

Michael J. BUCKLEY
ATEIZM
W SPORZE Z RELIGIĄ

Przekład
Małgorzata Frankiewicz

Wydawnictwo WAM

Kraków 2009

Tytuł oryginału
DENYING AND DISCLOSING GOD
The Ambiguous Progress of Modern Atheism
Published by Yale University Press
Copyright © 2004 Michael J. Buckley, S.J.
© Wydawnictwo WAM, 2009

Redakcja
Małgorzata Płazowska

Projekt okładki
Sebastian Stachowski

ISBN 978-83-7505-342-5

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 012 62 93 200 • faks 012 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 012 62 93 254-256 • faks 012 43 03 210
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej
KSIĘGARNI INTERNETOWEJ
<http://WydawnictwoWAM.pl>
tel. 012 62 93 260, 012 62 93 446-447
faks 012 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

wydawnictwowam.pl

Spis treści

Przedmowa	7
Podziękowania	21
1 Nowa nauka i dawna wiara. Trzy uzgodnienia u początku czasów nowożytnych	23
2 Dialektyczny model pojawienia się ateizmu	63
3 Tomasz z Akwinu i rozkwit nowożytnego ateizmu	99
4 Bóg jako przeciwnik człowieka	134
5 Zasadnicza ograniczoność religijnych idei. Ateizm i kontemplacja	180
6 Zanegowanie ateizmu	212
Indeks osób	243

Przedmowa

Rozważane zagadnienie

W pierwszych miesiącach 1950 roku „Partisan Review” zorganizowało sympozjum w celu przyjrzenia się „nowemu zwrotowi intelektualistów ku religii”. Temat był poruszający i nieoczekiwany. Wspomniana inicjatywa zdawała się iść drogą zainteresowań, które wykształceni i kompetentni ludzie od dawna przypisywali zapomnianej przeszłości. Jak sądziło owo pismo, w początkowych dziesięcioleciach XX wieku amerykańscy intelektualiści opowiadali się na ogół za „triumfującym naturalizmem”, w którym natura i rzeczywistość zostają utożsamione, a prawomocne formy badań muszą stanowić odmianę wyraźnie naukowej metody.

Jednakże w połowie stulecia owo powszechne przekonanie znacznie się zachwiało. Coraz liczniejsi znaczący i wpływowi myśliciele w Stanach Zjednoczonych zadawali sobie pytanie, czy religia nie jest dla zachodniej cywilizacji koniecznością, czy społeczeństwo może mieć jakąkolwiek nadzieję przetrwania „bez ponownego ożywienia religijnych wartości”.

Oceniając ten nagły wzrost kulturowego uwidaczniania się religii jako „jedną z najważniejszych tendencji naszych czasów”, pismo poświęciło kilka numerów, aby zbadać jego przyczyny i następstwo. Rada redakcyjna zebrała zagadnienia w pięciu lub sześciu ogólnych grupach

tematycznych. Religii można się było przyjrzeć, biorąc pod uwagę jej etiologię i wiarygodność, a także jej związek z nauką, kulturą, literaturą i wartościami. Pismo zaprosiło najwybitniejszych myślicieli w Stanach Zjednoczonych, aby podzielili się swoimi poglądami na ten niezwykle temat².

Znaczący wkład wniosła Hanna Arendt swoim mocnym, jasnym i trafnym głosem. Przecinając rozmowę o zwiększeniu wagi religii w kulturze i jej politycznej przydatności, skupiła się na tym, co według niej stanowi podstawę: „Jak we wszystkich dotyczących religii dyskusjach kłopot polega tutaj na tym, że nikt nie może w istocie uniknąć pytania o prawdę, a zatem nie może traktować całej sprawy tak, jak gdyby Bóg był pojęciem szczególnie bystrego pragmatysty, który wie, co jest korzystne, [...] a co niesprzyjające. Przecież tak nie jest. Albo Bóg istnieje i ludzie wierzą w Niego – a więc stanowi to ważniejszy fakt niż wszelka kultura i literatura; albo Bóg nie istnieje i ludzie nie wierzą w Niego – a żadna literacka czy inna wyobraźnia nie ma szans zmienić tej sytuacji z pożytkiem dla kultury oraz ze względu na intelektualistów”³. Arendt nie zachęcała, aby skupiać się na wyszukanych czy niezbędnych społecznych zastosowaniach religii. Zechciała zabrać głos, aby zająć się przede wszystkim prawdą o Bogu. Z kultury, społeczeństwa i historii, z obyczajów i ze sztuki, a nawet z „religii” wybrała jako nieuniknione, ponieważ podstawowe, pytanie o Boga – czy potwierdzi się, czy zaprzeczy, że Bóg istnieje. Wszystko zależało od tego, jak ktoś pochylił się nad tym pytaniem.

Na następnych stronach spróbujemy zastanowić się nad tym pytaniem, nad jego charakterem i losami. Niniejsze sześć wykładów zostało wygłoszone pierwotnie jesienią 2000 roku w cyklu Wykładów D’Arcy’ego, sponsorowanych przez Champion Hall, na Uniwersytecie

² *Editorial Statement*, w: *Religion and the Intellectuals*, „Partisan Review” 17 (luty 1950), nr 2, s. 97-105.

³ H. Arendt, *Religion and the Intellectuals*, s. 115-116.

w Oksfordzie. Za sprawą poprawek i dodatków każdy przekroczył bardzo *quantitatem debitam* wykładu. Próbuję w nich raczej przestudiować nieco to niesłychanie pogmatwane zagadnienie, niż doprowadzić do jego rozstrzygnięcia.

Język staje się tutaj do głębi niejednoznaczny. Bóg Hanny Arendt oznacza wiele różnych rzeczy i spraw, mających znacznie odbiegające od siebie odnośniki. Po bliższym zbadaniu Bóg jednego człowieka okazuje się szatanem innego, a wiara jednego człowieka – ateizmem innego. Rozterki i załamania wpisane w metody i argumenty, a także w ich związki, świadczą o próbie zrozumienia. Warto zauważyć, że jeden człon sprzeczności – istnieje lub nie istnieje – może rodzić drugi. Jedno stanowisko w dyskusji może paradoksalnie podsycać alternatywny pogląd. Obydwa stanowiska bywają nawet współzależne i upodabniają się do siebie nawzajem. Alternatywy w tej wielkiej antynomii nie mają bowiem ani ostatecznie ustalonego znaczenia, ani niezmiennych następstw. Jak „Bóg” jest systemowo niejednoznaczny, taka też jest, chociaż to dość dziwne, sama sprzeczność w zakresie tego, co istnieje, a co nie istnieje.

Ta przedmowa zatem bardzo świadomie korzysta z takich łągodzących wyrażeń jak „próby”, „nieco”, „sugeruje”, ponieważ samo zagadnienie jest o wiele za obszerne, aby rościć sobie jakiegokolwiek prawo do jego zrozumienia i należytego potraktowania. Chociaż odnoszące się do tej sprawy pytania i przekonania przemawiają raz za jedną, raz za drugą stroną, stajemy wobec wyzwania nieskończonej tajemnicy, że ludzkie istoty od tysiącleci wzywają Boga oraz to, co szalenie Nietzschego uznaje za „najświętsze i najmożliwsze, co świat dotąd posiadał”⁴. Gdy nie dostrzegamy olbrzymiej wagi problemu, grozi nam, że jak Nietzscheański tłum na targu sprowadzimy dyskusję do niezbyt mądrych waśni i nie osiągniemy nigdy Nietzscheańskiego zrozumienia

⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, ks. III, 125, tłum. L. Staff, Kraków 2006.

własnej roli, ponieważ jeżeli wydaje się w tej sprawie negatywny osąd, „ściera się cały widnokrąg”⁵. Niezależnie od tego, czy ktoś potwierdza, czy odrzuca rzeczywistość Boga, nie rozumie nawet pytania, jeżeli sprowadza je raczej do problemu, który ma być rozwiązany, albo do sporu wymagającego rozstrzygnięcia, niż do czekającej na ogarnięcie tajemnicy. Albowiem wielkie pytanie o Boga angażuje również głębię ludzkiej osoby, kształtując zasadniczą interpretację ludzkiego życia i ludzkiego przeznaczenia.

Sześciu rozdziałów, aczkolwiek w rozszerzonej formie, nie należy oczywiście uznawać za próbę całościowego opracowania problemu. Jest to tylko jedna z wielu możliwych opowieści, które idą śladem powstającego w czasach nowożytnych ateizmu i usiłują nieco przybliżyć jego sens oraz potężne wyzwanie, jakie on stanowi. W bardzo ograniczonym zakresie staramy się zająć dialektyczną stroną religijnych pojęć i argumentów – ich nieodłącznymi sprzecznościami i przejściami we własne negacje. Dalej sugerujemy, że dowolna negacja lub sprzeczność, aby urzeczywistnić wpisane w nią możliwości, musi poddawać się wciąż negacji – klasycznie rzecz biorąc negacji negacji – i w taki sposób powoduje organiczny rozwój, który podtrzymuje dyskusję i naznacza ją dialektycznym piętnem.

Niniejsza książka proponuje zatem zgłębienie wewnętrznych sprzeczności teizmu – wyobrażonych lub rzeczywistych – które dają początek różnym formom ateizmu w czasach nowożytnych. Być może wprowadzenie nada pewną treść temu, co może wydawać się bardzo formalnym przedsięwzięciem.

⁵ Tamże.

Książka U początków nowożytnego ateizmu oraz związane z nią problemy

W swoim szeroko zakrojonym wykładzie historii filozofii Hegel zwraca uwagę na zasadniczą religijną zmianę, jaka nastąpiła w XVIII wieku. Chodzi mianowicie o przekonanie, że „wielka Całość Natury” (*le grand tout de la nature*) jest czymś ostatecznym: «wszechświat stanowi tylko ogromne nagromadzenie materii i ruchu»⁶. Utożsamienie całej rzeczywistości z fizycznym wszechświatem oraz upowszechnienie służącej jego badaniu niezależnej mechaniki przyniosło po raz pierwszy czasom nowożytnym zdeklarowany i jasno uzasadniony ateizm. „Nie należy jednak lekką ręką szafować określeniami ateizmu” – pisał Hegel – „jest to bowiem coś bardzo pospolitego, że jednostce, która w swoich wyobrażeniach na temat Boga odbiega od tych, które mają inni, zarzuca się brak religii, czyli jakby ateizm. Tu jednak zachodzi ten właśnie przypadek, że jest to filozofia, która doszła do ateizmu, a to, co miałoby być ostatecznym, aktywnym, działającym czynnikiem, określiła jako materię, naturę itd.”⁷ Nowa osiemnastowieczna mechanika mogła się upowszechnić i uniezależnić, ponieważ fizyczny wszechświat obejmował wszystko, co istniało lub mogło istnieć.

Moja poprzednia praca, *U początków nowożytnego ateizmu*, próbowała zająć się źródłami owego połączenia uniwersalnej mechaniki i powstającego właśnie ateizmu. Przekonywała, że strategie teizmu lub religijnej apologetyki u progu czasów nowożytnych doprowadziły teologów do wzięcia w nawias wszystkiego, cokolwiek miało szczególny religijny charakter lub także uzasadnienie, i do oparcia „pierwszych

⁶ G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, tłum. ang. E. S. Haldane, F. H. Simson, New Jersey, Humanities Press, 1968, t. 3, s. 393. Por. wyd. pol. G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 466.

⁷ Tamże, s. 460. Tę przestrożę cytuje również Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven, Yale University Press, 1987, s. 27.

założeń religii”⁸ na nowej, dobrze rozwijającej się nauce. Ukryta, a nie dostrzeżona przesłanka takiej strategii, bazującej na nowej mechanice, była następująca: to, co tylko religijne – w swoich wszystkich doświadczalnych, tradycyjnych, instytucjonalnych i społecznych formach – pozostaje puste poznawczo, religia zaś nie może obronić swojego głównego twierdzenia, więc musi sięgać do innych nauk oraz dyscyplin po założenia, a nawet po metodologię. Pozostawało tylko czekać, aż bezsensowność podstawowego religijnego przesłania ujawni się wyraźnie, gdy rozmaite filozofie natury lub nauki pokażą, że nie potrzebują boskiej hipotezy, aby wyjaśnić zamysł Układu Słonecznego lub przyrody organicznej. Im bardziej fizjo-teologie w poprzednich stuleciach kładły nacisk na to, że naukowe odkrycia mają dostarczać dowodów na istnienie Boga, tym bardziej sprzyjały bezwiednie wewnętrznej sprzeczności swoich właściwych i podstawowych twierdzeń. Przyroda nie mogła już dłużej dostarczać religijnych dowodów. Ta budząca się świadomość osiągnęła szczyt za sprawą Paula Holbacha, Denisa Diderota oraz ateizmu, w który później wpisał się Hegel. Dlatego *U początków nowożytnego ateizmu* zakończyło się wnioskiem, że ateizm jako intelektualne przekonanie w nowożytnej Europie narodził się dialektycznie, tzn. właśnie starania, aby mu przeciwdziałać, były siłami, które zapewniły mu ideowy początek, niezmierną intelektualną moc i kulturowy wzrost w nowożytnej Europie.

Następne strony podtrzymują podstawową dyskusję z książki *U początków nowożytnego ateizmu* oraz obecne tam odczytanie dialektycznej genezy nowożytnego ateizmu. Trzeba jednak tutaj powiedzieć, że to pojęciowe wynikanie na pewno nie wyjaśniło wyczerpująco początków ruchu, jakim stał się nowożytny ateizm – stąd tytuł: *U początków nowożytnego ateizmu*. Oczywiście i ważne jest to, że niezliczone społeczne, gospodarcze i polityczne wpływy odegrały rolę przy kształtowaniu

⁸ Zdanie pochodzi od teologa Samuela Clarke’a, opierającego się na powszechnej mechanice Isaaca Newtona. Zob. M. J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 193.

tego ateizmu. Lecz wewnętrzna sprzeczność idei istniała i negowała skrycie jako nieodpowiednie to, co jawnie popierano. Dialektyczna negacja wyznaczała kierunek wszystkim innym wpływom i dodatkowo je wzmacniała. Pod wieloma względami nowożytny ateizm był samoobaleniem nowożytnej formy teizmu.

Pojawienie się *U początków nowożytnego ateizmu* wywołało pewien spór i dyskusję. Trzy sprawy okazały się szczególnie ważne. Wybitny teolog skrytykował zawarte tam wnioski jako „dialektyczne i zbyt wykwintne”. Niemniej jednak dodatkowe badania nie osłabiły dowodów na to, że taka dialektyczna negacja nieuchronnie istnieje. Przeciwnie, wzmocniły one przekonanie, że ten dialektyczny schemat faktycznie obowiązuje i można go dostrzec u początków ateizmu w innych okolicznościach. Moje rozmaite diagnozy nie były ubocznym produktem Absolutnego Idealizmu, ale – po prostu – historia idei pokazała w tych wypadkach, że argumenty teizmu, napędzane swoimi własnymi wewnętrznymi sprzecznościami, przerodziły się w ateizm.

Po drugie, mimo zaprzeczeń, odczytywano *U początków nowożytnego ateizmu* jako książkę utrzymującą, że dialektyczne obalenie teizmu rozpoczyna się wraz z Tomaszem z Akwinu. Zgadzałoby się to *de facto* ze stwierdzeniem Paula Tillicha, że opierając się na wnioskowaniu, Akwinata „uczynił ateizm nie tylko możliwym, lecz nieuniknionym”⁹. Ale oczywiście w mojej pracy było dostatecznie dużo niejednoznaczności, które wymagały wyjaśnienia. Poza tym nierozważnie byłoby zabierać się do badania ideowych początków ateizmu, nie uwzględniając myśli i wpływu św. Tomasza.

W końcu zacząłem sobie uświadamiać, że wewnętrzna struktura historii, którą badałem i przedstawiałem, nie została wciąż całkowicie rozpoznana. Książka *U początków nowożytnego ateizmu* pokazała, że wstępne strategie teizmu wytworzyły swoje własne sprzeczności, które

⁹ P. Tillich, *The Two Types of Philosophy of Religion*, „Union Seminary Quarterly Review” 1 (1946), nr 4, s. 4.

dialektycznie same siebie obalały i dopiero w późniejszym czasie ukazywały swoją nieodłączną bezpodstawność. Wystarczyłoby zobaczyć w negacji teistycznej gramatyki i apologetyki oraz w rozkwicie nowoczesnego ateizmu jako idei, której czas nadszedł, samopotwierdzające się przekonanie. Jednak pozostawienie losów nowożytnego ateizmu na tym etapie wyglądałoby na nieuzasadnione hamowanie jakiegokolwiek dalszego rozwoju. Trzeba przynajmniej zapytać, czy istnieje albo ma zaistnieć nawet negacja tej negacji, tzn. zapytać, czy dialektyczny rozwój ma zatrzymać się tutaj, czy też przebiegać dalej. W tym momencie dialektyczny schemat rozwoju stałby się heurystyczny, gdyż zadałby pytanie: Jak wyglądałaby taka dalsza negacja?

Dlatego chciałem spenetrować dodatkowe obszary moich wstępnych badań i jestem bardzo wdzięczny, że za sprawą Wykładów D'Arcy'ego mogłem to uczynić.

Sześć rozdziałów

Na wstępie ważne wydaje się ponowne rozpatrzenie hipotezy, że to nie wrogość ze strony coraz potężniejszych nauk zrodziła ateizm w zachodniej religii oraz kulturze umysłowej – chociaż takie właśnie może być popularne spojrzenie na owe wieki. Wręcz przeciwnie, jakkolwiek narastał antagonizm między nowymi naukami i religią, wydaje się on nieistotny w porównaniu z entuzjastycznym przyjmowaniem religii przez te nauki. Liczni filozofowie natury (jak byli oni wówczas nazywani) wierzyli, że mogą uzasadnić apologetyczną argumentację lepiej niż teologowie. Bardzo wielu teologów zdawało się z tym zgadzać i poprzez tę zgodę pozostawili oni w historii ślad, że taka zależność może zaistnieć. Toteż pierwszy rozdział przedstawia trzy ważne i bardzo odmienne uzgodnienia u progu czasów nowożytnych między dawną wiarą i nowymi naukami – Galileusza, Keplera i Newtona, z których

żaden nie odnosił się wrogo do religii. Te trzy bardzo odmienne zapisy ukazały nieco kontekst i możliwości tego, co miało nastąpić później w historii idei.

Newtonowski zbiór zasad, wywnioskowany z panującego we wszechświecie zamysłu, zyskał sobie ostatecznie uznanie. Toteż drugi rozdział zwraca się ku wewnętrznej sprzeczności między wzięciem w nawias religii, czy to jako treści, czy jako formy myślenia, a potwierdzeniem rzeczywistości osobowego Boga. Ateizm, który wynurzył się z tego zbioru ustaleń, jak wskazaliśmy wyżej, odznaczał się zatem dialektyczną strukturą, negacją wstępnego stanowiska przez ukrytą, ale nieodłączną od jego charakteru sprzeczność. Bardzo pomocne było tutaj zapewne przyjrzenie się ważnemu studium Jamesa Turnera, który całkiem niezależnie od mojej pracy odkrył taką samą dialektyczną strukturę w rozkwicie dziewiętnastowiecznego amerykańskiego ateizmu¹⁰. Na zakończenie drugiego rozdziału przedstawiamy pouczające studium Alana Korsa na temat sprzeczności między dwiema „teistycznymi” szkołami w przedrewolucyjnej Francji. Oto jego ostateczny sąd: „Zobaczyliśmy, jak złożona kultura wytwarza swoje własne antytezy, których możliwości zawsze nosiła w sobie”¹¹. Wraz z rozkwitem ateizmu religia lub teologia obalały same siebie. Nie chodzi o chęć zastosowania „dialektycznej metody” do historii myśli, aby zobaczyć, czy zewnętrzny, a nawet sztuczny schemat przyniósłby pożyteczne rezultaty. Chodzi raczej o spojrzenie na historię ateizmu jako ruchu polegającego na tym, że teizm pojmowany tak, jak to często było w tamtych wiekach, przechodzi w swoją własną negację. „Jeżeli argumentacja następuje po dialektycznym ruchu, musi to być sprawa samych rzeczy, a nie sposobu naszego rozumowania na ich temat”¹².

¹⁰ J. Turner, *Without God, Without Creed. The Origins of Unbelief in America*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1985.

¹¹ A. C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, t. 1, *The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, Princeton University Press, 1990, s. 379.

¹² C. Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, s. 129.

Gdyby chodziło o strategię i jej paradoksalne rezultaty, to kto by ją napędzał? Czy sięga ona dalej niż do początku czasów nowożytnych – nawet do Tomasza z Akwinu i do właściwej „pięciu drogom” intelektualnej tradycji? Co można powiedzieć na temat odczytania intelektualnej historii przez Paula Tillicha, który twierdzi, że zachodni ateizm rodzi się z „racjonalnej drogi” Akwinaty? Czy Bóg udowodniany intelektualnie – a tym bardziej ukazywany w chrystologii – nie był dla Akwinaty sprawą doświadczenia, lecz tylko wnioskowania i „naturalnej teologii”? Trzeci rozdział zajmuje się poglądem Tillicha, przekonując, że według Akwinaty upewniamy się pierwotnie o rzeczywistości Boga nie jako Boga wnioskowania, lecz jako Niezrozumiałego, który nieusuwalnie, choć mgliście i ogólnie, jawi się w ludzkiej świadomości wraz z początkiem tęsknoty za szczęściem. Rozdział przekonuje dalej, że Akwinacie Bóg jawi się również historycznie, normatywnie ukazany chrześcijanom w rzeczywistości, jaką jest Chrystus. Kolistą strukturą *Sumy teologicznej* pozwala, aby chrystologia Akwinaty z trzeciej części przenikała do wstępnych twierdzeń o Bogu z pierwszej części. *Suma teologiczna* rozwija się tak kolistą, że w pewnym ważnym sensie na zakończenie teologii Akwinaty można spojrzeć również jak na jej początek.

O ile początki nowożytnego ateizmu i dialektyczny charakter jego powstania łączymy z wczesną nowożytnością, o tyle to, co spotkało teistyczną apologetykę w XIX wieku można nazwać trzęsieniem ziemi, jak czwarty rozdział interpretuje ten okres. Świecka niezależność nauk, Kantowska krytyka wszelkiej wiedzy, sięgającej poza przedmioty możliwego doświadczenia, rozwój ewolucyjnego wyjaśniania planu przyrody – to wszystko razem spowodowało przemieszczenie się obszaru dowodów na istnienie Boga. Tymi dowodami była natura, a z czasem coraz bardziej ludzka natura. I znowu wyłoniła się dialektyczna sprzeczność, gdy przekonywano, że wyraźnie absolutny Bóg ma niezastąpioną, lecz pochodną wartość ze względu na wyświadczone ludziom przysługi oraz spójność ofiarowywaną systemom filozoficznym. *De facto* ludzie stali

się nieuznawanym oficjalnie lub ukrytym absolutem. Według Jamesa Collinsa w filozofii nowożytnej Boga postrzegano przede wszystkim jako funkcję, a później ostatecznie jako złączonego na rozmaite sposoby z ludzkością¹³. Uznano, że tak naprawdę to, co ludzkie, jest projektowane jako to, co boskie, a to, co boskie, jeżeli istnieje samodzielnie, pozbawia ludzkie istoty ich własnych możliwości. Bóg nie był uwzniośleniem ludzkości, lecz jej wyobcowaniem. Bóg stał się „nieprzyjacielem ludzkiej natury”, które to określenie pozostawiano tradycyjnie dla czegoś diabolicznego. W drugiej połowie XIX wieku humanistyczny teizm zrodził również swoją własną negację, antyteizm.

Pierwsze cztery rozdziały badają pewne wstępne filozoficzne, humanistyczne lub religijne stanowiska, mające zapewniać o istnieniu Boga. Szukają w nich wewnętrznej niespójności, która objawia się i obiektywizuje ostatecznie jako wyraźna sprzeczność w stosunku do tego, co argumentacja przedstawia albo czego broni. Lecz owo rozpoznanie nie sięga poziomu dialektyczności, jeżeli proces zostaje zatrzymany w tym drugim momencie, jeżeli rozdźwięk utrwała się w tym miejscu i wstępna negacja nie wytwarza własnej dalszej negacji. Dlatego piąty rozdział bada dwie odmienne ścieżki, jakimi poszła negacja religii. Są to: ateizm jako sekret religii oraz negatywna lub mistyczna teologia jako oczyszczenie i spełnienie religii. W obydwu tych bardzo odmiennych tradycjach skłonność religijnego dyskursu do projekcji jest na ogół akceptowana. Obydwe zdają sobie w pełni sprawę, że wiele z ich przekonań i twierdzeń jest obiektywizacją ludzkiej samoświadomości albo ludzkiego pragnienia mocy, bezpieczeństwa i miłości. To, co Feuerbach i Freud określali jako projekcję, św. Jan od Krzyża obejmuje ogólniejszą maksymą: „Wszelka rzecz, jaką się przyjmuje, jest przyjmowana na sposób przyjmującego”¹⁴. W tej drugiej tradycji jednakże negacja pro-

¹³ J. Collins, *God in Modern Philosophy*, Chicago, Henry Regnery, 1959, s. 56.

¹⁴ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, ks. 2, rozdz. 16, nr 4, w: *Dzieła*, tłum. o. B. Smyrak OCD, Kraków 1986; zob. ks. 1, rozdz. 4, nr 2 itd.

jekcji obejmuje klasyczną noc duszy, zmierzającą poza negację Boga jako projekcji do dalszej negacji samej negacji przy uznaniu Boga, który przekracza obydwie negacje „w ciemności przewyższającej światłość, w głębi mistycznej ciszy”¹⁵.

Ostatni rozdział sugeruje, jak to, co dialektyczne w religijnej argumentacji, może zanegować pierwotne pierwszeństwo, dawane wnioskowaniu i „naukowym dowodom”, poprzez dalszą negację, tzn. odnowienie zarówno dowodów, jak i pojęciowych form religijności, czyli treści i form odpowiednich dla tak swoiście religijnych pytań. To nie jest ucieczka w irracjonalność lub entuzjazm, lecz odbudowywanie szczególnej religijnej umysłowości. Jeżeli będziemy mieli potwierdzić istnienie Boga, to zapytamy: Jak Bóg odsłania się zwykłemu ludzkiemu życiu albo refleksyjnej świadomości? Jak ludzkie istoty osiągają odpowiedzialną świadomość owego samoodślaniania? Idąc wytyczonym przez Karla Rahnera szlakiem, ostatni rozdział bada zarówno kategoriale, jak i transcendentalne składniki doświadczeń tradycyjnie rozumianych jako „religijne”. Odnawiając religijność jako gwarancję potwierdzenia Bożej rzeczywistości, dialektyczna droga ateizmu zatoczyła pełne i paradoksalne koło.

Przeгляд całości tej książki prowadzi do takiego samego pytania, jakie wstępnie i niejasno zostało postawione na zakończenie pracy *U początków nowożytnego ateizmu*: Czego można dowiedzieć się z tych refleksji na temat jednego aspektu skomplikowanego rozwoju religijnego niedowiarstwa? Że spekulacja albo wnioskowanie, albo metafizyka, albo nawet filozofia natury staje się odrzuceniem, gdy bada rzeczywistość Boga – albo że takie myślenie jest skrycie ateistyczne? Wydaje się to całkowicie fałszywe. Wypływająca stąd lekcja jest raczej taka, że usiłując usprawiedliwić, uzasadnić albo wzmocnić twierdzenia o rzeczywistości Boga, nie można brać w nawias albo przekreślać religijnych

¹⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, tłum. M. Dzielska, w: *Pisma teologiczne*, Kraków 1997, s. 163. Grecki tekst zob. PG, t. 3, s. 998.

dowodów, religijnej świadomości oraz międzyludzkiego pierwiastka, który cechuje prawdziwe religijne życie i doświadczenie. Trzeba zgodzić się, aby religia zawierała w sobie pełny zestaw istotnych według barona von Hügel'a składników: intuicyjność, emocjonalność i wolicjonalność, spekulatywność i racjonalność, instytucjonalność, historyczność i tradycyjność¹⁶. Przekreślmy którykolwiek z nich, a konto religijnych twierdzeń będzie bardzo ubogie. Te składniki nie mogą zastępować się nawzajem. Wnioskowanie nie może tak po prostu zająć miejsca doświadczenia. Niedługo da się zapewniać o istnieniu osobowego Boga, który zasadniczo wynika raczej z wnioskowania, a nie odsłania się jako obecność i z którym nie ma intersubiektywnej komunikacji. Najbardziej przekonujące świadectwo osobowego Boga musi być osobiste. Jeżeli będziemy próbowali innego uzasadnienia lub zastępczego środka, jak czyni się bardzo często, usiłując bronić przez wnioskowanie rzeczywistości Boga, wkroczymy w dialektyczny proces, powstający za sprawą wewnętrznej sprzeczności, której ostatecznym rozstrzygnięciem musi być ateizm.

¹⁶ F. von Hügel, *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, London, J. M. Dent & Co., 1909, s. 50-82.

4

*Bóg jako przeciwnik człowieka*¹*Prolog*

Religijna umysłowość znalazła się w XIX wieku w wyjątkowej sytuacji, bezprecedensowej zarówno co do głębi wyzwania, jak i co do rozpiętości wymagań. W tym okresie odrzucenie rzeczywistości Boga narastało, aż wreszcie zadomowiło się wyraźnie i mocno na stałe w umysłowej kulturze Zachodniej Europy. Wiek XIX oglądał, jak powiększało się w Europie „zaciemnienie Boga”, ciężko przygniatając nowożytność oraz światy ogarniane przez nią, w miarę jak pozaeuropejskie narody ulegały wpływowi zachodniej myśli. Mrok niósł ze sobą brak religijnej wiary albo jakiegokolwiek żywego teistycznego przekonania, a także alienację, sceptycyzm albo wrogość wobec religijnych doktryn i instytucji. Ateizm z bliską mu obojętnością i wojowniczą pogardą wobec religijnych spraw spotkał się z wyjątkowo powszechną akceptacją w owym stuleciu, zyskał przewagę w poszczególnych subkulturach, szybko szerząc

¹ Wcześniejsze dociekania na ten temat zob. M. J. Buckley, *Modernity and the Satanic Face of God*, w: *Christian Spirituality and the Culture of Modernity: The Thought of Louis Dupré*, red. P. J. Casarella i G. P. Schner SJ, Grand Rapids, Mich., William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, s. 100-122. W niniejszym rozdziale wykorzystuję wiele z tego artykułu i opieram się na nim. Jako autor chciałbym wyrazić wdzięczność Eerdmansowi za łaskawe pozwolenie, abym wykorzystał tę pracę.

się wśród intelektualistów i twórców kultury. Wspomniane zaćmienie wpłynęło na wszystkie warstwy społeczne w Europie, od robotników po burżuazję oraz intelektualistów, a umocniwszy się, rozprzestrzeniło się ono na XX stulecie z siłą niemającą sobie równej od czasu protestanckiej reformacji.

Henri de Lubac być może celniej niż którykolwiek z wcześniejszych teologów odczytał ateistyczny dynamizm owego stulecia, rozwijającą się bezprzykładną odmowę i ataki ateizmu oraz to, jak swoimi potężnymi protestami zyskiwał on prawomocność i rozgłos w umysłowej kulturze Europy. Tamte lata namiętności i rewolucji nie były nawrotem zubożenia, które w takiej czy innej postaci nawiedza ludzkość w każdym stuleciu. Wiek XIX nie wskrzesił również pogardy francuskich salonowców, Paula Holbacha i Denisa Diderota, ani „ateizmu czyisto krytycznego, który wciąż jeszcze popisuje się swymi wynikami”². Znacznie bardziej gwałtowny duch zaczął przyspieszać odrzucanie Boga chrześcijaństwa – religijne namiętności profetycznego humanizmu miały obalić i zastąpić to, co od niepamiętnych czasów dostarczało energii i nadawało organiczną jedność zachodniej kulturze. Odwołanie się do tej nowej wizji znalazło wyraz i konkretyzację w pozytywistycznym humanizmie Auguste’a Comte’a albo w dialektycznym humanizmie Feuerbacha i Marksa, albo w namiętnej obronie pewnej formy Nietzscheańskiego lub Wagnerowskiego przewartościowania wartości. Niezależnie jednak od gatunku ateizm w XIX wieku przeznaczył spore zasoby energii na apoteozę człowieczeństwa i w imię tego posłannictwa uznał za konieczne sprzeciwić się judeochrześcijańskiemu kultowi Boga, obalić go i usunąć. Pod wpływem takiego przeświadczenia ateizm przerodził się w fanatyczny antyteizm³.

² H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2005, s. 25.

³ To podstawowa teza *Dramatu humanizmu ateistycznego* de Lubaca i te sprawy stanowią najważniejsze *dramatis personae* jego książki.

Podczas długotrwałego wyrażania się religijnej pewności nie tylko patrzono podejrzliwie na religijną wiarę i kwestionowano jej wartość, lecz podobnie traktowano charakter i treść samych religijnych idei. Religijna kultura Europy kształtowała się na nowo, ponieważ pojęcie „Boga” kształtowało się na nowo. Boga zaczęto widzieć teraz jako alienację człowieczeństwa na korzyść wymyślanego przedmiotu albo jako strukturę ludzkiego społeczeństwa, pisanego teraz dużymi literami, albo jako projekcję lęku i tęsknoty, narzuconych przez kompleks Edypa. Każdy z tych nowych układów oddziałuje w pewien sposób na ekonomię polityczną, teologię, literaturę, filozofię i retorykę. W psychologicznych teoriach, które wyjaśniały religijne idee, powstały takie terminy jak *Vergegenständlichung* i *Entäusserung*, uprzedmiotowienie i alienacja, a oblicze Boga zmieniło się, skoro hermeneutyka podejrzeń odnotowała, jak tworzyło się ono z ludzkich interesów⁴.

Zastanawiamy się, jak do tego doszło, jak ateizm właśnie w postaci humanizmu nabrał takiej mocy, że europejska kultura stała się nie do pomyślenia bez niego jako składnika. Nie chodzi o to, jak społeczne, gospodarcze i polityczne sprawy zapewniły tym ideom dogodny czas i wsparcie, ale raczej o to, jak same idee zyskały sobie taką wiarogodność w świecie umysłu, idealizmu oraz kultury XIX wieku, że w XX wieku rzuciły cień na wielkie ludzkie masy, wywodzące się poniekąd z owej kultury i stykające się z europejskim myśleniem.

„Nasze pierwsze dociekania”

Jak już zasugerowaliśmy, jeden, nawet obszerny rozdział może zwracać się ku takim pytaniom tylko w ograniczony i bardzo nieodpowiedni sposób. Lecz nawet biorąc to pod uwagę, musi on zaczynać się dwa

⁴ Zob. M. J. Buckley, *Atheism and Contemplation*, „Theological Studies” 40 (1979), nr 4, s. 680-699.

wieki przed Feuerbachem, Comte'em i Nietzschem, uwzględniając te wcześniejsze postaci, które jak sugeruje Jacques Derrida, naśladowali oni w swoim pisarstwie⁵. Poprzedzające stulecia stwarzały kontekst, w którym kształtowało się to, co miało nastąpić. Trzeba koniecznie docenić wprowadzoną na początku czasów nowożytnych zmianę w fundamentalnym myśleniu.

„Fundamentalne myślenie” oznacza tę zdyscyplinowaną refleksję w pewnym umysłowym okresie, która tworzy i sprawdza fundamenty dla wszystkich późniejszych nauk i sztuk. Rozpoznaje ogólny obszar, który kultura uznaje za fundamentalny, i wypracowuje dyscyplinę lub dyscypliny, które mają badać ten ogólny obszar. Stąd zostają wyprowadzone podstawowe terminy i kategorie. Przez to wszystkie inne ludzkie dociekania zostają ostatecznie wyjaśnione i uzasadnione. Dociekania, które ukazują charakterystyczne dla pewnej epoki fundamentalne myślenie, to metafizyka Arystotelesa albo krytyki Kanta. „Fundamentalne myślenie” ustala, co musimy rozumieć „przedtem” – jako podstawę dla wszystkich innych zdyscyplinowanych dociekań – chociaż często docieramy do owego „przedtem” długo po rozwinięciu się innych dyscyplin. Często na ostatku docieramy do tego, co pierwsze⁶.

W XVII i XVIII wieku fundamentalne myślenie skupiało się na rzeczywistości, która stawała przed myślącym podmiotem bądź jako treść idei u Kartezjusza, bądź jako składniki fizycznego wszechświata u Thomasa Hobbesa. Chociaż napisał on „Logikę” jako wstęp do swoich pozostałych prac, „pierwszymi podstawami filozofii” nazwał to, co dotyczy bezpośrednio fizycznego wszechświata, a więc łączy w sobie geometrię,

⁵ J. Derrida, *Positions*, s. 4.

⁶ Pojęcie „fundamentalnego myślenia” jest pochodną sformułowania Richarda P. McKeona i odpowiedzią na nie. Wykorzystuje ono „ogólną charakterystykę doboru filozoficznego przekazu w danym okresie” oraz rozróżnienia, które McKeon wprowadził w obrębie ogólnego doboru i zastosował tak trafnie w historii myśli. Zob. R. P. McKeon, *Philosophic Semantics and Philosophic Inquiry*, w: *Freedom and History and Other Essays. An Introduction to the Thought of Richard McKeon*, red. Z. K. McKeon, Chicago, University of Chicago, 1990, s. 251-252.

która badała po prostu ruch ciał jak w mechanice Galileusza, z fizyką, która wiązała się z ogólnymi właściwościami ciał. Gdy już istnieje fundament w postaci uchwycenia natury rzeczy, można przejść do zbadania ludzkiej osoby i politycznego społeczeństwa lub państwa⁷.

Zmiana właściwego fundamentalnemu myśleniu punktu skupienia mogła mieć początek w epizodzie, który John Locke uznał za dostatecznie ważny dla narodzin i dla wprowadzenia w życie jego wielkiego zamysłu – *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*. W pierwszych miesiącach 1671 roku Locke przebywa w Exeter House w Londynie. On i jego pięciu lub sześciu przyjaciół zebrał się w domu jego protektora, lorda Ashleya. Jeden z obecnych, James Tyrrell, odnotował, że dyskutowali o „zasadach moralności i religii objawionej”. Gdy zebrani zastanawiali się wspólnie nad moralnością i religią objawioną, a zwłaszcza gdy skupiali się na „zasadach” obydwóch, tzn. na ich fundamentalnych źródłach, dyskusja sięgała poniekąd etyki i teologii. Locke napisał jednak, że grono rozmówców „znalazło się razu pewnego [...] jakby w ślepej uliczce, wskutek gromadzących się ze wszystkich stron trudności”.

Od pewnego czasu usiłowali oni rozwiązać te „trudności”, lecz problemy okazały się nieustępliwie. Wówczas Locke dostrzegł, że są one zazwyczaj błędnie oceniane. Dyskusja pozostawała jałowa, ponieważ porządek dociekań był wypaczony. Zanim zebrani mogliby zająć się etyką i teologią, potrzebne było wcześniejsze dociekanie – fundamentalne dociekanie. Musieli oni omówić ludzkie zdolności do takiej dyskusji, zanim poprowadzili ją dalej. Locke zaproponował, a całe towarzystwo zgodziło się, że „jest rzeczą konieczną przed rozpoczęciem tego rodzaju badań poddać rozbiorowi własne swe możliwości, aby stwierdzić, z jakimi przedmiotami nasze zdolności poznawcze mogą sobie poradzic, a z jakimi nie mogą. Zaproponowałem to zebrany, ci zaś chętnie

⁷ T. Hobbes, *Concerning Body*, 1.6, w: *The Collected Works of Thomas Hobbes*, red. W. Molesworth, London, Routledge/Thoemmes Press, 1952, t. 1, s. 70-90. „Pierwsze podstawy filozofii” to tytuł, jaki Hobbes nadał drugiej części tego dzieła. Zob. t. 1, s. 91.

przystali na moją propozycję; wobec czego postanowiliśmy od tego tematu rozpocząć swe poszukiwania”⁸. Z tej zimowej rozmowy zrodziły się Locke’a *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* i wszystko zaczęło zmieniać kierunek.

To, co Locke zaproponował swoim towarzyszom i co wyraził w *Rozważaniach*, było cichą rewolucją. Upierał się mianowicie, że nie wolno badać żadnej tematyki, nie sprawdzwszy wcześniej, jakie ludzie mają poznawcze możliwości. „Zdolności” i „przedmioty” – to trzeba ustalić najpierw, by następnie móc rozejrzeć się wśród ewentualnych „przedmiotów” oraz zdecydować, co zawierają w sobie i co mogą odślonić z moralności i religii. Locke nie formułuje po raz pierwszy teorii ludzkiego poznania, gdyż tego rodzaju teorie poznania wypełniają historię zachodniej filozofii. Locke rozstrzygnął i wprowadził w czasach nowożytnych myśl, że teoria poznania musi być podstawowa dla każdego innego poznania, do jakiego ludzie mogliby słusznie rościć sobie prawo. To przesunięcie było rewolucyjne w czasach nowożytnych, ale w historii filozofii wskrzeszało tylko dawne poglądy.

Aby zrozumieć radykalny charakter tej zmiany w fundamentalnym myśleniu, można by z korzyścią przyrzeć się okresowi hellenistycznemu, umysłowemu światu, który przed badaniem rzeczy umiejscowił epistemologiczne zgłębianie poznawczych zdolności. Epikurejczycy, stoicy i Akademia zgadzali się przecież, że trzeba najpierw określić ludzkie umysłowe zdolności – możliwości poznania, percepcję zmysłową, sąd i przeświadczenie – zanim będzie można zająć się dociekaniem co do jakiegokolwiek innej filozoficznej tematyki, jak fizyka lub etyka. Sekstus Empiryk zanotował: „A także i stoicy mówią, że początkiem jest logika, drugie miejsce zajmuje etyka, a ostatnie fizyka. Najpierw

⁸ John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, „List do czytelnika”, tłum. B. J. Gawecki, Warszawa 1955, t. 1, s. 9 (odtąd cytowane jako *Rozważania*) (podkreślenia dodane). O tematyce dyskusji, a także dacie i miejscu tej rozmowy zob. M. Cranston, *John Locke. A Biography*, New York, Macmillan, 1957, s. 140 i nast.

bowiem należy uzbroić rozum, by nieugięcie czuwał nad tym, co mu zostało powierzone, a właśnie dział dialektyczny służy umocnieniu intelektu”⁹.

Epikur, ogólnie rzecz biorąc, przyjmował atomistyczną fizykę Demokryta, lecz jak Sekstus Empiryk zauważył, epikurejczycy sformułowali jako najważniejszy i fundamentalny *Κανὼν καὶ Κριτήριον*. Owa „kanonika”, która zachowywała trzy kryteria prawdy (poznanie zmysłowe, pojęcia i uczucia), pozwalała przejść do fizyki i stamtąd do etyki¹⁰. Teofrast streścił Arystotelesowy podział nauk teoretycznych, lecz epistemologicznie ustalił na nowo właściwą im tematykę: natura, ilość i pierwsze zasady lub bóg zostają nazwane przedmiotami zmysłów (*αἰσθητά*), przedmiotami wiedzy (*νοητά*) i przedmiotami pragnień (*ὀρεκτόν*)¹¹. Gdy pierwotna Akademia Platońska przerodziła się w Drugą Akademię z Arkesilaosem i w Trzecią Akademię z Karneadesem, podstawowe pytania nabrały epistemologicznego charakteru w sceptycznej walce ze stoikami o prawomocność zmysłowej percepcji oraz możliwie pewnych przeświadczeń¹². Ostatecznie sofistyczna redukcja wszelkiego ludzkiego poznania do rozróżnień perspektywy otworzyła drogę stwierdzeniu Pyrrona, iż „rzeczy są niepoznawalne”, i dlatego należy zawiesić sąd, opierając się na sprzecznościach między

⁹ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, I, 22-23, tłum. I. Dąbmska, Warszawa 1970. Na temat epistemologicznego przesunięcia w okresie hellenistycznym zob. R. P. McKeon, wstęp do *Brutus, On the Nature of the Gods, On Divination, On Duties* Cyserona, tłum. H. M. Poteat, Chicago, University of Chicago Press, 1950, s. 30-38. Takie rozumienie epistemologicznej rewolucji w okresie hellenistycznym oraz przesunięć w fundamentalnym myśleniu na przestrzeni historii filozofii zawdzięczam w dużej mierze pismom i wykładom profesora McKeona.

¹⁰ Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, I, 22-23. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1984, s. 599.

¹¹ Theophrastus, *Metaphysics*, tekst grecki i angielski, red. W. D. Ross i F. H. Fobes, Chicago, Ares Publishers, Inc., 1978, 4a7, 20; 4b19; 6b8; 7b15; 9b3; 11b18; 4a7, 11, 19; 6b8; 9a12; 9b4; 5a2.

¹² Różnica między Drugą i Trzecią Akademią polega na ogólnym postulacie Drugiej Akademii, aby nie tylko nie być niczego pewnym, lecz aby nie być pewnym, że nie jest się pewnym. Trzecia Akademia rozluźniła ten układ poprzez swoją naukę o prawdopodobieństwie. Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, *Grecja i Rzym*, s. 374-380.

zmysłowością i rozumieniem oraz nawiązując do dziesięciu odmian antynomii¹³. Niezależnie od tego, jak dalece owe wielkie szkoły filozofii hellenistycznej różniły się między sobą, trzeba było na początek zapewnić o możliwości lub niemożliwości prawomocnego poznania, aby dostarczać podstawy wszelkich dociekań i refleksji.

Jak dzieje się często w historii myśli, rewolucja następowała po zinstytucjonalizowaniu tego, co kiedyś było rewolucją. Świat hellenistyczny ustąpił w końcu rzymskiemu z jego zasadniczym naciskiem kładzionym na *verba et facta* (języki i czyny) i owa rzymska rewolucja przesunęła punkt, w którym skupiało się fundamentalne myślenie, z epistemologicznych dociekań na semantyczne i pragmatyczne jako absolutnie podstawowe dla zdyscyplinowanego poznania.

Każda ze zmian w fundamentalnym myśleniu nacechowywała specyficznie czasy i ich filozofie. „Punkty skupienia rozbieżnych filozofii są kształtowane przez główną umysłową tendencję czasów tak, aby zbiegały się w nich podstawowe dociekania albo co do budowy rzeczy, albo co do procesów myślenia, albo co do ludzkiego wyrażania się w języku i w działaniu”¹⁴. Każdy z punktów skupienia nadawał z kolei swój charakter późniejszym refleksjom i dociekaniom danego okresu – wszystkie powstawały z konieczności, spowodowane niedostatkami tego, co je poprzedzało.

Locke zasygnalizował podobną potrzebę – zwrócenia się od bezpośredniego namysłu nad naturą rzeczy lub nakazami ludzkiej moralności ku epistemologii jako podstawie takiego namysłu. Thomas Lan-

¹³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 61-108. W prologu do tego dzieła Diogenes Laertios podaje podstawowe epistemologiczne kryterium podziału wszystkich filozofów na dogmatyków i sceptyków (tamże, I, 16). Odnośnie do wzmiankowanego tutaj Pyrrona zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, *Grecja i Rzym*, s. 374. Ten fragment zawdzięcza wiele sposobowi potraktowania przez Coplestona okresu hellenistycznego. Zob. również, Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, I.I.XIV-XVI.36-179, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998.

¹⁴ M. J. Buckley, *Motion and Motion's God*, s. 207. Na temat dookreślania każdego z tych elementów fundamentalnego myślenia zob. s. 85, 164, 147-148 i 207.

gan i Etienne Gilson mogli słusznie zwrócić uwagę na ten moment: „W dniu, w którym Locke’owi przyszło na myśl pytanie *Co możemy poznać?*, krytycyzm narodził się w nowożytnej tradycji”¹⁵.

Były to początki filozofii z ludzkim poznającym podmiotem jak u Kartezjusza. Lecz drogi Locke’a i Kartezjusza rozeszły się. Kartezjusz zajmował się treścią idei uchwyconych przez myślenie – myślenie jest treścią wątpliwości i podobnie istnienie osoby zawiera się w myśleniu. Locke znacznie również od myślącego podmiotu, aby badać nie poszczególne idee, czyli treść myśli, lecz sam ludzki proces myślenia, ludzką zdolność rozumienia. Wychodząc od tego, uzasadni jego przedmiot, czyli rzeczy, które mogą być poznane. Zamiarem Locke’a nie było ustalanie obszaru ich treści, lecz danie podstaw do rozpatrywania tej właśnie treści. Wraz z Lockiem zachodnia filozofia zaczęła jeszcze raz – jak w okresie hellenistycznym – przenosić swoje fundamentalne myślenie z „rzeczy” – rzeczywistości danych w naturze lub idei, które stają przed myślącym podmiotem – na faktyczne zdolności samych myślących podmiotów.

¹⁵ E. Gilson, T. Langan, „John Locke”, rozdz. 13 w: *Modern Philosophy. Descartes to Kant, History of Philosophy*, t. 3, red. E. Gilson, New York, Random House, 1963, s. 193.

¹⁶ John Locke, *Rozważania*, t. 1, s. 16. W Dzienniku z 29 marca 1677 roku, w latach poświęconych tworzeniu *Rozważań*, Locke pisał: „Skoro bardzo zajmujemy się i interesujemy niebem, to samo dotyczy na pewno poznania, które może nas ku niemu kierować; zatem ono właśnie [...] powinno mieć pierwsze i główne miejsce w naszych myślach”. Zob. R. Ashcraft, *Faith and Knowledge in Locke’s Philosophy*, w: *John Locke. Problems and Perspectives*, red. J. W. Yolton, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, s. 197, przyp. 3. Podstawy decydują-