

Ks. ALFONS NOSSOL

PRÓBA NOWEGO DOWODZENIA PRAWDY RELIGII (CHARAKTERYSTYKA NA TLE POGLĄDÓW JANA HESSENA)

Janowi Hessenowi
w 80 rocznicę urodzin

Uzasadnienie prawdy religii zwykle się tradycyjnie wiązać ściśle z zagadnieniem racjonalnych dowodów na istnienie Boga¹. W obrębie augustyńskiego kierunku współczesnej filozofii religii ustosunkowującego się w większości wypadków do tego zagadnienia bardzo krytycznie lub wprost negatywnie, zrodziła się jednak myśl konstruowania nowego autonomicznego dowodzenia prawdy religii. Na religię patrzy się tutaj mianowicie jako na swoistego rodzaju zjawisko sfery aksjologicznej nie dopuszczającej ścisłej demonstracji racjonalnej. Nie na terenie filozofii poszukuje się argumentów weryfikacyjnych zjawiska religijności, lecz podstawowy dowód jego prawdy czerpie się z analizy samej istoty religii, przy czym tradycyjnym drogom filozoficznego dowodzenia przypisuje się specyficzniejsze znaczenie. Wśród współczesnych autorów augustyńskiego kierunku filozofii religii zasługuje Jan Hessen pod tym względem na szczególną uwagę. Jego próba nowego dowodzenia prawdy religii może chyba uchodzić za najbardziej zwartą i konsekwentnie przeprowadzoną teorię. Chcąc ją obecnie bliżej scharakteryzować opiszemy szczegółowo poglądy znanego filozofa i teologa kolońskiego na właściwy fakt samouzasadniania się religii oraz na związaną z nim rolę racjonalnego dowodzenia jej prawdy, po czym rzucimy kilka ogólnych refleksji krytycznych na ten temat².

1. Fakt samouzasadniania się religii

W kwestii racjonalnego dowodzenia istnienia Boga zajmuje Hessen stanowisko dość radykalne. Dowody tradycyjne uważa za niedoskonałe ze względów logicznych i metafizycznych. Nie docierają one do Boga re-

¹ A. Lang zajmuje się np. w drugiej części swojej filozofii religii poświęconej właśnie prawdzie religii, prawie że wyłącznie problematyką dowodzenia istnienia Boga. Por. *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957, s. 147-253.

² Na temat danych biograficznych i twórczości Jana Hessea por. Ks. A. Michalski, *Jan Hessen jako krytyk tomizmu*, „Polonia Sacra” 2 (1949) s. 145-173; Ks. H. Mynarek, *Filozofia przeżycia religijnego w ujęciu Jana Hessea*, „Collectanea Theologica” 38 (1957) s. 119 n (przyp.); tenże, *Johannes Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses*, Paderborn 1963, s. 8-15.

ligii, daleka jest bowiem droga od idei metafizycznej do religijnej. Religijna idea Boga stanowi wg niego supracjonalną wielkość sfery aksjologicznej. Charakter aksjologiczny sfery religijnej wyklucza z istoty swej właściwą demonstrację racjonalną; Hessen dostrzega w tego rodzaju demonstracji po prostu „metabasis eis allo genos³. Równocześnie podkreśla jednak fundamentalną zdobycz współczesnej filozofii, jaką stanowi fakt samodzielności poszczególnych dziedzin aksjologicznych. Sfery: logiczna, estetyczna, etyczna i religijna są autonomiczne. Każda z tych sfer opiera się na sobie samej, posiada własny dowód prawdy, każda uzasadnia się autonomicznie⁴. Szczególne miejsce zajmuje wśród nich sfera religijna, bo religia to phaenomenon sui generis i jako taka, zdaniem Hessena, nie jest w stanie znaleźć dowodu prawdy na terenie metafizyki czy filozofii ogólnie pojętej. To jednak wcale nie przesądza o jej obiektywnej prawdziwości, którą to jako swoistego rodzaju sfera aksjologiczna, znajduje przecież w samej sobie. Religia uzasadnia się sama — brzmi zasadnicza teza Hessena⁵. Do faktu samouzasadnienia się religii dochodzi on na podstawie analizy istoty samego fenomenu religii, przy czym obiera trojaka drogę postępowania. Najpierw wykazuje, że religia nie jest teorią, lecz przede wszystkim życiem. Prawdziwe zaś życie zawsze czerpie dowód swej autentycznej prawdy z siebie. Uzasadnienie nosi nieustannie w sobie i dlatego nie potrzebuje sięgać po nie na zewnątrz, poza siebie. Objęte nim wartości stanowią zarazem o jego racji, znaczeniu i prawdzie. Każdy, kto zdecyduje się na ich przyjęcie, kto je przyjmie i zrealizuje, doskonale pozna walory ich prawdy.

Podobnie, wyjaśnia Hessen, ma się rzecz z wartościami religii. Każdy kto zaakceptuje je i kto da się ująć im, kto po prostu żyje religią, musi być przekonany o jej absolutnej prawdziwości⁷. Następnie wychodzi nasz autor z zasygnalizowanej już powyżej autonomiczności aksjologicznej religii; religia jest dla niego swoistą dziedziną wartości. Obok prawdy, dobra i piękna, istnieją bowiem wartości określane mianem „świętości” (das

³ Por *Lehrbuch der Philosophie II*, München, 1948, s. 261. W tradycyjnych dowodach istnienia Boga wykrywa Hessen potrójną aporię, mianowicie: w przesłance większej tych dowodów ma ją stanowić charakter postulatu rozumu teoretycznego zasady przyczynowości, w przesłance mniejszej — tożsamy charakter faktu przygodności, i wreszcie we wniosku — istotna różnica między filozoficzną a religijną ideą Boga. Dowody istnienia Boga nie są zatem — jego zdaniem — ścisłymi dowodami, a nawet jako takie nie byłyby w stanie dowieść faktu istnienia Boga (die Gottesbeweise sind weder Gottes beweise noch Gottes beiweise). Ten aspekt swoich poglądów rozpracował Hessen obszernie w jednym z najlepszych swoich dzieł, mianowicie: *Das Kansalprinzip*, München² 1958. Por. także *Thomas von Aquin und wir*, München 1955, s. 110; *Religionsphilosophie II*, München 1955, s. 250.

⁴ *Im Ringen um eine zeitnahe Philosophie*, Nürnberg 1959, s. 113.

Por. *Religionsphilosophie I*, München, s. 32; *Lehrbuch der Philosophie II*, s. 267; *Im Ringen um eine zeitnahe Philosophie*, s. 138.

⁵ *Im Ringen um eine zeitnahe Philosophie*, s. 122: „Die Religion beweist ihre Wahrheit selbst. Sie selber begründet ihr Recht”. Por. *Wissen und Glauben*, München 1959, s. 45; *Religionsphilosophie I*, s. 264 n, s. 264 nn; *Lehrbuch der Philosophie II*, s. 267 nn; *Thomas von Aquin und wir*, s. 110; *Die Werte der Heiligen*, Regensburg 1938 s. 236; *Erkenntnistheorie*, Berlin 1926, s. 143.

⁷ *Religionsphilosophie II*, s. 265. Ateorytyczny charakter religii uzasadnia Hessen w oparciu o klasyczną formułę E. Troeltscha: „In der Religion wird immer etwas ergriffen, nicht begriffen” — *Glaubenslehre*, München 1925, s. 67. Por. *Religionsphilosophie II*, s. 24, 82.

Heilige). Każda dziedzina wymienionych wartości stanowi jakby swój własny świat. Między nimi zachodzą co prawda różnego rodzaju związki, niemniej jednak nie znoszą one ani nie uszczuplają samodzielnego charakteru poszczególnych sfer. Ich samodzielność decyduje tym samym o samouzasadnieniu. Wszystko bowiem co jest samodzielne, co stoi na sobie samym, stoi mocą swej istoty, nie wymaga już dalszego uzasadnienia, bo uzasadnia się autonomicznie. Sfera aksjologiczna ogólnie wzięta różni się istotnie od sfery ontycznej. Pierwszej nie można uzasadnić przy pomocy drugiej. Pierwiastek prawdy, dobra i piękna nie znajdzie oczywiście uzasadnienia na drodze racjonalnej demonstracji. Nie można bowiem ściśle udowodnić istnienia prawdy, dobra i piękna. Taki dowód uważa zresztą Hessen za zbyt techniczny, bo dane wartości stanowią przecież przedmiot bezpośredniego oglądu. Są to pierwotne dane przemawiające do nas z całą siłą wtedy, gdy znajdziemy się praktycznie w zakresie ich oddziaływania, szczególnie gdy przystąpimy do realizacji ich przedmiotowej treści. Tu przytacza Hessen słowa Pisma św. „Kto zaś prawdę w czyn wprowadza, zbliża się do światła” (J 3, 21). Następnie analogicznie traktuje religijną sferę wartości, uważając ją również za pierwotny fakt, ujmowany bezpośrednio aktem duchowego oglądu⁶.

W trzecim wreszcie sposobie postępowania wychodzi Hessen z istotnego momentu religii, jakim jest doświadczenie religijne czyli religijne przeżycie wartości. Doświadczenie religijne występuje w wielu odmianach i formach, istotną jednak jego cechą pozostanie zawsze swoista bezpośrednia pewność. Stąd płynie prosty wniosek: o ile istotnym momentem religii jest przeżycie, którego pewność nosi charakter „samopewności”, wtedy religia nie potrzebuje już z zasady innego dowodu. Wówczas sama stanowi o uzasadnieniu swojej prawdy, a więc kryterium prawdziwości czerpie autonomicznie z samej siebie⁹. Inaczej mówiąc: fakt samouzasadniania się religii opiera się na samooczywistości świadomości religijnej, na właściwej przeżyciu religijnemu swoistej samopewności¹⁰.

Każdy, kto Boga „doświadczy”, kto przeżyje wewnątrz Jego obecność, zdobywa tym samym bezpośrednią pewność, Bóg stanowi dla niego fakt najpewniejszy, „najprawdziwszą rzeczywistość”¹¹. Bliżej jeszcze określa Hessen tę pewność jako doświadczenie potęgi Bożej, odczucie wartości pierwiastka Boskiego i oglądanie rzeczywistości Bożej. Powołuje się przy tym na przykłady wielkich homines religiosi, jak proroków starotestamentalnych Izajasza i Jeremiasza oraz wybitnych mistyków chrześcijańskich, a szczególnie na św. Augustyna i Teresę Wielką¹². Zdaniem Hessena pewność doświadczenia religijnego stawia nas przed wła-

⁶ *Religionsphilosophie* II, s. 265.

⁹ Tamże, s. 266.

¹⁰ *Thomas von Aquin und wir*, s. 110 n; *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, Freiburg i. B. 1916, s. 187 n; *Im Ringen um eine zeitnahe Philosophie*, s. 122; *Lehrbuch der Philosophie* II, s. 267; *Religionsphilosophie* I, s. 26; II, s. 266; *Die Werte des Heiligen* s. 235.

¹¹ *Religion und Mystik*, „Heliand” 10 (1920) s. 201. O charakterze takiego poznania „doświadczalnego” por. Ks. J. Różycki, *Religijne i filozoficzne pojęcie Boga*, „Znak” X (1958), s. 876; M. Gogacz, *Mistyka a poznanie Boga*, „Znak” XI (1959), s. 596.

¹² Por. *Die Werte des Heiligen*, s. 236-248; *Religionsphilosophie* II, s. 119-121. Wy-mowne przykłady z tego zakresu przytacza również W. James, *Doświadczenia religijne* (tłum. J. Hempel), Warszawa 1958, s. 62-68.

ściwym cudem i tajemnicą religii. Bóg żyje w duszy, wypełnia i obejmuje ją w ten sposób, że nie może ona po prostu wątpić o jego obecności. Przed tym faktem nawet filozof musi stanąć w milczeniu i zachwycie. Do niego także odnoszą się wówczas słowa: „zzuł obuwie z nóg twoich: miejsce bowiem, na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Ex. 3, 5)¹³.

Po stwierdzeniu i zilustrowaniu faktu swoistej pewności przeżycia religijnego, poddaje ją następnie nasz autor bliższej analizie filozoficznej i na tej drodze ustala jej istotne cechy. Pierwszą z nich widzi w jej pierwotnym i spontanicznym charakterze. Pewność przeżycia religijnego nie jest dziełem rozumowania, ani w ogóle skutkiem wysiłku podmiotu. Ona przychodzi nagle i jako swego rodzaju właściwość naturalna i elementarna zaskakuje duszę żywiołowo. Charakter spontaniczności mówi o strukturze psychologicznej pewności¹⁴.

Następną cechą jest bezpośredniość pewności religijnej, stanowiąca o jej strukturze logicznej. Nie dochodzi się do niej na drodze dyskursu i dowodzenia racjonalnego, lecz na podstawie doświadczenia. Pewność religijna, wyjaśnia Hessen, jest podobna do pewności właściwej spostrzeżeniom zmysłowym; nigdy nie wątpi się przecież o tym, co się widzi, słyszy, lub smakuje. Pewność spostrzeżeniowa jest bezpośrednia. W naszym wypadku chodzi jednak o analogiczne ujmowanie przedmiotu duchowego, a nie zmysłowego. Przez analogię posługują się różni autorowie takimi terminami jak „zmysł religijny”, „zmysł boży” lub po prostu pojęciem intuicji. Cecha bezpośredniości pewności religijnej wiąże się oczywiście ściśle z strukturą logiczną całokształtu poznania religijnego, którego głównym przymiotem w oczach Hessena jest właśnie bezpośredniość intuicyjna czyli oglądowa¹⁵.

Dalszą cechą spontanicznej i bezpośredniej pewności religijnej jest jej charakter irracjonalny. Hessen podkreśla go szczególnie, bo przymiotem bezpośredniości odznacza się także dotycząca podstawowych prawd myślenia pewność formalnej intuicji racjonalnej. O charakterze irracjonalnym lub raczej „suprarracjonalnym” pewności religijnej decyduje ściśle jej sposób powstania. Pewność związana z przeżyciem jest zawsze „egzystencjalna” i jako taka nie może być przekazywana innym. W tym fakcie dopatruje się nasz autor dalszej cechy pewności religijnej. Pewność tę można co prawda innym opisać, bliżej zilustrować, nie można jej jednak nikomu zademonstrować, ani przekazać. Podczas, gdy pewność logiczna może być udzielona innym, to pewność przeżycia religijnego stanowi własność ściśle osobistą. Mimo to, a może właśnie dlatego, jest ona niewymownie silna i żaden dowód nie jest w stanie jej obalić. Taką jest w ujęciu Hessena każda pewność irracjonalna. Ten szczegół stanowi też specyficzną cechę pewności religijnej¹⁶.

Ostatnią wreszcie istotną cechą omawianej pewności jest wyróżnia-

¹³ *Lehrbuch der Philosophie* II, s. 267.

¹⁴ *Religionsphilosophie* II, s. 122. Za W. James'em przytacza Hessen na poparcie tej cechy urywek z wypowiedzi zaczerpniętych z rękopiśmiennych zbiorów Starbucka, por. *Doświadczenia religijne*, s. 63: „Byłem równie pewny, że On tam jest, jak pewny byłem swej własnej obecności. Zaiste, powiedziałbym, że z nas dwóch sam siebie odczuwałem jako mniej rzeczywistego, jeśli to możliwe”

¹⁵ Tamże. Na temat „pewności intuicyjnej” por. pracę J. Volkelt, *Was ist Religion*, Leipzig 1913.

¹⁶ Tamże, s. 123.

jący ją charakter daru. Każde zresztą autentyczne, dogłębnie ujęte przeżycie religijne jest darem Boga. Świadczy także o tym związany z pewnością religijną przymiot pierwotności i niewymownej siły przekonania. Pewność religijna musi ostatecznie dzielić losy przeżycia, czy doświadczenia religijnego w ogóle, a to właśnie jest dla Hessena objawieniem. Objawienie zaś musi być zawsze darem Boga¹⁷

Mając na uwadze specyficzną strukturę pewności religijnej, twierdzi Hessen za Schelerem, że religia będąca subiektywnie najgłębszą dyspozycją ducha ludzkiego, nie może znaleźć mocniejszej podstawy ponad swoją istotę. Dziwną wydaje się Hessenowi zatem nieufność względem swoistej oczywistości świadomości religijnej, okazywana przez tych, którzy usiłują pierwotne i najoczywistsze wypowiedzi uzasadniać czymś heterogenicznym od istotnych treści tej świadomości. Stawia pytanie, czy pierwiastek najbardziej fundamentalny ma spocząć na mniej fundamentalnym?¹⁸ Tego rodzaju rozumowanie widzi właśnie w tomizmie, który mimo scharakteryzowanej powyżej oczywistości świadomości religijnej nie opowiada się zasadniczo za samouzasadnieniem się religii. Powodem tego jest negatywne ustosunkowanie się tomizmu do doświadczenia wewnętrznego, jako autonomicznego źródła poznania. Zresztą filozofia i teologia tomistyczna nie znają jego zdaniem w ogóle swoistej oczywistości religijnej, oczywistości przeżyciowej, dla nich istnieje bowiem jedynie oczywistość logiczna i w związku z tym muszą dążyć do metafizycznego uzasadnienia religii¹⁹.

Równocześnie przeciwstawia się Hessen twierdzeniu, że jedynie uzasadnienie filozoficzne może być uważane za obiektywne. Twierdzenie takie nie liczy się zupełnie z faktem obiektywności religijnej sfery wartości. Dzięki tej właśnie obiektywności autonomiczne uzasadnienie się religii jest faktem w pełni obiektywnym.

Następnie, uważa nasz autor, opierając się na tomistycznych założeniach teorio-poznawczych popełnia się w tym wypadku błąd, przyjmując pod względem ontologicznym za obiektywne to tylko, co leży poza świadomością i jest realne na zewnątrz. Błędem zaś logicznym jest utożsamianie „obiektywnego” z powszechnością i dowodliwością. Istnieje przecież wiele obiektywnych treści poznawczych choć nie powszechnych w sensie możliwości dowiedzenia ich. Dotyczy to wszystkich przedmiotów poznawczych, znajdujących się w zakresie — przyjętego przez Hessena obok doświadczenia zmysłowego i rozumowania — trzeciego źródła poznania, to jest: doświadczenia wewnętrznego²⁰. Doświadczenie rzeczywistości i wartości jest doświadczeniem i ujęciem pierwiastka obiektywnego, ma zawsze charakter obiektywny, chociaż nie można go racjonalnie udowodnić. Terminy „obiektywny” i „mający być udowodniony” nie pokrywają się zatem. Tendencje identyfikujące płyną tu jedynie z przeakcentowania arystotelesowskiego intelektualizmu, który nie spostrzega stosunkowo wą-

¹⁷ Por. *Thomas von Aquin und wir*, s. 109: „Erkenntnisquelle der Religion ist die irrationale, oder besser suprarationale Erfahrung des Göttlichen, die zutiefst Offenbarung ist”. Por. *Religionsphilosophie II*, s. 123.

¹⁸ *Lehrbuch der Philosophie II*, 269; M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, s. 582.

¹⁹ Por. *Religionsphilosophie II*, s. 266.

²⁰ Tamże, s. 268 n.

skiego zakresu racjonalnej możności dowodzenia, jego domenę stanowi bowiem jedynie esencjalny aspekt bytu, zaś aspekty egzystencjalny i aksjologiczny bytu nie podlegają takiemu dowodzeniu. Zatem również nie przedmiot religijny, pojęty zarówno jako rzeczywistość aksjologiczna, faktyczna i realna. Ostatecznie więc należy pójść w kierunku autonomicznego dowodzenia prawdy religii, przy czym należy wiedzieć — dowodzi Hessen dalej — że myśl o samouzasadnieniu się religii nie jest bynajmniej nowa, ale należy do naczelných idei augustyńskiego kierunku filozofii chrześcijańskiej. Ścisłej rzecz ujmując, kryje się ona we właściwym dla tradycji augustyńskiej pojęciu *cognitio Dei experimentalis*, które rzeczowo utożsamia się z dzisiejszym „doświadczeniem religijnym”. Wśród nowszych i współczesnych teologów doceniających i akcentujących między innymi augustyńską ideę samouzasadniania się religii wylicza profesor koloński A. Rademachera, K. Adama i R. Guardiniego²¹.

2. Rola racjonalnego dowodzenia

Pomimo skrajności ujęcia swojej próby nowego dowodzenia prawdy religii usiłuje Hessen być krytycznym. Autonomiczne uzasadnienie religii jest dla niego oczywiście faktem w pełni obiektywnym, niemniej jednak — twierdzi — posiada ono siłę przekonania jedynie dla będących już w zakresie sfery religijnej. Inaczej przedstawia się rzecz dla stojących poza tą sferą. Dla nich nie istnieje samooczywistość przeżycia religijnego, bez której, jak wiadomo, nie ma również samouzasadniania się religii. Czy w takim razie pozbawieni są oni racjonalnie umotywowanego przekonania o prawdzie religii? Na tak postawione pytanie odpowiada Hessen twierdząco, biorąc pod uwagę ścisły dowód prawdy. Prawdy religii nie można nikomu zademonstrować. Wartości bowiem nie udowadnia się, ale ją się przeżywa. Mimo tak postawionego zagadnienia, nasz autor przyjmuje jednak filozoficzne uzasadnienie religii w sensie racjonalnego umotywowania jej pretensji do prawdziwości. Polega ona na wykryciu racji przemawiających za jej przedmiotową prawdą²². Tutaj, zdaniem Hessena, wkracza się w „neutralną dziedzinę” rozumu ludzkiego i jego praw. Tego rodzaju argumentacja musi być miarodajna także dla stojących poza sferą religijną. Zmierając do usprawiedliwienia religii przed forum ludzkiego rozumu dostarcza danych przemawiających za rozumnością religii, czy nawet za pewnym domaganiem się jej ze strony rozumu. Sposoby tego rodzaju argumentacji ustala Hessen apriorycznie w oparciu o samo pojęcie religii, jako „relacji życiowej człowieka do pierwiastka Boskiego”. Filozoficzne uzasadnianie prawdziwości religii może w tym wypadku obracać za punkt wyjścia człowieka, stanowiącego terminus a quo owej relacji życiowej, następnie przedmiot religijny, będący znów termi-

²¹ *Thomas von Aquin und wir*, s. 111; *Religionsphilosophie* I, 2.36 (przyp); *Lehrbuch der Philosophie* II, s. 269 n; *Im Ringen um eine zeitnahe Philosophie*, s. 123 n.

²² *Lehrbuch der Philosophie* II, 270. Por. J. P. Steffes, *Glaubensbegründung* I, Mainz 1958, s. 572 n: „Die Religion hat nach ihm (Hessen) ihren Ursprung in der religiösen Erfahrung bzw. im religiösen Erlebnis. Die religiöse Erfahrung trägt in ihrer Unmittelbarkeit ihre Gewissheit und Wahrheit in sich selbst. Dennoch wird die Frage nach der Möglichkeit einer objektiven Wahrheitsbegründung gestellt”. Określenie „objektive Wahrheitsbegründung” nie może wprowadzić w błąd, że autonomiczne uzasadnianie się religii jest dla Hessena tylko subiektywne.

nus ad quem lub wreszcie może dotyczyć samej tylko relacji²³. Z tego wynika, że potrójną drogą zmierza Hessen do racjonalnego usprawiedliwienia religii przed forum rozumu, a mianowicie: drogą psychologiczno-antropologiczną, drogą gnozeologiczną i ontologiczną²⁴.

a) Psychologiczno-antropologiczna droga uzasadniania religii

Pierwszy etap uzasadniania religii polega na psychologicznej analizie życia duszy tj. jej aktów i funkcji duchowych. Specyficzną i wszystkim wspólną właściwość dostrzega Hessen w faktie transcendencji. Ducha ludzkiego cechuje tendencja wykraczania poza dane eksperymentalne, poza świat zmysłów i świat w ogóle, krótko mówiąc, poza wszystko, co skończone i ziemskie²⁵. Z faktem transcendencji spotykamy się we wszystkich dziedzinach życia duchowego, a szczególnie wyraźnie znamionuje on sferę poznawczą człowieka. Nasz autor wykazuje, że wrodzony człowiekowi pęd poznawczy nie zatrzymuje się na zgłębianiu rzeczy i przedmiotów, decydujących o praktycznym życiu ludzkim. Wiedza praktyczna przechodzi w teoretyczną, w beztendencyjne poznanie prawdy. Dążność do poznania teoretycznego już wtedy sięga poza zakres przedmiotów, gdy usiłuje dotrzeć do ich najgłębszej istoty, tzn. kiedy staje się poznaniem metafizycznym. O potęgę i siłę metafizycznego pędu poznawczego wymownie świadczy, zdaniem naszego autora, historia filozofii. Poznanie metafizyczne na swoich szczytach dociera ostatecznie do takich pojęć jak principium świata, Absolut, czy ens a se, czyli pojęć, będących klasycznym wyrazem właściwego ludzkiemu poznaniu znamienia transcendencji²⁶.

Znamię transcendencji dotyczy również sfery wartości. Świat i życie są pełne blasku i wartości, jednakże wartości kosmicznoimmanentne nie są zdolne wypełnić duszy bez reszty. Człowiek głębiej myślący ogląda się za wartościami pozaziemskimi, kierując się przy tym wrodzonym mu pragnieniem szczęścia. Tego pragnienia w pełni nie zaspokoi nawet najbardziej wyszukane bogactwo wartości ziemskich. Serce ludzkie jest nastawione na nieskończoność. Jego głód szczęścia i wartości zwraca się więc nieustannie ku niej²⁷.

Podobnie ma się rzecz w sferze wolitywnej. Szczególnie etyczna dążność człowieka, dowodzi Hessen, jest nastawiona na doskonałość, a poprzez nią na nieskończoność. W pierwszym etapie chodzi o nieskończoność ideału względnie jego realizacji, dalsza jednak dążność etyczna rzucają w kierunku nieskończoności metafizycznej, bowiem istotne oparcie znajduje etyczna świadomość w życiu z Boga.

Transcendencję, właściwą wszystkim podstawowym funkcjom życia duchowego, ilustruje Hessen przykładami z życia wielkich geniuszów, po-

²³ Tamże; *Religionsphilosophie* II, s. 270.

²⁴ *Die Werte des Heiligen*, s. 254. Por. *Religionsphilosophie* II, s. 270. *Religionsphilosophie* II, s. 271.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 272; *Christus der Meister des Lebens*, Breslau 1931, s. 29. A. Lang stwierdza np. krótko „Der Mensch ist auf das Unendliche angelegt”, przy czym „niepokój serca ludzkiego” pojmuje jako skierowanie ku Bogu, por. *Fundamentaltheologie* I, München 1954, s.125. Por. także G. Siegmund, *Christentum und gesundes Seelenleben*, Paderborn 1940, s. 11-26; „Die Unruhe zu Gott”.

dając następnie wyniki dokonanej psychologicznej analizy filozoficzno-krytycznemu opracowaniu. Jego zdaniem transcendentja jako taka nie jest jeszcze dowodem realności pierwiastka transcendentnego. Z dążności do nieskończoności, tj. z samego metafizycznego pędu ducha ludzkiego nie można bezkrytycznie wnosić o istnieniu Nieskończonego, bo transcendentja mogłaby także rzutować w kierunku próżni, pęd ku nieskończoności może się okazać czymś iluzorycznym²⁸. Nasz umysł nie jest w stanie logicznie wykluczyć takiej możliwości, bo przeciwnego stanu rzeczy nie może w żaden sposób ściśle udowodnić, może jedynie przytoczyć przemawiające przeciwko niemu racje, wykluczając taką możliwość faktycznie i praktycznie.

Chociaż fakt transcendentni bez właściwego przedmiotu transcendentnego nie stanowi sprzeczności logicznej, to jednak należy w nim widzieć bezsensowne zjawisko. Transcendentja pozbawiona właściwego sobie przedmiotu, czyli bez istotnego celu, jest bezsensowna. Powołując się tu na Arystotelesa, dowodzi Hessen, że natura nie czyni niczego bezsensownie, czyli niepotrzebnie. Stąd też wypływające z natury ducha ludzkiego akty muszą mieć swój głębszy sens. Nie chodzi tu oczywiście o ścisłą wiedzę, lecz o przekonanie zakładające celowe urządzenie świata i sensowną konstytucję ducha ludzkiego. Takie przekonanie, taka wiara w sens i celowość leży, zdaniem Hessena, u podstaw całego naszego myślenia i poznania. Za sensownością aktów transcendentnych przemawiają takie racje filozoficzne, jak ścisły związek faktu transcendentni z istotą bytu ludzkiego i aktualizacja tego faktu w oparciu nie o ubóstwo, lecz o pełnię bogactwa wartości. Podobną rację widzi u szczególnie wybitnych osobowości, dla których przedmiot wymienionych aktów, czyli Nieskończoność jest po prostu najwyższą i najpotężniejszą rzeczywistością z wszystkich w ogóle rzeczywistości. Ogólne przekonanie o realnej egzystencji, właściwego aktom transcendentnym przedmiotu, może w ujęciu naszego autora uchodzić za fakt racjonalnie umotywowany²⁹.

Psychologiczna analiza podstawowych funkcji życia duchowego człowieka stanowi część pierwszą psychologiczno-antropologicznej drogi uzasadniania prawdy religii. Część drugą tej drogi stanowi fakt religii, czy religijności ujętej jako istotna właściwość człowieczeństwa, tzn. jako „pierwotna dyspozycja duszy ludzkiej”³⁰. Psychologia i historia religii faktycznie dowiodły, że religia stanowi szczególny element życia duchowego i wyjątkową funkcję ludzkiego ducha. Jako taka wyraźnie odcina się od innych funkcji i sfer duchowych, takich jak: wiedza, sztuka i obyczajowość. Podobnie jak te, jest jednak wpływem i aktualizacją specyficznej duchowej dyspozycji człowieka. Ma zatem autonomiczną podstawę, opiera się na własnej potencji ducha tak samo jak inne wymienione dziedziny. Kto je akceptuje, kto opowiada się za wartościami logicznymi, etycznymi i estetycznymi, musi tym samym uznać wartość i prawdę religii. Kto przeczy pierwszym, musi być także konsekwentny wobec drugiej.

²⁸ *Religionsphilosophie* II, s. 275.

²⁹ Tamże, s. 277.

³⁰ Tamże, s. 279. Por. *Im Ringen um eine zeitnahe Philosophie*, s. 125: „Die Religion, genauer das Religionshaben gehört zum Wesen des Menschen, zum Menschsein”. Podobną myśl podkreśla Hessen w *Der deutsche Genius und sein Ringen um Gott*, Köln 1936, s. 71.

Organizacja ducha ludzkiego jest albo sensownie skonstruowana — i wówczas mają wszystkie jego funkcje swój sens — lub też jest pozbawiona tej sensowności, a wtedy wraz z nią musi zniknąć znaczenie i wartość religii oraz innych sfer życia duchowego³¹.

Człowieka znamionuje inklinacja w kierunku Boga. Klasyczne ujęcie wrodzonej mu niejako tendencji teocentrycznej widzi nasz autor w augustyńskim „Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”(Conf. I, 1).

Idea relacji człowieka do pierwiastka Boskiego jako istotna właściwość struktury bytu ludzkiego przejawia się również w nauce innatyzmu teologicznego oraz we wzorowanym na Kantowskim aprioryzmie poglądzie na „religijne apriori”³². Omawianą kwestię oryginalnie rozwiązuje, zdaniem Hessena, filozofia fenomenologiczna, według której religia należy do esencjalnej struktury bytu ludzkiego. Do struktury ducha ludzkiego należy bowiem szczególna klasa aktów religijnych i sam fakt ich istnienia jest równocześnie dowodem istnienia ich przedmiotu. Między aktem i przedmiotem zachodzi bowiem ścisła korelacja. Bez przedmiotu religijnego nie ma aktów religijnych. Skoro drugie są faktem, należy to samo powiedzieć o pierwszym. Schelerowski „argument z aktów religijnych” ma oczywiście znaczenie wyłącznie w oparciu o wiarę w ogólną sensowność organizacji natury ludzkiej. Uzasadnienie antropologiczne nie jest ostatecznie ścisłym dowodem, lecz racjonalną motywacją prawdy religii³³.

b) Droga gnozeologicznego uzasadniania religii

Za punkt wyjścia swojej drugiej drogi racjonalnego umotywowania prawdy religii obiera Hessen samo doświadczenie religijne. Z doświadczenia religijnego czerpie swoje treści świadomość religijna. Problem polega zatem na ogólnym uwiarogodnieniu doświadczenia religijnego jako autentycznego źródła poznania. Uwiarogodnienie takie osiągamy na drodze wykazania tożsamości strukturalnej doświadczenia religijnego i innych rodzajów doświadczenia oraz sposobów poznawczych, w których prawdę nikt nie wątpi. Hessen ma tu na uwadze dwa podobne sposoby poznania duchowego, jakimi są: doświadczenie wartości i doświadczenie realności³⁴. Wartości zarówno etyczne jak i estetyczne ujmujemy, doświadczamy i przeżywamy bezpośrednio. Doświadczenie wartości jest strukturalnie identyczne z doświadczeniem religijnym, którego przedmiotem jest także wartość, mianowicie wartość pierwiastka Boskiego; Sacrum jest jednak wartością sui generis, bo równocześnie stanowi rzeczywistość aksjologiczną. Doświadczenie religijne jest zatem także doświadczeniem rzeczywistości i jako takie upodabnia się strukturalnie do doświadczenia realności, z tym zastrzeżeniem, że w pierwszym wypadku chodzi o przeżycie realności transcendentnej, a w drugim — immanentnej. Formalna

Die Werte des Heiligen s. 256; *Im Ringen um eine zeitnahe Philosophie*, s. 125.

³² Hessen powołuje się w tym wypadku na E. Troeltscha, *Zur Frage des religiösen „Apriori”* (Ges. Schriften II, 2. Aufl. Tübingen 1922, s. 754 nn). O ogólnym znaczeniu „idea innata” dla kierunku platońsko-augustyńskiego por. *Religionsphilosophie* I, s. 36.

³³ Por. *Lehrbuch der Philosophie* II, s. 274; *Die Werte des Heiligen* s. 259 nn. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, s. 552 n.

³⁴ *Im Ringen um eine zeitnahe Philosophie*, s. 126.

tożsamość strukturalna doświadczenia religijnego i dwóch pozostałych rodzajów doświadczenia polega, zdaniem naszego autora, w szczególności na ich wspólnym charakterze intuicyjnym, irracjonalnym i receptywnym. Wspólną ich cechą, jest także pierwotna i bezpośrednia oczywistość, czyli po prostu oczywistość przeżyciowa. Oczywistość przeżyciową można by nazwać — w przeciwieństwie do oczywistości spostrzeżeniowej i myślowej — oczywistością „ponadlogiczną”³⁵. W oparciu o formalną tożsamość strukturalną doświadczenia religijnego i pozareligijnego można, wg Hessena, mieć wystarczająco umotywowane przekonanie o autentyczności tego źródła poznania.

Na koniec, chcąc ująć zwięźle istotę całego gnozeologicznego przebiegu uzasadniania religii, należy powiedzieć, że polega ono ostatecznie na zaszerogowaniu poznania religijnego do całokształtu ludzkich funkcji poznawczych³⁶.

c) Droga ontologicznego uzasadniania religii

Dotychczas analizował Hessen sam fenomen doświadczenia religijnego i jego podmiot, którym jest otwarty w kierunku Boga człowiek. Teraz zwraca się z kolei do jego treści czyli przedmiotu, wiążąc go z najwyższymi ideami i postulatami poznania metafizycznego³⁷. Wiemy już, że u szczytu metafizyki świata realnego stoi pojęcie bytu absolutnego, ens a se. Pojęcie to mówi o zakotwiczeniu wszystkiego, co istnieje przypadkowo i przygodnie, a w ostatecznej zasadzie bytu, w bycie koniecznie istniejącym. Podobnie jak cały porządek logiczny opiera się na najwyższych principach autonomicznie się uzasadniających, tak też porządek ontologiczny musi mieć u swych podstaw ostateczne principium, uzasadniające się samo przez się. Myśl o metafizycznym principium świata jest dla Hessena postulatem rozumu teoretycznego, do którego prowadzi zgłębianie aspektu egzystencjalnego kosmosu. Blżej określa to principium esencjalny aspekt świata, czyli widoczne w świecie porządek i celowość, mówiące o absolutnym intelekcie i nieskończonej celowo działającej mądrości³⁸. Pojęcia te nie są identyczne z religijną ideą Boga, są bowiem dziełem myśli metafizycznej i stąd daleka jeszcze od nich droga do religijnej idei. Rzutują one jednak w jej kierunku; treściowo przewyższa je pierwsza, jednakże ich przedmioty utożsamiają się realnie, bo Bóg to zarówno ens a se jak i sapientia summa³⁹.

Metafizyka, zdaniem Hessena, dochodzi znacznie bliżej do religijnej idei Boga, gdy pyta o ostateczne racje świata idealnego, stanowiącego sferę teoretyczną świata idei i świata wartości. Dziełem metafizyki świata idei jest właśnie zasada sensu (Sinnprinzip), a świata wartości — ostateczne principium wartości (Wertprinzip).

W związku z tym nasz autor wyróżnia w ontologicznym uzasadnieniu religii dwa sposoby postępowania: ideologiczny i aksjologiczny, które

³⁵ Por. *Religionsphilosophie*, s. 284 n; *Lehrbuch der Philosophie I*, s. 385

³⁶ *Die Werte des Heiligen*, s. 263; *Im Ringen um eine Zeitnahe Philosophie* s. 127.

³⁷ Tamże, s. 269.

³⁸ Por. *Lehrbuch der Philosophie II*, s. 278; *In: Ringen um eine zeitnahe Philosophie* s. 129. Por także *Lehrbuch der Philosophie III*, München 1950, s. 259-274: „Das Sosein des Weltgrundes, erschlossen aus dem Sosein der Welt”.

³⁹ Tamże.

w szczegółach polegają na racjonalnym umotywowaniu metafizycznych zasad świata idealnego oraz ich definitywnym związaniu metafizyczną zasadą świata realnego, która wzbogacona już w przymiot sensowności i wartości daje w sumie ontologiczne uzasadnienie religii⁴⁰.

Zasadnicze drogi filozoficznego uzasadniania prawdy religii uzupełniają i zamyka Hessen drogą, czy raczej motywem pragmatycznym, wychodzącym ze skutków religii. Historia wykazuje, że religia stwarza nieporównanie bogaty i głęboki zakres życia aksjologicznego. Jako taka musi więc odznaczać się autentyczną wartością, tzn. musi być prawdziwa⁴¹.

Z powyżej przedstawionych argumentacji mogłoby wynikać, że Hessen przywiązuje jednak dość dużą wagę również do filozoficznego aspektu swej nowej próby dowodzenia prawdy religii. Tak jest istotnie. Decydujące znaczenie ma dla niego oczywiście fakt samouzasadniania się religii. Autonomiczne uzasadnienie nie wyklucza jednak, w jego ujęciu, uzasadnienia filozoficznego; pod względem psychologicznym przypisuje mu nawet pierwszeństwo. Drugi sposób postępowania ma w oparciu o dostarczane motywy racjonalnie uwiarygodnić pierwszy przed forum rozumu. Samodzielność sfery religijnej nie doznaje przez to uszczerbku. Wiara nie zamienia się w wiedzę, ale staje się „rationabile obsequium”⁴².

Należy jednak pamiętać, że filozoficzne dowodzenie Hessena nie konstruuje bynajmniej rozumowych dowodów istnienia Boga. Nie jest ono wszakże nawet właściwym racjonalnym dowodzeniem prawdy religii, ponieważ pełni rolę nie „demonstratio”, lecz tylko „iustificatio religionis”⁴³. W takim ujęciu jest ono jednak w próbie nowego dowodzenia prawdy religii nieodzowne. Nasz autor myśli przez nie zadośćuczynić także odpowiednim wymogom, stawianym w tym zakresie ze strony orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła⁴⁴.

⁴⁰ Por. *Religionsphilosophie* II, s. 292-302; *Lehrbuch der Philosophie* II, s. 278; *Die Werte des Heiligen*, s. 272 n. Por. też *Wertphilosophie*, Paderborn 1937 s. 251-259; „Metaphysik des Seins, der Wahrheit und der Werte” Podczas gdy dawniej chodziło Hessenowi w dziedzinie aksjologii o specyficzny argument na istnienie Boga (por. *Wertphilosophie*, s. 205-258: „Theologie der Werte”), to w tym wypadku ma on na uwadze filozoficzne uzasadnienie religii. W *Religionsphilosophie* II, s. 286-291 przytacza on w tym zakresie jeszcze specyficzną drogę aksjologiczno-teoretycznego uzasadniania religii. Polega ona na wykazaniu tożsamości strukturalnej poszczególnych autonomicznych sfer wyższych wartości duchowych łącznie z wartością „Świętego” Opowiedzenie się za prawdą innych sfer aksjologicznych jest wg niego równoznaczne z akceptacją prawdy wartości religijnych. Poszczególne momenty takiego ujęcia są zatem analogiczne z myślami opisanego powyżej pierwszego etapu psychologiczno-antropologicznego sposobu uzasadniania.

⁴¹ Por. *Religionsphilosophie* II, s. 303-306.

Por. tamże, s. 269; *Im Ringen um eine zeitnahe Philosophie* s. 124.

⁴³ *Im Ringen um eine zeitnahe Philosophie*, s. 131 n; Por. *Die Kämpfe der Zeit im Spiegel eines Lebens*, Nürnberg 1959, s. 107.

⁴⁴ To wypowiada Hessen w związku z krytyczną oceną wyłączności argumentacji autonomicznej fenomenologii. Por. *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, s. 139 (przyp): „Es hängt mit dem Wesen der Phänomenologie zusammen, bedeutet aber meines Erachtens einem Mangel, dass sie es bei der Selbstbegründung der Religion bewenden lässt und auf jene rationale Begründung der Religion verzichtet. Auch ist dieser Standpunkt schwerlich in Einklang zu bringen mit den kirchlichen Entscheidungen (Vatikanum und Antimodernisteneid). Ihnen glaube ich durch die hier wie auch anderwärts vorgelegte rationale Begründung der Religion gerecht zu werden”.

3. Refleksje krytyczne

Należałoby na koniec zapytać o obiektywną wartość przedstawionej tutaj próby nowego dowodzenia prawdy religii. Chodzi głównie o znaczenie faktu samouzasadniania się religii. Otóż dzieli on w zasadzie losy całokształtu Hessenowskiej nauki o religijnym poznaniu Boga⁴⁵. Zaszeregowanie tej nauki z góry w poczet irracjonalistycznych tendencji współczesnego rozwiązywania problemu ogólnej noetyki teologicznej⁴⁶, byłoby jednak za wielkim uproszczeniem, jeśli nawet nie wprost nieporozumieniem. Wszak sam autor uważa pierwiastek Świętego, na który jest nastawiony religijny akt człowieka, za swoistego rodzaju wielkość supraracjonalną. Człowiek zmierza do niej nie na drodze wyłącznie racjonalnej czy irracjonalnej, lecz personalistycznej. W poznawczym wysiłku człowieka religijnego są po prostu zaangażowane wszystkie władze jego ducha, bierze w nim udział cała ludzka osoba, a nie tylko sam rozum⁴⁷. Jako konkretny akt egzystencjalny a nie tylko teoretyczna możliwość, domaga się więc religijne poznanie Boga praktycznego zaangażowania ze strony całego człowieka. Powyższej argumentacji nie wolno zatem z tego kontekstu wrywać. Oczywiście, że i wtedy nie będzie ona wolna bynajmniej od zastrzeżeń. Słusznie zauważył autor koncentrycznej krytyki Hessenowskiej filozofii przeżycia religijnego, H. Mynarek, iż najślabszym jej punktem jest postulowana przez filozofa kolońskiego niewzruszona bezpośrednia pewność każdego doświadczenia religijnego. Pewność taka ma przecież — jego zdaniem — miejsce wyłącznie na dwóch najwyższych stopniach nadprzyrodzonego przeżycia mistycznego, które przypadają w udziale nielicznym tylko wybrancom w pewnych szczytowych punktach historii religii (Mojżesz, św. Paweł, św. Augustyn, św. Teresa z Avila i in.). Rozciąganie jej zatem na przeżycie religijne w ogóle grzeszy błędem stawiania części za całość (*pars pro toto*)⁴⁸. Tak, to istotnie wielka słabość całej argumentacji Hessena. Być może iż właśnie dlatego, a nie tylko z samych racji psychologicznych — mając niewierzących na uwadze i w ogóle wszystkich stojących poza sferą religii — rozbudował tak obszernie racjonalne dowodzenie prawdy religii i przyznał mu stosunkowo dużą rolę w swojej oryginalnej koncepcji. Niezależnie od tego należy dostrzec w samym fakcie samouzasadniania się religii niewątpliwie ważne pozytywne momenty. Uwydatnia on przede wszystkim silnie i bardzo przekonująco swoistą istotę samego fenomenu religii oraz jej obiektywnej prawdziwości, dokumentującej się w doświadczeniu⁴⁹. Jakby bowiem nie było, doświadczenie religijne zawsze jest bardziej bezpośrednie, totalitarne i pierwotne. Jest bogatsze w przymioty i dotyczy egzystencjalnego nastawienia całego człowieka względem boskiego „Ty” i wymusza zajęcie konkretnego stanowi-

⁴⁵ Sam autor mówi o tym wyraźnie, stwierdzając w swojej *Erkenntnistheorie*, 143: „Die Anerkennung der erkenntnistheoretischen Selbstständigkeit der Religion hängt somit von der Anerkennung eines besonderen religiösen Erkennen ab”.

⁴⁶ Tak ujmuje to artykuł: ks. St. Kamiński — s. Z. J. Zdybicka, *Poznawalność Boga*, W: *O Bogu i człowieku* pod red. Bpa B. Bejze, 57-102. Por. przede wszystkim ss. 60, 63 i 65.

⁴⁷ Zob. *Lehrbuch der Philosophie I*, 241; *Die Werte des Heiligen*, 268; *Griechische oder biblische Theologie*, 90; *Wissen und Glauben*, 47.

⁴⁸ Por. dz. cyt. 161-166.

⁴⁹ Por. J. P. Steffes, *Galubensbegründung I*, Mainz 1958, 574.

ska względem Niego. A jednak nie przestaje tym samym być zupełnie zbyteczne filozoficzne uzasadnienie religii, ponieważ poświadcza człowiekowi myślącemu prawdę jego przekonania. Ze względu na przede wszystkim subiektywny charakter swej bezpośredniej pewności domaga się zatem fakt samouzasadnienia się religii dowodów racjonalnych, które z istoty swej uzasadniają religię „naukowo”, a w niektórych wypadkach muszą pewność przeżyciową nawet całkowicie zastąpić, mianowicie w stosunku do ludzi o czysto teoretycznej i intelektualnej postawie życiowej. Konkretnie bardziej wartościowym jest więc autentyczne doświadczenie religijne, jemu też przysługiwałby prymat subiektywny, obiektywny zaś należałoby przyznać dowodom racjonalnym. Ale wiedzieć należy, iż religia nigdy nie stoi ani nie upada razem z nimi, ponieważ nie stanowi wyłącznie myślenia i poznania, ale jest wspólnotą życiową całego ludzkiego personalnego „ja” z boskim „Ty”⁵⁰. Mając na uwadze szersze tło zagadnienia, mianowicie stosunek propagowanego przez św. Augustyna mistyczno-doświadczonego poznania Boga do rozumowych dowodów w ogóle, można by przytoczyć wypowiedź, G. Söhngena, wielkiego znawcy przedmiotu: „...Szukajmy jednak u mistrza teologii doświadczenia i serca (św. Augustyna) tego, co można znaleźć w jego niewyczerpanym skarbcu, mianowicie owego doświadczenia Boga i pewności Jego istnienia, które są wcześniejsze niż dowody na istnienie Boga i bez których dowody te straciłyby wartość wprawdzie nie logiczną, ale za to ludzką, egzystencjalną i zostałyby pozbawione głębi, płodnego podłoża religijnego doświadczenia. Z Bogiem, jakiego znamy z naszego religijnego doświadczenia, łączylibyśmy ontologiczne i metafizyczne pojęcia, które bez tego religijnego doświadczenia trafiałyby wszystkie w religijną próżnię”⁵¹.

⁵⁰ J. Hasenfuss, *Was ist Religion*, (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, IV. Reihe, 5. Band) Aschaffenburg 1962, 155. por. także A. Brunner, *Grundfragen der christlichen Philosophie*, Leipzig 1955, 222.

⁵¹ *Świadomość istnienia Boga*, W: *Dlaczego wierzymy?* (Praca zbiorowa, tłum Ks. J. Klenowski), Warszawa 1969, 83.