

Tomasz Kupś

Prawda historyczna, prawda religijna – Lessing i jego kontynuatorzy

„Co innego postrzegać zmianę wiosen i zim galaktycznych, widzieć wznoszenie się systemów górskich, falowanie lądów, wysychanie mórz, a co innego wiedzieć o tym wszystkim. W skali geologicznej człowiek żyje jak motyl-jednodniówka. Znamy fakty – nie znamy, bo nie możemy znać odpowiadających im przeżyć”

Stanisław Lem, *Obłok Magellana*

Niewielki tekst Gottholda Ephraima Lessinga (1729–1781) zatytułowany *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (*O dowodzie ducha i mocy*) został opublikowany anonimowo jesienią 1777 r. jako polemika z rozprawą *Über die Evidenz der Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion* (*O oczywistości dowodu prawdy religii chrześcijańskiej*) hanowerskiego nauczyciela gimnazjalnego Johanna Daniela Schumanna. Rozprawa Schumanna, która – datowana na rok 1778 – ukazała się we wrześniu 1777 r., była krytyką publikowanych od 1774 r. *Fragmente eines Ungenannten* – opracowanych i wydanych przez Lessinga pism Hermanna Samuela Reimarus (1694–1768). Kuno Fischer oddziaływanie tej ostatniej publikacji porównuje do poruszenia, jakie sto lat wcześniej wywołał *Traktat teologiczno-polityczny* Barucha Spinozy czy – w czasach mu współczesnych – *Żywot Jezusa* Davida Friedricha Straußa. Dyskusja wokół publikacji rozpraw Reimarus, w jaką wdał się wówczas Lessing z pastorem hamburskim Melhiorem Goeze, należy do najważniejszych rozpraw filozoficzno-religijnych epoki. Z kolei replika Schumanna stanowi charakterystyczną dla ortodoksji luterkańskiej próbę podważenia racjonalnych argumentów wysuwanych przeciwko religii objawionej, a zwłaszcza przeciwko autorytetowi Biblii¹.

¹ Por. H. Thielicke, *Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings*, Gütersloh 1957; idem, *Nachwort*, w: G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart 2003.

Schumann skierował swą krytykę przede wszystkim przeciwko trzeciej części wydanych przez Lessinga pism – pt. *Nieemożliwość objawienia, w które mogliby w uzasadniony sposób uwierzyć wszyscy ludzie* – wychodząc z założenia identyczności ducha chrześcijaństwa i litery ewangelii. Swe polemiki opierał między innymi na autorytecie Orygenesusa oraz Pawła z Tarsu, powołując się przy tym na fragmenty Biblii dotyczące tzw. dowodu ducha i mocy.

Specyfiką, zarówno rozprawki *O dowodzie ducha i mocy*, jak i kolejnej, zatytułowanej *Testament Jana* (również wydanej anonimowo w 1777 r., o której mowa w ostatnim zdaniu *O dowodzie ducha i mocy*) jest akcent położony na praktyczną istotę religii (ducha). W obu przypadkach Lessing zwraca uwagę na naukę moralną związaną z chrześcijaństwem, traktując ją jako nadrzędną wartość właściwie rozumianej religijności. Konsekwencją tego stanowiska było przyjęcie tezy, iż historyczne chrześcijaństwo nie jest tożsame z religią, która musiała wyprzedzać ustanowienie instytucji Kościoła czy powstanie kanonu Nowego Testamentu.

Jakkolwiek rozprawy teologiczne Lessinga nie stanowią objętościowo znaczącej części spuścizny tego przede wszystkim pisarza, dramaturga oraz krytyka literackiego, to jednak należą do niewątpliwie najbardziej wpływowych osiągnięć niemieckiego Oświecenia. Dilthey podkreśla, że specyfiką epoki, w której twórczość Lessinga osiągnęła apogeum, był ogromny wpływ teologii na każdą dziedzinę życia, zwłaszcza życia naukowego. Należy przy tym zaznaczyć, że sąd ten odnosi się do każdego – nieważne – zwolennika ortodoksji czy też przedstawiciela najbardziej postępowych nurtów Oświecenia. Lessing – stwierdza Dilthey –, „wzrastał w czasie, w którym całe niemieckie kształcenie miało charakter teologiczny”², dlatego nie ulega kwestii, że jego młodzieńcze wykształcenie, tak przecież odmienne od tego, które odebrał Goethe czy Schiller, musiało mieć znaczenie dla ukształtowania jego późniejszych postaw i sądów.

„Przypadkowe prawdy historyczne nie mogą nigdy stać się koniecznymi prawdami rozumu”

W *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* wprowadzono rozróżnienie między wydarzeniem a późniejszym przekazem na temat tego wydarzenia – relację między nimi moglibyśmy rozumieć w sposób, w jaki ujmuje to motto niniejszego artykułu. Lessing omawia tę różnicę w odniesieniu do dwóch rodzajów faktów: przepowiedni oraz cudów (w tym wypadku przyznaje im rangę pierwotnych wydarzeń). Trzeba pamiętać, że tekst stanowi polemikę dotyczącą interpretacji słów św. Pawła: „A mowa moja i zwiastowanie moje nie były głoszone w przekonywa-

² W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig 1929, s. 86.

jących słowach mądrości, lecz objawiały się w nich Duch i moc”³ [1 Kor 2, 4] oraz stosownego komentarza Orygenes (umieszczonego w motcie omawianej rozprawki). Niewykluczone, że słowa św. Pawła odnoszą się do dokonywanych przez niego czynów (sic!), w innych miejscach listów apostoelskich znajdują się bowiem aluzje, które mogą potwierdzać taką hipotezę⁴. Również Lessing rozumie w taki sposób zarówno słowa apostoła, jak i komentarz Orygenes, skoro pisze o cudownych czynach stanowiących dowód prawdy chrześcijaństwa, których mógł być świadkiem jeszcze Orygenes. W drugim liście do Schumanna jednoznacznie stwierdza: „zgodnie z Orygenesem, przez d o w ó d d u c h a musimy rozumieć dowód z przepowiedni, tak jak przez d o w ó d m o c y musimy rozumieć dowód z cudów”⁵. Interpretacja komentarza Orygenes do słów św. Pawła jest głównym przedmiotem rozważań Lessinga, stanowiąc punkt wyjścia do prezentacji właściwego, pierwotnego sensu prawdy religijnej. Sposób dowiedzenia lub okazania tej prawdy stał się bowiem wątpliwy od czasu, gdy nie mamy bezpośredniej możliwości doświadczać ani spełnionych przepowiedni, ani tym bardziej cudów.

Zawarte w tekście uwagi odwołujące się do kryterium rozumu, z którego Lessing nie zamierza rezygnować, skoro przyznaje mu prawo do swego rodzaju sprawdzianu wiarygodności prawd historycznych, stawiają go na pozycji charakterystycznej dla intelektualnej elity doby Oświecenia: „Zapewne zyskałbym wówczas wiele zaufania do tak niezwykłego, czyniącego cuda człowieka, że chętnie podporządkowałbym mu własny rozum (*Verstand*), że uwierzyłbym mu we wszystko, w czym doświadczenie nie zaprzeczałoby ewidentnie rozumowi.”⁶. Czy wprowadzone w tym miejscu kryterium zdrowego rozsądku może ostatecznie doprowadzić do przekonania, że prawdy, o których mowa, nie są niczym innym jak prawdami ludzkiego rozumu, zaś religia, której prawdziwość ma zostać poddana racjonalnemu sprawdzianowi, jest jedynie religią naturalną? Z całą pewnością nie, bowiem przeciwstawienie prawd rozumu oraz historycznych wydarzeń w omawianym tekście ma na celu przede wszystkim podważenie racjonalnej teologii opierającej się na krytycznej, naukowej analizie przekazów historycznych. Jakkolwiek, np. w *Wychowaniu rodzaju ludzkiego*, Lessing postuluje zaistnienie w przyszłości takiej epoki w dziejach ludzkości, w której człowiek „będzie czynił dobro, ponieważ jest ono dobrem, a nie dlatego, że wyznaczono za nie arbitralnie nagrody”⁷

³ W niemieckim przekładzie, który cytuję Lessing widać wyraźnie, iż tytuł rozprawki jest nawiązaniem do tekstu Biblii: „Mein Wort und meine Predigt war nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft [podkr. – T. K.]”. Polski przekład (*Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wyd. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1982) nie do końca ukazuje intencję Lessinga.

⁴ Por. 2 Kor 12, 12.

⁵ G. E. Lessing, *Gesammelte Schriften*, wyd. P. Rilla, t. VIII, Berlin 1968, s. 140.

⁶ G.E. Lessing, *O dowodzie ducha i mocy*, wyd. nin., s. 234.

⁷ G.E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, Warszawa 1973, s. 291.

i choć w perspektywie całego ludzkiego rodzaju „wychowanie” do tego stanu dojrzałości⁸ jawi się jako dzieło opatrności (objawienia), to jednak nie dostarcza niczego innego, prócz tego, co człowiek osiągnąłby sam mocą własnego rozumu⁹.

Zestawienie pewności prawd rozumowych oraz wydarzeń historycznych Lessing zawdzięcza lekturze rozpraw Leibniza, które gruntownie studiował, zwłaszcza podczas swego pobytu we Wrocławiu (pracując w latach 1760–1765 jako sekretarz gen. Tauentziena). Ilustracją tego, w jaki sposób Lessing postrzega wspomnianą różnicę, może być następujący fragment *Monadologii*:

„Są też dwa rodzaje prawd: rozumowe i prawdy faktyczne. Prawdy rozumowe są konieczne i ich przeciwieństwo jest niemożliwe; prawdy faktyczne są niekonieczne i ich przeciwieństwo jest możliwe. Gdy jakaś prawda jest konieczna, można jej rację odnaleźć za pomocą analizy, rozkładając ją na pojęcia i na prawdy prostsze, póki się nie dotrze do pierwotnych”¹⁰.

W *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* argumentacja Lessinga odwołuje się do rozróżnienia sposobów osiągania pewności oraz odpowiadających im rodzajów prawd. W hierarchii prawd najwyższą pozycję należałoby przyznać – właśnie w analogii do Leibniza – poznaniu „koniecznych prawd rozumu”. Używając terminologii Kantowskiej wolno byłoby uznać, że chodzi w tym wypadku o prawdy, które mogą zostać sformułowane w postaci sądów syntetycznych *a priori*¹¹, choć pierwotne, zapożyczone od Leibniza, znaczenie „prawdy rozumowej” w najwęższym znaczeniu, odnosi się wyłącznie do prawd analitycznych (tożsamościowych). Na drugi rodzaj prawd – których pewność nie mogłaby jednak dorównywać prawdom rozumu – składałyby się bezpośrednie przeżycia (w tym wszelkie zmysłowe postrzeżenia). Ostatni, trzeci rodzaj prawd stanowiłyby doniesienia historyczne o wspomnianych wcześniej naocznych świadectwach innych ludzi.

Mając na uwadze różnicę między prawdą historycznego doniesienia a bezpośrednim przeżyciem pewnego wydarzenia, Lessing podkreśla specyficzną sytuację, w jakiej znajduje się człowiek wieku osiemnastego, zwłaszcza jeśli idzie

⁸ Por. I. Kant, *Co to jest Oświecenie?* w: Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000.

⁹ G.E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, ed. cit., § 4.

¹⁰ G.W. Leibniz, *Monadologia*, s. 54/55. Zapewne źródłem inspiracji dla obecnego w pismach Lessinga rozróżnienia był tekst wydanej w 1720 r. *Monadologii* bądź *Teodycei* z 1710 r. (por. zwłaszcza G. W. Leibniz, *Teodycea*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, s. 42). Jest prawdopodobne, że dla wyrażonego w omawianym tekście Lessinga poglądu miały znaczenie szczegółowe analizy prawdy zawarte w opublikowanych w 1765 r. *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. W tym ostatnim dziele czytamy między innymi: „Krytycy w dziedzinie historii darzą wielkim względem świadków współczesnych zdarzeniom [...] Nie chciałbym również, aby sądzono, że zamierzałem przez swoją uwagę pomniejszać powagę i użyteczność historii. Z tego przecieź źródła czerpiemy z przekonującą oczywistością znaczną część naszych użytecznych prawd. Nie widzę nic bardziej szacownego aniżeli pamiętniki, które nam pozostawiła starożytność. [...] Ale zawsze pozostaje prawdą, że żadna kopia nie przewyższa pewnością swego pierwszego oryginału” (G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1955, t. II, ss. 322-326).

¹¹ Posługuję się przykładem H. Thielicke, por. idem, *Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religions-philosophie Lessings*, ed. cit., s. 158.

o perspektywy „udowodnienia” prawd religii chrześcijańskiej. Przede wszystkim nie są realizowane żadne przepowiednie, nie mają również miejsca żadne cuda. Zaś powoływanie się na niegdyś spełniane przepowiednie bądź mające w dawnych czasach cuda nie jest niczym innym, jak tylko przedstawieniem historycznych świadectw o tych zdarzeniach. W tym sensie można powiedzieć (mając na myśli właśnie przepowiednie i cuda), że „dowód ducha i mocy nie posiada już ani ducha, ani mocy”. Bezpośrednie, tzn. naoczne oddziaływanie wspomnianego dowodu jest już niemożliwe. Każdy ze sposobów dowodzenia, jakie mógł zastosować, żyjący około dwieście lat po śmierci św. Pawła Orygenes, nie ma obecnie (tj. w czasach Lessinga) żadnej wartości, każdy z nich stał się bowiem taką samą, tj. wyłącznie historyczną relacją. Zmusza to Lessinga do zrewidowania argumentacji, jaką posługiwał się św. Paweł oraz Orygenes i poszukiwania innego sposobu na okazanie, czy udowodnienie prawd religijnych, które obecnie funkcjonują już tylko jako historyczne doniesienia o niegdyś bezpośrednio doświadczanych faktach. Kwestią sporną jest to, o jakie prawdy chodzi oraz jak można ich obecnie dowieść.

Lessing proponuje następujące rozwiązanie. Po pierwsze nie uznaje za stosowne, aby na wyłącznie historycznych doniesieniach opierać wnioski, których – jak pisze – niepodobna na nich oprzeć. Skrupulatność, jaką wykazuje, prześwietlając błędy w rozumowaniu, zwraca uwagę czytelnika na budowę misternych konstrukcji teologicznych, które ostatecznie, zdaniem Lessinga, odwołują się do tekstu Biblii jako przesłanki w dowodzeniu, ten zaś nie jest niczym innym jak zapisem być może mających niegdyś miejsce wydarzeń, ale zapisem, który z całą pewnością sam jest jedynie faktem historycznym. Skoro żadne prawdy historyczne nie mogą zostać bezwzględnie udowodnione, możemy, o ile sami ich nie doświadczaliśmy, jedynie wierzyć w prawdziwość pewnych doniesień (bowiem dowodzenie – Lessing używa pojęcia „demonstracja” – byłoby możliwe tylko w taki sposób, jak np. ma to miejsce w matematyce, tj. poprzez odwołanie do pewnej naoczności). Zatem skoro nie można okazać tego, co jest przeszłym, historycznym, jednorazowym faktem, to również niepodobna niczego udowodnić, obierając za przesłanki w dowodzeniu historyczne fakty (te bowiem same pozostają nieudowodnione). Na tej podstawie Lessing stawia najważniejszą tezę rozprawki: „p r z y - p a d k o w e p r a w d y h i s t o r y c z n e n i e m o g ą n i g d y s t a ć s i ę k o n i e c z n y m i p r a w d a m i r o z u m u”¹². Wniosek, jaki z tego należy wyciągnąć jest jednoznaczny – wydarzenia opisywane w Biblii mają jedynie wartość historyczną, każdą inną prawdę („naukę” – jak pisze Lessing), którą zrazu do historycznych doniesień dołączam, przyjąć muszę już na zupełnie innej podstawie. Nie służy temu żadne historyczne wydarzenie, ani tym bardziej również historyczne doniesienie na jego temat.

Po drugie, uznanie historycznej prawdy oznacza zgodę na nią, wraz ze wszystkimi konsekwencjami, jakie ze zgody tej wynikają. Czy jednak – zapytuje

¹² G.E. Lessing, *O dowodzie ducha i mocy*, wyd. nin., s. 235.

Lessing – zgodziłbym się całą moją wiedzę (*Kenntnis*), którą uznaję za ważną, oprzeć na jakimś historycznie tylko pewnym przekonaniu, na przekonaniu, którym dysponuję tylko dzięki przekazowi historycznemu?

„Nie mam nic przeciwko Aleksandrowi i jego zwycięstwom – pisze Lessing – lecz byłoby przecież możliwe, ażeby opierały się one równie dobrze tylko na wierszu Chorilusa, który towarzyszył Aleksandrowi, tak jak dziesięcioletnie oblężenie Troi nie opiera się na niczym więcej jak tylko na poemacie Homera”¹³.

Można postawić pytanie, czy przykład przywołany przez Lessinga na potwierdzenie postawionej tezy stracił swe znaczenie po odkryciu przez Schliemanna w roku 1871 ruin Troi? Chociaż w dwadzieścia lat później Wilhelm Dörpfeld dowiódł, że właściwie przeprowadzone datowanie nie pozwala przyjąć znalezisk uznanych przez Schliemanna za scenę opisywanych przez Homera wydarzeń, to jednak nie ma wątpliwości co do tego, że wzgórze Hisarlik stanowi jedyne miejsce, które można utożsamić ze starożytną Troją. W tym wypadku zastosowanie naukowych metod z czasem potwierdziło to, co początkowo było jedynie przedmiotem żarliwej wiary wielkiego miłośnika poezji Homera.

Przykłady podane przez Lessinga mają jedynie podsuwać czytelnikowi pod rozwagę wątpliwość: co, jeśli wydarzenia, na których opieram zasady jakimi kieruję się w życiu okażą się nieprawdziwe (fikcyjne, pozbawione oparcia w faktach)? Musiałbym bowiem wówczas wyrzec się tego, co z wiarą w to wydarzenie wchodziłoby w konflikt, co nie zgadzałoby się z nim, nie harmonizowałoby ze wszystkimi konsekwencjami, jakie z przyjęcia tego faktu nieuchronnie domagałyby się akceptacji. Przyjęcie istnienia Chrystusa, jako historycznego faktu, nie implikuje – mówi Lessing – koniecznego uznania dogmatu o istnieniu syna Bożego współistotnego z Ojcem. Te wnioski kłócą się z ludzkim rozumem, choć mogę ufać historycznym doniesieniom o cudach, jakie Chrystus miał czynić. W przekonaniu Lessinga daleko posunięte teologiczne wnioski wynikają raczej z przekonania uczniów (historycznego doniesienia zawierającego ich sądy na temat Chrystusa). Trzeba się zgodzić, powiada Lessing, że każda z tych prawd (cuda Chrystusa, bogoczołowieczeństwo, itp.) należą do tej samej klasy historycznych prawd.

Skoro – podkreśla Lessing – są to tylko prawdy historyczne, a zatem nie tak pewne ani nie tak niewątpliwe jak „konieczne prawdy rozumu”, czy mogę na nich opierać „metafizyczne oraz moralne pojęcia”? Wedle autora byłby to błąd logiczny – nieuprawnione przejście we wnioskowaniu do innej klasy prawd. Jedynie historycznie pewne jest np. zmartwychwstanie Chrystusa, przekaz dotyczący jego słów o tym, że jest synem Bożym, jak również to, że ci, którzy słowa te spisali byli natchnieni.

W tym miejscu raz jeszcze nasuwa się pytanie: jaką „inną” naukę, jakie prawdy czy też jakie „metafizyczne oraz moralne pojęcia” mogę uzyskać, których

¹³ Ibidem, s. 236.

jednak nie da się, jak zaznaczono wcześniej, wywnioskować z historycznych doniesień o Chrystusie?

„Nic więcej, aniżeli tylko te nauki – pisze Lessing – które przed osiemnastu stuleciami wprawdzie tak nowe, tak obce wobec całej dziedziny uznanych wówczas prawd, tak były nieakceptowane, że było potrzeba przynajmniej cudu i spełnionej przepowiedni, aby dopiero zwrócić na nie uwagę tłumu”¹⁴.

Na pewnym, opisywanym w tym wypadku przez Lessinga, etapie moralnego rozwoju ludzkiego rodzaju niezbędne okazało się wyłącznie instrumentalne użycie cudu oraz spełnienia przepowiedni, by zwrócić w ten sposób uwagę na osobę nauczyciela oraz na doniosłość głoszonej przez niego prawdy¹⁵. Nauka moralna Chrystusa, którą z pewnością Lessing ma na myśli, odpowiadałaby cudom i spełnionym przepowiedniom, które stanowią – wedle słów Orygenesusa – zachowane do naszych czasów ślady „w ludziach, którzy żyją zgodnie z nakazami nauki”, nie zaś współcześnie mającym miejsce cudom. Skoro „owoce” tej nauki – w ich realność Lessing nie wątpi – jak zakłada *Wychowanie rodzaju ludzkiego* ujawniają się jako postęp w rozwoju moralnym ludzkości, to czy ma dla nas znaczenie prawdziwość lub fałszywość opowieści, z którą współcześnie je wiążemy? Według Lessinga jest to całkowicie obojętne. By to zilustrować, Lessing posłużył się przykładem dowodu matematycznego, w którym prawidłowy wynik uzyskano dzięki fałszywej argumentacji¹⁶. Osiągnięta na tej drodze prawda nie ucierpiałaby w ogóle – niezależnie od tego, w jaki sposób zostałaby uzyskana. Czy jednak prawda religijna (wspomniana „inna nauka”) również? Pytanie to postawi raz jeszcze w swych rozprawach filozoficzno-religijnych S. Kierkegaard.

Obojętność wobec prawdziwości historycznych źródeł prawdy religijnej podkreślają ostatnie słowa listu, w których Lessing zestawia *Ewangelię Jana* oraz „testament Jana”. Ewangelia Janowa, której treść i układ zasadniczo różni się od ewangelii synoptycznych, wyraźnie nie ma na celu zrelacjonowania wydarzeń historycznych. Nie rości sobie również pretensji do surowego autentyzmu w przedstawianiu życia Jezusa. Zadaniem tej najbardziej „mistycznej” ewangelii było przede wszystkim wskazanie boskiej natury Chrystusa. Można mieć wątpliwości, czy próby takie nie są z góry skazane na niepowodzenie, skoro nieuchronnie muszą dokonywać owego nieuprawnionego skoku we wnioskowaniu od historycznego wydarzenia bądź faktu do prawdy, która faktem historycznym nie jest.

¹⁴ Ibidem, s. 237.

¹⁵ „§ 58. I tak Chrystus stał się pierwszym wiarygodnym, praktycznym nauczycielem głoszącym nieśmiertelność duszy. § 59. Pierwszym wiarygodnym nauczycielem. Wiarygodnym dzięki prorocत्वom, które zdawały się w nim spełniać; wiarygodnym dzięki cudom, które czynił; wiarygodnym dzięki wskrzeszeniu samego siebie po śmierci, którą przypieczętował swą naukę. Pomijam kwestię, czy potrafimy jeszcze teraz uodowodnić to wskrzeszenie, te cuda. Tak jak pomijam kwestię, kim był Chrystus. Sprawy te mogły być ważne wówczas dla przyjęcia jego nauki; teraz, dla poznania jej prawdziwości nie są one już takie ważne” (G.E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, ss. 186-287).

¹⁶ G.E. Lessing, *O dowodzie ducha i mocy*, wyd. nin., s. 238. Podobny przykład znajdziemy w *De omnibus dubitandum est* S. Kierkegarda.

Komentarz św. Hieronima do szóstego rozdziału *Listu do Galatów* św. Pawła zawiera moralną deklarację Jana Ewangelisty, której znaczenie staje się wątkiem przewodnim rozprawki zatytułowanej *Testament Johannis*. Lessing powołuje się w niej na niepisaną, poświadczoną przez Hieronima tradycję, wedle której św. Jan miał przed śmiercią obwieścić swą ostatnią wolę. Ostatnie słowa Jana, którego prostoduszny sposób wypowiedzania się stawał się coraz bardziej oszczędny – powiada jeden z rozmówców Lessingowego dialogu – brzmiały: „Dzieci, kochajcie się!”¹⁷. Na skutek kontrastu tych prostych słów z uczonością prologu Janowej ewangelii, rodzi się pytanie o to, co powinno być przedmiotem ludzkiego starania – chrześcijańska religia (Ewangelia Jana) czy chrześcijańska miłość (Testament Jana)? Z pewnością miłość chrześcijańska nie jest religią chrześcijańską, ponieważ czym innym jest doktryna wiary religii chrześcijańskiej, a czym innym praktyka, którą na doktrynie wiary zamierza się oprzeć¹⁸. Wprawdzie powiada się, że „miłość chrześcijańska jest prawdziwa, o ile opiera się na doktrynie wiary”, jednak spojrzenie na to, co z tych dwu może być trudniejsze – przyjąć i wyznawać chrześcijańską doktrynę wiary czy może urzeczywistniać miłość chrześcijańską – ujawnia zawartą w tym pozornym dylemacie pułapkę i natychmiast pozwala rozpoznać drogę, którą wybrać powinien autentyczny chrześcijanin.

Kontynuując tę myśl, w jednej ze swych najgłośniejszych polemik Lessing podkreśla, że „litera nie jest duchem, a Biblia nie jest religią”¹⁹, że właściwe znaczenie tego, co religijne, analogicznie do przeciwstawienia litery i ducha, powinno zostać oczyszczone ze wszelkich, wykrzywających je naleciałości. Utożsamianie religii z Biblią, z nauką apostołów bądź z doktryną Kościoła jest błędem, który – podobnie jak to miało miejsce w przypadku wystąpienia Lutra – wymaga nowego oczyszczenia pierwotnego ducha religii. Należy uznać, że religia wyprzedza Biblię analogicznie jak chrześcijaństwo (we właściwym sensie) wyprzedza Nowy Testament. Był przecież czas – podkreśla Lessing – kiedy istniało chrześcijaństwo, a nie było jeszcze kanonu Pisma Świętego. Ten wniosek trzeba przyjąć albo uznać, że chrześcijaństwo chronologicznie powstało znacznie później. Trudności wynikające z przeciwnego, a przecież tak bardzo rozpowszechnionego stanowiska, polegałyby na tym, że musielibyśmy z kolei wskazać, w którym momencie wspomniane chrześcijaństwo powstało. Toczące się nadal spory o „posiadanie prawdy”, zarówno między religiami, jak i wewnątrz poszczególnych religii sprzy-

¹⁷ „Gdy pobożny Jan ewangelista, który do późnej starości mieszkał w Efezie, wsparty na ramieniu swego ucznia, ledwie mógł dotrzeć do kościoła ani też nie mógł zbyt długo przemawiać, na wszystkich zgromadzeniach niczego innego nie chciał mówić, jak tylko: ‘Dzieci, kochajcie się!’ W końcu obecni uczniowie i bracia mieli dość ciągłego słuchania i rzekli: ‘ależ mistrzu, dlaczego ciągle o tym mówisz?’ Jan odrzekł w te słowa: ‘ponieważ jest to przykazanie Pana, gdy się je spełnia, czyni się dość’” Św. Hieronim, *Epist. ad Galatas*, c. 6 (cyt. za: G.E. Lessing, *Gesammelte Schriften*, hrsg. P. Rilla, t. VIII, Berlin 1968, ss. 22-23.)

¹⁸ G.E. Lessing, *Testament Johannis*, w: idem, *Gesammelte Schriften*, hrsg. P. Rilla, t. VIII, Berlin 1968, ss. 17 nn.

¹⁹ Chodzi o *Axiomata*.

jają temu, by w obecnej postaci uznać je wszystkie za jednakowo fałszywe²⁰. Ponieważ rozstrzygnięcie takiego sporu nie może się odbywać na poziomie samych tylko prawd historycznych (doktryna, litera, dzieje, itp. – również cuda), potrzeba innego kryterium umożliwiającego określenie, czym jest to, co nazywamy religią. Problem istnienia takiego dowodu stanowi podstawowe zagadnienie między innymi rozprawki *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*.

Lessing – jak się zrazu wydaje – udziela tej samej odpowiedzi, jaką znajdziemy również w pismach Kanta czy Hegła. Właściwym kryterium religii byłaby moralność (używając terminologii Hegła – etyczność). Co do tego, czy człowiek postępujący etycznie jest posiadaczem prawdy religii, pewności nie mamy, można jednak sądzić, że dysponujemy pewnością w jaki sposób może się on stać jej godnym. Albo też – powie Kant – wiemy, w jaki sposób powinien człowiek postępować, by żywić rozumne i uzasadnione przekonanie, że pozostaje na właściwej drodze do osiągnięcia wspomnianej prawdy czy – używając terminologii teologicznej – zbawienia. Konkluzja rozprawki *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* jest jednoznaczna: „prawda religijna“ jest najwyższym dobrem, do którego powinien człowiek dążyć. Dążenie to jednak – jak to zostało wyrażone w *Das Testament Johannis* – jest moralnym doskonaleniem, nie zaś przyswojeniem jakiejś doktryny. „Prawda” w alegorycznym języku Lessinga oznacza pewien szczególnie pożądaný sposób bycia, w którym – używając raz jeszcze sformułowania zawartego w *Wychowaniu rodzaju ludzkiego* – człowiek „będzie czynił dobro, ponieważ jest ono dobrem”²¹.

Czy jednak religię, wedle Lessinga można byłoby sprowadzić wyłącznie do moralności, w sensie, w jakim ma to miejsce np. w filozofii Kanta? Według Christopha Schrempfa, jednego z pierwszych wydawców dzieł Kierkegaarda w Niemczech, nie ma podstaw do takiej interpretacji. Na potwierdzenie swej tezy cytuje on między innymi wypowiedzi Lessinga z 1759 r.: „Religia posiada o wiele wyższe cele aniżeli zdolny jest sobie postawić uczciwy człowiek; ona go zakłada, ale jej głównym celem jest wzniesić tego uczciwego człowieka ku wyższemu poznaniu” oraz z 1779 r.: „Moralność nie jest tą, czy inną religią, jest fundamentem wszelkiej religii”²². Choć Lessing nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, w jakim sensie moralność miałaby być „fundamentem” religii, to jednak wydaje się oczywiste, że postulowana przez niego „trzecia epoka” w perspektywie moralnych dziejów ludzkości, analogicznie jak stan moralnej dojrzałości w rozumieniu Kantowskim, jest jednakowo nieosiągalna dla człowieka jako istoty nierozzerwalnie związanej z doczesnym światem, o ile będziemy usiłowali ją ro-

²⁰ Por. G. E. Lessing, *Natan mędrzec*, przeł. A. Kwiryn, Kraków 2002, s. 108.

²¹ Por. także H. Jakuszkó, *Lessing: prawda religijna a historia*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, sectio I, vol. XIV/XV (1989/1990), s. 152.

²² Cytaty wg Ch. Schrempf, *Lessing als Philosoph*, w: idem, *Gesammelte Werke*, Stuttgart 1931, t. V, s. 267.

zumieć jako pewien stan empiryczny. Bowiem osiągnięcie stanu, w którym człowiek stałby się istotą w pełni moralną (jako zjednoczenia szczęśliwości i obowiązku – jak uważa Kant) musi pozostać wyłącznie ideą regulatywną ludzkiej egzystencji. Nie ulega wątpliwości, że Lessing miał pełną świadomość tego faktu.

„Lessing, najuczciwszy człowiek teoretyczny”

Tezy sformułowane przez Lessinga między innymi w *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* nie tylko określiły stosunek do objawienia religijnego filozofów niemieckiego Oświecenia, ale również wyznaczyły sposób podejmowanych później prób krytyki prawd historycznych dla praktycznej egzystencji. Na ukształtowanie bezkompromisowej postawy Lessinga wobec nadużywania, zwłaszcza w teologii, świadectwa faktów historycznych miała wpływ filozofia Arystotelesa. *Poetyka* zawiera jedną z najważniejszych krytycznych uwag dotyczącą naukowej wartości historii. Poezja, zdolna do przedstawiania sytuacji możliwych, a w tym sensie również ogólnych – zdaniem Stagiryty – jest bardziej naukowa aniżeli historia rozumiana jako konstatacja jednostkowych faktów²³. Konsekwencją przyjęcia między innymi tej tezy jest, sformułowane w *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, przekonanie o niemożliwości przejścia od przypadkowych prawd historycznych do koniecznych prawd rozumu. Przeciwwstawienie wiedzy historycznej i sztuki zostaje w pełni utrzymane również w powstałej pod silnym wpływem Arystotelesa *Dramaturgii hamburskiej*:

„w jakim zakresie autora tragedii obchodzi prawda historyczna: nie więcej niż wszelka dobrze skonstruowana fabuła, którą może wykorzystać dla swoich celów artystycznych. Jakież zdarzenie historyczne interesuje go nie dlatego, że się odbyło, lecz tylko dlatego, iż tak się odbyło, iż trudno by mu było dla danego celu wymyślić lepsze. [...] Co jest tym najważniejszym czynnikiem w każdej historii, który czyni ją nam prawdopodobną lub nie? Czy nie jej wewnętrzne prawdopodobieństwo? I chyba wszystko jedno, czy to wewnętrzne prawdopodobieństwo potwierdza historia lub tradycja, czy też nauka nasza do potwierdzenia tego jeszcze nie doszła”²⁴.

Prawdziwość faktu historycznego, jak ją rozumie Lessing, w ostatecznej instancji musiałaby się sprowadzić do zmysłowego doznania, będącego udziałem jakiegoś naocznego świadka, a w konsekwencji okazać się czymś skrajnie podmiotowym,

²³ „Historyk i poeta – czytamy w *Poetyce* – różnią się przecież nie tym, że jeden posługuje się prozą, a drugi wierszem, bo dzieło Herodota można by ułożyć wierszem i tym niemniej pozostałoby ono historią, jak jest nią w prozie. Różnią się oni natomiast tym, że jeden mówi o wydarzeniach, które miały miejsce w rzeczywistości, a drugi o takich, które mogą się wydarzyć. Dlatego też poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia; poezja wyraża przecież to, co ogólne, historia natomiast to, co jednostkowe” (Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Wrocław 1983, s. 26).

²⁴ G.E. Lessing, *Hamburska dramaturgia*, przeł. C. Przymusiński, w: idem, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1959, t. III, s. 193.

czymś, co stanowi wyłącznie niepowtarzalne przeżycie tego oto, również niepowtarzalnego, człowieka. W tym sensie prawdy historyczne pozbawione są ogólności i konieczności, jaką można przypisać jedynie prawdom rozumu. Obiektywność (naukowość) przyznawana zwykle właśnie historycznemu faktowi zostaje w tym wypadku – zresztą zgodnie z intencją zawartą już w *Poetyce* – przeniesiona na poetyckie dzieło sztuki, którego – zdawałoby się oderwana od rzeczywistości – fikcja stanowi zawsze uogólnienie faktów jednostkowych i w tym sensie jest „bardziej naukowa” (Lessing pisze, że posiada „wewnętrzne prawdopodobieństwo”). Efektem pracy artysty, np. dramaturga, staje się stworzenie dzieła, w którym zostanie zawarta esencja jednostkowych wydarzeń, ich prawda, dzięki czemu powstanie – jak określi to Nietzsche – „obraz prawdziwy artystycznie, a nie historycznie”²⁵.

Zapewne w nawiązaniu między innymi do analiz Lessinga, Nietzsche w odniesieniu do historii wydał następujący sąd:

„Takie obiektywne myślenie o historii składa się na cichą pracę dramaturga; dramaturg łączy w myśli wszystkie czynniki, wiąże poszczególne wątki w całość, zawsze z założeniem, że w rzeczy trzeba wprowadzić jedność planu, jeśli go tam nie ma. W ten sposób człowiek osnuwa przeszłość i ujarzamia ją, tak wyraża się jego popęd artystyczny – a nie popęd prawdy, sprawiedliwości”²⁶.

Prócz, przypisywanej dotąd tylko poecie, zdolności ujmowania prawdy chaosu zdarzeń w dziele sztuki, również nauka (w tym szczególnym, interesującym nas przypadku nauka historii) analogicznie jak i sztuka, przejawia – jak to później Nietzsche nazwie – artystyczny „pęd do metafory”. Autor *Narodzin tragedii* jest przekonany, że w tym sensie jest możliwe dziejopisarstwo niezawierające w sobie prawdy (w znaczeniu ujęcia empirycznego faktu), ale jednak będące w najwyższym stopniu obiektywne, lecz tylko pod tym warunkiem, że staje się ono sposobem ujęcia niezrozumiałych faktów i być może jeszcze bardziej niejasnych powiązań między nimi, kosztem jednostkowej prawdy pojedynczego faktu. Narzucona w ten sposób zewnętrzna celowość czyni z historii dzieło sztuki, analogiczne np. do obrazu, który okazuje się zaledwie uporządkowaniem, wedle zadanego z góry planu, beładu barwnych plam występujących już w świecie. Prawda rozumianej w artystyczny sposób historii nie jest więc obiektywna w sensie, w jakim obiektywność rozumie naiwny realista wierzący w możliwość dotarcia do niczym niezastłoniętego faktu. Tę naiwną wiarę opiera on bowiem na przeświadczeniu, że fakty, gdy tylko im na to pozwolić, ukazują się same w swej własnej postaci, dając złudzenie, że dysponujemy mocą ujęcia rzeczy samej w sobie. Skoro jednak to ostatnie nie jest możliwe, wówczas obiektywne będzie tylko to, co zostanie podporządkowane konieczności z góry nałożonych powiązań, niezależnie od tego, czy postulowana konieczność w rzeczach samych w sobie istnieje czy nie. W jakim

²⁵ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1996, s. 126.

²⁶ Ibidem, s. 126.

jednak sensie dzieła sztuki, któremu jako sztucznie ukonstytuowanej rzeczywistości mielibyśmy przypisać prawdę, czy nie byłoby słusznie nazwać je raczej fałszem? Odpowiedzi na to pytanie Nietzsche udziela między innymi w rozprawie dotyczącej pochodzenia tragedii.

Między dziełem artystycznej wyobraźni a projekcją porządku dziejów, której autorem jest historyk-naukowiec, można by – zdaniem Nietzschego – postawić znak równości, w jednym i w drugi przypadku mamy bowiem, w pewnym sensie, do czynienia z dziełem sztuki, a zatem z celową i sztuczną strukturą, która – jest to teza nie wprost wypowiedziana również przez Lessinga – jest jednakowo fałszywa. Fałszywość ta zasadza się na tym, że jak w przypadku dzieła sztuki tak i w przypadku nauki (zwłaszcza przyrodoznawstwa, ale również nauki historii) prawa są faktom przypisywane, nie zaś odkrywane jako obecne w jakiejś rzeczywistości samej w sobie. Wyrażona w niektórych rozprawach Nietzschego teza, zgodnie z którą świat zjawisk stanowi jedyną dostępną naszemu poznaniu rzeczywistość (któremu przeciwstawiony świat rzeczy samych w sobie nieodwołalnie pozostaje poza granicami naszych władz poznawczych) nie jest najprawdopodobniej w pełni świadomym odwołaniem do tradycji niemieckiego idealizmu. Choć poglądy Nietzschego nie tylko są zbieżne w wielu punktach z osiągnięciami klasycznej filozofii niemieckiej, a nawet znacznie wykraczają poza nie, to jednak nie stanowią efektu systematycznych studiów nad teorią poznania Kanta czy Fichtego²⁷. Co więcej, Nietzsche stawia pytanie: skoro nauka nieustannie roztacza przed nami wizję „świata” uporządkowanego, porządek ten jedynie na świat projektując, czy wówczas sztuce moglibyśmy przyznać prawo do przedstawienia świata takiego, jaki jest sam sobie (świata prawdziwego) – nieuporządkowanego, pierwotnego chaosu wrażeń?

Zrazu wyróżniona rola sztuki (sztuki muzycznej reprezentującej żywioł dionizyjcki), zwłaszcza w zestawieniu z metafizyką muzyki Schopenhauera, mogłaby skłaniać do interpretacji przypisującej właśnie sztuce możliwość ujęcia rzeczy samej w sobie. Nietzsche jednak nie popełnia tego błędu i niezależnie od przypisywanej sztuce pozycji w filozofii, jest pewien, że rzeczywistość sama w sobie pozostaje tak samo niedostępna dla sztuki, jak okazała się dla nauki. We wczesnej pracy Fryderyka Nietzschego zatytułowanej *Narodziny tragedii z ducha muzyki* znajduje się następująca uwaga dotycząca wspomnianej wcześniej pozornej różnicy między naukowcem a artystą:

„Jeśli artysta przy każdym odsłonięciu prawdy zawsze zawisa zachwyconym spojrzeniem u tego tylko, co i teraz, po tym odsłonięciu, pozostaje jeszcze osłoną, człowiek teoretyczny rozkoszuje się i raduje odrzuconą osłoną, a najwyższą przyjemność sprawia mu proces zawsze szczęśliwego, własnymi siłami dokonanego odsłonięcia. Nie byłoby żadnej wiedzy, gdyby chodziło jej tylko o tę jedną nagą

²⁷ Por. M. Żelazny, *Chaos, logos, mit*, w: idem, *Źródłowy sens pojęcia estetyka*, Toruń 1994.

boginię i o nic innego. Wtedy bowiem jej adepci czuliby się tak jak ci, co chcieli przekopać Ziemię na wylot: Każdy z nich widzi, że przy największym wysiłku przez całe jego życie trwającym zdoła przekopać tylko odrobinę ogromnej głębi. A ową odrobinę na jego oczach zasypie praca sąsiada, i w rezultacie słusznie chyba zrobi trzeci, gdy na własną rękę wybierze nowe miejsce dla swego wiertnictwa. Gdy teraz ktoś przekonująco dowiedzie, że tą bezpośrednią drogą nie sposób dotrzeć do antypodów, to któż zechce pracować dalej w starych sztolniach, chyba że zadowolili się on wynajdowaniem kamieni szlachetnych lub odkrywaniem praw przyrody. Dlatego Lessing, najuczciwszy człowiek teoretyczny, ważył się oświadczyć, że bardziej zależy mu na szukaniu prawdy niż na niej samej. Tym samym odkryta została podstawowa tajemnica nauki – ku zdumieniu, a nawet irytacji naukowców²⁸.

Spostrzeżenia dotyczące przytoczonej „tajemnicy nauki” pojawiają się wielokrotnie również w późniejszych rozprawach Nietzschego, zwłaszcza w *Ludzkie, arcyłudzkie*. W największym uproszczeniu można je streścić w następujących słowach: dotarcie do rzeczywistości samej w sobie pozostaje jedynie złudzeniem, nauka budowanemu przez siebie złudzeniu przyznała jednak walor prawdziwości, gdy tymczasem sztuce przypisano funkcję tworzenia fałszywego świata złudy. Jedyne konsekwentne, a zarazem dostępne skończonemu ludzkiemu rozumowi ujęcie „prawdy” może przybrać wyłącznie postać dzieła sztuki. Czy jednak sztuka zdolna jest dotrzeć do rzeczy samej, czy zdolna jest dokonać tego, czego nie zdołała – w opinii Nietzschego – błędnie aspirująca do tego zadania nauka? Każda teoretyczna próba ujęcia chaosu faktów musi nieuchronnie przemienić się w metaforę usiłującą zaledwie dopasować się do nigdy niedającej się ująć złożoności świata. Tak charakterystyczne określenie wysiłków nauki, jako nieustannego zbliżania się do prawdy, jako jedynie aproksymacji, obecne w pismach Kierkegaarda, ma swoje źródło we wspomnianych już metaforach Lessinga, zwłaszcza w najgłośniejszej, zawartej w rozprawie *Eine Duplik*²⁹. Bezpośrednie ujęcie rzeczywistości samej w sobie, z pominięciem fenomenu – jedyne przedmiotu naszego doświadczenia – jest wykluczone. Wszelkie próby zmierzające do tego, by zdolność takiego wglądu przypisać sztuce, okazały się chybione.

Podjęte przez Kierkegaarda próby kontynuowania rozstrzygnięć wprowadzonych przez Lessinga zaowocują między innymi rozdzieleniem komunikacji bezpośredniej oraz pośredniej. Ta ostatnia byłaby jedynym środkiem ujęcia „prawdy religijnej”, w stosunku do której żywiono złudne nadzieje, że da się sprowadzić do bezpośredniego komunikatu: litery, Biblii, doktryny, itp., zwłaszcza zaś historycznego doniesienia.

²⁸ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 114.

²⁹ „Gdyby Bóg trzymając w swej prawej dłoni prawdę, a w lewej wyłącznie zawsze żywe dążenie do prawdy, rzekł do mnie: Wybieraj! dodając, że zawsze i wiecznie będę się mylił. Przypadłbym mu z pokorą do lewej ręki i rzekł: Daj, Ojcze! Przecież czysta prawda jest tylko dla Ciebie samego!” G. E. Lessing, *Eine Duplik*, w: idem, *Gesammelte Schriften*, t. VIII, s. 27.

„Czy można oprzeć na historycznej wiedzy wieczne zbawienie?”

Trudność zestawienia idei zawartych w pismach Lessinga, Kanta, Kierkegaarda i Nietzschego polega przede wszystkim na tym, że opis każdorazowo może dotyczyć zjawisk różnego rodzaju: wiedzy naukowej u Kanta i Nietzschego, prawdy religijnej u Lessinga i Kierkegaarda. Stanowisko, jakie wobec tej problematyki zajmuje Kierkegaard, nie odbiega od charakterystycznego dla epoki, krytycznego nurtu w filozofii. Wraz z publikacjami prac Reimarus z 1774 r. otworzyła się możliwość krytyki religii historycznej. Powstające później opracowania, w tym również młodzieńcza rozprawa Hegla z roku 1795, a przede wszystkim *Das Leben Jesu* Straußa z 1835 r., kontynuują ten sposób interpretacji właściwie rozumianego chrześcijaństwa. Ogólną tendencją jest w tym wypadku podkreślenie nauki moralnej jako istotnej wartości chrześcijaństwa przy jednoczesnym podważaniu wiarygodności wątków irracjonalnej wiary w objawienie, zwłaszcza wiary w cuda oraz przepowiednie. Jakkolwiek takie nastawienie jest niewątpliwie wyznaczone przez ducha Oświecenia, to nie przez wszystkich autorów było w pełni akceptowane. Dla przykładu już Lessing, publikując fragmenty rozpraw Reimarus, nie identyfikował się z niektórymi zawartymi w nich tezami, dystansując się wobec niektórych skrajnych wniosków. Podobnie przedstawia się sprawa krytyki chrześcijaństwa sformułowanej przez Kierkegaarda (zwłaszcza w *Okruchach filozoficznych* oraz w *Nienaukowym dopisku*) – uznanie niemożliwości oparcia chrześcijaństwa na wiedzy historycznej nie daje, zdaniem Duńczyka, prawa do postulowania w miejsce zdyskredytowanej religii pozytywnej (objawionej) religii sprowadzającej się wyłącznie do nauki moralnej. Nie podejmujemy tutaj badania konsekwencji, jakie wynikały z przyjęcia przez Kierkegaarda takiej postawy (jej wykładni dostarcza na przykład *Bojaźń i drżenie*), bowiem znacznie bardziej interesujące są wątki zbieżne z ogólnie przyjętą tendencją krytyki historycznej religii.

W głównym dziele Kierkegaarda czytamy między innymi:

„Obiektywnie rzecz ujmując chrześcijaństwo jest pewnym faktem (*res in facto posita*), o prawdę tego faktu – wprawdzie czysto obiektywnie – wielokrotnie już pytano; [...] Obiektywnie rozumiana prawda oznacza: 1. prawdę historyczną, 2. prawdę filozoficzną. Prawdę historyczną należy rozumieć jako prawdę dającą się ustalić za pomocą krytycznych badań odnośnie rozmaitych doniesień itd. [...]. Natomiast pytając o prawdę filozoficzną, stawia się pytanie o stosunek danej historycznie i uznanej za ważną nauki dla wiecznej prawdy”³⁰.

Właśnie w taki sposób rozumiane pytanie filozoficzne stanowi punkt wyjścia *Okruchów filozoficznych*:

³⁰ S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, w: idem, *Gesammelte Werke*, hrsg.: E. Hirsch, H. Gerdes, H.M. Junghans, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1950, t. I, s. 17.

„Czy może istnieć historyczny punkt wyjścia dla wiecznej świadomości; w jakim stopniu może on wzbudzić większe zainteresowanie aniżeli tylko historyczne; czy można oprzeć na historycznej wiedzy wieczne zbawienie?”³¹

Chrześcijaństwo jako religia historyczna nie interesuje Kierkegaarda, podlega ono bowiem tej samej krytyce, jakiej poddana jest wiarygodność każdego historycznego faktu. I tak, zwraca uwagę Kierkegaard, w każdym wnioskowaniu, w którym jako argument przemawiający za prawdą chrześcijaństwa przywołuje się Biblię, należy pamiętać, że sama Biblia jest pewnym historycznym faktem i w tym sensie nie może służyć za przesłankę w dowodzeniu prawdy chrześcijaństwa³². Z tych samych powodów, stwierdza Kierkegaard, prawdy chrześcijaństwa nie sposób oprzeć ani na Kościele, ani na osiemnastu wiekach jego tradycji. Stanowisko w tej sprawie stawia Kierkegaarda pośród krytyków luterńskiej bibliolatrii, której przykrą konsekwencją – jak już zaznaczył Lessing – stało się ustanowienie bezprawnego prymatu pisma nad sumieniem³³. Priorytet autonomii sumienia, który w opinii Lessinga stanowił jedno z najważniejszych osiągnięć protestantyzmu, uległ stopniowemu zaprzepaszczeniu. W konsekwencji protestantyzm przybrał z czasem postać skostniałej, instytucjonalnej religijności, w której litera Pisma zastąpiła sumienie, a wiara utraciła swoją pierwotną żarliwość, przekształcając się w rutynę kultu. Oczywiście, każde zjawisko tego rodzaju nieuchronnie wywołuje również ruchy zmierzające do odnowienia pierwotnego ducha religijności, a w omawianym przypadku, do renesansu pierwotnych idei protestantyzmu. Niewątpliwie pietyzm był najważniejszą podjętą w tym zakresie próbą; pod jego wpływem pozostawał nie tylko Lessing czy Schleiermacher, ale również Kierkegaard.

* * *

Wypowiedzi dotyczące prawd historycznych zostały zamieszczone w pierwszym tomie głównego dzieła Kierkegaarda, w rozdziale zatytułowanym *Problem subiektywny. Stosunek podmiotu do prawdy chrześcijaństwa albo stawanie się chrześcijaninem* i stanowią niemal dosłowne powtórzenie argumentacji Lessinga³⁴. Prawda (niezależnie od tego, jaką ostatecznie formułę przyjmujemy: wieczna, religijna, subiektywna bądź egzystencji) funkcjonuje w pisarstwie Duńczyka w znaczeniu wskazanym już przez Lessinga: „Prawda religijna jest bezpośrednim

³¹ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 1.

³² S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, t. I, s. 34

³³ H. Jakuszko, op. cit., s. 156.

³⁴ K. Toeplitz, *Soren Kierkegaard a Luter i reformacja*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” (seria: Filozofia), z. 1, 1965, ss. 123-124. Por. S. Holm, *Søren Kierkegaards Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1956.

spotkaniem jednostki z rzeczywistością absolutną, rodzajem egzystencji [podkr. – T.K.] osoby wierzącej”³⁵. Kryterium tak rozumianej prawdy (również zapożyczone z pism Lessinga) jest proces doskonalenia się człowieka, który jest zarazem procesem „uczenia się” owej prawdy³⁶. W przypadku filozofii Kierkegaarda proces ten jest jednak ograniczony wyłącznie do wewnętrzności, subiektywności konkretnego, egzystującego indywiduum, której wzorem, ideałem doskonałości pozostaje Chrystus.

Zdaniem Kierkegaarda, co również wynika z analiz poglądów Lessinga przeprowadzonych w *Nienaukowym dopisku*, chrześcijaństwa nie można traktować jako religii historycznej. Konsekwencją historycznego ujęcia chrześcijaństwa jest – jak uważa Lessing – całkowite zaprzepaszczenie znaczenia „prawdy wiecznej”. Co więcej, nawet uznanie, że historyczność postaci Chrystusa jest najmniej ważnym, choć integralnym elementem chrześcijaństwa, pociąga za sobą paradoksalne konsekwencje, z których najważniejszą jest zgoda na to, iż „prawda wieczna” w jakiś sposób opiera się na przygodnej „prawdzie historycznej”. Reperkusje takiego sposobu ujęcia chrześcijaństwa, zostały wyczerpująco przedstawione w *Okruchach filozoficznych* oraz w *Nienaukowym dopisku*.

„Lessing powiedział – czytamy w *Nienaukowym dopisku* – że przypadkowe historyczne prawdy nigdy nie mogą być dowodem dla prawd rozumowych; tak jak i to, że przejście, za pomocą którego zamierza się na podstawie historycznej prawdy ugruntować prawdę wieczną, jest skokiem”³⁷.

Rozwiązaniu kwestii „przejścia”, a właściwie rzecz ujmując „przeskoku” od faktu historycznego do prawdy religijnej poświęca Kierkegaard uwagę niemal we wszystkich swych głównych pracach religijnych. Istotą problemu, jest – kluczowa dla rozprawki *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* – prawomocność przejścia od historycznego faktu do prawdy chrześcijaństwa. Czy dla wiecznego zbawienia (osiągnięcia moralnej doskonałości) może mieć rozstrzygające znaczenie cokolwiek, co jest historycznym faktem, empirycznym fenomenem? Czy etyczność, używając terminologii Hegla, można oprzeć na respekcie wobec stanowionego prawa, a ducha moralności zastąpić literą legalności? Kierkegaard zwraca szczególną uwagę na to, że Lessing zwalcza właśnie nieuprawnione „bezpośrednie przejście od historycznej wiarygodności do rozstrzygnięcia wiecznej szczęśliwości”³⁸, a skoro są one jedynie tak wiarygodne, jak mogą być wiarygodne historyczne doniesienia, jakim prawem przypisuje się im nieskończenie większe

³⁵ Jakuszko H., op. cit., s. 152.

³⁶ „Idea czystej prawdy oznacza właściwie ideę regulatywną procesu historycznego, który można by nazwać procesem oczyszczania (*Reinigung*) świadomości religijnej, albo – co jest synonimicznym wyrazem tego samego – procesem wzrastania i doskonalenia człowieczeństwa” (Ibidem, s. 154).

³⁷ S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, t. I, s. 86.

³⁸ Ibidem, s. 88.

znaczenie? Kierkegaard zdaje sobie sprawę, że dzieje się tak, „ponieważ pragnie się na nich oprzeć przyjęcie nauki, której wymaga wieczna szczęśliwość, a zatem pragnie się na niej oprzeć wieczną szczęśliwość”³⁹.

Na podstawie krytyki nieuprawnionego przejścia od historycznej prawdy do wiecznego rozstrzygnięcia Lessing postuluje rozróżnienie między historycznymi doniesieniami o cudach a równoczesnością z nimi. Kierkegaard poświęcił temu zagadnieniu większą część *Okruchów filozoficznych*, stawiając tezę, że „równoczesność w niczym nie jest pomocna, ponieważ do wieczności nie ma żadnego bezpośredniego przejścia, co przecież [gdyby miało miejsce] byłoby bezgraniczną niesprawiedliwością wobec wszystkich późniejszych, niesprawiedliwością i czynieniem różnic, które byłyby gorsze niż te między Żydem i Grekiem, obrzezanym i nieobrzezanym, które chrześcijaństwo zniosło”⁴⁰. By nie doszło do wspomnianego paradoksu należy, zdaniem Kierkegarda, założyć, że historyczna współczesność (jak np. apostołów i Jezusa) nie może mieć rozstrzygającego znaczenia, jeśli idzie o możliwość „poznania” prawdy chrześcijaństwa.

„Równocześnie żyjącemu uczącemu się jest więc łatwo stać się historycznym naocznym świadkiem, jednakże nieszczęście polega na tym, że znać historyczną okoliczność, ba, znać ją z całą niezawodnością i pewnością naocznego świadka, nie czyni z naocznego świadka ucznia, co można łatwo zrozumieć na tej podstawie, że wiedza ta nie ma dlań innego znaczenia, jak tylko znaczenia faktu historycznego”⁴¹.

W tym wypadku kapitalne znaczenie ma dla Kierkegarda różnica między uczniem a historycznym świadkiem, która należy do reperkusji zdecydowanego rozdzielania tego, co sokratejskie i tego, co chrześcijańskie, zwłaszcza jeśli idzie o rozumienie tzw. uczenia się. „Uczenie się” jest w tym wypadku synonimem moralnego „doskonalenia się”, zaś „prawda” określeniem moralnego „dobra” jako postulowanego sposobu bycia przypisywanego właściwie rozumianemu chrześcijaninowi. Dlatego można powiedzieć, że

„religii [w tradycji niemieckiego oświecenia, do której chętnie odwołuje się Kierkegaard – T.K.] zostaje przyznana znacząca funkcja w kształtowaniu pełnego, wszechstronnego człowieczeństwa (*Humanität*). Wiąże się to z dość powszechnym przekonaniem, że wewnętrzna przemiana człowieka musi być pierwszym koniecznym warunkiem, wyprzedzającym wszelkie zmiany instytucji w życiu politycznym”⁴².

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, t. I, ss. 89-90. Por. Gal 3, 28; Rzym 10, 12; 1 Kor 12, 13; Kol 3, 11.

⁴¹ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, ed. cit., ss. 71-72. Por. także S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, przeł. A. Szwed, Kęty 2002. s. 63: „'Chrześcijaństwo historyczne' jest bzdurą, czystą brednią, niechrześcijańskim pomyleniem; bowiem prawdziwi chrześcijanie, którzy w każdym pokoleniu są współcześni z Chrystusem, niczego nie uzyskują od chrześcijan z poprzednich pokoleń, lecz wszystko od Chrystusa współczesnego”.

⁴² H. Jakuszko, op. cit., s. 149.

Kierkegaard przywołuje przykład tyrana dysponującego środkami umożliwiającymi mu zdobycie całej możliwej wiedzy na temat Jezusa. Wiedza ta nie uczyniłaby go jednak uczniem („uczenie” prawdy jest w ten sposób odróżnione od posiadania wiedzy). Z historii nie można niczego „dowiedzieć się” o Chrystusie, ponieważ, podkreśla Kierkegaard, na temat Chrystusa w ogóle nie można niczego „wiedzieć”⁴³. Nie tylko historia przekształca Chrystusa w kogoś innego, ale sama próba dowiedzenia się czegokolwiek w odniesieniu do Chrystusa (jako Boga) jest pełnym nonsensem. Rozstrzygnięcia sformułowane we *Wprawkach do chrześcijaństwa* mają niewiele wspólnego z tradycyjnymi krytykami dowodów na istnienie Boga, ich istota polega bowiem na podkreśleniu, że to, czego się tutaj oczekuje można rozpatrywać w kategoriach paradoksu czy zgorzenia wykluczającego jakiegokolwiek możliwości zrationalizowania omawianego faktu:

„Dowody na boskość Chrystusa, których dostarcza Pismo, Jego cuda, Jego zmartwychwstanie i Jego wniebowstąpienie, są jedynie przedmiotem wiary, to znaczy: nie są »dowodami«”⁴⁴.

Prawda (etyczno-religijna) w tym wypadku zależy od sposobu, w jaki zostaje osiągnięta – to podstawowa różnica, jaką w stosunku do *O dowodzie ducha i mocy* Lessinga wprowadza Kierkegaard.

„Właśnie na tym – jak zaznacza autor *Nienaukowego dopisku* – polega osobliwość wiecznej szczęśliwości, jako absolutnego dobra, że daje się zdefiniować jedynie przez sposób, w jaki zostaje nabyta, podczas gdy inne dobra, dlatego, że sposób ich nabycia jest przypadkowy, muszą być definiowane przez samo dobro”⁴⁵.

Kierkegaard chętnie podejmuje krytykę tzw. dowodu historycznego, który polega na eksponowaniu wielowiekowej historii chrześcijaństwa jako konsekwencji tego, czego się dowodzi, mianowicie boskości jego założyciela. W dowodzeniu tego typu wskazuje się na rozszerzenie się i upowszechnienie religii, potęgę instytucji Kościoła, masowość wyznania itd., wywołując poprzez to rodzaj psychologicznej presji. Jednak Kierkegaard dostrzega w tym argumentie rażącą sprzeczność, którą wzorem Lessinga nazywa błędem logicznym – *μεταβασις εις αλλο γενοσ*⁴⁶.

Będący przesłanką tego fałszywego wniosku fakt niezaprzeczalnych zmian, jakie instytucjonalne chrześcijaństwo dokonało w świecie, nie jest w stanie nic więcej dowieść, aniżeli tylko tego, że „Jezus Chrystus był wielkim człowie-

⁴³ S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, s. 30.

⁴⁴ Ibidem, s. 31.

⁴⁵ S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, ed. cit., t. II, s. 134. Sposób postulowanego przez Kierkegarda rozumienia „prawdy religijnej” jest analogiczny do opisywanej przez K. Jaspersa istoty „wiary filozoficznej”. Por. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, przeł. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Toruń 1995, ss. 10 nn.

⁴⁶ S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, t. I, s. 91.

kiem”. Konsekwencją tego rozumowania musiałoby być zrównanie roli Jezusa do wielkich historycznych postaci (np. Aleksandra Wielkiego jak w przykładzie Lessinga). Wspomniany błąd we wnioskowaniu Kierkegaard uzmysławia za pomocą następującej alegorii: oglądając ślady na piasku mogą wywnioskować z nich, że przechodziło tędy jakieś zwierze, być może bardziej wnikliwa analiza pozwoli mi ustalić, o jakie dokładnie zwierzę chodzi. Tymczasem rozumowanie oparte na historycznych „śladach” w odniesieniu do Chrystusa popełnia błąd polegający na tym, iż twierdzi się, że wystarczająco długie (trwające dłużej niż 1800 lat) podążanie tymi śladami pozwoli wyciągnąć następujący, choć w gruncie rzeczy nieuprawniony, wniosek: „że to duch szedł tą drogą, duch, który żadnego śladu po sobie nie zostawia”⁴⁷.

Zdaniem Kierkegarda, dotąd tradycyjne „dowody” boskości Jezusa (a przez to również prawdy chrześcijaństwa), zwłaszcza cuda i proroctwa, nie służą niczemu innemu, jak tylko zgorszeniu. Jest to jednak, powiada Kierkegaard, zgodnie przemilczane, mimo że przecież zamiast „ergo, jestem Mesjaszem” Jezus powiada – zgodnie z tekstem Biblii – „błogosławiony, kto się mną nie zgorszy”⁴⁸. Cud w tym wypadku jedynie skupia uwagę:

„tzn. ujawnia, że w stosunku do Niego nie może być mowy o żadnych dowodach, że nie przychodzi się do Niego z ich pomocą, że nie ma bezpośredniego przejścia do tego, by stać się chrześcijaninem, że dowody mogą co najwyżej służyć do przyciągania uwagi [...]”⁴⁹.

* * *

Tezy postawione między innymi w tekście Lessinga ostatecznie zaowocowały takimi krytycznymi opracowaniami na temat chrześcijaństwa, zgodnie z którymi stało się w istocie sprawą mniejszej wagi, czy wręcz zupełnie obojętne, historyczne istnienie Jezusa. Co więcej, istnieją również takie interpretacje, które dobra religii upatrują w ignorowaniu historyczności Jezusa. Stanowisko Hegła można w tym miejscu uznać za najbardziej charakterystyczne:

„Niesłusznie postępujemy również, gdy mówimy o Chrystusie tylko jako o historycznej postaci, która kiedyś istniała. Pytamy wówczas: jakże to było z jego urodzeniem, z jego ojcem i matką, z jego wychowaniem domowym, cudami itd.? To znaczy pytamy, kim on był poza sferą ducha. [...] Egzegetycznie, krytycznie, historycznie możecie robić z Chrystusa, co chcecie; możecie również dowoli wykazywać, że nauki Kościoła tworzyły się na soborach, pod naciskiem takich czy innych interesów. [...] Jest rzeczą obojętną jakie były konkretne okoliczności tych

⁴⁷ S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, s. 32.

⁴⁸ Mt 11, 6; Łk 7, 23.

⁴⁹ S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, s. 86.

spraw, i chodzi tylko o jedno: czym jest idea, albo prawda w sobie i dla siebie. Następną sprawą jest to, że uwiarygodnieniem boskości Chrystusa jest świadectwo naszego ducha, a nie cudy, gdyż tylko duch poznaje ducha⁵⁰.

The truth of history, the truth of religion – Lessing and his successors

Abstract

In the work *The Demonstration of the Spirit and of Power* (1777) G. E. Lessing made the distinction between necessary truths of reason and historical (factual) truths. The latter include religious truths of revelation (as based on the Bible). He claimed in this way that the religious truth (which is the essence of religion) can not be identified with the historical truth.

Thus established by Lessing the critique of revelation and of institutional religion was continued by S. Kierkegaard and F. Nietzsche among others and in the works of both thinkers explicit references to Lessing's *Demonstration* can be found.

⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, t. II, ss. 167-168.