

CZY FILOZOFIA JEST ZAWSZE BAŁWOCHWALCZA?

*Nie będziesz miał innych bogów obok Mnie!
Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu
tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na
ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią!
Nie będziesz się kłaniał przed nimi i nie będziesz
im służył... (Wj 20, 3-5).*

Ten Boży zakaz, tak oczywisty, skoro Bóg objawia się jako Jedyny, otrzymuje pełne znaczenie dopiero wówczas, gdy godzimy się brać na serio groźbę bałwochwalstwa, tzn. gdy nie sprowadzamy go po prostu do czci bożków wyraźnie „pogańskich”, jakimi są współczesne, wielorakie postacie złotego cielca. Bałwochwalstwo tkwi w samym sercu każdego przedstawienia czy ujęcia, a także każdej myśli o Bogu Trójjedynym, o ile prawdą jest to, że człowiek, sam będąc obrazem Boga, może tylko poniżyć i zdradzić swego Stwórcę, nadając Mu jakiś „obraz” skazany już z góry na to, że stanie się jedynie jego własnym „obrazem i podobieństwem”. Czy wynika stąd jednak konieczność zajęcia stanowiska definitywnego i nie podlegającego, rzecz jasna, atakom, ale całkowicie bezowocnego, zgodnie z którym bytu absolutnie transcendentnego nie da się prawdziwie i prawomocnie pomyśleć, lecz jedynie — ograniczenie to obejmuje oczywiście tutaj jedynie punkt widzenia pojęciowy — można go przeczuć, odczuć intuicyjnie lub wielbić? Czy nazbyt głośny, niestety, dualizm wiary i wiedzy jest faktycznie ostatnim słowem obu stron zainteresowanych tą kwestią i czy filozofia została raz na zawsze skazana na to przykre i bolesne stwierdzenie niemożności tych, którzy chcieliby być „filozofami chrześcijańskimi”, lub na wyrażoną z grzecznym utyskiwaniem pogordę ze strony tych, którzy wiedzą (i to od zawsze), że myśl nie może przyjąć i nauczyć się czegokolwiek od czegoś, co jest jej zdecydowanie obce?

Jeżeli obraz czy wyobrażenie może, i to dość szybko, zakryć Boga zamiast Go przybliżyć naszym oczom lub naszej myśli, to ten Boży zakaz jest znakiem, iż chodzi tutaj o nieuchronną pokusę. Dodajmy, że pokusa ta nie zawsze jest taka sama, i to w tym sensie, że bywa niekiedy w pewnym względzie prawomocna i prawowita. To, co jest absolutnie niewyrażalne jako absolutnie

inne, nie jest siłą rzeczy zakazane, niemniej, pograża się prędzej czy później w mroku, nieobecności, zapomnieniu lub delirium subiektywnego, nieprzekazywalnego doświadczenia. Jest to zatem najbardziej odpowiedni moment, aby przypomnieć, czego dokładnie dotyczy krytyka adresowana słusznie pod adresem bożka¹. Jak bowiem można byłoby myśleć choć trochę na serio, że ten, kto wyrzeźbił jakieś posągi, nadając im taki, a nie inny kształt, zaczyna je wielbić i zapomina całkowicie o swej pracy artystycznej, utożsamiając absolutnie Boga z tym oto konkretnym jego wyobrażeniem? Człowiek wie dobrze, że bożek nie jest Bogiem, a obraz nie ma, a przynajmniej nie ma już od dawna, żadnej mocy magicznej, nie jest bowiem Bogiem. Jest on jedynie i po prostu — i na tym polega jego istotna funkcja — sposobem, w jaki człowiek doświadcza lub wyraża to, co boskie. I tylko w tym sensie obraz jest prawowity, stanowi bowiem dowód, z racji samej swej obecności, autentyczności doświadczenia boskości, które spowodowało jego wytworzenie. Gdyby bowiem człowiek nie odczuwał potrzeby uwiecznienia tego pierwotnego doświadczenia, nadania formy czy oblicza temu, co boskie, aby móc potem pewniej, bezpieczniej, albo też łatwiej znaleźć je i odkryć ponownie, byłoby dla niego czymś zgoła bezcelowym utrwalać boskość w obrazie. Ale tutaj właśnie ujawnia się zdradzieckość bożka: wyobrażenie ma utrwalić (w obrazie wizerunku) Boga; powinno też być do dyspozycji tego, kto oddaje mu cześć; powinno ponadto mieć postać rzeźby oraz te rysy, jakie jej nadano. Stopniowo więc ta boskość, która była początkowo czymś zdecydowanie innym od bóstwa faktycznie ją wyrażającego, zostaje utożsamiona z tą okrojoną formą, ale w znaczeniu odwrotnym od jakiegokolwiek wzięcia materii w posiadanie przez bóstwo. Albowiem odtąd sam Bóg zostaje zdegradowany do rangi swego obrazu, przestaje być Bogiem i staje się jedynie wytworem przemysłu, a najogólniej biorąc — wyobraźni ludzkiej. Bóstwo (bożek) zdradza więc Boga, albowiem utrwała go w określonym kształcie i utożsamia z jego wyobrażeniem, zamiast czynić z tego wyobrażenia obraz prawdziwy, wskazujący ze swej natury na to, czego nie jest w stanie w pełni wyrazić. Obraz powinien stać się czymś stałym, na czym można by się było oprzeć, aby się wzniesić ku temu, co on sam jest w stanie zaledwie tylko przywołać.

Przejsście od obrazu do ikony dokonuje się zatem dzięki uzna-

¹ Por. w tej kwestii: J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris 1977. Dziełko to stało się w rzeczy samej natchnieniem dla niniejszego artykułu.

niu, że nasze doświadczenie boskości, nawet najbardziej autentyczne, nie daje się wyrazić zgodnie z naszymi normami. Jeżeli obraz zdradza, albowiem przypisuje jedynie jakieś miejsce temu, co boskie, to ikona nie stanie się faktycznie ikoną Boga, dopóki sam Bóg jej nie wyposaży, a więc dopóki nie będziemy w stanie uznać własnej niemocy i nie oddamy się do dyspozycji w czujnym oczekiwaniu na jej przyjęcie i nie zgodzimy się tym samym na ryzyko nieobecności i całkowitej inności.

Interesują nas tutaj szczególnie trudności związane z wyobrażeniem pojęciowym, z myśleniem filozoficznym, w tym zbliżaniu się do Boga i to drogą dążeń filozofa po-kantowskiego, który się stara zachować krytyczne zdobycze niesprowadzalności myślenia o Bogu do logicznego toku rozumienia, nie przerzucając jednak przy tym absolutu do sfery czysto praktycznej. F. W. J. von Schelling koncentruje drugą część swego dzieła na podziale filozofii na negatywną — pojęcie typowe dla ówczesnego sposobu myślenia, dominującego wówczas wśród filozofów, łącznie z samym Schellingiem — oraz pozytywną, względnie religię filozoficzną. Ta ostatnia ma budować — i to jest typowe dla Schellinga, któremu przypada, rzecz jasna, zadanie uwieńczenia tej budowy. Szkic taki jest niewątpliwie nazbyt „szybki”, wręcz karykaturalny. Niemniej, można go usprawiedliwić zarówno przedmiotem naszej obecnej refleksji, jak też filozofią samego Schellinga. Chodzi w nim bowiem o odróżnienie — zgodnie zresztą z naszą filozofią — tego, czym było aż do Kanta klasyczne pojęcie filozoficzne Boga, Bytu najwyższego, stanowiącego przedmiot najwyższy wiedzy w tym sensie, że jest on podstawą, albo racją bytu wszystkich innych przedmiotów, od „pozytywnej” myśli o Bogu, która odwraca to pojęcie tradycyjne i może stać się dlatego punktem wyjścia dla religii filozoficznej. Wydaje się, iż zamiarem Schellinga było przede wszystkim ukazanie sposobu, w jaki myśl ujmuje to, co nie jest już pojęciem Boga, w *ekstazie*, w której — zgodnie z etymologią — rozum wychodzi niejako poza siebie, co nie powoduje jednak tego, że filozofia zostaje „przekroczona” w kierunku jakiegoś tam mistycyzmu. Jeżeli Byt najwyższy jest zawsze tylko bóstwem pojęciowym — byłoby łatwo wykazać, dla jakich powodów — to nie wolno jednak, podobnie jak w przypadku bóstwa rzeźbionego, lekceważyć sobie jego specyfiki, a więc i prawowitości. Wartość dążeń Schellinga polega więc głównie na tym, że starał się on ten fakt docenić, wychodząc od ekstazy. Ta bowiem, łącznie z wywodzącą się od niej filozofią pozytywną, miałaby pozwolić na faktyczne zastąpienie bałwochwalczej myśli o bóstwie myślą pełną szacunku o Bogu, która to myśl nie prze-

stawałaby być myślą filozoficzną, tzn. rozumowo przekazywalną i dającą się racjonalnie uzasadnić. Ale czy tak się dzieje naprawdę?

Wydaje się rzeczą naturalną dla myśli od momentu, gdy ta zaczyna funkcjonować, że ma ona ambicje twórcze, a więc i totalitarne. „Zrozumieć” oznacza równie dobrze: objąć, ogarnąć myślą; zrozumienie połowiczne, częściowe, świadome, że jest takim, jest zawsze prowizoryczne i nie dające satysfakcji. Ambicją filozofii, a dokładniej (niewątpliwie) filozofii jako metafizyki, było zawsze dojście do źródła, zasady pozwalającej objąć całość tego, co może być pomyślane lub przeżyte i co pozwala, właśnie dlatego, utworzyć taką całość. Zasada tak ujęta dawałaby duchowi ludzkiemu doskonałą autonomię i usprawiedliwiałaby tym samym to tak bardzo ambitne dążenie do znalezienia absolutnej dominacji. Przykłady tego ogólnego prawa myśli są oczywiście tak liczne, jak różne są systemy filozoficzne, z których przywołajmy tutaj na moment słynny wywód Platona w księdze VI *Rzeczpospolitej*, przy czym wybór ten nie jest bynajmniej dziełem przypadku, ani nie wynika z pierwszeństwa chronologicznego, lecz spowodowany został paradygmatyczną rolą, jaką odgrywa w myśli wzmiankowanego wyżej Schellinga: ruch myśli poprowadzi nas tutaj w sposób naturalny do umieszczenia Boga w samym sercu filozofii i do uchwycenia tą drogą tylko Jego idola. Sam Platon zadowala się (jeśli wolno nam uczynić to zastrzeżenie) uznaniem za cel całego postępowania rozumowego sytuację niewątpliwą (bez-hipotetyczną), którą nazywa Dobrem, ale w tym sensie, że to wszystko, do czego się dąży i czego się poszukuje, jest dobre, najwyższy zaś przedmiot dążeń i poszukiwań może być jedynie w tych warunkach samym Dobrem. Chodzi więc o to, aby wychodząc z tego, czego najwyższa racja (bytu) jest jeszcze nieznaną i co jest dlatego właśnie wyłącznie hipotezą, dojść do tego, co będzie mogło uzasadnić nie tylko siebie samego, ale i całą resztę. Wydaje się, iż mamy tutaj do czynienia z trzema rodzajami postępowania, a nie tylko — jak to się zwykło podkreślać — z dwoma typami dialektyki. Ruch wstępujący, hipotetyczny i indukcyjny, można również łatwo dostrzec, jak metodę dedukcyjną, zstępującą, która — wychodząc od tego, co niewątpliwe (a-hipotetyczne) — przebiega przez to wszystko, co było dotychczas warunkowane samym uzasadnieniem. Jak jednak ma się sprawa z uchwyceniem zasady jako takiej? Platon zachowuje dyskrecję w tej kwestii, a to chyba dlatego, że zachodzi tu bezpośredniość, która daje bardzo krótką i zdecydowaną odpowiedź, przecinając wszelką inną formę opisu czy definiowania. A że taka bezpośredniość jest formą myślenia zdecydowanie innego od dialektyki i bywa czymś faktycznie rzad-

kim oraz niezwykłym, stając się nawet poniekąd udziałem jedynie nielicznych, tych królewskich filozofów wywodzących się z państwa idealnego, którym tylko oni sami zresztą będą mogli mądrze rządzić — jest to czymś oczywistym i niepodważalnym; należy jedynie podkreślić, ze względu na nasz temat, że jeżeli taka intuicja ma być wizją działalności filozoficznej, to nie może być ona jej kresem, albowiem filozofia powinna filozofować, tzn. uzasadniać to, co ją otacza, i nie dać się zagubić w kontemplacji przekraczającej zadanie człowieka w jego życiu obecnym. Platon pozostaje więc w granicach metafizyki: jeżeli doświadczenie uchwycenia tego, co a-hipotetyczne, znajduje się bez wątpienia na granicy filozofii, to nie jest ono jako takie ostatnim jej słowem.

Od tego, co niewątpliwe (a-hipotetyczne), do Boga jest już oczywiście jeden tylko krok, łatwy do pokonania. Jeżeli chodzi bowiem tylko o kwestię denominacji, to zastąpienie ma tu jeden tylko cel: dać nam świadectwo o rozwoju mentalności i o sposobie przywoływania (tak, by było ono zrozumiałe możliwie dla wszystkich) tej zasady stanowiącej najwyższy przedmiot filozofii. Okazuje się jednak szybko, że myślenie metafizyczne, mające Boga za podstawę, nie jest w stanie uniknąć pokusy dowodzenia Jego istnienia. A tym samym staje się rzeczą oczywistą, iż „Bóg” nie utożsamia się dokładnie z „zasadą i podstawą” w całej ich powszechności i abstrakcji, i że nie da się odkryć znaczenia tego pojęcia poza całokształtem filozofii, w najbardziej powszechnej świadomości, i że właśnie dlatego i tylko dlatego podlega on kontestacji. Przeanalizujemy tutaj dwa tylko przykłady, znane, głośne i bardzo charakterystyczne, dwóch ewentualnych rodzajów dowodzenia. Pięć dróg św. Tomasza: są to nie tyle dowody, co rysy charakterystyczne tego, co się rozumie na ogół pod pojęciem „Boga”. Nie da się zresztą w gruncie rzeczy przyjąć cofania się w nieskończoność, a tym samym negocjowania jakiegokolwiek punktu stałego, zasady, początku i uwieńczenia dla myśli, nie godząc się równocześnie na pierwszy motor, pierwszą przyczynę sprawczą, konieczność, powód doskonałości i kres ostateczny. Dlatego właśnie św. Tomasz stwierdza, iż każdy godzi się na przyjęcie i uznanie faktu, że te właśnie cechy charakterystyczne, w liczbie pięciu, odnoszą się do Boga i że każda z nich wystarcza sama w sobie do określenia Boga. Skoro jednak dowód nie jest wiążący i zniewalający, wystarczy odrzucić równoważność tych przyczyn ostatecznych z Bogiem, odmówić swej zgody, albo też skoro równoważność jest tak oczywista, że nie da się jej zanegować bez popadnięcia w absurd, to wówczas Bóg powszechnej świadomości zmiesza się z tym „bogiem filozofów”, który nie jest — rzecz jasna

— Tym, do którego się odnosi sam wniosek rozumowania („wszyscy zaś rozumieją to jako będące Bogiem”). Albo więc się nie dowodzi, albo też dowodzi Boga, który jest jednak wyłącznie jakąś zasadą, przyczyną, i może równie dobrze — właśnie dlatego — jawić się jako idol Boga prawdziwego. Będzie to idol, ale tylko w hipotezie najbardziej korzystnej, albowiem można by równie łatwo dojść do wniosku, że istnieje owo głośne, radykalne pęknięcie czy przedarcie między przedmiotem filozofii z jednej strony a przedmiotem wiary — z drugiej strony.

Dowód nazwany ontologicznym przedstawia, mimo całkowicie innego toku rozumowania, podobną trudność. Byt, od którego nie może być pomyślany większy, byt nieskończony ma oczywiście wszystkie doskonałości; nie można go zatem pozbawić, bez popadnięcia w sprzeczność logiczną, jednej z nich — istnienia. Nieprawomocne jest jednak przechodzenie od pojęcia do istnienia — jak gdyby pozostawało się nadal na tym samym poziomie: na płaszczyźnie myśli. Istnieje niepodważalna różnica — aby zaktualizować w tym miejscu i choć trochę uracjonalnić uwagę kantowską — między tysiącem złotych, które mam tylko w swej wyobraźni, a tysiącem złotych w kieszeni: ewentualny użytek nie będzie w obu tych przypadkach żadną miarą jednakowy. Argument św. Anzelm dowodzi, choć nie o to mu wcale chodzi, że Bóg, o ile istnieje, nie może nie istnieć, lub innymi słowy: że byt Boga jest taki, iż może „być tylko koniecznie” o ile jest. Jak powie Kierkegaard, chociaż — rzecz jasna — w innej zgoła perspektywie, nie da się udowodnić istnienia, można je tylko stwierdzić, należy bowiem ono do porządku faktycznego, a nie pojęciowego. Nic więc w tym dziwnego, że myśl dwóch wzmiankowanych tutaj autorów pokrywa się z myślą o oddzieleniu dziedziny filozofii od tej, w której można doświadczać Boga, o ile tylko jest On kimś innym od ideału ludzkiego rozumu.

Oryginalność Schellinga polega zatem na jego dążeniu do wyakcentowania różnicy między pojęciem Boga a Bogiem faktycznym, nie wykluczając przy tym tego ostatniego z ram filozofii. Tylko On bowiem może dać filozofii jej treść prawdziwą i zapewnić jej tym samym sukces, do jakiego ona zmierza. Schelling stwierdza tą drogą najpierw konieczność i niedostatek filozofii negatywnej lub czysto racjonalnej. Konieczność w tym sensie, że jest ona refleksją rozumu nad sobą samym, a więc nad całością kształtem konstytuujących go możliwości. Powinna przeto badać kolejno te możliwości, aby określić wśród nich, co jest przedmiotem właściwym dla rozumu, a więc takim, którego filozofia nie ma prawa przekazać żadnej innej wiedzy. Dążenie do zrozu-

mienia, o jakim już mówiliśmy, przedstawia się tutaj właśnie jako badanie różnych przedmiotów ukazujących się myśli i jako ich porządkowanie umożliwiające początek systematyzacji. Przedstawia się ono ponadto jako eliminowanie z dziedziny własnej rozumu tego wszystkiego, co może być przedmiotem jakiejś nauki szczegółowej, tzn. innej niż filozofia. Eliminowanie nie oznacza, rzecz jasna, zapomnienia, albowiem refleksja filozoficzna jako taka pozwala na odpowiednią klasyfikację a także na charakteryzację czyli określenie specyfiki innych nauk. Rozum w swym rozwoju dojdzie wreszcie do kresu, który nie pozwoli mu już na odsyłanie do czegoś innego poza sobą samym, i którego to kresu nie da się już doświadczać. Nie może on jednak uczynić z tego pojęcia jakiegoś bytu szczególnego, albowiem znajduje się ono ponad wszelkim bytem, jest tym, co jest, a co Schelling nazywa Będącym. W tym oto pierwszym momencie filozofia jest negatywna w tym sensie, że odsyła wciąż do innych nauk, że jest nauką niewiedzącą, nie znającą swego własnego przedmiotu. Ale również wtedy, gdy do niego dochodzi, powinna sama się przekształcić, przemienić, aby ustąpić miejsca filozofii pozytywnej. Należy przy tym podkreślić, że właśnie filozofia racjonalna, doszedłszy do swego kresu, domaga się sama przez się swego przezwyciężenia i przekroczenia. Dochodzi bowiem w końcu do pojęcia czegoś koniecznie istniejącego, a więc tego, co cała tradycja filozoficzna nazywała zawsze Bogiem. Ale to właśnie pojęcie jest pojęciem tego rodzaju, że wymaga samo przez się porzucenia wszelkiego rodzaju pojęcia. Myśl o skuteczności wymaga, uczciwie rzecz biorąc, wyjścia z myśli. Odkrywamy w tym miejscu błąd dowodu ontologicznego: chce on przejść od pojęcia do skuteczności, jaka mieści się faktycznie w tym pojęciu, ale pozostając całkowicie na płaszczyźnie czystej myśli. Tak jednak filozofia racjonalna, metafizyka nie będzie mogła myśleć o Bogu, i to w podwójnym znaczeniu: dochodzi ona, rzecz jasna, do pojęcia czegoś koniecznie istniejącego, ale oznacza to równocześnie, że jej rola już się skończyła; gdy idzie zaś o to „czysto istniejące”, o to „pozabawione jakiegokolwiek *quid*”, które ma stanowić punkt wyjścia dla filozofii pozytywnej, to popadlibyśmy w błąd uprzednio już wskazany, utożsamiając to „czysto istniejące” po prostu z Bogiem. Jeżeli filozofia, jaka się teraz narzuca, nazywa się pozytywną, to tylko w swym stosunku do tego, co jest w swym otwarciu się na to, co pozytywne. Chodzi bowiem o ukazanie, „jak to czysto i po prostu istniejące, które jako takie nie jest Bogiem, jest Nim jednak z racji — co oczywiste — *natura sua*, gdyż jest to niemożliwe,

ale w sposób skuteczny, *actu*, zgodnie ze skutecznością, *a posteriori*"², i o to, jak wychodząc od tego czysto i po prostu istniejącego, można dojść do boskości.

Otwarcie się na pozytywność będzie więc, według Schellinga, towarzyszeniem koniecznie temu istniejącemu, co jest całkowicie aktem, bez żadnej możliwości, w rozwijaniu swej skuteczności, tzn. przez mitologię i Objawienie. Wykłady na temat „Filozofii mitologii”, a następnie „Filozofii Objawienia”, ukazują w gruncie rzeczy stopniowe przywracanie jedności, a więc bytu boskiego — zniszczonych na skutek upadku człowieka, tzn. poprzez jego decyzję usytuowania się poza Bogiem, aby móc Mu dorównać, podczas gdy tylko w Bogu człowiek mógł być prawdziwie sobą. Mitologia jest więc pewnym procesem teogonicznym, ale umieszczonym całkowicie w głębi ludzkiej świadomości, co nie oznacza bynajmniej, iż nie ma on żadnej skuteczności. Kres tego procesu mitologicznego, opisywanego lub ukazywanego — według Schellinga — przez misteria greckie, przygotowuje Objawienie i przyjście na świat Syna, który dzięki swej autonomii wreszcie odzyskanej będzie mógł odegrać rolę pośrednika. Będzie więc mógł przez swe posłuszeństwo mające wartość o tyle tylko i na tyle, na ile jest On wolny i niezależny, oddać Ojcu świat, który odwrócił się od Niego. A także ukazać, że to „czysto i po prostu istniejące” jest Bogiem nie wedle swej natury lecz zgodnie ze swą skutecznością, czyli ukazać, że proces teogoniczny realizuje się w świecie i w sumieniu (świadomości), i że ani stawania się kosmosu, ani kształtowania się ducha ludzkiego nie da się pojąć poza tym właśnie procesem odnowy bytu boskiego.

Oryginalność myśli Schellinga polega przede wszystkim na tym — jak już podkreślaliśmy — punkcie wyjścia filozofii pozytywnej, jakim jest ekstaza rozumu. W niej bowiem myśl zostaje poddana całkowicie innemu, „rozum może ująć będącego, w którym nie ma jeszcze nic z pojęcia, z *quid*, tylko jako kogoś poza swoim ja absolutnym”³. Jednak ekstaza nie ma nic wspólnego z doświadczeniem mistycznym i oznacza po prostu całkowite odwrócenie rozumowania filozoficznego, a uświadomienie sobie prawdziwej natury tego bezwzględnie koniecznie istniejącego jest już realizacją tegoż odwrócenia. Jeżeli moment ekstazy jest piękny i stanowi otwarcie się na inność, to jednak liczy się nie ta inność lecz zmiana metody filozoficznej, prowadząca do tej wła-

² F. W. J. von Schelling, *Philosophie de la Révélation*, t. I, Paris 1989, s. 183.

³ Tamże, s. 194.

śnie konfrontacji. Filozofia pozytywna nie jest więc ostatecznie czymś innym od racjonalizowania inności. Dla Schellinga ważne jest przy tym wykazanie, że zarówno mitologia, jak i Objawienie, a ogólniej rzecz biorąc: całość świata, mogą być pojęte jako stopniowy rozwój trzech mocy konstytuujących samego Istniejącego. Filozofia pozytywna tworzy w tych właśnie warunkach zupełnie nowego idola (bożka), chociaż sam proces tworzenia różni się nieco od postępowania filozofii negatywnej. Ekstaza rozumu i jej logiczna konieczność mają tę zasługę, że ukazują nam możliwość, jaką ma filozofia racjonalna, nie tylko myślenia o swych własnych granicach i ograniczeniach, ale także dokonywania refleksji nad stworzeniem i odkupieniem w ramach danego systemu filozoficznego, nie lekceważąc przy tym wolności, tzn. nieprzewidzianej skuteczności tych aktów i wydarzeń. Filozofia nie udowodni nigdy Boga; może jednak wziąć Go pod uwagę. Nie będzie też nigdy wiążąca dla kogoś, kto odrzuca nieudowodnialną skuteczność w punkcie wyjścia; może jednak zwodzić i przekonywać kogoś, kto godzi się uznać, iż filozofia się nie nazywa ani nie uchodzi za religijną, chyba że w tym znaczeniu, że bierze za przedmiot religię. Może też mieć ambicję i chcieć ją (religię) zrozumieć, ale nigdy jej nie zastąpi.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**