

KAPŁAN I BŁAZEN

(Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)

Nie zaniedbaliśmy niczego, aby wszystkie pytania główne, jakie trapiły teologów w ciągu stuleci, zachowały w naszych umysłach żywotność niczym nie nadwątloną, jakkolwiek formułujemy te pytania w nieco zmienionej wersji. Filozofia nie uwolniła się nigdy od dziedzictwa teologii, co świadczy o tym, że pytania tej ostatniej były tylko niezręcznym sformułowaniem dla zagadek istotnych, od których nie potrafiliśmy się uwolnić.

Zagadek? Może nie zawsze chodzi o to, co jest naprawdę zagadkowe, a często o sytuacje, w których doszukujemy się zagadki, albowiem najbardziej oczywiste i nieodparte fakty zdają się nam niemożliwe do przyjęcia.

Jakoż nic w nas nie jest tak zakorzenione, jak wiara w moralne prawo wyrównywania temperatur, to znaczy przekonanie, że świat, na którym żyjemy, dojdzie ostatecznie do stanu, w którym wyrównają się zasługi i nagrody, winy i kary, w którym zło będzie pomszczone, a dobro znajdzie swoją zapłatę, w którym spełniony zostanie wszelki rachunek krzywd, inaczej – w którym nasze wartości ludzkie osiągną swoją realizację kompletną. Cokolwiek by się stało, wolno nam się weselić, albowiem zapłata nasza obfita jest w niebiesiech.

I tak pierwszym pytaniem, jakie współczesna filozofia przejęła z teologicznej tradycji, jest pytanie o samą możliwość eschatologii. Stawiamy je inaczej, nie teologiczne na pozór: czy wartości ludzkie, które akceptujemy, mogą osiągnąć realizację całkowitą? Czy historia zmierza w pewnym kierunku określonym, który obiecuje wyrównanie ostateczne i sprawiedliwość powszechną? Trudno się dziwić, że stawiamy sobie takie pytania. Refleksja nad historią ma źródło główne w niezadowoleniu z jej wyników; najpospolitszą nadzieją historiozofii jest identyfikacja czy uzgodnienie istoty człowieka z jego istnieniem, a więc sytuacja, w której rewindykacje nieodmierne ludzkiej natury zostaną faktycznie spełnione w rzeczywistej egzystencji. A ponieważ sytuacja taka byłaby faktycznym kresem owego niezadowolenia z rezultatów historii, które historiozofię do życia pobudza, tedy można powiedzieć, iż historiozofia obrała sobie za przedmiot główny swojej nadziei sytuację, która doprowadzi historiozofię do zagłady. W każdym razie wszelka optymistyczna historiozofia tkwi w owej skłonności samobójczej w sposób nieuleczalny.

Nie trudno spostrzec, że owa eschatologia świecka, a więc wiara w przyszłe zniesienie niezgody między esencją i egzystencją ludzką (to znaczy w deifikację człowieka), zakłada, oczywiście, iż "esencja" jest pewną wartością; zakłada, iż realizacja esencji jest pożądana i liczy na mądrość historii, która do tej realizacji doprowadzi. Eschatologia świecka ufa historycznemu sądowi ostatecznemu. Nie śmiejmy się z niej, bo któż nie pada jej ofiarą? Ilekroć, na przykład, ktoś

spodziewa się, że nieszczęścia i udręki ludzi nieżyjących mogą zostać pomśczone przez historię lub że “wiekowe rachunki krzywd” mogą się wyrównać – tylekroć świadczy, że uwierzył w sąd ostateczny. Ilekroć liczy na to, że to, czego “natura ludzka” się domaga, dozna pewnego dnia satysfakcji – pokazuje, że uwierzył w eschatologię, w koniec świata, a więc w skończoność człowieka. Pytanie o prawomocność przyjęcia eschatologii jest jednym z pytań głównych historiozofii współczesnej, a przez to współczesnego poglądu na świat. Od XVIII stulecia europejskiego to znaczy od pierwszej chwili, gdy “Historia” lub “Postęp” wkrały się na tron gwałtem wyrzuconego Jehowy, okazało się, że z powodzeniem mogą go zastąpić w czynnościach głównych. Od kiedy eschatologia historyczna okazała swoje możliwości, historia ludzka stała się nieodpartym argumentem na rzecz ateizmu: wyszło bowiem na jaw, że inna instancja może wziąć na siebie trud Boga i tak samo kołysać nieszczęśliwych poddanych wizją szczęśliwego zakończenia, ku któremu zmierzają ich cierpienia i wysiłki.

Nie każde przekonanie, że “postęp” historyczny zachodzi, musi zresztą zakładać eschatologię. Wiara w postęp, a więc stosowanie zabiegów wartościujących do faktów historycznych nie zmusza jeszcze do chiliastycznych wizji; te ostatnie wymagają założeń dodatkowych, mianowicie przekonania, że bieżąca historia daje się scharakteryzować przez dążenie do pewnego rezultatu trwałego, który można sformułować i który nieodwołalnie zakończy istniejące konflikty. Jest przy tym obojętne, czy nazywa się ów rezultat końcem historii czy też jej początkiem: dla każdej eschatologii koniec historii ziemskiej jest końcem historii cierpień i udręki, a zarazem początkiem żywota błogosławionych, o którym nie wiemy nic prawie poza tym, iż będzie on stanem nieustającego zachwycenia i szczęśliwości.

Pytanie o możliwość eschatologii, negatywnie czy pozytywnie rozwiązywane, należy do ośrodkowych kwestii tej dziedziny, którą można by nazwać antropologią filozoficzną, a która organizuje obecnie większość prawdziwie żywotnych kwestii filozoficznych. Ale teologia nie była nigdy czym innym, niż projekcją antropologii na rzeczywistość pozaludzką. Dla antagonizmów “ludzkiej natury”, to znaczy dla antagonizmów zachodzących między naturalnymi aspiracjami istoty ludzkiej a uwikłaniem człowieka w jego los zewnętrzny, antropologia filozoficzna współczesna może nadal szukać rozwiązań bądź w perspektywach transcendencji – jak to czynią egzystencjaliści chrześcijańscy (Jaspers, Marcel), bądź w perspektywach historii – jak marksiści, bądź wreszcie może uznać konflikt za nierozwiązalny; to ostatnie stanowisko sformułował ongiś Freud, a egzystencjaliści ateści formułują je w wersji odmiennej. Niezależnie wszakże od sporów wyrażanych w mniej lub bardziej “technicznych” językach, pytanie samo jest monetą obiegową o powszechnym użytku i każdy niemal, pod połączonym lub konfliktowym naciskiem tradycji i doświadczeń własnych, ma na nie odpowiedź na ogół gotową. W tej wersji popularnej odpowiedzi nie muszą być tezami; przeważnie są postawami wobec życia, które wyrażają, nieświadomie choćby, rozstrzygnięcie tej oto sprawy: czy życie każdego z nas jest po prostu zbiorem kolejnych faktów, które dzieją się właśnie i z których każdy wyczerpuje się w swoim trwaniu, czy też każdy fakt jest czymś więcej jeszcze niż zawartością obejmującego go czasu, mianowicie oczekiwaniami, mianowicie nadziejami faktów jeszcze nie spełnionych, mianowicie odstąpieniem pewnego rąbka perspektywy końcowej, perspektywy uwieńczenia za-

spokajającego? Czy każdy fakt jest rzeczywistością absolutną, czy też odcinkiem pewnej drogi, na której końcu czeka nas pocieszenie i spokój? Odpowiedź na to pytanie ma charakter wysoce praktyczny, decyduje bowiem o tym, czy będziemy traktować nasze zabiegi codzienne jako ciułanie groszy na rentę wieczystą dla siebie lub dla ludzkości – ryzykując tym samym pogardę dla faktów bieżących i dla wszystkich wartości, które wyczerpują się w chwili bieżącej, czy też przeciwnie – będziemy w nich widzieć tylko ich empirycznie i bezpośrednio daną zawartość – ryzykując z kolei postawę rozrzutnego marnotrawstwa oraz pogardy dla wszystkich możliwości, które dopiero po pewnych przygotowaniach mogą się spełnić, ale wymagają transcendentnej interpretacji faktów, a więc interpretacji takiej, która faktowi nadaje sens przez odniesienie do czegoś, co znajduje się poza nim. Ryzyko utraty wartości bieżących na rzecz oczekiwanych wartości ostatecznych, ale, być może, urojonych, oraz, z drugiej strony, ryzyko utraty wartości większych przez wyczerpywanie życia na wartościach bieżących – cóż bardziej banalnego i powszedniego, jak owe dwa bieguny, między którymi oscyluje życie codzienne? A jednak o tym mówi ostatecznie filozofia, dziedzicząc to pytanie z teologicznych tradycji. Obserwujemy bez trudu, jak moc przyciągająca obu biegunów wyznaczona jest przewagą jednego z dwóch czynników, jakie skłaniają nas do szukania odpowiedzi na to pytanie: potrzeby pociechy w udrękach codzienności oraz obawy przed topieniem życia w fikcjach, obawy rosnącej proporcjonalnie do rozczarowań doświadczonych.

Kwestią następną i związaną bezpośrednio z poprzednią jest kwestia teodycei; i ona należy do teologicznego dziedzictwa współczesnego myślenia. W zmodernizowanej wersji jest to kwestia racjonalności historii, a więc pytanie, czy nieszczęścia i cierpienia jednostek mogą znaleźć sens i usprawiedliwienie w racjach powszechnych, na których wspiera się tok dziejów. Jakoż pouczają nas teodyce tradycyjnej, że w nędzy potępionych błyszczą nieomylna sprawiedliwość boża, a w nieszczęściach ludzkich jawi się chwała najwyższej dobroci. Zachodzi różnica między pytaniem poprzednio sformułowanym a pytaniem teodycei: sama idea eschatologii ma dawać sens wszystkim faktom przez powiązanie ich perspektywą zakończenia; idea teodycei ma usprawiedliwiać zło cząstkowe porządkiem mądrze przemyślanej całości, abstrahując od tego, czy usprawiedliwienie to znajduje się w zakończeniu ostatecznym.

Problem teodycei w zmodernizowanej wersji to problem “rozumu” historycznego, a więc problem wynalezienia takiej umysłowej organizacji świata, w której znane nam lub przez nas doświadczane zło odkrywa swój “sens” i wartość, uwikłane w mądre plany historii. Ideologie oparte na teodycei nie muszą być konieczne konserwatywne, jakkolwiek większość historycznych przykładów skłania raczej do takiego uogólnienia. Ścisłej, teodycea jest zawsze konserwatywna, ilekroć usprawiedliwia zło, doświadczane przez ludzi niezależnie od ich decyzji; może nią nie być, jeśli tylko nadaje rację temu złu, na które ktoś się wystawia mocą własnego wyboru. W pierwszym wypadku jest zwyczajnie ideologią bezsily ludzi wobec warunków ich życia, kompensacyjną mistyfikacją, która ma nadać wartość naszej rezygnacji z prób przekształcania świata; w drugim wypadku może być po prostu ideologią sankcjonującą nasze ryzyko czynnego udziału w konfliktach ludzkich – równie dobrze po stronie dobrej, jak złej.

Teodycea należy również do działów filozofii popularnej, filozofii codzien-

nego życia; i jakkolwiek uprawiana bywa w formie historiozoficznych abstrakcji, jej uznanie lub odrzucenie wyraża się także w postawach powszednich, w owej pół-świadomej filozofii praktycznej, która działa w ludzkich zachowaniach. I na tym poziomie działanie jej bywa rozmaite. Ktoś dotknięty nieszczęściem nieodwracalnym może znajdować pociechę w przeświadczeniu, że palec boży nieomylnie zastosował jego cierpienie do sprawienia jakichś nieznanых mu bliżej dóbr w porządku świata albo, że w dziejach ludzkich nic nie dzieje się na próżno, nic się nie marnuje, ale każde cierpienie jednostki zaksięgowane jest skrupulatnie w banku historii i wzbogaca konto, z którego przyszłe pokolenia pobierać będą odsetki. Ci, którzy zdolni są przejąć się naprawdę takim przeświadczeniem, mogą z pewnością czerpać z niego korzyści i nie byłoby właściwie powodów, by ich zniechęcać do takiego źródła pociechy, gdyby nie czerpali zeń w obfitości również wtedy, gdy chodzi o nieszczęścia odwracalne lub o zło, któremu można się jeszcze sprzeciwiać. Ale teodycei służą najczęściej do takich właśnie sytuacji: przekonanie, że za sprawą Boga lub historii nic w życiu ludzkim nie idzie na marne, jest tak potężną zachętą dla przyrodzonej naszej bezwładności, takim uświęceniem naszego konserwatyizmu i lenistwa, iż w praktyce życie staje się notorycznie puklerzem, który po prostu osłania tę inercję przed wyrzutami sumienia i racjonalną krytyką.

“Ostatecznie – łatwo sobie powiedzieć – nasz los jest tylko cząstką wszechświata, fragmentem wielkiej całości, gdzie cierpienie jednostki służy do pomnażania dobra powszechnego, gdzie wszystko wpływa na wszystko, a przy tym porządek pewien trwały się zachowuje. Cokolwiek się złego przytrafia, jest ofiarą na ołtarzu całości, a ofiara nie bywa daremna”. I chociaż trzeźwa obserwacja nie opowiada się za tym optymizmem, chociaż zdaje się raczej wskazywać, że na żadnej szali dziejowej nie wyrównuje się dola poszczególnego człowieka, że pewne z cierpień ludzkich przyczyniają się zapewne do dobra drugich, inne natomiast nie służą niczemu i są tym, czym są właśnie – gołym cierpieniem, że wiele trudów i poświęceń, a także wiele istnień idzie ostatecznie na marne i żadnych nie ma dowodów, by wynikało z nich cokolwiek więcej; chociaż więc owa całościowa i wyrównująca wizja świata nie ma oparcia w naszej wiedzy o świecie, to jednak ma oparcie tak mocne w naszych pragnieniach kompensacyjnych, że wydaje się jednym z najbardziej opornych umysłowych przesądów, jakie istnieją w dziejach. Krytyka tego przesądu nie byłaby – powtarzamy – istotna, gdyby działał on tylko jako interpretacja uspokajająca spraw przeszłych i nieodwracalnych, a nie również jako apologia sytuacji istniejących, na których nieuchronność brak nam dowodów.

Teodycea jest metodą przeobrażania faktów w wartości, to znaczy metodą, dzięki której fakt nie tylko jest tym, czym się jawi empirycznej wyobraźni, ale ponadto składnikiem teleologicznie związanego ładu, który wszystkim swoim cząstkom nadaje sens szczególny. Dostrzeganie w faktach wartości jest ponad wątpliwość spadkiem myślenia magicznego, starszego niż teologie spekulatywne, a zakładającego wiarę w taką uświęcającą lub hańbiącą moc pewnych wydarzeń, która nie ma związku z ich empirycznie danymi cechami, ale z ich właściwościami niewidzialnymi. Jakoż przekonanie, że nasze cierpienia faktycznie dzisiejsze muszą mieć swoje odpowiedniki w pewnych dobrach przyszłych, jakie nam lub innym przypadną w udziale, zakłada wiarę w pewne cechy niewidzialne i utajone przykrych dla nas wydarzeń, dzięki

którym wiążą się one z rozumnym ładem wszechświata i przezeń nabierają wartości. Przekonanie to jest tego samego typu, co jakkolwiek wiara w wartość zabiegów magicznych. Nie chodzi nam jednak obecnie o krytykę takich wyobrażeń: chodzi o samo wskazanie tych istotnych punktów, w których myślenie, również świeckie myślenie filozoficzne współczesne, zmuszone jest negatywnie lub pozytywnie odpowiadać na pytania wyrosłe z tradycji nie teologicznej tylko, ale i pre-teologicznej, mianowicie magicznej. Każda wiara lub każda niewiara w to, że pozbawiona Boga historia lub pozbawiony Boga wszechświat organizują swoje elementy w jedności teleologicznej i udzielają im w a r t o ś c i jako własności od naszych wyobrażeń niezależnej – jest wiarą lub niewiarą w teodyceę. Nie chcę przez to powiedzieć, że samo pytanie jest pozorne. Pytanie o istnienie immanentnego ładu świata nie jest pozorne a stwierdzamy to milcząc, ilekroć godzimy się na nie odpowiadać choćby negatywnie: tym samym jednak stwierdzamy sensowność teodycei jako pytania, to znaczy sensowność teodycei po prostu, zakładając bowiem, że jakieś pytanie nadaje się do odpowiedzi, zakładamy tym samym pewną rację bytu dla tej dziedziny wiedzy, z której pytanie pochodzi. Teodycea jest więc częścią współczesnej filozofii: może się nazywać metafizyką wartości lub może się nazywać rozważaniem o miejscu człowieka w kosmosie, może się także nazywać dyskusją o postępie historycznym. We wszystkich trzech fragmentach, należących do nieruchomego majątku współczesnej filozofii nie-religijnej, patronat teodycei, a przez nią patronat magii nie uległ przedawnieniu.

Wiara w eschatologię, zarówno jak wiara w teodyceę są próbami znalezienia dla naszego życia oparcia i racji znajdujących się poza nim i mających własności absolutu, a więc rzeczywistości, ze względu na którą wszelka inna rzeczywistość staje się sensowna i zrozumiała, a która sama nie wymaga już interpretacji przez odniesienie do czegośkolwiek innego. Absolut staje się na ogół oparciem moralnym dzięki temu, że jest oparciem metafizycznym, a więc dzięki temu, że w samej konstrukcji metafizycznej świata jednostki występują jako jego manifestacje lub przypadłości i tylko w tym charakterze stają się zrozumiałe. Ale rola absolutu występuje w sposób bardziej bezpośredni w innych kwestiach, których doniosłość w dziejach teologii jest znana, a które w unowocześnionej postaci zatrudniają nadal umysły nie filozofów tylko, ale wszystkich szukających jakichś racji dla własnego zachowania.

Jest to przede wszystkim problem natury i łaski. W epokach głównych konfliktów w dziejach chrześcijaństwa należał on do problemów centralnych (pelagianizm, reformacja, jansenizm) na przemian z problemem teodycei (manichejczy, katarowie) i problemem odkupienia (monofizyci, arianie, socynianie). Nie trudno zauważyć, że kwestia ta, to znaczy kwestia stosunku między odpowiedzialnością jednostki a wszystkimi z zewnątrz na nią działającymi determinacjami, pozostała dziś nie mniej żywotna, niż w czasach soboru trydenckiego i obfituje w tę samą wielość komplikacji i trudności. W najogólniejszej wersji jest to pytanie o determinizm i odpowiedzialność, a więc pytanie o to, w jakim sensie i w jakich rozmiarach indywiduum ludzkie “może” lub “nie może” oprzeć się wpływom niezależnych od niego sił, które kształtują jego zachowanie, i w jakim sensie jest wobec tego moralnie za siebie odpowiedzialne lub też – o ile wolno mu obciążać tą odpowiedzialnością inne moce, nad którymi nie posiada władzy. Istnieje mnóstwo odmian tego problemu – biologicznych, socjologicznych, historiozoficznych, metafizycznych – a jednak źródła

społecznego dlań zainteresowania pozostają podobne jak ongiś; niektóre z tych odmian stały się problemami mającymi szansę empirycznego rozstrzygnięcia i studiowanymi empirycznie, a tym samym utraciły swój filozoficzny charakter. Inne pozostały w granicach spekulacji historiozoficznej lub metafizycznej, bez wielkich widoków na inne rozwiązania. We wszystkich wszakże chcielibyśmy dociec, jak dalece pewne niezależne od nas czynniki – już to fizjologiczne, już to historyczne – mogą nas *ex post* usprawiedliwić lub też – w jakim stopniu mogą nam dostarczyć wskazówek niezawodnych dla przyszłych decyzji. Nade wszystko wokół determinizmu historycznego rozrósł się zawiły kompleks pytań, które przyciągają uwagę jako jedne z najżywotniejszych we współczesnym myśleniu filozoficznym.

“Nie mamy wolności osiągnięcia tego lub owego, a tylko wolność, by czynić to, co konieczne, lub nie czynić nic. A zadanie, które postawiła konieczność dziejowa, zostaje rozwiązane, z jednostką lub przeciw niej”. Stanowisko to streszcza zwięźle ideę predestynacji historycznej, przeciwko której wszelka rewolta skazana jest z góry na zagładę; jest to zarazem idea usprawiedliwiania dzieł, podejmowanych w zgodzie z przyrodzoną nieuchronnością dziejów. Cytowane słowa są zakończeniem *Schyłku Zachodu* Spenglera, ale stanowią tylko dobitną formułę tendencji znacznie powszechniejszej. Wszystkie koncepcje naturalnych cykli cywilizacyjnych – jak Arnolda Toynbee – są analogicznym powtórzeniem tej wizji świata, której obraz znamy z *Państwa Bożego*. Przeciwnicy determinizmu historycznego – Isaiah Berlin, Karl Popper – kontynuują w tym sensie soteriologię pelagiańską; literatura marksistowska prezentuje w tej sprawie wątki rozmaite, krążące zazwyczaj wokół rozwiązań zbliżonych do postanowień soboru trydenckiego: działania zgodne z życzeniami historycznego absolutu tkwią w ramach determinacji od tego absolutu pochodzących; bez względu na to, nie ma łaski nieodpartej, a jednostka ponosi odpowiedzialność za przyjęcie lub odrzucenie oferty współudziału proponowanego przez absolut każdemu; odkupienie jest możliwością zaproponowaną wszystkim, jednakże przewiduje się, z drugiej strony, iż nie wszyscy z niej skorzystają, że więc ród ludzki nieuchronnie ulega podziałowi na wybranych i odepchniętych: podział ten jest w projektach absolutu zaplanowany w sposób nieodwracalny i wszystkie jego wyniki są przesądzone, mimo to jednostki dobrowolnie wstępują do jednej lub drugiej kategorii.

Podejmujemy te analogie bynajmniej nie w celu ośmieszenia aktualnie żywej problematyki filozoficznej, ale raczej w celu ujawnienia utajonej racjonalności problematyki teologicznej, która w dawnej wersji żywotność utraciła. Bo też nic w tym dziwnego, iż pewne ośrodkowe trudności jakichkolwiek poglądów na świat mają charakter uporeczywie trwały co do swej materii istotnej, natomiast stopień aktualny kultury i zasób słownika, jakim rozporządząmy, określa sposób ich wystąpienia. Wyjaśnienia nasze są więc najwyżej skierowane przeciw postawie owej pogardliwej, oświeceniowej lub wolnomyślicielskiej wyniosłości dla zagadnień, jakimi żyły czasy minione – jak gdybyśmy my nie rozwiązywali tych samych zagadnień za pomocą odmiennej techniki; wyniosłość ta jest równie nierozsądna, jak wyśmiewanie ludzi średniowiecznych z tej racji, że przenosili się z miejsca na miejsce za pomocą koni, nie zaś samolotów odrzutowych – jeśli konie były najracjonalniej dobraną techniką z tych, które były praktycznie w dyspozycji. Samoloty służą skuteczniej tym

samym zadaniom, jakim służyły konie, podobnie jak refleksje historiozoficzne służą skuteczniej rozprawianiu się z tymi samymi kłopotami, do których rozwiązania służyły spory o Trójcę i łaskę nieodpartą. Nie ma nic zdumiewającego w fakcie, iż pragniemy zdawać sobie sprawę z udziału niezależnych od nas sił w naszym zachowaniu; nie ma również nic zdumiewającego w tym, że często chcielibyśmy dotrzeć w tym poszukiwaniu do sił działających na nas już nie w postaci przekazników energii, ale do sił elementarnych i autonomicznych, a więc do absolutu. Jeśli absolutem tym jest proces dziejowy, historiozofia świećka przejmując po prostu zadania teologii, która w dawnej wersji stała się anachronizmem zbyt jawnym. Rozważania nad problemem natury i łaski mogą służyć do dwojakiego celu: może w nich chodzić o znalezienie w świecie zasady, do której decyzji wolno żywić zaufanie totalne, a która przejmując na siebie naszą odpowiedzialność i rozstrzyga wszelkie konflikty; może chodzić o trybunał najwyższy, na którego sprawiedliwość zdajemy się bez obaw i który z pewnością nie dopuści do naszej krzywdy, jeśli zachowywać będziemy jego wskazówki, ale za posłuszeństwo szczerze wynagrodzi; może chodzić po prostu o uzyskanie pewności, że w życiu naszym wybraliśmy lepszą stronę i odą sprawiedliwą jest wszystko, co w jej imieniu czynimy. Pewne rozwiązania problemu natury i łaski służą pozbyciu się odpowiedzialności, którą absolut w całości przejmując: to jest rozwiązanie kalwińskie; inne akceptują odpowiedzialność, jednak w warunkach, gdzie czyny nasze mają wyraźnie sformułowane reguły, których przestrzeganie prowadzi bez wątpliwości do wyników skutecznych: to jest rozwiązanie katolickie; inne jeszcze przyjmują zasadę odpowiedzialności bezwarunkowej przed absolutem, ale z ryzykiem niepewności co do intencji prawodawcy: to jest rozwiązanie jansenistyczne. We wszystkich wypadkach zakłada się, że absolut łączy w sobie władzę ustawodawczą i władzę sądowniczą; subtelny spór dotyczy zakresu, w jakim się on również władza wykonawczą; w innym sporze pragnie się dociec, czy ustawy mogą być dobrze znane ludziom i w jaki mianowicie sposób są znane, czy jeśli są znane – są wykonalne, a jeśli nie są znane należycie – czy wolno się przestępcy tłumaczyć nieznaną ustawą. Wokół tak sformułowanych pytań da się zorganizować całość sporów teologicznych XVI i XVII wieku o naturę i łaskę, o predestynację, o usprawiedliwienie z wiary i uczynków. Samo istnienie zasady, która jest zarazem źródłem wszelkiej powinności i trybunałem orzekającym w każdym wypadku poszczególnym, czy powinność została spełniona – nie było wówczas przedmiotem sporu; ci, którzy dziś odrzucają w ogóle istnienie takiej zasady, odpowiadają po prostu negatywnie na pytanie, które w teologii było pozytywnie przesądzone z taką oczywistością, że nie zawsze nawet formułowane.

Jeśli abstrahujemy od wszystkich społecznych konfliktów, które wywierają wpływ na spór wokół natury i łaski, nie trudno zauważyć, że z punktu widzenia motywacji jednostkowych obserwujemy w tym sporze starcie dwóch tendencji przeciwstawnych: z jednej strony – pragnienie wynalezienia poza sobą oparcia dla własnego istnienia, a więc niejako lęk przed samą sytuacją bytowania indywidualnego, odosobnionego, zdanego na własne decyzje, a więc ostatecznie – pragnienie wyzbycia się samego siebie, wyskoczenia z własnej skóry; z drugiej strony – obawa przed poczuciem nierzeczywistości własnego zachowania i własnych postanowień, obawa przed sytuacją, w której pewna siła obca tkwi w nas

i jest nie tylko faktycznym wykonawcą naszych zamierzeń, ale i wolą, która te zamierzenia za nas podejmuje. Konflikt między dążeniem do auto-afirmacji jednostkowej a dążeniem do własnego unicestwienia, inaczej – konflikt między lękiem przed wyzbyciem się siebie a lękiem przed sobą, może uchodzić za najogólniejszą treść myślenia filozoficznego; ściślej – historia filozofii jest potwierdzeniem, że konflikt taki istnieje faktycznie.

Zauważmy nawiasem, że ściśle związany ze sprawą natury i taski problem grzechu pierworodnego ma również pewną zmodyfikowaną postać współczesną, jest to bowiem problem satanicznego pierwiastka w człowieku, a więc problem buntu przeciwko władzy absolutnie przemiennej; w nowoczesnej wersji jest to zagadnienie utopii, to znaczy próby pogwałcenia absolutu historycznego, władzy, przeciw której każda rewolta skazana jest jakoby z góry na klęskę. Również problem odkupienia i wcielenia ma pewną interpretację świecką: jest to pytanie o rolę jednostki w historii, to znaczy pytanie o ów mechanizm, mocą którego absolut dziejowy wciela się w pewnych osobnikach wyjątkowych, lub też, ogólniej, pytanie o to, czy owi osobnicy wyjątkowi czerpią istotnie energię ze źródeł transcendentnych, czy raczej sami stanowią w dziejach spontanicznie działającą “zasadę twórczości”.

Wszystkie wyliczone dotąd kwestie obracały się wokół tego stosunku między człowiekiem i absolutem, którego badanie odziedziczyła po teologii historiozofia. Jednakże i poza historiozofią liczne pytania istotne w teorii poznania pochodzą z tego samego źródła.

Nade wszystko żywotność zachował problem objawienia. Kapryśne bóstwo nie obnaża nigdy całości swoich sekretów, niemniej przygaszony odbłask jego mądrości bywa udostępniony śmiertelnym, stosownie do tego, jak ich sobie oczy zdolne są przyrzeć mu się bez porażenia. Objawienie jest po prostu absolutem w porządku poznawczym, jest zbiorem danych o ważności bezwzględnej, nie dających się zakwestionować; jest sposobem naszej komunikacji z absolutem. Objawienie jest nam potrzebne nie po to, byśmy wiedzieli z pewnością, jaki jest naprawdę świat; jest nam potrzebne po to, byśmy mogli osądzać bez wahań wszelkie opinie o świecie, jakie zdarzy nam się napotkać. Objawienie jest więc, co do swego przeznaczenia, podręcznikiem inkwizytora. Jest granitowym tronem, z którego wolno nam bez ryzyka błędów ferować wyroki, a bez którego nie udźwignie nas własny rachityczny szkielet. Wspierając się na objawieniu można uczynić coś więcej niż poruszać ziemią: można ją zatrzymać w ruchu.

Objawienie jest stałą nadzieją filozofii. Jakoż widzimy, że tak zwane “systemy” filozoficzne, które mają nam dać pewność w rezultacie końcowym swoich dociekań, dają ją zawsze na samym początku: mocą niemal odruchowo przyjętej kolejności zaczynają od ustanowienia wiedzy pewnej, początku absolutnego wszelkiego myślenia. Wydawałoby się, że skoro dany jest absolut początku, to i koniec jest dany; że gdy raz udało się nam stanąć na twardym gruncie, dalsze posuwanie się po nim jest nieinteresujące. Bo też skoro dysponujemy już tym, co najpewniejsze i niezachwiane, dalszy tok naszego myślenia przebiega gładko i sprawnie jak ruch szklanej kuli po lodowisku. Objawienie jest “pierwszym pchnięciem” myśli, po którym toczy się ona mocą własnego automatyzmu, jest to wszakże ruch pozorny, albowiem właśnie automatyczność jest przeciwieństwem myślenia, a myślenie w sensie wąskim, o który tu chodzi, to znaczy myślenie wynalazcze, jest tą właśnie czynnością, której niepodobna

zastąpić działaniem automatu. Filozofia jest wysiłkiem stałego kwestionowania wszystkich oczywistości, a więc stałego dezawuowania objawień istniejących; jednakże pokusa posiadania objawienia własnego niezmordowanie zastawia sidła na krytyków: każda filozofia, która ma aspiracje “systemu”, kwestionuje cudze objawienia po to, by natychmiast ustanawiać własne; jakoż niewiele jest metod myślenia, które nie zakładałyby milcząco tomistycznej zasady, wedle której celem każdego ruchu jest spoczynek. (*“Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter seipsum. Intendit igitur quietem per motum...”*) W założeniu tym tkwi przekonanie, że istotą ruchu jest jego przeciwieństwo, mianowicie bezruch, że ruch realizuje siebie przez to, iż siebie unicestwia, albo, inaczej, że ruch wszelki jest ułomnością, niedostatkim tego, co się porusza, że ruch jest objawieniem potrzeby, a potrzeba – negatywnym składnikiem natury, że więc natura czegokolwiek urzeczywistnia się przez zaspokojenie. W myśleniu filozoficznym zasada ta manifestuje się jako przekonanie, iż tylko po to, by osiągnąć oparcie ostateczne, doskonałość, bezruch; myśl, jak każdy ruch, osiąga satysfakcję i spełnia swoje rewindykacje wtedy, kiedy przestaje być ruchem, a więc – kiedy istnieć przestaje. Ale nagląca potrzeba ostateczności, objawienia jest jedną z potrzeb, które najłatwiej na świecie dają się zaspokoić, toteż poszukiwacze objawienia znajdują je zawsze niemal jednocześnie z uświadomieniem sobie swojej potrzeby; kiedy już objawienie zostaje znalezione, kiedy więc myśl osiągnęła upragnione zaspokojenie, filozofia rozpoczyna w swoim mniemaniu budowę “systemu”; w rzeczywistości rzekomy początek jest już zakończeniem, budowla jest już opatrzona dachem w momencie, gdy wydaje się nam, że dopiero położyliśmy pod nią kamień węgielny. Ostateczność filozoficzna jakakolwiek nie jest czym innym, jak substytutem objawienia, które stanowi rzekomy punkt wyjścia teologów, będąc w rzeczywistości wszystkim, co jest potrzebne: bo też teologia zaczyna się od przeswiadczenia, że prawda jest już nam dana, a jej wysiłek myślowy nie polega na ścieraniu się z oporem rzeczywistości, ale na przyswajaniu sobie właściwej treści czegoś, co jest w całości gotowe.

Formułą kluczową i historycznie elementarną objawienia świeckiego było *cogito* Kartezjańskie: próba zakwestionowania wszystkich oczywistości i ostateczności tradycyjnych, skonstruowana tak właśnie, że sam ów akt krytyczny i niszczyielski dopełnił się dopiero wtedy, kiedy nowa ostateczność – samowiedza własnej czynności myślowej – została osiągnięta. Descartes podejmował krytykę ze świadomością, że krytyka musi mieć kres i że po to odrzuca się ruchomy piasek, aby stanąć na twardym gruncie; krytyka byłaby dla niego bez znaczenia, gdyby nie miała się zatrzymać na pewnym punkcie stałym, a więc zadaniem krytyki było osiągnięcie punktu bezkrytycznego, nie podległego krytyce; celem krytyki było unicestwienie samej siebie, celem ruchu był bezruch, dotarcie do pozycji nieruchomości; wykrywanie słabości kolejnych objawień miało wykryć objawienie wolne od słabości. Rozwój filozofii pokartezjańskiej był w znacznym stopniu szeregiem kolejnych imitacji tego samego proceduru; filozofowie przejmowali w całości pytanie Kartezjańskie, a tym samym przejmowali w połowie odpowiedź, a uporczywa praca nad modyfikacjami formuły *cogito* przeciągnęła się do naszego stulecia. W szczególności cała ewolucja idealizmu europejskiego ujawniła tę istotną osobliwość Kartezjańskiego objawienia, którą dzieli ono z wszelkim objawieniem: punkt wyjścia jest zarazem punktem

dojścia; skoro świadomość czynności myślowej jest daną ostateczną poznania, cała rzeczywistość nie jest w stanie wyjść poza czynność myślową, albo, mówiąc słowami Gilsona, skoro zaczynamy od świata immanentnego, kończymy również na świecie immanentnym. Sytuacja ta wydaje się zresztą najzupełniej naturalna: rzeczywistość zawsze będzie miała w naszym obrazie taką naturę, jaką mają dane ostateczne, z których rzeczywistość usiłujemy odtworzyć, albowiem oznajmić, że pewne dane mają przywilej ostateczności, to odmówić realności wszystkiemu, co nie da się do nich w pewien sposób zredukować. Jeśli więc świat immanentny jest absolutem poznania, to jego on zarazem wszystkim, co poznanie zdoła osiągnąć, podobnie jak *causo sui* Spinozy, będąc punktem wyjścia ruchu myślowego, jest nieuchronnie jego punktem dojścia, jedynym światem, którego realność daje się bronić. Ale tak samo ci, dla których obiekty cielesne rzeczywistości codziennej stanowią jedyny zbiór danych absolutnych, muszą z konieczności uznać, że wyczerpują one wszelkie dane możliwe, a ci, którzy nadają ów charakter treściom wrażeniowym, będą świat konstruować wyłącznie z treści wrażeniowych. W filozoficznym ruchu myślowym absolutny punkt wyjścia przesądza całą resztę, a ten, kto stanął na absolutnie, stanął po prostu i cały jego ruch dalszy jest pozorny, jak bieg wiewiórki po prętach ruchomego walca.

A jednak nostalgia za objawieniem żyje bez przerwy w sercu filozofii, a potrzeba zaspokojenia ostatecznego nie opuszcza jej w żadnej epoce. Pozytywizm Hipolita Taine'a musiał znaleźć satysfakcję w "ostatecznym prawie" czy w "wiecznym aksjomacie" rzeczywistości, który odkrywa jedność wszechświata i do którego ostatecznie całość naszej wiedzy w jakiś sposób daje się sprowadzić. Ambicją główną fenomenologii było ukazanie rzeczywistości danej w sensie bezwzględnym i ostatecznym, a ponieważ rzeczywistość tak właśnie dana nie mogła być inną niż immanentną rzeczywistością, tedy idealizm późnych dzieł Husserla wydaje się rezultatem wspomnianej już, przyrodzonej logiki doktryny, dla której przewyciężenie subiektywizmu stanowiło pierwotnie jedno z zadań naczelných. Wewnętrzna antynomia owych poszukiwań za objawieniem była w przypadku Husserla ilustracją wszelkich poczynań analogicznych: jakoż stwierdzenie, że ostateczne dane mogą mieć tylko charakter immanentny, natomiast rzeczywistość transcendentna zostaje opatrzona, jak mówił Husserl, "wskaźnikiem zerowości teoriopoznawczej", zakładało, że konstytuowanie się danych ostatecznych nie może obejść się bez posiadania zrozumiałego pojęcia transcendencji, o której sądy pragnęło się zostawić w zawieszaniu. Jednakże pojęcie samo transcendencji nie mogło być dane skądinąd, jak właśnie z owej naturalnej i przedkrytycznej postawy poznawczej, której żadne wyniki nie miały być programowo brane w rachubę. Okazywało się wszakże, że samo ujęcie w słowa pierwotnej zasady, która nadawała czystem fenomenom charakter ostateczny, wymagało uprzednio operowania pojęciem zaczerpniętym spoza czystych fenomenów, wymagało więc korzystania z pewnych danych wiedzy naturalnej i bez nich nie dawało się przeprowadzić. Absolut poznawczy okazywał się równie obciążony balastem wiedzy nieabsolutnej, jak *cogito* Kartezjańskie, czyli założenie fikcyjnego myśliciela, który nie jest niczym więcej, jak destylowaną substancją intelektualną, niezależną totalnie od wszystkich treści, jakie doświadczenie i wiedza nabyta w niej zostawiły. Bo też absolut, którego nie sposób opisać bez jednoczesnego opisywania przeci-

wieństwa, zdradza tym samym swoją fikcyjność jako absolutu. Krytyka zakłada przedmiot krytykowany, a sam nasz akt myślowy, w którym "bierzemy w nawias" rzeczywistość transcendentną, zakłada, że rzeczywistość transcendentna jest dana naszej myśli, ilekolwiek "*distingo*" można by wobec słowa "dana" dorzucić.

Pozytywizm nowoczesny nie ustrzegł się, przynajmniej w pierwszej fazie, od pogoni za absolutem poznawczym; stwierdzając, że ostateczność jest właściwym słowem na określenie charakteru zdań obserwacyjnych, Moritz Schlick prezentował po prostu inną wersję tego samego zabiegu, który w tylu rozmaitych doktrynach miał nam dostarczyć świeckich namiastek objawienia.

Problem objawienia, to problem istnienia danych ostatecznych; towarzyszy mu pytanie drugie: jak dalece myślenie pojęciowe jest zdolne dane ostateczne wysłowić i zrozumieć? Jest to problem tajemnicy, który w filozofii współczesnej należy tak samo, jak poprzednie, do teologicznego dziedzictwa. W zmodernizowanej wersji problem tajemnicy to problem granic racjonalizmu, a więc ogół kwestii dotyczących głównie dyskursywności już to pewnych elementarnych składników poznania, już to pewnych nierozkładalnych fragmentów rzeczywistości samej. Wszystkie rozważania doktryn personalistycznych dotyczących niekomunikowalnego charakteru osobowości są przeniesieniem w świat ludzki pytań, które teologia stawiała bóstwu; personalizm w metafizycznej wersji, to znaczy monadologia ludzkiego świata, nie zaatakował teologii, ale przywłaszczył sobie jej kłopoty. I tu, podobnie jak w poprzednich wypadkach, nie chcemy utrzymywać, że kłopoty te były konieczne urojone; pytanie o dyskursywność całości nierozkładalnych, jakimi są osobowości ludzkie, jest pytaniem realnym, a jeśli kiedyś było ono pytaniem o tajemnicę osoby boskiej, to jednak formułowano je dostatecznie ogólnie, by priorytet teoretyczny w tej sprawie pozostał w rękach teologów: w ewolucji samego słowa "*persona*" – maska ujawniła się trudność, o którą nieprzerwanie potykają się wysiłki filozofów. Trudność ta łączy się z tym, że zwykłe jednym nietrudnym hasłem – "osobowość jest niewyrażalna", które to hasło wszakże, jeśli jest nawet prawdziwe, pozostaje równie jałowe, jak stwierdzenie, że Bóg jest zagadką dla rozumu śmiertelnych.

Również problem stosunku między wiarą i rozumem odnalazł się w pewnych kształtach unowocześnionych. Podejmujemy go, ilekroć usiłujemy dociec, w jakich granicach doświadczenie i namysł racjonalny zdolne są jednocześnie rozstrzygać konfliktowe sytuacje poznawcze i jaki jest udział czynników niesprawdzalnych w naszym obrazie świata; spory wokół niesprawdzalnych założeń nauk empirycznych i wokół istnienia kryteriów preferencyjnych wobec niezgodnych zbiorów doświadczeń przejęły niemały spadek z tamtej tradycji. Jeżeli pewne fakty nie dają się uzgodnić z przyjętym uprzednio koherentnym zespołem założeń ogólnych tłumaczących całość naszych dotychczasowych doświadczeń – do jakiego stopnia prawomocne jest ignorowanie tych faktów lub interpretacje uzgadniające je, nieraz w sposób sztuczny, z systemem? Są to kłopoty codzienne myślenia naukowego, zbliżone do tych kłopotów, które powstawały wtedy, gdy objawienie stanowiło kościć organizujący całość naszej wiedzy w "system" związany. Na dnie tych sporów obserwujemy antagonizm tych samych dwóch skłonności, które w niemal wszystkich przytoczonych kwestiach dochodziły do głosu: z jednej strony – skłonności integracyjne i monistyczne, których nadzieją jest, w skrajnej

postaci, ujęcie wszechświata w jednej formule, a w każdym razie wynalezienie jednej zasady naczelnej, tłumaczącej całą rzeczywistość; z drugiej strony – upodobania pluralistyczne nie troszczące się ponad miarę o koherencję wiedzy, pozbawione ambicji do konstruowania lasu z poszczególnych drzew i gotowe raczej przyjmować każdy fakt z osobna za rzecz absolutną, choćby w konfrontacji jedne fakty przeciwstawiały się drugim. William James był tym, który w radykalnych formułach ujął antymonistyczną postawę wobec wiedzy: jeżeli fakty przeczą sobie wzajemnie, wolno nam każdy z nich z osobna zaakceptować, nie wpadając w popłoch z tej racji, że nie znajdujemy takiej zasady ogólniejszej czy prawa, pod które wszystkie dałyby się bez sprzeczności podciągnąć; nie mamy bowiem powodu przypuszczać z góry, iż jakieś niezłomne prawo elementarne rządzi każdym zakątkiem wszechświata i wszystkimi jego zdarzeniami; wolno nam uznać, że sposób, w jaki różne zdarzenia się dzieją, bywa rozmaity i że wysiłek mający rozmaitość sprowadzić zawsze do jedności jest najczęściej daremny i sztuczny; niechaj każdy fakt dla siebie będzie swoim własnym wyjaśnieniem, a wiedza ogólna niech przystosuje się do plastycznego reagowania na każdorazową sytuację; jeżeli w seriach doświadczeń świat kruszy się na naszych oczach jak zlepek niejednorodnych kawałków przypadkowo zepchniętych na kupę, to wynika stąd tyle tylko, iż struktura świata jest taka właśnie – bezładna, wolna od jednolitej organizacji, pełna przypadków, bliższa naturze śmietnika niż naturze biblioteki, gdzie każda cząstka ma swoje miejsce określone w jednolitej budowie całości i gdzie wszystko jest podporządkowane powszechnie obowiązującym przepisom katalogów i inwentarzy.

A przecież ta obsesja monizmu, ta uporczywa chęć uporządkowania świata wedle jakiejś zasady jednolitej, to poszukiwanie jednego zaklęcia, które sprawi, iż rzeczywistość stanie się przejrzysta i czytelna, ta pogoń za kamieniem filozoficznym, okazuje się trwalsza niż wszystkie perypetie naszego umysłowego rozwoju. Filozofia dogadza tym łatwiej owym upodobaniom monarchistycznym myślenia, że każda epoka wielkich syntez naukowych wydaje się coraz bliżej odstaniać ów świat uporządkowany, podając zasady coraz ogólniejsze, wobec których wszystkie dotąd znane okazują się poszczególnymi przypadkami. Tak więc filozofia, zwłaszcza od czasu gdy posiadała aspiracje naukowej dyscypliny, chętnie bierze naukę na świadka swoich rewindykacji. Kiedy zaś usiłuje porzucić monistyczne nadzieje, staje się, odwrotnie, demaskatorem nauki i wyjaśnia, że naukowa organizacja obrazu świata nie jest odtworzeniem organizacji tkwiącej w świecie samym, ale wynikiem takiego właśnie usposobienia samej natury ludzkiego umysłu.

Wszystkie nasze dotychczasowe przykłady, które w tym przedstawieniu nie są niczym innym jak przykładami właśnie, a więc próbami usprawiedliwienia teologii nie przez odtwarzanie systematyczne jej budowy, lecz tylko przez ilustracje poszczególne, wszystkie one czerpały tworzywo ze spekulatywnej teologii scholastycznej. Ale również bogactwo teologii mistycznej nie przepadło bynajmniej i we współczesnym myśleniu zachowało całą swoją świętość.

Problemy teologii mistycznej utrzymały się zwłaszcza w czterech dziedzinach nowoczesnej filozofii: w kwestii praktycznej interpretacji wiedzy, w kwestiach dialektyki, w kwestiach całościowego tłumaczenia świata oraz w kwestii substancjalnego charakteru rzeczywistości pierwotnej.

Odnosnie do pierwszej sprawy, godzi się zauważyć, że mistycy byli pionierami w pragmatycznym ujęciu poznania. Skoro wszystkie własności absolutu wymykają się narzędziom, jakimi rozporządza ludzka mowa, przystosowana do opisu rzeczy skończonych, tedy jedyny sens, jaki ma nasza wiedza o absolutcie, ma charakter praktyczny; wiedza ta, w ścisłym sensie, nie opowiada o tym, jaki jest Bóg, ale poleca, jak najlepiej oddawać mu hołd i jak, przez wyrzeczenie się siebie, zbliżyć się do jego wzniosłości. Co więcej, wiedza ta nie tyle jest zbiorem recept, których można by się nauczyć, nim się je zastosuje praktycznie, ile jest właśnie samym ich spełnianiem; rozum nie wyprzedza woli, raczej czynności woli stają się zarazem aktami rozumienia: tyle wiemy o Bogu, ile oddajemy mu swojej miłości.

Podniesiona przez pierwszych pragmatystów i zgoła nie zarchaizowana interpretacja praktyczna poznania jest pewnym uogólnieniem programu mistyków: odrzućmy pytania o to, jak wygląda świat “sam w sobie”, traktujmy teorie naukowe jako wskazówki praktyczne naszego zachowania w pewnych okolicznościach. Pragmatyzm jest opozycją wobec realistycznych epistemologii, tak samo jak teologia mistyczna była opozycją wobec teologii spekulatywnej. Odrzuca jako jałowe pytania o naturę rzeczywistości zastępując je pytaniami praktycznymi.

Drugim strażnikiem majątności przejętych od teologii mistycznej jest dialektyka. Wiadomą jest rzeczą, że wszystkie próby stosowania potocznych pojęć do bytu absolutnego prowadziły do antynomii, stąd mistycy stali się mistrzami myślenia, które posuwa się ruchem tez i antytez; powiedziec, że żadne kategorie ludzkiego języka nie stosują się do Boga, to powiedzieć, że ilekroć o nim mówimy, stosują się do niego wszystkie kategorie; tak to Bóg jest i nie jest zarazem, jest wszystkim i jest nicością, maksimum i minimum, afirmacją i negacją. Ale również ideę alienacji i jej przezwyciężenia, ideę rozwoju świata jako negacji, która prowadzi do własnego zaprzeczenia, znajdujemy preformowaną całkowicie w mistycznych tekstach; świat, jako emanacja Boga, wyobcowana w stosunku do swego źródła i w swej skończoności będąca jego negacją, a zarazem w ruchu powrotnym zmierzająca do zniesienia siebie samej i ponownego utożsamienia się z własną genezą – ta wizja Eriugeny zawiera niemal pełny szkielec logiki dialektycznej. Alienacja nie musi przy tym dla teologii mistycznej, podobnie jak w logice Hegla, być zjawiskiem negatywnym: absolut wydziela swoje teofanie mocą nieuchronności własnej natury i niejako wzbogaca się, gdy je wyłania, by przywrócić je sobie ponownie; podobnie grzech pierwotny i upadek człowieka, można potraktować jako konieczne stadium jego przyszłego szczęścia, na które wolno mu liczyć dzięki zasługom Zbawiciela: “*O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*” – mówi znana pieśń średniowieczna; błogosławiony grzech, który zasłużył na takiego odkupiciela.

Rozważania historiozoficzne o postępie, który dopełnia się przez swoją “złą stronę”, o alienacjach, którym podlega istota ludzka po to, by mogła się wzbogacić przez ich znoszenie, są odtworzeniem tego samego schematu.

Na trzecim miejscu wśród teologii mistycznej dla współczesnego myślenia wymieniliśmy kwestie związane z całościową interpretacją bytu. Jakkolwiek teoria postaci zawiera się w tekstach mistycznych niemal w doskonałej formie, jakkolwiek w wersji bardzo uogólnionej, której ekwiwalent współczesny

odnaleźć można raczej w spekulacji Bergsona niż w metodologii “gestaltystów”: rzeczywisty byt samodzielny przysługuje jedynie absolutowi, a wszelkie różnice między rzeczami poszczególnymi są bądź rodzajem wyobcowania patologicznego, które oczekuje swego zniszczenia w uniwersalnym powrocie świata na łono absolutu, bądź tylko zdeformowanym obrazem wyprodukowanym przez naszą wyobraźnię, która nierozdzielnej całości usiłuje narzucać obcą jej zasadę wielości i zróżnicowania.

Również mistyczny problem stosowności do absolutu pojęcia substancji okrywa się w naszym stuleciu świeżą zielenią. Pytanie, czy rzeczywistość pierwotna ma charakter substancji, czy raczej substancjalność jest fenomenem wtórnym, danym naszemu poznaniu lub nawet przez nie ukształtowanym, natomiast pierwotne bytowo jest coś, co substancją nie jest – zdarzenie, relacja, akt – pytanie to ma niewątpliwie rodowód teologiczny. Kwestionowanie idei substancji na rzecz pierwotności metafizycznej innych zasad, uchodzących tradycyjnie za predykamenty zależne, za orzeczniki, doszło w XX stuleciu do głosu w doktrynach skrajnie skądinąd odmiennych; aktualizm Giovanniego Gentile, teoria zdarzeń Alfreda Whiteheada i Bertranda Russella, teoria relacji Natorpa – by wymienić trzy przypadki o całkiem niepodobnej proveniencji – spotykają się w pewnym punkcie nader odległym swojej genealogii, przy tym w punkcie, który świadomości każdego z tych trzech wydałby się może najzupełniej obcy. Wszakże każdy z nas ma duchowych przodków, których portretów nie chciałby wieszać w rodzinnej jadalni, a o których przypominają tylko złośliwe plotki sąsiadów. Nie przeczymy zresztą, że nasze rozważania przypominają nieco sławną *Liber chamorum* z tą wszakże różnicą, że wydawca sam siebie nie zamierza usuwać z niezaszczytnego rejestru.

Nasza dotychczasowa lista była tylko zbiorem luźnych przypadków mających jedną cechę wspólną: miała ujawnić, że liczne istotne kwestie, rozważane współcześnie na gruncie doktryn filozoficznych najbardziej rozbieżnych, a także na gruncie owej filozofii potocznej, krążącej zawsze wokół tych samych pytań, co filozofia “techniczna”, że kwestie te są dalszym ciągiem kontrowersji teologicznych, albo raczej nową wersją tych samych zadań, których wersję pierwotną i mniej udolną znamy z dziejów teologii. Aliści, wiedzeni tym samym instynktem, który, jak była o tym mowa, kryje się na dnie monistycznych upodobań umysłu ludzkiego i rodzi monistyczne interpretacje rzeczywistości, chcemy sformułować również ową zasadę porządkującą, która pozwoli nam ująć opisywane konflikty poglądów na świat w sposób systematyczny.

Większość z kilkunastu przytoczonych najogólniej ilustracji ujawniła nam w filozofii antagonizm zorganizowany wokół tego samego schematu: za lub przeciw eschatologii – a więc za lub przeciw porządkowaniu faktów życia bieżącego przez odniesienie do absolutu, który ma się zrealizować w rozwoju; za lub przeciw teodycei – a więc za lub przeciw wyszukiwaniu w absolicie racji usprawiedliwiających dla każdego poszczególnego zła w bieżącym świecie; za interpretacją człowieka raczej w kategoriach łaski lub raczej w kategoriach natury – a więc za lub przeciw przekazywaniu absolutowi odpowiedzialności za swoje działania; za lub przeciw objawieniu – a więc za lub przeciw szukaniu zasady poznania niewzruszonej i niedostępnej krytyce, a stanowiącej oparcie niezawodne myślenia; za lub przeciw monistycznej koncepcji poznania – a więc za lub przeciw dążeniu do umysłowego panowania nad rzeczywistością za pomocą

pewnego zbioru praw najwyższych i elementarnych, wszystko tłumaczących; za lub przeciw całościowej interpretacji świata – a więc za lub przeciw takiej wizji, gdzie każda rzecz staje się sensowna przez odniesienie do absolutu, którego stanowi przejaw, cząstkę lub przypadłość. Krótko mówiąc: za lub przeciw nadziei ostateczności w istnieniu i poznaniu, za lub przeciw poszukiwaniu oparcia w absolutach.

Staraliśmy się sformułować naturę tego konfliktu jako starcia się dwóch tendencji najogólniejszych i pierwotnych, którym filozofia usiłuje nadać kształt dyskursywny; sytuacja, w której jednostka ludzka zdana jest na siebie wyłącznie, sytuacja “niedefiniowalności” indywiduum, jego niesprowadzalności absolutnej do czegokolwiek innego, sytuacja ta rodzi lęk wyrażający się w szukaniu oparcia w rzeczywistości absolutnej i tym samym w samounicestwieniu siebie jako jednostki, w znalezieniu dla siebie i własnych zachowań definicji odnoszącej się do czegoś, co nią nie jest; z drugiej strony – afirmacja istnienia jednostkowego jako faktu niesprowadzalnego, a tym samym odrzucenie wszystkich racji usprawiedliwiających istnienie jednostkowe, odmowa przyjęcia jakiegokolwiek rzeczywistości absolutnej, odmowa uznania bezruchu za właściwą naturę tego, co jest ruchome, odrzucenie perspektywy ostateczności.

I jakimż to osobliwościom ludzkiej natury – by tego słowa splugawieniego użyć – przypisać owe skłonności, ów tropizm nieprzeparty, który pociąga ku ostatecznościom, ową nadzieję, że objawi się nam jakaś zasada najwyższa, która cały świat nam wyjaśni i weźmie na swoje barki nasze własne istnienie, nasze zachowanie i nasze myślenie zarazem?

Istnieją różne doktryny wyjaśniające ów głód samookreślenia się przez znajdujący się poza nami absolut albo po prostu głód nieistnienia. Teologowie dawno wmawiają nam, iż to przez stwórcyca wszczepiona, naturalna ku niemu grawitacja rządzi ludzkimi myślami; opatrują to mianem naturalnego uczucia religijnego lub podobnym. Jest to wszakże usprawiedliwienie własnej doktryny przez fakty, które aby uznać, trzeba uprzednio uznać tę właśnie doktrynę, którą chce się usprawiedliwić. I jakim zresztą prawem nazywać mamy uczuciem religijnym coś, co równie dobrze może się manifestować poza tym wszystkim, czemu zarówno w życiu codziennym, jak w nauce zwykło się miano religii nadawać? Określmy najpierw niezależnie religię, nim będziemy mówili o *homo religiosus*; inaczej grozi nam – wypadek pospolity – że będziemy określali religię przez uczucie religijne, a uczucie religijne charakteryzowali w sposób, który zakłada uprzednią wiedzę o tym, czym jest religia. Prościej wszakże potraktować religię, taką, jaką ją znamy w jej formułach historycznych, jako poszczególny przypadek fenomenu bardziej powszechnego, który z powodzeniem może się poza religią objawiać.

Ale gdy pominiemy to wyjaśnienie, rozporządzamy jeszcze całą serią innych, które zresztą są tylko różnymi sposobami wystawiania tej samej myśli i które wszystkie, niestety, budzą zbyt wiele wątpliwości, by dały się uznać za wyjaśnienia we właściwym sensie słowa.

Przypomnijmy sobie cztery takie próby:

Jedną z nich jest sformułowana ongiś przez Freuda, a przez freudystów na ogół poniekąd teoria instynktu śmierci, tj. teoria, wedle której istnieje w materii ożywionej stała nostalgia za powrotem do stanu nieorganicznego, stała skłonność do zmniejszania napięć, a w ostateczności – do ich likwidacji zupeł-

nej, czyli do zaniku procesów organicznych. Instykt śmierci miałby być antagonizyczny wobec libido i mógłby tłumaczyć również wszystkie dążności umysłu, który usiłuje wynaleźć w świecie zasady sprzeczające istnienie osobnicze do bezosobowych form istnienia.

Drugą doktryną jest znana od dawna w wersjach zarówno metodologicznych (Ockham), jak teologicznych (Malebranche) i fizykalnych (Maupertuis), a przez Avenariususa i empiriokrytyków szczegółowo rozważana zasada ekonomii; w najogólniejszej metafizycznej postaci zasada ta dopatruje się w naturze całej – a tym samym w zachowaniu organizmów i w myśleniu – stałego działania wedle reguły maksymalnej redukcji wysiłku i stosowania najprostszych środków. Cytowana teoria Freuda może uchodzić za uszczegółowienie zasady ekonomii w świecie organicznym. Zasada ekonomii jako zasada naturalnego dążenia wszystkich układów do wyrównywania napięć i różnic mogłaby również zinterpretować omawiane przez nas upodobania naszego myślenia: próby redukcji indywidualów do niezróżnicowanego absolutu, próby wyjaśnień monistycznych rzeczywistości.

Trzecią możliwością jest formułowana w teorii postaci zasada uproszczeń, wedle której wszystkie układy postaciowe albo całości mają przyrodzoną tendencję do przybierania form możliwie najprostszych, najbardziej regularnych i symetrycznych, najmniej zróżnicowanych. Zasada ta nie jest także czym innym, jak inną wersją zasady ekonomii i daje się użyć w naszym przypadku do podobnych, jak ona, celów.

Na czwartym miejscu wymienimy formułę Sartre'a, głoszącą, iż byt dla siebie, a więc byt ludzki, określony jako czysta negatywność w stosunku do reszty świata, jako wolność, ale wolność-*privatio*, żywi stałe i sprzeczne pragnienie przeobrażenia się w byt "w sobie"; pragnie wyzbyć się nicości, która go dręczy, ale nicość, czyli wolność jest zarazem tym, co go określa; chce się tedy wyzbyć nicości, wrócić do świata "w sobie", to chceć siebie unicestwić jako egzystencję osobową, a więc egzystencję po prostu.

Wszystkie cytowane wyjaśnienia stanowią, jak widać, przekłady tej samej myśli na cztery różne języki. Wszystkie budzą wątpliwości rozmaite i trudności. Ściśle biorąc, wyjaśnienia te są właściwie próbami filozoficznego uogólnienia zasady wzrostu entropii (zbieżność głoszonej przez Wertheimera i Köhlera "zasady ciąży" z zasadą wzrostu entropii wykazuje Włodzimierz Szewczuk w swojej wnikliwej rozprawie o psychologii postaci). Zarówno teoria instyktu śmierci, jak zasada ekonomii i pozostałe ujęcia są próbami podniesienia (czy, jeśli kto woli, zepchnięcia) zasady wzrostu entropii do godności tezy metafizycznej uniwersalnej, stosowalnej nie tylko do wszystkich form energii znanych i hipotetycznych, ale również do ludzkiego zachowania, odczuwania i myślenia. Gdyby taką zasadę, zasadę uniwersalnej tendencji do wyrównywania napięć, do znoszenia asymetrii i zróżnicowań, przyjął, historia filozofii dałaby się w jej ramach zinterpretować, a wszystkie omawiane przejawy owej nostalgii za absolutem, które wypełniają filozoficzne życie stuleci, byłyby po prostu poszczególnymi przypadkami jej działania. Sama treść filozoficznych dociekań mogłaby wtedy zostać wywiedziona z tej własności ludzkiego myślenia, którą dzieli ono z wszelkimi układami energetycznymi; zawartość rozmaitych doktryn metafizycznych miałaby podstawę w procesach przemiany energii, których mózg ludzki podlega, a uporczywy związek myślenia konser-

watywnego w sensie filozoficznym z konserwatyzmem społecznym i tą bezwładnością życia zbiorowego, które zwiemy reakcją, byłyby też poszczególnym przypadkiem tej zasady.

Gdyby wszakże zasada taka rządziła niepodzielnie myślą, nie mógłby dojść do głosu ów chroniczny, wspomniany konflikt filozofii, który, zdaniem naszym, porządkuje skutecznie jej dzieje: konflikt między poszukiwaniem absolutu i ucieczką od niego, między lękiem przed sobą a lękiem przed zaturaniem siebie w zasadzie, w której pragnie się znaleźć oparcie. Jakoż myśleniu opanowanemu przez proces wzrostu entropii, a więc myśleniu konserwatywnemu, przeciwstawia się w toku całej historii kultury umysłowej myślenie wyrażające procesy odwrotne – procesy wzrostu napięcia. We wszystkich dziedzinach kultury, w filozofii tak samo, jak w sztuce i w obyczajach, manifestuje się ów antagonizm, gdzie to, co nowe, wyrasta z nieustającej potrzeby kwestionowania wszystkich absolutów istniejących; i chociaż każdy nurt myśli, który usiłuje oderwać się od ostateczności uznanych, ustanawia najczęściej ostateczności własne, chociaż więc każdy przewrót przerasta w stan konserwatywny, to jednak ustępuje on miejsca następnej fazie, gdzie jego własne absoluty stają się z kolei łupem krytyki. Czy jakkolwiek metoda myślenia, najbardziej radykalna w zamyśle, może uniknąć owego losu i oprzeć się, w historycznych kolejach, pokusie bezwładu? Wszystkie przykłady historyczne pozwalają w to powątpiewać i zresztą sama nadzieja sformułowania takiej metody równałaby się nadziei osiągnięcia metody ostatecznej, a więc takiej właśnie, której charakter przeczyłby jej założeniom; dzieje sceptycyzmu antycznego są w tym względzie pouczającym przykładem: doktryna, której założeniem było kwestionowanie wszystkich oczywistości i wszystkich dogmatów, przeobraziła się w zeszywniały i jałowy dogmat kwestionowania; krytyka immobilizmu wszelkich zasad uznanych za pewne przerosła w immobilizm krytycyzmu uniwersalnego; bo też żadna zasada krytyki uniwersalnej nie uchroni się od antynomii kłamcy.

Nie są nam tedy znane absolutnie elastyczne metody ostateczne, którym historia nie mogła zagrozić ankylozą; są nam znane jedynie metody, które okazują żywotność szczególnie trwałą dzięki temu, że potrafiły wytworzyć narzędzia, za pomocą których można je same poddawać krytyce, jeżeli nawet pewne założenia dogmatyczne lub wiara w pewne absoluty tkwiły w ich pierwotnych sformułowaniach. Sądzymy, że tego rodzaju metod myślenia jest więcej niż jedna: metod, stwarzających instrumenty swojego własnego przezwyciężenia w ciągu stosunkowo długiego okresu; w naszym stuleciu, zdaniem naszym, okazały ten radykalizm zarówno marksizm, jak fenomenologia, jak psychoanaliza. Stwierdzenie to nie oznacza, rzecz jasna, akceptacji poszczególnych i sprzecznych ze sobą propozycji zawartych w tych wszystkich metodach; oznacza uznanie dla umiejętności, jaką wszystkie te doktryny wykazały, przekraczania swoich własnych absolutów oraz wykrywania ukrytych założeń swojego własnego radykalizmu; na tym polega możliwość ich żywotności i trwania nie tylko w postaci kaplic wyznawców, ale w postaci zdolnych do przemian organizmów myślowych. I chociaż w każdej z tych doktryn istnieje nurt ortodoksów, umiających jedynie powtarzać bez zmian pierwotne formuły, to jednak każda wyprodukowała również potomstwo zdolne do życia. Inne "wielkie doktryny" XX stulecia, jak filozofia Bergsona, nie wykroczyły nigdy poza swoje pierwotne stadium i pozostały w historii jako zakończone systemy, które mogą mieć jeszcze czcicieli, ale nie potomków.

Antagonizm między filozofią utrwalającą absolut i filozofią kwestionującą absoluty uznane wydaje się antagonizmem nieuleczalnym, jak nieuleczalne jest istnienie konserwatyizmu i radykalizmu we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Jest to antagonizm kapłanów i błaznów, a w każdej niemal epoce historycznej filozofia kapłanów i filozofia błaznów są dwiema najogólniejszymi formami kultury umysłowej. Kapłan jest strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult dla ostateczności i oczywistości uznanych i zawartych w tradycji. Błazen jest tym, który wprawdzie obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu impertynencje; tym, który podaje w wątpliwość wszystko to, co uchodzi za oczywiste; nie mógłby tego uczynić, gdyby sam do dobrego towarzystwa należał – wtedy najwyżej mógłby być gorszy cięciem salonowym; błazen musi być na zewnątrz dobrego towarzystwa, oglądać je z boku, aby wykryć nie-oczywistość jego oczywistości i nie-ostateczność jego ostateczności; zarazem musi w dobrym towarzystwie się obracać, aby znać jego świętości i aby mieć okazję do mówienia mu impertynencji. O błazeńskiej roli filozofii pisał Georges Sorel w związku z encyklopedystami – jednak w sensie pejoratywnym: błazen był po prostu zabawką arystokratów. Ale chociaż prawdą jest, że filozofowie bawili monarchów, to jednak ich igraszki miały swój udział w trzęsieniu ziemi – właśnie wtedy, gdy były to igraszki błaznów. Między kapłanami i błaznami nie może dojść do ugody, chyba że jeden przeobrazi się w drugiego, co się niekiedy zdarza (częściej błazen staje się kapłanem – jak Sokrates stał się Platonem – niż odwrotnie). Filozofia błaznów jest tą właśnie, która w każdej epoce demaskuje jako wątpliwe to, co uchodzi za najbardziej niewzruszone, ujawnia sprzeczności tego, co wydaje się naoczne i bezsporne, wystawia na pośmiewisko oczywistości zdrowego rozsądku i dopatruje się racji w absurdach – słowem podejmuje cały codzienny trud zawodu błazna razem z nieuchronnym ryzykiem śmieszności; w zależności od miejsca i chwili myśl błazna może poruszać się po wszystkich ekstremach myślenia, albowiem świętości dzisiejsze były wczoraj paradoksami, a absoluty na równiku bywają bluźnierstwem na biegunie. Postawa błazna jest stałym wysiłkiem refleksji nad możliwymi racjami idei przeciwstawnych, jest tedy dialektyczna z przyrodzenia; jest po prostu przewyciężeniem tego, co jest, dlatego, że jest właśnie; rządzi nią wszakże nie chęć przekory, ale nieufność do wszelkiego świata ustabilizowanego. W świecie, gdzie na pozór wszystko się stało już, jest ruchem wyobraźni, a stąd określa się również przez opór, który musi pokonać; zasługą Fichtego jest prosta obserwacja, iż ruch myśli nie może się odbywać bez przeszkód, które przewycięża – na tej samej zasadzie, która sprawia, że samochód nie może ruszyć z miejsca na lodzie ani samolot w próżni. Z tych samych przyczyn urojeniem jest filozofia, która byłaby czystą auto-refleksją lub realizowała się w zamkniętym świecie monady, a przypuszczenie, że podmiot mógłby być identyczny z przedmiotem takiej identyczności jest po prostu przypuszczeniem bezruchu, a więc sytuacji, gdzie żadne poznanie nie zachodzi. Jeżeli tedy filozofia podważa absolut, jeżeli odrzuca jednolite zasady, do których cała rzeczywistość dałaby się sprowadzić, jeżeli afirmuje pluralizm świata i niesprawdzalność wzajemną rzeczy, a tym samym afirmuje indywidualność ludzką, to nie czyni tego w imię monadologii albo w imię koncepcji jednostki jako atomu samowystarczalnego; albowiem afirmacja indywidualności może się dokonać tylko w jej przeciwstawieniu do reszty świata, w jej ustosunkowaniach wobec

niego: ustosunkowaniach zależności faktycznej, odpowiedzialności, oporu.

Filozofia, która usiłuje obejść się bez absolutów i bez perspektyw zakończenia, filozofia ta nie może być z natury rzeczy budowlą spójną, albowiem nie ma fundamentów i nie pragnie mieć dachu; jest podważaniem budowli istniejących i zrywaniem nałożonych dachów. W życiu umysłowym ma wszystkie wady i zalety osobników niedyskretnych i mających źle wyrobione poczucie respektu. Dlatego w niektórych okresach konflikt między filozofią błazna i filozofią kapłana przypomina ścieranie się nieznośnych cech wieku dojrzwania z nieznośnymi cechami starszej demencji; różnica polega na tym, że tylko pierwsze są uleczalne.

Nie trudno zauważyć, iż cały nasz dotychczasowy wywód może być podejrzan o uleganie tej samej pokusie monistycznego myślenia, którą poddaje krytyce: skłonności do wyczerpywania całej mnogości faktów w jednej naczelnej zasadzie porządkującej. Jednakże nie sama czynność porządkowania jest przeciwnikiem filozofii anty-absolutystycznej. Porządek może być hasłem policji i hasłem rewolucji. Przeciwnikiem filozofii anty-absolutystycznej jest tylko pewien szczególnie gatunek porządku: ten, który ujął wyczerpująco całą wielość światów istniejących i światów możliwych w jednolitej kwalifikacji, a więc ten, który doznał satysfakcji, jaką daje dzieło ostateczne. Ideałem policji jest ład wyczerpującej kartoteki, ideałem filozofii – ład pracującej wyobraźni umysłowej. Zarówno kapłan jak i błazen dokonują pewnego gwałtu na umysłach: kapłan obrozą katechizmu, błazen igłą szyderstwa. Na dworze króla jest więcej kapłanów niż błaznów – podobnie jak w jego państwie jest więcej policjantów niż artystów. Nie wydaje się, by mogło być inaczej. Przewaga wyznawców mitologii nad ich krytykami wydaje się urządzeniem nieuchronnym i naturalnym: jest przewagą jednego świata rzeczy nad wielością światów możliwych, przewagą łatwości spadku nad trudnościami wzbijania się ku górze. Obserwujemy te przewagi widząc zdumiewającą szybkość, z jaką nowe mitologie zajmują miejsca powolnie wypieranych mitologii starszych. Umysłowe życie społeczeństw, w których porzuciły już mechanizmy wierzeń tradycyjnych, roi się od świeżych mitów, czerpanych z największą łatwością choćby z postępów techniki i nauk ścisłych. W wyobrażeniach tysięcy ludzi życzliwi mieszkańcy innych planet mają załatwić trudności, z których gatunek ludzki nie potrafi wybrnąć; słowo "cybernetyka" staje się dla innych nadzieją rozwiązania wszystkich konfliktów społecznych. Deszcz bogów sypie się z nieba na pogrzebie jednego boga, który się przeżył. Bezbożnicy mają swoich świętych, a bluźniercy budują kaplice. Być może pragnienie absolutu, dążenie do wyrównania napięć musi obejmować nieporównanie większą ilość miejsc układu niż wzrost napięć, jeśli całość nie ma wylecieć w powietrze. Jeśli tak jest, to sytuacja ta wyjaśnia rację bytu kapłanów, chociaż nie jest bynajmniej motywem akcesu do ich grona.

* * *

Kapłaństwo nie jest po prostu kultem przeszłości widzianej oczyma dzisiejszymi, ale jest przetrwaniem przeszłości w jej niezmiennym kształcie w dzisiejszym czasie, jej przerośnięciem poza siebie. Kapłaństwo nie jest więc tylko pewnym stosunkiem umysłowym do świata, ale pewną formą egzystencji światła samego, mianowicie trwaniem faktycznym rzeczywistości już nie istniejącej.

W postawie błazna, odwrotnie, dochodzi do skutku to, co jest możliwością tylko i w nim staje się rzeczywiste, zanim zaistnieje faktycznie. Bo też nasze myślenie o rzeczywistości jest także częścią tej rzeczywistości, nie gorszą od innych.

* * *

Opowiadamy się za filozofią błazna, a więc za postawą negatywnej czujności wobec absolutu jakiegokolwiek, nie w rezultacie konfrontacji argumentów, albowiem w tych sprawach wybory główne są wartościowaniem. Opowiadamy się za możliwościami wartości poza-intelektualnych, zawartymi w tej postawie, której niebezpieczeństwa i absurdalności grożące są nam znane. Jest to opcja za wizją świata, która daje perspektywę uciążliwego uzgadniania w naszych działaniach wśród ludzi żywołów najtrudniejszych do połączenia: dobroci bez pobłażliwości uniwersalnej, odwagi bez fanatyzmu, inteligencji bez zniechęcenia i nadziei bez zaślepień. Wszystkie inne owoce myślenia filozoficznego są mało ważne.

[1959]

35111