

BARTOSZ PIOTR BEDNARCZYK
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

Szukając pewności w cieniu Nieobecnego Kartezjusz — Kant — Husserl

1. Wprowadzenie. Transcendentalny *exodus*

Według wizji Husserla z *Kryzysu nauk* filozofia transcendentalna swój początek znajduje w myśli Kartezjusza, rozwinięcie i pojęciowe sformułowanie — w dziele Kanta, spełnienie zaś wreszcie w wielkim projekcie fenomenologii¹. Problem transcendentalizmu zdefiniowany zostaje jako motyw „pytania o ostateczne źródło powstawania wszelkiego poznania, motyw namysłu tego, kto poznaje nad samym sobą i swym życiem poznawczym”². Pytać o źródło poznania to znaczy poszukiwać warunku wszelkiej *episteme*, to problematyzować pozorną oczywistość możliwości spotkania z bytem i budowania systemu wiedzy. Zadanie takiego pytania nie jest intelektualną grą indyferentną na sposób bycia tego, który je zadaje. Pytanie transcendentalne pociąga za sobą bowiem zakwestionowanie tego, co jawi się jako pewne i oczywiste, wymusza radykalną zmianą optyki, która wyprowadza nas w kierunku obcej dotąd przestrzeni problemowej i przyjęcie postawy „podróżnika, badacza w nieznannej części świata”³. Inaczej mówiąc, transcendentalne pytanie zakłada zerwanie z pewnikami, podważenie obrazu świata, który, zbudowany na bazie przyjętych bezrefleksyjnie idei, gwarantował poczucie pewności i bezpieczeństwa. Ten radykalny *exodus* wiedzie więc poza akceptowany dotąd naiwny światopogląd, poza wszystkie jego składowe: dotyczące nas samych, natury czy Boga. Interesować nas tu będzie zwłaszcza ten ostatni problem: fakt, że radykalizm refleksji

¹ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 94.

² *Ibidem*.

³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 1, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 334.

transcendentalnej pociąga za sobą brutalną dekompozycję naiwnego wyobrażenia boskości. Taka „śmierć Boga” jest jednak tylko jednym z dwóch momentów tego problemu transcendentalnej refleksji. Rozpad naiwnego wyobrażenia Absolutu to w istocie śmierć idola⁴, który odchodząc, zostawia przestrzeń, w której wydarzyć się może dojrzała relacja do Transcendencji. Przyjrzymy się zatem jak realizują się oba te momenty w filozofii trójki tytułowych myślicieli, którzy ukształtowali oblicze refleksji transcendentalnej, jak logika ich myśli naturalnie pociąga za sobą negatywny moment śmierci boga (A) i moment „powrotu” tego, co boskie (B)⁵. Ponieważ myślenie transcendentalne, wedle przytoczonej wcześniej definicji Husserla, zakłada „namysł poznającego nad samym sobą”, rozważania problemu refleksji nad skrywającym się Bogiem będą musiały zostać uzupełnione równolegle prowadzoną analizą wizji podmiotu u tytułowej trójki myślicieli. Przesunięcia w wizji podmiotowego „tu” pociągają bowiem za sobą przemiany wyobrażenia i stosunku do majaczącego „tam” Transcendencji. Zobaczymy ponadto, że każdy kolejny z tytułowej trójki myślicieli przenosi problemat transcendentalizmu na wyższy poziom radykalności, kwestionując zatem w znacznej mierze końcowe wyniki refleksji poprzednika. Ten kwestionujący ruch dotyka więc również uzyskanego w „pozytywnym” momencie nowego wyobrażenia boskości, wszak „gdy myśl filozoficzna wypowiada pojęcie tego, co nazywa »Bogiem«, to takie pojęcie funkcjonuje dokładnie jak idol”⁶. To, co zdaje się być owocem dynamicznej, głębokiej refleksji, nosi w sobie ryzyko zakrzepnięcia w postaci pojęciowego idola: ograniczonego wyobrażenia boskości, które musi w końcu się rozpaść, by wyzwolić jeszcze dojrzałą myśl.

2. Kartezjańska chwila samotności

A

Opis zamiaru wątpienia z *Discours de la Méthode* opiera się strukturalnie na metaforze domostwa. Dom, jako sfera bezpiecznego u-siebie, sfera chroniąca przed zewnętrznym chaosem, musi zostać zburzony i na jego miejsce wznieść należy nowy gmach na trwalszym fundamencie. I co najważniejsze — zburzenie domostwa jest projektem indywidualnym i w gruzy zostaje obrócony przybytek należący do konkretnej jednostki⁷. Cały ten projekt implikuje więc konieczny moment indywidualnego doświadczenia bez-domności, wykorzenienia trwającego aż do wzniesienia nowego gmachu. Do tej chwili bezdomności Descartes’a przywiodły trzy główne argumenty: 1) niemożność pełnego zaufania zmysłom, 2) niemożność odróżnienia snu od jawy i wreszcie wyrażona wprost w *Medytacjach* 3) możliwość istnienia

⁴ Pojęcie to używane jest tutaj w sensie właściwym koncepcji Mariona, zob. J.L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, zwł. rozdz. 1. *Idol i ikona*

⁵ Jak zobaczymy jednak, ten drugi moment myślenia trudno byłoby nazwać u każdego z nich „pozytywnym” w potocznym rozumieniu tego słowa. Dlatego właśnie słowo „powrót” opatrzone zostało cudzysłowem.

⁶ J.L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 38.

⁷ Zob. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, [w:] Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie, Rozprawa nad zasadami filozofii i inne pisma*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2008, s. 52.

ducha zwodziciela. Pierwszy argument godzi w oczywistość korelacji idei (reprezentanta) i zewnętrznego przedmiotu reprezentowanego, drugi dotyczy wszystkich idei znajdujących się w umyśle, trzeci odbiera nawet możliwość powołania się na oczywistość typu matematycznego.

Kartezjańskie wątplenie zakłada więc odrzucenie „wszystkich poglądów”⁸, które w toku wcześniejszego życia zostały przyjęte bezkrytycznie. Wśród dawnych przekonań, które musi zostać odrzucone, znajduje się jedno o szczególnej wadze: „przekonanie, że istnieje Bóg, który wszystko może i który stworzył mnie i uczynił takim, jakim jestem”⁹. Radykalizm kartezjańskiego wątplenia zakłada więc nawet odrzucenie istnienia Boga-Absolutu, którego to wyobrażenie ma zawsze w wizji świata kluczowe znaczenie dla utrzymania sensowności i spójności uniwersum. Posługując się pojęciem Petera Bergera, rzecz można, że kartezjańskie wątplenie zakłada moment skruszenia „świętego kosmosu” i stanięcia oko w oko z nieporządkiem, z egzystencjalną anomią. Dlatego zatrwożony tymi poczynaniami du Vaucel, zarzucając najpierw teologiczne problemy generowane przez kartezjański system fizyki, pisał:

metoda ta jest zgoła niechrześcijańska, a więc fałszywa i nierozumna; przypuszczenie nieistnienia Boga jest bowiem rzeczą straszną i potworną która nigdy nie powinna przyjść do głowy żadnemu człowiekowi, co należycie posługuje się swoim rozumem¹⁰.

Zauważyć należy osobliwy fakt: du Vaucel zarzuca Kartezjuszowi nie słabość wiary, ale przede wszystkim brak rozumności. Należyte posługiwanie się swoim rozumem jest więc dlań tożsame z ustawiczną pewnością istnienia Boga, pewnością, która nigdy, nawet na moment, nie może być przerwana, jeśli ma jeszcze w ogóle rozumnością pozostać. Za jego krytycznymi uwagami kryje się więc klasyczny model *ratio*, który zostaje przezwyciężony — ale, jak zobaczymy, tylko do pewnego stopnia — przez Kartezjusza. Według tego modelu rozum jest z natury swojej nakierowany na Byt-Prawdę, który od średniowiecznej chrystianizacji platonizmu utożsamiony został z chrześcijańskim Bogiem. Model ten zakładał specyficzne pojęcie skrytości Boga, którego istnienie może być dowiedzione drogą rozumu naturalnego, ale jego istota nie może w pełni zostać rozświetlona racjonalnie. Jak wyraził to św. Tomasz, możemy poznać jedynie Boże *quod sit*, nie Jego *quid sit*¹¹. W klasycznym modelu racjonalny podmiot, zwracając się ku światu zewnętrznemu, rozpoznaje otaczające go byty jako znaki wskazujące na istnienie rozumnego Stwórcy. W augustiańskim wariantcie takiego modelu człowiek znajdował pewność istnienia Boga, zwróciwszy się ku własnemu wnętrzu (*in interiore homine habitat veritas*). Żaden z tych wariantów nie zakładał jednak ateistycznej wyrwy w ciągłości doświadczenia wiary. Charles Taylor w swej monumentalnej narracji o ewolucji koncepcji podmiotowości wskazuje, że to u Kartezjusza dokonuje się po raz pierwszy w historii myśli odkrycie wnętrza autonomicznego, gdzie „Bóg nie pojawia się

⁸ Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Kraków 2004, s. 29.

⁹ *Ibidem*, s. 31.

¹⁰ L.P. du Vaucel, *Konsekwencje kartezjanizmu w teologii*, [w:] *Filozofia XVII wieku. Francja. Holandia. Niemcy*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1959, s. 172.

¹¹ Cyt. za: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 317.

już u korzeni mnie samego”¹². Ego zostaje więc rozpoznane jako istniejące, ale zarazem, przez moment, stojące w obliczu pustki: „na przeciąg tej jednej chwili drżące ja ostaje się bez Boga”¹³. Krocząc tak „sam i wśród ciemności”¹⁴, jedyną pewność, jaką znajduje na początku, to własne istnienie, którego jest świadomy, które poddać może refleksji. I właśnie to odkrycie, które wyrazi słynnym *cogito ergo sum*, wykorzysta jako podstawę wszelkich dalszych dociekań. Zauważmy: *cogito*, nie *cogitare*; *sum*, nie ogólne *esse*. Descartes rozpoznaje siebie samego jako myślącego i istniejącego, nie utożsamiając podmiotu z jakimś ponadindywidualnym duchem. W tym momencie wie jedynie, że jako samotne indywiduum myśli i że istnieje. Zaraz jednak dokonuje budzącego wiele logicznych wątpliwości utożsamienia siebie jako myślącego z niematerialną substancją myślącą (*res cogitans*). Następnie, przystąpiwszy do penetracji swego wnętrza, znajduje tam idee (które na skutek wątplenia straciły wszelkie reprezentowane przez nie bytowe odpowiedniki), idee o różnym stopniu rzeczywistości. Pośród nich odnajduje ideę Boga jako ideę bytu nieskończonego i doskonałego. Teraz dopiero, nim Kartezjusz wykona kolejny krok w swoim poszukiwaniu pewności, odkrywa kolejną prawdę o samym sobie: odkrywa własną skończoność i ontologiczny brak we własnej naturze:

Jak inaczej bowiem byłoby możliwe, abym zdawał sobie sprawę z tego [...] że nie jestem całkiem doskonały, jeśli nie miałbym w sobie żadnej idei bytu doskonalszego niż mój własny, przez porównanie z którym poznawałbym braki swej natury?¹⁵

Oto dramat kartezjańskiego exodusu zdaje się osiągać swoje apogeum. Wątpiący rozpoznaje siebie jako zakotwiczony w istnieniu samoświadomy byt, który poznaje prawdę o swej ontologicznej kruchości. Byt, który z racji swojej skończoności spragniony jest pełni, której istnienia jeszcze nie jest pewny („pojmuję, że jestem czymś niedoskonałym [...] aspirującym nieustannie do czegoś lepszego”¹⁶). W tym najbardziej dramatycznym momencie *exodusu* jednak zaczyna już majaczyć z daleka droga do Ziemi Obiecanej, droga do poszukiwanej pewności.

B

Ponieważ skutek nie może być doskonalszy niż przyczyna, sam jako skończony i niedoskonały podmiot nie może być twórcą idei bytu doskonałego — to rozumowanie doprowadza Kartezjusza do pewności o istnieniu Boga, który obdarzył ludzką jaźń ideą doskonałości. Tym samym na scenie istnienia pojawia się drugi, obok *cogito*, aktor — Bóg, a sam podmiot poznaje o sobie nową prawdę: sam został

¹² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruzczyński *et al.*, Warszawa 2012, s. 294. Jako dwa poprzednie, przedkartezjańskie, momenty w dziejach refleksji o podmiotowości Taylor wskazuje na Platona jako odkrywcę opozycji duchowe-materialne oraz św. Augustyna jako odkrywcę opozycji wewnątrz-zewnątrz. W rezultacie podmiot został utożsamiony przede wszystkim z duchową sferą wnętrza, ale owa wewnętrzność autonomię zyskuje dopiero w refleksji Kartezjusza.

¹³ J. Hartman, *Postowie. Solilokwia baroku*, [w:] Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, s. 96.

¹⁴ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, s. 55.

¹⁵ *Ibidem*, s. 50.

¹⁶ *Ibidem*, s. 54.

stworzony jako *Imago Dei*¹⁷. Bóg zaś, pojęty jako doskonały, okazuje się prawdomówny, jako że zwodzenie byłoby oznaką niedoskonałości. Tym samym na skutek doktryny Bożej prawdomówności przywrócona zostaje korelacja idei-reprezentantów z reprezentowanymi obiektami, to znaczy możliwe jest zaufanie zmysłom, które pozwala przywrócić odrzucony świat przyrody. To słynne rozumowanie, pomijamy tu kwestie jego logicznej poprawności, konstytuuje obraz uniwersum diametralnie różny od tego, który spoczął w gruzach kartezjańskiego wątpienia. Descartes świadomy był wyraźnie, że odkryty przez niego obraz świata godzi w „wizję ludzi którzy myślą Arystotelesa z Biblią”, wizję tradycyjnego kosmosu, która zakładała:

1) hierarchiczną strukturę jakościowo zróżnicowanego kosmosu, w którym byty rozpatrywane są według pojęć formy i materii;

2) człowieka zajmującego miejsce środkowe na drabinie bytów, jako obdarzonego duszą rozumną. (Trójpodział władz duszy, wywodzący się z myśli platońskiej, rozwinięty przez Arystotelesa i przyswojony przez myśl chrześcijańską, zakładał obecność duszy jako zasady życia również w bytach niższego rodzaju — zwierzętach i roślinach);

3) stworzenie kosmosu przez Boga zgodnie z jego ideami-wzorcami (prawdami wiecznymi).

Kartezjańska zaś wizja uniwersum zakłada odpowiednio:

1) brak zróżnicowanego jakościowo bytu i subtelnych dystynkcji ontologicznych: cały świat materialny zostaje określony jako *res extensa*;

2) skruszenie drabiny ontologicznej bytów sytuuje człowieka na przeciwnym biegunie niż natura, jako świadoma *res cogitans*. Dusza zostaje pojęta tylko jako źródło świadomości właściwe człowiekowi, samo życie staje się wytłumaczalne biologicznie, przez co świat ulega odczarowaniu;

3) pojęcie Boga jako absolutnie wolnego poprzez koncepcję prawd wiecznych, które zostały stworzone mocą całkowicie wolnego projektu.

Doktryna stworzenia prawd wiecznych czyni Stwórcę całkowicie niepojętym, gdyż odbiera człowiekowi możliwość racjonalnej spekulacji o nim za pomocą dostępnych odeń narzędzi. Kartezjusz stwierdza jedynie: „przez słowo Bóg rozumiem substancję, nieskończoną, wieczną, niezmienną”¹⁸, dodając chwilę później: „jest w Bogu nieskończenie wiele rzeczy, których nie mogę pojąć”¹⁹.

Zarzut Kartezjusza o myleniu Arystotelesa z Biblią to zarzut mieszania myślenia pogańskiego z treściami Pisma. W istocie tego typu model, przez wyrafinowaną koncepcję natury, szerokie pojęcie duszy i wizję ontologicznej hierarchii, zacieśnia wyraźne wyróżnione ontologicznie miejsce człowieka właściwe księdze Genesis. Średniowieczny egzemplaryzm zaś prowadził do ograniczenia Boga stwórczymi wzorami, które odbijały się stworzeniu niczym antyczny *Aion* w bycie czasowym (Descartes pisał zjadliwie, że mówić o niezależności prawd od woli Boga to mówić o Bogu „jakby był jakimś Jupiterem [...] i podlegał Przeznaczeniu”²⁰). Kartezjań-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, s. 49.

¹⁹ *Ibidem*, s. 50.

²⁰ Kartezjusz, *Á Mersenne*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. Cichowicz, Warszawa 1989, s. 184.

skie stwierdzenie, że Księga Rodzaju daje się objaśnić trafniej według jego myśli, która zgadza się „z prawdami wiary o wiele lepiej niż filozofia Arystotelesa”²¹, nie jest więc bezpodstawne. Jak pisał Berger, opowieść z Księgi Rodzaju opiera się na koncepcji człowieka

jako istoty w wysokim stopniu odmiennej od wszystkich innych pozostałych stworzeń, a to oznacza wyraźny brak ciągłości nie tylko z Bogiem, lecz i z resztą dzieła stworzenia. Znajdujemy tutaj bardzo wyraźnie wyrażoną podstawową biblijną polaryzację pomiędzy transcendentnym Bogiem i człowiekiem, z całkowicie zdemitologizowanym uniwersum zlokalizowanym pomiędzy nimi²².

Kartezjańskie odczarowanie świata degraduje naturę do *res extensa* („przez naturę nie rozumiem wcale jakiejś bogini albo jakiejś innej urojonej potęgi”²³), przywraca szczególną pozycję człowiekowi jako pierwszemu pewnikowi w porządku poznania stworzonego i jako *Imago Dei* oraz uznaje Boga za Stwórcę nieskończonego i niepojętego, który naznacza w szczególny sposób ludzką podmiotowość. Widzimy więc, że kartezjańska śmierć Boga, która dokonała się w tej zadziwiającej chwili absolutnej samotności, była uśmierceniem idola „co po łacinie zowie się *Deus* i co wielbione jest przez ludzi”²⁴, czyli próbą oczyszczenia pojęcia Boga z wpływów ducha pogańskiego antyku. Osiągnięcie tego celu nieprzypadkowo wiodło przez wcześniejsze nakreślenie nowej formuły ludzkiej podmiotowości. Dopiero odkrycie zsekularyzowanego, autonomicznego podmiotu okazało się warunkiem ukonstytuowania nowego, oczyszczonego pojęcia Boga. Kartezjańskie wątplenie unicestwiło całościową wizję harmonijnego uniwersum z myśli scholastycznej, rozpoznając na nowo szczególnie ontologiczny status tych dwóch aktorów, między którymi rozgrywa się dramat egzystencji — nas samych jako świadomych własnej skończoności i kruchości oraz niepojętego Absolutu. Przyroda na tej nakreślonej na nowo scenie stała się jedynie dekoracją, którą racjonalny podmiot może organizować wedle własnych wolnych projektów. Człowiek zostaje bowiem odkryty jako obdarzony nieskończoną wolną wolą, na czym zasadza się jego podobieństwo do Stwórcy. Jak zaraz jednak zobaczymy, ten wzniosły zapał Kartezjusza, by odnaleźć właściwe, godne rozumienie Boga i człowieka, nie uniknął sam zakrzepnięcia w pełnej pychy idolatrii.

3. Immanuel Kant i *cruce metaphysicorum*

A

„Albowiem rozum ludzki — czytamy w *Prolegomenie* — do tego stopnia skory jest do budowania, że nie raz już wznosił on wieżę, którą później znowu rozbierał, by sprawdzić, czy jej fundament jest dobrze położony”²⁵. Kartezjusz mniemał, że jego metafizyczne odkrycia stanowią taki fundament, na którym, zgodnie z jego

²¹ *Excerpta ex Cartesio*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 205.

²² P. Berger, *Święty baldachim*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 2005, s. 163.

²³ Kartezjusz, *Le monde ou la traité de la lumière*, [w:] F. Alquié, *Kartezjusz*, s. 197.

²⁴ Kartezjusz, *À Mersenne*, s. 186.

²⁵ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005, s. 10.

metaforą drzewa, oprzeć będzie się mogła fizyka i inne nauki szczegółowe. Gdy Kant stawia swe pytanie transcendentalne i chce zbadać w ogóle możliwość pewnej wiedzy metafizycznej, burzy gmach pewności wzniesiony przez Descartes'a, na nowo popadając w stan wykorzenienia, stan bez-domności. I, w przeciwieństwie do jego poprzednika, stan ten nie będzie momentem do przezwyciężenia, po którym przychodziłoby kojące zadomowienie.

Krytyka *ratio* dokonana przez Kanta ujawnia zakorzenioną w naturze istoty rozumnej dążność do poznawania tego, co przekracza uwarunkowany świat fenomenów, tego, na co wskazują idee rozumu w jego funkcji teoretycznej: Boga, duszy i całościowo pojętego uniwersum. Rozum, który nie postawiony zostanie przed trybunałem krytyki, wierzy dogmatycznie w możliwość poznawania takich intelektualnych istności. W rzeczywistości jednak ulega on, jak wykazała dialektyka transcendentalna Kanta, pozorowi transcendentalnemu, gdyż nie jest świadom własnych uprawnień i ograniczeń. Kartezjusz miał rację, wskazując podmiot jako warunek wszelkiego spotkania z bytem, ale nie pojął konieczności krytycznego zbadania jego struktury. Dla interesującego nas tu problemu należy odnotować w szczególności trzy błędy Kartezjusza:

a) określenie odkrytego *ego cogito* jako substancji duchowej oraz użycie terminu substancja do określenia Boga. Mimo oczywistych różnic ontologicznych między duszą a Bogiem, substancją skończoną i absolutną, konstytuuje to ontologiczne pole wspólnoty między ego a Bogiem. Bieguny te mogą być więc rozważane jako pozostające na jednym planie, na planie bytu;

b) ujęcie Boga jako autonomicznej i absolutnej substancji każe widzieć w nim przyczynę istnienia (i utrzymywania w istnieniu) wszystkich substancji skończonych, w tym podmiotu. Człowiek okazuje się więc ontologicznie zależny od Boga. W ten sposób Kartezjusz ryzykuje zaprzepaszczeniem swego wielkiego osiągnięcia: zsekularyzowanej formuły podmiotowości;

c) pewność co do możliwości rozumowego dowodzenia Boga pociągnęła za sobą przyjęcie klasycznego pojęcia skrycia Boga (możliwe jest racjonalne dowiedzenie jego istnienia, ale jego *quid sit* pozostaje nieprzeniknione dla rozumu). Myślenie podług takiego schematu pociąga przejście dawnej relacji między filozofią i teologią. Klasycznie filozofia mogła bowiem dowodzić istnienia Boga, ale tajemnice co do jego natury i woli wyjaśniać mogła tylko teologia. W takiej koegzystencji filozofii i teologii funkcję filozoficzną dawniej pełnić miała scholastyka. Jeśli Kartezjusz tak zaciekle atakuje scholastykę z jej filozoficznym pojęciem Boga, to nie po to aby dokonać destrukcji starego paradygmatu relacji filozofia–teologia i odpowiadającej mu koncepcji skrycia Boga, ale po to, by zająć miejsce samej scholastyki²⁶.

Każdy z wyszczególnionych fundamentów Kartezjańskiej metafizyki i jego pojęcia Boga zostaje zdruzgotany przez krytyczną refleksję Kanta.

a) Pojęcie substancji zostaje zdemaskowane jako jedna z kategorii intelektu i, jak wszystkich pozostałych, jej zastosowanie zachowuje przedmiotową ważność jedynie w sferze fenomenów. Kartezjusz mniemał, że mówiąc „X jest substancją”, wskazuje

²⁶ „Jednym z pragnień Kartezjusza było ujrzenie końca scholastyki i zajęcie opuszczonego miejsca przez jego filozofię”; Z. Janowski, *Teodycea Kartezjańska*, Kraków 1998, s. 219.

na obiektywną cechę, odczytuje własność X. Kant zaś pokazuje, że pojęcie substancji tkwi apriorycznie w strukturze intelektu, który bierze udział w konstytuowaniu przedmiotów. Poznanie X jako substancji jest możliwe o tyle tylko, że X zostało ukonstytuowane jako substancja. O ile Kartezjusz musiał rozpaczliwie znaleźć potwierdzenie istnienia prawdomównego Absolutu, by przywrócić pewność co do istnienia świata przyrody, o tyle podmiot Kanta jest w stanie poznawczo „obyć się” bez Boga. Ponieważ to specyfika podmiotowych struktur rozumu zostaje rozpoznana jako transcendentálny warunek spotkania z bytem, istnienie prawdomównego Boga przestaje być warunkiem pewności poznania. Dlatego właśnie odrzucenie pomysłu, jakoby nasza idea Boga musiała mieć zewnętrzne źródło, nie prowadzi do załamania poszukiwanej pewności. Krytyka Kanta odkrywa, że idea Boskości nie ma zewnętrznego źródła, ale pochodzi z metafizycznych tęsknot rozumu i jako taka stanowi pojęcie bezprzedmiotowe, *ens rationis*²⁷. To, co myślimy pod pojęciem „Bóg”, nie jest więc nazwą jakiegoś obiektywnie istniejącego bytu, o którym możemy cokolwiek orzekać. Prawomocne orzekanie możliwe jest wyłącznie, jeśli za przedmiot ma fenomeny. Bóg jako fenomen byłby więc jedną z rzeczy w świecie, włączoną w (narzuconą przez konstytutywne działanie podmiotu) sieć zależności i czasoprzestrzennych ograniczeń. Kant pokazuje więc, że taki Bóg, byłby jedynie idolem. Bóg nie może więc być substancją, nie może w ogóle być rozważany na płaszczyźnie bytu.

b) Podobnie jak nie jest prawomocne pozytywne orzekanie o Bogu, tak niemożliwe jest orzekanie o ontologicznym statusie podmiotu, co pokazuje Kantowska analiza paralogizmów, w które wikła się rozum, chcąc zastosować kategorię substancji do poznania „duszy”. Jeśli dla Kartezjusza zarówno dusza, jak i Bóg były substancjami, to konieczne stawało się określenie ontologicznej zależności między nimi jako między bytem skończonym oraz Bytem-przyczyną. Samo zaś pojęcie przyczyny, podobnie jak pojęcie substancji, zostaje zdemaskowane jako jedna z kategorii intelektu, która może być poprawnie używana tylko w sferze zjawisk. U Kanta problem pojętej zależności ontologicznej Bóg-podmiot znika, gdyż bieguny te nie mogą być traktowane jako zwykłe byty. Tym samym za cenę utraty możliwości refleksji nad podmiotem w duchu klasycznej metafizyki udaje się Kantowi ocalić zsekularyzowane pojęcie podmiotowości. I dodatkowo dodać należy, że przez odrzucenie idei o wszczepionej nam przez Boga idei bytu doskonałego Kant jeszcze ową sekularyzację pogłębił.

c) Kartezjusz w *Medytacjach* przedstawił dwa dowody na istnienie Boga: w III księdze pojął Boga jako konieczną przyczynę idei doskonałości, w V zaś przedstawił klasyczny dowód ontologiczny. Krytyka Kanta rozsądza obie te drogi dowodzenia: pierwszy, przez demaskację pojęcia przyczyny jako kategorii intelektu, drugi przez odrzucenie pojęcia istnienia jako orzecznika, który można by wywnioskować z pojęcia²⁸. W ten sposób wszelkie racjonalne drogi dowodzenia Boga zostają skompromitowane. Kant rozbija klasyczne pojęcie skrycia Boga, którego teraz nawet „istnienie” pozostaje radykalnie niedowodliwe. W ten sposób zarazem skorelowane z dawnym pojęciem „skrycia” Boga ustalone miejsce teologii i filozofii

²⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Warszawa 2010, s. 331.

²⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, tłum. R. Ingarden, Warszawa 2010, s. 249.

musi ulec wstrząsowi wyrażającemu się w Kantowskim projekcie *Religii w obrębie samego rozumu*, religii ku której wiedzy etyka.

B

Stworzenie od podstaw etyki jako nauki wymaga postawienia na nowo fundamentalnego pytania o dobro. To jednak zostało umożliwione dopiero za sprawą rewolucji kantowskiej i przezwyciężeniu dawnego paradygmatu zakładającego oczywistość korelacji bytu i dobra. Na gruncie takiego schematu myślenia, wywodzącego się z antyku, Bóg jako *ens absolutum* był zarazem najwyższym dobrem i doskonałością. Bycie-dobrym oznaczało życie w zgodzie z porządkiem Absolutu, które odczytać może człowiek za sprawą swej rozumności (obojętnie czy ów Byt pojmujemy jako teistycznego Boga, bezosobowe Idee czy też Naturę). Jeśli Kantowska krytyka ukazuje niemożność ujmowania Boga jako czegoś należącego w ogóle do porządku bytu, to tym samym łamie tradycyjny schemat myślenia. To, co nazywamy bytem, i o czym możemy pozytywnie orzekać, okazuje się zjawiskami i absurdem byłoby rozpatrywanie ich zależności od Boga, bo samo pojęcie przyczyny jest sensowne jedynie w świecie fenomenalnym. Można powiedzieć, że u Kanta dokonuje się w ten sposób zsekularyzowanie pojęcia bytu. Tym samym postawienie radykalnego pytania o naturę i pochodzenie dobra nie jest blokowane przez rzekomą oczywistość odpowiedzi wskazującej na Byt. W ten sposób Kant może udzielić nowatorskiej odpowiedzi o pytanie o Dobro: „Nigdzie w świecie, ani nawet w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”²⁹. Dobra wola zaś jest wolą, która działa z obowiązku wobec apriorycznego prawa — imperatywu kategorycznego. Ponieważ koniecznym założeniem moralności jest wolność, to wola zostaje pojęta jako wolna. Podporządkowanie się prawu nie jest więc koniecznością, ale możliwością, tak jak możliwością woli jest nie-bycie-dobłą, na czym zasadza się pojęcie zła radykalnego. Ponieważ świętość (czyli zupełna i trwała zgodność woli z prawem) nie jest możliwa na tym świecie, wola musi przy każdym działaniu na nowo dokonywać wyboru swej maksymy. Oto dobro przestaje być trwale obecnym elementem uniwersum i zostaje pojęte w swej wydarzeniowości. Kantowska krytyka prowadzi więc do odkrycia podmiotowości całkowicie odpowiedzialnej za rozbłyśnięcie Dobra, czego to nie udało się przedstawić Kartezjuszowi. Zobaczmy dokładniej, na czym polegał jego zasadniczy błąd i w jaki sposób przezwycięża go Kant.

Mimo że Descartes nie rozwinął pełnej teorii etycznej, widzimy u niego wyraźne pojmowanie porządku etycznego w analogii do epistemologicznego³⁰. Błąd poznawczy lub grzech z płaszczyzny moralnej rodzi się na skutek błędu woli czy raczej na skutek dysproporcji między wolą a intelektem. Ta pierwsza jest nieskończona i aktywnie wydaje sądy, ten drugi jest ograniczony i prezentuje jedynie idee. Jeśli intelekt, z uwagi na swą ograniczoność, dokonuje przedstawienia po-

²⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2013, s. 11.

³⁰ Zob. Z. Janowski, *Teodycea Kartezjańska*, s. 193.

zbawionego wyrażności, to wola ryzykuje błędem w swoim osądzie o prezentowanych rzeczach „bardzo łatwo gubiąc się w nich i wybierając fałsz, który bierze za prawdę, i zło, które bierze za dobro — oto co sprawia, że mylę się i grzeszę”³¹. U Kartezjusza warunkiem moralnego działania jest więc właściwe rozstrzygnięcie woli. Idealem, który pozwala na uniknięcie błędu i zła, jest oczywistość: jeśli wola wydaje osąd o czymś prezentowanym z doskonałą jasnością, nie może popełnić błędu lub popaść w grzech. Jak zauważa trafnie Copleston: „Uznajemy lub odrzucamy w sposób wolny; Bóg nie jest więc za to odpowiedzialny. Ale prawda wyraźnie ujmowana narzuca się umysłowi niczym Boska iluminacja”³². Za właściwe uznane zostaje podporządkowanie woli, lecz już nie mocy Boga, ale mocy przeżywanego oczywistości. Taka wizja nie przeszła jednak pełnej sekularyzacji: samo dążenie do oczywistości, sama możliwość korekty rozstrzygnięć woli umożliwiona jest przez istnienie prawdziwego Boga³³, którego ustawiczna obecność konstituuje niejako pole racjonalnego dążenia do prawdy i dobra. Kantowski model podmiotowości nie wymaga już takiej funkcji Boga, podmiot zyskuje pełną autonomię. Zauważyć należy, że również u Kanta etyczne działanie związane jest z podporządkowaniem się w tym wypadku jednak: prawu moralnemu, które zakorzenione jest w samym rozumie. Obecność Boga na gruncie Kantowskiej etyki byłaby niemożliwa do pomyslenia, czy raczej: uniemożliwiałby w ogóle etyczne życie. Jeśli jedyne znane nam dobro to dobra wola, a ta jest dobra, tylko gdy pozostaje autonomiczna, to obecność Boga jako Dobra i Prawdy godziłoby w jej wolność, gdyż mogłaby tylko działać ze względu na Absolut, popadając tym samym w heteronomię. Wówczas „postępowanie ludzi [...] przeistoczyłoby się w sam tylko mechanizm, gdzie jak marionetek wszystko by dobrze gestykulowało, lecz w figurach nie można by jednak znaleźć życia”³⁴. Absolut musi pozostać nieobecny, by możliwe było prawdziwe, etyczne życie. I zdaje się, że to w tej radykalnej nieobecności, która umożliwia wydarzenie się tego, co etyczne, przejawia się prawdziwa boskość. Dlatego Vincenzo Vitiello stwierdza przenikliwie:

Negatywność nie-skończoności wskazuje, że bytowanie skończonego możliwe jest tylko w uwarunkowaniu i konieczności świata. [...] Gdyż Bóg objawia się tylko w opuszczeniu, w nędzy świata, w nie-szczęściu przymusu. I to jest najgłębszy, choć także najtrudniejszy do uchwycenia — nawet dla samego Kanta, przede wszystkim dla Kanta — sens drugiej *Krytyki*³⁵.

Jak możliwe jest jednak w ogóle życie etyczne, jak możliwy jest wolny wybór i rozbłyśnięcie dobra w świecie przyrodniczego przymusu? To pytanie, które wskazuje na niewyjaśnialność i wzniosłość tajemnicy Dobra, jest właśnie rdzeniowym problemem Kantowskiej filozofii religii³⁶. Jak zauważa Höffe, u Kanta spekulatywną teologię zastępuje pewien typ filozoficznej teologii moralnej. A ponieważ warunkiem moralności jest wolność, Bóg przestaje być rozważany jako byt najwyższy

³¹ Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, s. 60.

³² F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 4, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2009, s. 121.

³³ Zob. Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, s. 75.

³⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty 2015, s. 145.

³⁵ V. Vitiello, *Pustynia, ethos, opuszczenie. Przyczynek do topologii religijności*, tłum. E. Łukaszyk, [w:] G. Vattimo *et al.*, *Religia*, Warszawa 1999, s. 199–200.

³⁶ Zob. M. Chlewicki, *Kant a problem filozofii religii*, Bydgoszcz 2012, s. 159–161.

i myślany jest od teraz w kategoriach wolności, która przecież jest warunkiem etycznego życia³⁷.

Ze względu na fakt, że człowiek może żyć moralnie, może być tym samym godnym szczęśliwości. Dochodzimy tu do Kantowskiego ideału dobra najwyższego, które stanowi połączenie cnoty (życia z dobrą wolą) oraz szczęścia. Żeby uczynić zadość tej idei, należy postulować istnienie Boga jako tego, który może obdarzyć szczęściem wiodących etyczne życie. Bóg zostaje więc, obok wolności i nieśmiertelnej duszy, uznany za postulat czystego rozumu, przestaje być *ens absolutum*, traci charakter pewnika, wyłamuje się w sposób radykalny z oczywistości poznania teoretycznego (które poznaje, co istnieje) i związany zostaje z poznaniem, które Kant nazywa poznaniem praktycznym, a które przedstawia „to, co istnieć powinno”³⁸. Bóg metafizycznej pewności umarł, aby mógł zmartwychwstać Bóg etyki. Szereg typowych dla Absolutu atrybutów, jak wszechmoc czy wszechwiedza, które jeszcze dla Kartezjusza stanowiły Jego obiektywne cechy, u Kanta rozważane są jedynie na płaszczyźnie owego poznania praktycznego, które zmierza tu do odpowiedzi na pytanie, jaki powinien być Bóg, jeśli miałby umożliwiać spełnienie *summum bonum*.

W *Religii w obrębie samego rozumu* Kant etykę rozpoznaje jako fundament religii, która zostaje z kolei zdefiniowana jako poznanie „wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Bożych”³⁹. Widzimy więc, że Kant odwraca dawny model myślenia: tradycyjnie (co widać również we wspomnianej teorii etycznej Kartezjusza) warunkiem etyki jest obecność Boga jako najwyższej Doskonałości i Dobra. U Kanta sytuacja jest odwrotna: religia i orzekanie czegokolwiek o Bogu (ale tylko na płaszczyźnie poznania praktycznego) jest możliwe tylko i wyłącznie dzięki wymiarowi etyki i możliwości moralnego życia. Postulaty dotyczące nieśmiertelnej duszy oraz istnienia Absolutu (czyli rdzeniowych problemów systemów religijnych) stanowią niejako wyrastającą z natury rozumu nadbudowę, która konstytuuje nieskończony horyzont etycznego życia. Zarazem jednak, jak widzieliśmy, możliwość życia etycznego zasadza się na autonomii woli, która z kolei jest możliwa dzięki nieobecności Boga (jeśli ten w ogóle istnieje). Zatem powiedzieć można, że zamiast tradycyjnej relacji fundowania Obecność Boga → etyka u Kanta mamy do czynienia z triadycznym związkiem Nieobecność Boga → etyka → Obecność Boga (w formie postulatów). Taka rewolucja w myśleniu o relacji etyki i religii prowadzi Kanta do demaskacji nie tylko idola w postaci Boga filozofów, lecz także idola jako Boga religii wyznaniowych, gdy ich obrzędy i instytucje przesłaniają wagę etycznego życia: „Jeżeli czczenie Boga, któremu podporządkowuje się cnotę, postawić na pierwszym miejscu, to przedmiot ten jest idolem”⁴⁰. Jedyną i prawdziwą część wobec Boga okazujemy wtedy, gdy żyjemy etycznie⁴¹. Na tym odkryciu właśnie, do którego to prowadzi cała Kantowska krytyka „polega prawdziwe oświecenie — służba Bogu staje się przez to przede wszystkim służbą wolną, a więc moralną”⁴².

³⁷ O. Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, trad. F. Rüegg, Paris 1993, s. 269.

³⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 276.

³⁹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 2007, s. 201.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 238.

⁴¹ Zob. *ibidem*, s. 221.

⁴² *Ibidem*, s. 231.

4. Edmunda Husserla „Bóg bez Boga”

A

Zdaniem Husserla filozofii Kartezjusza i Kanta zabrakło radykalności, żaden z nich nie wyzwolił się bowiem w swojej refleksji z pewnych dogmatycznie przyjętych treści, treści udaremniających uczynienie zadość tęsknocie za prawdą. Husserl podejmuje się więc raz jeszcze transcendentalnego exodusu:

każdy, kto poważnie pragnie zostać filozofem, musi raz w swoim życiu cofnąć się do siebie samego i podjąć próbę zdobycia się w sobie samym na obalenie wszystkich obowiązujących dlań dotąd nauk i zbudowanie ich na nowo⁴³.

Jak widzieliśmy, Kartezjuszowi udało się po swym wątpieniu odzyskać pewność co do istnienia Boga, Kant zaś po swej krytyce rozumu mógł zaakceptować jedynie postulatywne Jego istnienie. Radykalizm badania transcendentalnego, które proponuje Husserl, wyklucza obie te drogi myślenia. Początkiem wszelkiej poważnej refleksji musi być bowiem *epoché*, które godzi w samą tezę generalną naturalnego nastawienia: przekonania o istnieniu uniwersum, o istnieniu czegośkolwiek poza podmiotem w jego transcendentalnym wymiarze. Nie chodzi tu o negację istnienia wszelkiej transcendencji i popadnięcie w dogmatyczny solipsyzm, ale o krytyczne wzięcie w nawias, zawieszenie naszej aktywności „orzecznictwa rozumu”, czyli wstrzymanie się osądzania co jest realne i istniejące. I co najważniejsze, *epoché* nie ma być środkiem, po którym przychodziłby powrót całkowitej pewności w potoczny znaczeniu. W przeciwieństwie do kartezjańskiego wątpienia konieczne jest trwałe zachowanie osiągniętej dzięki niej optyki w ciągu trwania filozoficznych dociekań⁴⁴. Okazuje się, że stwierdzenie o pewnym istnieniu Boga, które z rzekomą oczywistością wysunął Kartezjusz, jest zupełnie niemożliwe po dokonaniu tego zabiegu, bo wszelkie orzekanie typu „X istnieje” zostaje zawieszone. Ale zarazem niemożliwe jest również przyjęcie Boga w formie postulatu. Postulatywne istnienie jako „X powinien istnieć” jest bowiem jedynie zmodyfikowaną wersją podstawowej tezy o istnieniu. Mówiąc językiem z *Ideí*: pojęcie Absolutu jako postulatu zakłada jedynie modalizację momentu teetycznego odpowiedniego noematu i nawet owo postulatywne obowiązywanie musi zostać zawieszone. Przez owo „wzięcie w nawias” podmiot nabiera dystansu do uniwersum, w które zaangażowany jest w potocznym doświadczeniu. Po *epoché* podmiot odsłania przed sobą samym wymiar swego intencjonalnego życia, do którego refleksyjnie zaczyna się odnosić. Skupienie na owym transcendentalnym polu możliwe jest po wyłączeniu obowiązywania kolejnych transcendensów przyjmowanych dogmatycznie w potocznym życiu. W § 58 *Ideí* jako jeden z nich wyłączone zostaje to, co potocznie zwie się „Bogiem”. Ale zarazem Husserl wskazuje natychmiast, że musi być to transcendens wyjątkowy, pojęcie jego transcendencji musi być bowiem zupełnie inne od tej, które przyznaje się światu. Absolut nie mógłby być przecież jednym z obiektów wtopionych w horyzont świata, musiałby przekraczać wszelką

⁴³ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009, s. 4.

⁴⁴ Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, s. 76.

wewnątrzświatowość, *mundaner Gott* byłby absurdem⁴⁵. Bóg nie mógłby być więc transcendentny w sensie świata, ale do jeszcze większego absurdu prowadziłoby przekonanie o jego immanencji względem świadomości: Bóg przecież nie mógłby być momentem strumienia przeżyć⁴⁶. Należy więc spytać, gdzie w ogóle lokować mogłaby się owa istność zwana „Bogiem”?

W tradycyjnym, niekrytycznym schemacie pojmowania siebie i świata transcendentne jest wszystko to, co lokuje się poza podmiotem. Ponadto, potoczne myślenie religijne często pozostaje zakorzenione w schematach scholastycznej wizji drabiny bytu, w którym najwyższe miejsce zajmuje Bóg. W takim modelu myślenia trudno więc w ogóle odróżnić transcendencję Boga od transcendencji innych bytów. Krytyka Kanta sugeruje, że Bóg, jeśli ów w ogóle istnieje, musiałby „zamieszkiwać” sferę noumenalną, a więc radykalnie przekraczać porządek fenomenalny, przekraczać horyzont wszelkiej światowości. Dopiero jednak fenomenologia Husserla zdobywa się na dojrzałą refleksję nad parą pojęć immanencja–transcendencja, których analizę przedstawił po raz pierwszy w dziele *Idea fenomenologii*⁴⁷, gdzie rozróżnił dwa pojęcia transcendencji i odpowiadające im dwa koncepty sfery immanencji: transcendencja w pierwszym sensie (a) oznacza to, co nieefektywnie zawarte w przeżyciu (noemat). Odpowiadająca mu immanencja odnosi się do no-ezy i momentów hyletycznych przeżycia, czyli tego, co efektywnie w nim zawarte. Transcendencja w drugim sensie (b) odnosi się do poznania pustego, domniemującego. Skorelowane zaś z nim pojęcie immanencji dotyczy poznania, w którym intendowany przedmiot dany jest w samoobecności. Czy więc Bóg mógłby być transcendentny w którymś z powyższych sensów?

a) Zauważmy, że pierwsze pojęcie transcendencji odnosi się do obszaru w potocznym myśleniu uznawanego za immanencję — obszaru świadomości. Fenomenologia przez odkrycie intencjonalności pokazuje, że możliwa jest swoista transcendencja w immanencji. Każdy noemat jednak, wszelkie treści świadomości „są jednostkami sensu. Jednostki sensu zakładają nadającą sens świadomość”⁴⁸. Inaczej mówiąc, warunkiem wszelkiego bycia-danym przedmiotów świadomości jest aktywność konstytutywna transcendentalnego podmiotu. Dlatego właśnie możliwa jest imaginacyjna anihilacja świata, którą Husserl przedstawił w *Ideach*, co oznacza możliwość wyobrażenia sobie świadomości bez świata, ale nigdy świata bez świadomości, albowiem to świadomość jest warunkiem wszelkiego jawienia się: „Nigdy przedmiot istniejący w sobie nie jest taki, by go nie obchodziła świadomość i Ja świadome”⁴⁹. To odkrycie fenomenologii prowadzi niejako do osłabienia pojęcia transcendencji, gdyż „każdy rodzaj transcendencji jest względny o tyle, o ile warunek jego zjawiania się leży poza nim samym, a mianowicie w podmiocie”⁵⁰. Nieskończony Absolut nie może być przecież jednym z noematów skończonej świadomości.

⁴⁵ Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 166.

⁴⁶ Zob. *ibidem*.

⁴⁷ Zob. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 46.

⁴⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 181.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 152.

⁵⁰ D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Świąch, Kraków 2012, s. 67.

b) Drugie pojęcie transcendencji odnoszące się do poznania, w którym nie doszło do samoprezentacji przedmiotu, ufundowane jest na fenomenologicznym odkryciu aktów pustych. Prawda wydarza się wtedy, gdy dojdzie do odpowiedniego wypełnienia pustej intencji. Husserl odkrywa więc głębię podmiotowego istnienia, która przejawia się w pragnieniu prawdy, każda bowiem „intencja celuje w swój przedmiot, niejako pożąda go”⁵¹. Możliwość wydarzenia się owego „pożądania” implikuje możliwość bycia-nieobecnym pożądanego. Wielkim odkryciem Husserla jest przerwanie oczywistej tożsamości bytu i obecności. Obecność i nieobecność są bowiem jedynie sposobami bycia-danym danego bytu. Jak pisze trafnie R. Sokolowski:

Z jakiegoś powodu filozofowie mieli skłonność do przeoczenia zasadniczej roli, jaką nieobecność odgrywa w ludzkiej świadomości, i próbowali ukryć ją, odwołując się do dyskretnych form obecności [...] takie jak pojęcia oraz idee, które ukrywają to, co nieobecne⁵².

Zdaje się, że możemy myśleć o Bogu, rozmawiać o Nim, ale wszelkie tego typu intencje pozostają intencjami pustymi. Kartezjańska idea Boga, której oczywistość poświadczała istnienie Stwórcy, byłaby więc jednym ze sposobów na wypełnienie owej pustki, ucieczką przed milczeniem Absolutu. Bóg byłby wyjątkowym celem intencji — celem, który nigdy nie mógłby być wypełniony. Podmioty zaangażowane w konkretne religie mogłyby polemizować, że możliwe jest przynajmniej częściowe uobecnienie Boga: w religijnych rytach, ikonicznych wizerunkach, sakralnych wyobrażeniach itp. Wydaje się jednak, że podstawy fenomenologii zaprzeczają takiej interpretacji, a sprawa staje jeszcze bardziej skomplikowana. Przecież nawet bycie-danym skorelowane z pustą intencją wymaga konstytutywnej aktywności podmiotu. Inaczej mówiąc, nie tylko niemożliwe jest uzyskanie samoprezentacji Boga, ale w ogóle problematyczne okazuje się samo odnoszenie się do Boga nawet jako danego w *modus* nieobecności. Owo drugie pojęcie transcendencji nie jest więc wystarczająco silne, by mogło opisywać transcendencję Absolutu. Czyżby więc „Bóg” był jedynie jedną z tak zwanych „nazw urojonych”?⁵³ Filozofia Husserla, z pozoru całkowicie niewrażliwa na interesujący nas tu problem, przyznaje jednak Bogu miejsce szczególne w obrębie całego fenomenologicznego projektu.

B

Już na koniec swoich *Medytacji*, ujawniwszy transcendentalne warunki konstytucji wspólnoty monad i świata intersubiektywnego, Husserl zaznacza, że w odkrytym obszarze wspólnego bycia pojawiają się typowo egzystencjalne problemy oraz „zagadnienia najwyższe”, które zaraz definiuje jako „zagadnienia etyczno-religijne”. Niewątpliwie można na gruncie fenomenologii Husserla rozpatrywać problem Boga jako moment „świata otaczającego”⁵⁴, czyli świata jawiącego się danej społeczności, właściwej jej wizji *sacrum* itp. Takie wykorzystanie metody fenomenologicznej

⁵¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2.2, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 90.

⁵² R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. Rogalski, Kraków 2012, s. 49.

⁵³ Zob. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2.2, s. 40.

⁵⁴ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 14.

prowadzi jednak tylko do analizy wierzeń różnych wspólnot, ich wizji bogów, nie zaś do właściwego problemu Boga. Absolut w fenomenologii nie daje się utożsamić z żadną wizją religijną boskości. Nawet Husserl, przywiązany do tradycji swej religii, podkreślał usilnie: „Nie jestem filozofem chrześcijańskim”⁵⁵. Jak zauważał w *Kryzysie*, refleksja filozoficzna prowadzi do demitologizacji świata⁵⁶. Pozwala ona na wyjście poza i na objęcie refleksją partykularną wizję świata danej społeczności, a tym samym na pokazanie, że nie ma ona obowiązywania absolutnego. Proces takiej demitologizacji, który rozpoczął się u początków Ducha Europy — w myśli greckiej, rysuje perspektywę nieskończonej obiektywności, czegoś, co wykracza poza ograniczone horyzonty światów otaczających, rysuje nowy horyzont prawdy, nowy horyzont wieczności, *telos* nieskończonego dążenia. Filozofia grecka odpowiedziała już na pytanie, że owo dążenie może być realizowane tylko w życiu wiedzionym w sposób rozumny, czyli zgodny z istotą człowieczeństwa. Była więc ona zarazem samopoznaniem filozofującego podmiotu jako bytu rozumnego. Ponieważ Husserl uważa, że tęsknoty filozofii spełnienie swe znajdują w fenomenologii, spełnienie znajdować tu musi ów problem samopoznania, owego delfickiego *gnothi seauton*, które przytoczone zostaje na koniec *Medytacji*⁵⁷.

To właśnie kwestia samopoznania zdaje się być ścieżką prowadzącą do zrozumienia problemu Boga w myśli Husserla: „Prawdziwa filozofia jest tym samym co religijne uprzytomnienie sobie samego siebie”⁵⁸. Wielkie zadanie fenomenologii w słowach tych przedstawione jest w aurze religijnej wzniosłości. O owym celu pisał w swych *Medytacjach*:

Ja, medytujący fenomenolog, stawiam sobie wszechobejmujące w swym uniwersalizmie zadanie odślonienia siebie samego jako transcendentalnego ego w mojej pełnej konkretności [*Konkretion*], a więc wspólnie ze wszystkimi intencjonalnymi korelatami, którego ego to zawiera⁵⁹.

To fenomenologiczne odślonienie, przez szereg procedur redukcyjnych, ujawnia transcendentalny wymiar podmiotowości. Nie dziwi więc porównanie, którego dokonuje Husserl między *époché* a religijnym nawróceniem⁶⁰. Ukazuje ono świadomość jako źródło sensu i warunek wszelkiego jawienia się; ukazuje podmiot jako ten, który przez orzecznictwo rozumu rozstrzyga o tym, co jest prawdziwe i dobre, a co fałszywe i złe. Inaczej mówiąc, podmiot dzięki metodzie fenomenologicznej ujawnia siebie samego jako konstytuującego sens rzeczywistości, więc zarazem jako nieskończenie odpowiedzialnego. To zmienia optykę patrzenia zarówno na nas samych, jak i na świat, w którym wydarza się owa odpowiedzialność, jak pisał Housset: „właściwym zadaniem filozofii jest nauczyć nas widzieć świat tak, abyśmy mogli zamieszkiwać go w sposób wolny i odpowiedzialny”⁶¹.

⁵⁵ A. Jaegerschmid, *Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)*, „Znak” 212 (1972), s. 174.

⁵⁶ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 41.

⁵⁷ Zob. E. Husserl, *Medytacje o filozofii pierwszej*, s. 262.

⁵⁸ A. Jaegerschmid, *Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)*, s. 170.

⁵⁹ E. Husserl, *Medytacje o filozofii pierwszej*, s. 61.

⁶⁰ Zob. W. Plotka, *O fenomenologii Boga i religii w projekcie filozoficznym Edmunda Husserla*, „Filo-Sofija” 1 [9] (2009), s. 117.

⁶¹ E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris 2000, s. 20 [tłum. własne].

Co jednak oznacza owo życie podmiotu w sposób „wolny i odpowiedzialny”? Według Husserla znaczy to żyć „tak, że w każdej chwili może odpowiadać przed samym sobą za rację swej decyzji”⁶². Wszelkie rozstrzygnięcia zaś są słuszne i rozumne tylko wtedy, gdy motywuje je osiągnięta oczywistość, w której dana jest nam prawda. Żyć w sposób wolny i odpowiedzialny to żyć, dążąc do prawdy. A ponieważ „Bóg” został wyłączony jako transcendens, oczywistość nie może być interpretowana jako jakaś łaska, jakiś „mistyczny głos z lepszego świata [...] tak jakby taki głos miał coś do powiedzenia nam, wolnym duchom”⁶³. Prawda stanowi wyłącznie osiągnięcie podmiotu i wyraz jego odpowiedzialnego życia.

Tajemnica odpowiedzialności jednak prowadzi nas bezpośrednio do tajemnicy Boga, albowiem zdaniem Husserla: „Bóg mówi w nas, Bóg mówi w oczywistości rozstrzygnięć, które przez wszelką skończoną światowość wskazują na nieskończoność”⁶⁴. Jak pogodzić autonomię podmiotu oraz jakąś formę boskości, która manifestuje się w osiągniętej przez niego oczywistości? Owo „mówi w nas” nie może być rozumiane jako jakaś siła, która naruszałaby autonomię i koherencję podmiotowości. Husserl rozwinął przecież, a nie odrzucił, osiągniętą po raz pierwszy u Kartezjusza wizję wnętrza autonomicznego. To „mówienie” należałoby rozumieć raczej jako „przejawianie się” boskości w dążeniu wolnego podmiotu do oczywistości, w jego odpowiedzialności za wydarzenie się prawdy. Mamy tu niejako odwrócenie augustiańskiego schematu myślenia: to nie przejaw boskości w formie łaski jest warunkiem podmiotowego spełnienia, ale podmiotowe spełnienie stanowi warunek rozbłyśnięcia tego, co boskie. Dlatego właśnie Husserl stwierdza, ku zgorszeniu swojej rozmówczyni, że to „Bóg potrzebuje świata i ludzi”⁶⁵. Absolut Husserla nie jest jakimś faktem, narzucającą się mocą, ale możliwością, która przejawia się w spełnianej oczywistości. Husserl nie przeczy więc sobie, nie ujmuje Boga jako noematu. Wskazuje on na zupełnie inną formę przejawiania się boskości, której wagę zdaje się przeczuwać już w *Ideach*, gdy wspomniał o możliwości innego ujawniania się transcendensów niż w formie ukonstytuowanych noematów⁶⁶. Wszelkie dowodzenie Boga byłoby więc absurdem, dlatego właśnie Husserl odrzuca pojawiającą się pokusę dowodzenia Boga-Stwórcy na podstawie zachwycającego swym uporządkowaniem obszaru świadomości⁶⁷. Jak sam stwierdza w grudniu 1935 roku: „Życie ludzkie nie jest niczym innym jak drogą do Boga. Ja staram się osiągnąć ten cel bez dowodów, to znaczy dojść do Boga bez Boga”⁶⁸.

Ów „Bóg bez Boga” to właśnie pojęcie boskości, o której nic pozytywnego orzec nie można, którego jakiegokolwiek dowodzenie jest niemożliwe, ale zarazem boskości, która przebłyскуje w osiągananej prawdzie. Nie dziwi więc fakt, że w pewnym

⁶² E. Husserl, *Medytacja o idei życia — indywidualnego i wspólnotowego — w absolutnej samoodpowiedzialności*, tłum. J. Filek, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, J. Filek (red.), Kraków 2004, s. 20.

⁶³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 499.

⁶⁴ Cyt. za: T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku*, Kraków 2007, s. 68.

⁶⁵ A. Jaegerschmid, *Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)*, s. 172.

⁶⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 166.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 165.

⁶⁸ A. Jaegerschmid, *Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)*, s. 168.

momencie Husserl prawdę nazywa „bytem absolutnym”⁶⁹. To konstytuuje możliwość rozpatrywania odkrycia podmiotowości nakierowanej na prawdę i spragnionej prawdy jako podmiotowości spragnionej Absolutu. Dążenie do oczywistości jako obecności prawdy, dążenie do pewności, rozpoznane zostaje jako dążenie do Nieobecnego. Kiedy więc w późnej fazie twórczości Husserl rozszerza swe rozważania o wymiar intersubiektywności oraz historii, Bóg staje się dla niego ideą-biegunem dziejów; jest jak *telos* historii, który pozostaje nieskończonym zadaniem dla wspólnoty etycznych podmiotów⁷⁰. Kryzys Europy, w którym „zbłąkany racjonalizmu” popadł w zapomnienie o życiu podmiotowości, może więc zostać odczytany zarazem jako swoiste zaćmienie Boga. Jeśli Ów przejawia się jedynie w osiąganych oczywistościach, to fenomenologiczne odsłonięcie zapomnianego obszaru rodzi szansę na przezwyciężenie tego stanu. Ale owo przezwyciężenie dokonać się może jedynie jako uświadomienie sobie własnej, nieskończonej odpowiedzialności.

Husserl zmierza więc w tę samą stronę, w którą kierował się Kant. Tak jak w *Religii w obrębie samego rozumu* właściwe życie religijne utożsamione zostaje z życiem etycznym, tak u Husserla życie „religijne” to przede wszystkim życie w apodyktycznej samoodповідzialności, po owym „uprzytomnieniu sobie siebie samego”. Jak widzieliśmy, u Kanta możliwość etycznego życia ufundowana była na wolności, ta z kolei — na nieobecności Boga. U Husserla sytuacja zdaje się być analogiczna. Jeśli Prawdę w swej idealnej, całkowitej pełni kojarzy on z Absolutem, to jeśli ów Absolut jakimś cudownym sposobem nagle uobecnił się podmiotowi, to takie objawienie wydarzyłoby się jako nagłe spełnienie wszystkich intencji, rozbłyśnięcie wszechogarniającej obecności. Jak pokazuje w swoich analizach Andrzej Leder, Husserłowska teoria aktów świadomości implikuje pojęcie swoistej „pustki”, „braku”, w którym dopiero ukonstytuować się może przedmiot świadomości, wydarzyć się może spełnienie⁷¹. W hipotetycznej sytuacji objawienia Absolutu znikłaby owa pustka, podmiot nie mógłby już szukać upragnionej prawdy, nie mógłby żyć z właściwym sobie trudem zmagania o rozstrzygnięcia oparte na oczywistości. Inaczej mówiąc: nie mógłby żyć odpowiedzialnie i autentycznie⁷².

5. Zakończenie: idolatria a rozmycie

Jeśli motyw transcendentálny był, zgodnie z przytoczoną na początku definicją Husserla, motywem „namysłu tego, kto poznaje nad samym sobą”, to dojść można łatwo do wniosku, że samopoznanie jest koniecznym warunkiem wyzwolenia z idolatrii. Wyzwolenie to może wydarzyć się tylko przez autorefleksję podmiotu, która rozświetla specyfikę jego wnętrza i jego granice. Tylko mając świadomość własnych granic, można wskazać to, co owe granice radykalnie przekracza. Podej-

⁶⁹ *Ibidem*, s. 163.

⁷⁰ Zob. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku*, s. 68.

⁷¹ A. Leder, *Granica świadomego w Badaniach logicznych Husserla*, <http://www.ifispan.waw.pl/pliki/swiadom.pdf>, s. 3.

⁷² Zob. J.J. Drummond, *s.v. Authenticity*, [w:] *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*, Lanham 2008, s. 42–43.

mowany z coraz większym radykalizmem motyw transcendentalny wiódł do coraz bardziej docieklivego samobadania podmiotu, który zaczął odkrywać własne piętno na tym, co potocznie zwane jest transcendencją i jawi się jako niezależne. U Kanta okazało się, że podmiotowe piętno nosi cała rzeczywistość fenomenalna, a u Husserla każdy przedmiot myśli ukonstytuowany jako noemat. Samopoznanie, które wyjawia owo piętno podmiotowości, oczyszcza pojęcie Absolutu, sugerując, że nie może on „przebywać” w owych naznaczonych tym piętnem sferach, musi „być” czymś innym, czymś, do czego nawet samo odniesienie (nawet sygnitywne) okazuje się problemem. Autorefleksja podmiotu pociąga za sobą jednocześnie sekularyzację kolejnych obszarów refleksji czy też raczej: wyzwolenie ich spod władzy idoli. Kartezjusz jako pierwszy odkrył autonomiczną wewnętrzną, pokazując, że Bóg nie może przebywać „w” podmiocie. Krytyka Kanta zsekularyzowała pojęcie bytu, bo pokazała, że Bóg nie może być elementem porządku substancjalnego, porządku bytu. Husserl zaś, odkrywając sferę donacji, sferę bycia-danym, pokazał jako pierwszy, że Bóg nie może być zwykłym noematem, nie można wiązać go z płaszczyzną bycia.

Refleksja transcendentalna prowadzi więc do wniosku, że prawdziwie oczyszczone pojęcie Boga to pojęcie Absolutu, do którego czysto teoretyczne odnoszenie się jest czczym bałwochwalstwem. Jedyna droga do tego Boga, jedyną część, jaką można Mu oddawać, wiedzie przez etyczne życie w duchu radykalnej samoodpowiedzialności. To więc Bóg, który nie chce być jakimś lśniącym punktem na horyzoncie bycia, nie chce odwracać uwagi człowieka od płaszczyzny istnienia ku tajemnicom odległych światów. Przeciwnie, to Bóg, który, jak pokazywaliśmy na przykładzie Kanta i Husserla, usunął siebie, by pozwolić prawdziwie być człowiekowi. I nie wymaga od człowieka niczego więcej niż właściwego wykorzystania danej mu autonomii i możliwości, jakie stwarza ten doskwierający brak. To Bóg, którego nieobecność szepce: „tu jest prawdziwe życie”.

Każdy z tytułowej trójki myślicieli podkreślał wielokrotnie trudności generowane przez ich badania, wymagał od czytelnika gotowości do podjęcia się tego samego doświadczenia, jak na przykład zauważał Descartes: „przedsięwzięcie to jest żmudne i pracochłonne, a tymczasem coś na kształt lenistwa wciąż mnie niepostrzeżenie z powrotem w naturalny bieg mego życia”⁷³. O ile jednak u Kartezjusza możliwe jest przerwanie metafizycznej bezdomności i zakorzenienie się w pewności o duszy i Bogu, o tyle u Kanta czy Husserla takie zakorzenienie nie będzie mogło nigdy zostać zrealizowane. Co więcej, przerwanie transcendentalnej refleksji, powrót do naiwnego życia, grozi ponownym popadnięciem w sferę naiwnych wyobrażeń, czy inaczej mówiąc, popadnięciem w idolatrię. Jak podkreśla Kant, nawet demaskacja pozoru transcendentalnego nie może go wyeliminować, gdyż ufundowany jest on na samych dążeniach rozumu⁷⁴. Husserl zaś pisał, że istnieje „nieusuwalna skłonność, by od fenomenologicznej postawy myślowej wciąż powracać do prostej postawy obiektywnej”⁷⁵. Jeśli refleksja transcendentalna, zmierzająca do samopoznania pod-

⁷³ Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, s. 33.

⁷⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 13.

⁷⁵ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2.1, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 14.

miotu, do odszukania pewności i zakreszenia jej granic, prowadzi do wyzwolenia z idolatrii, to owa przeciwna, naturalna tendencja, o której wspominali wszyscy trzej myśliciele, stanowi ciągle zagrożenie ponownego popadnięcia pod dyktando idoli. Tu dochodzimy jednak do szczególnego problemu. Pokazaliśmy, że na gruncie rozważanych koncepcji filozoficznych wyzwolenie z idolatrii gwarantować miała radykalna refleksja w nastawieniu odbiegającym zupełnie od potocznej otwartości na świat. Każdy z nich jako pewnik przyjmował możliwość osiągnięcia stanu, w którym toczyć się może taka refleksja, to znaczy stanu, w którym podmiot staje się doskonale samoprzejrzysty, gdy może obiektywnie, bez emocji, kontemplować sam siebie i odsłaniać własne treści oraz własne granice. Wszyscy oni przyjmowali mocne pojęcie podmiotu, który jest w stanie wyswobodzić się, chociażby tylko na moment, z toczzonej refleksji, z uścisku świata, osiągnąć przejrzystość, uwalniając się ze stanu rozmycia, niewyraźności i niejednoznaczności dla samego siebie i w efekcie — przewyczyć idolatrię. Jak pokazał jednak już następca Husserla, Heidegger, możliwość dokonania takich procedur redukcyjnych nie jest oczywista. Późniejsza filozofia, która z różnych stron zaatakuje klasyczne pojęcie podmiotu, każe nam postawić pod znakiem zapytania marzenie o uzyskaniu stanu wyzwolenia z rozmycia, marzenie o samoprzejrzystości i całkowitym wyzwoleniu się z wpływu zewnętrżności. Czyżby więc wszyscy trzej myśliciele popadli w pewnym sensie w „świadomość fałszywą”⁷⁶, przedstawiając jako oczywisty pewien model podmiotowości, który jest raczej utkany z pragnień człowieka o niezależności od wpływu, całkowitej koherencji, przewyczeniu rozmycia i dumnemu wyjściu spod władzy idoli? Czy nie jest to fałszywy klosz nadziei, po który sięga drżący ze strachu człowiek wobec milczenia Boga i przytłaczającej niewiedzy o sobie samym i własnym życiu? Nie życiu jako jakiegoś czystego podmiotu, ale życiu jako jednostki, która działa w tym świecie i odpowiada za swoje decyzje. A może raczej należałoby potraktować taki typ samoprzejrzystego podmiotu jako jakąś ideę w sensie kantowskim, jako pewien idealny cel samopoznania, który nigdy nie może być zrealizowany? Jeśli jednak podmiot nie może faktycznie osiągnąć takiego stanu, to raczej należałoby powiedzieć, że być podmiotem to walczyć o swoją podmiotowość. Walczyć z rozmyciem własnych granic, walczyć z uściskiem świata i przekraczać go, żyjąc autentycznie. Model autentycznego życia u trójki tytułowych myślicieli oznaczał po prostu życie podług rozumu, życie według oczywistości, imperatywu, samoprezentacji. Ale czy zakwestionowanie takiego modelu podmiotu nie podważa zarazem skorelowanej z nim idei autentyzmu? Jeśli człowiek jest w rzeczywistości indywiduum dążącym do samopoznania, którego jednak nigdy w pełni nie zrealizuje, to czy nie lepiej byłoby mówić o życiu autentycznym jako o realizacji swojej jednostkowości? Wówczas wyzwalanie z idolatrii byłoby nieskończonym zadaniem tożsamym z walką o poznanie i realizowanie siebie. Walka o siebie zdaje się więc w pewnym sensie dążeniem do Boga. Bóg wycofał się, by owa walka mogła się wydarzać.

⁷⁶ Zob. A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004, s. 11.

**Looking for the certitude in the shadow of the Absent
Descartes — Kant — Husserl**

Summary

The present article is an attempt to analyse the notion of God and its relations to the model of subject in the thought of Descartes, Kant and Husserl. The aim is to show that their transcendental reflection in search of certitude necessarily involves two moments. The first one is the negative moment of rejecting the naive notion of God, while the second one is the positive search for the mature notion of the Absolute. The analysis leads to the conclusion that the deepening self-perception of the subject, which progresses with the development of a transcendental motif, enables a more radical fight against idolatry. At the same time, this deepening self-perception, which induces the destruction of the naive notion of divinity, entails the secularisation of different areas of reflection. Thus, in the end, it turns out that the lack of knowledge about the subject's own limits and possibilities may be considered as the source of idolatry. However, the following problem is formulated: is it possible to obtain the complete subjective self-awareness and full liberation from the idols' reign?