

ULRICH SCHRADE  
Politechnika Warszawska

## NEOAUGUSTYNIZM, NA PEWNO - NIE, WI C CO?

W polemice Zbigniewa Wójcikiewicza z moją recenzją książki Profesora Bogusława Wolniewicza *Filozofia i warto ci II* w pierwszym rzędzie uderza, znany skądinąd, „pryncypialny” styl krytyki polegający na opatrywaniu poglądów oponenta radykalnie negatywnymi ocenami. „Rzeczy dziwne i trudno zrozumiałe”, „splątany kłębek fałszywych i gołosłownych konstatacji”, doklejone i niedoklejone „epitety” i podobne oceny występują w niej gsto i czsto. Przyjmę te w filozofii terminy: „idealizm metafizyczny”, „boolowska odmiana pitagoreizmu”, ba, nawet „perfekcjonizm” zostają zaliczone do epitetów i oszczędzone od braku logiki i czci. Zauważmy przy tym, że wszystko to pojawia się od razu na początku polemiki przed wszelką analizą i argumentacją, zapewne po to, aby z góry przesądzić o jej słuszności. Czy aby ta pryncypialna krytyka nie ma czasem przysłoniętego braku argumentów lub przynajmniej ich niedostatek? Zobaczmy zatem, jak sprawy się mają, gdy rzecz sama w sobie jest teoretycznie wąska i ciekawa.

Na wstępie uwag merytorycznych Wójcikiewicz zauważa, że nie jest prawdą, i by Wolniewicz twierdził, że: „człowiek jest z natury zły”, a jedynie odrzuca pogląd, że: „człowiek jest z natury dobry”. Zamiast powiedzieć, jakiego typu kwantyfikatorem należy to wyrażenie poprzedzić (np. nieprawda, że każdy człowiek jest z natury dobry, albo nieprawda, że istnieją ludzie dobrzy z natury, albo może jeszcze jako inaczej), Wójcikiewicz zadawała się wskazaniem, że „odrzućcie pogląd, że kto jest bogaty, nie jest równoważne uznaniu go za biednego”. Czy jest, czy nie jest równoważne zależy oczywiście od tego, jak się podzieli zbiór ludzi z punktu widzenia ich zasobności; jeżeli na bogatych i biednych, a więc na dwie klasy, to z uznania, że kto nie jest bogaty, wynika, że jest biedny. Jeżeli natomiast się takiego podziału nie zrobi, to robota logicznie szwankuje i wszystko jest możliwe. Wtedy oczywiście też: „Człowiek z natury swej wcale nie jest dobry! Istnieje w nim bowiem pewne zło pierwiastkowe (...), stanowi ce nieodłączny i nieusuwalny składnik jego natury.” i podobne występują kilkakrotnie, choćby w *Antropologicznych podstawach demokracji*, można uznać tylko za negację tezy, że człowiek jest z natury dobry. Czy jednak rzeczywiście można? Czy nie twierdzi się tu czegoś więcej? Zostawmy jednak to do kluczy dla poglądów Wolniewicza kwestii, gdy nie ona jest przedmiotem sporu.

Przedmiotem sporu jest kwestia: czy pogląd filozoficzny Bogusława Wolniewicza bliżej jest - jak ja to określię - poglądom, czy - jak chce Wójcikiewicz - chrześcijaństwu, a dokładniej, myśli w. Augustyna (neoaugustynizm)? Moją replikę rozpocznę od tych argumentów, które on przytacza na rzecz swojej opcji, a potem przejdę do tych, które wytacza przeciwko mojej. Tych pierwszych jest cztery i pięć, dotyczy one zmiany mojego stanowiska.

Argumenty Wójcikiewicza za neoaugustynizmem poglądów Wolniewicza są następujące:

1) *Wolniewicz zawsze z szacunkiem odnosił się do chrześcijaństwa bez okazywania mu pogardy czy choćby wyśzydzienia. To jest prawda, ale nie dowodzi ona niczego na rzecz chrześcijaństwa czy jego poglądów. Nie wystarczy bowiem wskazać na to, że Wolniewicz odwołuje się w swej antropologii do nauki o grzechu pierworodnym, bo te nauki można inaczej interpretować. Ja interpretuję je tak: każdy człowiek jest z natury zbyt słaby, aby uchronić się przed złem. Tylko natura ludzka wzmocniona wiarą może, choć nie musi, skłonić człowieka ku dobru. Wójcikiewicz żadnej Wolniewiczowskiej wykładni nauki o grzechu pierworodnym i oczyszczeniu przez wstąpienie do wspólnoty wiary (chrzest) nie podaje. A w tej polemice nie idzie o to, do czego Profesor Wolniewicz się odwołuje, a jak owe chrześcijańskie odwołania interpretuje.*

2) *Augustuskie i przez to chrześcijańskie ma być przeświadczenie, że „los i charakter człowieka określają czynniki wrodzone, poza ludzkimi wpływami”. I dalej autor wyraża nadzieję, że „czy czynniki te określimy bliżej jako 'Łaska', czy raczej jako 'geny', jest to sprawa drugorzędna. ” Czynniki, które w. Augustyn nazywał 'Łaską', dziś w „zmienionej aurze duchowej i przez nieporównanie większy zakres wiedzy pozytywnej naszego czasu, „można adekwatnie nazwać 'genami'”. Wyrażenie to od razu rodzi wątpliwość. Geny, czy kod genetyczny, są przecież „wrodzone”, ale wcale nie leżą „poza ludzkimi wpływami”, natomiast Łaska Boża wcale nie jest wrodzona, a mimo to leży poza ludzkimi wpływami. Gdyby ta modyfikacja augustyjskiego rdzenia rzeczywiście była drugorzędna, to inżynieria genetyczna byłaby chirurgią Łaski Bożej! Przecież to absurd. Modyfikacja augustyjskiego rdzenia przez zastąpienie Łaski genami świadczy, że Wójcikiewicz błędnie interpretuje chrześcijańską koncepcję Łaski Bożej i przez to przesadnie utożsamia biologię z teologią.*

Przekaz genetyczny dziedziczony przez ludzi należy do sfery biologii człowieka i te biologię kształtuje - powiedzmy - głównie z charakterem człowieka, choć rzecz to naturalnie sporna. Jak daleko sięga genetyczna determinacja człowieka, tego niestety dokładnie nie wiemy. Łaska Boża jest łaską wiary i dotyczy tylko i wyłącznie sfery duchowej człowieka i z tego

biolog i genami nie ma nic wspólnego - wiara nie jest ani przekazywana, ani dziedziczona drogą genetyczną. A jeden z istotnych cech chrześcijaństwa jest właśnie przekonanie, że wiara silniej kształtuje oblicze duchowe człowieka (jego czyny) niż jego geny. Wiara czyni cuda i może nawet zatwardziełego grzesznika przemienić w porządnego człowieka, a może nawet w anioła. Zło nie jest bowiem z ciała, lecz z ducha. A geny są właśnie nie z ciała, wiara zaś jest z ducha. Tu mógłby mój oponent twierdzić, że zdolność do wiary zależy właśnie od charakteru, a ten znowu od genów i w ten sposób znalazłby myślenie w punkcie wyjścia. Ale wówczas nie ma to wiele wspólnego z chrześcijaństwem, a jest wyrazem nadmiernego redukcjonizmu biologicznego dalekiego od augustynizmu. Tymczasem na gruncie filozofii Wolniewicza nie trzeba wcale być zwolennikiem takiego redukcjonizmu i utożsamiania Łaski wiary z kodem genetycznym. Uważa on wprawdzie rzeczywiście, że charakter jest genetycznie zdeterminowany, ale człowiek jest 'układem z pamięci', a istotne składniki tej pamięci może być właśnie wiara. Geny działałyby wówczas w sferze biologu, a Łaska w sferze pamięci, a więc w sferze ducha. Niestety kwestię pamięci Wolniewicz zamarkował tylko w jednym miejscu i jakby ją potem porzucił, stąd może powstać pozór, że jest on reprezentantem jakiegoś determinizmu genetycznego. Taki determinizm byłby oczywiście wyrazem naturalizmu i to przesadnego, a nie antynaturalizmu.

3) . W antynaturalistyczny sukurs przychodzi Wójcikiewiczowi argument trzeci. *Z myśli w. Augustyna o czy ma poglądy Wolniewicza nawiązujące do manicheizmu przed wiadzeniem, że „ludzko dzieli się na dwa królestwa - na tych, których Łos czy Łaska obdarzyły charakterem dobrym lub złym”*. Antynaturalizm byłby oczywiście wówczas uratowany, gdyby ci, którzy mają dobry charakter, wykraczają poza przyrodę, a ci, którzy mają zły - nie wykraczają. Szkoła w tym, że u Wolniewicza ludzkość dzieli się na trzy królestwa - synów światła, synów ciemności i synów piekieł. Przez to zło nie jest tylko, jak tego chciał w. Augustyn, brakiem dobra, a jest realnie istniejącą w świecie siłą ujawniającą się w człowieku i przez człowieka.

Argumentacja Wójcikiewicza znowu oparta jest na wskazanym błędnym utożsamieniu Łaski Bożej z kodem genetycznym. Według w. Augustyna Bóg może obdarzyć Łaską wiary i tych, którzy mają genetycznie dobry charakter i tych, którzy mają genetycznie zły charakter. Zależy to tylko i wyłącznie od Jego woli, a ta jest nieograniczona. Uznanie tego twierdzenia jest kwestią wiary, a może i rozumu (przykładów empirycznych). Na gruncie filozofii Wolniewicza można by naturalnie bronić tej augustyjskiej koncepcji Łaski, ale nie tak jak Wójcikiewicz, a właśnie za pomocą owej pamięci. Jak jednak powiedziałem, zagadnienie tego nie rozwinął on bliżej i dlatego trudno orzec, czy uznaje zbawczy wpływ wiary na człowieka. W książce *Filozofia i war-*

to ci II s miejsca (np. *Diabeł, czyli miło zła*), które wiadczy, że raczej nie. Jedno jest pewne: tezy Wójcikiewicza nie mają nic wspólnego z poglądami w. Augustyna, a ich zgodnie z poglądami Bogusława Wolniewicza jest w tliwa.

4) . Wreszcie argument czwarty i ostatni na rzecz chrystianizmu stanowiska Wolniewicza. *Jest nim jego zdecydowany sprzeciw wobec okultyzmu, astrologii, parapsychologii, znachorstwa i podobnych zjawisk pełniących się we współczesnym świecie.* Rzeczywiście Wolniewicz jest nieprzejadnanym przeciwnikiem tego typu okultystycznych wier, a sprzeciw ten jest tak istotnym składnikiem tradycji chrześcijańskiej. Rację ma też Wójcikiewicz, gdy pisze, że *rozum w słu bie sceptycyzmu - ten pozytywistyczny - jest otwarty na wszelkie nowinki: nic nie jest pewne, a więc należy wszystko dopuszczać i tolerować*. Rozum, ten Wolniewiczowski, w słu bie metafizyki, jest otwarty tylko na racje i argumenty logiczne - te są pewne, a wszystko, co tej pewno ci nie ma, należy odrzucić. Ale rozum w słu bie wiary, a więc ten augustyński ten, zawsze musi uzgadniać swoje racje z prawdami objawionymi i przez to nie jest aż tak bezkompromisowy w odrzucaniu rzeczy niezwykłych, np. cudów czy nawróceniu grzesznych. Mimo tej różnicy pokrewieństwo ideowe między postawami Wolniewicza a chrześcijaństwem jest bezsporne, ale pokrewieństwo nie jest adnabie no ci. Ojciec Bocheński wskazał kiedyś na pokrewieństwo ideowe między tomizmem i marksizmem, ale nie wyciągał z tego wniosku, że tomiści są marksistami i odwrotnie. Wójcikiewicz idzie tu za daleko.

Wszystkie cztery wyżej wskazane możliwości podobieństwa między moim chrześcijańskim a stanowiskiem Wolniewicza nie przeszkadzają ani o jego neoaugustyńskim, ani o jego neopogańskim charakterze. Przeszkadza o tym zupełnie coś innego. Na zakończenie swych uwag polemicznych Wójcikiewicz zarzuca mi, iż *przecież to ja sam jeszcze nie tak dawno twierdziłem, że filozofia praktyczna Wolniewicza jest bliska myśli w. Augustyna i tradycji augustyńskiej, a teraz bezpodstawnie zmieniłem swój pogląd.* Czy rzeczywiście zupełnie bezpodstawnie? Kiedy formułowałem tamto swoje stanowisko, Profesor Wolniewicz nie opublikował jeszcze dwu tekstów dotyczących eutanazji, a więc *Eutanazja w świetle filozofii* i wywiadu *Ku nowej religii* udzielonemu magazynowi rockowemu „Brum”. Oba one są zamieszczone właśnie w drugiej księdze *Filozofii i warto ci i ja je w moim „niecelowym referowaniu i streszczeniu”* wyraźnie zamarkowałem. Ale widać niedostatecznie, gdy Wójcikiewicz zupełnie nie zauważył tam sformułowanych idei. A powiedziałam Wolniewicz pewne rzeczy, które zmusiły mnie do zmiany mojego stanowiska w sprawie jego filozofii z neoaugustyńizmu na neopogaństwo.

Przyjmijmy za Wojcikiewiczem, e „poga stwo to zawsze mieszanka bałwochwalstwa z niedowiarstwem”. Zwróćmy najpierw uwagę, e bałwochwalstwo odnosi się do kultu, a niedowiarstwo do doktryny i w przypadku filozofii - a mówimy tu o filozofii Wolniewicza - ten pierwszy element nie musi być obecny. Kult jest nieodłącznym składnikiem religii, a nie filozofii. Z określenia „neopoga stwa” podanego przez Wojcikiewiczem dla filozofii pozostałoby tylko „niedowiarstwo”. Jest to niewątpliwie za szerokie określenie. Dlatego ja rozumiem „poga stwo” inaczej. Skoro jednak oddałem pole przeciwnikowi bez jednego wystrzału, nie precyzując go bliżej w mojej recenzji, muszę przyjąć jego rozumienie bez zastrzeżeń. Tak też czyni, dodając jedynie drobne uzupełnienie, które w niczym nie narusza jego istoty, a tylko ją dookreśla. Otóż probierzem bałwochwalstwa i niedowiarstwa jest tu oczywiście chrześcijaństwo, a nie islam, animizm czy kult złotego cielca, gdy określenie „poga stwo” pojawiło się wraz z chrześcijaństwem. Rozważmy zatem kolejno, czy z chrześcijańskiego punktu widzenia w tekstach Wolniewicza występują elementy bałwochwalstwa i niedowiarstwa.

Profesor Wolniewicz uważa, e korzeniem religii jest śmierć. Stosunek do śmierci stanowi religijne poruszenie duszy (czucie religijne). W ruchu na rzecz legalizacji eutanazji objawia się nowy stosunek do śmierci, a więc nowa religia. Religia ta jest oczywiście nowa w stosunku do starej - chrześcijańskiej. W chrześcijaństwie religijnym poruszeniem duszy wobec śmierci jest walka, a nawet pokonanie śmierci (nadzieja życia wiecznego), a w religii eutanazyjnej - poddanie się śmierci. Ten nowy stosunek do śmierci wymaga innych form kultu. Nowa religia, twierdzi Wolniewicz, musi z czasem wypracować także własną liturgię (eutanazyjną ?) - nabożeństwo skracania życia przez umieranie beznadziejnie cierpiącego człowieka. Z chrześcijańskiego punktu widzenia, a augustynizm jest przeciwko doktrynie chrześcijańskiej, liturgia eutanazyjna jest bałwochwalstwem. A, jak słusznie Wolniewicz wskazuje, nowa religia nie może być bez końca wyrażana się w starych formach liturgicznych. A więc jednak czcimy tu nie tego boga.

Niedowiarstwo odnosi się do doktryny. U Wolniewicza czytamy: „Jeżeli nie zakorzeni się ona (ta nowa religia przyszłości - U. Sch.) w samym chrześcijaństwie, nadając mu postać nową i co najmniej tak odmienną jak *Nowy Testament* od *Starego*, to wyrośnie obok niego, wbrew niemu i przeciw niemu.” (s. 279). Jakby ta doktryna nowej religii miała wyglądać, Profesor Wolniewicz nie wyłożył wprawdzie w recenzowanej książce, ale wyłożył, jak zawsze jasno i jednoznacznie, a artykuł *Perspektywy eutanazji* („Edukacja Filozoficzna” 26/1998, s. 52-54). Punkt trzeci tej doktryny głosi: „Niebo jest puste. Nic i nikt nad ludzkim losem nie czuwa; nie ma żadnej Opatrzności, ani żadnych jej substytutów (...). Człowiek jest w świecie sam. Przechodzi z niczego do niczego zdany tylko na siebie i żywioły. Reszta to bajki.” Resz-

ta to bajki - czy z chrześcijańskiego punktu widzenia nie jest to niedowiarstwo? Zwracam jeszcze uwagę, że wszelki niedogmatyczny racjonalizm metafizyczny, jak wszelki racjonalizm w ogóle, zawiera w sobie określone dawki niedowiarstwa.

Zamiast więc pobrzmiewać nutką pryncypialnej krytyki, należało celniej wskazać, o co rzecz idzie. Otóż Wolniewiczowski podział filozofii współczesnej na cztery główne orientacje (s. 20) jest, moim zdaniem, zbyt ogólny i przez to właściwie nie zacięra istotne różnice, które w tych orientacjach występują. W krótkiej (3) znajdują się tam: i Wittgenstein, i Elzenberg, i Wolniewicz, i w. Augustyn, i w. Tomasz, i o. Bocheński. Elzenberg wyraźnie dystansował się od chrześcijaństwa i Wolniewicz - te, choć mniej zdecydowanie. Orientację tę trzeba zatem podzielić na dwie podorientacje. I to właśnie koniecznie próbowałem wskazać w zakończeniu swojej recenzji zauważając, że jest to niewątpliwie racjonalistyczny idealizm metafizyczny (*vide*: filozofia języka i wartości), pokrewny, bo należący do tej samej orientacji, ale obcy, bo pozbawiony elementów dogmatycznych wiary chrześcijańskiej, nurt filozoficzny. Racjonalizm Elzenberga czy Wolniewicza jest po prostu bardziej konsekwentny, a przez to bardziej bezkompromisowy niż racjonalizm chrześcijański. Szukać dla niego odpowiedniej nazwy, wybrałem „neopogaństwo”, gdy grecki racjonalizm metafizyczny wydał mi się także bardziej bezkompromisowy niż chrześcijański. Krytyka Wójcickiewicza uwiadomiła mi jednak, że termin ten nie charakteryzuje adekwatnie stanowiska filozoficznego Wolniewicza, gdy zakłada jednostronnie chrześcijański punkt widzenia i przez to jest zbyt ogólny. Jednakże „neoaugustynizm” jest tu tym bardziej nieadekwatny. Jak więc najtrafniej nazwać te stanowiska, które w obrębie racjonalizmu metafizycznego nie mają chrześcijańskiego charakteru i dystansują się wobec prawdy objawionej?