

ROZWAŻANIA O PROBLEMATYCE STWORZENIA W MYŚLI WSPÓŁCZESNEJ

Podstawowe treści chrześcijańskiego dogmatu o stworzeniu

Nie jest z pewnością łatwo wyłożyć w sposób jasny a jednocześnie wyczerpujący treści zawarte w chrześcijańskim dogmacie stworzenia. Można to wprawdzie uczynić bądź to przedstawiając oficjalną naukę Kościoła, bądź też poprzez krytyczny przegląd traktatów teologicznych, jednakże zarówno w jednym jak i w drugim wypadku wykład będzie niepełny. Nie znaczy to oczywiście, że Urząd Nauczycielski Kościoła nie sformułował całościowej doktryny o stworzeniu. Odbywało się to jednak, siłą rzeczy, etapami, które oczywiście nie stanowiły jednolitego ciągu, choć jednocześnie ząbebiały się nawzajem na zasadzie więzi dialektycznej. Przede wszystkim jednak Urząd Nauczycielski formułował swoją doktrynę „z Urzędu”, a więc zostawiając niejako na boku całą podbudowę teologiczną.

Co się tyczy teologii, problem ten jest jeszcze bardziej złożony: formalnie rzecz biorąc istnieje traktat „De Deo create et elevante”, który sam jest sumą dwóch traktatów połączonych w jedną całość, choć jest to tylko połączenie mechaniczne. Drugi z nich — traktat o wyniesieniu — powstał w wyniku sporów wywołanych przez Baiusa. Dobrze jednak wiadomo, że podstawowe treści wynikające z dogmatu o stworzeniu zawarte są ponadto przynajmniej w pięciu lub sześciu innych traktatach teologicznych¹.

Ponieważ nie mamy zamiaru pisać artykułu o charakterze dogmatycznym, możemy pokusić się o ominięcie tej podwójnej przeszkody — narażając się jedynie na niebezpieczeństwo zbyt uproszczenia — poprzez sporządzenie możliwie najbardziej systematycznego wykazu elementów, które — w świetle naszej wiary — składają się na dogmat o stworzeniu. Pojęcie stworzenia oznacza przede wszystkim wyjaśnienie stosunku pomiędzy kimś Innym

¹ Zob. G. Colombo, *Per una storia del trattato teologico di Dio*, w: *Scuola Cattolica* 26 (1968) 203—227; G. Colombo, *Die Theologie der Schöpfung im 20. Jahrhundert*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* (red. H. Vorgromler i R. V. Gucht), Freiburg 1970, s. 36—62; hasło „Schöpfung” w *Lexikon für Theologie und Kirche* (red. J. Ratzinger), T. IX, Freiburg, kol. 460—466 i hasło „Schöpfungslehre”. I. *Die Schöpfungslehre in der katholischen Theologie*, tamże, kol. 470—474 (red. K. Rahner).

(Bogiem transcendentnym), a człowiekiem (przygodnością). Stanowi więc przewyżczenie wszelkiego monizmu immanentystycznego i wszelkiego dualizmu aseistycznego i z miejsca stawia chrześcijanina przed antynomią, na której zatrzymała się cała filozofia starożytna.

W rzeczywistości bowiem mamy do czynienia z dwoistością (a nie monizmem), która to dwoistość oznacza nie sztywny rozdział dwóch elementów, lecz ich wzajemną więź (nie samoistność). Nie mamy zamiaru wyprowadzać aktu stworzenia z transcendencji Boga wobec człowieka, lecz chcemy przyjąć, zgodnie z dogmatem chrześcijańskim, że stworzenie jest dobrowolnym aktem Boga transcendentnego, poprzez który powołuje On z nicości do istnienia świat i człowieka.

Stworzenie to nie jest aktem pozbawionym perspektywy, ani też zależnym w swych dalszych losach od nieokreślonego przeznaczenia. Zawiera się w nim celowość, ujawniająca się w tajemnicy zbawienia, realizowanej przez Boga w Jezusie Chrystusie (nowym Adamie), kap'anie pojednania wszystkich rzeczy i ludzi z Bogiem ponad i wbrew grzechowi pierworodnemu, który jest aktem rozdziału.

Jest to celowość, która nie ma nic wspólnego z fatalizmem, lecz proponuje człowiekowi zdumiewającą przygodę wolności, osłoniętą tajemnicą łaski wyjedнанej mu pierwotnie przez Chrystusa (przeznaczenie, które nie oznacza zniesienia wolności).

Dogmat o stworzeniu w świetle współczesnych teorii immanentyzmu i antropologizmu

W podejściu myśli współczesnej do problemu stworzenia daje się zauważyć silny wpływ teorii pelagiańskich, a przynajmniej semipelagiańskich. To, że zbawienie może zależeć od spotkania z bytem szczegółowym, że jest niedostępne dla człowieka, nawet dobrego, jeżeli liczy on tylko na własne siły i nie wykracza poza granice czysto ziemskiego światopoglądu — jest nie do przyjęcia dla mentalności wywodzącej się z Oświecenia. Nie chodzi tu bowiem po prostu o sprawę zbawienia niechrześcijan, lecz o prawo zbawienia, niezależnie od krzyża i zmartwychwstania Chrystusa.

Wykluczenie, a przynajmniej znaczne zmniejszenie zainteresowania ze strony teologii tematyką grzechu pierworodnego nadaje dramatyczny wymiar pytaniu o przyczyny zła w świecie. Na zarzut, że Bóg nie może być dobry, skoro dopuszcza tak wiele niepotrzebnych cierpień na świecie, teologia tradycyjna, przynajmniej od czasów św. Ambrożego, miała wypróbowaną odpowiedź: zło

w świecie jest owocem grzechu popełnionego przez człowieka, grzechu, który w Bożej ekonomii zbawienia, ześrodkowanej od początku na osobie Jezusa Chrystusa, jest dopuszczony jako pierwszy etap — w sensie względnie chronologicznym — samego zbawienia, w perspektywie pełnego rozwoju wolności ludzkiej.

Problem został więc odwrócony: u źródeł cierpienia jest grzech popełniony przez człowieka; w Chrystusie Bóg nadaje sens cierpieniu, zmywa zeń piętno bezużyteczności i bezsensu, przemienia je w uczestnictwo w swej ofierze za wyzwolenie świata.

Usprawiedliwienie Boga w Chrystusie jest natomiast problemem trudnym i prawie niemożliwym do rozwiązania dla wszystkich odmian teologii pelagiańskiej, a jeszcze trudniejszym dla wszelkiego rodzaju teologii naturalnej, uznającej się za samowystarczającą lub wreszcie dla każdej religii nie uznającej niczego, co wykracza poza granice rozumu.

Twierdzenie, że świat, na którym żyjemy, jest najlepszym z możliwych, gdyż w przeciwnym wypadku nie mógłby powstać ani istnieć z woli Bożej, wywoła sarkastyczne przycinki oburzonego Woltera.

Myśl współczesna staje więc znowu przed dylematem dobrze znanym z filozofii klasycznej: albo Bóg jest zły, albo też nie można przypisywać Mu stworzenia świata.

Za najpełniejszą i najbardziej genialną próbę rozwiązania tej antynomii, zmierzającą do przewyciężenia jej przy zachowaniu praw zarówno bytu szczegółowego, jak i uniwersalnego, uznać należy z pewnością filozofię heglowską, która — jako całość — może być uważana za gigantyczną teodyceę². Czynnikiem, który, według

² Zob. przede wszystkim rozdział: *Racjonalne pojmowanie historii*. w: „Lezioni sulla filosofia della storia” Hegla, Firenze 1973. Szczeg. s. 30: „...jest nasze rozważanie teodyceą, usprawiedliwieniem Boga — usprawiedliwieniem, które Leibniz usiłował przeprowadzić metafizycznie na swój sposób przy nieokreślonych jeszcze, abstrakcyjnych kategoriach. Całe zło istniejące w świecie, nie wykluczając zła moralnego, powinno być ujęte w pojęcie, a duch myślący powinien być pogodzony z jego negacją. Otóż całe zło konkretne, jakie istnieje, przedstawia się naszym oczom właśnie wtedy, gdy rozpatrujemy dzieje świata... Pojednanie może być osiągnięte tylko przez poznanie tego, co pozytywne, w którym to, co negatywne, ginie jako coś podporządkowanego i przewyciężonego. Ginie po części dzięki świadomości tego, co jest naprawdę ostatecznym celem świata, po części dzięki świadomości, że cel ten został w świecie urzeczywistniony i że zło nie ujawniło wobec niego równorzędnej skuteczności. Usprawiedliwienie zmierza do wytłumaczenia zjawiska zła w kontekście absolutnej władzy rozumu. Problem stwarza kategoria czynnika negatywnego..., która ukazuje nam, że w historii świata składano na jego ołtarzu nawet najszlachetniejsze i najpiękniejsze sprawy. Rozum myślący odrzuca czynnik negatywny, domagając się w to miejsce pozytywnego celu. Rozum nie może skapitulować

Hegla, uwalnia Boga od sprzeczności, jaką stanowi zło, jest wyłącznie realna znajomość planu zbawienia, dzięki któremu cała potęga elementu negatywnego zawiera się i znajduje usprawiedliwienie w triumfie czynnika pozytywnego. Z formalnego punktu widzenia struktura chrześcijańskiego sposobu myślenia wydaje się nienaruszona, zmieniają się jednak wszystkie treści, które ją podtrzymują.

Rezygnacja z krzyża Chrystusowego jako jedyne go możliwego pośrednictwa między skończonością a nieskończonością sprawia, że wszystkie pojęcia teologiczne, chociaż formalnie zachowane, zostają jak gdyby przesunięte w niezmiennym szyku w stosunku do swego punktu centralnego, a jednocześnie pozbawione swego pierwotnego znaczenia. Spłaszczenie konkretnego cierpienia ludzkiego do wymiarów bólu istoty skończonej, którego perspektywą jest nie tyle szczęście co rozpląnięcie się w nieskończoności — wraz z wynikającą z tego deprecjacją mocy zbawczej Krzyża, która nie pozwalała mu na wypełnienie w całości swego pierwotnego zadania — sprawia, że przynajmniej dwa spośród pojęć najściślej z nim związanych zostają całkowicie pozbawione treści.

Próbując przerzucić pomost pomiędzy wiarą chrześcijańską a ideologią Oświecenia Hegel uważa za słuszne przyznać rację tej ostatniej w dwóch podstawowych punktach: po pierwsze — zbawienie jest jednakowo dostępne każdemu człowiekowi dzięki pośrednictwu samego rozumu; po drugie — zbawienie dokonuje się w historii.

W miejscu grzechu pojmowanego jako dobrowolna decyzja skierowana przeciwko Bogu i cierpienia rozumianego jako efekt tej dobrowolnej decyzji, pojawia się pojęcie zła jako koniecznego przymiotu skończoności, a więc nierzeczywistego z punktu widzenia nieskończoności. Zamiast pośrednictwa Chrystusa, Boga-człowieka, mamy pośrednictwo Rozumu stającego się w historii. On właśnie jest prawdziwym Duchem.

W tym momencie również pojęcie stworzenia traci, siłą rzeczy, swą dotychczasową treść: przejście z nicości do istnienia jest prostą konsekwencją wewnętrznego samorozróżnienia w obrębie rozumu. Następuje więc pogodzenie szczególności z powszechnością, nie tak jak to ma miejsce w wulgarnych teoriach materialistycznych, które rezygnują z bytu powszechnego na rzecz szczegółowego, przeciwstawiając człowieka bezwładowi nie mającej początku materii, lecz poprzez założenie, iż człowiek jest częścią powszechnej racji stwórczej, która wprawdzie zachowuje przedmiotowość w stosunku do pojedynczej jednostki, ale nie osiąga wobec niej — jak

w obliczu faktu, że zło dotknęło poszczególne jednostki: cele szczegółowe giną w tym, co powszechne”.

to ma miejsce w teologii tradycyjnej — rangi wolnego podmiotu.

Lewica heglowska odwraca teologię immanentną swego mistrza, zamieniając ją w naturalistyczną antropologię. Jeżeli bowiem to, co boskie w człowieku, jest racjonalne, to jest ono wynikiem procesu historycznego, poprzez który sam rozum rozwija się i dochodzi do samowiedzy³.

Na miejsce heglowskiego rozumu wkracza wówczas pojęcie ludzkości jako rzeczywistego nosiciela i prawdziwego podmiotu rozumu. Dzięki swemu obiektywnemu charakterowi ludzkość przekracza wymiar indywidualny, który pozostaje siedliskiem zwykłego uczucia względnie woli.

To twierdzenie jest odwróceniem stosunku łączącego poszczególne elementy konstrukcji heglowskiej i zakłóca równowagę jej systemu. Duch obiektywny uzyskuje względną przewagę, a przynajmniej autonomię, w stosunku do Ducha absolutnego i dopiero w świetle tego przemieszczenia staje się zrozumiałe na przykład, dlaczego Marks upatruje w filozofii prawa i państwa główny trzon systemu heglowskiego⁴.

Czynnik boski w człowieku ustępuje więc miejsca istocie gatunkowej, przeciwstawionej istocie indywidualnej (Feuerbach).

Istota gatunkowa, którą jest właśnie człowiek, wymyka się jednak jednoznacznej definicji. Wyjaśnienie jej w duchu determinizmu biologicznego oznaczałoby rezygnację z olbrzymiego kroku naprzód, który uczyniła heglowska filozofia dziejów w stosunku do materializmu wieku Oświecenia, to znaczy z tezy, że istotą człowieka jest rozum, który realizuje się w historii. Wychodząc mianowicie z tego punktu widzenia, staje się rzeczą możliwą zrozumienie metaindywidualnych czynników dziejów, a także, ogólnie, teorii dziejów. Oświecenie, nadając wartość absolutną sensualizmowi, odmawiało realnego istnienia temu, czego nie dało się sprowadzić do formy postrzegania, a kontynuując walkę ze wszelkimi teleologiczno-teologicznymi koncepcjami wszechświata, wykluczyło cał-

³ Jeszcze bardziej niż w sławnym *Leben Jesu* Straussa proces ten jest widoczny w krytyce Nowego Testamentu dokonanej przez Brunona Bauera, od *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Leipzig 1841, poprzez *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Braunschweig 1842, aż do pism z dziedziny krytyki politycznej i filozoficznej, których kilka ukazało się niedawno staraniem Hansa Martina Sassa w serii *Theorie*, wydawanej przez Suhrkamp Verlag pt. *Feldzüge der reinen Kritik*.

⁴ Także i dla tej nowej interpretacji filozofii heglowskiej podstawowym punktem odniesienia pozostaje spuścizna Bauera. Zob. artykuł pt. *Der christliche Staat und unsere Zeit* w: *Feldzüge der reinen Kritik*, cytowany po raz pierwszy w *Hallische Jahrbücher 1841* oraz *Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft*, Leipzig 1840.

kowicie — na ile to było możliwe — kategorię celowości z zasięgu nauki. Relacja, jaką Kant wprowadza pomiędzy sądem określającym a sądem refleksyjnym, pełniej wyraża tę negację celowości, której przyznaje się prawo do istnienia tylko w obrębie refleksji, uważając ją za zdolną do pełnienia funkcji wyłącznie estetycznej. Na podstawie porządku wiedzy ustalonego przez Kanta i szeroko uznawanego po nim w kulturze europejskiej, pojęcie stworzenia może więc istnieć tylko w sferze estetycznej.

Na takiej podstawie można oczywiście zbudować system nauki fizyki, przynajmniej newtonowskiej, ale nie można stworzyć nauki o rzeczywistości organicznej, a już w żadnym wypadku — nauki historycznej⁵. W myśl bowiem tej koncepcji historię bada się przy pomocy metodologii postępującej od spraw złożonych do prostych i szukającej przyczyny każdego zjawiska w indywidualnych postawach, działaniach i zachowaniach.

Tego rodzaju procedura, polegająca na zwykłej rejestracji zdarzeń, kronika, w tym znaczeniu, jakie nadaje jej Croce, pomija struktury działające w historii i warunkujące działanie podmiotów. Natomiast heglowska wizja historii pojmowanej jako samo-realizacja rozumu, a nade wszystko heglowska kategoria Ducha pozwala ukazać te elementy we właściwym świetle i rewaluować czynnik celowości, który jest immanentnym składnikiem struktur politycznych, gospodarczych, społecznych i religijnych.

Materializm historyczno-dialektyczny stara się zachować, w nowej perspektywie, metodologiczną zdolność dialektycznego uprawiania historii, kiedy to podmiot indywidualny jest nie punktem wyjścia, lecz pośrednikiem oraz punktem dojścia i wynikiem działania innych czynników⁶.

Przyjmując metodę dialektyczną, a zatem uznając istnienie celowości, należy jednak uznać także istnienie podmiotu, który

⁵ Ciekawe uwagi na ten temat można znaleźć w nieopublikowanym maszynopisie Maxa Horkheimera: *Zur Antinomie der theologischen Urteilskraft*, Stadtbibliothek (Universität), Frankfurt am Main 1923.

⁶ Ta negacja tradycyjnego humanizmu burżuazyjnego i odpowiadającej mu koncepcji człowieka jest widoczna w poglądach dwóch z głównych szkół współczesnego marksizmu. Zob. Luis Althusser, *Pour Marx*, Paris 1965 oraz L. Althusser, E. Balibar..., *Lire le Capital*, Paris 1965; zob. także M. Horkheimer, *Materialismus und Moral*, pierwodruk w *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang II, Paris 1933, Heft 2, s. 162 nn, później w *Kritische Theorie*, T. I, Frankfurt am Main 1968, s. 71 nn: „Niedialektyczna koncepcja wolnego podmiotu jest obca materializmowi”. Wyd. wł. Torino 1974, s. 108.

Na ten sam pogląd zwraca uwagę jeden z najinteligentniejszych katolickich krytyków marksizmu — Augusto del Noce. Zob. *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1970, a w szczególności eseje *La non-filosofia di Marx e il comunismo come realtà politica* oraz *Marxismo e salto qualitativo*.

jest jej źródłem. W pełni spójny jest bowiem tylko taki materializm, który odrzuca pojęcie stworzenia i zakłada odwieczne istnienie materii, pod warunkiem, że odrzuca jednocześnie jakąkolwiek celowość w układzie wszechświata i społeczeństwa. Niełatwo natomiast pogodzić opcję na rzecz materializmu z pojęciem celowości immanentnej⁷. Czytając „Tezy o Feuerbachu” widzimy, że Marks zdawał sobie z tego doskonale sprawę: „Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu — głosi on w pierwszej tezie — (nie wyłączając feuerbachowskiego) jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość ujmował on jedynie w formie obiektu, nie zaś jako ludzką działalność zmysłową, praktykę, nie subiektywnie. To sprawiło, że stronę czynną, w przeciwieństwie do materializmu, rozwijał idealizm — jednak w sposób abstrakcyjny, ponieważ idealizm, rzecz jasna, nie zna rzeczywistej, zmysłowej działalności jako takiej. Feuerbachowi chodzi o przedmioty zmysłowe, rzeczywiście odmienne od przedmiotów myślowych; samej jednak działalności ludzkiej nie ujmuje on jako działalności przedmiotowej. W *Istocie chrześcijaństwa* rozpatruje on przeto tylko postawę teoretyczną jako prawdziwie ludzką, podczas gdy praktykę ujmuje i ustala jedynie w brudno-żydowskiej formie jej przejawiania się. Dlatego nie rozumie on znaczenia działalności „rewolucyjnej”, „praktyczno-krytycznej”⁸.

W działalności ludzkiej zawarty jest zawsze immanentnie czynnik subiektywny, który jednak — jako przetworzenie materii czy produkcja materialna — ma również charakter podmiotowy. Feuerbach, głosząc wyższość przedmiotu zmysłowego nad przedmiotem poznania z uporem sprowadza jednak inicjatywę człowieka działającego w odniesieniu do rzeczywistości obiektywnej — do uczestnictwa i inicjatywy zawartych w samym akcie poznania. Wynika z tego, siłą rzeczy, uznanie prymatu rzeczywistości obiektywnej i pasywistyczny charakter jego materializmu.

W przeciwieństwie do niego Marks uważa, że to właśnie człowiek nadaje sens historii: działalność praktyczno-krytyczna przemienia i humanizuje świat, a praca wprowadza czynnik celowości do przyrody. Poznanie uwzględniające moment celowości podnosi tylko na poziom świadomości to, co człowiek czynił i czyni zawsze odruchowo w procesie wymiany organicznej z przyrodą. Na miej-

⁷ Zob. *Les origines sociales de l'incrédulité bourgeoise en France* Bernarda Groethuysena w *Studies in Philosophy and Social Science*, New York VIII (1939), s. 362 nn.

⁸ K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, w: *Marx Engels Werke*, T. III, Berlin 1973, s. 533 (przekład polski w *Pismach wybranych Marksa*, Warszawa 1979).

sce rozumu stającego się światem przychodzi teraz praca ludzka, która buduje świat dla człowieka⁹.

Działalność ludzka zakłada jednak istnienie przedmiotu: zamiast procesu samostawiania się rozumu (pomimo że chodzi przecież o rozum *ludzki*) pojawia się proces pracy, rozwijający się według schematu: surowiec — przetworzenie — produkt gotowy.

Powraca więc znowu zagadnienie początku, zarówno w formie pytania o przedmiot przetwarzany, jak i pochodzenie podmiotu przetwarzającego i jego odmienności od reszty przyrody.

Już z chwilą, gdy zarysowały się pierwsze zręby teorii Marksa postawiono mu, nie bez słuszności, zarzut, że jego doktryna to także, w gruncie rzeczy, rodzaj teologii, a to z uwagi na jej związek z pojęciem substancji. W ujęciu Marksa podmiot nigdy nie jest samowystarczalny, lecz występuje zawsze w powiązaniu z jakimś innym czynnikiem lub przesłanką.

W pełnym rozterki fragmencie *Rękopisów Ekonomiczno-Filozoficznych* Marks podejmuje to zagadnienie: „Istota uważa się za samodzielną dopiero wtedy, gdy stoi na własnych nogach, a stoi na własnych nogach dopiero wtedy, gdy swoje istnienie zawdzięcza samej sobie. Człowiek, który żyje z łaski innego, uważa się za istotę zależną. A ja przecież żyję całkowicie z łaski innego wtedy, gdy zawdzięczam mu nie tylko utrzymanie swego życia, lecz i to, że ponadto stworzył moje życie, że jest *źródłem* mojego życia, a moje życie ma z konieczności taką przyczynę zewnętrzną, jeśli nie jest moim własnym tworem. Dlatego *akt stworzenia* jest wyobrażeniem, które bardzo trudno wyprzeć ze świadomości ludu.

⁹ W pochodzącej z tego samego okresu notatce Marksa, dotyczącej jego stosunku do Hegła, znajdujemy następujące uwagi, pisane niespokojnym, urywanym stylem, dobrze znanym z marksistowskich notatek:

Hegłowska konstrukcja fenomenologii.

1. Samowiedza zamiast człowieka. Podmiot — przedmiot.

2. Różnice w rzeczach nie (uznawane za) ważne, ponieważ substancja jest pojmowana jako samoodróżnienie lub ponieważ samoodróżnienie, rozróżnianie, działalność rozsądku jest pojmowana jako istotna. Hegel tedy dał w ramach spekulacji rzeczywiste, ujmujące sedno rzeczy, dystynkcje.

3. Zniesienie *wyobcowania* utożsamione ze zniesieniem *przedmiotowości* (jedna zwłaszcza strona rozwinięta przez Feuerbacha).

4. Zniesienie przez ciebie przedmiotu wyobrażonego, przedmiotu jako podmiotu świadomości, utożsamione ze zniesieniem *rzeczywisto-przedmiotowym, działaniem* zmysłowym różnym od myślenia, z *praktyką i działalnością realną*”.

(Na marginesie tej notatki znajdującej się na s. 16 brulionu, zawierającego 11 tez o Feuerbachu, Marks dodaje jeszcze uwagę: „Do dalszego rozwinięcia”).

Byt sam przez się przyrody i człowieka jest dlań *niepojęty*, ponieważ przeczy wszelkim *oczywistościom* życia praktycznego”¹⁰.

Istnieje z pewnością wiele argumentów, które można wysunąć przeciwko hipotezie stworzenia i Marks w dalszym ciągu cytowanego fragmentu skrupulatnie je wymienia: „Teorii o stworzeniu Ziemi zadała potężny cios geognozja, tj. nauka, która przedstawia kształtowanie ziemi jako proces, jako samotworzenie się. *Generatio aequivoca* jest jedynym praktycznym obaleniem teorii stworzenia”¹¹.

Ta odpowiedź nie zamyka jednak problemu z dwóch powodów: z czysto spekulatywnego punktu widzenia odsuwa ona tylko pytanie, a fakt, że można je odsuwać bez końca cofając się w czasie od jednej do drugiej kombinacji elementów przyrody, nie stanowi

¹⁰ K. Marks, *Manoscritti Economico-Filosofici*, Torino 1968, s. 123 (polski przekład w *Pismach wybranych Marksa*, W-wa 1979).

¹¹ Tamże. Marks kontynuuje swą polemikę z argumentacją religijną w następujących słowach (przytaczamy wywód Marksa aż do następnego cytatu zawartego w tekście): „Łatwo, rzecz jasna, powiedzieć poszczególnemu osobnikowi to, co mówił już Arystoteles: Zostałeś zrodzony przez swego ojca i swą matkę, to znaczy spółkowanie dwojga ludzi, a więc akt gatunkowy ludzi stworzył człowieka w twojej osobie. Widzisz więc, że człowiek również pod względem fizycznym zawdzięcza swoje istnienie człowiekowi. Masz więc na uwadze nie tylko *jedną* stronę, *nieskończony* proces, na mocy którego pytasz dalej: Kto zrodził mego ojca, kto zrodził jego dziadka itd.? Musisz też pamiętać o tym *ruchu okrężnym*, który w owym procesie jest zmysłowo postrzegalny, o ruchu, na mocy którego człowiek rodząc powtarza siebie samego, a więc podmiotem pozostaje stale *człowiek*. Ale ty odpowiesz: Uznaję ten ruch okrężny, uznaj więc i ty ten proces, który prowadzi mnie coraz dalej i dalej, aż do pytania, kto zrodził pierwszego człowieka i w ogóle przyrodę. Mogę ci odpowiedzieć tylko tyle: Twoje pytanie samo jest wytworem abstrakcji. Zapytaj sam siebie, jak doszedłeś do tego pytania; zapytaj, czy swego pytania nie zadałeś z punktu widzenia, który nie pozwoli mu udzielić odpowiedzi, gdyż jest on z gruntu absurdalny. Zapytaj sam siebie, czy dla rozumnego myślenia istnieje ów proces jako taki? Pytając o stworzenie przyrody i człowieka, abstrahując tym samym od człowieka i przyrody, zakładasz ich *nieistnienie*, a mimo to chcesz, bym ci dowiódł ich *istnienia*. Powiem ci więc: Porzuć swoją abstrakcję, a porzucisz i swoje pytanie; jeśli zaś chcesz się jej trzymać, to bądź konsekwentny i skoro pojmujesz człowieka i przyrodę jako *nie istniejące*, to traktuj też siebie jako nie istniejącego, bo przecież ty też jesteś przyrodą i człowiekiem. Nie myśl, nie pytaj mnie, albowiem gdy tylko zacznasz myśleć i pytać, twoje *abstrahowanie* od istnienia przyrody i człowieka traci sens. A może jesteś takim egoistą, że zakładasz nicosię wszystkiego i chcesz istnieć tylko sam? Tamże, s. 124—125.

Marks wysuwa pod adresem człowieka o światopoglądzie religijnym zarzuty oparte na lekturze *Krytyki czystego rozumu*. Z jednej strony jednak nie są to nigdy zarzuty ostateczne, jako że prowadzą nie do odpowiedzi negatywnej, lecz do antynomii *Czystego Rozumu*, podczas gdy z drugiej strony pozostawiają zawsze otwartą drogę do religijnego pojmowania *Rozumu Praktycznego*.

jeszcze odpowiedzi. Ale nie tu tkwi prawdziwa trudność: naukowa odpowiedź tego rodzaju może być wystarczająca dla wulgarnego materializmu i dla ateizmu czysto negatywnego. Zagadnienie stawiane przez zwykłych ludzi ma inny charakter. Opiera się ono na oczywistym przeświadczeniu, że człowiek nie stworzył sam siebie, a w pytaniu o pochodzenie świata mieści się inne jeszcze, znacznie ważniejsze pytanie dotyczące jego przeznaczenia. Odpowiedź oparta tylko na geognozji, nawet gdyby przesądzała sprawę z naukowego punktu widzenia, byłaby niepopularna, jako że prowadziłaby do przygnębiającego wniosku, iż przeznaczenie nie istnieje. Byłaby to odpowiedź nie do zniesienia dla wszystkich ludzi, z wyjątkiem nielicznych „silnych natur”, które z uwagi na swą strukturę psychiczną i sytuację społeczną nie potrzebują pocieszenia.

To wszystko jest nie do pogodzenia z programem ateizmu pozytywnego, którego przykładem jest teoria Marksa. Dlatego też, po dramatycznym dialogu, w którym po każdym zarzucie ze strony ateisty problem odżywa na nowo, zasadnicza odpowiedź pojawia się na innej płaszczyźnie: „Możesz mi odrzec: Nie chcę zakładać nicości przyrody itd., ja pytam ciebie o *akt jej powstania*, jako anatomia pytam o powstanie kości itd. Skoro jednak dla socjalisty cała tak zwana *historia świata* jest niczym innym, jak tylko tworzeniem człowieka przez pracę ludzką, jak tylko stawianiem się przyrody dla człowieka, to ma on oczywisty, nieodparty dowód swego narodzenia z siebie samego, dowód procesu swego powstawania. Skoro *istotność* człowieka i przyrody stała się czymś praktycznym, zmysłowym, naocznym, skoro człowiek stał się dla człowieka praktycznie, zmysłowo, naocznie bytem przyrody, a przyroda dla człowieka bytem człowieka, pytanie o obcą istotę, o istotę istniejącą ponad przyrodą i człowiekiem — pytanie, które zawiera w sobie stwierdzenie nieistotności przyrody i człowieka — stało się praktycznie niemożliwe”¹².

Dialektyka da się pogodzić z materializmem tylko wtedy, gdy uzna się człowieka za czynny podmiot przyrody i historii: tylko w takim wypadku celowość, z którą nauka historii ma ustawicznie do czynienia, nie będzie utożsamiana z opatrnością, maącą swe źródło w istocie obecnej poza historią, choć w tejże historii działającej, lecz uznana zostanie za rezultat działalności człowieka. Działalność ta w postaci zobiektywizowanej staje się tajemnicą dla człowieka, który nie uświadamia sobie społecznego wymiaru działania. Rozumie ją za to w każdym calu nowy człowiek — socjalista, który działa jako istota zbiorowa i tak też samego siebie pojmuje. Czło-

¹² Tamże, s. 125.

wiek stwarzający sam siebie zajmuje miejsce dzieła stworzenia dokonanego przez Boga, a dumna świadomość własnej siły jako postawa ogólnoetyczna usuwa w cień poczucie zależności.

Z drugiej strony, powiedzenie, że człowiek wprowadził celowość do świata przyrody, jest nieprecyzyjne: przy takim założeniu pojawiłby się nierozwiązalny problem dualizmu człowieka i przyrody, z którego wynikałoby nowe pytanie o pochodzenie, tym razem już nie przyrody, lecz człowieka i jego cech specyficznych, które wyróżniają i oddzielają go od reszty świata naturalnego.

Człowiek sam jest częścią przyrody, a celowość historii ludzkiej zawiera w sobie wtórnie rzeczywistość przyrodniczą nadając jej piętno działalności człowieka, tak jak fakt przynależności do przyrody podmiotu ludzkiego zawiera w sobie jego historię w ramach ogólnej historii przyrody.

W cytowanym fragmencie Marksa wyróżnić można trzy podstawowe elementy związane z problemem powstania człowieka i świata: samostworzenie, celowość immanentna i dialektyka jako odpowiedź na pytanie o istnienie czynnika negatywnego.

Uważnemu czytelnikowi taka struktura myślowa przywodzi na myśl tradycję teologiczną, trzy podstawowe aspekty dogmatu, których zawężonym i zeświecczonym odpowiednikiem są trzy czynniki wyodrębnione przez Marksa. Na miejsce teorii o stworzeniu człowieka i świata *ab alio*, to znaczy dokonanym przez istotę transcendentą w sposób całkowicie wolny i wykluczający istnienie materii zastanej, podstawia się kategorię samostworzenia, która ostatecznie odwołuje się do naturalistycznego ewolucjonizmu, dość jeszcze zresztą — co zrozumiałe — prymitywnego, w przekonaniu, że z nieodparcie narzucającym się każdemu człowiekowi pytaniem o pochodzenie świata można się uporać kwestionując jego zasadność i podstawę, na jakiej się opiera.

Chociaż z punktu widzenia czysto negatywnego ateizmu odpowiedź taka jest do przyjęcia, to dramatyczne dzieje ludzkości nie pozwalają Marksowi uznać jej za zadowalającą; jej uznanie oznaczałoby bowiem rezygnację z poszukiwania wątku racjonalnego w historii. Marks rozwiązuje tę trudność wprowadzając pojęcie celowości immanentnej czyli samoruchu, która jest przeciwieństwem chrześcijańskiej koncepcji celowości stworzenia, powiązanej poprzez swój początek i koniec z Istotą transcendentną, a jednocześnie stanowi przełożenie tejże koncepcji na język filozofii immanentnej.

Można jednak zadać sobie pytanie, czy tego rodzaju operacja nie prowadzi do odebrania pojęciu celowości jego konkretnej treści, czy nie sprowadza go do aspektu czysto formalnego? Celowość

zakłada przecież istnienie podmiotu, w przeciwnym razie, drogą hipostazy, sama może zamienić się w podmiot; jeśli jednak człowiek jest miarą wszechrzeczy, co jest miarą człowieka? Nie rozwiązane pozostaje zagadnienie związku między immanentną celowością historii a konkretnymi celami ludzi rzeczywiście istniejących i ich szczęściem¹³.

Po trzecie, koncepcja dialektyki jako sposób rozwiązania problemu czynnika negatywnego w historii oznacza zawężenie chrześcijańskiego pojęcia zła. W tej perspektywie pochodzenie zła ulega całkowitej immanentyzacji, co powoduje dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze, ludzkie cierpienie zostaje sprowadzone do wymiaru bólu istoty skończonej, który w trakcie rozwoju historycznego przemija i znika: nie istnieje więc silna potrzeba zbawienia¹⁴.

Po drugie, następuje zakłócenie równowagi, występującej w teologii tradycyjnej, pomiędzy odpowiedzialnością a brakiem odpowiedzialności ze strony człowieka za powstanie zła. W koncepcji chrześcijańskiej odpowiedzialność człowieka pojawia się na pierwszym planie, ale oprócz niej jest także odpowiedzialność innej istoty — biblijnego węża. Dzięki ześrodkowaniu problemu zła w jego potrójnym aspekcie — moralnym, fizycznym i metafizycznym — przede wszystkim na osobie człowieka, niezależnie od jego wymiaru uniwersalnego, kosmicznego, cierpienie indywidualne nie rozplywa się w historii. Takie podejście nie wyklucza jednocześnie solidarności wszystkich ludzi w cierpieniu.

Poprzez swą śmierć i zmartwychwstanie Chrystus zwycięża zło w jego potrójnym wymiarze, paraliżuje działanie mocy, choć ich jeszcze nie niszczy, nadaje sens i pozwala człowiekowi przeżywać z nadzieją tajemnicę zła w całej głębi i mnogości jej składników, bez popadania w metafizyczny pesymizm ani też bez woluntarystycznego przeceniania własnej zdolności do osiągnięcia zbawienia o własnych siłach.

Momentem, od którego problem stworzenia można uznać za przewyciężony, w tym znaczeniu, że samostworzenie człowieka i tworzenie przez niego świata w procesie historii staje się oczywistością — jest realizacja idei socjalizmu. Z chwilą, gdy człowiek udowodni, że jest w stanie odtworzyć w całości rzeczywistość, w której się porusza, traci znaczenie i staje się nieważne

¹³ Zagadnienie odrębności losu indywidualnego jest podstawą krytycznej oceny teorii Hegla ze strony Kierkegaarda i Schopenhauera.

¹⁴ W koncepcji Marksa pojęcie jednostki roztapia się w pojęciu istoty społecznej, utożsamianej z całokształtem procesu historycznego, co pozwala mu na relatywistyczne ujęcie zagadnienia śmierci człowieka. Por. *Rękopisy Ekonomiczno-Filozoficzne*, wyd. cyt., s. 114—115.

pytanie o pochodzenie starego, nieistniejącego już świata, staje się natomiast oczywiste, że nowy świat powstaje w wyniku twórczej działalności ludzi należących do zorganizowanego i solidarnego społeczeństwa. Człowiek socjalistyczny jest więc bohaterem nowego dzieła stworzenia; jest on w stanie *odtworzyć*, a więc uważać za swoje to wszystko, co obecnie uznaje się za produkt pozaludzkiego rozumu. Zarzut, że człowiek produkuje, ale nie tworzy, że wykonuje swą pracę tylko w oparciu o materię zastaną, traci moc w miarę, jak materia staje się coraz bardziej odkonkretniona i bezkształtna, i nie tylko że nie wyznacza kierunku działalności twórczej, lecz sama całkowicie jej podlega.

Problem stworzenia wynika zresztą u Marksa nie z pytania o pochodzenie świata, które to pytanie — w swej tradycyjnej formie — traci sens w świetle kantowskiej *Krytyki Czystego Rozumu*, lecz z pytania o celowość i formę. Niepokój, z którego rodzi się religijność, wywołany jest na ogół poczuciem niespójności: podmiot ludzki staje w obliczu rzeczywistości, która wykazuje cechy odpowiadające potrzebom i takie, które są z nimi sprzeczne. Z rozbieżności pomiędzy pragnieniem a realizacją, między czynnikiem subiektywnym a obiektywnym rodzi się pytanie o charakterze religijnym. Nie wynika ono wyłącznie z ciekawości dotyczącej początku wszechrzeczy, lecz z uczucia wyobcowania z własnej istoty, z niespełnienia i rozdźwięku, które, poprzez odniesienie do początku, człowiek stara się wyjaśnić samemu sobie i, w miarę możliwości, przewyciężyć.

Ateizm pozytywny natomiast wyraża się w poczuciu spokojnego posiadania własnego „ja” i w pogodnym napawaniu się swą ludzką naturą.

Pytanie o charakterze spekulatywnym może z pewnością także i w tym przypadku zachować swą abstrakcyjną wyższość, jednakże odpowiedź zniża się do poziomu zwykłej ciekawości: wiedza o pochodzeniu nie jest potrzebna do życia z samym sobą, a to, czy świat został stworzony przez Boga czy też przez przypadek, nie ma żadnego znaczenia i nie odbija się w żaden sposób na prowadzonym życiu.

Marks nawiązuje więc do prometejskiego nurtu kultury niemieckiej, którego najpełniejszym i najdoskonalszym wyrazem jest *Prometeusz* Goethego¹⁵, a odcina się od ateizmu francuskich liber-tynów, który zawiera zawsze w sobie moment pesymizmu.

¹⁵ Aspekt ten widoczny jest przede wszystkim w pierwszej i ostatniej strofie *Prometeusza*: Człowiek tworzy sobie środowisko będące jego własnym dziełem, z którego nie musi zdawać nikomu sprawy. To dopiero staje się podstawą jego wolności:

Pod tym względem materializm Marksa bardzo wyraźnie zbliża się do idealistycznej filozofii heglowskiej z jej tożsamością podmiotu i przedmiotu, przeniesioną po prostu ze spekulacji do historii i uznaną za zadanie na przyszłość.

Zobaczmy jeszcze, jak Marks opisuje sytuację człowieka żyjącego w warunkach urzeczywistnionego socjalizmu: „*Ateizm, jako zaprzeczenie tej nieistotności, nie ma już sensu, bo ateizm jest negacją Boga i stanowieniem przez tę negację bytu człowieka; ale socjalizm jako socjalizm nie potrzebuje już takiego pośrednictwa; rozpoczyna on od teoretycznie i praktycznie zmysłowej świadomości człowieka i przyrody jako istoty. Jest pozytywną samowiedzą człowieka, odbywającą się już bez pośrednictwa zniesienia religii, tak jak rzeczywiste życie jest pozytywną rzeczywistością człowieka, odbywającą się już bez pośrednictwa zniesienia własności prywatnej, czyli komunizmu*”¹⁶.

Wprawdzie Marks zaraz potem stwierdza, że „*Komunizm jest konieczną formą i czynną zasadą najbliższej przyszłości, ale komunizm nie jest jako taki celem rozwoju ludzkiego — formą społeczeństwa ludzkiego*”¹⁷. Prawdą jest jednak również, że w jego systemie teoretycznym dominującą rolę odgrywa myśl o spełnieniu, ku któremu dąży historia ludzkości i w którym nastąpi całkowite przewyciężenie wewnętrznego wyobcowania człowieka. Jeżeli nawet komunizm sam w sobie nie jest takim spełnieniem, to w każdym bądź razie jest nim z pewnością w stosunku do poprzedniego stadium historii, które obecnie należy przewyciężyć.

Zakryj twoje niebo, Zeusie,
Zasłoną chmur
I ćwicz się niby mały chłopiec,
Ciskając do celu
W wysokie dęby i w szczyty gór;
Ale musisz zostawić mi
Ziemię moją
I moją chatę, którejs nie budował,
I moje ognisko,
którego żaru
Zazdrościsz mi.

...
Siedzę tu oto i lepię ludzi
Podług mojego obrazu,
Ród, który będzie do mnie podobny
W cierpieniu i w płaczu,
W używaniu i w radości,
I w tym, że tobą będzie gardził
Jak ja!

(przekład Jarosława Iwaszkiewicza)

¹⁶ *Rękopisy Ekonomiczno-Filozoficzne*, wyd. cyt., s. 125—126.

¹⁷ Tamże, s. 126.

Jest to zresztą nieuniknione i konieczne, jeżeli zanik religii wiąże się z sytuacją, w której samoświadomość jako suwerenny i samowytwarzający się podmiot stanie się oczywistością wynikającą bezpośrednio z warunków życia ludzkości.

Nie zapominamy tu o sporach prowadzonych również niedawno wokół tekstów, na których oparliśmy naszą rekonstrukcję myśli marksowskiej. Niektórzy zaliczają je do młodzieńczego okresu twórczości, w którym Marks rzekomo nie był jeszcze prawdziwym marksistą i posługiwał się nadal kategoriami starej filozofii; inni z kolei widzą w nich główny trzon jego teorii¹⁸.

Nie zgadzając się ani z jedną, ani z drugą opinią, uważamy jednak, że są one ścisłym i konsekwentnym obrazem jednego z dwóch ujęć marksistowskiego materializmu i odzwierciedlają stanowisko, jakie musi on zająć w swej polemice z religią.

Marks, zastępując system myślowy odwołujący się do prapoczątku systemem odwołującym się do przyszłości, który zawiera w sobie coś z myślenia Pascala i stanowi transpozycję filozofii tożsamości na język materializmu. Jest w tym z pewnością jakiś paradoks, ponieważ pod innymi względami materializm Marksa jest konsekwentną polemiką z filozofią tożsamości i batalią o prawa tego, co jest tożsame, tego, co zostaje odrzucone przy budowie systemu tożsamości i sprowadzone do poziomu zwykłej przypadkowości nie mającej znaczenia historycznego ani filozoficznego.

Każdy z tych dwóch elementów jego teorii prowadzi niechybnie — w swej skrajnej postaci — do odrzucenia drugiego, jak o tym świadczą również niedawne koleje losu filozofii marksistowskiej.

Odwołanie się do filozofii tożsamości podmiotu i przedmiotu jest jedynym sposobem pozwalającym marksizmowi na prowadzenie polemiki przeciwko religii bez popadania w naturalistyczną metafizykę, jak to ma miejsce w ostatnich pracach Engelsa i w będącym ich przedłużeniem diamacie, który zresztą sam jest prymitywną odmianą samej filozofii tożsamości.

Dialektyka Oświecenia

Immanentna koncepcja wiary osiąga w dziele Marksa swój punkt kulminacyjny i jednocześnie krytyczny. Twierdzenie, iż człowiek jest miarą wszechrzeczy nasuwa pytanie, co jest miarą czło-

¹⁸ O zasadniczej cezurze, jaką w rozwoju myśli Marksa stanowi *Niemiecka ideologia*, mówi przede wszystkim L. Althusser w: *Pour Marx i Lire le Capital*. Wszyscy zwolennicy marksistowskiego komunizmu przypisują zaś tym pracom wielką wagę z punktu widzenia całościowej wykładni myśli Marksa.

wieka. Każdy, kto po Marksie będzie starał się odpowiedzieć na to pytanie, ma przed sobą dwie zasadnicze drogi: można twierdzić, że istotą człowieka jest jego zdolność do samostwarzania się i do wywracania na nice każdego elementu, który uzna za przesłankę, a więc i za ograniczenie własnej wolności. W takim przypadku popada się, siłą rzeczy, w filozofię tożsamości, ponieważ właśnie ta filozofia kwalifikuje jako nie tożsame każdy stosunek, w którym nie doświadcza się tej nieustannej i samoprzekraczającej się wolności.

Przeżywanie wolności jest w tym wypadku stale związane z przekraczaniem reguł. Tego rodzaju postawa przejmuje nieuchronnie z heglowskiej filozofii tożsamości pogardę dla jednostki i dla jej ograniczonych dążeń do szczęścia. Jeżeli istota bycia człowiekiem tkwi w nieustającym procesie samostwarzania się, ten, kto nie bierze udziału w owym procesie, nie jest tym samym w pełni godzien uwagi i szacunku, które należą się ludzkości, a zresztą troska o szczęście jednostkowe wydaje się niegodna bohatera prometejskiego. Los jednostki schodzi do rangi przypadkowości, podczas gdy istotnie ważnym czynnikiem historii jest realizacja wolności człowieka, to znaczy jego zdolności do opanowywania zewnętrznej przyrody. Dążąc do tego celu filozofia Marksa popada jednak w sprzeczność sama z sobą: człowiek jako istota fizyczna i empiryczna jest częścią przyrody, a panowanie nad człowiekiem jest nierozdzielnie związane z panowaniem nad przyrodą¹⁹. Z tego Marks dokładnie zdaje sobie sprawę. Co więcej, to właśnie marksizm wprowadził do nauki świadomość tego powiązania. Sama ludzkość jako element dany i założony staje się więc przedmiotem panowania: kantowska reguła, która nakazuje traktować ludzkość zawsze jako cel a nigdy jako środek, pozostaje w mocy tylko odnośnie do nowego pokolenia, którego cechy są jeszcze nieznanne, gdyż nadanie mu z góry jakiegoś konkretnego oblicza oznaczałoby postawienie przed przyszłą generacją zadania, które ograniczyłoby jej wolność absolutną. Nie chcemy tu oczywiście upatrywać w teoretycznych wywodach Marksa zapowiedzi, a tym bardziej źródła rządów twardej ręki narzuconych w imię marksizmu w licznych krajach europejskich. Historia zawsze bardziej niż teoria obfituje w sztywne rozwiązania. Wydaje się jednak, że dla stalinowskiej interpretacji

¹⁹ A propos konsekwentnej krytyki filozofii tożsamości z marksistowskiego punktu widzenia por. M. Horkheimer *Hegel und das Problem der Metaphisik*, pierwodruk w *Festschrift für Carl Grünberg*, Leipzig 1932, obecnie opublikowane ponownie, razem z *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* i *Montaigne und die Funktion der Skepsis* przez Fischera, Frankfurt am Main 1971.

marksizmu ta właśnie jego cecha stanowiła przynajmniej ważny punkt zaczepienia. Filozofia tożsamości istnieje w łonie marksizmu jako problem i jako stała pokusa, i tylko świadomość tego faktu pomaga nam zrozumieć, dlaczego nawet osoby nie skompromitowane bezpośrednimi związkami ze stalinizmem podchodziły w specyficzny sposób do zagadnienia demokracji i praw osoby ludzkiej w społeczeństwach socjalistycznych.

Drugą drogą, którą można starać się dojść do odpowiedzi na pytanie o miarę człowieka jest powołanie się na cielesne i indywidualne właściwości ludzkiego podmiotu. Cieleśność i indywidualność powstają oczywiście w ramach historii i ulegają w jej toku nieustannym przekształceniom. Nie zmienia to jednak w niczym faktu, że wolność i ludzkość są zawsze i wciąż na nowo wolnością i ludzkością ludzi istniejących w niej konkretnie, choć tylko w sposób przemijający. W tym drugim przypadku marksizm zostaje skierowany w pierwszej instancji do różnych gałęzi nauki o człowieku, a następnie do studiów nad czynnikiem subiektywnym, do konkretnego człowieka, który wskazuje metody i cele tych badań²⁰.

W tej drugiej perspektywie, bardziej zgodnej z tradycją materialistyczną, czynnik ludzki stanowi miarę skończoną. Podczas gdy w pierwszym przypadku marksizm pozostaje, właściwie, w ramach monizmu materialistycznego, który jest prostym odwróceniem heglowskiego idealizmu, druga droga oznacza faktyczne zerwanie marksizmu z idealizmem i jednocześnie z filozofią tożsamości.

Na skutek tego zerwania marksizm odzyskuje zarazem wątki, z których, w łonie autentycznego materializmu, rodzi się pytanie o charakterze religijnym — istotnym bowiem składnikiem materializmu jest pewna skłonność do melancholii. Niezależnie od tego, jak wielkie byłyby zdolności twórcze człowieka, ludzkość nigdy nie uwolni się całkowicie od doświadczenia cierpienia.

Można wprawdzie próbować przekształcić obraz śmierci, przedstawiając ją jako naturalne i szczęśliwe przeżycie z punktu widzenia człowieka, który uważa się za członka wspólnoty, a nie za odosobnioną jednostkę. Będzie to jednak tylko żaloszny zabieg intelektualny. A nawet gdyby tak było, zawsze jeszcze trzeba będzie przyznać, że i solidarna wspólnota ludzi skazana jest na przeminięcie. A jeśli ktoś chciałby temu wszystkiemu zaprzeczyć, sama pamięć o cierpieniach wszystkich minionych pokoleń, na które nie ma lekarstwa, a których materialista nie może po prostu sprowadzić

²⁰ A propos zdecydowanego i konsekwentnego wyboru tego kierunku badań por. M. Horkheimer, *Geschichte und Psychologie*, pierwodruk w *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang I, Leipzig 1932, Z. 1/1, s. 125 nn; następne wydanie w *Kritische Theorie*, wyd. cyt.

do rzędu niezadowolenia istoty skończonej, znajdującego następnie swe ukojenie w historycznej realizacji społeczeństwa doskonałego — wystarczyłaby, ażeby odebrać wiarygodność każdej próbie ostatecznego przewyciężenia tego rozdzwięku ²¹.

My oczywiście nie możemy ustalić, która z tych dwóch wykładni marksizmu jest bardziej poprawna z filozoficznego punktu widzenia. Każda z nich ma za sobą dobre argumenty i być może obie naraz są zawarte w filozoficznej koncepcji, o której mowa. Chcemy natomiast podkreślić, że jest to dylemat stojący nie tylko przed marksizmem, ale i przed całą myślą współczesną wywodzącą się z Oświecenia. W drugim z wymienionych przez nas założeń właśnie zagadnienie zła w świecie, to samo, od którego zaczęło się przekładanie chrześcijaństwa na język immanentyzmu, prowadzi do odrzucenia nowej świeckiej teodycei, z którą występuje filozofia tożsamości.

Jakie wnioski może wyciągnąć dla siebie z tych rozważań teologia stworzenia?

Co się tyczy treści, brak z pewnością oznak, które by wskazywały na nawrót tradycyjnej teologii stworzenia; niewątpliwie jednak pojawia się na nowo zasadniczy wątek postawy, na której ta teologia się opierała. Jest to świadomość faktu, że istnienie jest zjawiskiem, którego wytłumaczenie nasuwa pewne problemy i że zawiera ono w sobie pierwiastek tragizmu; świadomość pewnej niespój-

²¹ Por. Max Horkheimer, *Materialismus und Moral*, wyd. cyt. Również to drugie oblicze materializmu znajduje swój poetycki wyraz w twórczości Goethego, a mianowicie w poemacie *Granice człowieczeństwa*:

Nie będzie z bogami
 Mierzył się człowiek
 Żaden na świecie.
 Jeśli się wzniesie
 I gwiazd dosięże
 Ciemieniem swoim,
 Nie znajdą oparcia
 Niepewne stopy —
 Z nim igrają
 Wichry i chmury.
 A jeśli mocne,
 Twarde swe kości
 Oprze o ziemię
 Mocną, trwającą,
 Z dębem się nawet
 Lub z winnym szczepem
 Wielkością
 Zrównać nie zdoła.

(przekład Zofii Ciechanowskiej)

ności i wewnętrznego przesunięcia istoty żyjącej w stosunku do własnej osi. Z nich to rodzi się pytanie o charakterze religijnym, na które można odpowiedzieć tylko na podstawie przeżyć doświadczanych w łonie wspólnoty kościelnej, a ukazujących związek z istotą „całkowicie Odmienną”, związek wykazujący podstawowe reguły, o których mówiliśmy na początku artykułu, a które wykluczają zarówno samoistność jak i monizm.

Nowy typ religijności odpowiada bowiem „mimetycznej” koncepcji rozumu: nie chce ulegać pokojowemu gwałtowi argumentacji, lecz łaknie kontaktu z życiem wewnętrznym uładowym.

tłum. **Andrzej Kaznowski**