

DANIEL ROLAND SOBOTA

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

e-mail: dsobota@ifispan.waw.pl

ORCID: 0000-0002-4603-6346

Argument z Bożej ukrytości w ujęciu fenomenologicznym

The Good's Hiddenness-Argument in the Phenomenological Approach

Abstract. Schellenberg's argument from hiddenness of God resorts to many presuppositions and puts forward many categories of grand philosophical importance and of formidable tradition among which there are both the ones which explicitly refer to the concept of God and the ones which are related to finite personal beings. What is subsumable under the latter category is the ones of faith, guilt, resistance as well as the one of a child etc. The former categories embrace, first and foremost, the one of love, openness, hiddenness and existence. The purpose of the present paper is not a head-on polemics with Schellenberg's argument. Rather, what is at stake is to follow Schellenberg's argumentation and illuminate its sense and the possibility of applying in philosophico-theological considerations these above-mentioned fundamental categories. The means to this end is a phenomenological description of hiddenness, openness and existence. The obtained results are of positive nature. Namely, they indicate in which sense the said categories are justified while philosophizing over God and in which sense they are not. It is only *via* the results obtained due to the phenomenological scrutiny over openness, hiddenness and existence that it becomes clear to what extent Schellenberg's argument is founded upon solid grounds, the measure of which is not, after all, the arbitrariness of adopted hypothesis or the formal coherence of argumentation, but rather – keeping as close to reality as possible. It is only at this point; that is, on the fringes of the reflection supported by phenomenological insights, that the ways of critical assessment of Schellenberg's conception become available.

Keywords: hiddenness argument, John L. Schellenberg, openness, hiddenness, the existence of God, phenomenology, question

1. Johna L. Schellenberga argument z ukrytości

W roku 1993 pojawiła się głośna praca Johna L. Schellenberga pt. *Divine Hiddenness and Human Reason*, w której autor przedstawił oryginalny dowód na nieistnienie osobowego Boga, nazywany dowodem z ukrytości. Książka wywołała burzliwą dyskusję, podczas której pojawiło się wiele zarzutów i uwag krytycznych pod adresem wspomnianego rozumowania (Howard-Snyder i Moser, 2002; Schellenberg, 2019, s. 14). Po ponad dwudziestu latach, w roku 2015, Schellenberg opublikował pracę *The Hiddenness Argument. Philosophy's New Challenge to Belief of God*, w której dokonał próby przedstawienia argumentu z ukrytości w sposób jak najbardziej jasny, zwięzły i syntetyczny, uwzględniający zarazem treść zarzutów formułowanych od czasu publikacji jego pierwszej książki. Budowa i treść tego argumentu doczekały się wielu studiów, nie ma więc sensu przedstawiać ich tutaj w jakiś szczegółowy sposób. Dla porządku i przejrzystości prowadzonych w dalszej części tego artykułu rozważań należy jednak przypomnieć przynajmniej główne punkty rozumowania Schellenberga, jako że zawierają one pojęcia i założenia, które będą stanowiły wytyczne dla naszego dalszego badania, prowadzonego w nastawieniu fenomenologicznym.

Argument zbudowany jest na schemacie rozumowania warunkowego (jeżeli p, to q) i ma charakter argumentacji dedukcyjnej. Rozumowanie Schellenberga przebiega następująco:

- (1) Jeżeli doskonale kochający Bóg istnieje, to istnieje taki Bóg, który jest zawsze otwarty na osobową relację z jakąś skończoną istotą osobową.
- (2) Jeżeli istnieje taki Bóg, który jest zawsze otwarty na osobową relację z jakąś skończoną istotą osobową, to żadna skończona istota osobowa nie jest nigdy przy braku oporu z jej strony w stanie niewiary (*nonresistantly in a state of nonbelief*) odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje.
- (3) Jeżeli doskonale kochający Bóg istnieje, to żadna skończona istota osobowa nie jest nigdy przy braku oporu z jej strony w stanie niewiary odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje [z 1 i 2].
- (4) Niektóre skończone istoty osobowe są lub były w stanie niewiary przy braku oporu z ich strony odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje.
- (5) Nie istnieje żaden doskonale kochający Bóg [z 3 i 4].
- (6) Jeżeli nie istnieje żaden doskonale kochający Bóg, to Bóg po prostu nie istnieje.
- (7) Zatem Bóg nie istnieje [z 5 i 6] (Schellenberg, 2019, s. 173).

Problematyczne przesłanki zawierają punkty (1), (2) i (4). Można kwestionować, czy pojęcia osoby, miłości, relacji, wiary, oporu, skończoności, doskonałości itd. są do utrzymania w tej postaci, którą zaproponował Schellenberg. Nie będziemy tutaj jednak przywoływać zarzutów, które zostały już sformułowane i przedyskutowane podczas ponad dwudziestoletniej debaty. Zamiast tego podążymy własną drogą i przedstawimy kilka spostrzeżeń dotyczących tylko trzech, a w większej części nawet dwóch podstawowych kategorii, które tworzą głęboki wymiar argumentacji Schellenberga. Chcemy zanurzyć dowód Schellenberga w roztworze fenomenów, na które on sam wskazuje. Tworzą one swego rodzaju środowisko, w którym ów argument funkcjonuje i z którego czerpie swoją siłę. Innymi słowy, zależy nam na tym, aby ujrzyć argumentację Schellenberga w świetle podstawowych fenomenów, które tworzą główną treść jego przesłanek nie tyle po to, aby dowieść ich fałszywości, ale po to, aby podać w wątpliwość rodzaj rozumienia i nastawienia, jaki przyświeca tej argumentacji. Uczynimy to, nawiązując do tradycji, która inaczej niż filozofia analityczna rozumie sposób filozoficznego poznania. Chodzi o tytułową fenomenologię.

A. Fenomen ukrytości

Argument Schellenberga nosi nazwę argumentu z ukrytości, albowiem to właśnie ukrywanie się Boga, jego nieobecność w świecie, jest największym problemem, a mianowicie pozostaje – zdaniem Schellenberga – w sprzeczności z teistyczną ideą Boga jako kochającego Stwórcy. Jeżeli miłość oznacza stałą otwartość na „osobową relację z jakąś skończoną istotą osobową” (1), to ukrytość Boga sugeruje jego stałe zamknięcie, które na poziomie stworzenia skutkuje istnieniem „skończonych istot osobowych, będących w stanie niewiary przy braku oporu z ich strony odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje” (4). Najważniejszą przesłanką argumentu jest rozumienie Boga jako miłującego, a więc będącego otwartym na relacje osobowe, oraz doświadczenie istnienia osób, które, choć nie mają oporów, nie wierzą w Boga, co wynika stąd, że Bóg jest ukryty, tzn. będąc otwarty, jest jednocześnie zamknięty na relacje osobowe. A ponieważ w Bogu nie może być żadnej sprzeczności, „gdyż żadna sprzeczność nie może być prawdziwa” (Schellenberg, 2019, s. 192), to albo Bóg nie jest miłością, a to oznacza, że jako Bóg teizmu nie istnieje, albo nie istnieją osoby niewierzące przy braku oporu, co jest jednoznaczne z twierdzeniem, że Bóg nie jest ukryty. Innymi słowy, argument ów sugeruje, że albo istnieje Bóg, albo istnieje specyficzna grupa osób, które przy braku oporu nie wierzą. Stoiśmy więc przed tragiczną w swej istocie alternatywą: albo ocali się osobowego Boga miłości, albo osoby w sposób niezawiniony niewierzące. Wydaje się, że oba rodzaje bytów osobowych nie mogą razem istnieć. Ponieważ Schellenberg

zdecydowanie podkreśla swoje prekursorstwo w odniesieniu do omawianego argumentu i – nie unikając licznych autobiograficznych wycieczek – otwarcie przyznaje się do tego, że należy do kategorii osób, które nie mając wobec wiary oporów, jednak nie wierzą, w wersji Schellenbergowsko-egzystencjalnej argument z ukrytości przyjmuje postać następującej alternatywy: albo istnieje ja (Schellenberg), albo Bóg. A ponieważ ja istnieje, Bóg nie istnieje.

Idąc po krzywej tego, co sugeruje argumentacja Schellenberga, stoimy na stanowisku, że kierując się zastosowaną przez niego metodą badania kwestii istnienia Boga „od góry” (*top down*), a więc od „przemyślenia ogólnych własności lub charakterystyk Boga” (Schellenberg, 2019, s. 65), można sądzić, że prowadząca do wniosku o nieistnieniu Boga główna sprzeczność nie zachodzi pomiędzy faktem istnienia Boga, rozumianego jako miłująca osoba, a faktem istnienia niezawinionych niewierzących, w tym samego Schellenberga, albo też, krótko, pomiędzy miłością a niewiarą, lecz pomiędzy różnymi treściami przypisywanymi pojęciu Boga, tzn. w tym wypadku pomiędzy jego otwartością a jego ukrytością. Ową ukrytość Schellenberg definiuje jako przeciwieństwo otwartości, co sugeruje, że rozumie przez nią Bożą zamkniętość. Ponieważ z przyjętej definicji Boga jako nieskończonej miłości wynika, że jest on otwarty, doświadczenie zaś uczy, że pozostaje on jednocześnie zamknięty, w rozumieniu Boga powstaje wyraźne pęknięcie, wewnętrzna sprzeczność, która zmusza do twierdzenia, że Bóg nie może istnieć. Z powyższego wynika, że powodzenie argumentacji Schellenberga zależy od rozumienia zarysowanej tu sprzeczności i jej członów. Przyjrzyjmy się każdemu z nich z osobna i zobaczmy, czy rzeczywiście musi istnieć między nimi wskazana sprzeczność.

Łatwo rozpoznać, że od pojęcia otwartości zależy wiarygodność przesłanki (1), natomiast usytuowanie pojęcia ukrytości w ramach przedstawionego rozumowania jest już nieco trudniejsze do lokalizacji. Wydaje się, że idea ukrytości odgrywa decydującą rolę przy twierdzeniach (2) i (4), choć nie jest w nich *explicite* wyrażona. Można ją nawet określić jako ich u k r y t e założenie. Założenie to mówi, że jeśli Bóg jest miłującą osobą, jego istnienie nie może być ukryte dla tych, na których jest otwarty. Jednak ponieważ istnieją osoby niewierzące przy braku oporu z ich strony, znaczy to, że Bóg jest ukryty. To jednak przeczy Bożej miłości. Sam Schellenberg zajmuje się pojęciem ukrytości w rozdziale drugim książki *Argument z ukrytości*. Stwierdza tam, że ukrytość Boga oznacza, że istnieją pewne fakty, które go ukrywają (Schellenberg, 2019, s. 62–63). Mówiąc o tym, nie definiuje tego, czym jest owa ukrytość, o której powiada raz w sensie dosłownym, raz w sensie metaforycznym (Schellenberg, 2019, s. 63–64). W swojej pierwszej książce stwierdza tylko, że pośród różnych sensów ukrytości Boga interesuje go ukrytość jego istnienia (czyli ukrytość w sensie ontologicznym, a nie psychologiczno-moralnym) (Schellenberg,

1993, s. 4). Nie wyjaśnia jednak dostatecznie, na czym polega ów fenomen. Być może dzieje się tak z tego powodu, że – jak sam przyznaje (Schellenberg, 2019, s. 62–63) – od początku odczuwał pewien dystans do tego terminu. Nie chodzi mu bowiem o samą teologiczno-filozoficzną ideę ukrytości Boga (w sensie dosłownym), lecz o fakt (istnienia niezawinionej niewiary), który wprowadza do gry ukrytość Boga (w sensie metaforycznym). Ale jeśli tak jest, to właśnie w tym miejscu „załamuje się” proponowany przez niego sposób argumentacji „od góry”, który zaczyna się od „przemyślenia ogólnych własności lub charakterystyk Boga”. Wydaje się, że bardziej konsekwentnie, tzn. zgodnie z obraną przez Schellenberga strategią, pomiędzy poprzednik i następnik przesłanki (2) winno zostać wstawione jeszcze jedno twierdzenie. Oto ono: „Jeżeli istnieje taki Bóg, który jest zawsze otwarty na osobową relację z jakąś skończoną istotą osobową”, to nie jest zamknięty na tę relację, tzn. nie ukrywa się przed osobą, która w taką relację może i chce wejść. I dalej: jeżeli nie jest zamknięty w tym sensie, to wynika z tego, że „żadna skończona istota osobowa nie jest nigdy przy braku oporu z jej strony w stanie niewiary odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje”.

Przedstawione przez Schellenberga w kontekście jego własnych poszukiwań filozoficzno-religijnych perypetie dotyczące pojęcia ukrytości nie usprawiedliwiają i nie łagodzą bynajmniej niedosytu, jaki odczuwa się w związku z rozumieniem tego – jakby nie patrzeć – jednego z najważniejszych pojęć całej argumentacji, które choć nie występuje wprost w żadnym twierdzeniu, pozostaje w bliskim związku z przesłanką (2) i (4). Wydaje się, że brak rozjaśnienia idei ukrytości związany jest ze wspomnianym wyżej brakiem pewnego twierdzenia w przebiegu rozumowania. W jego miejscu pojawia się „skok”: od transcendencji do immanencji, od nieskończoności do skończoności, od pasywności do aktywności. Ażeby zrozumieć, na czym polega ów skok, należy rozjaśnić to, czym jest sama ukrytość i, co za tym idzie, otwartość, której owa ukrytość, rozumiana teraz jako zamkniętość, jest przeciwstawiona. „Ukrytość kogoś przed kimś” jest tu terminem pośrednim pomiędzy istnieniem otwartego Boga a istnieniem nieopierających się niewierzących. Jest terminem pośrednim pomiędzy miłością i niewiarą, pomiędzy istnieniem i nieistnieniem Boga. Czym zatem jest ukrytość? Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, „powróćmy do rzeczy samych” i, otwierając się bezpośrednio na fenomen ukrytości, użyjmy metody fenomenologicznego opisu.

Odpowiedź na pytanie o istotę ukrytości wymaga, aby najpierw przyrzec się temu, jak wygląda fenomen tego, co ukryte, i samej czynności ukrywania (się) w sensie dosłownym. Chodzi o to, aby, mając świadomość niemożliwości pełnej odsłony fenomenu w jego konkretności, w punkcie wyjścia starać się mimo wszystko „zdjąć” z niego jak największą liczbę metafor, tak aby ujrzeć

problematyzowane zjawisko w jego najbardziej „nagiej” postaci. Dopiero jeśli wiemy, o czym w ogóle mówimy, możemy używać pojęcia ukrytości w mniej dosłownym lub analogicznym znaczeniu. A zatem jeszcze raz: czym jest ukryte i co znaczy ukrywać (się)? Poniżej przedstawiamy krótki szkic ontologii ukrytego.

Ukrywanie czegoś lub siebie ma charakter działania wyraźnie intencjonalnego. Ukrywa się coś lub siebie z wyraźną intencją, tzn. w tym celu, aby ten, kto jest czymś lub mną zainteresowany, tego czegoś lub mnie nie znalazł. Ukrywanie jest działaniem, które mogą podjąć tylko istoty żywe o niezbędnej do tego „świadomości”. W świecie nieorganicznym nie pojawia się czynność ukrywania: księżyc nie ukrywa słońca podczas zaćmienia, podobnie jak słońce nie ukrywa księżyca w ciągu dnia. Także ziemia niczego nie ukrywa, podobnie morze, choć tego rodzaju zwroty, jak „ta ziemia skrywa skarby” albo „na dnie morza ukryte są pozostałości okrętu”, są dobrze zadomowione w języku potocznym. W świecie organicznym fenomen ukrycia występuje już jednak na szeroką skalę: roślina ukrywa się przed nadmiernym nasłonecznieniem, zwierzę ukrywa się przed niekorzystnymi warunkami atmosferycznymi, ukrywa się przed drapieżnikami i konkurentami, ukrywa swoje potomstwo i zdobyte pożywienie. Zauważmy, że to, co potrzebuje ukrycia, jest jakoś ważne, niekiedy cenne, ale ma też charakter pewnej słabości: ukrywa się coś lub siebie, ponieważ grozi temu lub mnie pewne niebezpieczeństwo, jest zbyt słabe, aby się móc samemu obronić, albo też, jak w świecie ludzi, ukrywa się to, co rzadkie, drogocenne, wartościowe, przy tym jednak kruche, bezbronne, niemożliwe do zabezpieczenia w inny sposób. Nie ukrywa się tego, co potężne i władcze. W świecie osób ukrywanie przybiera charakter etyczny: ukrywa się to, co dobre (skromność), lub to, co złe (kłamstwo). Pomimo tego, że ukrywanie występuje najczęściej w związku z ochroną, nie jest z nią tożsame. Nie zawsze to, co się chroni, jest ukrywane. Zamierzając coś ukryć, można to ukryć przed kimś lub przed czymś w taki sposób, że nie jest to ukrywane przed kimś lub przed czymś innym. Oznacza to, że ukrywanie bierze zawsze pod uwagę tego, przed czym lub przed kim się coś ukrywa. To znaczy ukrywający bierze pod uwagę ewentualnie tego, który może to znaleźć, choć w ogóle tego nie szuka, albo też szukającego, który może „działać” niejako na ślepo, ale może też szukać w taki sposób, że próbuje odpowiedzieć na pytanie „gdzie to jest?” i postępować „metodycznie”. Wybierając miejsce ukrycia, dąży się do tego, aby przechytrzyć tego, kto szuka, co oznacza, że próbuje się znaleźć taką rzeczywistość kryjówki, która przekracza możliwości szukającego. Nie zawsze jednak. Istnieje taki sposób ukrycia, który dopuszcza świadomie możliwość znalezienia, ale jakby nie od razu i nie tanim kosztem. Chodzi o sprowokowanie szukającego do wysiłku i nakładu środków, za sprawą czego niejako powoduje się wzrost „wartości”

tego, co ukryte. Znaczenie ukrytego mierzone jest tutaj trudem szukania. Próbując przewidzieć zabiegi szukającego, ukrywający wchodzi niejako w rolę szukającego. Naśladuje go, zanim ten rzeczywiście zacznie działać. Choć ukrycie nierzadko następuje przez zakrycie i zamknięcie w czymś, należy odróżnić je wyraźnie od siebie. Nie wszystko, co zakryte, jest ukryte i odwrotnie: nie wszystko co ukryte, jest zakryte. Ukryte może być ukryte w ten sposób, że nie daje się odnaleźć przez swoją oczywistość, jest ostentacyjnie odkryte (co wyraża powiedzenie „najciemniej pod latarnią”). Przeciwnością ukrytego jest to, co dostępne, jawne, otwarte, odkryte (choć może być zakryte). Dlatego przeciwnością ukrywania jest tyleż samo odkrywanie, co nieukrywanie, tj. utrzymywanie w jawności. Podobnie ukrytość i zamkniętość to dwie różne rzeczy. Zamknięta jest rzecz, którą można zamknąć i którą najczęściej można też otworzyć. Ewentualnie zamknięte jest to, co znajduje się w zamkniętej rzeczy. W tym sensie ukryte może być i bardzo często jest zamknięte (w czymś), co zakrywa to, co ukryte. Ale nie musi. Może być też ukryte w czymś otwartym. Otwarte i zamknięte dotyczy raczej miejsca ukrycia niż tego, co ukryte.

Można by kontynuować ów fenomenologiczny opis, wchodząc w głąb danego fenomenu i poszerzając zakres przykładów tego, co ukryte i samego ukrywania. To, co powiedzieliśmy powyżej, wystarcza jednak do tego, aby zrozumieć możliwość i adekwatność użycia pojęcia ukrycia (skrytości) do opisu Bożego istnienia. Jeżeli na wstępie uświadomimy sobie, że Bóg nie jest jedną z rzeczy na tym świecie i dlatego też nie może się ukrywać w taki sam sposób, jak inne osobowe byty wewnątrzświatowe, to wiadomo, że pojęcie ukrycia będzie stosowało się do Bożej sytuacji w sposób niedosłowny. Nie znaczy to jednak, że powyższy opis jest zupełnie nieadekwatny. Możemy coś rozumieć jako metaforę tylko dlatego, że przenosi ona sens danego fenomenu z jednej dziedziny bytów na inną, dokonując wprawdzie po drodze jego wyraźnych modyfikacji, ale nie zmieniając dogłębnie jego pierwotnego sensu. Gdyby było inaczej, mówienie metaforyczne byłoby całkowicie pozbawione punktu odniesienia i dlatego niezrozumiałe.

Co możemy więc na podstawie powyższego opisu powiedzieć na temat Bożego ukrycia?

1. Jeśli z istoty ukrywa się to, co cenne, ale zarazem kruche, to spostrzeżenie to pozostaje w niezgodzie z tym, że Bóg jest istotą najdoskonalszą i w żaden sposób nie musi się ukrywać ani być ukrywany. W tym sensie żadne zło i żadna słabość się go nie imają, w związku z czym ukrywanie się przed jakimiś istotami skończonymi byłoby zupełnie niewytłumaczalne. Chyba że przyznać, co czynią ci, którzy widzą w Chrystusie jedną z trzech Bożych osób, iż Bóg jako ucieleśniony podziela ludzkie słabości. W przypadku Chrystusa jednak jego cała misja polegała na ujawnieniu tych słabości, nie zaś na ich ukrywaniu. Bóg

nie stał się człowiekiem, żeby się ukryć, lecz właśnie po to, żeby się ujawnić. Istnieje wszak pokusa, aby upierając się przy fenomenie ukrytości Boga, myśleć o nim jako o naznaczonym słabością. Trzeba by tu jednak dookreślić, jakiego rodzaju słabość mamy na myśli. Jeżeliby zrezygnować z podążania za tą pokusą, nie pozostaje nic innego, jak stwierdzić, że niedostępność czy niebycie-tutaj Boga nie jest związana z jego ukrywaniem się, lecz ma inny sens, który należałoby rozważyć, biorąc pod uwagę różne znane nam fenomeny nieobecności.

2. Jeśli Bóg jest maksymalną doskonałością, to jego wartość nie może wzrastać wraz z szukaniem. Można tu mówić jedynie o różnicy perspektyw: choć „Bóg w sobie” jest „bytem, ponad który niczego doskonalszego nie da się pomyśleć”, to „Bóg dla mnie” może mieć w moim życiu większe lub mniejsze znaczenie. I w tym sensie może jego wartość – gdyby Bóg rzeczywiście się ukrywał – wzrastać wraz z jego szukaniem.

3. Ukryty Bóg mógłby się dać znaleźć dwiema drogami: albo, że komuś, kto go nie szuka, przydarza się jego „przypadkowe” napotkanie; albo, że daje się odnaleźć temu, kto go rzeczywiście szuka.

4. Ukryte nie jest tym samym, co zamknięte. Ukryte nie stoi w sprzeczności z otwartym. Bóg mógłby być ukryty w otwartym. Ale też odwrotnie: gdyby Bóg faktycznie się ukrywał, mógłby być otwarty, ukrywając się.

5. Odnośnie do powiedzenia Schellenberga, że to „fakty miałyby ukrywać w pewien sposób Boga”, należy zauważyć, iż jest to sformułowanie tyleż niezręczne, co fałszywe. Po pierwsze, jak powiedzieliśmy, tylko byty ożywione mogą coś ukrywać. W tym sensie fakty niczego nie ukrywają. Jeśli już trzymać się tej wypowiedzi, to jest właśnie odwrotnie: ich funkcją jest odkrywanie. Po drugie, można by powiedzieć, że osoby przy braku oporu niewierzące ukrywają Boga. Ale fenomen tych osób polega na tym, że one niczego intencjonalnie nie ukrywają. Wręcz przeciwnie: są one nastawione odkrywającą.

Z powyższego wynika, że idea ukrytości Boga nie jest wcale jasna i sama przez się zrozumiała. Wydaje się wręcz, że fenomen ukrytości nie koresponduje w żadnym sensie z tym, co skądinąd przypisujemy Bogu (wszechmoc, wszechwiedza itd.). Czy to samo można powiedzieć o idei otwartości, która zdaniem Schellenberga miałaby być synonimem miłości?

B. Fenomen otwartości

Schellenberg sugeruje, że ukrytość Boga stoi w sprzeczności z jego otwartością. Na tym zasadza się siła jego argumentu za nieistnieniem Boga. Zauważyliśmy jednak, że przeciwieństwem otwartości jest raczej zamkniętość, nie zaś – ukrytość. Sam Schellenberg w ten właśnie sposób definiuje otwartość: „nie bycie (w tym czasie) zamkniętym” (Schellenberg, 2019, s. 96). Otwartość kojarzy on

z miłością, co w świetle historii idei nie jest wcale oczywiste. Sformułowanie istnienia tego rodzaju związku Schellenberg zawdzięcza – jak sam przyznaje – współczesnym badaniom na temat relacji społecznych i zjawisk psychicznych. Jest to także pokłosie rewolucji kulturalnej, która przetoczyła się przez świat zachodni w drugiej połowie XX wieku. To wówczas pojęcie otwartości zyskało rangę jednego z najważniejszych pojęć opisujących stan współczesnej kultury w wielu jej wymiarach. Stało się ono nie tylko jedną z głównych kategorii metafizyczno-antropologicznych, ale urosło do rangi modnego sloganu politycznego, społecznego i ekonomicznego (Sobota, 2019b, s. 35–84).

Otwartość (Bożej miłości) jest najważniejszym pojęciem tworzącym przesłankę (1). Wydaje się, że w obliczu popularności i wieloznaczności tej kategorii otwartość powinna zostać poddana przez Schellenberga wnikliwej analizie. Pomimo ponawianego pytania o istotę otwartości, tak się jednak nie dzieje. Otwartość identyfikowana jest jednoznacznie z miłością i ma sens psychologiczno-etyczny, choć oczywiście w obliczu Boga trzeba ów motyw psychologiczny wziąć w duży cudzysłów. O innych zastosowaniach tego pojęcia Schellenberg nie wspomina. Pytanie: „na czym jednak polega owa otwartość?” (Schellenberg, 2019, s. 95) – pozostaje zatem bez odpowiedzi. Tymczasem analiza fenomenologiczna ukazuje zawartość fenomenu otwartości, która pewne twierdzenia Schellenberga czyni wątpliwymi. Ponieważ tego rodzaju analiza została przeprowadzona już w innym miejscu (Sobota, 2019a), wskażę tylko na wnioski, jakie z niej wynikają dla argumentu Schellenberga.

1. Otwarte jest to, co zamknięte, co jest oddzielone od reszty przestrzeni, co jest pewnym osobnym miejscem, potrzebującym otwarcia lub/i zamknięcia. Można więc powiedzieć, że otwartość Boga dzieje się w obrębie jego zamkniętości. I w ramach tego zamknięcia ewentualnie coś może być w nim ukryte, choć „kryjówka” ta jest otwarta. Dlatego przeciwieństwem otwartości nie jest ani zamknięcie, ani ukrycie.

2. Otwarte jest możliwością. W tym sensie jest ona biernością, pasywnością. I tak też nazywa ją Schellenberg, mówiąc o niej jako o zdolności i możliwości (Schellenberg, 2019, s. 95–97, 100). W całym jego wywodzie dominuje jednak przekonanie, że Bóg jako otwarty musi wchodzić w relacje ze skończonymi bytami osobowymi, że otwartość oznacza jakiś stan aktywności, że jest działaniem. Tymczasem otwartość nie oznacza wchodzenia w relację osobowe, lecz możliwość zawiązania takiej relacji. Otwartość, podobnie jak ukrycie, jest stanem. To, że Bóg jest otwarty, nie oznacza, że rzeczywiście wchodzi w relacje osobowe z bytami skończonymi. Do takiego wejścia potrzeba czegoś więcej niż tylko otwartości. Znakomitym literackim przykładem takiej niedostępnej otwartości jest opowieść o odźwiernym z *Procesu* Kafki.

3. Otwarte jest możliwością zamknięcia. Schellenberg mówi o miłości Boga jako o czymś, co jest „zawsze otwarte”. Takimi sformułowaniami pomija się nie tylko jeden, wspomniany wyżej, możliwościowy aspekt otwartości. W otwartości tkwi zawsze alternatywa zamknięcia, która z perspektywy człowieka może być szansą lub zagrożeniem. Nawet jeśli coś jest zawsze otwarte, należy do niego na mocy istoty to, że może się zamknąć. Fakt ów naznacza otwartość chwiejnością i tymczasowością.

4. Otwartość ma różny zakres, co oznacza, że w samej otwartości jest zamknięcie. Nawet maksymalne otwarcie pozostawia możliwość zamknięcia. Otwarcie i zamknięcie występują w ścisłym związku, dlatego nie istnieje nic takiego jak „konsekwentna” czy „ostateczna” otwartość (Schellenberg, 2019, s. 97). Zwłaszcza gdy myślimy o bycie osobowym, w którym otwartość i zamkniętość przekracza ich mechaniczne rozumienie i doznaje wyraźnej komplikacji.

5. Otwartość jest skierowana ku czemuś lub komuś (otwartość na i dla), co znaczy, że otwartość nie jest dla każdego. Do otwartości, podobnie jak to miało miejsce w przypadku fenomenu ukrytości, przynależy pewna słabość: otwarte narażone jest na wykorzystanie. Trudno odnaleźć jakąkolwiek słabość w Bogu, chyba że – o czym mówiliśmy wcześniej – pomyśli się osobę Boga inaczej niż czyni się to w tradycji judeo-chrześcijańskiej.

Reasumując, fenomenologiczne opisy ukrytego i otwartego dokonywane były na podstawie tego, co ukryte i otwarte. Do utworzenia wstępnego zasobu fenomenalnego zostały wybrane przykłady ukrytego i otwartego w całej ich konkretności. Ponieważ Bóg nie jest żadną rzeczą, która może być otwarta lub ukryta, nie jest też istotą naznaczoną ludzkimi słabościami. Wyniki powyższych analiz stosują się do niego jedynie w sensie niedosłownym i *per analogiam*. Niemniej uznajemy w zgodzie z tradycją, że taki typ poznania ma swoje uprawnienie w poznaniu i mówieniu o Bogu jako bycie transcendentnym. Nie wystarczy powiedzieć, że Bóg jest otwarty, albo że jest ukryty, jakby to było coś zrozumiałego samo przez się. Fenomenologia nakazuje to jeszcze zobaczyć. A ponieważ nie da się zobaczyć Boga wprost – nie dlatego jednak, jak wynika z powyższych analiz, że jest ukryty, tylko z innych powodów, o których za długo by mówić w ramach niniejszego tekstu – do jego poznania posługujemy się „naocznością zapośredniczoną”. Jeżeli Boga utożsamiamy z nieskończoną miłością, a tę definiujemy jako otwartość, to trzeba zdać sobie sprawę, że wraz z tą otwartością pojawia się cała masa zamknięć. Otwartość i zamkniętość pozostają ze sobą w ścisłej relacji. Przeciwnie, ukrytość nie jest przeciwieństwem otwartości i w ogóle nie wchodzi z nią w żaden istotowy związek. Dlatego przeciwstawianie otwartości ukrytości jest błędem.

Gdyby jednak w przypadku Boga rzeczywiście zachodziła taka relacja między ukrytością i otwartością – co zostało podane w wątpliwość na drodze wcześniejszego wglądu w to, czym są owe fenomeny – winna ona stać się tematem kolejnego pytania. Pomimo wypracowanych zastrzeżeń pod adresem wzmiankowanej relacji, odczuwamy potrzebę zadania pokrewnego pytania, jako że mamy świadomość, iż ostateczne odrzucenie idei ukrytego Boga wymagałoby o wiele wnikliwszych i bardziej rozległych badań nie tylko wybranych tu fenomenów, ale także wielu innych. Tak czy owak, rezygnując w tej chwili z podjęcia tego rodzaju inicjatywy, niemal wbrew poczynionym wyżej ustaleniom, oddajemy się pokusie pójścia jeszcze dalej i zadania pytania, jaka relacja zachodzi nie tyle pomiędzy otwartością i ukrytością, ile otwartością, ukrytością i istnieniem, albowiem to właśnie to ostatnie w odniesieniu do Boga jest stawką w prezentowanej argumentacji Schellenberga.

2. Otwartość i ukrytość Boga a kwestia istnienia

Schellenberg argumentuje, że ukrytość Boga prowadzi do faktu istnienia osób niewierzących, który to fakt świadczy o tym, że Bóg nie istnieje. Otwartość i ukrytość są tutaj ściśle powiązane nie tylko ze sobą nawzajem, ale także z kwestią istnienia dwóch całkowicie różnych bytów osobowych. Jak ma się zatem otwartość i ukrytość do kwestii istnienia?

Rzeczywistością otwartości jest otwór, przez który można wejść i wyjść, włożyć coś lub wyjąć, a więc możliwość ruchu przez otwarte (przejście). W tym niejako wypełnia się rzeczywistość otwartego, jest to jego przeznaczeniem. Na przykład ściana nie daje możliwości ruchu. Jej rzeczywistość polega na oddzielaniu, odgradzaniu, nieprzepuszczaniu, zatrzymaniu. Tymczasem otwór (np. drzwiowy) jest możliwością ruchu. W tym celu został stworzony. Otwartość umożliwia ruch z zewnątrz do wewnątrz i z powrotem. Jest to ruch odwracalny, powtarzalny i dwukierunkowy. Przy czym istnieją, oczywiście, różne ograniczenia możliwości ruchu powrotnego. Otwarte może być otwarte na wyjście, ale do pewnego stopnia zamknięte na wejście. W tym sensie otwartość udostępnia, daje możliwości, pozwala, ale sama otwartość nie zatrzymuje przy sobie tego, co przechodzi. Jest ona bytem przejściowym albo po prostu: jest przejściem. Nawet okno, przez które się nie przechodzi, daje możliwość ruchu (np. powietrza, światła). Samo przejście daje dostęp, tzn. jest możliwością – do tego, co jest wewnątrz lub na zewnątrz. Można powiedzieć, że otwartość otwiera pierwsze możliwości w szeregu możliwości.

Otwarte jest rzeczywistością możliwości: pierwszą jest możliwość zamknięcia, drugą – możliwość ruchu przez otwarte, trzecia możliwość jest możliwością

w sensie dostępu do czegoś. Kiedy ktoś mówi, że „jest otwarte” – znaczy to, że jest tu pewna możliwość, do której dostęp daje otwartość.

W istnieniu otwartego na plan pierwszy wysuwa się zatem możliwość, która z definicji ma alternatywny charakter. Jeżeli mówimy, że Bóg jest otwarty, znaczy to, że jako taki jest on źródłem możliwości. Jego istnienie jest rzeczywistością możliwości. Jeśli w kontekście istnienia w języku fenomenologii używa się niekiedy sformułowania „teza”, jako że istnienie jest korelatem aktów ustanawiających, czyli właśnie tetycznych (Husserl, 1967, s. 356), to trzeba by powiedzieć, że odnośnie do istnienia Boga jako otwartości, jego istnienie odpowiada raczej istocie zapytywania niż twierdzeniu. Albowiem – jak mówi Hans-Georg Gadamer – strukturę pytania tworzy właśnie otwartość (Gadamer, 1993, s. 337). W tym sensie można by określić specyfikę istnienia Boga mianem pytajności¹.

Okazuje się, że podobny status ma istnienie w kontekście sytuacji ukrywania się czy nieznajdowania się-tutaj. Najszybciej można dostrzec związek istnienia i ukrytości w kontekście związanych z nim ściśle pojęć znajdowania się i szukania. To ostatnie jest bardzo często spotykaną kategorią w filozofii, rozumianej np. jako poszukiwanie prawdy, a jednak ilość i jakość poświęconych mu analiz – podobnie jak to jest w przypadku otwartości i ukrytości – jest zaskakująco mała. Spróbujmy więc krótko zwrócić uwagę na to, czym jest szukanie.

Zwykle szukamy kluczy, dokumentów, jakiegoś miejsca lub człowieka. Szukamy czegoś lub kogoś. Możemy też szukać miłości, sensu w życiu, prawdy, celu itp. Sytuacja szukania zakłada, że to, czego się szuka, jest jakoś znane. Gdyby nie było znane, nie wiedzielibyśmy, czego mamy szukać. Jak przebiega szukanie?

Szukanie wiąże się z ruchem otwierania przestrzeni możliwości, z otwieraniem tego, co zamknięte, z odsłanianiem tego, co zakryte. Przeszukując kolejne miejsca, szukający otwiera i odsłania. Zamkniętość miejsc związana jest z wzajemnym zasłanianiem się rzeczy. To właśnie ta nieprzejrzystość bytu stanowi właściwą trudność w szukaniu. Trwałość, masywność, zamkniętość, obojętność rzeczy miesza się w sytuacji szukania z doświadczeniem ulotności, kruchości, niestabilności, otwartości (rzeczy, której szukamy). Koncentrując swe wysiłki na szukanej rzeczy, szukający czyni z reszty bytu swego rodzaju nieprzezroczyście tło i wypełnia nim całość pola widzenia. Szukanie przedziera się przez tę masę nieszukanego bytu. Stąd też szukanie można określić jako powierzchowne lub dogłębne. Jako dogłębne jest ono odkrywaniem, penetrowaniem, próbowaniem, wykluczaniem, doświadczeniem. Mówimy, że szukając

¹ W podobnym duchu wypowiada się Wilhelm Weischedel, mówiąc o Bogu jako o źródle pytajności (*Woher der Fraglichkeit*). Por. Weischedel, 1975, s. 206–217.

czegoś, rozglądamy się za tym (ang. *to look for*), patrzymy, „czy przypadkiem tego tu albo tam nie ma”. Ten ostatni zwrot wydaje się szczególnie intrygujący. Jak można „patrzeć, czy czegoś tam nie ma”? Czego właściwie szukamy, gdy szukamy danej rzeczy, np. kluczy?

Szukając kluczy, wiemy, czego szukamy. Dysponujemy już uprzednią znajomością przeznaczenia danej rzeczy, jej istotą, tym, do czego rzecz jest. Użyteczność klucza, polegająca na otwieraniu zamka, mamy jakby przy sobie, dysponujemy wymaganą biegłością; tym jednak, czego potrzebujemy, są same klucze. Co oznacza „same klucze”? Nie szukamy ich użyteczności, bo w tej się właśnie znajdujemy. Nasze bycie jest teraz nastawione na zamknięcie lub otwarcie drzwi. Jeśli nie szukamy istoty kluczy, to czego szukamy „w” kluczach? Szukamy, czy one są tam, czy może gdzie indziej. Pytamy: „gdzie są klucze?” Pytanie to dotyczy kluczy, klucze są tym, co jawne w pytaniu, tym natomiast, o co pytamy, jest ich aktualne miejsce. Nie całe klucze są jawne. Tym, co dane, jest ich istota (funkcja), oraz, być może, ich konkretne przywoływane mocą pamięci materialne uposażenie. Szukamy tylko tych kluczy, które pasują do tego zamka, a nie każdych. Tym, co jawne, jest więc ich istota i konkretny wygląd, który jest jakby najbardziej wychylonym punktem intencji poszukiwania. Co jest jeszcze w kluczach, czego szukamy? Pytamy o miejsce, w którym klucze są. Nie szukamy jednak miejsca jako miejsca, ale miejsce, w którym znajdują się klucze. Struktura tego pytania sugeruje, że między kluczami a miejscem zachodzi jakiś ścisły związek. Ani nie szukamy kluczy jako kluczy, ani nie zależy nam na miejscu jako takim. Szukamy miejsca-w którym klucze są, choć miejsce to nie jest ich właściwym miejscem. Gdyby klucze były na swoim miejscu, najprawdopodobniej nie szukałibyśmy ich. Szukamy kluczy, ponieważ się zgubiły. Szukanie kluczy związane jest z ich zmianą miejsca, co wiąże się z „oderwaniem” od nich ich użyteczności, tj. istoty. Przyporządkowane w strukturze codziennej przestrzeni wyznaczonemu sobie miejscu klucze spełniają swoją funkcję, gdy są pod ręką. Zmiana miejsca powoduje oddzielenie ich od ich użyteczności. Co się zgubiło „w” kluczach, że ich szukamy? Przypomina się w tym miejscu tomistyczne rozróżnienie istoty (*essentia*) i istnienia (*esse*). Tym, co szukane w kluczach, nie jest ani ich istota (to, czym są), ani konkretny wygląd (jakie są), ale ich istnienie (to, że klucze są). Jednak znów nie tak, że całą swoją uwagę kierujemy tylko i wyłącznie na istnienie jako takie. Szukamy kluczy, żeby otworzyć drzwi. Ów cel, realizacja funkcji kluczy, przez cały czas motywuje szukanie, które rozciąga się między *res a quo* a *res ad quem*.

Szukanie nastawia się na istnienie rzeczy. Dlatego filozoficzną refleksję nad bytem określa się mianem szukania. Szukanie ze swej istoty szuka bytu. Byt jednak nie jest czymś, co leży poza niepokojem szukania i do czego szukanie odnosi się na odległość, wystrzeliwując swoje niespełnione intencje. To, co

szukane – byt – nie przestaje być tym, co szukane, kiedy zostaje znaleziony. Szukanie żyje bytem a byt szukaniem. Tak „długo” „jest” byt, jak „długo” jest szukanie. Jak rozumieć tu byt?

Istnienie kluczy pojawia się zrazu w *modi* nieobecności². Nieobecność kluczy „wypełnia” pierwotne ich miejsce. „Ich tu nie ma”. Ów *modus* nie jest dowolnym sposobem dostępności istnienia rzeczy, lecz jest dla nich momentem konstytutywnym. Można by powiedzieć, że jak długo nie mamy kluczy pod ręką, tak długo leży przed nami otwarte w *modi* nieobecności ich istnienie. Znalezienie kluczy wstawia je na powrót w ich poręczność, zatracając moment odrębności istoty i istnienia. Oczywiście, nie należy sądzić, że oderwanie, a później ponowne złożenie istoty i istnienia, przebiega w ten sposób, że „tu” jest istota, a „tam” jest istnienie, które się ze sobą łączy i rozdziela. Zarówno istota, jak i istnienie nie odrywają się od siebie jak części od pewnej całości. Przez cały czas są one tymi samymi kluczymi, w ontologicznym wymiarze których powstaje jedynie pewna szczelina, dystans. To w tej szczelinie porusza się przez cały czas szukanie, którego korelatem „przedmiotowym” jest istnienie jako to, co poszukiwane, istnienie ujęte w *modus* szukania. A ponieważ szukanie można porównać z sytuacją zapytywania (Heidegger, 2003, s. 7), poszukiwane istnienie ma analogiczny status, co w sytuacji tego, co otwarte – jest kwestią, pytaniem jako takim.

Odnosząc powyższe spostrzeżenia do zagadnienia istnienia Boga, do której to kwestii odnosi się przecież argument Schellenberga, możemy zauważyć, co następuje. Argument z ukrycia, którego „mapę pojęciową”³ wyznaczają przede wszystkim kategorie ukrytości, otwartości i istnienia, ma w opinii jego twórcy dowodzić nieistnienia osobowego Boga, a więc ma dowodzić, że z perspektywy filozofii obraz Boga prezentowany przez religię chrześcijańską jest fałszywy. Taki Bóg, rozumiany jako kochająca i wszechmogąca Osoba, która dla skończonych osób pozostaje niestety ukryta, po prostu nie istnieje. Tymczasem przedstawione powyżej analizy fenomenów ukrytości i otwartości pokazują, że, owszem, w tak skonstruowanej optyce kategoria istnienia nabiera szczególnego znaczenia, ale że – wbrew temu, do czego dochodzi Schellenberg – istnienie występuje tu w takiej postaci, która wyprzedza rozstrzygnięcie za lub przeciwko niemu. W tym układzie pojęć istnienie ma charakter pytajny, tzn. jawi się jako

² Szczególną uwagę na występowanie tej nieobecności w ludzkim zachowaniu, a zwłaszcza w szukaniu i pytaniu, zwrócił Jean-Paul Sartre. Chcąc pokazać neantyżującą naturę świadomości, analizuje sytuację szukania, pytania, oczekiwania itd. W przytoczonym przez siebie przykładzie nieobecności Piotra, z którym umówił się w kawiarni, stwierdza, że w jego nieobecności biorą udział dwa nicościowania: nicościowanie tła (nieokreśloność kawiarnianego zgiełku) oraz odciskające się na nim nicościowanie postaci Piotra (jego nieobecność). Szukanie jest właśnie takim przesuwaniem, przerzucaniem, unoszeniem nicości Piotra ponad nicością tła kawiarnianego. Por. Sartre, 2007: s. 68–70.

³ Sformułowanie to pochodzi od Schellenberga (Schellenberg, 2019, s. 59).

niezdecydowane, zamglone, niewyraźne, jako widmo, fantom, coś nie do końca określonego, przejściowego, umykającego jednoznacznej identyfikacji, coś pomiędzy „tak” i „nie”, istnienie, które jest ruchem pomiędzy bytem a niebytem. Wspomniany Weischedel mówi o takim istnieniu jako o „znoszącym siebie środkiem pomiędzy byciem i niebyciem” (Weischedel, 1994, s. 25). Z pewnością tak rozumiane istnienie nie ma nic wspólnego z Schellenberga rozumieniem istnienia Boga i ludzi jako pewnych faktów.

W kontekście użytych kategorii otwartości i ukrytości nie można jednoznacznie rozstrzygnąć, czy Bóg istnieje, czy nie, albowiem istnienie, na które wskazują wzmiankowane fenomeny, przywołuje takie jego rozumienie, które czyni je możliwością i pozostawia w niedookreśleniu.

Taki obrót sprawy znajduje swoje potwierdzenie w pojęciu miłości, które argument Schellenberga tak mocno eksponuje. W kontekście analizowanych tu kategorii należy strzec się przed nie tylko nadmierną, ale właściwie jakąkolwiek psychologizacją tego fenomenu. Jeśli rzeczywiście otwartość Boga wyrażona jest w jego miłości do stworzeń, to raczej należy interpretować tę relację w kategoriach ontologicznych niż psychologicznych, etycznych czy antropologicznych. Miłość jest relacją, która zachodzi na płaszczyźnie istnienia. Właściwym punktem odniesienia relacji nazywanej miłością jest właśnie nagi, czyste istnienie. To ostatnie jest jedynym, w co miłość się naprawdę angażuje. Jednocześnie relacja miłości odsłania to istnienie jako bezcenne zarazem i kruche – jako nieprzerwanie stawiające opór i jednocześnie stale zagrożone przez nieistnienie. W istnienie wpisane jest życie i śmierć. Czy nie to właśnie oznacza skończoność bytu osobowego?⁴ Ale jak to wygląda przy okazji nieskończonej Osoby? Czy jest to skończoność podniesiona do nieskończonej potęgi?

Zakończenie

Dochodząc do wniosku, że Bóg nie istnieje, Schellenberg nie odrzuca całkowicie idei Boga i religii. Przekonanie o nieistnieniu Boga nie jest jednoznaczne z ateizmem. Jego zdaniem to, że nie istnieje osobowy Bóg miłości, nie znaczy, że w ogóle nie ma Boga. „Bóg teizmu jest właściwie jednym z ostatnich osobowych bóstw” (Schellenberg, 2019, s. 197). Dotychczasowa ukrytość Boga, która w świetle przedstawionej argumentacji okazuje się być widmem, tworzy miejsce do wprowadzenia innej idei Boga, tudzież boga, która jest niesprzeczna, tzn. prawdziwa. Idea ta ma przyświecać nowej „prawdziwej religii” (Schellenberg, 2019, s. 164), która w porównaniu ze starymi

⁴ Jak mówi Weischedel, „tkwienie w problematyczności wszystkiego stanowi w głębszym sensie ludzką skończoność” (Weischedel, 1994, s. 29).

religiami politeistycznymi i monoteistycznymi oznacza postęp. Albowiem religie, podobnie jak inne wytwory kultury, podlegają prawom ewolucji. Pojawienie się naszego gatunku w kontekście niewyobrażalnej wielkości czasu głębokiego, zarówno przeszłości, jak i przyszłości, wskazuje, że jako ludzkość znajdujemy się na samym początku drogi. Zdaniem Schellenberga tego rodzaju przekonanie nie oznacza, że jego koncepcja Boga i religii zakłada naturalizm metafizyczny. Jeśli nowa idea Boga z perspektywy teizmu jest jakąś formą agnostycyzmu, to po odrzuceniu idei Boga osobowego „wszyscy powinni przystąpić do nowego agnostycyzmu” (Schellenberg, 2019, s. 199). O to chodzi, aby pójść naprzód, „od tego, co można by nazwać ideą Boga niższego rzędu do idei Boga wyższego rzędu” (Schellenberg, 2019). Ów Bóg wyższego rzędu ma bardziej konsekwentnie, niż Bóg osobowy, realizować ideę „rzeczywistości ostatecznej” i w tym sensie „może racjonalnie przetrwać”. Rzeczywistość ostateczną, która jest pojęciem zakresowo szerszym niż Bóg, określa Schellenberg następująco:

Rzeczywistość ostateczna w sensie metafizycznym [...] jest czymś, czego istnienie jest ostatecznym lub najbardziej fundamentalnym faktem dotyczącym natury rzeczy, w świetle którego każdy inny fakt, dotyczący tego, jakie rzeczy istnieją i w jaki sposób istnieją, będzie musiał być wyjaśniony w sposób poprawny i wyczerpujący (Schellenberg, 2019, s. 67).

Do tego rzeczywistość ostateczna jest tym, co zasługuje na najwyższą cześć i nabożeństwo (Schellenberg, 2019, s. 160). Bóg teizmu jest nieuprawnionym – jak się okazuje – dodatkiem do rzeczywistości ostatecznej – teizm = personalistyczna wersja ultymizmu⁵ – dodatkiem, który niepotrzebnie ją pomniejsza.

Streszczone powyżej propozycje nowej religii – religii 2.0⁶ – budzą wiele poważnych wątpliwości. Między innymi pojawia się pytanie, czy można uniknąć naturalizmu, jeśli uważa się, że – jak to czyni Schellenberg – podstawą rozumienia historii religii i dziejów idei Boga jest ewolucjonizm. Ponadto, analizując przytoczoną wyżej „definicję” rzeczywistości ostatecznej, ma się wrażenie, że chcąc oddać pewną intuicję, Schellenberg zestawia ze sobą słowa, które mają takie samo lub podobne znaczenie. I, dalej, można również zapytać, w jakim sensie to, co nieosobowe, może w ogóle zasługiwać na cześć i nabożeństwo. Wreszcie można się zastanawiać, czy zadaniem filozofii jest tworzenie nowej religii. Czy w ogóle można, rozumiejąc przez filozofię naukę, której zadaniem

⁵ Swoje stanowisko filozoficzne w odniesieniu do Boga Schellenberg określa mianem ultymizmu (ang. *ultimate* = „ostateczny”). Jest to przekonanie, „że istnieje rzeczywistość ostateczna rozciągająca się w trzech wymiarach: w sferze natury rzeczy (metafizycznie), w sferze podstawowych wartości (aksjologicznie) i w sferze ważności dla naszego życia (soteriologicznie). Schellenberg, 2019, s. 66.

⁶ W ten sposób tytułuje jeden z podpunktów swego wprowadzenia do książki Schellenberga jej tłumacz Ryszard Mordarski (Schellenberg, 2019, s. 280).

jest „dotrzeć do jasnego zrozumienia głównych pojęć i roszczeń wynikających z różnych obszarów ludzkiego życia” (Schellenberg, 2019, s. 163), wymagać od niej wprowadzania nowych religii? Czy od filozofii sztuki żąda się tworzenia nowych dzieł artystycznych, a od filozofów polityki przejścia władzy i wdrażania nowych idei politycznych? Wydaje się, że powstanie nowej religii jest kwestią zupełnie niezależną od tego, czego dokonuje w swoim polu refleksja filozoficzna (co nie znaczy, że nowa religia nie przynosi z reguły nowych idei filozoficznych).

To tylko niektóre wątpliwości, które budzą propozycje Schellenberga. Oczywiście, wszystko to wymagałoby rozwinięcia. Trzeba by też wskazać pozytywną alternatywę wobec tego, o czym mówi Schellenberg. W kontekście wyników przeprowadzonych tutaj analiz kategorii otwartości, ukrytości i istnienia, wydaje się, że o wiele bardziej wiarygodną alternatywą w stosunku do postulatów kanadyjskiego filozofa jest idea Boga oraz sposób rozumienia zadań teologii filozoficznej, który zaproponował swego czasu np. cytowany już Wilhelm Weischedel. Zastanawiając się nad możliwością teologii filozoficznej „w dobie nihilizmu”, wskazuje on, że tylko radykalne zapytywanie, które niczego nie pozostawia poza swoim zasięgiem, dotyka Boga w jego otwartości, ukrytości i istnieniu. Kim jest wtedy Bóg? Nie jest to już żaden doskonały byt, żadna osoba, substancja, przyczyna, Stwórca etc., lecz „»Bóg« jest pochodzeniem problematyczności” (Weischedel, 1994, s. 30).

Można by obok Weischedela przywołać również inne stanowiska, które preferują myślenie o Bogu poza sztywną binarną opozycją „istnieje-nie istnieje” (Marion, 1996). Oczywiście, wątpliwe jest, czy tak rozumiany Bóg da się uchwycić za pomocą narzędzi logiki formalnej. Swoje rozważania Schellenberg zaczyna od przedstawienia narzędzi logicznych, które stanowią o powodzeniu argumentacji. Całemu zamiarowi przyświeca przekonanie, że „ostrożne rozumowanie jest jedyną drogą prowadzącą nas do uchwycenia głębokich pytań filozofii” (Schellenberg, 2019, s. 47–48). Zadaniem filozofa jest „wyrażać się tak jasno, jak to tylko możliwe” (Schellenberg, 2019, s. 183); „badanie filozoficzne, jak wszelkie badanie naukowe, dąży do konkretnych wyników” (Schellenberg, 2019, s. 193). I jeszcze jedno znamienne zdanie: „żadna sprzeczność nie może być prawdziwa” (Schellenberg, 2019, s. 191–192). Czy przy tak ustawionej optyce można uczynić zadość fenomenom otwartości, ukrytości, miłości i istnienia, a także wielu innym, które tworzą środowisko filozoficznego myślenia o Bogu? Czy nasze „mieszane” przeczucia, które – jak mówił Schellenberg – wspierają sprzeczność w obliczu Boga, nie są bliższe rzeczywistości boskiej? Czy w zgodzie z tymi przeczuciami nie powinniśmy dopuścić takiej formy myślenia i mówienia o Bogu, która potrafi poruszać się pomiędzy różnego rodzaju sprzecznościami, paradoksami i antynomiami?

Czy nie taka forma „logiki” bardziej odpowiada kwestii Boga (Schröer, 1960)? Czy nie należy wobec tego uznać zasad logiki formalnej – w zgodzie z tym, jak nazywa to sam Schellenberg – tylko za n a r z ę d z i e, które działa w określonym środowisku, nie wszędzie zatem i nie zawsze?

Literatura

- Gadamer H.-G. (1993). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Kraków: Inter esse.
- Heidegger M. (2003). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Horgan T., Tienson J., Potrc M. (red.) (2002). Origins: The Common Sources of the Analytic and Phenomenological Tradition. *Southern Journal of Philosophy*, Supplementary, Vol. 40.
- Howard-Snyder D., Moser P. (2002). *Divine Hiddenness: New Essays*. Ithaca – London: Cambridge University Press.
- Husserl E. (1967). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Marion J.-L. (1996). *Bóg bez bycia*. Tłum. M. Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sartre J.-P. (2007). *Problem bytu i nicości. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Tłum. J. Kiełbasa et al. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Schellenberg J.L. (2019). *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga*. Tłum. R. Mordarski. Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW.
- Schellenberg J.L. (2015). *The Hiddenness Argument. Philosophy's New Challenge to Belief of God*. Oxford: Oxford University Press.
- Schellenberg J.L. (1993). *The Hiddenness of God and Human Reason*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schröer H. (1960). *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik*. Göttingen.
- Sobota D. (2019a). Fenomenologia otwartości. Przyczynek do krytyki rozumu otwartego. *Fenomenologia*, 17 [przyjęte do druku].
- Sobota D. (2019b). Od otwartości bycia do sfery publicznej. Kategoria otwartości w filozofii i kulturze współczesnej (35–84). W: M. Szulakiewicz (red.), *Otwartość. Nadzieje i zagrożenia*. Toruń: UMK.
- Weischedel W. (1975). *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Weischedel W. (1994). Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu. Tłum. G. Sowinski. *Znak*, 6(469).