Antyk, Kęty 2004, s. 131.

¹¹ Por. św. Anzelm z Canterbury, „*Proslogion*” [w:] tenże, *Monologion. Proslogion*, tłum. Tadeusz Włodarczyk, PWN, Warszawa 1992. Warto pamiętać, że pierwotnie tytuł *Proslogionu* miał brzmieć *Fides querens intellectum*, czyli ‘Wiara szukająca zrozumienia’.

¹² Oczywiście, sprawa dowodu ontologicznego na istnienie Boga jest nieco bardziej skomplikowana. Istnieje na ten temat bogata literatura. Por. *Encyklopedia religii*, PWN, hasło „ontologiczny dowód na istnienie Boga”.

¹³ Por. Immanuel Kant, *Jedyna możliwa...*, dz. cyt., ss. 49–50, 128.

że Bóg istnieje, lecz tego, że musimy koniecznie przyjąć Jego istnienie”¹⁴.

Jednak najczęściej za dowody na istnienie Boga uznawanych jest pięć dróg ukazujących istnienie Boga¹⁵ św. Tomasza z Akwinu. Przy okazji warto zaznaczyć, że Doktor Anielski zebrał i uporządkował argumenty za istnieniem Boga obecne już wcześniej w myśli pogańskiej (Arystoteles), chrześcijańskiej (św. Jan z Damasku), muzułmańskiej (Awerroes, Awicenna). W przeciwieństwie do apriorycznego dowodu ontologicznego, drogi Akwinaty mają charakter dowodów *a posteriori*, czyli opierają się na zjawiskach danych w doświadczeniu, których wyjaśnieniem ostatecznym ma być Bóg.

Pierwsza droga św. Tomasza głosi, że byt będący w ruchu (tzn. podlegający zmianie, czyli przechodzący z możliwości do aktu) musi być poruszany przez inny byt znajdujący się w ruchu, a to dlatego, że nic nie jest w stanie udzielić samo sobie czegoś, czego nie posiada. Jako że ciąg nieskończony realnie uzależnionych przyczyn

¹⁴ Nicolás Gómez Dávila, *Następne scholia do tekstu implicite*, tłum. Krzysztof Urbanek, Furta Sacra, Warszawa 2008, s. 104. Samotnik z Bogoty porusza również problem kontrargumentów, które usiłowali formułować przeciwnicy Anzelmiańskiego rozumowania (pierwszym, który przeszedł do historii jako reprezentant tej grupy, jest mnich Gaunilon wraz z jego kontrprzykładem „wysp szczęśliwych”): „Aby obalić dowód ontologiczny, wszyscy posługują się jakimś przykładem, tymczasem rozumowanie ma rację bytu tylko w odniesieniu do jednego przykładu, a jest nim Bóg”. Tenże, *Następne scholia...*, dz. cyt., s. 143.

¹⁵ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 2, 3c. Inne sformułowanie Tomaszowych dowodów oraz polemika Akwinaty z poglądami bliskimi Nicolásowi Gómezowi Dávili znajdują się w jego *Summie filozoficznej*. Por. tenże, *Summa contra gentiles. Prawdy wiary chrześcijańskiej*, tłum. tłum. Zofia Włodek, Włodzimierz Zęga, W drodze, Poznań 2003, t. I, ss. 35–53. Ponadto chciałbym zaznaczyć, że ze względu na charakter niniejszego tekstu argumenty św. Tomasza z Akwinu i wysuwane przeciw nim kontrargumenty omawiam w dużym skrócie. Chodzi mi o ukazanie istoty zagadnienia, a więc o ewentualną problematyczność dowodów, a nie o wszechstronne ich analizowanie – co zresztą zrobili już inni. Zainteresowanych szczegółowymi badaniami odsyłam do literatury, którą sygnalizuję w przypisach.

jest niemożliwy,¹⁶ musi istnieć pierwszy nieporuszony Poruszyciel „(...) et hoc omnes intelligunt Deum”¹⁷ – konkluduje dominikanin.

Wśród kontrargumentów wysuwanych przeciw wartości dowodowej pierwszej drogi wyróżnia się ten, który podkreśla, że jest wiele różnych rodzajów zmiany w świecie, a więc należałoby wnioskować o wielości pierwszych poruszycieli.¹⁸

Analogiczna jest druga droga, która mówi o konieczności istnienia pierwszej nieuprzączynowionej Przyczyny. Wiadomo bowiem, że nikt i nic nie może być swoją własną przyczyną, a więc odsyła do kogoś lub czegoś poza sobą.

Choć Józef Maria Bocheński uznawał tę drogę za mającą największą wartość dowodową,¹⁹ to nie sposób nie zauważyć poważnych trudności z nią związanych.²⁰ Jedna z nich dotyczy pojęcia „przyczyna”. W świecie empirycznym nie stykamy się bowiem z przyczynami, które nie tylko stwarzają, lecz także podtrzymują w istnieniu. Zatem od doświadczalnego faktu nie dochodzimy do Boga. W konkluzji swych rozważań Ireneusz Ziemiński pisze: „Podsumowując rozważania dotyczące argumentu z przyczynowości sprawczej na istnienie Boga, należy wyraźnie wskazać na aporie, z jakimi uporać się musi jego obrońca. Pierwszą z nich można sformułować następująco: dowodząc istnienia nieuwarunkowanej Pierwszej Przyczyny z konieczności albo operuje się różnymi pojęciami przyczyny w przesłankach oraz we wniosku (popołniając błąd ekwiwokacji), albo zakłada się wniosek w przesłankach (popadając w błędne koło). Co więcej – aporia druga – albo stwierdza się zdolność przyczyn zależnych i pośrednich do udzielania istnienia innym rzeczom i podtrzymywania w nim, lecz wówczas Bóg, Przyczyna Pierwsza, jest zbędny, albo neguje

¹⁶ Frederick Copleston i inni tomiści słusznie podkreślają, że św. Tomaszowi nie chodzi o nieskończony ciąg czasowy. Akwinata – w przeciwieństwie do św. Bonawentury – nie wierzył, że można filozoficznie udowodnić, że świat nie jest odwieczny. Por. Frederick Copleston, *Historia filozofii, tom 2. Od Augustyna do Szkota*, tłum. Sylwester Zalewski, PAX, Warszawa 2000, s. 393.

¹⁷ łac. „(...) i to wszyscy pojmują jako Boga”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, dz. cyt.

¹⁸ Por. Józef Maria Bocheński, „Pięć dróg”, tłum. Jan Miziński, [w:] tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Jan Parys [red.], PWN, Warszawa 1993, s. 476.

¹⁹ Por. tenże, „Pięć dróg”, dz. cyt., ss. 487–488, 502.

²⁰ Por. Ireneusz Ziemiński, „Argument z przyczynowości sprawczej na istnienie Boga”, *Edukacja Filozoficzna*, 1993, nr 15, ss. 209–215, nr 16, ss. 145–154.

taką możliwość, lecz wówczas okazuje się fałszywą przesłanką empiryczna argumentu stwierdzająca istnienie przyczynowości sprawczej w świecie. Jeżeli zaś przyczynowość ta nie ma dotyczyć powodowania i podtrzymywania w istnieniu rzeczy zależnych, to powraca problem ekwiwokacji w posługiwaniu się pojęciem przyczyny”²¹.

Analogiczna jest także trzecia droga. W konkluzji głosi ona istnienie bytu koniecznego, który jest ostateczną racją istnienia bytów przygodnych (rzeczywistych a niekoniecznych).²²

Problem pojawia się, gdy zastanawiamy się nad pojęciem przygodności jako zależności egzystencjalnej. Otóż nie jest to pojęcie empiryczne. Obserwowalne zmysłowo fakty powstawania i giniecia są zaledwie zmianą formy bytu, a nie jego zaistnieniem i unicestwieniem.²³ Poza tym z faktu istnienia rzeczy przygodnych nie można wyciągać wniosku, że wszystkie rzeczy takie są (indukcja niepełna) albo że cały świat jest przygodny. Ponadto nie można wykluczyć, że istnieją w świecie fakty niemające wyjaśnienia, co podaje w wątpliwość zasadę racji dostatecznej (cokolwiek istnieje, musi mieć w sobie lub poza sobą rację swego istnienia), czyli główne założenie dowodu.²⁴

Czwarta droga wychodzi od stwierdzenia różnych doskonałości w świecie. Przyczyną tych doskonałości może być wyłącznie byt, który posiada je w stopniu najwyższym. Przy tym św.

²¹ Tenże, „Argument z przyczynowości sprawczej...”, dz. cyt., nr 16, ss. 153–154.

²² Artur Andrzejuk zwraca uwagę na to, że wielu tomistów mówi o rzeczach przygodnych, gdy św. Tomasz wyraźnie pisze o możliwych. Andrzejuk wywodzi: „(...) możliwe jest to, czego nie ma. Byt przygodny natomiast to byt pochodny”. Por. Artur Andrzejuk, „Problem istnienia Boga w filozofii św. Tomasza z Akwinu, a «drogi» dochodzenia do Boga w «Summa theologiae»”, *Człowiek i świat wokół niego. Studia z filozofii średniowiecznej*, Maciej Manikowski [red.], Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 80. Jednak w doświadczeniu nie mamy do czynienia z bytem możliwym, lecz postrzegamy byt rzeczywisty-przygodny.

²³ Mieczysław Albert Krąpiec zwraca uwagę na to, że niedorzeczne jest stosowanie współczesnego rozumienia pojęć użytych przez św. Tomasza do obalania lub ośmieszania jego argumentów. Por. Mieczysław A. Krąpiec, „Metafizyka i problem Boga”, *Studia z filozofii Boga*, t. 1, Bohdan Bejze [red.], Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1968, ss. 361–362.

²⁴ Por. Ireneusz Ziemiński, „Argument z przygodności bytu na istnienie Boga. Próba analizy krytycznej”, *Kwartalnik Filozoficzny*, 1997, nr 25 z. 1, ss. 129–144, z. 2, ss. 81–99, z. 3, ss. 91–108.

Tomasz wśród doskonałości takich jak dobro i prawda wymienia również byt.

Przede wszystkim należy zauważyć, że jeżeli u podstawy tego rozumowania tkwi założenie mówiące o partycypacji (uczestniczeniu) bytu skończonego w bycie nieskończonym, to prowadzi to do błędnego koła (na wstępie zakłada się to, co chce się udowodnić na końcu).²⁵

Poza tym – ze względu na wielość opinii – niełatwo ustalić, który byt jest doskonalszy od innego, tymczasem św. Tomasz zakłada obiektywność stopni doskonałości.²⁶ Ziemiński zwraca ponadto uwagę na to, że argumentu czwartej drogi może dotyczyć zarzut wysuwany przez Kanta wobec *ratio Anselmi*. Otóż argument ten jest nie do utrzymania na gruncie Tomaszowej egzystencjalnej teorii bytu, w której byt to coś, co istnieje. W takim razie trudno mówić, że coś istnieje mniej lub bardziej, bo wtedy istnienie byłoby stopniowalną cechą, a nie absolutnym stanem, którego przeciwieństwem byłoby nieistnienie.²⁷

Piąta droga odwołuje się do stwierdzenia racjonalnego uporządkowania świata. Nawet byty nierozumne zdają się działać celowo i skutecznie, ich zachowaniem musi więc kierować rozumny Bóg.

Trzeba podkreślić, że przyjęcie tego argumentu czyniłoby z Boga co najwyżej organizatora świata, a nie jego Stwórcę. Niektórzy z krytyków tej drogi doszukują się adekwatnego wyjaśnienia świata – postrzeganego jako uporządkowany i sprawnie funk-

²⁵ Krąpiec zaprzecza, że przyjmuje się takie założenie. Por. Bogdan Bakies, „Poznanie metafizyczne a argumentacja na istnienie Boga w ujęciu Mieczysława A. Krąpca”, [w:] *Studia z filozofii Boga*, t. 4. *Wśród współczesnych ujęć teizmu i ateizmu*, Bohdan Bejze [red.], Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, s. 92.

²⁶ Por. Frederick Copleston, *Historia filozofii*, tom 2..., dz. cyt., ss. 395–396.

²⁷ Por. *Encyklopedia religii*, dz. cyt., hasło „Pięć dróg”. Krąpiec wyjaśnia, że „Istnienie jest aktem bytu, dzięki któremu byt jest rzeczywisty”. Mieczysław A. Krąpiec, „Metafizyka i problem Boga”, dz. cyt., s. 374. Widać więc, że na gruncie tomizmu nie można utożsamiać „istnienia” i „bytu”, jak to czyni Ziemiński. Ponadto trzeba przyznać, że w ujęciu Krąpca czwarta droga św. Tomasza z Akwinu wydaje się trudna do podważenia, choć zazwyczaj uchodzi za drogę o najmniejszej wartości dowodowej. (Większość tomistów przypisuje tej drodze proveniencję Płańską, co w opinii wielu z nich jest poważnym zarzutem. Cóż, według Samotnika z Bogoty: „Świat współczesny jest buntem przeciwko Platonowi”. Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Tomo I*, Villegas Editores, Bogota 2005, s. 198.).

cjonujący mechanizm – na przykład w teorii ewolucji i w pojęciach takich jak dobór naturalny i walka o byt. Nie wolno również zapominać, że współcześnie coraz cichsze są głosy osób, które widzą świat jako harmonijny i uporządkowany. Zaczyna dominować wizja chaosu, okrucieństwa i braku sensu, co już na wstępie uniemożliwia porozumienie.²⁸

Trwają spory o to, czy pięć dróg św. Tomasza z Akwinu należy traktować jako pięć niezależnych dowodów czy jako jeden dowód w pięciu sformułowaniach.²⁹ Przeważa ta druga opinia, gdyż każda z pięciu dróg opiera się na dwóch podstawowych intuicjach metafizycznych: przygodności bytu i zasadzie racji dostatecznej. Warto podkreślić, że np. Bocheński uważa, że drogi należy traktować jako wnioski,³⁰ gdy tymczasem m.in. Mieczysław Albert Krąpiec twierdzi, że są one raczej intuicyjnym uchwyceniem metafizycznej przygodności świata, a także sposobu, w jaki ujawnia się ona w doświadczeniu zmysłowym – zmienność i niedoskonałość świata odsyłają do Boga.³¹ Krąpcowi zdaje się wtórować Gómez Dávila: „Istnienie Boga jest twierdzeniem analitycznym dla tego, kto czuje się stworzeniem”³². I – niejako odcinając się od tomisty egzystencjalnego, a jednocześnie podsumowując

²⁸ Por. tamże. Rozumowanie piątej drogi miałyby być falsyfikowane przez fakt istnienia zła w świecie. Tymczasem doprawdy trudno zrozumieć tych, którzy, pytając *Unde malum?*, bez wahania odrzucają chrześcijańską teodyceę: człowiek, by być wolny, musi mieć wybór, a ten jest gwarantowany przez alternatywę – dobro lub jego brak, czyli zło. Kwestię umiarkowanego cierpienia efektywnie wyjaśniają już starożytni Grecy. Na przykład Heraklit z Efezu podkreśla, że tylko głupcy nie rozumieją, że bez uczucia głodu nie mogliby czerpać przyjemności z jedzenia, a bez istnienia chorób nie cieszyliby się, gdy są zdrowi. Problem skrajnych form cierpienia doczekał się adekwatnej odpowiedzi wraz z nastaniem ery chrześcijańskiej: żeby miało ono sens, trzeba powiązać je ze zbawczym cierpieniem Chrystusa. Oczywiście, reakcjonista jest innego zdania: „Teodyceę są alegatami domniemyanych obrońców Boga przed groteskowym trybunałem ludzkiej inteligencji”. Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito. Tomo II*, Villegas Editores, Bogota 2005, s. 52.

²⁹ Por. Stanisław Adamczyk, „Wartość epistemologiczna pięciu dróg św. Tomasza z Akwinu”, *Roczniki Filozoficzne KUL*, 1965 nr 13, z. 1, ss. 13–18.

³⁰ Por. Józef Maria Bocheński, „Pięć dróg”, dz. cyt., ss. 469–503.

³¹ Por. Bogdan Bakies, „Poznanie metafizyczne a argumentacja na istnienie Boga w ujęciu Mieczysława A. Krąpca”, [w:] *Studia z filozofii Boga, t. 4. Wśród współczesnych ujęć teizmu i ateizmu*, Bohdan Bejze [red.], Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, ss. 85–121.

³² Nicolás Gómez Dávila, *Nowe scholia do tekstu implícite. Tom I*, tłum. Krzysztof Urbanek, Furta Sacra, Warszawa 2008, s. 70.

ten fragment rozważań – dodaje: „Bóg jako wniosek rozumowania jest synonimem wyczerpanej myśli”³³.

Reakcja o charakterze fideistycznym

Wobec zarzutów, które podważają konkluzywność dowodów na istnienie Boga, myśliciele o skłonnościach fideistycznych – pierwszym z nich jest, jak się zdaje, Tertulian – z przekonaniem utrzymują, że niemoc dowodów teistycznych oznacza nie to, że Bóg nie istnieje, lecz zaledwie to, że nie można udowodnić Jego istnienia. Jak prowokacyjnie zauważa Nicolás Gómez Dávila: „Jedynym dowodem na istnienie Boga jest Jego istnienie”³⁴. W innym miejscu zaś wyjaśnia: „Istnienia Boga nie można udowodnić, gdyż na osobę możemy się jedynie natknąć”³⁵. W tym scholium autor zwraca uwagę również na fakt, że Bóg jest przede wszystkim Bytem Osobowym, a nie jakąś bezosobową pierwszą przyczyną czy pierwszym poruszycielem, do których ewentualnie można dotrzeć w konkluzji Tomaszowego dowodu kosmologicznego.³⁶

Poza tym reakcjonista akcentuje jeszcze jeden – dla niego niewątpliwie fundamentalny – aspekt sprawy: „Gdybyśmy mogli udowodnić istnienie Boga, wszystko zostałoby w końcu podpo-

³³ Tenże, *Nowe scholia... Tom I*, dz. cyt., s. 98. Tutaj opinia Gómeza Dávili zderza się z poglądem Étienne’a Gilsona. Francuz umiejętnie pokazuje to, co jest charakterystyczne dla tomistycznego myślenia metafizycznego (wyrażającego się zasadą: „gdzie jest zegar, tam musi być zegarmistrz”), którego zwieńczeniem jest Bóg, przeciwstawiając je myśleniu pokantowskiemu, które zamyka się w świecie zjawisk. Por. Étienne Gilson, „Trzy wykłady na temat istnienia Boga”, tłum. zbiorowe, *Studia z filozofii Boga*, t. 2, Bohdan Bejze [red.], Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973, ss. 46–63. Przywoływanych wykładów Gilsona nie sposób nie uznać za mistrzowskie.

³⁴ Tenże, *Nowe scholia do tekstu implicite. Tom II*, tłum. Krzysztof Urbanek, Furta Sacra, Warszawa 2009, s. 119.

³⁵ Tenże, *Nowe scholia... Tom I*, dz. cyt., s. 68.

³⁶ Krąpiec pisze: „Takie istnienie [absolutne – dop. K.U.] jest już «Kimś», a nie tylko «czymś» i dlatego «Ten, który jest», będąc punktem dojścia filozoficznej drogi, może się stać Bogiem religii. I tak tylko jeden system filozoficzny interpretując w oparciu o dane rozumowe otaczającą rzeczywistość, jest zgodny z Objawieniem ukazującym ludziom koncepcję Boga-Osoby”. W przypisie zaś uzupełnia: „(...) koncepcja Boga jako czystego istnienia jest koncepcją Boga osobowego, który jest Bogiem religii”. Mieczysław A. Krąpiec, „Metafizyka i problem Boga”, dz. cyt., s. 375.

rządowane władzy człowieka³⁷. Czym innym bowiem jest pierwotne chrześcijańskie pragnienie pokazania, że porządek wiary nie jest sprzeczny z porządkiem rozumu, a czym innym nieopohamowana żądza panowania „racjonalnego” człowieka nie tylko nad rzeczywistością doczesną, lecz także nad rzeczywistością nadprzyrodzoną. W tym miejscu warto przytoczyć jeszcze jedno, autentycznie inspirujące scholium, które ma ponadto tę zaletę, że świetnie ilustruje inteligentny sceptycyzm³⁸ autora: „Rozmaite «dowody» na istnienie Boga zyskują na mocy przekonywania w miarę, jak tracą ścisłość³⁹. Poglądy Nicolása Gómeza Dávila zdają się znajdować podsumowanie w następującym komentarzu: „Aby zwątpić w istnienie Boga, wystarczyłoby, żeby istniały dowody na to, że On istnieje. | Bóg implikowany przez wszechświat nie byłby Bogiem, w którego wierzymy. | Transcendencja nie może być wnioskiem z żadnej immanencji. | Lecz wertykalnym wtargnięciem Boskości⁴⁰”.

Fideistyczny racjonalizm Pascala

Blaise Pascal dochodzi do wniosku, że skoro nie można udowodnić zarówno tego, że Bóg istnieje, jak i tego, że nie istnieje, to i wiara, i niewiara wiążą się z ryzykiem. Człowiek, który nie wierzy w Boga i żyje tak, jakby Go nie było, ryzykuje utratę życia wiecznego. Ten sam człowiek zaś, żyjąc tak, jakby Bóg istniał, może co najwyżej stracić (cokolwiek by to miało znaczyć w tym wypadku) skończone życie doczesne i zyskać życie wieczne. Życie tak, jakby Boga nie było, jest związane z większym ryzykiem, gdyż można utracić szczęście nieskończone. Dlatego racjonalnym wyborem jest życie pobożne.⁴¹

W związku z myślą Francuza warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię, która – jak się wydaje – jest obecnie nieco nie-

³⁷ Nicolás Gómez Dávila, *Nowe scholia... Tom I*, dz. cyt., s. 55.

³⁸ „Sceptycyzmem inteligentnym jest ten, który wątpi, ponieważ za kryterium przyjął trzy lub cztery oczywistości”. Tenże, *Następne scholia...*, dz. cyt., s. 88. Tymczasem nie można wątpić, że dla bogotanina jedną z oczywistości jest istnienie Boga.

³⁹ Tenże, *Nowe scholia... Tom II*, dz. cyt., s. 104.

⁴⁰ Tamże, s. 82.

⁴¹ Por. Blaise Pascal, *Myśli*, dz. cyt., ss. 196–201 (451).

jasna. Otóż, autor *Myśli* radzi niewierzącemu, by zachowywał się jak człowiek wiary: m.in. chodził na Msze święte, a ten nieobecny, a racjonalnie upragniony skarb wiary sam się w jego życiu pojawi.⁴² Wbrew wszelkim prześmiewcom trzeba stwierdzić, że jest to naturalna rada tego, kto jest świadomy, że wiara jest darem, łaską, a jej dysponentem jest Bóg. Poza tym wydaje się, że krytykom umyka fakt, iż Pascal mówi o Mszy św. w starym rycie, która nie ma nic wspólnego z dzisiejszym liturgicznym i katechetycznym antropocentryzmem, przejawiającym się m.in. w nieustannym „dialogowaniu”, płytkim sentymentalizmie, zamazywaniu różnic między sferą *sacrum* i sferą *profanum* etc.

Należy jasno powiedzieć, że Blaise Pascal jest jednym z ulubionych myślicieli Gómeza Dávila, który w pewnym momencie wyznaje: „Teologia, która dziś nas interesuje, ogranicza się do komentowania «*sensible au coeur*»⁴³ Pascala”⁴⁴. Francuski racjonalista pisze bowiem: „Oto, co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu”⁴⁵. Myśliciele zgadzają się ze sobą również w innej sprawie: „«Fideizm» nie jest rodzajem paniki w obliczu potęgi rozumu, lecz jest następstwem stwierdzenia jego niemocy”⁴⁶. Oto kwintesencja pozytywnej postawy fideistycznej: rozum – jakkolwiek pojmowany – nie może pozbawić człowieka wierzącego jego wiary. A poprzedzone solidną analizą, rozumne rozpoznanie człowieczej słabości intelektualnej prowadzi do ukorzenia się przed wielkością i wspaniałością rzeczywistości Bożej, która wymyka się ograniczonym władzom człowieka.

Współbrzmienie między Kolumbijczykiem i Francuzem stanie się jeszcze lepiej słyszalne, jeśli przyjmiemy sugestywny opis egzystencjalnej sytuacji Pascala nakreślony ręką Władysława Tarkiewicza. Otóż według polskiego historyka filozofii w pewnym momencie swego życia autor *Myśli* zdaje sobie sprawę z tego, że rozum nie jest w stanie odpowiedzieć na najważniejsze pytania: o istnienie Boga, o nieśmiertelność duszy, a kiedy francuski geniusz musi stawić czoła pokusie rozpaczki, ukojenie przynosi mu

⁴² Por. tamże, s. 201.

⁴³ fr. „dotykalny dla serca”.

⁴⁴ Nicolás Gómez Dávila, *Następne scholia...*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁵ Blaise Pascal, *Myśli*, dz. cyt., s. 210 (481).

⁴⁶ Nicolás Gómez Dávila, *Nowe scholia... Tom I*, dz. cyt., s. 134.

wiara.⁴⁷ W tym kontekście pięknie i zarazem strasznie brzmią słowa Samotnika z Bogoty: „Nie żyłbym ani ułamka sekundy, gdybym nie czuł oparcia w istnieniu Boga”⁴⁸.

Zakończenie

W niedzielę 26 sierpnia 2012, podczas rozważania przed modlitwą Anioł Pański, Ojciec Święty Benedykt XVI, wyjaśniając fragment *Ewangelii według św. Jana*⁴⁹, przywołał słowa św. Augustyna z Hippony z jego komentarza do tej *Ewangelii*: „Zobaczcie, w jaki sposób Piotr, dzięki łasce Bożej, dzięki natchnieniu Ducha Świętego, zrozumiał. Dlaczego zrozumiał? Ponieważ uwierzył. Ty masz słowa życia wiecznego. Ty dajesz nam życie wieczne, dając nam swoje ciało i krew. A myśmy uwierzyli i poznali. On nie mówi: my poznaliśmy i uwierzyliśmy, ale uwierzyliśmy i poznali. Uwierzyliśmy, aby móc poznać. Gdybyśmy chcieli poznać wcześniej niż uwierzyć, nie byłibyśmy w stanie ani poznać, ani uwierzyć. W co uwierzyliśmy i co poznaliśmy? Ty jesteś Chrystus, Syn Boży, to znaczy jesteś życiem wiecznym, a w Ciele i Krwi dajesz nam to, czym sam jesteś”⁵⁰.

Zarówno Rybak z Galilei, którego wyznanie rozwija św. Augustyn, jak i większość średniowiecznych myślicieli wydaje się zgodna co do tego, że tylko prawdziwa wiara może być wstępem do prawdziwej wiedzy o rzeczach ostatecznych oraz tej wiedzy kryterium.

Człowiek jest stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. Jest zatem coś, co łączy istotę ludzką ze Stwórcą. Myśliciele chrześcijańscy mówią, że są to wolność i rozum. I dodają, że wystarczy użyć wolności i rozumu, by wiara została potwierdzona przez rozum. Tymczasem zasady zdrowej pedagogiki głoszą, że najpierw musi być przekazana prawdziwa wiara, a potem – aby pogłębiać się i wzrastać – nie może ona natykać się wyłącznie

⁴⁷ Por. Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1993, tom 2, ss. 58–59.

⁴⁸ Nicolás Gómez Dávila, *Następne scholia...*, dz. cyt., s. 79.

⁴⁹ Por. J, 6, 51–69.

⁵⁰ Św. Augustyn z Hippony, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 27, 9, tłum. Radio Maryja.

na ten rodzaj rozumu, który obecnie jest rozwijany przez oficjalny system edukacji.

Jaki to ma związek z niniejszymi rozważaniami dotyczącymi fideizmu, dowodów na istnienie Boga i myśli Nicolása Gómeza Dávili?

Otóż Étienne Gilson, mówiąc o Kantowskim „przełomie Kopernikańskim w filozofii”, słusznie uwypukla: „Wniosek owej rewolucji dokonanej przez Kanta streszcza się w kilku słowach: począwszy od chwili, gdy za jedynie uzasadniony wzór poznania przyjmuje się poznanie fizyki eksperymentalnej, staje się niemożliwe dowodzenie istnienia Boga wyłącznie przy pomocy rozumu”⁵¹. Później zaś dodaje: „Dowody na istnienie Boga kończą się wnioskami wtedy dopiero, gdy, dosięgając kresu rozumowania dyskursywnego, spoczywają w świetle zasady. Zasady rozumu naturalnego są bowiem u nas skutkami Boga, Sprawcy naszej natury”⁵².

Nicolás Gómez Dávila doskonale zdaje sobie sprawę zarówno z metafizycznych wymogów tomizmu, jak i z odrzucenia metafizyki przez filozofię postkantowską. Jednak jako reakcjonista przede wszystkim reaguje na nie, niewykluczone, że patrząc z perspektywy współczesności. Jego zdaniem schrystianizowany arystotelizm, który wprowadza św. Tomasz, wiedzie do niepożądanego i wysoce szkodliwej ekspansji różnego rodzaju teorii racjonalistycznych. Dotyczy to również teologii⁵³, gdyż człowiek podporządkowuje konwencjonalnym pojęciom nauki nie tylko świat fizyczny, lecz także sprawy Boże. W końcu pycha ludzka karmiona postępami w dziedzinie nauk przyrodniczych każe zapomnieć o Bogu, a degrengolada intelektualna i moralna posunięta jest do tego stopnia, że w obliczu różnych tragedii, które co pewien czas wstrząsają naszą egzystencją, człowiek woli ukorzyć się przed „przypadkiem” niż przed Bogiem. Takie są faktyczne skutki nominalnej hegemonii rozumu w człowieczym uniwersum.

Tymczasem krytykowana przez Gilsona filozofia Kanta znajduje specyficzne uznanie w oczach Gómeza Dávili. Kant bowiem ukazuje ograniczenie ludzkiego rozumu, który – z jednej strony – jest całkowicie zamknięty w deterministycznym świecie zjawisk,

⁵¹ Étienne Gilson, „Trzy wykłady...”, dz. cyt., s. 50.

⁵² Tamże, s. 64.

⁵³ Choćby chodziło o teologię naturalną, a więc dział filozofii.

a z drugiej – postuluje istnienie Boga, nieśmiertelnej duszy, wolności. Bogotanin zauważa: „Trzy najważniejsze filozofie (Platon – Kartezjusz – Kant) są ukrytymi apologiami religii”⁵⁴. Platon, aby mówić o zaświatach, ucieka się do mitu, Kartezjusz pierwotnie pewny jest istnienia wyłącznie siebie i Boga, który jest gwarantem wszystkiego innego, Kant twierdzi, że metafizyka nie może być nowoczesnie rozumianą nauką. Można sobie łatwo wyobrazić, że według Kolumbijczyka ci trzej myśliciele najlepiej poskramiają ludzką pychę, gdyż pokazują nie tylko to, że Bóg jest człowiekowi niezbędny, lecz także to, że o Bogu i Jego sprawach człowiek nie może z pewnością powiedzieć nic, o ile nie zostanie oświecony przez Stwórcę. W ten sposób do człowieczego uniwersum ma powrócić Transcendencja i związana z Nią Tajemnica. W jednym ze scholiów autor mówi: „Metafizyka powinna aspirować wyłącznie do nie dającej się udowodnić prawdy wielkiej powieści lub wspaniałego wiersza”⁵⁵.

Poza tym kolumbijski reakcjonista zdaje się uznawać, że w obecnej, pożałowania godnej sytuacji budowania autonomii ludzkiej, opartej na rozumie wyemancypowanym z kryteriów religijnych, należy podkreślać wagę prostej wiary, która jako darmo wydar Boga dostępna jest dla każdego, niezależnie od jego możliwości intelektualnych. Wiara ta jest najlepszym przewodnikiem po dziedzinie spraw ostatecznych, a „«Dowody» uzasadniające chrześcijaństwo są próbami pominięcia łaski”⁵⁶.

Sam Gómez Dávila wyznaje: „Mam te same przekonania, co staruszka modląca się w kącie kościoła”⁵⁷ i, być może właśnie w tym kontekście, stwierdza jednoznacznie: „Fideizm jest spontaniczną teologią inteligencji”⁵⁸. W sporze wiary i rozumu zawsze zdecydowanie opowiada się po stronie prawdziwej wiary: „Fran-

⁵⁴ Nicolás Gómez Dávila, *Nowe scholia... Tom II*, dz. cyt., s. 170.

⁵⁵ Tenże, *Nowe scholia... Tom I*, dz. cyt., s. 134.

⁵⁶ Tamże, s. 126.

⁵⁷ Tenże, *Następne scholia...*, dz. cyt., s. 78. Trudno wyobrazić sobie, że rozmodlona staruszka potrzebuje np. racjonalnych dowodów na istnienie Boga. Ona (proch i pył) pada przed Bogiem na kolana i oddaje Mu (wszechmocnemu i miłosiernemu) siebie i wszystkie swoje sprawy. Z drugiej strony łatwo wyobrazić sobie, że staruszka naturalnie i spontanicznie uznaje zasadę często wyrażaną słowami: „gdzie jest zegar, tam musi być zegarmistrz”.

⁵⁸ Tenże, *Nowe scholia... Tom II*, dz. cyt., s. 135.

ciszkański fideizm – jeśli twierdzenie o «podwójnej prawdzie» było wybiegiem – nie był ustępstwem na rzecz awerroizmu, lecz odrzuceniem fałszywego dylematu”⁵⁹.

Nicolás Gómez Dávila, precyzując swoje metafizyczne stanowisko, w pewnym momencie stwierdza: „Ufam wyłącznie tej filozofii, która potwierdza najbardziej elementarne intuicje religijne”⁶⁰. I chociaż filozofia tomistyczna – w wersji źródłowej – wydaje się potwierdzać „najbardziej elementarne intuicje religijne”, to Samotnik z Bogoty jest innego zdania. My zaś możemy tylko podziwiać upór, kunszt i brak litości, z jakim prezentuje swoje reakcyjne *votum separatum*.

⁵⁹ Tenże, *Nowe scholia... Tom I*, dz. cyt., s. 138. Arabski filozof Awerroes, gdy dochodzi do wniosków sprzecznych z wiarą, ogłasza, że „tę samą prawdę rozumie się wyraźnie w filozofii, a wyraża w sposób alegoryczny w teologii”, a więc wprowadza teorię podwójnej prawdy, która potem, w wersji zwulgaryzowanej, była przedstawiana jako teoria dwóch sprzecznych odpowiedzi na to samo pytanie: odpowiedzi filozoficznej i odpowiedzi religijnej. Por. Frederick Copleston, *Historia filozofii, tom 2...*, dz. cyt., ss. 234–235.

⁶⁰ Nicolás Gómez Dávila, *Następne scholia...*, dz. cyt., s. 146.

