

Wojciech Torzewski

O możliwym znaczeniu nihilizmu dla religii

„To, co filozof mówi o religii jest nie tylko niewystarczające. Ujawnia on także, że wówczas, kiedy mówi o religii, nie dociera do niej”

Karl Jaspers

1. Nihilizm jako negacja i krytyka świadomości religijnej

Świadomość religijna traktuje nihilizm jako pogląd będący obelgą skierowaną ku światu i jego stwórcy. Wydaje się on ostatecznym upadkiem i antytezą wiary¹, całkowitą bezbożnością, zakwestionowaniem wszelkich wartości, niedostrzeganiem w rzeczywistości niczego, co zasługiwałoby na przetrwanie, „umiłowaniem nietrwałości i zmienności” (Nietzsche). Antyreligijny wydzźwięk nihilizmu wzmacnia fakt, że był on rozpoznany i głoszony przez Nietzschego, autora np. *Antychrysta* czy *Poza dobrem i złem* – dzieł, których już same tytuły odstręczają świadomość religijną i skłaniają ją do zajęcia postawy obronnej. Czy jednak nihilizm jest tylko takim „niegodziwym przeciwieństwem” (Heidegger), które trzeba go przewyciężyć albo pominąć milczeniem? Jest on przecież podstawowym doświadczeniem kultury rodzącej się współczesności. Nie daje się go ująć jedynie jako jednego z szeregu poglądów na temat świata wartości i statusu rzeczywistości i w tym sensie nie można mówić o akcie jego wyboru czy odrzucenia. Czy wobec tego może on mieć jakieś znaczenie dla świadomości religijnej oprócz bycia jej

¹„Nihilizm – powiada Jaspers – jest tym, co grzęźnie w niewierze” (K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1955, s. 208).

antytezą? Czy może stanowić jakieś pozytywne źródło określające ową świadomość?

Jako doświadczenie rodzącej się współczesności nihilizm jest punktem na drodze rozwoju ludzkiej refleksyjności, a zatem cały obszar, który sobą obejmuje należy do tożsamości człowieka Zachodu tak samo, jak należy doń refleksja w ogóle, a w szczególności refleksja filozoficzna. Gdyby nihilizm był jedynie antytezą świadomości religijnej, trzeba by było uznać go za ostatnie słowo nowożytnego „rozumu”, który coraz bardziej oddalał się od „wiary”, aż w końcu stał się jej zaprzeczeniem. Pytając więc o możliwe pozytywne znaczenie nihilizmu dla świadomości religijnej, kierujemy się zarazem w stronę pytania o długim rodowodzie, mianowicie w stronę pytania o możliwość wzajemnego związku pomiędzy dziedziną „rozumu” a dziedziną „wiary”. Rozważania zaprezentowane tutaj zmierzają jednak nie w kierunku odpowiedzi na pytanie, czy możliwa jest jeszcze na gruncie nihilizmu jakaś postać wiary albo: czy rozwój racjonalności i w jakiej mierze umożliwia jeszcze mówienie o rozumnym charakterze wiary. Pytanie nasze jest stawiane raczej z perspektywy wierzącego, który pyta o możliwe pozytywne znaczenie nihilizmu dla świadomości religijnej, o możliwe jego znaczenie na gruncie tejże.

2. Doświadczenie nihilizmu

„Opisuję, co przyjdzie: nadejście nihilizmu. Mogę tu opisywać, bo daje tu o sobie znać coś koniecznego – oznaki tego są wszędzie, brak tylko jeszcze oczu do tych oznak”². Odkrycie Nietzschego: nihilizm jest diagnozą współczesnej, pometafizycznej epoki. Szukając wyjaśnienia i odpowiedzi na pytanie o genezę nihilizmu, Nietzsche stwierdza, że jest on konsekwencją platonizującego chrześcijaństwa, powiązania chrześcijaństwa z metafizyką, w której prawdziwy byt jest utożsamiany z tym, co wieczne i niezmienne. Wiara może prowadzić oczywiście do przeakcentowania realności zaświatów jako jedynej prawdziwej rzeczywistości, jako jedynej posiadającej wartość. Doczesność jest wobec nich niczym, zachowuje swą wartość jedynie jako odzwierciedlenie zaświatów i droga do nich. Liczy się to, co wieczne, niezmienne, idealne, ahistoryczne. Rozpad metafizyki i chrześcijaństwa z nią związanego (upadek wiary w rozum i sekularyzacja Zachodu, krytyka rozumu i proces racjonalizacji w sensie „odczarowania”) doprowadzają do utraty wiary w zaświaty. Okazują się one niczym – metafizyka i religia okazują się problematyczne i dogmatyczne z punktu widzenia krytycznego rozumu. „Nihilizm: brakuje celu; brakuje odpowiedzi na pytanie ‘Dlaczego?’”

² F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 245.

oznacza nihilizm? – że naczelnym wartości ulegają odwartościowaniu³. Pozostając jednak w schemacie metafizycznym, po upadku wiary w wartość zaświatów, również świat doczesny musi utracić resztki swej ważności, ponieważ była ona związana z ową upadłą wiarą. Świat doczesny skazany jest w tej perspektywie na wieczną bezznaczeniowość, „teraz świat – jak pisze Nietzsche – wygląda na pozbawiony wartości”⁴. Wobec tej bezznaczeniowości można się zachować różnorodnie. Pierwszorzędną konsekwencją będzie jednak wymóg porzucenia metafizyki (przede wszystkim idei rozumu jako docierającego i odzwierciedlającego byt, prawdę, obiektywność, co również dotyczy odrzucenia nauki i całego jej zaplecza filozoficznego, jakim był pozytywizm, jak również związana z tą ideą koncepcja prawdy jako odzwierciedlenia; „nie istnieje prawda, tylko interpretacje”) oraz religijności z nią związanej – chrześcijaństwa. „Bóg umarł”, a ponieważ „Bóg umarł”, musi umrzeć wraz z nim to, co kazało mu „żyć” – metafizyka jako racjonalna nauka o Bogu (Arystotelesowska teologia) oraz chrześcijaństwo. Czy po to mianowicie, by można Go było umiejscowić poza śmiercią i życiem? Dla Nietzschego nie jest możliwe takie wyjście z sytuacji. Jego odpowiedź to „tworzenie” albo „umiłowanie nietrwałości”, zależnie od tego, jaki moment w jego refleksji uwyraźnimy⁵.

Zwróćmy uwagę: Nietzsche nie postuluje nihilizmu jako np. stanu, który uwalnia nas od religii i z tego powodu jest stanem „właściwym” czy „pożądanym”. Nietzsche przede wszystkim diagnozuje swą epokę i to, co w niej powoli dojrzewa, choć jeszcze nie osiągnęło pełni wyrazu. Postulatem staje się dopiero pewna określona koncepcja reakcji na tak doświadczany nihilizm. Odpowiedź Nietzschego na pytanie o przyczynę jest paradoksalna: wskazuje na to, co w istocie nie chce być nihilizmem – religię chrześcijańską i platonizm oraz związaną z nimi „moralną wykładnię świata”⁶. Zaprzeczenie religii więc, choć jest u Nietzschego wyraźne, nie musi być, nawet przyjąwszy za słuszne jego diagnozy, tożsame z zaprzeczeniem wszelkiej religijności w ogóle. Jego wizja przewyciężenia nihilizmu zakłada co prawda uwolnienie się człowieka od religii, ale jego ostra krytyka nie wynika z tej diagnozy. Jak pisze T. Węclawski, odnosząc się do różnorodnych krytyk religii: „krytykę tę można i w pewnych warunkach należy rozumieć i przyjmować jako wynik prawdziwej troski o wartości odkryte przez człowieka w dziejach jego religijnego doświadczenia”⁷.

³ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, przeł. G. Sowinski, w: *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 82.

⁴ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, s. 243.

⁵ Por. na ten temat G. Vattimo, *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, w: W. Welsch [hrsg.], *Wege aus der Moderne*, Berlin 1994, ss. 233–246.

⁶ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, s. 81. Na temat przyczyn nihilizmu por. np.: ibidem, ss. 85–87 oraz idem, *Pisma pozostałe 1876–1889*, ss. 204–206.

⁷ T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 144.

3. Postaci i „logika” nihilizmu

Nietzsche wyróżnia przynajmniej dwie podstawowe postaci nihilizmu. Pierwszą z nich jest nihilizm bierny „ludzi słabych”. Oznacza on uznanie nicości doczesności, a więc wszystkiego, prowadzi do rozpacz i dekadencji. Po zaniku wiary w rozum i po upadku chrześcijaństwa jako dominującej siły kulturotwórczej i ukierunkowującej w Europie, nie widać już nic, co mogłoby zastąpić powstałą w ten sposób pustkę. Żadne wartości doczesne nie mogą się przecież stać absolutem, a dopiero nowy absolut nadałby ponownie sens obróconemu w ruinę uniwersum. Nietzsche opisuje ten rodzaj nihilizmu jako „schyłek i regres mocy ducha” i należący do „nihilizmu pasywnego”⁸. Jego efektem jest albo rozpacz, albo też powrót do dawnego obrazu i jeszcze mocniejsze utwierdzenie się w nim.

„W różnorodnych przebraniach, religijnym czy moralnym, czy estetycznym itd., na pierwszy plan wysuwa się wszystko, co orzeźwia, uzdrowia, uspokaja, zagłusza”⁹.

Drugą postacią nihilizmu jest nihilizm aktywny, niszczący, nihilizm „ludzi silnych”. Burzy on dawne ideały i wartości w przekonaniu, że tylko całkowite ich zniszczenie otworzy drogę do nowych, właściwych, utworzonych na miarę człowieka. Dla tej postaci nihilizmu on sam stanowi „patologiczny stan pośredni”, wymagający przewyciężenia.

Przewyciężenie nihilizmu można projektować przynajmniej trojako, a wszystkie te projekty, nie tylko związane z nazwiskiem Nietzschego, zawierają w sobie coś, co można by określić mianem „heroizmu”. Po pierwsze pojawia się tendencja, by odwoływać się do pojęcia twórczości i podkreślać, w obliczu nicości, konieczność tworzenia nowych wartości. Twórczość ujmowana jest jako aktywne stanięcie w obliczu nicości. Rozpoznanie nicości prowadzi do Wolności i tworzenia z niczego. Bardzo często oznacza to zastąpienie wartości religijnych świeckimi, doczesnymi, tymczasowymi. Heroizm ów można nazwać heroizmem tworzenia w obliczu nicości. Po drugie, doświadczenie nihilizmu może prowadzić do „umiłowania nietrwałości”, doczesności bez metafizycznych i religijnych podstaw, dostrzegania świata, jego przemijającego piękna, dostrzeganie człowieka jako współtowarzysza pośród bezznaczeniowości. Jest to heroizm miłości w obliczu bezsensu. Po trzecie wreszcie, pojawia się idea „skoku w wiarę” jako jedyne możliwego sposobu przewyciężenia nihilizmu. Zawierzenie musi dokonać się bez żadnych racji, a nawet wbrew racjom. Jest to heroizm wiary w obliczu pustki.

Te trzy projekty wyznaczają „logikę” nihilizmu w tym sensie, że wszystkie one wychodzą od doświadczenia nihilizmu jak od niedającej się zignorować przesłanki i można je ujmować jako próbę wyciągnięcia konsekwencji z tego doświadczenia. Dalej odwołamy się do owej zarysowanej wcześniej „logiki”. Zanim to jednak nastąpi, przedstawimy kilka, istotnych dla naszego tematu, uwag.

⁸ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, s. 83.

⁹ *Ibidem*, s. 83.

4. Odkrycie postnihilistyczne

Nihilizm poreligijny możliwy jest jedynie na gruncie niekoniecznej (nie-właściwej) interpretacji religii jako platonizmu oraz na gruncie interpretacji platonizmu jako nihilizacji doczesności i idealizacji zaświatów.

Nihilizm jednak zakłada upadek chrześcijaństwa, a więc wszelkie wydobywanie religijnego sensu z doświadczenia nihilizmu wydaje się karkołomne. Jednak „upadek chrześcijaństwa” oznaczać tu może dwie rzeczy: 1. upadek metafizyki teoretycznie wspierającej wiarę w Boga i uzasadniającej wiarygodność Objawienia; 2. upadek powszechności i oczywistości kulturowej chrześcijaństwa jako pierwszorzędnego elementu ukierunkującego, wyznaczającego sens całego uniwersum. Jeśli jednak zważymy na fakt, iż rozpad chrześcijaństwa wiąże się bezpośrednio z rozpadem metafizyki, okazuje się, że doświadczenie nihilizmu bardziej inspirowane jest metafizyką niż chrześcijaństwem. Dlatego też antychryścianizm Nietzschego możliwy jest dopiero na gruncie utożsamienia chrześcijaństwa z platonizmem, religii z metafizyką. Przyobleka się on w walkę z powszechną formą religijności, która już z góry jest interpretowana jako obłudna ucieczka poza doczesność lub poza indywidualną odpowiedzialność w poszukiwaniu bezpieczeństwa. Jeśli natomiast rozpad chrześcijaństwa rozpatrujemy przede wszystkim jako upadek jego powszechności jako wyznania i sposobu życia, to nihilizm jest wyrazem, efektem rozpadu bezpiecznego, jednoznacznego środowiska społecznego i przejrzystości sensów i praktyk w obrębie tego środowiska. Innymi słowy, konstatujemy nihilizm jako związany nie tyle z chrześcijaństwem i wiarą chrześcijańską jako odpowiedzią na Objawienie, ile z elementami mniej lub bardziej przygodnymi, które owej odpowiedzi towarzyszą (a czasami określają jej historyczny kształt), lecz nie przesadzają o jej możliwości bądź niemożliwości.

Czy jednak istotnie religia związana jest koniecznie z metafizyką, czy, mówiąc konkretniej, chrześcijaństwo jest związane z platonizmem (z filozofią grecką i metafizyką chrześcijańską)? Czy zatem istotnie religia nihilizuje doczesność, a chrześcijaństwo jest przyczyną europejskiego nihilizmu, jak chce Nietzsche? Nietzsche zakłada to już u samych podstaw: dla niego bowiem chrześcijaństwo jest dlatego tak godne pogardy, że reprezentuje słabą i mieszczańską cechę charakteru, mianowicie sięganie po transcendentne zabezpieczenia dla swej własnej skończoności, historyczności i przygodności. Nietzsche zakłada już to, co będzie u niego przedmiotem tak ostrej krytyki – konieczną deprawację chrześcijaństwa jako powszechnej religii¹⁰.

¹⁰ Powstaje jeszcze jedno pytanie: czy platonizm istotnie jest tak dualistycznie nastawioną filozofią, jak chce tego Nietzsche? W. Weier pisze: „Nietzsche zna zatem jedynie typowo presokratejską alternatywę: albo świat, który się staje i zmienia, jest pozorem, ponieważ, jak głosili eleaci, naprawdę istnieje tylko byt niezmienny, albo, na odwrót, należy jak heraklityczycy, zdemaskować prawdziwy byt jako pozór, ponieważ rzeczywiste są tylko stawanie się i zmiana” (W. Weier, *Pobieżność refleksji nihilistycznej*, przeł. G. Sowinski, w: *Wokół nihilizmu*, s. 208).

W tym miejscu nasuwają się pewne wnioski.

By uchronić naszą świadomość religijną przed „logiką” nihilizmu, należy ukazać, iż związek religii z metafizyką jest historyczny co prawda znaczący, ale nie istotowy¹¹. W ten sposób nihilizacja doczesności również jest niekonieczną konsekwencją świadomości religijnej. Religia wówczas nie może być interpretowana jako ucieczka od świata w kierunku bezpiecznego schronienia w Bogu i tylko schronienia w Bogu, tzn. tutaj oczywiście w teoretycznym pojęciu Boga jako zasady porządkowania, wyjaśniania ostatecznego, sensowności itd. oraz (lub) w praktycznym zakorzenieniu w pewnej wielkiej, jednolitej, przejrzystej aksjologicznie wspólnocie.

Należy wskazać na pierwszoplanowe znaczenie tych refleksji. Otóż wydaje mi się, że możliwe znaczenie nihilizmu polega na tym, że z całą mocą przywołuje on myślenie chrześcijaństwa niewiążące go z tradycyjną metafizyką i rozumienie jego orędzia nieredukujące go na gruncie filozoficznym do funkcji wzmacniających tworzenie metafizycznego uzasadnienia tego, co istnieje, a na gruncie praktycznym do jego funkcji społecznej stabilizacji.

Ponadto dzieje nihilizmu europejskiego, z punktu widzenia świadomości religijnej, odsłaniają jej możliwość upadku w formie nihilizacji rzeczywistości i ucieczki w zaświaty. Odsłania również skutki instrumentalizacji Boga i religii, jaka ma miejsce wówczas, gdy traktujemy ją (Go) jako „element zabezpieczający” zarówno w sensie teoretycznym, jak i praktycznym. Odsłaniają zatem również niekorzystne konsekwencje jej skojarzenia z metafizyką (tj. również filozofią grecką), bo zakłada ono uzależnienie chrześcijaństwa od losów samej metafizyki i następstw jej upadku w okresie oświecenia i pozytywizmu.

Należy też stwierdzić, że Nietzsche przemawia z zewnątrz chrześcijaństwa, dlatego też jego krytyka może być pojmowana jako kontynuacja oświeceniowego sprzeciwu wobec religijności motywowana interesem emancypacyjnym. Podczas jednak, gdy realizacja tego interesu na gruncie oświecenia związana jest z ideą rozumu i rozumnej praktyki, to u Nietzschego, radykalnego krytyka rozumu jako nie tyle służącego emancypacji, co zniewoleniu (w formie mitu obiektywności, który stanowi pokłosie metafizyki nawet w pozytywizmie), interes ów realizowany jest w twórczości w, swoistej dla człowieka, acz wymuszonej, sytuacji „nieugruntowania”, problematyczności. Przemawiając z wnętrza chrześcijaństwa, krytyka Nietzschego okazuje się nie trafiać we właściwą świadomość religijną, choć poucza ją, jak już mówiłem, o konsekwencjach redukcji religii do poszukiwania podstawy i oparcia. Poucza ją szczególnie o tym, że wiara to nie wiedza i nie społeczna praktyka – rzecz wydawałoby się oczywista – i że nie mamy

¹¹ „Dla tego, co wyróżniająco chrześcijańskie, nie istnieje w ogóle żadna filozoficzna substruktura” (H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 512).

trwałego punktu oparcia dla naszej wiary (w teorii i w społeczności), gdzie słowo „trwały” oznaczałoby „metafizycznie lub podmiotowo zagwarantowany” lub osadzony w nienaruszalnych, bo opartych na powszechnej akceptacji praktykach społecznych. Tylko zbyt rozbudzone nadzieje i wymagania co do zabezpieczających możliwości rozumu i praktyki społecznej mogą spowodować tak wielkie rozczarowanie, jakiego doświadcza Nietzsche w nihilizmie. Ale owe zbyt rozbudzone nadzieje i oczekiwania pod adresem rozumu i społecznej praktyki mogą być już wyrazem braku dystansu do samego siebie (braku problematyzacji nie Boga, lecz samego siebie) i wyrazem nadwątlenia wiary religijnej *par excellence*.

5. Świadomość religijna „poszukująca”

Płaszczyzna wiary umożliwia spojrzenie na dzieje rozumu i racjonalności, których możliwym dopełnieniem byłby nihilizm, niejako z zewnątrz. O ile jednak nihilizm przynależy do dziejów racjonalności i kultury Zachodu, a wierzący uznaje się zarazem za przynależnego do tych dziejów z racji przypisywanej sobie racjonalności, która kształtuje jego tożsamość, o tyle też wierzący bierze pod uwagę doświadczenie nihilizmu. Przykład takiego stosunku do nihilizmu motywowany jest przez to samo, co wypowiedział (oczywiście w innym kontekście) Kant, mianowicie, że „religia, która bez wahania wypowiada wojnę rozumowi, na dłuższą metę nie stawia mu czoła”¹². Jednak nie chodzi tu o wejście w dialog z tradycją filozoficzną w celu uchronienia samej religijności przed upadkiem w obliczu silniejszego „wroga”. Chodzi raczej o wzięcie pod uwagę przekonania, że naszą tożsamość istotnie współkształtuje to, co określamy jako rozumność oraz o wyciągnięcie płynących z niego konsekwencji. W tej perspektywie absolutyzacja przeciwstawienia sobie wiary i rozumu, zarówno ze strony obrońców „wiary”, jak i orędowników „rozumu”, prowadziłyby nie tylko do utrwalenia sprzeczności w obrazie nas samych, lecz, co ważniejsze, do zawłaszczania jednej sfery przez drugą. Efektem byłyby interpretacje redukujące, z jednej strony, wiarę i religię do postaci irracjonalnego stanu „niedojrzałości” charakteryzującego się nieodpowiedzialnością¹³, z drugiej strony, rozum i filozofię do postaci zbłądzenia będącego wynikiem zepsucia natury ludzkiej.

Refleksja spod znaku nihilizmu jest dokonaniem rozumu, krytycznego rozumu skierowanego ku rzeczywistości wiary i religii, która tak często bywa przedmiotem instrumentalizacji. W tym świetle nawet tak radykalna krytyka może

¹² I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 31.

¹³ Na zarzut nieodpowiedzialności jako motywację różnorodnych krytyk doświadczenia religijnego i religii wskazuje, zarazem systematyzując je, T. Węclawski (idem, *Wspólny świat religii*, ss. 141-142).

odsłonić swą wartość jako wyraz troski człowieka – istoty rozumnej – o samego siebie i swą wiarę¹⁴.

Należy zatem wskazać na istotne elementy świadomości religijnej kształtującej się „po” doświadczeniu nihilizmu, nie sprowadzając go jedynie do odrzucenia religijności. Na gruncie wiary zatem daje się pomyśleć, kształtująca się w epoce „ponihilistycznej” świadomość religijna, którą można by nazwać świadomością „poszukującą”. „Poszukującą” to znaczy taką, która nie utożsamia się ze „skokiem w wiarę”, ale również dostrzega zarówno fiasko „Twórczości” jako fiasko abso-lutytacji człowieka i jego możliwości, jak również niewystarczalność „Umiłowania nietrwałości”. Ponadto, doświadczenie nihilizmu europejskiego, odsłaniające możliwość nicości i wyrastające z problematyzacji wszelkich niewątpliwych fundamentów, nie skłania jej jednak do powrotu w metafizykę Podstawy lub w two-rzenie np. jednowyznaniowej wspólnoty politycznej – w tym sensie pozostaje ona, można by powiedzieć, jako ponihilistyczna, wciąż w dyskusji z całą nihili-styczną „logiką”, tj. przyjmuje ją jako własną tradycję. Własną, bo należąca do człowieka jako *animal rationale*, ale jednocześnie, jak wspomniałem, nie będzie go ona prowokować do zajęcia skrajnych postaw: odtwarzania myślenia funda-mentalnego, „skoku w wiarę”, „Twórczości” lub „Umiłowania nietrwałości”. Postawy te mieszczą się bowiem w obrębie tego, co nazwaliśmy „logiką” nihi-lizmu. Tu natomiast chodzi o to, by ukazać możliwość dialogu bez poddawania się owej „logice”.

„Tylko chrześcijanin – pisze I. Fetscher, referując poglądy Yorcka von Warten-burga – który żyje w doskonałej wierności Bogu, jest w stanie tak radykalnie zre-zygnować ze wszelkich rozkoszujących się sobą konstrukcji metafizycznego samoupewnienia, że może otworzyć się na władanie sił dziejowych, bez groźby poddania się im”¹⁵.

Niepoddająca się jej dyskusja z „logiką” nihilizmu oznacza również, że nie ne-gujemy reaktywnie wszelkiej wartości rozumu i wspólnoty (społecznej praktyki) w kształtowaniu się wiary, co dostrzec można w przeciwstawianiu sobie religii i wiary, Tradycji i Pisma, rozumu i wiary czy też Aten i Jerozolimy, czy, jak to czasami bywa wyrażane: św. Pawła i Jezusa. Poszukiwanie związku (nieko-niecznie jedności czy tożsamości) w obrębie tych opozycji, tj. nietraktowanie ich jako opozycji właśnie (a jedynie traktowanie ich jako napięć, skrajnych punktów

¹⁴ Rozumność może okazać się wówczas, jak np. u H.-M. Baumgartner, negatywną „instancją kontrolną”. Por. H.-M. Baumgartner, *Wymiary skończonego działania się prawdy*, tłum. A.M. Kaniowski, w: H.-M. Baum-gartner, *Rozum skończony*, Warszawa 1996, ss. 261-262. „To, że wiara chrześcijańska stoi w obliczu trudności – bynajmniej nie niemożliwych do przewyciężenia – jaką sprawia jej samorzutne uznanie tej kontrolnej instancji w postaci rzeczywistości stworzonej oraz stworzonego rozumu, da się poświadczyć (teologiczno-)historycznie. Bóg wiary chrześcijańskiej nigdy przecież nie był, jak w gnostyce, tylko Bogiem zbawienia, lecz zawsze także Bogiem stworzenia” (Ibidem, ss. 262-263).

¹⁵ I. Fetscher, *Vorwort des Herausgebers*, w: P. Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung und Ge-schichte*, Hamburg 1991, s. XLVII.

widzenia) jest właśnie istotne dla świadomości religijnej nazwanej tu „poszukująca”.

„Nigdzie – jak pisze Jaspers mówiąc o religii biblijnej – nie występuje cała, pełna, czysta prawda – ponieważ nie może ona wystąpić w jakimś zdaniu ludzkiego języka czy w określonej postaci ludzkiego życia. W naszym ograniczonym ujmowaniu zawsze zapoznajemy jeden z biegunów. Prawdy dotykamy tylko wówczas, gdy przy jasnej świadomości polaryzacji przybliżamy ją sobie dzięki przenikaniu przez owe polaryzacje”¹⁶.

Świadomość ta zatem nie przeciwstawia sobie rozumu i wiary, jak również nie przeciwstawia sobie z założenia religii i wiary (elementu wspólnotowego i ujawniającego się w praktykach społecznych elementowi jednostkowemu w postaci np. prywatnej religijności). Wiary jednak nie utożsamia z wiedzą o Bogu, natomiast rozumu nie traktuje jako metafizycznego residuum tego, co boskie ani też jako racjonalności pojętej scjentyście i pozytywistycznie. Rozum, rozumność jest raczej traktowana tutaj jako dziejowa droga refleksji nad sobą samym i swymi własnymi przekonaniem, która stanowi o naszej tożsamości i rozjaśnia nam sens tego, czym jest wiara i czym jest rozum. Wspólnota natomiast nie będzie źródłem pewności, ale miejscem poszerzania doświadczenia religijnego w medium komunikacji. Widać tutaj, jak ważną rolę będzie stanowił dialog z tradycją: zarówno z tradycją wiary (tradycją religijną), jak i tradycją rozumu (tradycją filozoficzną).

Doświadczenie nihilizmu może być wobec tego widziane również pozytywnie, bez popadania w jego absolutyzację. Jego efektem jest niemożliwość stawiania Boga jedynie jako metafizycznego uzasadnienia, a w ogóle jako uzasadnienia stabilności urządzonej przez samego człowieka, bowiem stabilność ta, jak i sam człowiek, jest doświadczana jako radykalnie skończona. Doświadczenie to jest o tyle czymś ważnym, o ile likwiduje „Boga” jako teoretyczny i estetyczny dodatek do osiągniętego już bezpieczeństwa we wspólnocie i jej praktykach. Zatrzymując się jednak na własnej bezgruntowości i problematyczności, która co prawda pozwala wreszcie doświadczyć zagrożenia w kulturze bezpieczeństwa, człowiek wydaje się sam sobie niczym. Nietzsche konsekwentnie odsłania ową nicność, a w końcu dochodzi do gloryfikacji „umiłowania nietrwałości” – czyli tego, co w tradycji metafizycznej zawsze oznaczało element negatywny i godny raczej pogardy albo obojętności niż umiłowania. Pomijając jednak ową absolutyzację doświadczenia nicności¹⁷, można powiedzieć, że w nihilizmie dokonuje się rozpad tradycyjnego związku pomiędzy metafizyką Podstawy i religią. „(Tylko) dlatego, że rozpadły się metafizyczne metanarracje – pisze G. Vattimo – filozofia odkryła na nowo wiarygodność religii”¹⁸. Ponadto otwiera on przestrzeń dla uznania wiary-

¹⁶ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1981, s. 76.

¹⁷ Ciekawe uwagi na temat absolutyzacji nihilizmu por.: W. Müller-Lauter, *Nihilistyczny cień Zaratustry*, tłum. G. Sowinski, w: *Wokół nihilizmu*, ss. 184-186.

¹⁸ G. Vattimo, op. cit., s. 105.

godności religii, uwalniając ją od racjonalistycznych i pozytywistycznych posądzeń o irracjonalność¹⁹.

Na tym gruncie pojawia się także możliwość ukazania wzajemnej przynależności tego, co płynie z refleksji i tego, co jest istotne dla religii. O ile bowiem nihilizm nie jest jedynie „uczuciem” pustki i bezsensu, ale przynależy do dziejów filozofii i kultury Zachodu oraz wpisuje się w ruch refleksji, o tyle także jest dziełem rozumu. Jako antyteza świadomości religijnej nihilizm, jak powiedzieliśmy już, okazywałby się ostatnim słowem rozwoju nowożytności. Z tego punktu widzenia to, co wydaje się być nihilizmem, jest również dziełem świadomości religijnej, która odrzuca utożsamienie Boga z gwarantem doczesnego bezpieczeństwa.

Nowożytność jest czasem pogłębiającego się rozdzielenia rozumu i wiary. Wraz z destrukcją metafizyki, której spełnieniem jest nauka o bycie absolutnym, wydaje się, iż rozum nie ma już nic do powiedzenia w sprawach ostatecznych, a zatem, że nie powinien wypowiadać się w kwestiach dotyczących wiary i religii. Rozum w postaci racjonalności naukowej (scjentyzmu i pozytywizmu) odsuwa od siebie sferę religii i wiary jako dziedzinę światopoglądu opartą raczej na subiektywnej decyzji zawierzenia, niż na pretendujących do miana obiektywnych sądach na temat rzeczywistości. Rozum jest utożsamiany wręcz z przeciwnikiem wiary, jako spełniający funkcje destrukcji i służący nihilizmowi. Rozum wydaje się niczym innym jak narzędziem zaspokajania potrzeb życiowych, a więc nic nie może wnieść do wiary i nie może być niczym dla wierzącego. Sytuację sprzeczności pomiędzy wiarą a rozumem pogłębia fakt, że procesu destrukcji związku pomiędzy nimi dokonywać zdaje się właśnie rozum. Wiara, z punktu tego destrukcyjnego tradycję rozumu, staje się nieumotywowana niczym, „w konsekwencji wierzyć odtąd w Boga jest zakłamaniem lub słabością”²⁰, zakrawa albo na nieodporność świadomości, albo na nieświadomą kompensację innych potrzeb niż *stricte* religijne, albo też w końcu okazuje się kłamstwem i iluzją wytworzoną z lęku i pragnienia bezpieczeństwa.

¹⁹ W tym sensie dotyczy go to, co Ricoeur powiada na temat znaczenia ateizmu: „Sens ateizmu [a chodzi o taki ateizm, z jakim mamy do czynienia w przypadku Nietzschego i Freuda – W.T.] oczyszcza horyzont dla czegoś innego, dla wiary, którą można nazwać [...] wiarą poreligijną, wiarą dla epoki poreligijnej” (P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, tłum. H. Bortnowska, w: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s. 31). Epoka poreligijna to epoka po religii ujętej przede wszystkim jako „oskarżenie i pocieszenie”. Co do „oskarżenia” wskazuje on na możliwość ujęcia pozaetycznego stosunku do Słowa, który polega na wsłuchiwanie się, wychodzącym z doświadczenia zniszczenia Boga moralności, a zdolnym do bycia pouczonym i do posłuszeństwa poza sankcją oskarżenia i potępienia” (por. ibidem, ss. 42-44). Co do „pocieszenia” Ricoeur stwierdza między innymi: „Jeśli ateizm ma mieć jakies znaczenie religijne, śmierć boga opatrnościowego mogłaby wskazywać drogę ku nowej wierze, ku wierze tragicznej, która w stosunku do metafizyki klasycznej byłaby tym, czym wiara Joba wobec archaicznego prawa odpłaty, na jakie powoływali się jego pobożni przyjaciele” (ibidem, s. 46). To, co mówi Ricoeur, da się także ująć w postaci pytania o nasze rozumienie Boga w epoce po krytyce religii dokonanej przez Nietzschego.

²⁰ F. Nietzsche, *Pisma pozostale 1876–1889*, s. 163.

Jeśli jednak nihilizm traktować, jak proponujemy, jako doświadczenie własnej problematyczności i skończoności, i jeśli przyjąć, że owo doświadczenie jest konstytutywne dla kształtowania się świadomości religijnej, to wówczas także rozum, taki, jaki ukształtował się w tradycji nowożytnej (czyli krytyczny i anty-metafizyczny), trzeba potraktować jako pozostający w ścisłych i istotnych związkach ze świadomością religijną i nieprzeciwstawiający się wierze. Utrzymuje on wiarę w stanie ożywczej dla niej niepewności. Po nihilizmie bowiem rozum nie jest już jedynie instrumentalnym rozumem służącym przetrwaniu dzięki racjonalizacji rzeczywistości i technicznemu zawładnięciu nią, lecz jako krytyk samego siebie okazuje się zdolny do odsłonięcia ludzkiej sytuacji właśnie w tym aspekcie, który zakrywany jest w procesie racjonalizacji obecnej tak w metafizyce, jak i w naukowo-technicznym opanowywaniu rzeczywistości. Odsłania on mianowicie ludzką sytuację w aspekcie jej ostatecznego nieugruntowania i problematyczności, także jeśli chodzi o samą religijność²¹.

Rozum ujawniający się w doświadczeniu nihilizmu nie jest rozumem anty-religijnym ze swej istoty, lecz raczej krytycznym i destrukcyjnym wobec tych przejawów rozumności, które za swój pierwszy cel miały kreowanie bezpiecznego świata, tj. „ugruntowanego” (jak w metafizyce) czy „opanowanego” (jak w przypadku rozumu instrumentalnego). Doświadczenie nihilizmu okazuje się zarówno „doświadczeniem” myślenia, jak i doświadczeniem „religijnym”.

„Człowiek szalony” („prze-sunięty”), obwieszczający „śmierć Boga”, jest przedstawiony przez Nietzschego w *Wiedzy radosnej* zarazem jako ten, który szuka Boga. Łączy on w ten sposób to, co właściwe dla świadomości religijnej z doświadczeniem nihilizmu, a więc także z doświadczeniem myślenia²²:

„Dlatego w ten oto sposób prze-sunięty człowiek – dodaje Heidegger – nie ma nic wspólnego z wyczekującym tłumem tych, ‘którzy w Boga nie wierzą’. Nie wierzą zaś nie dlatego, że Bóg stał się dla nich niewiarygodny jako Bóg, lecz dlatego, że sami wyrzekli się możliwości wiary, o ile nie mogą już szukać Boga. Nie mogą już szukać, ponieważ już nie myślą”²³.

Świadomość religijna „poszukująca” jest więc zarazem poszukującą Boga, jak również w tym poszukiwaniu poszukującą stworzenia, tj. samej siebie. Jako poszukująca Boga jest myśląca w tym znaczeniu, że nie uznaje za Boga tego, co

²¹ „Sprawdzianem i znakiem [...]spotkania z Bogiem jest w każdym z nas wiara, ale taka, o której już raz powiedzieliśmy, iż nikt z nas nie może uczciwie twierdzić sam o sobie, że ją na pewno ma – skoro nie wypowiada się ona i nie mierzy słowami. Powtórzmy więc jeszcze i to, że taka wiara nie jest źródłem pewności i poczucia bezpieczeństwa – przeciwnie: kto ma taką wiarę, nie jest wcale pewny siebie i wcale nie czuje się bezpieczny [podkr. – W.T.], a przecież nie oddałby jej za nic w świecie” (T. Węclawski, *Gdzie jest Bóg?*, Kraków 1992, s. 77).

²² Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, fr. 125. Na ten moment zwraca uwagę Heidegger w rozprawie *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, w: idem, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimuk, R. Marszałek, J. Mizera i inni, Warszawa 1997, s. 216.

²³ M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, s. 216.

jest w stanie na Jego temat powiedzieć. „Takie jest – pisze Ricoeur – religijne znaczenie ateizmu. Trzeba, by umarł idol, po to, by przemówił symbol bytu”²⁴.

Nihilism and religious faith

Abstract

In the article the author provides a positive answer to the question, whether for a religious believer awareness of nihilism can be a source of positive insights in the nature of religious faith. Nihilism in this context is understood not as a simple denial of the existence of the Transcendent, but as a all-encompassing cultural experience grounded in the activity of reflection. Analysis of the phenomenon of nihilism and its specific “logic” leads to description of the condition of a religious consciousness which is shaped by the recognition of positive aspects of the experience of nihilism.

The search for positive meaning of nihilism is set against the background of the debate about the relationship between „faith” and „reason”. What is under consideration, however, is not the question whether in the context of nihilism some sort of faith is still possible, but whether a believer’s epistemic situation is affected by his awareness of nihilism.

²⁴ P. Ricoeur, op. cit., s. 57.