

---

# TEOFIL

1 ( 1 ) 1992

---

KOLEGIUM FILOZOFICZNO - TEOLÓGICZNE  
DOMINIKANIE - KRAKÓW

---





---

# TEOFIL

1 ( 1 ) 1992

---

KOLEGIUM FILOZOFICZNO - TEOLOGICZNE

---

DOMINIKANIE - KRAKÓW



redagują :

Michał Paluch  
Jakub Gonciarz  
Piotr Juskiewicz  
Jacek Krzysztofowicz  
Andrzej Kuśmierski  
Krzysztof Sonek  
Artur Sporniak  
Zdzisław Szmańda  
Paweł Trzopek

konsultacja :

dr hab. Jan A.Kłoczowski  
lic. Leszek Ruszkowski



Pismo filozoficzno - teologiczne wykładowców  
i studentów Kolegium OO.Dominikanów  
Stolarska 12, 31 043 Kraków ; tel. 22 07 11

# TEOFIL

## PROWOKATOR INTELEKTUALNY

spis treści :

<b>Od redakcji</b>	<b>3</b>
<b>Aleksander Klima</b> NIEPOZNAWALNOŚĆ BOGA U ŚW.TOMASZA Cezary Binkiewicz recenzja	<b>5</b>
<b>Andrzej Kuśmierski</b> POZNANIE BOGA WEDŁUG TRASCENDEN- TALNEJ METODY KARLA RAHNERA Zbigniew Bomert recenzja	<b>18</b>
<b>Artur Sporniak</b> PYTANIE O SENS I WARTOŚĆ METAFIZYKI czyli Leszka Kołakowskiego zmagania z horrorem	<b>33</b>
<b>PRZYJAŻŃ U SYRACHA</b> <b>Jacek Krzysztofowicz</b> Przyjaciel - ten który jest wierny <b>Michał Romanek</b> Przyjaciel jako doradca	<b>50</b>
<b>Walter Principe</b> DUCHOWOŚĆ ŚW.TOMASZA Z AKWINU	<b>62</b>
<b>Zdzisław Szymańda</b> RICOEUR, CZYLI NĘDZA I WIELKOŚĆ FILOZOFII	<b>75</b>
<b>CÓŻ TO JEST PRAWDA ? - zapis spotkania</b> P. Ricoeura z dominikanami	<b>84</b>

**TEOLOGIA PRZY HERBATCE**

**95**

**Artur Sporniak**

Gdzie jest Bóg ? Teologia poza filozofią

**Tadeusz Bartoś**

Teologia bez metafizyki

**Andrzej Sip Grafika**

wkładka

## Od redakcji

"Teofil" jest pismem studiujących dominikanów, którzy chcą ze sobą współdziałać i dzielić się swoimi poszukiwaniami i odkryciami. Trzeba pamiętać, że są to poszukiwania i odkrycia tych, którzy zaczynają dopiero stawać w szrankach Królowej Nauk i jej ancillae. Jak sama nazwa wskazuje, nie jesteśmy "Ethosem", ani "Logosem" - nie chcemy stwarzać nawet pozorów bycia konkurencją dla tego typu znakomitych tytułów. Chcemy zdawać sprawę z pytań, wahań i niepokojów, a także nadziei i radości, które rodzą się w naszej pracy.

Będziemy starali się proponować Wam artykuły dopracowane, na które liczymy zwłaszcza ze strony autorów starszych. Lecz będzie w "Teofilu" miejsce również dla dobrze napisanych wprawek i ćwiczeń, krótkich analiz, a z drugiej strony - dla prowizorycznych, często hipotetycznych syntez "z lotu ptaka", które są jedynie szkicem pomocnym w przyszłych studiach.

Niezależnie od rodzaju tekstów, naszym celem zgodnie z podtytułem jest, aby wszystko co drukujemy spełniało rolę prowokacji. Nie chodzi nam o prowokację, która jest sztuką dla sztuki, zabawą, czy żonglowaniem ideami. Chcemy raczej odkrywać prowokację, która zawarta jest w samej rzeczywistości, w prawdach wiary i w świecie, który nas otacza. Takiej prowokacji chcemy szukać, takiej prowokacji "Teofil" ma służyć.

"Teofil" chce stać się miejscem spotkania filozofii i teologii, a także teologii i duchowości. Nie tylko przez umieszczenie artykułów z tych kilku dziedzin w jednym numerze, ale w przyszłości być może przez poszukiwania w poprzek takich podziałów.

Chcemy też być - co ważniejsze - miejscem spotkania studentów z wykładowcami. "Teofil" chce łączyć dominikanów we wspólnym poszukiwaniu prawdy, które nigdy się nie kończy, które niezależnie od wieku i przeczytanych książek trzeba zaczynać wciąż na nowo.

Nie uda się tego zrealizować bez Waszej pomocy. Tylko razem - wzajemnie się wspierając i poprawiając - możemy poznać

wać prawdę, "a *cujus cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est*"<sup>1</sup>.

Numer, który oddajemy dziś w Wasze ręce ma dwa tematy wiodące. Pierwszy z nich to problem poznania i niepoznawalności Boga, zaprezentowany w optyce klasycznej (św. Tomasz - Aleksander Klima) i ujęciu współczesnym (K. Rahner - Andrzej Kuśmierski). Załączone po tych tekstach krótkie komentarze mają stać się zaproszeniem do dyskusji. Drugi wielki temat to pytanie o prawdę i - ściśle z nim związane - pytanie o rolę i miejsce metafizyki w naszym poznawaniu Boga i rzeczywistości. Proponujemy tu zapis spotkania braci studentów z P. Ricoeurem (który prowokacyjnie nazwaliśmy Piłatowym pytaniem) wraz z omówieniem krakowskich wykładów profesora (Zdzisław Szmańda). Prezentujemy też próbę przyjrzenia się horrorowi metafizycznemu, którym niedawno postraszyła nas książka L. Kołakowskiego (Artur Sporniak). Ponadto przedstawiamy polemikę, która zrodziła się między Tadeuszem Bartosiem i Arturem Sporniakiem przy tak, zdawałoby się, pokojowej czynności jak picie herbaty. Dla uciszenia namiętności radzimy wnikliwe wczytanie się w teksty o Syrachowym pojęciu przyjaźni (Jacek Krzysztofowicz, Michał Romanek), a dla odnalezienia "złotego środka" duchowej równowagi lekturę artykułu Waltera Principe'a na temat duchowości św. Tomasza. Załączony jako wkładka plakat (Andrzej Sip) należy rozumieć jako rodzaj wprowadzenia do lektury - inicjacji, bez której spotkanie z "Teofilem" nie będzie w pełni owocne.

Mamy nadzieję, że po radościach świętowania, praca intelektualna z "Teofilem" będzie dla Was z utęsknieniem oczekiwaną przyjemnością.

Wszystkim naszym Czytelnikom życzymy głębokiego i owocnego spotkania z Przychodzącym Panem.

Redakcja

---

<sup>1</sup>św. Tomasz - "Summa Theologiae" I,1,corp.



# Niepoznawalność Boga u św. Tomasza z Akwinu<sup>1</sup>

Aleksander Klima OP

## I. Wprowadzenie

*Dochodząc do kresu naszego poznania znamy Boga jako nieznanego, umysł nasz bowiem wówczas osiąga najwyższy stopień poznania, gdy poznaje, że istota Boga przewyższa wszystko, cokolwiek można pojąć w tym życiu i chociaż nie wiemy, czym Bóg jest, to jednak wiemy, że jest<sup>2</sup>. To słynne zdanie św. Tomasza z Akwinu stało się przedmiotem wielu kontrowersji wśród tomistów<sup>3</sup>. Źródłem sporu jest rozumienie ostatecznego rezultatu starań człowieka zmierzającego do poznania Boga na drodze naturalnej. Każda niewłaściwa interpretacja intencji Tomasza prowadzi albo do antropomorficznych uproszczeń, albo do ujęcia zbyt apofatycznego, prowadzącego do agnostycyzmu. Tymczasem E. Gilson akcentując moment niepoznawalności Boga w teologii naturalnej św. Tomasza, mówi: *negatywna teologia Tomasza jest dynamicznym i bardzo pozytywnym wysiłkiem ludzkiego umysłu przeciwnym samoułudzie, że zna istotę najwyższego przedmiotu. Negatywna teologia jest nieubłaganą walką ludzkiego umysłu przeciw ciągle powracającej iluzji, że wbrew wszelkim zarzutom człowiek**

---

<sup>1</sup> Artykuł stanowi fragment pierwszego rozdziału pracy magisterskiej zatytułowanej "Rola miłości w poznaniu Boga".

<sup>2</sup> *Expositio Super Librum Boethii De Trinitate* (EBT) 1,2 ad 1 -cytat za: E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej* (EF), Warszawa 1965, s.102. W podobnym duchu por. np. *Summa Contra Gentiles* (CG) III c.49 oraz *De Veritate* (Vor.) 7,5 ad 14.

<sup>3</sup> Np. zbyt agnostyczną interpretację teologii Tomasza zarzuca E. Gilsonowi J.H. Nicola; por. *Afirmacja Boga a poznanie*, w: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968, s.221-224.

posiada pewne pozytywne pojęcie, ograniczone wprawdzie, czym rzeczywiście jest istota Boga<sup>4</sup>.

Tomasz nie chciał budować systemu, którego centrum stanowiłby niedostępny i niepoznawalny Bóg. Wręcz przeciwnie, usiłował on na wszelki możliwy sposób dotrzeć do prawdy. Ostateczne stwierdzenie, że Bóg jest niepoznawalny nie oznaczało bynajmniej intelektualnej klęski i przejścia na pozycje agnostycyzmu. Odkrywając prawdę o niepoznawalności Boga, intelekt otrzymywał jednocześnie potwierdzenie, że istnieje przedmiotu jego poszukiwań - tajemnica Bożego Bytu.

Kwestia niepoznawalności Boga pojawia się w myśli Tomasza w dwóch nierozdzielnych aspektach. Po pierwsze: obiektywna niepoznawalność sposobu bytowania Boga i po drugie: niepoznawalność subiektywna, wynikająca z samego podmiotu poznającego.

Gdyby Bóg był rzeczywiście pierwszym przedmiotem intelektualnego poznania człowieka, a w Nim dopiero poznawalne byłyby inne prawdy, to widzenie Boga w Jego istocie oraz nieomyślność i pewność co do spraw Bożych byłyby powszechne<sup>5</sup>. Wiąże się z tym także inny problem: Bóg, uchwytny dla ludzkich władz poznawczych, musiałby być bliski ludzkiemu sposobowi bytowania, co stawiałoby pod znakiem zapytania Jego transcendencję wobec stworzenia. Z drugiej strony, jeśli do poznania prawdy naturalnej niezbędne byłoby jakieś nowe, nadprzyrodzone światło, to należało by się zgodzić z twierdzeniem, że człowiek z natury nie posiada samodzielnej zdolności do poznawania prawdy. Przyjrzyjmy się jednak bliżej tym obydwu aspektom niepoznawalności Boga.

## II. Przedmiot - ujęcie negatywne

Rozważając, w jaki sposób najlepiej wyrazić rzeczywistość Boga, Tomasz podejmuje zagadnienie Jego prostoty. Jeżeli Bóg jest bytem doskonałym, to należy przyjąć, że jest On bytem prostym, czyli niezłożonym. To negatywne określenie wyznacza jednocześnie metodę,

---

<sup>4</sup> EF s.101.

<sup>5</sup> Por. EBT 1,3.

jaką Tomasz będzie się posługiwał, by ukazać na czym polega ontyczna prostota Boga. Akwinata dokonuje tego przez eliminację wszystkich możliwości, które są sprzeczne z pojęciem bytu niezłożonego. Ostateczny rezultat przeprowadzonego przez Tomasza rozumowania prowadzi do stwierdzenia, że Bóg utożsamia się nie tylko ze swoją istotą, ale również ze swoim istnieniem<sup>6</sup>. Uznając istnienie za akt najdoskonalszy, łatwo wykazać, że w Bożym bycie nie ma złożenia z istoty i istnienia. Odrębna od istnienia istota byłaby w Bogu możliwością<sup>7</sup>, naruszając tym samym jego doskonałość. Istota jest więc w Bogu Jego istnieniem, to znaczy całkowicie się w Nim wyczerpuje. Należy stwierdzić, że Bóg nie posiada żadnego złożenia - zarówno z materii i formy<sup>8</sup>, jak i z istoty i istnienia<sup>9</sup>. Do podobnego wniosku prowadzi uznanie Boga za Pierwszą Przyczynę. Jak Pierwszy Byt nie może być poprzedzony żadnym innym doskonalszym, tak Pierwsza Przyczyna nie może podlegać innej. Bóg jest zatem aktem pierwszym i najdoskonalszym, gwarantującym zaistnienie każdego innego aktu<sup>10</sup> - jest aktem czystego istnienia.

Istnienie gwarantuje realność bytu, ponieważ wyłącza go ze sfery możliwości. W ten sposób byt staje się dostępnym poznaniu. Należy więc uznać, że Bóg będąc pełnią istnienia, jest bytem najbardziej poznawalnym w sobie<sup>11</sup>. Absolutna poznawalność Boga wynika z Jego prostoty. Podobnie jak nie wiemy, czym jest dla Boga "istnieć" swoim własnym istnieniem, tak nie potrafimy pojąć, czym jest zrealizowana w Nim jedność poznania i bytu. Tylko Bóg sam dla siebie jest konnaturalnym przedmiotem swego poznania<sup>12</sup>. Dla anioła

---

<sup>6</sup> ... *Deus non solum est sua essentia... sed etiam suum esse.* (STh 1,3,3 ad 6).

<sup>7</sup> *Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam.* (STh 1,3,4c).

<sup>8</sup> Por. *Summa Theologiae* (STh) 1,3,3c.

<sup>9</sup> Por. STh 1,3,6.

<sup>10</sup> *Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionem.* (De Potentia 7,2 ad 9).

*...esse est actualitas omnis formae vel naturae.* (STh 1,3,4c).

<sup>11</sup> *Deus qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est.* (STh 1,12,1c).

<sup>12</sup> ... *cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino...* (STh 1,12,4c).

takim przedmiotem poznania jest anioł, dla człowieka każdy byt materialny. Granicę możliwości poznawczych wyznacza tutaj *modus essendi* - sposób bytowania. O ile przedmiot poznania przekracza naturę poznającego, o tyle staje się dla niego poznawczo niedostępny. Żadne stworzenie nie może na drodze naturalnej poznać istoty Boga<sup>13</sup>, ponieważ sposób Jego bytowania przekracza sposób istnienia stworzeń. Bytowania Boga nie można utożsamiać ze sposobem bytowania stworzeń.

Konsekwencją prostoty Boga, przedstawioną przez Tomasza jako *esse subsistens*, jest także inne negatywne określe - nieskończoność. Nieskończoność możemy pojąć tylko przez zaprzeczenie tego, co dostępne naszemu poznaniu jako skończone. Jest ona implikowana faktem tożsamości istoty i istnienia. W porównaniu z bytami skończonymi, istnienie nie natrafia w Bogu na żadną granicę w postaci istoty, ponieważ się z nią utożsamia. Akt Boskiego istnienia wyprzedza w doskonałości każdy inny akt<sup>14</sup>. Bóg jako istnienie absolutnie samoistne, nie jest w jakikolwiek sposób ograniczony, ponieważ nie jest istnieniem przyjętym. O ile w stworzeniach istnienie zawsze jest przyjmowane przez istotę, o tyle w Bogu jest ono samoistne, pozbawione jakichkolwiek ograniczeń, niezdeteminowane i dlatego właśnie nieskończone i doskonałe<sup>15</sup>. Tomasz wskazuje tu na jeszcze jedną konsekwencję wynikającą z Boskiego *esse* - na doskonałość. Doskonałość Boga przewyższa wszelką możliwą doskonałość stworzeń. Nie ma w Bogu żadnej niedoskonałości - wszystko, czym On jest, jest Nim samym w sposób doskonały i nieskończony, dzięki absolutnej aktualizacji *esse subsistens*. Podstawą negatywnego orzekania o Bogu jest Jego ontyczna doskonałość. Przekracza ona do tego stopnia możliwości poznawcze stworzeń, iż mogą ją pojąć jedynie przez zanegowanie tego, co skończone, złożone i czasowe.

<sup>13</sup> ...*impossibile est quod aliquid intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat.* (STh I,12,4c).

<sup>14</sup> *Illud autem quod est maxime formale omnium est ipsum esse...* (STh I,7,1c).

<sup>16</sup> ...*cum igitur esse divinum non sit receptum in aliquo sed ipse sit suum esse subsistens...manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.* (STh I,7,1c).

### III. Przedmiot - ujęcie pozytywne

Oprócz określeń negatywnych, odnosimy do Boga - w sposób analogiczny - przede wszystkim nazwy o treści pozytywnej. Także one posiadają swoją ontyczną podstawę w Bogu. Zasadniczo chodzi tutaj o transcendentalia, które jako wymienne z bytem, w sposób absolutny są wymienne z bytem samego Boga. O Nim możemy orzekać w pierwszym rzędzie jako o Dobru i Prawdzie, ponieważ w Nim zachodzi utożsamienie intelektu, woli i bytu. Nie tylko pojęcia transcendentalne, ale także wszystkie nazwy oznaczające doskonałości można odnieść do Boga. Utożsamia się On z każdą doskonałością istotowo. Wprawdzie przyjęte przez stworzenia doskonałości ulegają zwielokrotnieniu i podzieleniu, w Bogu jednak stanowią jedność<sup>16</sup> i istnieją w sposób przewyższający doskonałości stworzeń<sup>17</sup>. Podstawą takiego sposobu bytowania doskonałość w Bogu jest Jego prostota. Żadna z doskonałości nie jest czymś odrębnym w Boskim bycie, nie jest Jego przypadłością, lecz uzyskuje rangę bytu tożsamego z bytem Bożym. W odróżnieniu od stworzeń, doskonałości w Bogu całkowicie się współprzenikają i nie są czymś różnym od Jego jedności. Ten Boski sposób bytowania każdej *perfectiones essendi* jest dla nas niepojęty, albowiem nie jesteśmy w stanie zrozumieć, czym jest jedność w Bogu, która dopuszcza ich różnicowanie w sensie absolutnego współprzenikania się<sup>18</sup>. Ontologiczną rację niepoznawalności Boga sprowadza Tomasz do podstawowego faktu: Bóg jako samoistne istnienie, zawiera w sobie wszelką doskonałość poszczególnych bytów. Nie utożsamiając się z żadnym ze stworzeń, jest On w pewien sposób wszystkim

---

<sup>16</sup> ...*perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter; in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter.* (STh I,13,4c).

<sup>17</sup> ...*oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum.* (STh I,4,2c).

<sup>18</sup> Problem ten bardzo dobrze omawia G. Pöltner w artykule *Die Repräsentation als Grundlage analogen Sprechens von Gott im Denken des Thomas von Aquin*, Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie, 21/22, 1976/77, 21/22, s.23-43.

i dlatego każda doskonałość jest w Nim obecna<sup>19</sup>. Jak niedostępna pozostaje dla naszego poznania Jego istota - będąca czystym aktem istnienia - tak nie jesteśmy w stanie pojąć różnicy doskonałości w Bogu, utożsamiającej się z *esse subsistens*.

#### IV. Podmiot - nieadekwatność pojęć

Logicznie pierwszym problemem w rozważaniach na temat niepoznawalności Boga jest pytanie o jej przyczyny ze strony podmiotu poznającego. Niezwykle istotna wydaje się tutaj zasada, którą przytacza Tomasz za Dionizym: *nie można w żaden sposób przez podobieństwo rzeczy należących do niższego porządku poznać rzeczy wyższych*<sup>20</sup>. Choć bardziej odsyła nas ona do porządku ontycznego, to jednak wiąże się z całym procesem poznawczym. O Bogu orzekamy na bazie pojęć wyabstrahowanych ze stworzeń. Zasadę tę należy rozumieć szeroko. Odnosi się ona również do bytów niematerialnych, a w szczególności do poznania istoty Boga przez jakikolwiek stworzony intelekt<sup>21</sup>. Wynika stąd, że sposób naszego poznania jest ściśle związany ze sposobem naszego bytowania. Ludzkie poznanie nie może przekroczyć porządku naturalnego bez dodatkowej pomocy z zewnątrz. Niepoznawalna jest dla nas nie tylko istota Boga, ale także wszystkie byty niematerialne, czyli aniołowie. Człowiek poznając świat materialny nie dociera także do jednostkowej istoty rzeczy. Tomasz ujął to w zdaniu: *rerum essentiae sunt nobis ignotae*<sup>22</sup>. Jednostkowość i niepowtarzalność rzeczy umyka bowiem naszemu poznaniu w miarę, jak pojęcia są uwalniane na drodze abstrakcji z elementów wyobrażeniowych. Pojęcia obejmują ostatecznie tylko to, co ogólne

<sup>19</sup> *Deus est esse subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat...cum Deus sit ipsum esse subsistens nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit.* (STh I,4,2c).

<sup>20</sup> *...per similitudines inferiores ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci.* (STh I,12,2c).

<sup>21</sup> *...sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatum quacumque potest essentia Dei videri.* (STh I,12,2c).

<sup>22</sup> Ver. 10,1.

i istotne w ich treści. Dlatego informacja, jaką mogłyby one nieść o Bogu jako przyczynie rzeczy, jest ograniczona. J. Pieper uważa, że niepoznawalność rzeczy nie jest wynikiem tkwiącego w nich ontycznego braku, wewnętrznej ciemności, lecz raczej rezultatem nadmiaru światła ich istnienia, które dla intelektu jest niedostępne z racji swej jasności<sup>23</sup>. Jeśli zatem rzeczy realne, których poznanie przekracza zdolności poznawcze naszego intelektu, zawierają w sobie dwa momenty: niepoznawalność i poznawalność, o ileż bardziej Bóg, który jest samym światłem<sup>24</sup>.

Na czym jednak polega słabość naszych władz poznawczych? Trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Proces poznawczy to nie tylko abstrakcja pojęć z danych zmysłowych, lecz dokonuje się on także na drodze werbalnej (przekazu słownego). W tym jednak, co dotyczy samego Boga, nie tyle przeszkadza "oczyszczanie" formy poznawczej z jej "materialności", co raczej ściśle powiązanie intelektu z wyobraźnią<sup>25</sup>. W procesie poznania Boga, gdy przypisujemy Mu różne doskonałości, to powiązanie intelektu z wyobraźnią ma niemałe znaczenie. Dlatego Tomasz wprowadza rozróżnienie na *perfectiones significatae* i *modus significandi*<sup>26</sup>. Rozróżnienie to pozwala mu ukazać, że poznanie Boga poprzez pojęcia doskonałości wyłonione drogą abstrakcji ze stworzeń, przekracza naszą możliwość. Pierwszy termin - *perfectiones significatae* - oznacza doskonałości same w sobie, oznaczane przez daną nazwę. Pojęcia te w sposób właściwy odnoszą się do Boga i oznaczają bezpośrednio

<sup>23</sup> Niepoznawalność realnej rzeczy jest dla Tomasza czymś nie do pomysłenia, ponieważ wszystko, co jest stworzeniem zostało pomysłane przez Boga... Niepoznawalność nie może więc nigdy znaczyć dla Tomasza, że coś jest nieosiągalne i ciemne, lecz raczej, że zawiera światło, którego skończony rozum nie może wyczerpać. J. Peiper, *Prawda i niepoznawalność rzeczy wg św. Tomasza*, "Znak" 89, s.1507.

<sup>24</sup> Tomasz oddaje tę sytuację przez piękne porównanie, ukazujące Boga jako słońce niedostępne w swym blasku dla nietoperza: *Quod est maxime cognoscibile in se [Deus], alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum: sicut sol qui est maxime visibile videri non potest a vespertilione, propter excessum luminis.* (STh I,12,1c).

<sup>25</sup> *Nec...in statu viae huius cognoscitur Deus a nobis per species pure intelligibiles, quae sint aliqua similitudo ipsius propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata...* (EBT 1,2c).

<sup>26</sup> por. STh I,13,3c.

rzeczywistość absolutną. Dopiero przez analogię, odnoszą się one do stworzeń<sup>27</sup>. Dzieje się tak dlatego, że tylko w Bogu doskonałości posiadają swą pełnię i On jest ich źródłem<sup>28</sup>. Jednak nie jesteśmy w stanie pojąć, czym może być owa doskonałość w swej absolutnej aktualizacji. Dlatego Tomasz używa drugiego terminu: *modus significandi*, który wyraża całą nieadekwatność naszego poznania względem doskonałości istniejących w Bogu. Treść, jaką pojmujemy pod określoną nazwą - z racji naszego sposobu oznaczania - nie dotyczy Boga we właściwy sposób<sup>29</sup>. Nie wgłębiając się bliżej w złożoną problematykę poznawczą, należy stwierdzić, że *modus significandi* ukazuje, jak człowiek poznaje treść nazwy określonej doskonałości. Ten sposób poznania jest następstwem zarówno niedoskonałego obrazu Boga w stworzeniach (tylko na ich podstawie możemy o Nim orzekać), jak i naturalnych granic ludzkiego poznania<sup>30</sup>. Ponieważ nazwy orzekane o Bogu niosą w sobie treść będącą rezultatem poznania, opartego o niedoskonałość stworzenia, nie mogą się odnosić bezpośrednio do Boga. Doskonałość sama w sobie, którą za pomocą nazwy orzekamy o Bogu, przysługuje Mu w sposób właściwy. Jednak, gdy nasz intelekt usiłuje przedstawić sobie wewnętrzną treść danej nazwy, to wtedy nie może jej bezpośrednio przypisać Bogu. Intelkt musi określić i zrozumieć swój *modus cognoscendi* jako niewystarczający. Jeśli nazwa określonej doskonałości - orzekana analogicznie - zostaje uwolniona od wszelkich elementów zmysłowych, to orzeka o danym atrybucie Boga właściwie,

<sup>27</sup> *Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis et per prius dicuntur de eo.* (STh I,13,3c).

<sup>28</sup> Por. STh I,4,2.

<sup>29</sup> *Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo, habet enim modum significandi, qui creaturis competit.* (STh I, 13,3c).

<sup>30</sup> *Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus... noster... sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant... quaelibet creatura intantum eum repraesentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet... tamen ita... repraesentet eum... sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt...* (STh I,13,2c).



lecz nie potrafimy zrozumieć sposobu bytowania tego atrybutu w Bogu<sup>31</sup>.

## V. Podmiot - złożoność poznania

Pojęcie *modus significandi* przypomina nam o zmysłowych konotacjach naszego poznania. Dotyka ono również innej cechy właściwej naszemu poznaniu, jego złożoności.

Człowiek jest bytem zdolnym do poznania, lecz nigdy się z tym ostatnim nie utożsamia. Nawet sam siebie poznaje jako przedmiot zewnętrzny wobec swej władzy poznawczej. Także proces poznania dokonujący się w sferze pojęciowej lub werbalnej jest złożony. Domaga się on analizy i syntezy poszczególnych, wyodrębnionych treści. Dzięki temu jesteśmy w stanie uchwycić różnice między rzeczami i sklasyfikować je według rodzajów i gatunków. Dopiero wówczas można utworzyć definicję rzeczy, opisując ich istotę *per genus proximum et differentiam specificam*. Boga nie można ująć przez umieszczenie Go w jakimś rodzaju czy gatunku, gdyż On sam jest zasadą wszystkiego<sup>32</sup>. Oznacza to, że jest On poza wszelkim rodzajem i gatunkiem, a nawet poza wszelkim bytem. Nie można więc utworzyć rodzaju "Bóg" nie tylko z racji niemożliwości wyodrębnienia cech, odróżniających Go od innych rodzajów, lecz przede wszystkim dlatego, że nie ma rzeczy wspólnej Bogu w rodzaju, a różnej od Niego w istnieniu, co jest charakterystyczne dla wszystkich rzeczy jednego

---

<sup>31</sup> W. Pöltner wyjaśnia problem *modus significandi* łącząc ten termin z pojęciem *convenientia*. *Modus significandi* rozumie on jako niedoskonałość intelektu, wynikająca z faktu, że żaden byt nie może zostać ujęty przez niego jednocześnie jako np. dobro i prawda pod tym samym względem. *Convenientia*, dostosowanie, spełnia się zawsze tylko w jednym biegunie - albo w ujęciu bytu jako dobra i tylko pod pewnym względem prawdy, albo jako prawdy i tylko pod pewnym względem dobra. Dostosowanie leży zatem u podstaw różnicy transcendentальной, która jest sposobem ujęcia istnienia albo *w znaku formy*, albo *w sposobie bytowania* - nigdy równocześnie. Wskazuje ona na to, że każdorazowe ujęcie bytu przez intelekt nic wyczerpuje jego treści, ponieważ wyklucza z niego jakiś jego aspekt. Płynące z *modus significandi* ujęcie doskonałości przeniesione na byt samego Boga nie orzeka o Nim właściwie.; por. syt. s.31-37.

<sup>32</sup> *Deus autem est principium totius esse... Unde non continetur in aliquo genere sicut principium.* (STh I,3,5c).

rodzaju<sup>83</sup>. Jest to niemożliwe z racji tożsamości Jego istoty i istnienia. Zdania pozytywnie orzekające o Bogu nie mają charakteru predykatywnego, lecz jedynie egzystencjalny. Raczej mówią nam, że *Bóg jest*, niż *jaki jest*. Konkluzja ta jest innym sposobem wyrażenia faktu niepoznawalności Boga - niezależnie od wielości zdań określających Jego istotę, pozostaje ona dla nas niepojęta.

## VI. Podsumowanie

Niepoznawalność Boga nie jest dla Tomasza faktem negatywnym. Jej stwierdzenie jest raczej uwieńczeniem intelektualnych poszukiwań, próbą odpowiedzi na pytanie: *quid sit Deus?* Wątek apofatyczny w myśli Tomasza nie jest rodzajem intelektualnego rozczarowania, lecz punktem dojścia do kresu poznawczych możliwości ludzkiego intelektu. Musi tu ustąpić zarówno pesymistyczny mistycyzm, głoszący absolutną niedostępność Boga dla ludzkiego umysłu, jak i nadmiernie optymistyczny antropomorfizm, grożący spłyceniem pojęcia Boga. Człowiek, stając wobec niepojmowalności Pierwszego Bytu i Pierwszej Przyczyny doznaje niemego zachwyty nad odmiennością istnienia Boga, które przekracza wszelką ludzką miarę i wyobrażenie. Dlatego Tomasz napisze: *Deus honoratur silentio, non quid de ipso nihil dicamus, sed quia nos ab eius defecisse*<sup>84</sup>. Tomasz staje wobec tajemnicy - tym większej - że rozstrzygającej o egzystencjalnym wyborze człowieka. Staje z głębokim przekonaniem o istnieniu Absolutu, który choć zakryty, to jednak pociąga. Tomasz ukazuje, że intelektualne poznanie Boga prowadzi do miejsca, w którym intelekt stwierdzając niepoznawalność, znajduje pewność, że *Bóg jest*. Do tego miejsca człowiek kroczy w osamotnieniu, zdany jedynie na własne siły. Osiąga tym samym *praeambulum fidei* - punkt dojścia i wyjścia zarazem, pozwalający na uświadomienie sobie głębokiego pragnienia, które nie może być zaspokojone jedynie potwierdzeniem istnienia

---

<sup>83</sup> ...omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis quod praedicatur de eis in eo quod quid est. Differunt autem secundum esse. (STh 1,3,5c).

<sup>84</sup> EBT 2,1 ad 6.

Boga<sup>35</sup>. Z tego miejsca człowiek może wyruszyć w dalszą drogę. Zaspokojenie pragnienia widzenia Boga leży jednak poza zasięgiem ludzkich możliwości poznawczych. Aby Go poznać, potrzebujemy Jego pomocy - światła wiary.

## **Agnostycyzm czy święte milczenie**

**Cezary Binkiewicz OP**

Od śmierci św. Tomasza minęło ponad siedemset lat, i choć od tego momentu świat bardzo się zmienił, to przecież wiele spostrzeżeń Tomasza pozostało aktualnych do dnia dzisiejszego. Nie zmienił się egzystencjalny status człowieka "zawieszzonego" pomiędzy życiem a śmiercią, dobrem a złem. Nie uległa również zmianie natura ludzkiego poznania, dzięki czemu kwestia niepoznawalności Boga w ujęciu św. Tomasza posiada nie tylko historyczne znaczenie. Dzisiaj, podobnie jak w czasach Akwinaty, jeśli człowiek chce mówić o Bogu, jest zmuszony do "podróżowania" pomiędzy Scyllą agnostycyzmu a Charybdą antropomorfizmu. W centrum rozważań brata Aleksandra znajduje się bez wątplenia poszukiwanie "złotego środka". Zadanie to rzeczywiście nie jest łatwe, nie sposób bowiem - jak sam autor zaznacza - nie zdawać sobie sprawy z podwójnej trudności:

- obiektywnej (ontologicznej)
- subiektywnej (epistemologicznej).

Prostota, nieskończoność, najwyższe dobro - oto jedynie niektóre z doskonałości istniejących w Bogu i sprawiających, że podanie definicji Boga jest niemożliwe. Wrażenie, że mówi się o Bogu w sposób adekwatny jest jedynie pozorne i niekiedy stanowi tylko przesunięcie problemu. Przykładem tego jest próba podania definicji okręgu - problemem przestaje być okrąg rozumiany jako zbiór punktów leżących

---

<sup>35</sup> ...non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei, qua scitur de ipso solum quia est. (CG III c.50).

w jednakowej odległości od środka, powstaje za to problem definicji punktu.

Trudność epistemologiczna, o której wspomina brat Aleksander, jest logicznie pierwsza, choć ufundowana na ontologicznej. Nasze poznanie jest tylko ludzkim poznaniem, a język jego werbalizacją (w głównej mierze nadaje temu poznaniu charakter intersubiektywny) i dlatego jako taki dobrze spełnia swe zadanie w opisie świata materialnego. "Opis" Boga dokonywany jest zatem na poziomie modus significandi, przez co jest on w dużym stopniu narażony na błędy wynikające z antropomorfizmu. Jedynym rozwiązaniem jest rezygnacja z podania całkowicie jednoznacznego rozwiązania i pozostanie na poziomie orzekania analogicznego przez negację, afirmację i uwznioślenie. Musimy uznać, że Bóg w swej istocie jest poznawczo niedostępny.

Bratu Aleksandrowi udaje się - choć może nie w sposób werbalny, ale za to implicite - przełamać stereotyp patrzenia na sw. Tomasza jako na teologa systemu. Nawet uznając myśl systemową trzeba przyznać, że jest ona zbudowana na wzór gotyckiej katedry, w której - jak ktoś powiedział - całość nie jest sumą, lecz syntezą. Myśl ta nie popada w monotonię, gdyż można się po niej przemieszczać jak po "drabinie Jakuba" - z "nieba" całości na "ziemię" szczegółu. Tymczasem Platon, pozostając przy swoim misternie utkanym systemie, dostrzega jego niewystarczalność i pyta: Czy godzi się mówić tak, jakby człowiek coś wiedział o rzeczach, o których nie wie? Bardzo szybko ten, który wyrzucił poetów z państwa jest zmuszony posługiwać się ich językiem: Słońce nazywam dzieckiem Dobra. Dobro je zrodziło na podobieństwo własne i tym jest Dobro w świecie myśli, tym jest słońce w świecie widzialnym. Platon, osiągając granice dyskursu, używa metafory. Tomasz natomiast dostrzega doskonałą okazję do zmiany poziomu myślenia i przejścia na teren wiary, która w jego refleksji stanowi miejsce centralne - podobnie jak prezbiterium w wyżej wspomnianej gotyckiej katedrze. Wiara sprawia, że system Tomasza staje się otwarty. Myśl tę brat Aleksander ukazuje w swoim tekście bardzo pięknie.

Dochodzenie do prawdy o niepoznawalności Boga to coraz głębsze zbliżanie się do prawdy o własnej egzystencji. Im człowiek

---

*bardziej chce poznać Boga, tym lepiej poznaje samego siebie, swoją małość i niewystarczalność swych władz poznawczych.*

*Myszę, że zapoznanie się z tekstem brata Aleksandra nie będzie dla nikogo stratą czasu, gdyż jego praca jest dojrzałą refleksją nad myślą Mistrza Tomasza i jego interpretatorów.*

# Poznanie Boga według transcendentalnej metody Karla Rahnera

Andrzej Kuśmierski OP

Dla właściwego przeanalizowania i zrozumienia zagadnienia poznania Boga w ujęciu Karla Rahnera należy pokrótce wskazać główne problemy, którymi się zajmuje, a także wyjaśnić podstawowe terminy, którymi się posługuje.

Karl Rahner (1904 - 1984) należy do grona najwybitniejszych teologów katolickich. Jego teologiczna twórczość przygotowała odnowę Vaticanum II, a zakres jego zainteresowań obejmował problematykę ściśle teologiczną, filozoficzną oraz zagadnienia nauki i kultury. Na jego myśl decydujący wpływ miały dzieła św. Tomasza, Kanta, Maréchała i Heideggera. Od tego ostatniego przejmuje Rahner język i styl, co decyduje o trudności w lekturze jego tekstów. Nie można jednak twierdzić, że wpływ Heideggera sięga istotnych elementów myśli Rahnera<sup>1</sup>.

Podstawowym momentem charakteryzującym jego naukową działalność jest antropologiczny punkt wyjścia. Mówi się tutaj też o "zwrocie ku podmiotowi"<sup>2</sup>. Dla Rahnera nie ma najmniejszej wątpliwości, że droga do wiary w istnienie Boga musi prowadzić przez osobiste doświadczenie człowieka<sup>3</sup>. Chociaż punktem wyjścia staje się człowiek w swoim samorozumieniu, doświadczeniu i osobistych pytaniach, to jednak wcześniejsze jest pytanie o możliwość przyjęcia przez człowieka Objawienia (rozumianego w sensie metafizycznym). W tym też świetle rozwija się cała antropologia Rahnera<sup>4</sup>. Rahner

---

<sup>1</sup> Por. Weger K.-H., Bossong K., *Argumente für Gott. Gott-Denker von Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg Br.1987, s.291.

<sup>2</sup> *Tamże*, s.292.

<sup>3</sup> *Tamże*, s.292.

<sup>4</sup> Por. Klimski T., *Człowiek jako relacja bytującego do bytu*, Warszawa 1986, s.43.

poszukuje warunków możliwości Objawienia, które stanowią zarazem podstawowe elementy struktury człowieka.

K. Rahner twórczo podejmuje myśl Marechala, która, mimo dziedzictwa Kanta, była próbą wypracowania nowej metody metafizyki. Według Maréchala i jego kontynuatorów (tzw. tomistów transcendentálnych), ten nowy sposób uprawiania metafizyki miał prowadzić do twierdzeń tożsamyeh z metafizycznymi tezami św. Tomasza, uwzględniając przy tym współczesne ujęcia problematyki filozoficznej<sup>5</sup>. Rahner jako pierwszy wprowadza metodę Maréchala na grunt teologii<sup>6</sup>. Metoda K. Rahnera wypływa z potrzeby i doświadczeń "współczesnego człowieka", który nie rozumie i nie przyjmuje scholastycznych prawd i twierdzeń o Bogu. Rahner próbuje wyrazić depozyt wiary wychodząc od analizy ludzkiego doświadczenia, pytając o "warunki możliwości" najważniejszych doświadczeń. Mówiąc językiem Rahnera - metoda transcendentálna polega na *potwierdzeniu metafizycznej konieczności danej wypowiedzi i jej treści, wykazując, że negacja tej wypowiedzi pośrednio zaprzecza samej sobie*<sup>7</sup>. Karl-Heinz Weger mówi o tej metodzie jako o *określonym sposobie pytania*<sup>8</sup>, który ma ukazać, *co musi być dane, aby człowiek był taki, jaki jest i tak siebie doświadczał, jak siebie doświadcza*<sup>9</sup>.

Od Kanta przejmuje Rahner rozumienie terminu "transcendentálny", nadaje mu jednak nowy wymiar<sup>10</sup>. Dla Kanta transcendentálne i jedocześnie aprioryczne były te "właściwości" człowieka (kategorie), które organizowały świat każdego doświadczenia wyznaczając zarazem jego granicę. Rahner rozszerza to pojęcie, wskazując że człowiekowi już *apriori* dane jest przekroczenie kategoryalnego poznania rzeczywistości. Stawia on pytanie, *jak w ogóle możliwe jest skończone poznanie, jako skończone*<sup>11</sup>. W ten

<sup>5</sup> Por. Herbut J., *Metoda transcendentálna w metafizyce*, Opole 1987, s.28.

<sup>6</sup> Por. Weger K.-H., *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg Br. 1978, s.37.

<sup>7</sup> Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, (skrót MST).

<sup>8</sup> Weger K.-H., *Einführung ...*, s.85.

<sup>9</sup> *Tamże*, s.85.

<sup>10</sup> Por. Weger K.-H., *Argumente...*, s.293.

<sup>11</sup> Weger K.-H., *Einführung...*, s.57.

sposób, pytając o "warunki możliwości" odnalezienia granicy ludzkiego poznania, Rahner bada to poznanie na głębszym poziomie niż czynił to Kant. "Transcendentalne" jest to, dzięki czemu możemy ukazać i przekroczyć Kantowskie, transcendentalne kategorie.

Najbardziej fundamentalnym terminem jego metody jest pojęcie "doświadczenia transcendentalnego"<sup>12</sup>. W definicji samego Rahnera doświadczenie to jest *subiektywną, atematyczną i obecną w każdym duchowym akcie poznania, konieczną i nieuniknioną współświadomością poznającego podmiotu i jego otwartością na nieograniczony zakres każdej możliwej rzeczywistości*<sup>13</sup>. Jest to nietematyczne<sup>14</sup> doświadczenie tego, co jest warunkiem możliwości ludzkiego działania (poznania, wolności i miłości); inaczej mówiąc - doświadczenie, w którym człowiek intuicyjnie doświadcza i poznaje siebie jako takiego, jako podmiot wobec świata<sup>15</sup>.

Metoda transcendentalna sprowadza się właściwie do analizy transcendentalnego doświadczenia, które jest zarazem doświadczeniem Boga. Refleksyjne poznanie Boga jest próbą ujęcia i nazwania tego, co jest atematycznie dane w doświadczeniu transcendentalnym.

## I. Transcendentalne poznanie Boga

### 1. Aposterioryczność poznania transcendentalnego

Dla Rahnera każde ludzkie poznanie uwikłane jest z konieczności w percepcję zmysłową. Poznanie umysłowe zwraca się ku wyobrażeniom (*phantasma*)<sup>16</sup>. Jednak stanowczo odrzuca on pogląd, że Boga można poznać przez wyobrażenia i proponuje metodę transcendentalną, która ma wykazać, że Boga poznajemy jako zasadę naszego poznania i rzeczywistości<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Por. *Tamże*, s.32.

<sup>13</sup> Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s.23, (*dalej będę używał skrótu: PWW*).

<sup>14</sup> *nietematyczne* albo *atematyczne* - oznacza nie przedstawione pojęciowo, nie wyrażone jako temat czy jasno nazwany przedmiot.

<sup>16</sup> Por. Weger K.-H., *Einführung...*, s.48.

<sup>16</sup> Por. Mascall E. L., *Otwartość bytu*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1988, s.88.

<sup>17</sup> Por. *Tamże*, s.91.



Rahner przyznaje rację scholastycznemu twierdzeniu, że mamy tylko aposterioryczną wiedzę o Bogu. Poznanie transcendentálne też jest *aposteriori*. Trzeba jednak właściwie rozumieć aposterioryczność tego poznania. W przeciwnym bowiem razie należałoby stwierdzić, że Boga poznajemy jako "przedmiot", obok innych przedmiotów w horyzoncie całej rzeczywistości.

Aposterioryczność poznania Boga polega na fakcie, że to, co doświadczamy transcendentalnie (to, co dane w doświadczeniu transcendentálním) ukazuje się nam i może dopiero ukazać w kontakcie z przedmiotową rzeczywistością. To, co dane *apriori* odkrywamy tylko *aposteriori*. Nasza podmiotowość, wolność i duchowość odsłania się nam dopiero wtedy, gdy stajemy w konfrontacji ze światem, który przekraczamy. Podobnie w transcendentálním poznaniu Boga - właśnie poprzez doświadczenie kategoriałne<sup>18</sup> odkrywamy Go jako zasadę poznania i rzeczywistości daną *apriori*.

## 2. Aprioryczny "egzystencjał" otwarcia się na Boga

Według Rahnera w strukturze bytu ludzkiego znajduje się "stały egzystencjał" ukierunkowujący człowieka ku Bogu. Rahner nazywa go też "egzystencjałem nadprzyrodzonym"<sup>19</sup>. Ten element struktury człowieka dany jest *apriori* i jest współuświadamiany wraz z innymi elementami w każdym doświadczeniu transcendentálním<sup>20</sup>. Należy on do istoty człowieka, który, jak się jeszcze okaże, jest otwarty na "byt w ogóle". W tym doświadczeniu *teologia i antropologia stają się z konieczności czymś jednym*<sup>21</sup>, choć nie tracą swej istotowej różnicy.

Stała orientacja człowieka ku Bogu dana jest obiektywnie i stanowi nieświadomą i atematyczną wiedzę człowieka, która ulokowana jest w perspektywie subiektywnej. To, co wyrażamy w postaci słów, w konkretnej refleksji jest, według Rahnera, zawsze

---

<sup>18</sup> Tzn. doświadczenie opisywane za pomocą kategorii metafizyki Arystotelesa.

<sup>19</sup> MST, hasło *egzystencjał nadprzyrodzony*, s. 104-105.

<sup>20</sup> Por., PWW, s.48.0

<sup>21</sup> Rahner K., PWW, s.42.

czymś uboższym, niepełnym w porównaniu z tym, czego doświadczamy - tak jest na przykład z mówieniem o radości i jej przeżywaniem.

### 3. Atematyczność wiedzy o Bogu a refleksyjne poznanie Boga

W doświadczeniu transcendentálním dana jest atematyczna wiedza o Bogu, do której odwołuje się nasza refleksja, gdy próbujemy mówić o Nim obiektywnie. Różne metody poznania Boga, które możemy odnaleźć w historii filozofii i teologii, są - według Rahnera - tylko próbą wyrażenia w języku tego jedyne go rodzaju poznania Boga, które jest podstawą każdego innego orzekania i dowodzenia. Sposoby poznawania Boga, drogi czy dowody Jego istnienia osiągają swój cel tylko wtedy, gdy są wyrazem czy odbiciem transcendentálne go doświadczenia człowieka. Celem ich nie jest dostarczenie wiedzy o jakimś "przedmiocie", lecz uświadomienie człowiekowi, że w swojej egzystencji zawsze miał do czynienia z Bogiem. Poznanie transcendentálne jest stale obecne w samym wnętrzu ludzkiego życia.

### 4. "Doświadczenie świętej tajemnicy"

Doświadczenie transcendentálne, stale obecne, choć nie zawsze dające się uchwycić, jest doświadczeniem Tego, którego wszyscy nazywamy Bogiem. Aby to uzasadnić - prezentując argumenty Rahnera - najpierw zwrócę się ku podstawie tego doświadczenia i spróbuję określić je bliżej w kilku najważniejszych aspektach. Celem będzie wykazanie, że zawsze w głębi doświadczenia egzystencjalnego spotykamy się z Bogiem. Jak mówi o. Donceel w przedmowie do książki Rahnera *Duch w świecie*, aby dowieść istnienia Boga *zaczynamy od Niego i na Nim kończymy. On jest obecny implicite w przesłankach, a explicite we wniosku. Albo osiągamy Boga wprost, albo nie osiągamy Go wcale*<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Donceel J. cyt. w: Mascall E. I., *Otwartość bytu*, s.88.

a) Doświadczenie transcendentálne jako doświadczenie transcencji.

Według Rahnera podstawą doświadczenia świętej tajemnicy jest transcendencia. W doświadczeniu transcendentálnym człowiek zawsze dany jest samemu sobie jako byt transcencji. Można powiedzieć za Rahnerem, że *doświadczenie transcendentálne jest zarazem doświadczeniem transcencji*<sup>23</sup>. Człowiek jako byt transcencji doświadcza siebie jako wydanego, powierzonego samemu sobie, przekraczającego samego siebie. Tylko człowiek może poddać w wątpliwość wszystko, co go otacza, ze sobą włącznie i tylko człowiek może wiedzieć, że jego poznanie jako takie, jest poznaniem skończonym. Gdy radykalnie doświadcza on swojej skończoności (w poznaniu - skończony horyzont pytań; w woli - brak możliwości działania), to w pewnym sensie przekracza ową skończoność. Można powiedzieć inaczej: jeżeli człowiek rozpoznaje siebie jako skończonego, to musi istnieć w nim coś, co w ogóle umożliwia mu takie poznanie siebie. Tym momentem w ludzkim byciu jest otwartość na nieskończony horyzont możliwości. Właśnie w tym otwarciu człowiek przekracza swoją skończoność. Dla Rahnera wyraża ono prawdę o duchowości człowieka i transcencji jego istoty. Transcendencia dana jest człowiekowi w każdym momencie jego życia. Ustawiczne uciekanie od niej, czy też jej zaprzeczanie, tylko potwierdza ten aprioryczny wymiar duchowej struktury podmiotu. Transcendencia to inaczej oddanie się człowieka nieskończoności możliwego horyzontu pojawiających się bytów. Jeżeli byt ludzki jest bytem transcencji, to każdy człowiek zawsze posiada aprioryczną "wiedzę" o nieskończonym charakterze rzeczywistości. U Rahnera *ludzkie pytanie o byt zakłada poznanie Bytu*.<sup>24</sup> Człowiek jest stale otwarty na nieskończony wymiar bytu, choć jawi się on jako pusty. Jest to jakby przedwiedza, ale dana w sposób nietematyczny.

---

<sup>23</sup> Rahner K., *PWW*, s.24.

<sup>24</sup> Fiorenza F. cyt. w: Mascall E. I., *Otwartość bytu*, s.90.

## b) Przed-ujęcie bytu w ogóle.

Opisując otwarcie człowieka na nieskończony horyzont bytu (co stanowi istotę transcendencji) Rahner wprowadza pojęcie "przed-ujęcia bytu w ogóle" (Vorgriff) i mówi o jego "dokąd" (lub też "skąd"), czyli o tym, co spełnia transcendencję, ku czemu ona zmierza. W swoich pracach przeprowadza on analizy wykazując, że owo przed-ujęcie bytu nie może opierać się na nicości. Takie "dokąd" przed-ujęcia nie może być nicością - pustką. Nicość ze swej "istoty" (z definicji) nie może niczego przyciągać, poruszać, a tym bardziej nic nie może się z niej "wyłaniać". Natura ludzkiego poznania, według Rahnera polega na wyjściu z siebie i powrocie do samego siebie. Jest to poznanie typu "reditio completa subiecti in seipsum" (analizowane także przez św. Tomasza<sup>26</sup>). Jeśli tak poznaje człowiek, to horyzont możliwych bytów, które poznaje jako skończone, nie może być nicością. Jest doświadczeniem człowieka, że "dokąd" przed-ujęcia (transcendencji) nieustannie się przed nim otwiera, przyciągając i poruszając go. Dla Rahnera "dokąd" jest bytem, na który człowiek jest otwarty, a nawet musi być rozumiane jako byt, ponieważ inaczej nie można by wytłumaczyć realnego doświadczenia człowieka - jako ducha, jako osoby i działającego podmiotu. Idąc za myślą Marechala, Rahner uznaje "dokąd" przed-ujęcia za cechą konstytutywną ludzkiego poznania, miłości i wolności, a jeszcze wcześniej podmiotowości i osoby ludzkiej.

Można postawić tutaj zarzut, że owo "dokąd" jest wynikiem konstrukcji nieskończonej przestrzeni przez sam podmiot. Rahner odpowiada, że człowiek doświadcza siebie jako pytającego, dla którego kolejna odpowiedź jest prowokacją do nowego pytania, a ponadto doświadcza siebie jako radykalnie skończonego - dlatego nie może pojmować siebie w sensie podmiotu absolutnego. W człowieku jest niepokój wobec tego, co jawi się jako odpowiedź na jego pytanie - człowiek jest otwierany przez ten nieznan mu byt ("dokąd" transcendencji). Podmiotowość człowieka i jego osobowość jest ukonstytuowana w perspektywie przed-ujęcia nieskończonego bytu. Tylko w przestrzeni

---

<sup>26</sup> Por. *De veritate*, 1, 9, corp.

takiego horyzontu, tła, czy jak mówią inni sceny<sup>26</sup>, człowiek może panować nad sobą, działać i doświadczać swej podmiotowości. Skończony system, jakim jest człowiek, nie mógłby inaczej doświadczyć swej skończoności, gdyby pozostawał tylko w obrębie własnego systemu. Rahner, gdy pisze o przed-ujęciu konstytuującym wszelką ludzką działalność, stosuje piękną metaforę: *człowiek zajmuje się zawsze ziarnkami morskiego piasku, mieszkając na brzegu nieskończonego morza tajemnicy*<sup>27</sup>. Według Rahnera to doświadczenie jest stale obecne w głębi człowieka.

Wskazałem tutaj na to, że "dokąd" transcendencji konstytuuje osobę i jej wolność. Jednak trzeba teraz dodać, że człowiek, choć jest właścicielem samego siebie, to przy tym jest radykalnie pozbawiony siebie - wydany na nieskończoność bytu, który jest dla niego tajemnicą tworzącą go w samej istocie, a zarazem wycofującą się. W tym miejscu człowiek doświadcza siebie jako zależnego od czegoś, na co nie ma wpływu. Jak pisze Rahner: *konstytucja jego (człowieka - A.K.) podmiotu transcendentalnego jest podtrzymywana przez byt, który jednocześnie otwiera się i wycofuje jako tajemnica*<sup>28</sup>.

c) "Święta tajemnica".

Następnym krokiem tej pracy musi być analiza tego, czym jest dla nas "morze nieskończonej tajemnicy", a także, czym jest ono o sobie. Według Rahnera, jeżeli rozumiemy transcendencję ducha ludzkiego, nie możemy pojmować rozróżnienia dla nas i w sobie jako ścisłej alternatywy. *Pojęcie w swoim najgłębszym źródle i sama rzeczywistość, do której jako takiej owo pojęcie się odnosi, razem się wylaniają, albo razem pozostają w ukryciu*<sup>29</sup>.

"Dokąd" transcendencji - które nazywałem już bytem nieskończonego horyzontu możliwości, nieskończonym morzem tajemnicy, bytem, od którego jesteśmy zależni - jest jak się okazuje bezimienne. Każda nadana nazwa w pewnym sensie ogranicza je, czyniąc człowie-

---

<sup>26</sup> Por. Weger K.-H., *Einführung...*, s.33.

<sup>27</sup> Rahner K. cyt. w: Weger K.-H., *Einführung...*, tłum. wł., s.26.

<sup>28</sup> Rahner K., *PWW*, s.40.

<sup>29</sup> *Tamże*, s.51.

ka zdolnym do przekroczenia tej nieskończoności, a w ten sposób po raz kolejny ją samą potwierdza. Dlatego do istoty "dokąd" transcendencji należy bezmienność, nieskończoność, a także bezprzedmiotowość (warunkiem możliwości ujęcia jej jako przedmiot musi być nieskończona bezprzedmiotowa przestrzeń, dzięki której możliwe jest ustanowienie jakiegokolwiek granicy przedmiotu). To "dokąd" jest miarą, pierwotnym odróżnieniem i podstawą do odróżnienia wszystkiego - stąd nigdy nie podlega mierzeniu. Samo nie może być rzeczywistością w tym świecie jako jeden z przedmiotów, bowiem nie ma nic takiego, co mogłoby go odróżnić. Rahner pisze, że "dokąd" jest rzeczywistością nieskończoną i milczącą, która nas określa [...] jest zawsze dane tylko w formie oddalającej się dali. Nie można do niego się zbliżyć, ani nie można go bezpośrednio ująć. Jest obecne tylko o tyle, o ile milcząco wskazuje na to, co inne, na to, co skończone, jako przedmiot naocznej obserwacji i działania<sup>30</sup>. Z tego powodu "dokąd" jest tajemnicą.

Dlaczego jednak możemy powiedzieć, że jest "świętą tajemnicą"? Wspominałem powyżej, że doświadczenie transcendencji odnosi się do wszelkiej możliwej działalności człowieka, nie tylko poznania, lecz też do wolności i miłości. Transcendencja konstrytuje podmiot działania w nieskończonej przestrzeni działania, konstrytuje poznanie człowieka przez nieskończone otwarcie się i skierowanie dane w przed-ujęciu. Wolność<sup>31</sup>, możliwa także dzięki niemu, pozwala człowiekowi być panem siebie, także wobec innych wolnych podmiotów, a ta relacja, która afirmuje wzajemną wolność, jest miłością. Jeżeli "dokąd" transcendencji tworzy te momenty osoby ludzkiej - podmiotu - to jest ono rzeczywistością, która sama działa w wolności i miłości. Dlatego możemy mówić o "świętej tajemnicy".

d) "Święta tajemnica" jest Bogiem.

Jeszcze przed wykazaniem, że nasze doświadczenie transcendentalne jest doświadczeniem "świętej tajemnicy" Rahner przeprowa-

<sup>30</sup> Tamże, s.58.

<sup>31</sup> Zagadnienie wolności, która jest ukonstytuowana w transcendencji, nie należy ściśle do tematu pracy. Dlatego nie będę go tutaj rozwijał. Por., tamże, s. 35-38.

dza analizę słowa "Bóg", które zastał już w naszym kontekście historycznym. Wykazuje, że to słowo nic nam nie mówi o tym, co wyraża, nie może wskazać swego desygnatu. Według Rahnera za pomocą słowa "Bóg" określamy Tego, który jest niewyraźny, bezimienny, niedefiniowalny, milcząco obecny, czyli właśnie to, co doświadczamy jako "świętą tajemnicę". Dlatego możemy z pewnością powiedzieć, że "świętą tajemnicę" wszyscy nazywają Bogiem.

## 5. Poznanie Boga jako zasady poznania i rzeczywistości

Dopiero teraz możemy powrócić do zagadnienia transcendentnego poznania Boga, czyli poznania Boga jako zasady poznania w ogóle, zasady metafizyki (a nie jej "przedmiotu"), zasady całej rzeczywistości. Rahner przyjmuje twierdzenie św. Tomasza, że w każdym ludzkim poznaniu już *implicite* poznajemy Boga<sup>32</sup>. Jak już wspominałem, nigdy nie może On być przedmiotem poznania w sensie ścisłym. Dany jest zawsze i tylko w tej rzeczywistości, na której wspiera się przed-ujęcie, jako warunek jego możliwości. W dziele *Geist in Welt* Rahner pokazuje, że dzięki przed-ujęciu rozumianemu jako *excessus* św. Tomasza (jest on warunkiem metody wykraczania ponad zwykłą miarę), możemy myśleć przedmiot metafizyczny bez bezpośredniego przedstawienia (*phantasma*). To *excessus* Rahner łączy tu z zaprzeczeniem (*remotio*) - które także występuje w twierdzeniu św. Tomasza o metodach poznania Boga - i pokazuje, że owo *excessus*, w jakiś sposób przedstawione, trzeba zawsze uprzednio już negować, uwalniając się od danego wyobrażenia<sup>33</sup>. Bóg poznawany jest jako absolutna podstawa przede wszystkim podmiotu, w jego otwarciu się na Byt, a następnie świata będącego przedmiotem ludzkiej percepcji.

## 6. Pomyślana, czy rzeczywista egzystencja?

---

<sup>32</sup> Por. *De veritate*, 22, 2, ad 1: (...) *quod omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognitio. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis.*

<sup>33</sup> Por. Mascall E. I., *Otwartość bytu*, s.93-94.

Należy postawić jeszcze jedno zasadnicze pytanie: czy ta droga poznania Boga rzeczywiście prowadzi do odkrycia i wykazania Jego egzystencji, czy też jest to tylko coś pomyślanego? Pomyślany warunek możliwości. Na taki zarzut Rahner odpowiada zdecydowanie: *trzeba od razu powiedzieć, że byłoby największym nieporozumieniem - całkowicie oderwanym od doświadczenia pierwotnego - gdybyśmy interpretowali owo "dokąd" jako coś pomyślanego, jako jakąś ideę, jako własny produkt ludzkiego myślenia. To "dokąd" jest bowiem tym, co otwiera, co umożliwia właśnie ów proces transcendencji, tym, co podtrzymuje ten proces, a nie jego wytworem*<sup>34</sup>. Dla Rahnera, jak próbowałem wykazać to wyżej, "dokąd" transcendencji jest warunkiem konstytutywnym osoby-podmiotu i wszelkiego ludzkiego działania. Jest to konieczny warunek możliwości, aby człowiek był człowiekiem i aby mógł tak rozumieć samego siebie, jak zawsze rozumiał i jak przeżywał swoje człowieczeństwo.

## 7. Pełne poznanie Boga - "ciemność niewiedzy"

Rahner uważa, że pełne poznanie Boga jest "ciemnością niewiedzy". Nie ma dla niego najmniejszej wątpliwości, że nasze poznanie Boga jest ograniczone: *Bóg jaśnieje wyłącznie w bezgranicznym zakresie przed-ujęcia*<sup>35</sup>, będąc konstytutywną zasadą poznania, wolności i miłości nigdy nie może być poznany<sup>36</sup>. W ostatnich latach swojego życia Rahner coraz częściej - i to z potrzeby serca - zwraca się w stronę teologii negatywnej<sup>37</sup>. Transcendentalne poznanie Boga prowadzi ostatecznie do adoracji Niepojętego, w którego ręce jesteśmy wydani. Kresem i wypełnieniem teologii K. Rahnera jest ufne powierzenie się Bogu.

## II. Zakończenie

<sup>34</sup> Rahner K., *PWW*, s. 60.

<sup>35</sup> Rahner K. cyt. w: Mascall E. L., *Otwartość bytu*, s.95.

<sup>36</sup> Por. Klimski T., *Człowiek jako relacja bytującego do bytu*, s.58.

<sup>37</sup> Weger K.-H., *Argumente...*, s.295.



Rahner był przekonany, że jego metoda poznania ostatecznie doprowadziła do sformułowania takiego samego "dowodu" na istnienie Boga, jak to ma miejsce w tradycyjnych dowodach metafizycznych opartych o zasadę przyczynowości. W *Hörer des Wortes* pisze: *zamiast mówić, że skończony bytujący, faktycznie obecny, wymaga jako warunku swojej egzystencji nieskończonego Bytu Boga, mówimy tylko (według mnie to samo), że afirmacja realnej skończoności bytującego wymaga jako warunku swej możliwości afirmacji esse absolutum, która implicite dokonuje się w przed-ujęciu bytu w ogóle, przez które najpierw poznana jest ograniczoność skończonego bytu jako takiego*<sup>38</sup>...

Rahner był teologiem, który chciał pozostać wierny tradycji Kościoła, szczególnie zaś myśli i postawie św. Tomasza z Akwinu. Twórczo podejmował jego dziedzictwo i próbował przekazać je współczesnemu człowiekowi. Wierność Kościołowi w XX wieku oznaczała dla Rahnera właśnie **wierność człowiekowi**. Wielki wysiłek reinterpretacji prawd wiary był poszukiwaniem drogi do serca człowieka, któremu Rahner chciał przywrócić prawdę o miłującym Bogu - prawdę, która zrozumiana i przyjęta prowadzi do pokornego otwarcia się na Tajemnicę w postawie adoracji. To wszystko wyrażał Rahner w języku niemieckiej tradycji filozoficznej, gdyż najbardziej zależało mu na tych, którzy byli mu najbliżsi. Wyznawał zasadę, że pytanie o Boga musi zaczynać się od pytania o człowieka, który zdolny jest do miłości. Teocentryzm i antropocentryzm nie były dla Rahnera alternatywnymi kierunkami, bo przecież od momentu Wcielenia droga ku człowiekowi stała się drogą do Boga.

---

<sup>38</sup> Rahner K., *Hörer des Wortes*, München 1963, tłum. wł., s.74.

## **Wilk syty i owca cała?**

### **Zbigniew Bomert OP**

*Dokonania Karla Rahnera, przedstawione przez br. Andrzeja, można streścić jako próbę ocalenia zarówno wiary chrześcijańskiej, jak i filozofii współczesnej. Czyż jednak, jak zdaje się sugerować autor, próba ta zakończyła się sukcesem?*

*Zgodnie z założeniami tomizmu transcendentального, Rahner zwraca się do współczesnego człowieka, który nie rozumie już ani nie akceptuje scholastycznych twierdzeń o Bogu. Teolog pragnie więc przybliżyć mu prawdę o miłującym Bogu, przejmując język filozofii nowożytnej, aby właśnie w nim wyrazić treści, które inaczej pozostałyby dla współczesnych niedostępne. Rahner zaczynając od samego człowieka prowadzi do odkrycia istnienia Boga. Te dwie cechy, dające łącznie tzw. zwrot ku podmiotowi czy też antropologiczny punkt wyjścia, wydają się być podstawowymi zaletami przedstawionej koncepcji. W sposób oczywisty wpisują się one w soborowe aggiornamento - otwarcie na świat i współczesnego człowieka.*

*Niestety, choć naszkicowana powyżej koncepcja tomizmu transcendentального i propozycje Rahnera budzą we mnie głęboką nieufność, nie mogę podjąć rzeczowej dyskusji, gdyż wymagałaby ona gruntownych studiów. Mogę tylko próbować posiać ową nieufność dalej, a być może kiedyś narodzi się w naszym gronie prawdziwy krytyk Rahnera lub jego kompetentny obrońca. Na dziś pozostają jedynie uwagi pobożnego malkontenta.*

*Pierwsza z nich dotyczy samego języka. Jest on dla mnie o wiele mniej zrozumiały niż przepiękna precyzja Sumy teologicznej. Można to wprawdzie spisać na karb mojej dominikańskości, tkwiącej w zdecydowanie większym stopniu w scholastyce niż filozofii współczesnej, ale czy dla współczesnego człowieka język ten jest rzeczywiście bardziej zrozumiały. Czy nie jest równie odległy jak scholastyczna łacina? A może jest adresowany przede wszystkim do*

czytelnika niemieckiego, pozostającego pod dużym wpływem filozofii transcendentnej? Jest to w każdym razie język wyrosły w filozofii konsekwentnie oddalającej się od Boga. Czy może więc postużyć do tego, by do Boga zbliżyć?

Do tych pytań jeszcze powrócę, teraz zaś chciałbym skierować uwagę na dość gruntowną krytykę myśli Rahnera, która wyszła od człowieka wielkiego formatu i nie mniejszych zasług. W książce Cordula, oder der Ernstfall H. Urs von Balthasar zaatakował właśnie antropocentryzm teologii Rahnera, czyli to, co przedstawia się nam jako jej zaletę. Szwajcarski teolog polemizuje z całością poglądów Rahnera. Krytykuje nie tyle transcendentalny "dowód" na istnienie Boga, co koncepcję anonimowych chrześcijan. Jak to podsumowuje Mascall<sup>1</sup>, spór ten odnosi się w większym stopniu do teologii dogmatycznej niż do filozofii. Z tych też względów, br. Andrzej mógł nie umieszczać go w swojej pracy, ograniczającej się przecież do filozoficznego problemu poznania Boga. Kardynał Ratzinger całkiem niedawno określił wspomnianą książkę Ursy von Balthasara jako klasykę rzeczowej polemiki, godnie włączającą się w nurt polemicznych pism Ojców, które uczyły odróżniać chrześcijaństwo od gnozy<sup>2</sup>. Pozycja ta, wydana w 1966 r., szybko została zaklasyfikowana do nurtu "konserwatywnego" i przez to pozbawiona znaczenia. Jakby w odpowiedzi na to pominięcie, Balthasar spróbował zainspirować dzieło, w którym specjaliści różnych dziedzin mogliby wydobyć wszystkie istotne elementy wiary chrześcijańskiej. Po licznych zabiegach stało się jasne, że żadna jednorazowa interwencja nie wystarczy, lecz konieczne jest długotrwałe oddziaływanie. Tak właśnie zrodził się pomysł międzynarodowego pisma IKZ-Communio. U jego początków stoja największe postaci współczesnej teologii: De Lubac, L. Bouyer, J. Medina, J. Ratzinger. Widać więc, że polemika rozpoczęta w 1966 r. dotyczyła spraw wielkiej wagi.

Po przeglądnięciu wspomnianej książki, szybko musiałem zrezygnować z nadziei przygwożdżenia Rahnera kilku prostymi

---

<sup>1</sup> L. Mascall, *Otwartość bytu*, s. 87.

<sup>2</sup> Referat na rozpoczęcie sympozjum z okazji 20-lecia *IKZ-Communio*. *IKZ* 5/92, s. 455. (Tłum. wł.)

stwierdzeniami. Balthasar, krytykując Rahnera, uznaje go zarazem za najsilniejszą potencję teologiczną naszych czasów<sup>3</sup>. Rahner nie popełnia szkolnych błędów, które student mógłby wytykać (znowu pojawia się konieczność głębszych studiów). Na jedno chciałbym jednak zwrócić uwagę: polemika Balthasara nie jest naukowym sporem wewnątrz teologii akademickiej. U jej podłoża stoi troska człowieka wierzącego dotycząca ludzkiego zbawienia oraz zachowania tożsamości zarówno całego Kościoła jak i pojedynczego chrześcijanina. Tak widziana teologia nie jest celem samym w sobie, ale służy życiu Kościoła i chrześcijanina oraz prowadzi w drodze do Boga. Nie muszę chyba dodawać, że takie stanowisko wyraża także istotę naszego dominikańskiego studiowania. Właśnie spoglądając z takiej perspektywy, Balthasar dostrzegł zagrożenia jakie kryją się w koncepcjach Rahnera.

Ukazane problemy teologiczne wyrosły nie bez związku z ich filozoficznym podłożem. Rozbieżności między dwoma wielkimi teologami pojawiły się przez opowiedzenie się Rahnera po stronie idealizmu niemieckiego. Balthasar od początku uważał ten krok za niezbyt bezpieczny. Uczeń Rahnera, Gustav Siewerth w swoim dziele *Los metafizyki od Tomasa do Heideggera* określił dokonaną przez szkołę Maréchala interpretację dzieł Akwinaty jako błędną. Dla przykładu, wspomnianą przez br. Andrzeja interpretację Tomaszowego *excessus*, bardzo trudno uzasadnić w oparciu o teksty samego Tomasa. Zniekształca ona zwłaszcza jego rozumienie *esse*<sup>4</sup>.

Czy więc tomizm transcendentálny wyraża nowym językiem stare prawdy? Czy język niechrześcijańskiej filozofii może być podstawą chrześcijańskiej teologii? Czy nie musi on w pierw dokonać gruntownej rewizji swoich podstaw? Mówiąc jeszcze ogólniej, czy wychodząc naprzeciw współczesnemu człowiekowi, nie musimy w którymś momencie stanowczo głosić wezwania do nawrócenia?

<sup>3</sup> *Geist und Feuer*. Interview, Herder Korrespondenz 30 (1976) 2, s.76.

<sup>4</sup> H.U.von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln<sup>4</sup> 1987, s.124-125.

# PYTANIE O SENS I WARTOŚĆ METAFIZYKI

czyli Leszka Kołakowskiego  
zmagania z horrorem

Artur Sporniak OP

*czemu w mordę dostałem  
filozof zapytał...  
ks. Jan Twardowski*

Intrygujący tytuł ostatniej rozprawy<sup>1</sup> Leszka Kołakowskiego powoduje, iż czytelnik już od samego początku niecierpliwie oczekuje rozwiązania zagadki: cóż to takiego ów horror? Można posądzić autora o swoisty chwyt reklamowy, ale sprawa wcale nie jest trywialna. Sugestywny słownik kojarzony dzisiaj raczej z kinem grozy jest poniekąd uzasadniony. Mimo to ośmielę się twierdzić, że Kołakowskiemu nie chodzi w gruncie rzeczy o sam omówiony w książce "horror". Chodzi o coś bardziej fundamentalnego, co - od pierwszej strony po ostatnią - stoi zawsze w tle szczegółowych analiz i interpretacji, stanowiąc istotny kontekst całości rozważań. Gra toczy się o sam sens i wartość metafizyki, o to, czy w ogóle warto ją uprawiać, a jeśli tak, to co ją usprawiedliwia lub tłumaczy?<sup>2</sup>

Zamierzeniem mojej pracy będzie więc przede wszystkim przedstawienie *explicite* odpowiedzi Kołakowskiego na powyższe pytanie. Nie da się oczywiście przy tym ominąć wyjaśnienia "zasady działania" i ukazania konsekwencji, jakie za sobą pociąga w filozofowaniu owo tajemnicze "zjawisko": *Horror metaphysicus*.

## Trzy rozumienia filozofii

---

<sup>1</sup> *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, *Res Publica*, seria *Idee*.

<sup>2</sup> Podobnie zamyśl Kołakowskiego odczytał Krzysztof Środa w swojej recenzji *Horroru* pt. *Udręczenie*, "Res Publica", 3/89, s.95.

Jeśli chcemy roztrząsać sens czegoś, musimy wpieryw wiedzieć o czym mowa. Kołakowski nigdzie wyraźnie nie definiuje metafizyki, poza paru zdawkowymi uwagami, rzucanymi jakby mimochodem.<sup>3</sup> Mało tego, wydaje się, że w wielu miejscach stosuje to pojęcie zamiennie z pojęciem filozofii. W początkowych i końcowych fragmentach książki prawie wyłącznie mówi ogólnie o filozofii - przejście do metafizyki nie jest wyraźnie wyeksplikowane.<sup>4</sup> Z tego względu, by cokolwiek o metafizyce powiedzieć, muszę najpierw dokonać próby uporządkowania i rozróżnienia znaczeń pojęcia filozofii, którego używa autor.

Z treści tekstu wynika, iż Kołakowski posługuje się co najmniej trzema różnymi znaczeniami filozofii:

a) znaczenie tradycyjne; uformowane przez europejską tradycję filozoficzną, sięgającą aż do spuścizny sokratejskiej i przed-sokratejskiej. Tym samym pojęciem posługuje się historia filozofii, a więc wydaje się, że należy je rozumieć jako ogół zagadnień ontologicznych, epistemologicznych i etycznych poruszanych przez filozofów w ciągu dziejów filozofii począwszy od jej zarania.<sup>5</sup>

b) znaczenie jakie nadało filozofii Oświecenie; próba zrozumienia nieoczywistej rzeczywistości w oparciu o autonomiczne, nie podlegające instancjom wyższym kryteria Rozumu, którego narzędziem są zmysły i logika. Ambicją tak rozumianej filozofii jest dotarcie do prawdy absolutnej. Filozoficzny opis czyni zadość tej ambicji o tyle, o ile jest obiektywny, to znaczy intersubiektywnie komunikowalny.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Przykładowo: *...filozofia jest w rzeczy samej umiłowaniem mądrości...* (s. 16), *...filozofia jest raczej nawoływaniem do beznadziejnych poszukiwań wiedzy, niż wiedzą samą...* (s. 16), *Filozofia jest z definicji krainą pomieszania języków...* (s. 135), *O metafizyce wtrąca między wierszami: ...metafizyka - to jest poszukiwanie pewności i ostatecznej podstawy...* (s. 23), *...metafizyka - w sensie poszukiwań Bytu zakorzonego w samym sobie...* (s. 92), *op. cit.*

<sup>4</sup> Wprost o metafizyce Kołakowski zaczyna mówić dopiero od rozdziału pt. "Co naprawdę jest", *tamże*, s. 19.

<sup>5</sup> *Por. tamże*, s. 7.

<sup>6</sup> *Por. tamże*, s. 21-22, 129, 134-136.

c) filozofia jako zbiór najbardziej podstawowych pytań o charakterze metafizycznym. Kołakowski nie mówi wyraźnie jaki jest zakres tych pytań, wskazuje jednak na charakterystyczne ich cechy. Oto one: (1) są nierozstrzygalne; (2) tworzą jądro filozofii; (3) stanowią nieusuwalny składnik kultury; (4) podtrzymują filozofię przy życiu; (5) czynią filozofię ważną w życiu; (6) są skutkiem rzeczywistych niepokojów i pragnień człowieka; (7) zmieniają nasze życie.<sup>7</sup>

Można się zapytać, w jakim celu Kołakowski, ryzykując wieloznaczność i nieprecyzyjność wypowiedzi, posługuje się aż trzema różnymi znaczeniami filozofii?

Wydaje się, że stosując pierwsze, najszersze, tradycyjne pojęcie, Kołakowski organizuje sobie pole pracy. Pokazuje - jako historyk idei - że swobodnie będzie się poruszać po całych dziejach filozofii, przedstawiając różne stanowiska i przywołując na świadków obok współczesnych myślicieli także najstarszych filozofów. Zresztą pojęcie to, ze względu na swoją pojemność zakresową, mieści w sobie znaczenia dwóch pozostałych. Pojęcia drugie i trzecie, choć różne, nie są sobie przeciwne - wzajemnie się uzupełniają, i też jako takie Kołakowski je wykorzystuje. Oświeceniowe rozumienie filozofii, odwołujące się do autonomicznego, czystego Rozumu, jest ukazaniem filozofii od strony metodologicznej. Pokazuje ono w jaki sposób filozofia dąży do prawdy (jej ambicją jest dotarcie do rzeczywistości absolutnej). Natomiast wyróżnienie pewnych ważnych pytań i próba dania nań odpowiedzi jako głównego zadania filozofii, pozwala na bardziej szczegółową analizę i ujawnienie pewnych mechanizmów filozofowania wraz z ich logicznymi i aksjologicznymi konsekwencjami.

## Metafizyka jako pytanie o istnienie

Spośród licznych metafizycznych pytań, jedno zajmuje uprzywilejowaną pozycję. Choć Kołakowski nigdzie tego wyraźnie nie uzasadnia, zdaje się sugerować, iż pytanie o rzeczywistość ostateczną,

---

<sup>7</sup> O poszczególnych cechach pytań metafizycznych Kołakowski wspomina na stronach: s. 7, 16 (1 cecha); s. 8, 14 (2); s. 14-15, 19, 92 (3); s. 7-8, 126-127 (4); s. 8 (5); s. 15, 126-127 (6); s. 93-94 (7), *tamże*.

o to, co naprawdę istnieje niezależnie od naszego myślenia i postrzegania, niezależnie od użyteczności i procesu naszej komunikacji, jest pytaniem pierwotnym. To znaczy z niego wyprowadzić można wszystkie inne ważne pytania - i na odwrót - do niego w jakimś sensie sprowadza się każde, które w ramach metafizyki możemy postawić. W każdym bądź razie oczywiste jest, iż bez pytan o rzeczywistość ostateczna metafizyka byłaby niemożliwa.

Zapewne istnieją spojrzenia różne od tego, preferujące inne pytania. Niemniej musimy przyznać, że, historycznie rzecz ujmując, pytanie o "rzeczywiście rzeczywiste" (o *arche*) zrodziło filozofię w Europie, i bez przerwy aż do naszych czasów - jawnie bądź mniej jawnie - zaprzęta uwagę filozofów.<sup>8</sup> Brzemienne jest też w liczne metafizyczne konsekwencje. Tak czy inaczej, stanowi ono chyba najlepszą okazję, by ukazać pragnienia, motywy, sposób myślenia, kłopoty i bóle metafizyka. Z tej okazji Kołakowski skwapliwie korzysta.

## Horror

Pozostawmy na chwilę na boku zagadnienie genezy pragnienia dotarcia do "naprawdę prawdziwego", by je szczegółowo rozpatrzyć później. Natomiast teraz, idąc śladem Kołakowskiego, prześledźmy historyczne zmagania filozofów w dążeniu do zadośćuczynienia temu pragnieniu.

Bodaj od Talesa wiadomo, że świat, który nas otacza, nie jest czymś, czemu można by przypisać bez zastrzeżeń wartość prawdziwości bezwzględnej. I też od owego protoplasty zaczyna się historia różnych prób wyjaśnienia tego problematycznego stanu rzeczy. Kartezjusz chyba najbardziej radykalnie podważył wszystkie przedkładane propozycje. Konkluzja jego argumentu ze snu - *opinio somni* - głosi: w świecie takim, jakim go oglądamy, nie ma niczego, co by ugruntowywało jego istnienie - świat może być snem i nic na to nie poradzimy. Ale jest coś, co snem być nie może, co zdaje się otwierać

---

<sup>8</sup> Kołakowski m.in. pisze: *Historia europejskiej metafizyki jawi się jako desperacko bezskuteczny i wciąż ponawiany wysiłek, by wyrazić ów instynkt (prawdziwego istnienia - AS) w języku zadowalającym wymogi Rozumu., tamże, s. 21-22.*



nam dostęp do istnienia w metafizycznym sensie, w czym Kołakowski upatruje wzorzec-paradygmat pojęcia istnienia.<sup>9</sup> Tym wzorcem jest sam myślący podmiot - *Cogito*. Poddając wątpieniu wszystko, co mi przychodzi do głowy, nie mogę tego jednego: nie mogę zrelatywizować własnego istnienia - sam dla siebie być "snem wariata".<sup>10</sup>

Zadowolenie z tego osiągnięcia jest jednak złudne. Bowiern jeśli tylko uwagę skupimy na podmiocie i zaczniemy dokładniej badać sposób jego istnienia, okaże się, że równie szybko zapada on w nicość, jak świat Kartezjusza. Winę za to ponosi czas: wszystko - łącznie z naszą egzystencją - naznaczone jest śmiertelnym piętnem przemijania. Pokazał to już św. Augustyn: jeśli w ogóle możemy mówić o naszym istnieniu, to tylko na krawędzi dwóch nicości i między już-niebytem przeszłości a jeszcze-niebytem przyszłości. Sam moment terażniejszości ginie w nieuchwytnym punkcie styku. Czasowość powoduje, że nasz byt bezpowrotnie i niezmiennie w każdej chwili zapada w niebyt. Trudno tu właściwie nadal mówić o doświadczeniu istnienia - doświadczamy raczej utraty istnienia.<sup>11</sup>

Rozum i na to próbuje wynaleźć antidotum: sięga po ideę Absolutu - tylko Absolut zdolny jest uratować naszą tożsamość. Pokładając nadzieję w Absolucie, Rozum odkrywa jego niezwykle własności: jest tożsamy z Prawdą (między jego wiedzą a tym czym jest nie ma różnicy - jest dla siebie doskonale przejrzysty), nie jest przez nic ograniczony, jest całkowicie niewzruszony, autonomiczny, nieuwarunkowany i samowystarczalny - sam dla siebie jest ugruntowaniem, jest czystą aktualnością (nie posiada w sobie żadnej możliwości), jest niezmienny, beczasowy (pozaczasowy) i doskonale prosty (niezłożony). Choć wszystkie wyliczone przymioty nawzajem się implikują, wynikają przede wszystkim z potrzeby zneutralizowania czasu - są "postulatami praktycznego rozumu". Ich postulatywny

---

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 32,36.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 35.

<sup>11</sup> Ten swoisty paradoks dwóch przeciwstawnych doświadczeń czasu: doświadczenia *Cogito* (Kartezjusz), w którym czas jest czymś zewnętrznym wobec nas i jakby nas nie dotyczy, oraz doświadczenia własnej czasowości (św. Augustyn), w którym jesteśmy w czas wpisani i mamy poczucie jego niszczącej siły, interesująco przedstawia Roman Ingarden w swoim eseju "Człowiek i czas", [w:] Roman Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 41-69.

charakter zapowiada kolejny metafizyczny kryzys: Absolut rozważany sam w sobie - niczego poza sobą nie potrzebuje; ba, potrzebować z konieczności nie może. Nie mając żadnej styczności z przygodnym i czasowym bytem (jakakolwiek relacja naruszałaby jego całkowitą spoiłość i jedność) jest doskonale niedostępny, a co się z tym wiąże - niepoznawalny. Oto gdzie nas przywiodło poszukiwanie intuicji istnienia: świat domaga się ugruntowującego go Absolutu - sam Absolut zaś wyklucza świat i zapada się w bezimiennym mroku, na zawsze niedostępny dla Rozumu. Stajemy oko w oko z metafizycznym horrorem: "jeśli nic prawdziwie poza Absolutem nie istnieje, Absolut jest niczym; jeśli nic prawdziwie nie istnieje poza mną, ja sam jestem niczym."<sup>12</sup>

Ujawnia się też inna strona *horroru*. Jeżeli pełnia bytu i dobra znajduje się w Absolutcie, to nie tylko trudno wyjaśnić jak jest możliwy byt przygodny, ale też jak jakiegokolwiek dobro może mieć poza Absolutem sens. Zamknięty w sobie, niedostępny Absolut wyklucza wolny czyn, którego efektem mogłoby być przymnożenie bytu: "jeśli Bóg jest Absolutem, nie ma ani dobra, ani zła, i *a fortiori* żadnej między nimi różnicy."<sup>13</sup>

Pragnienie dotarcia do Rzeczywistego i opisanie go w języku, nieuchronnie natrafia na przeszkody. By być tego świadomym, nie trzeba nawet zdobywać się na ową obłądną wędrówkę w krainie cieni. Już na samym początku znajdujemy się na przegranej pozycji: *Horror metaphysicus* strukturalnie wpisany jest w narzędzie naszego poznania - język. Nieusuwalna wada, jaką jest nieprzeźroczystość języka, powoduje, iż do tego, co chcemy językiem wyrazić, zawsze dołącza się czynnik arbitralny, niosący na sobie znamię historii kultury, której spadkobiercami jesteśmy i w której żyjemy.<sup>14</sup> Czynniki ów sprawia, iż chcąc cokolwiek powiedzieć, wyróżniam jeden z wielu równoprawnych i równie nieadekwatnych języków - czego czynić mi

<sup>12</sup> L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 30.

<sup>13</sup> *tamże*, s. 110.

<sup>14</sup> Kołakowski pisze:  *żadne słowo nie jest samo przez się przejrzyste. żadne nie może rościć sobie pretensji do przekazywania słuchaczowi niczym nie skażonego świata, do którego ma się odnosić. Jakakolwiek rzeczywistość by przekazywała, jest to rzeczywistość przefiltrowana przez grube osady ludzkiej historii tkwiące w naszych umysłach, choć nie w naszej świadomej pamięci...*, *tamże*, s. 73.

nie wolno, bo kłóci się to z jego arbitralnością. Każde - z natury więc nieprawomocne - użycie takiego narzędzia, nie tylko odślania to, co spodziewamy się odślonić, ale nieuchronnie i w sposób nieprzewidywalny to samo sobą zasłania. W końcu nie wiemy, ile wiedzieć mogliśmy, a ile wiemy. I prawdopodobnie jest tak, że im głębiej językiem sięgamy, tym ta lingwistyczna zasada nieokreśloności działa z większą mocą. "W nieunikniony sposób pojawił się *Horror metaphysicus*, wraz z widmem niekończącej się niepewności."<sup>15</sup>

### Dramatis personae

Mając za sobą podstawowe rozróżnienia i krótko określiwszy *status quo* metafizyki, powróćmy do samej rozprawy nad jej sensem i wartością. Od razu jednak nasuwa się poważne zastrzeżenie: czy w atmosferze "posthorrorystycznej" możemy jeszcze w sposób prawomocny cokolwiek rozważać?

Kołąkowski nie szuka sensu absolutnego i absolutnej wartości metafizyki - wie, czym to grozi: przeniesieniem horroru na wyższy poziom, poziom metafizyczny. Odpowiedź zostałaby tym razem nieuchronnie zablokowana przez *Horror meta-metaphysicus*. Zamierzenie Kołąkowskiego jest dużo skromniejsze (przynajmniej tak się wydaje): chce znaleźć racje przemawiające za metafizyką o określonej i ograniczonej mocy. Nie wierzy on w racje ostateczne, rozstrzygające i niepodważalne. Kogo w takim razie chce do metafizyki przekonać?

Czas, abym przedstawił osoby biorące udział w dyspucie nad metafizyką, bowiem "*Horror metaphysicus*" jest szczególną dysputą, i choć Kołąkowski wyraźnie swoich dysputantów nie przedstawia, uczynmy to za niego, mając nadzieję, iż taka konwencja pozwoli przejrzyściej ukazać ostateczny sens metafizyki.

**Metafizyk.** Główny rozmówca; on metafizykę przedstawia, wyjaśnia, broni i do niej przekonuje. Wierzy w skuteczność czystego (totalnego) Rozumu jako narzędzia ostatecznego ujęcia i wyjaśnienia

---

<sup>15</sup> tamże, s. 136.

rzeczywistości. Środkiem wyrazu i komunikacji z innymi jest dla niego dyskurs, czyli rozumna wypowiedź. W oczywistym sensie jest postacią dramatyczną - uwikłany w logicznie i epistemologicznie beznadziejną sytuację horroru - trwa w ciągłym samoudręczeniu. (Kołakowski określa go wręcz jako "szarlatana".) Jest podmiotem pytań metafizycznych: to on właśnie nieustannie je stawia. Niewzruszony, trwa w bezowocnych próbach odpowiedzi. Choć świadom syzyfowego charakteru swoich intelektualnych wysiłków, przekonany jest jednak o ich konieczności. Ciągłe ma nadzieję jakby wbrew nadziei. Wierzy, iż uda mu się mimo wszystko ukazać i uzasadnić wartość i potrzebę metafizyki. Kołakowski, jeśli się z nim nawet całkowicie nie utożsamia, czuje do niego sympatię i w wielu miejscach z nim się solidaryzuje - wydaje się, że w dużej mierze podziela jego wiarę, choć dopuszcza też do głosu innych interlokutorów.

**Sceptyk.** Postać do końca niekonsekwentna, bo w sobie sprzeczna. Jest bowiem programowo krytyczny, a wszechogarniająca krytyka zawsze w końcu godzi w samą siebie. Nie można wszystkiemu odmawiać wartości poznawczej, bo wartość samej tej odmowy staje pod znakiem zapytania. I nie istotna jest tu forma artykulacji zasady sceptycznej: zarówno wyraźne jej wypowiedzenie jak i wymowne milczenie na równi stawiają sceptyka w postawie - jak to określa Kołakowski - "samowywrotnej". Sceptyk, dotknięty nieuleczalną niekonsekwencją, sam, stojąc na niepewnym gruncie - powodowany jakby kompleksem - tropi wszelką niekonsekwencję w każdej myśli zbyt ufającej w swoją niepowątpiewalność. Jest przeto specjalistą od logicznych i epistemologicznych paradoksów. (Szczególnie ulubione przez niego błędy, o które myśl nieustannie podejrzewa, to: *regressus ad infinitum*, błędne koło, *petitio principii*, no i wspomniany już paradoks samoodniesienia.) W naszej rozprawie o metafizyce - jako *advocatus diaboli* - dba o to, by nie wpadać w nieuzasadnione samozadowolenie i w sposób negatywny przyczynia się do rzetelności dyskusji.

**Empirysta.** Jego imię jest w pewnym sensie wieloznaczne, bo kryje się za nim cała grupa postaci, które silnie jednoczy jeden wspólny cel. Można wśród nich znaleźć i pozytywistę, i scjentyście,

i pragmatyka. Należy do nich także utylitarysta. Wszyscy wzajemnie się wspierają w jednej sprawie: we wrogim nastawieniu do metafizyki. Każdy z nich to zdeklarowany przeciwnik metafizyki; nie ktoś, komu obojętna jest jej wartość, lecz ten, kto jest przekonany o jej bezwartościowości, kto odbiera ją jako wręcz szkodliwą, bo złudną i mamiącą. Historycznie rzecz ujmując, empirysta jest zawiedzionym metafizykiem, który stracił wiarę w poznawczą moc *scientiae divinae*, stąd bierze się jego nieprzejednanie i aktywna wrogość. *Differentia specifica*, charakteryzująca radykalnego empirystę, to tworzenie ściśle określonych linii demarkacyjnych oddzielających to, co naukowe, wartościowe, sensowne, itd., od tego, co takim nie jest. Przy czym stara się on zawsze o to, by zagadnienia metafizyczne znajdowały się po tej drugiej stronie. Kryteria podziału bywają różne (czyste doświadczenie, naukowość - w sensie zgodności z metodą nauk przyrodniczych - użyteczność, praktycyzm - w świetle tych kryteriów pewne pytania jawią się jako bezsensowne, dlatego ogłasza się je jako pseudo-pytania i stawia poza polem rozważań), zawsze jednak ustanawiane są arbitralnie, czego nie chcą najczęściej zauważyć ich autorzy. Postawa empirysty nie jest więc filozoficznie obojętna - związana jest koniecznie z pewną określoną opcją.

**Mistyk.** W zasadzie jest to po prostu *homo religiosus*, którego mistyk stanowi pierwszy i jakby najszlachetniejszy przykład. Jest świadomy Tajemnicy, ale nie próbuje jej artykułować inaczej niż przez mit, ryt i praktyki kultowe. Wyróżnia go fakt filozoficznej niewinności - nie jest skażony myśleniem filozoficznym. Uważa po prostu, iż w kontakcie z Rzeczywistością dyskurs traci przydatność. Jest starszy od metafizyka; zanim dwadzieścia siedem wieków temu filozof-metafizyk narodził się w świecie kultury w opozycji do mitu, mistyk od dawna odprawiał swoje misteria. Ściśle rzecz ujmując, nie bierze on czynnego udziału w dyskusji. Stanowi raczej *curiosum*, jest postacią bacznie obserwowaną, na którą można powołać się w sporze, gdy zachodzi taka potrzeba. Empiryk nim gardzi, gdyż doświadczenie religijne, na jakie mistyk powołuje się, jest intersubiektywnie niekomunikowalne, a więc wedle empirycznych kryteriów - bezsensowne. Metafizyka z jednej strony - pociąga pewność postawy mistyka,

z drugiej - irytuje beztroška z jaką mówi on o Bogu - o Tym, do którego metafizyk bezskutecznie poprzez dyskurs dąży.

**Kowalski.** I wreszcie postać najważniejsza, choć w doborowym, filozoficznym towarzystwie nietypowa. Jest przeciętnym człowiekiem, zanurzonym w codzienne, powszednie życie i jego problemy. Owszem, jest religijny, ale - w odróżnieniu od mistyka - nie zamyka się na to, co mówi metafizyk i inni. To wszystko jednak, co usłyszy, zawsze konfrontuje ze swoją sytuacją "bycia w świecie". Jego otwartość i jednoczesny brak metodycznego zaangażowania pozwala mu na swego rodzaju dystans i względną bezstronność. W przeciwieństwie do metafizyka i empirysty, nie dokonał on jeszcze żadnej filozoficznej opcji. Jego filozofię - jeśli ma się koniecznie jakąś wylegitymować - można określić jako "filozofię zdrowego rozsądku", czyli mającą mało wspólnego z metafizyką. (Jest czysto praktyczna, bardzo prosta, najczęściej nieuświadomiana tzn. stosowana odruchowo, nieuzasadniana, bądź uzasadniana w sposób niewyrafinowany, oparta o życiowe oczywistości; jest przed-refleksyjna, przed-racjonalna, przed-naukowa, itd.) Kowalski, to *persona grata* - on jest najważniejszy, w istocie wszystko rozgrywa się wokół niego. Ma on bowiem w naszym sporze rozsądzić wartość metafizyki - wydać werdykt. Skąd nagle taka uprzywilejowana pozycja? Kowalski jest świadom, że jego opinia liczy się dla filozofa (nawet jeśli jest to metafizyk), że nie można jej zupełnie zignorować. Z prostego zresztą powodu: filozof ma z Kowalskim wiele wspólnego. Czy tego chce, czy nie, stając się filozofem, nie przestał być przecież normalnym człowiekiem, żyjącym *hic et nunc* - zanurzonym w całą ludzką rzeczywistość. Może on, co prawda, zapomnieć o tym podczas filozofowania, uniesiony abstrakcją wysoko nad ziemię, ale nie zmienia to samego faktu. Ignorancja filozofa, to znaczy nie branie w dyskursie pod uwagę istnienia Kowalskiego, grozi poważnym następstwem: alienacją z tego świata. Wówczas filozof (i jemu podobni) zamknąłby się w elitarniej, ezoterycznej kaście - stałby się *tout court* gnostykiem. Metafizyk, by usprawiedliwić swoje prawo bycia w kulturze, musi więc uzyskać aprobatę Kowalskiego - i to jest dla Kołakowskiego jakby oczywiste - musi uczynić z niego swego towarzysza. Jeśli Kowalski uzna racje metafizyka za nie dość

przekonywujące, nigdy nie sięgnie po metafizykę - pozostanie "pielęgniarem, kapłanem, hydraulikiem albo cyrkowym kłownem"<sup>16</sup>.

## Usprawiedliwienie metafizyki

Dlaczego mimo horroru zajmujemy się metafizyką? Po co ciągle - powodowani niby-przymusem - pytamy o "istnienie", a właściwie o *gdzie* istnienia? Czy nie lepiej zostawić to wszystko i "poszukać sobie godziwszego zajęcia"?<sup>17</sup> Takie pytania najczęściej stawia empiryk; on tu najbardziej - jak mniema - powołany jest do zabrania głosu. I wcale nie musi wskazywać na horror jako na owoc metafizyki (domenę sceptyka); zaatakuj już sam pomysł pytania: "Dystynkcje między tym, co jest realne i nierealne, prawdziwe i fałszywe w metafizycznym - nie praktycznym, zwykłym - rozumieniu są nieuzasadnione" - stwierdza. (Zresztą nie tylko te dystynkcje, ale wszystkie inne, które zostają w ten sam sposób skonstruowane.) Nie potrafimy empirycznie odróżnić świata istniejącego naprawdę od świata-atrapy. Ba, od czasów Kanta wiadomo, że nie potrafimy tego dokonać nawet teoretycznie, bowiem "istnienie" nie jest predykatem, który dodawałby do treści bytu cośkolwiek nowego, co można byłoby zamienić na wiedzę. Owszem, posługujemy się tym pojęciem w mowie potocznej, ale mając na myśli całkiem inne jego znaczenie. Jest ono po prostu wygodną właściwością ludzkiego procesu komunikowania się, nie zaś cechą rzeczywistości "w sobie". Owo "istnienie realne" to tylko chimera metafizyka.<sup>18</sup> Kowalski czuje, że empiryk ma tu silne racje.

Ale metafizyk nie daje za wygraną, próbuje - zrazu nieudolnie - przedstawić pewien eksperyment myślowy, pewną możliwość: "Wyobraź sobie - zwraca się do Kowalskiego - że świat cały jest tylko twoim snem. Może jakiś demiurg przygotowuje z tkanki twoich wyobrażeń domy, drzewa, góry, ludzi... właśnie - ludzi, czy byłoby ci obojętne, że inni (na przykład twoi bliscy) nie są z krwi i kości, tylko są produktem twojego umysłu? Co wówczas z miłością, przyjaźnią i w ogóle - całą

---

<sup>16</sup> *tamże*, s. 12.

<sup>17</sup> Parokrotnie na kartach *Horroru* spotykamy radę, by "przestać kłopotać się metafizyką", m.in. : s. 11-12, 35, 42, 143.

<sup>18</sup> Por. *tamże*, s. 20, 22, 31.

ludzką rzeczywistością? To wszystko stałoby się puste, nie nie byłoby warte. Czy nie przeraża cię taka możliwość?" Gdy się jednak głębiej zastanowimy, argument ten jest chybiony.<sup>19</sup> Filozof trwożliwie pytający o to, czy inni nie są przypadkiem uludą, albo automatami udającymi tylko ludzi, jest dla Kowalskiego nieodróżnialny od człowieka ogarniętego manią prześladowczą. Choć sytuacja iluzji jest "możliwa", lecz jest jednocześnie tak nieprawdopodobna i niefalsyfikowalna, że nikt rozsądny nie uzna jej za przekonywującą do metafizyki rację.

W tej sytuacji Kowalski sam podpowie metafizykowi drogę do racji bardziej przekonujących: "Mówisz jakimś dziwnym, niezrozumiałym dla mnie językiem. Używasz pojęć - przygodny, konieczny, względny, absolutny, skończony, nieskończony - których nie potrafię odnieść do żadnego mojego doświadczenia. I nie widzę powodu, by wchodzić w tę twoją «grę językową». Tym bardziej, że - jak sam się przekonujesz - masz jakieś niepokojące kłopoty wewnątrz tej rzeczywistości - słyszę o jakimś horrorze. To wszystko bynajmniej nie zachęca. Jeśli chcesz mnie metafizyką zainteresować, musisz mi pokazać choć jeden punkt styczny, punkt zaczepienia między doświadczeniem twoim - metafizycznym a doświadczeniem moim - codziennego życia. To miejsce wspólne, ta furtka pozwoli mi przejść bez zbytnich wstrząsów do twojej krainy. Mam dobrą wolę, ale nie wymagaj ode mnie specyficznej konwersji-«nawrócenia się» na metafizykę. Nie chcę po prostu, by sama czynność filozofowania była dla mnie czymś irracjonalnym (w moim oczywiście rozumieniu, to jest niezgodną ze zdrowym rozsądkiem)."

Wbrew sceptykowi, metafizyk dysponuje takim wspólnym doświadczeniem. Potrafi na nie wskazać i z niego wyprowadzić podstawowe swoje kategorie. I choć empiryk z pewnością nie uzna empirycznego charakteru owego doświadczenia (a więc odrzuci je jako bezsensowne), wiemy jednak, iż jego kryteria są arbitralne i w zasadzie Kowalskiego jako Kowalskiego nie dotyczą. Tym cennym doświad-

---

<sup>19</sup> Kołakowski przytaczając tę możliwość, sam traktuje ją jako tylko pomocniczą; por. *tamże*, s. 32.



czieniem jest świadomość kruchości.<sup>20</sup> To, że przemijamy - nie tylko zresztą my, ale wszystko dookoła, to, że cokolwiek jest, nie posiada w sobie racji swego trwania, jest skończone, ułomne i w każdej chwili może ulec rozkładowi, to nieustanne doświadczanie kruchości każdej cząstki bytu, czyli swoistej "niepewności" bycia bytu, sprowokować może każdego do zadania dwóch pytań: (1) jak to się dzieje, że wszystko ciągle trwa, zamiast raz na zawsze zapaść się w niebyt i (2) skąd ta kruchość i zepsucie bytu? Pytania te są spontaniczne, to znaczy nie są spreparowane przez metafizyka, same "cisną się na usta" - wystarczy się tylko trochę nad światem zadumać. Łączą one doświadczenie potoczne z całkiem nową rzeczywistością, a właściwie nowym językiem i sposobem rozumienia tego, co stare i od dawna dobrze znane. Gdy się im bliżej przyjrzymy, zobaczymy, że postawione są z dwu różnych perspektyw i zmierzają w dwóch przeciwnych kierunkach. Pierwsze pyta z perspektywy niebytu, pustki: jak coś, naznaczone piętnem braku, nicości, może trwać? Jako odpowiedź domaga się pełni bytu - Absolutu - tego, który byt nieugruntowany w sobie utrzymuje w istnieniu. Drugie - na odwrót - pyta z płaszczyzny pełni bycia o przyczynę kruchości: co byt "popsuło"? W domyśle znajduje się kategoria, którą metafizyk nazywa Nicością. Rzeczywistość nas otaczająca - byt doświadczany - jest jakby w pół drogi od niebytu do bytu. I ten stan jest właśnie nieoczywisty, domaga się wyjaśnienia. Przy tym zakłada się, iż oczywistością jest albo byt absolutny, albo całkowity niebyt - Nicość. Nie dziwi nas coś, co jest pełnią - doskonałością, której nic nie brakuje. Nie dziwi nas też całkowita pustka, literalną *nic*. "Nie dziwi", to znaczy nie odczuwamy potrzeby uzasadnienia czy wytłumaczenia takiego stanu rzeczy. Można zapytać: czy jest to tylko pewna "maniera" umysłu - estetyczny odruch szukający wypełnienia lub opróżnienia tego, co niepełne, ten sam,

---

<sup>20</sup> W *Horrorze* czytamy: *Retrospektywnie - i spekulatywnie, ma się rozumieć - jesteśmy w stanie pojąć, dlaczego pojawiło się metafizyczne dociekanie, a nawet dlaczego dziwnym by było, gdyby się tak nie stało. Źródłem naszych zapalczywych poszukiwań "rzeczywistości" jest nasza kruchość, doświadczeniu której nie mógł Bóg, czy natura, zapobiec, odkąd dał nam - czy dała, albo dali - moc wyrażania w języku zarówno dystynkcji złudne-niezludne, jak i niepewności naszego żywota.*, s. 23.

który nadłamany kwiat każe nam albo zerwać całkiem, albo przewiązać i czymś usztywnić?

Jak widać, doświadczenie kruchości powoduje specyficzną polaryzację naszej myśli - zaczyna ona poruszać się po osi wyznaczonej przez dwie nieskończoności: Byt i Nicość - zaczyna "myśleć" metafizycznie. Na pytanie, co uruchamia ten ruch myśli, co jest jego motorem, można chyba odpowiedzieć: fakt, że to nasz byt jest kruchy, a więc w najwyższym stopniu jest to nam nieobojętne. Perspektywa śmierci - tej zatrważającej niewiadomej - bez przerwy towarzyszy nam w życiu. Nie żyjemy pełnią życia - nie jesteśmy pełnią bycia. Prawdziwe życie i istnienie jest "gdzie indziej"<sup>21</sup> - "jest nieobecne" (jak głosi współczesny filozof). Taką mamy intuicję i ją chcemy wyrazić poprzez metafizykę. Filozofia to - według starożytnej definicji - *meditatio mortis*. Ale tutaj od razu nasuwa się pytanie, czy wobec tego nie istnieje niebezpieczeństwo, że stanowi ona raczej opium uśmierzające ból świadomości nędzy *conditionis humanae*, zamiast być nań lekarstwem?

Kołąkowski bierze pod uwagę taki zarzut. Niemniej nie traktuje go jako zniewalającego: adwersarz wcale nie jest w teoretycznie lepszej sytuacji od metafizyka. Jak metafizyk nie potrafi dotrzeć drogą dyskursywną do "naprawdę istniejącego", tak też zwolennik traktowania metafizyki jako tylko "opium" ma nie mniejsze kłopoty z uzasadnieniem swojej postawy. To, że do "istnienia" (czy sensu rzeczywistości) nie możemy dotrzeć, nie oznacza, iż prawdziwego istnienia (sensu) nie ma.<sup>22</sup> Zresztą, cóż jest w stanie zachwiać w nas wiarę w prawdziwe istnienie? Jakie zasady i na mocy czego zakazywałyby nam tych metafizycznych pragnień i poszukiwań? Na pytanie empiryka, "czym uzasadnisz swoje przekonanie o obecności -

<sup>21</sup> tamże, s. 38.

<sup>22</sup> Por. *Horror*, s.37. Kołąkowski nadto wysuwa ciekawe przypuszczenie, że gdyby świat był rzeczywiście wszelkiego sensu pozbawiony, nigdy by nam nie przyszło do głowy o jego sens zapytać. Swoją książkę kończy pytaniem: *I czyż nie narzuca się podejrzenie, że gdyby "być" nie było "do czegoś", a świat pozbawiony sensu, to nie tylko nigdy nie zdołalibyśmy wyobrazić sobie, że jest inaczej, lecz nawet pomysleć nie byłibyśmy w stanie tego właśnie, że "być" nie jest w istocie "do czegoś", a świat pozbawiony sensu?* (s. 144.)

choć nie *tu* - prawdziwego istnienia?", metafizyk zawsze może odpowiedzieć: "tym, że nieobecna jest też *tu* prawdziwa pustka".

Jeżeli Kowalski jest intelektualnie uczciwy, nie sposób, by nie przyznał racji metafizykowi. Kruchomość naszej egzystencji stanowi to doświadczenie, które jest im obu wspólne - jest furtką łączącą dwa różne światy - świat, w którym żyje na co dzień Kowalski i "dziwny" świat, jaki rozpościera się przed metafizykiem. Droga do metafizyki staje otworem.

## Sens metafizyki

Pozostaje problem "horroru", dlatego musimy pytać dalej: Co się właściwie wydarzyło dwadzieścia siedem wieków temu? Kołakowski odpowiada krótko: porządek mitu został zastąpiony porządkiem Rozumu - Rozum przejął funkcję mitu.<sup>23</sup> Co to dało? Jaka wartość została zrealizowana? I czy istnieje jeszcze możliwość powrotu do sytuacji prefilozoficznej?

Metafizyk chce mówić o tym, o czym milczy z natury mistyk. Pragnie sam o własnych siłach dotrzeć tam, gdzie bije źródło istnienia, stanąć "twarzą w twarz" wobec Istniejącego. Mało tego, pragnie uczynić go jawnym, obwieścić go wszem i wobec: dyskurs - język metafizyka - z założenia ma być dostępny każdemu. Oczywiście to zuchwałe przedsięwzięcie kończy się fiaskiem - metafizyk niezmiennie wpada w sytuację horroru, skazany jest - jeśli nie chce porzucić metafizyki - na permanentne obcowanie nie z Absolutem, ale z jego nieuchwytną zjawą, widmem. Czy nauka, jaka z tego płynie nieuchronnie musi tchnąć grozą? Czego uczy filozofa ta ciągle nieudana i wciąż z uporem na nowo ponawiana próba?

Być może jej owocem jest właśnie *docta ignorantia* - owa uczona niewiedza, - "wiem, że nie wiem", choć sceptyk wtrąci tu zaraz swoje trzy grosze, dowodząc, iż wiedza taka jest wewnętrznie sprzeczna i sama siebie znosi. Z sytuacji horroru nie możemy wyciągnąć dedukcyjnego wniosku, że mamy do czynienia z Tajemni-

---

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 133-134.

ca.<sup>24</sup> Raczej jest to sugerowane - **horror daje do myślenia**. Są dwie możliwości: albo Rozum - jako samodzielna władza dochodzenia do prawdy - jest w sobie zepsuty, a pragnienie jego użycia z góry beznadziejne (trudno w to uwierzyć mając na uwadze fakt, iż w rzeczach skończonych radzi sobie doskonale), albo Rzeczywistość ostatecznie jest nieobejmowalna i Rozum przekracza. Wiem na podstawie horroru tyle tylko, że zakładając sam Rozum, nie dochodzę tam, gdzie dojść się spodziewałem.

Wyparcie się mitu i sięgnięcie po Rozum Kołakowski nazywa "pierworodnym grzechem filozofii".<sup>25</sup> Karą ma być pomieszanie języków. Rozum - chcący w rzeczach boskich sam siebie uczynić arbitrem - został obarczony na zawsze piętnem króla Midasa: czegokolwiek się "dotknie", czyni z tego prawdę. Skutkiem czego jest tyle prawd i racji, ile filozofujących filozofów.<sup>26</sup> Jedynym więc stosownym dostępem do rzeczywistości ostatecznej pozostaje mit (rytuał) i sztuka. Dostęp to jednak bardzo niedoskonały: niejasny i zawsze chwilowy oraz nieprzekraczalnie subiektywny (indywidualny).<sup>27</sup> Dlatego ludzi pokroju metafizyka nigdy nie zadowoli. Czy jest to pycha? Czy rzeczywiście pycha zrodziła filozofię? Czy wobec tego należy powrócić do mitu - do stanu mitycznej, przedgrzesznej niewinności?

Kołakowski tutaj milknie - jakby celowo zawiesza odpowiedź. Spróbujmy jednak dopowiedzieć to, co niedopowiedziane, a co jest - jak miemam - najgłębszą konsekwencją myśli zawartej w "Horrorze".

*Post lapsum* staliśmy się już kimś innym. Odwołując się do Rozumu, tego co ostateczne nie chcemy tylko niepewnie i w ciemności "przeczuwać", chcemy to jasno zrozumieć, a więc w pełni i odpowiedzialnie się zaangażować - być "twarzą w twarz" właśnie. Porażka sprawia, że "twarzą w twarz" stajemy tylko wobec siebie samych i wobec **własnej niewystarczalności** - ale to już dużo, to otwiera na

<sup>24</sup> O taki logiczny błąd Kołakowski oskarża Jaspersa., por. *tamże*, s. 16-17.

<sup>25</sup> *tamże*, s. 134.

<sup>26</sup> Por. *tamże*, s. 135-136.

<sup>27</sup> Por. *tamże*, s. 108-109.

Tajemnicę.<sup>28</sup> Tak więc - ryzykując horror - coś ważnego dzięki filozofowaniu zyskujemy, coś ponad to, co daje nam milczące uczestniczenie w misteriach; stajemy się starsi, dojrzałsi i z tego właśnie powodu droga do mitycznej niewinności jest już dla nas zamknięta. Sięgnięcie po dorosłość samodzielnej myśli w rezultacie prowadzi do pokory. Myśl u swego kresu domaga się odpowiedniej całościowej postawy - zaangażowanie w *logos* pociąga za sobą wymóg otwarcia się na to, co nas przekracza. Odkrywamy, iż kluczem do Bytu jest *pistis* - wiara, dopiero ona udostępnia nam prawdziwą głębię *logosu*.<sup>29</sup>

Wprawdzie istnieje też inna możliwość: zgorzenie horroru może zasklepić - czynić człowieka mniejszym, prowadzić do sceptycyzmu i nihilizmu. Jednak wówczas będzie to już tylko świadectwo, iż motyw filozofowania był naganny, że sięgnęliśmy po Rozum rzeczywiście kierowani jedynie pychą i niczym więcej.

---

<sup>28</sup> Pod tym względem "Horror" Kołakowskiego doskonale koresponduje z artykułem Karla Rahnera *Człowiek dzisiejszy a religia*, w którym ten wielki teolog w podobny sposób ukazuje religijną wartość "zsekularyzowanej" kultury nowożytnej (a więc także nowożytnej filozofii), [w:] Karl Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983, s. 40-61., zwłaszcza od s. 47.

<sup>29</sup> Szczególną korelację wiedzy i wiary Kołakowski traktuje jako możliwość przewyciężenia horroru. Pisze bowiem: ...nie ma czysto intelektualnej wiedzy o Bogu; o ile dosiegamy go jedynie w spekulacji, pozostaje pustym pojęciem - nie tylko bezużytecznym w życiu, lecz także jałowym w kategoriach poznawczych. Znajomość Boga jest funkcją naszej pobożności. (tamże, s.112.)

# PRZYJAŹŃ U SYRACHA

## I Przyjaciel - ten, który jest wierny

**Jacek Krzysztofowicz OP**

### Wstęp

Księga Syracha jest głównie zbiorem nauk i pouczeń moralnych kierowanych do pobożnych Izraelitów. Znaczną ich część stanowią wskazówki dotyczące stosunków z konkretnymi grupami społecznymi, sklasyfikowanymi według ich statusu w Izraelu i według ich odniesienia do adresatów Księgi. W ramach tychże wskazań Syrach poświęca pewną część swoich rozważań zagadnieniu stosunku do przyjaciół. Nie stanowią one zbyt obszernego materiału. Spośród przeszło 1350 wierszy Księgi, o problemach związanych z przyjaźnią traktuje ledwie kilkadziesiąt. Fragmenty poświęcone temu zagadnieniu nie zajmują w Księdze jakiegoś szczególnego miejsca. Jest ich w sumie 21, rozsianych na przestrzeni całej niemal Księgi (między rozdziałem 5 a 42). Zaledwie w pięciu spośród nich (6,5-17; 12,8-18; 22,19-26; 27,16-21; 37,1-6) Autor omawia ten temat w sposób dokładniejszy, poświęcając mu szczególną uwagę. W pozostałych wypadkach sformułowania dotyczące przyjaźni są fragmentami całości traktujących o innych zagadnieniach czy też małymi wstawkami (np. 13,21; 20,16; 20,23). Ze względu na stosunkową szczupłość materiału i specyficzny jego układ (wzmianki o przyjaźni rozsiane po całej Księdze; występują w najróżniejszych kontekstach) trudno mówić o systematycznym rozwoju Syrachowego nauczania o przyjaźni.

### Osoba przyjaciela

Jednoznacznie można stwierdzić, iż Syrach ma bardzo wysokie mniemanie o wartości przyjaźni:

*"kto go (przyjaciela) znalazł, skarb znalazł.  
Przyjaciel wierny jest bez ceny,*

*a wartości jego nie sposób określić" (6,14-15)*

*"Wino i sycera rozweselają serce,  
ale bardziej niż one - miłość przyjaciół" (40,20).<sup>1</sup>*

O wiele trudniej natomiast jest odpowiedzieć na pytanie, co Autor rozumie pod pojęciem przyjaźni oraz jakie, jego zdaniem, cechy prawdziwy przyjaciel powinien posiadać. Można spróbować rozwiązać ten problem poprzez przyjrzenie się typom i cechom charakteryzującym więzi międzyludzkie omawiane przez Autora i próbę odniesienia ich do przyjaźni.

Pierwszą grupę tych więzi określiłbym jako "rodzinne": z żoną (np. 25,17-26), rodzicami (np. 3,1-16), dziećmi (np. 22,3-8), a także ze sługami domu (np. 33,25-32). Żaden z fragmentów wspominających o przyjaźni nie sugeruje, iż w wypadku więzi rodzinnych może chodzić o przyjaźń. Natomiast w kilku miejscach jest wyraźnie określona relacja członków rodziny do przyjaciół jej głowy (30,1-8 - rola syna; 40,23 - żony; co ciekawe, Autor zdaje się cenić ją wyżej niż przyjaciół).

Drugą grupę stanowią stosunki z przedstawicielami różnych grup społecznych. Ich charakter jest niejako zdeterminowany poprzez stosunki panujące w ówczesnym społeczeństwie Izraela. I tak: kapłanów należy otaczać głębokim szacunkiem (np. 7,29-31), podobnie i starszych - mędrców (np. 25,5-6). Trzeba strzec się zwady z możnymi (np. 8,2; 10,30), ubogich zaś wspomagać jałmużną (np. 7,32-33). Wszelkie pozarodzinne kontakty z kobietami wypada traktować z dużą ostrożnością, lękając się ich możliwych konsekwencji (np. 9,1-9). Wydaje się, że trudno w którejkolwiek z wymienionych sytuacji mówić o przyjaźni. Ewentualni przyjaciele rekrutują się więc chyba wyłącznie z grupy osób równych statusem materialnym i społecznym tym, do których Księga jest adresowana. Przypuszczenie to Syrach zdaje się potwierdzać wprost:

*"Każde stworzenie łączy się ze stworzeniem swego  
gatunku, każdy zaś człowiek łączy się do równego sobie" (13,16).*

---

<sup>1</sup> wszystkie cytaty za *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1992, *Mądrość Syrach*.

## Cechy przyjaźni

Jakimi cechami powinien się odznaczać prawdziwy przyjaciel? Trudno odpowiedzieć na to pytanie opierając się wyłącznie na fragmentach mówiących o przyjaźni. Spróbuję uczynić to pośrednio.

Cała właściwie Księga jest oparta na antynomiach moralnych: mądrzy - głupi (np. 19,10-18), prawdomówni - oszczercy (np. 5,9-6,1), wierni - obłudnicy (np. 6,7-12; ta jest szczególnie istotna dla naszego tematu), skromni - pyszałkowaci (np. 10,12-18), religijni - bezbożni (np. 19,24). Jest ona w całości zachętą do życia zgodnego z ideałami wyznaczanymi przez pozytywne strony tych przeciwieństw - do życia w prawdziwej bojaźni Bożej (np. 1,11-20). Należy więc przypuszczać, że Autor zachęca swych słuchaczy do poszukiwania przyjaciół w gronie ludzi odznaczających się tymi właśnie cechami. Przecież:

*"Każde stworzenie kocha sobie podobne,  
każdy zaś człowiek tego, kto jest jego odbiciem"*  
(13,15).

## Wierność

Jedyną właściwie cechą, którą Syrach przypisuje prawdziwemu przyjacielowi, a o której możemy mówić opierając się bezpośrednio na tekstach o przyjaźni, jest wierność. Wydaje się wręcz, iż w odniesieniu do stosunków międzyludzkich, wierność bez względu na okoliczności jest dla Syracha tożsama z pojęciem przyjaźni. Określenie *wierny* pojawia się w Księdze siedem razy - trzy w odniesieniu do Boga (1,14; 2,6; 44,20) i cztery - do człowieka (6,14-16; 7,17) - za każdym razem w kontekście przyjaźni (tak samo i *wierność*: cztery razy; Bóg - trzy (1,27; 15,15; 45,4), człowiek - jeden (22,23) - także w kontekście przyjaźni). Fakt używania tego określenia tylko w odniesieniu do Boga i przyjaciela zdaje się wskazywać na wielki szacunek Syracha dla wartości przyjaźni, na wręcz swoistą absolutyzację tego typu więzi międzyludzkiej. Stąd też zapewne bierze się wyraźna ostrożność, by nie rzec pesymizm Autora względem możliwości przyjaźni. Nie jest ona wprawdzie niemożliwa, ale z pewnością bardzo trudna do osiągnięcia.



*"Wielu jest ludzi, którzy ci życzą pokoju,  
ale twoim powiernikiem może być jeden z tysiąca" (6,6)*

O przyjaźni możemy mówić dopiero wtedy, gdy przejdzie ona pomyślnie surową próbę związaną z jakimś nieszczęściem. Szczęśliwego bowiem zawsze otaczają pochlebcy - nie sposób odróżnić przyjaciół od ukrytych wrogów. Przy dotkniętym klęskami zostają tylko prawdziwi przyjaciele - ci, którzy są naprawdę wierni. Przyjaźń nie wypróbowana właściwie nie jest jeszcze przyjaźnią. Nie ma żadnej gwarancji, iż nie załamię się w pierwszej trudniejszej sytuacji.

*"bo może się zdarzyć, iż ktoś jest przyjacielem do czasu,  
ale w dniu nieszczęścia nie dochowa wierności" (6,8)*

*"W szczęściu człowieka każdy wróg zdaje się być  
przyjacielem, ale w nieszczęściu odsuwa się także  
przyjaciel" (12,9)*

*"Zły to przyjaciel, który spoziera na stół,  
a w czasie przeciwności trzyma się z daleka.  
Dobry przyjaciel walczy z wrogiem  
i wobec przeciwnika chwytą za tarczę" (37,4-5)*

Przeciwieństwem prawdziwego przyjaciela jest więc przyjaciel fałszywy - odwracający się w dniu nieszczęścia; ten - który zdradza. Zdrada jest przeciwieństwem wierności - niszczy przyjaźń bezpowrotnie. Tę antynomię możemy obserwować w większości traktujących o przyjaźni fragmentów: np. 6,1; 6,8-12; 7,18; 22,22; 27,17-21; 37,1-6. Syrach zaleca więc bardzo daleko idącą ostrożność w dobieraniu sobie przyjaciół - każdy z nich może wszak okazać się niewdzięcznikiem i wrogiem:

*"Zdobywając przyjaciela, zdobywaj go przez próbę  
i nie okazuj mu zbyt szybko swego zaufania" (6,7).*

Prawdziwa, wypróbowana przyjaźń wymaga wzajemnej wierności. Przyjaciel zasługuje na największą miłość:

*"trzeba (go) kochać jak siebie samego.  
Kochaj przyjaciela i bądź mu wierny" (27,16-17).*

Przyjaźń bezwzględnie domaga się nagrody:

*"Nie zapomnij w walce o przyjaciela  
i nie pomiń go przy podziale łupów" (37,6).  
"Dochowaj bliźniemu wierności w ubóstwie,  
abyś mógł mieć swój udział w jego dobrobycie.  
Trwaj przy nim w czasie utrapienia,  
abyś mógł mieć część w jego dziedzictwie" (22,23).  
"Zanim umrzesz, czyni dobrze przyjacielowi  
i obdarzaj go tym, na co cię stać" (14,13).*

Wdzięczność wobec przyjaciół sięga poza grób:

*"gdy śmierć się zbliża nie napawa go to smutkiem:  
wrogom zostawia mściciela,  
a przyjaciołom tego, kto się im odwdzięczy"  
(30,6 - mowa tu o synu).*

Nie każdy występek przeciwko przyjaźni automatycznie niszczy tę więź. Możliwość pojednania istnieje w wypadku poważnego nawet zatargu (22,21-22) czy obmowy (19,14). Dopiero zdrada unicestwia przyjaźń w sposób definitywny i nieodwracalny. Pojęcia zdrady używa Syrach w dwóch znaczeniach: pierwszym - wyżej omówionym (odwrócenie się w nieszczęściu) i drugim - jako niezachowanie tajemnicy przyjaciela. Wierny przyjaciel to bowiem także ten, który umie dochować tajemnicy:

*"tego, kto dochowuje tajemnicy, trzeba kochać jak  
siebie samego.  
Kochaj przyjaciela i bądź mu wierny,  
ale jeśli zdradziłeś jego tajemnicę,  
już o niego nie zabiegaj" (27,16-17).*

## Podsumowanie

Nauczanie Syracha o przyjaźni jest tylko jednym z wątków jego nauki moralnej. Nie jest to zagadnienie, któremu poświęca szczególną uwagę. Przyjaciel dla Syracha to ten, który jest wierny. Zawsze i w

każdych okolicznościach. Co więcej, o przyjaźni można mówić dopiero wtedy, gdy przejdzie ona pomyślnie próbę trudnych okoliczności. Staje się ona wówczas prawdziwym skarbem, którego wartości nie sposób określić (por. 6,14-15).

---

## II Przyjaciel jako doradca

**Michał Romanek OP**

*Przyjacielowi z roku*

Przyjaźń można pojmować szeroko lub wąsko. W sensie ścisłym przez przyjaźń rozumiemy bliskie, serdeczne stosunki z drugim człowiekiem, oparte na wzajemnej szczerości i zaufaniu. Przyjaźń w tym znaczeniu to intymna, zażyła relacja między osobami. W sensie szerszym przez przyjaźń rozumie się ogólną życzliwość, przychylność, uprzejmość. Przyjazne nastawienie do otoczenia nie musi wiązać się z relacją głębszą niż zwykła serdeczność.

Pierwsze zetknięcie z tekstem Księgi Mądrości Syracha pozostawia wrażenie, iż przyjaźń ujęta jest w niej wyłącznie w sensie szerokim. Syrach traktuje przyjaźń jako jeden ze sposobów dobrego współżycia z ludźmi: *W trzech rzeczach upodobałem sobie, które są przyjemne Panu i ludziom: zgoda wśród braci, przyjaźń między sąsiadami oraz żona i mąż dobrze zgadzający się wzajemnie* (25,1)<sup>1</sup>. Również inne wskazania Mędrca dotyczą utrzymywania ogólnie dobrych stosunków z otoczeniem: *Czyń siebie godnym kochania w zgromadzeniu* (4,7a); *Mędrzec słowami zdobywa sobie miłość* (20,13a)<sup>2</sup>.

Jednak dokładniejsza analiza wypowiedzi Syracha na temat przyjaźni zdradza jego zainteresowanie przyjaźnią również w sensie ścisłym. Wczytując się uważnie w teksty mówiące o bliskiej relacji z zaufanym człowiekiem, można zauważyć, że bardzo często dotyczą one nie tylko *przyjaciela*, ale i *doradcy*. Dlatego w moim artykule będę

---

<sup>1</sup> Teksty Pisma św. podaję w tłumaczeniu *Biblii Tysiąclecia*.

<sup>2</sup> W obu wypadkach użyty jest zwrot *prosfite poiein* (postępować w sposób przyjazny).

się starał pokazać, że Syrach rozumiał bliskiego przyjaciela jako mądrego, zaufanego doradcę.

O powiązaniu idei przyjaźni i rady świadczą teksty, w których występuje rdzeń *sybmul* (doradca, rada, radzić)<sup>3</sup>. Są to przede wszystkim fragmenty: 6,5-17 i 37,1-14, które razem z tekstami 22,20-25 i 27,16-21 stanowią najważniejszą grupę wypowiedzi Księgi Syracha o przyjaźni. Ponadto wątek rady pojawia się w rozdziałach: ósmym (w.17) i dziewiątym (w.14).<sup>4</sup> Dokonam teraz analizy tych tekstów, skupiając uwagę przede wszystkim na dwóch pierwszych.

### Doradca - jeden z tysiąca: Syr 6,5-17

<sup>5</sup> *Miłą mowa pomnaża przyjaciół, a język uprzejmy pomnaża miłe pozdrowienia.* <sup>6</sup> *Żyjących z tobą w pokoju może być wielu, ale gdy idzie o doradców, [niech będzie] jeden z tysiąca!* <sup>7</sup> *Jeżeli chcesz mieć przyjaciela, posiadź go po próbie, a niezbyt szybko mu zaufaj!* <sup>8</sup> *Bywa bowiem przyjaciel, ale tylko na czas jemu dogodny, nie pozostanie nim w dzień twego ucisku.* <sup>9</sup> *Bywa przyjaciel, który przechodzi do nieprzyjaźni i wyjawia wasz spór na twoją haniebę.* <sup>10</sup> *Bywa przyjaciel, ale tylko jako towarzysz stołu, nie wytrwa on w dniu twego ucisku.* <sup>11</sup> *W powodzeniu twoim będzie jak [drugi] ty, z domownikami twymi będzie w zażyłości.* <sup>12</sup> *Jeśli zaś zostaniesz ponizony, stanie przeciw tobie i skryje się przed twym obliczem.* <sup>13</sup> *Od nieprzyjaciół bądź z daleka i miej się na baczności przed twymi przyjaciółmi.* <sup>14</sup> *Wierny bowiem przyjaciel potężną obroną, kto go znalazł, skarb znalazł.* <sup>15</sup> *Za wiernego przyjaciela nie ma odpłaty ani równej wagi za wielką jego wartość.* <sup>16</sup> *Wierny przyjaciel jest lekarstwem życia; znajdą go bojący się Pana.* <sup>17</sup> *Kto się boi Pana, dobrze pokieruje swoją przyjaźnią, bo jaki jest on, taki i jego bliźni.*

Wers 5 wprowadza wątek przyjaźni (rozumianej w sensie szerokim). Wers kolejny, zawierający słowo "doradca", pojawia się zatem w kontekście ukazującym sposoby zjednywania sobie przyjaźni

---

<sup>3</sup> Rdzeń ten występuje u Syracha dziewięciokrotnie. W większości wypadków łączy się on z zagadnieniem przyjaźni. Wyjątkami są wiersze: 6,23 (zachęta do słuchania rad Mądrości) oraz 42,21 (o Bogu, który nie potrzebuje doradcy).

otoczenia, sam natomiast stanowi przejście do zagadnienia wyboru przyjaciela (już w sensie wąskim).

Spośród wierszy 5-16 tylko ww. 6 oraz 11 i 12 nie zawierają słowa *filos*, przy czym w w. 11 i 12 pozostaje ono nadal podmiotem. Stąd sądzę, że występujący w w. 6 "doradca" (*jeden z tysiąca*) jest jeśli nie synonimem, to przynajmniej odpowiednikiem, bliską paralełą "przyjaciela" z w. 7. Chodzi wciąż o przyjaciela w sensie bliskiego człowieka: zdobytego po próbie, wyłonionego spośród wielu innych ludzi, przyjaciół tylko *na czas im dogodny* (por. w.8), tylko *jako towarzyszy stołu* (por. w.10).

Z wierszy 6-13 wynika, że doradca (przyjaciel) powinien być wypróbowany. Nie można zaufać każdemu człowiekowi<sup>4</sup>, należy być ostrożnym nawet w stosunku do tych, którzy mienia się przyjaciółmi (zob. w.13b). Dlatego człowiek, który okaże się godnym zaufania, jest *skarbem i potężną obroną* (w.14). Ostatni wers, mówiący nadal o przyjaźni w sensie ścisłym, stanowi nawiązanie do przewodniej idei Księgi (por. np. 1,14: *bojaźń Pana jest początkiem mądrości*).

Podobną nieufność odnajdujemy w kolejnym znaczącym tekście o przyjaźni, 37,1-15.

### Nie ufaj każdemu doradcy: Syr 37,1-15

<sup>1</sup> *Każdy przyjaciel mówi: "Jestem i ja twoim przyjacielem", ale zdarza się przyjaciel tylko z imienia.* <sup>2</sup> *Czyż nie jest śmiertelną udręką, gdy towarzysz i przyjaciel zmienia się w nieprzyjaciela?* <sup>3</sup> *O przewrotna skłonności! Czemu zostałeś stworzona, by okryć ziemię podstępem?* <sup>4</sup> *W pomysłności towarzysz cieszy się wraz z przyjacielem, a w czasie utrapienia staje przeciw niemu.* <sup>5</sup> *Towarzysz z przyjacielem trzodzi się, by mieć pokarm, a w razie wojny chwyci za tarczę.* <sup>6</sup> *Nie zapomnij w duszy swej o przyjacielu i nie trać pamięci o nim wśród bogactw!* <sup>7</sup> *Każdy doradca wysoko ceni swą radę, a przecież bywa i taki, który doradza na swoją korzyść.* <sup>8</sup> *Strzeż się doradcy, a najpierw poznaj, jakie są jego potrzeby, - albowiem taki na swoją korzyść doradza - czy czasem nie zyska on czegoś na tobie, jakby losem,* <sup>9</sup> *i aby, mówiąc ci: "Dobra jest twoja droga", nie stanął z przeciwnika, by patrzeć na to, co przyjdzie na*

<sup>4</sup> Por. 8,19a: *nie otwieraj swego serca każdemu człowiekowi.*

ciebie. <sup>10</sup> Nie naradzaj się z tym, kto na cię patrzy krzywym okiem, a przed tymi, co ci zazdroszczą, ukryj zamiary! <sup>11</sup> [Nie naradzaj się] z kobietą co do jej rywalki, z tchórzliwym co do wojny, z kupcem co do zamiany towarów, z handlarzem co do sprzedaży, z zawistnym co do wdzięczności, z niemiłosiernym co do dobroczynności, z leniwym co do jakiegokolwiek pracy, z okresowym najemnikiem co do zakończenia zajęcia, z niewolnikiem opieszatym co do wielkiej pracy - gdy chodzi o jakąkolwiek radę, nie polegaj na nich! <sup>12</sup> Natomiast z człowiekiem pobożnym podtrzymuj znajomość, a także z tym, o którym wiesz, że strzeże przykazań, którego dusza podobna do twej duszy, i kto, jeślibyś upadł, będzie współczuł tobie. <sup>13</sup> Następnie trzymaj się radę twego serca, gdyż nad nią nie masz nic godniejszego wiary. <sup>14</sup> Dusza bowiem człowieka zwykła czasem więcej objawić niż siedem chat siedzących wysoko dla wypatrywania. <sup>15</sup> A ponad to wszystko proś Najwyższego, aby po drodze prawdy kierował twoimi krokami.

Pierwsza część tekstu zawiera często powtarzające się słowa: "przyjaciel" i "towarzysz"<sup>5</sup>. Doświadczenie uczy, że nie można łatwo polegać na przyjacielu *tylko z imienia* (w.1). Jednak ani przewrotność innych ludzi, ani chęć zabezpieczenia własnych interesów nie usprawiedliwia niewierności wobec przyjaciela (w.6). Przejście do wątku "doradcy" dokonuje się od w. 7, przy czym podstawowy ton wypowiedzi pozostaje niezmienny. Jest nim daleko posunięta ostrożność. Pozytywne zachęty znajdujemy w tym tekście z rządka: w. 6, w. 12. Długi katalog osób nie nadających się na doradców (w.11) wydaje się stanowić ostrzeżenie przed ludzką interesownością (por. ww.7b.8b.10), która niweczy bezstronność i obiektywizm. Ludzki egoizm nie powinien jednak zburzyć wiary w przyjaźń i w możliwość znalezienia uczciwego doradcy (w.12). Fragment kończy się (podobnie jak 6,5-17) powrotem do wiodącej perspektywy Księgi Syracha - wizji Boga jako mądrego kierownika ludzkiego życia.

<sup>5</sup> Zagadkowa jest sprawa połączenia tych dwóch słów, gdyż o ile w w.2 wydają się one oznaczać tę samą osobę, o tyle już w wierszach kolejnych (4-5) "przyjaciel" i "towarzysz" to dwaj różni ludzie.

## Wierny przyjaciel - mądry doradca

Kolejne dwa teksty (22,20-25 oraz 27,16-21) ukazują wierność jako jeden z istotnych wymogów przyjaźni. Człowiek nie potrafiący dochować tajemnicy nie nadaje się na przyjaciela. W ciekawym świetle stawiają to zagadnienie nie omówione jeszcze wiersze zawierające rdzeń *symbol*: 8,17 i 9,14.

Nie naradzaj się z głupim, bo nie potrafi rozmowy zachować w tajemnicy.

*Według możliwości staraj się zyskiwać życzliwość bliźnich, a naradzaj się z mądrymi!*

Teksty te stanowią układ paralelny: drugi z nich wyraża w sposób pozytywny to, co pierwszy ujmuje negatywnie. Zdolność do zachowania tajemnicy jest cechą ludzi mądrych; tacy też godni są, by wybrać ich na doradców. Człowiek, którego nie cechuje mądrość, nie potrafi nawiązać głębokiej i trwałej relacji z bliźnim: *Głupiec powiada: "Nie mam przyjaciela" (20,16a).*

Podsumowując, należy podkreślić występującą w analizowanych tekstach łączność idei rady z ideą przyjaźni. Choć nie zawsze jest ona wyrażona *explicite*, stanowi niekwestionowane przekonanie Syracha.

## Tylko doradca czy aż doradca?

Na koniec warto postawić pytanie, czy rola doradcy, którą podkreśla Syrach, jest jedynym zadaniem, jakie ma do spełnienia przyjaciel, czy też jest to tylko jedna z jego istotnych cech. Jak bowiem zaznaczyłem na początku, ściśle rozumienie przyjaźni zakłada pewną zażyłość, bliskość osób. Tymczasem podkreślanie "doradczego" charakteru przyjaźni nie musi wiązać się z uznaniem konieczności istnienia intymnej relacji między doradcą a tym, kto zwraca się po radę.

W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie należy odwołać się do pozostałych wzmianek o przyjaźni znajdujących się w Księdze Syracha. Są to najczęściej wskazówki, stawiające wzajemne wymagania przyjaciółom. Przyczyniają się one do powstania bardzo



głębokiego ideału przyjaźni. Oprócz mądrości, do warunków przyjaźni Syrach zalicza m.in.: szczerłość (7,12; 41,19), troskę o dobro duchowe przyjaciela (19,13.15), szacunek (22,20; 41,25) oraz wspomnianą wyżej wierność i obowiązek strzeżenia powierzonych tajemnic. Wszystkie te wskazania podyktowane są czymś więcej niż troską o przestrzeganie poprawnych reguł postępowania z ludźmi. Ukazują pełną wizję przyjaźni, w której idea rady zostaje wysunięta na plan pierwszy.

Widzenie przyjaźni jako związku z godnym zaufania doradcą nie musi więc wcale oznaczać rezygnowania z wzniosłego ideału, jakim wydaje się przyjaźń rozumiana jako zażyła relacja. I choć istnieje możliwość jednostronnego zinterpretowania myśli Syracha, uważam, iż mimo odmiennej od naszej mentalności, mimo różnicy czasu i kultury, Syrach doświadczał tej samej głębokiej więzi z drugim człowiekiem, której i my pragniemy. Swym czytelnikom zostawił zaś *radę*, by więzi tej wciąż na nowo poszukiwali.

# Duchowość św. Tomasza z Akwinu

## Walter Principe

*Walter Principe jest profesorem mediewistyki w Papieskim Instytucie Studiów Średniowiecznych w Toronto i cenionym ekspertem w dziedzinie historii teologii oraz chrystologii i duchowości. Prezentowany niżej tekst jest tłumaczeniem drugiej części odczytu, jaki Walter Principe wygłosił 12 marca 1992 roku w Instytucie Teologii św. Tomasza z Akwinu w St. Louis (USA). Tematem odczytu była "próba odkrycia dróg, jakimi teologia Akwinaty może przyczynić się do pogłębienia duchowości świeckich chrześcijan żyjących i działających w społeczeństwie i świecie". W pierwszej części odczytu - nie zamieszczonej tutaj - autor zastanawia się nad treścią pojęć "duchowość" i "teologia duchowości", umieszczając swoje rozważania w szerokim kontekście historycznym - od św. Pawła aż po Sobór Watykański II. Autor ujmuje temat pod kątem jego przydatności w życiu chrześcijan świeckich, niemniej jednak jego wysiłek wydaje się mieć uniwersalny wymiar. Tekst odczytu został zamieszczony w "Spirituality Today" 44/2 (Summer 1992).*

---

Wiele elementów teologii św. Tomasza z Akwinu stanowi ważne propozycje dla współczesnych chrześcijan szukających duchowości, która byłaby aktualna dla człowieka żyjącego w dzisiejszym świecie. (...)

## Docenienie wyjątkowego charakteru duchowej drogi każdego człowieka

Głęboka i uniwersalna doktryna Akwinaty ma znaczenie dla każdego chrześcijanina, szczególnie zaś dla chrześcijan świeckich. Tomasz mówi, iż "osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze" (*Summa Theologiae* I, q.29, a.3)<sup>1</sup>. W jego wizji każda ludzka osoba jest jedyna w swoim rodzaju; każdy człowiek jest osobą poprzez indywidualny akt istnienia i dlatego też posiada własny byt i historię, osobisty rozwój oraz świętość, którą może osiągnąć dzięki miłosiernej pomocy Boga. Nikt inny nie jest w stanie oddać Bogu chwały w sposób indywidualny i swoisty poza owym pojedynczym człowiekiem, wezwanym do tego na sposób wyjątkowy we własnej historii życia i poprzez nią.

Tomasz dodaje, że tak jak różnorodność stworzeń czyni wszechświat bardziej doskonałym i przyczynia się do większej chwały Bożej, tak łaska Boża, różnorodna i działająca z różnym natężeniem w życiu poszczególnych osób, przyczynia się bardziej do piękna i doskonałości Kościoła (a tym samym do większej chwały Stwórcy), niż gdy udziałem każdego człowieka byłby ten sam rodzaj i stopień łaski (STh I, 112, 4). Oznacza to, iż każdy z nas ma swoje własne zadanie do spełnienia i wyjątkowe przeznaczenie. Żyjąc i pracując w określonym czasie i miejscu, prowadząc właściwy sobie rodzaj działalności, oddajemy Bogu chwałę. I żadna dziedzina naszej ludzkiej aktywności nie może być oddzielona od "życia według Ducha" (Rz 8,1nn)<sup>2</sup>.

### Zasada ekologiczna

Wymienione w poprzednim punkcie poglądy św. Tomasza odnoszące się do ludzkiej osoby, mogą również służyć jako punkt wyjścia

---

<sup>1</sup> Tłumaczenie cytatów z *Summa Theologiae* (STh) św. Tomasza podaję za wydaniem polskim: *Suma teologiczna*, Londyn 1962-1966 (przyp.tłum.)

<sup>2</sup> We wstępnej, nie zamieszczonej tutaj części odczytu autor szczegółowo omawia terminy: "duch" i "ciało" używane przez św. Pawła w Liście do Rzymian (przyp.tłum.)

dla tematów związanych z ekologią. Tomasz nie jest monistą, raduje się różnorodnością stworzeń (w tym również ludzi), ponieważ przyczynia się ona do większej chwały Stwórcy; każdy gatunek i rodzaj stworzenia ukazuje Bożą mądrość i dobroć w sposób tylko sobie właściwy (STh I, 47, 1 por. I, 44, 4). (W tym momencie należy zaznaczyć, iż duchowość św. Tomasza nie skupia się jedynie na Bogu jako Stwórcy, ale także na Bogu samym - stworzenie jest umiłowane i docenione, lecz duchowość nie koncentruje się na stworzeniu.) Ochrona poszczególnych gatunków roślin i zwierząt jest służbą dla Bożej chwały. Nauczanie św. Tomasza może stanowić dla chrześcijan świeckich - którzy w sposób szczególny winni być zainteresowani ekologią - drogę powiązania zaangażowania na rzecz ekologii z "życiem w Duchu".

### **Integralność ludzkiej osoby: uczucia i ich wartość moralna**

Jednym z czynników, które wywarły wpływ na myśl zachodnią było przyswojenie Arystotelesowego podziału na duszę i ciało - podziału rozumianego w języku psychologii. Niebezpieczeństwo tkwiło w tym, że można było skojarzyć *niematerialną* duszę Arystotelesa z *duchową*, zaś *materialne* ciało z *ciałem zmysłowym*. Kiedy to się stało, wrócono do błędnej interpretacji listów św. Pawła i Ewangelii św. Mateusza, której już wcześniej dokonano pod wpływem innych filozofii<sup>3</sup>. W ten sposób życie duchowe było rozumiane jako życie *duszy*, a elementy związane z *cielesnością* uważano za pozostające na zewnątrz tego, co duchowe.

Musimy zawsze pamiętać, że Tomasz z Akwinu nie był po prostu arystotelikiem. Mimo, iż używał raczej Arystotelesowego rozróżnienia na duszę i ciało, niż platońskiej psychologii ducha, duszy i ciała, własna i oryginalna filozofia bytu zaprowadziła go daleko poza Arystotelesa. Tomasz rozpatruje osobę ludzką, stanowiącą indywidualny akt istnienia, jako integralną całość, w której i przez którą ciało i dusza tworzą jedność. Akwinata zdecydowanie odrzucił jakikolwiek

---

<sup>3</sup> Autor omawia zagadnienie błędnej interpretacji niektórych fragmentów biblijnych w pierwszej części swego odczytu (przyp.tłum.).

dualizm ludzkiej osoby, zarówno platoński, stoicki, manichejski, jak i powstały przez źle rozumiany arystotelizm.

Zmysłowe władze pożądawcze, jak również wypływające z nich uczucia Akwinata uważał za dobre, jeżeli są uległe rozkazom pochodzącym z wnętrza człowieka poprzez cnoty umiarkowania i męstwa. Uczucia można uznać za dobre lub złe pod względem moralnym o tyle, o ile są dobrowolne. Do pewnego stopnia to nie represyjny i apodyktyczny rozkaz woli kieruje uczuciami, ale raczej łagodne, wewnętrzne poruszenie cnoty - taki stan jest jednak możliwy dopiero po odpowiednim czasie duchowej pracy i ascezy (zob. STh I-II, 24, 1 i 3). Kiedy posiadamy cnoty umiarkowania i męstwa w wysokim stopniu, żarliwe i mocne uczucia mogą pojawiać się w nas spontanicznie, gdyż są - dzięki owym cnotom - uległe rozkazom pochodzącym z naszego wnętrza. Doskonałym przykładem jest Chrystus - kiedy się gniewał, kiedy tak bardzo kochał Martę, Marię i Łazarza, że wylewał łzy smutku po śmierci Łazarza, kiedy okazał zdumienie wobec wiary setnika (zob. STh III, 15). Współczesny katolicki psychiatra, Conrad Baars, ubolewa nad faktem, że doktryna Tomasza nie była stosowana w praktyce. Stwierdza, iż życie duchowe wielu pokoleń katolików było wypaczone przez represyjne systemy odziedziczone po innych tradycjach duchowych katolicyzmu<sup>4</sup>.

Wszystko to miało wpływ na całościową postawę wobec życia duchowego, pojmowanego jako życie wewnętrzne prowadzone w separacji od zmiennego, nierealnego i grzesznego świata. Zatem ideałem stało się życie w klasztorach oddzielonych od społeczeństwa i świata. Taki był sens powołania, ukazywany przez pewnych pisarzy ludziom świeckim. W historii można to zobaczyć analizując życie kościelnych bractw i ideały stanu rycerskiego. Ogólnie mówiąc, duchowość oferowana ludziom świeckim żyjącym w społeczeństwie - uważano zresztą, iż należy je sakralizować - była wzorowana, w stopniu w jakim to możliwe, na duchowości mniszkiej czy zakonnej.

Efekty powyższej sytuacji są widoczne w katolickiej pobożności i duchowości jeszcze na początku naszego stulecia. Księża nazywali

---

<sup>4</sup> Zob. Conrad Baars, *Christian Anthropology of Thomas Aquinas*, *The Priest* 30/10 (October 1974), s.29-33.

swoje obowiązki troską o *dusze* lub pytali, ile *dusz* liczy parafia. Znakomita skądinąd autobiografia św. Teresy z Lisieux zatytułowana jest *La vie d'une ame* (*Życie duszy*), a przekłady książek francuskich autorów często używają słowa "dusza" zamiast odwołania się do terminu określającego całość ludzkiej osoby. Równocześnie większość traktatów duchowych, które ukazały się w pierwszych dziesięcioleciach naszego wieku, była pisana przez mnichów i zakonników oraz dla nich. Dlatego często odbijał się w tych książkach strach przed światem jako miejscem kuszenia - miejscem, z którego trzeba się wycofać, aby rozwinąć w sobie życie duchowe.

### Człowiek obrazem Boga i Trójcy

Nauczanie Akwinaty o człowieku będącym obrazem Boga i Trójcy okazuje się mieć przełomowe znaczenie, kiedy wkraczamy w sferę wyborów moralnych związanych z czynami ludzkimi. Te ostatnie są prawdziwym "materiałem" dla naszej duchowości tak długo, dopóki nie ograniczymy duchowości do jakiegoś wąskiego obszaru oderwanego od czynów ludzkich i ich wartości moralnej. Ojciec Ignacy Eschmann, dominikanin, mój znakomity profesor w Papieskim Instytucie Studiów Średniowiecznych, wpadał w stan bliski ekstazy, kiedy cytował i szczegółowo analizował krótki wstęp Tomasza umieszczony na początku *Prima secundae* jego *Summa Theologiae*. Ojciec Eschmann widział w tej prostej wypowiedzi zapowiedź wszystkiego, co miało być w dalszej części powiedziane o ostatecznym celu człowieka, ludzkiej woli, uczuciach, cnotach, darach Ducha Świętego, nałogach i dobrych sprawnościach. W prologu tym Tomasz pisze:

Człowiek, jak mówi św. Jan Damasceński, został stworzony na obraz Boży, a to znaczy, że ma umysł, wolną wolę oraz przysługującą mu z natury zdolność panowania. Dlatego po rozprawie o Prawzorze, czyli o Bogu, oraz istotach, które wyszły z wszechmocy Bożej na skutek Jego woli, należy przystąpić do omówienia obrazu, czyli człowieka, pod tym kątem widzenia, że jest on źródłem swych czynów dzięki wolnej woli i zdolności panowania nad swoim postępowaniem. Naprzód wysuwa się sprawa ostatecznego celu życia ludzkiego, a następnie tych rzeczy, które albo do celu prowadzą, albo od niego odwracają. Cel bowiem stanowi o

środkach, służących do jego osiągnięcia<sup>5</sup>. Ponieważ zaś szczęście uchodzi za ostateczny cel życia ludzkiego, należy wpieryw rozważyć ostateczny cel w ogólności, a następnie szczęście.

Z powyższej wypowiedzi wynika, że każdy człowiek jest autorem swojego życia duchowo - moralnego i podejmowanych decyzji, autorem oczywiście zawsze zależnym od Boga. Człowiek nie jest jednak zależny w sensie absolutnym od nakazów, rozporządzeń i zaleceń innych ludzi. Drugi człowiek jest dla nas jakby "małym bogiem" ("a little god") - jeżeli oczywiście można w ten sposób człowieka określić - i kiedy posługuje się swoim umysłem, wolną wolą oraz kieruje się do działania, wówczas naśladuje nieskończonego Boga.<sup>6</sup>

### Szukanie woli Bożej

Każdy z nas ma jedyną w swoim rodzaju osobowość, a także szczególną drogę duchową; jak więc mamy odnaleźć wolę Bożą dotyczącą spełnienia wyjątkowego zadania, które nam przypadło? Wola Boża i jej poszukiwanie są zbyt często postrzegane jako coś w rodzaju Bożego scenariusza, uprzednio już ustalonego, i biada nam, jeśli nie

---

<sup>5</sup> Należy zauważyć siłę wyrażenia: "Cel bowiem stanowi o środkach, służących do jego osiągnięcia". Wskazuje ono na to, iż Tomasz poszukuje oceny moralno-duchowej poprzez spojrzenie na naturę rzeczy i ich celowość. Późniejszy nominalizm czy konceptualizm zniszczył to spojrzenie wewnętrzne *ex intrinseco* i z konieczności oparł się na woli prawodawcy, prawie, i skutkiem tego na obowiązku jako podstawie osądu moralnego, a co za tym idzie, na rozwoju kazuistyki, głównego narzędzia tego rodzaju wartościowania.

<sup>6</sup> Na ten temat zob. STh I-II, 14: "O namyśle (*consilium*), który poprzedza wybór". Według Tomasza namysł należy przede wszystkim do samego człowieka osądzającego, co należy czynić. Jedynie na marginesie Tomasz wskazuje na użyteczność korzystania z porady drugich na drodze podejmowania własnych rozstrzygnięć.

odnajdziemy składników owego scenariusza i nie dostosujemy się do jego szczegółów!

Ponieważ jednak nie otrzymaliśmy specjalnego objawienia od Boga, więc to, co mamy czynić powinno być rozpatrywane z uwzględnieniem Bożej woli *w chwili obecnej*. Wieczny Bóg jest w sposób aktywny obecny tu i teraz, gdyż chce pomóc mi odnaleźć swoją wolę. Jest tu i teraz, a ja mam osądzić, jaki rodzaj działania jest najlepszy i najbardziej właściwy. Mam się zastanawiać, gromadzić informacje, próbować przewidzieć konsekwencje decyzji, modlić się w tej intencji, być może też szukać rady - lecz nie poprzez ślepe posłuszeństwo komukolwiek, a nawet bez uciekania się do posłuszeństwa, jeżeli jestem świeckim chrześcijaninem odpowiedzialnym za decyzje w określonej dziedzinie.

Jeśli spełniam wszystkie te warunki - próbując wykluczyć osobiste uprzedzenia i nieuporządkowane uczucia - i wtedy podejmuję decyzję, mogę być pewien, iż naprawdę pełnię wolę Bożą. Tym właśnie jest dla mnie Boża wola - podjąć wolną decyzję pozostając pod wpływem Bożej łaski i używając wszelkich dostępnych mi możliwości. Później mogę wrócić do mego problemu i zastanowić się, czy inna decyzja nie byłaby lepsza. Ważne jest jednak, iż podczas podejmowania odpowiedniego rozstrzygnięcia zrobiłem wszystko, co możliwe i w ten sposób wypełniłem wolę Bożą. Tomasz powie bardzo odważnie, że jeśli nawet decyzja mojego sumienia dotycząca jakiegoś czynu, byłaby błędna, powinienem pójść za sumieniem; ktoś, kto nie postępowałby według nawet obiektywnie fałszywej decyzji sumienia, zasługiwałby na naganę.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Zob. Sth I-II, 19, 3-4 i komentarz T.-H. Demana w jego "renseignements techniques" w: *Saint Thomas d'Aquin: Somme théologique: La prudence*, wyd. 2, Paris 1949, s. 496-506.



## Duchowość oparta na roztropności przeżywanej w Duchu Świętym<sup>8</sup>

Dla człowieka świeckiego duchowość oparta na roztropności przeżywanej w Duchu Świętym jest bardziej odpowiednia, niż duchowość zdominowana przez ideę posłuszeństwa prawom, które próbują przewidzieć każdą życiową ewentualność lub przez ideę posłuszeństwa kierownikowi czy autorytetowi duchowemu, którego kompetencja nie wystarcza do ogarnięcia wszystkich szczegółów życia w świecie. Niektórzy świeccy chrześcijanie wybierają sobie *kierowników* duchowych i pragną być im posłuszni we wszystkich dziedzinach, jak gdyby owi kierownicy byli głosem Boga. Jest to błąd! Powinniśmy szukać kierowników duchowych jedynie jako *wsparcia* w podejmowaniu *osobistych* decyzji. Osoby te nie mogą przejmować odpowiedzialności za nasze życie, a tym bardziej za życiowe rozstrzygnięcia.

Powyższe poglądy są głęboko zakorzenione w całym nauczaniu św. Tomasza z Akwinu. Jak to już zostało powiedziane, każdy z nas został stworzony na podobieństwo Boga, a wyraża to nasz umysł, wolna wola oraz zdolność panowania - są to władze działające zawsze pod wpływem miłosiernej pomocy Bożej i specjalnego wsparcia, jakie stanowią dary Ducha Świętego, w szczególności dar mądrości, rozumu, rady i umiejętności. Osoba roztropna - a roztropność znaczy zarówno podejmowanie ryzyka jak i bycie ostrożnym! - jest świadoma wagi Objawienia, stosuje się do praw Bożych, kościelnych i - w sferze świeckiej - społecznych, zdając sobie sprawę, że nie mówią one szczegółowo, co w danym przypadku należy czynić. Roztropny człowiek musi samodzielnie dokonać oceny każdej sytuacji biorąc pod uwagę wszelkie jej aspekty.

Osoba żyjąca w społeczeństwie nie może odrzucić zadania bycia obrazem Boga dla drugiego człowieka. Nawet działając z posłuszeństwa trzeba rozważyć sferę praw i poleceń, aby się przekonać, czy

---

<sup>8</sup> Roztropność u Tomasza: zob. STh II-II, 47-56; kwestia 52 rozważa jeden z darów Ducha Świętego - dar rady; zob. wyczerpujący komentarz u T.-H. Demana, dz. cyt.

zastosowanie się do nich będzie prawdziwie dobre i nie przyniesie szkody w określonych okolicznościach. Okoliczności te zna się zwykle lepiej od przełożonego, kierownika duchowego czy jakiegokolwiek prawodawcy. Jeśli jesteśmy posłuszni, musimy to czynić z własnej i nieprzymuszonej woli. Prawo i posłuszeństwo nie przewidują wszystkich pojedynczych okoliczności i wydarzeń. Dlatego też człowiek świecki potrzebuje dojrzałości, aby podjąć w pełni roztropną decyzję w warunkach i kontekście znanych tylko jemu. Nie można dopuścić, aby kapłan czy ktoś inny wydawał rozkazy jakiejś osobie w dziedzinie należącej do kompetencji tej osoby.

## Nowe Prawo i dary Ducha Świętego

Układ materiału części *Secunda secundae Summa theologiae* wyraża bardzo jasną wizję Tomasza. Rozpoczyna on od cnót teologicznych - wiary, nadziei i miłości - które kierują nas wprost ku Bogu. Następnie omawia cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo. Z tymi cnotami są zaś związane, według Tomasza, dary Ducha Świętego. Nowe Prawo czy Nowe Przymierze są wewnętrzną obecnością i darem Ducha Świętego uzdalniającym nas do życia według Ewangelii - czasem według takich jej wymogów, które dla niektórych ludzi są "głupstwem". Wszyscy chrześcijanie potrzebują w swym życiu tego ciągłego, delikatnego wsparcia Ducha Świętego. Aby żyć na poziomie wiary, nadziei i miłości kierujących nas bezpośrednio ku Bogu, potrzebujemy wyjść poza doświadczenie rozumu i punkt widzenia oparty na doczesności, a Duch Święty musi nas podnieść na wyższy poziom duchowej aktywności - to jest właśnie prawdziwa duchowość (zob. STh I-II, 68, 2).

Dalej Tomasz przechodzi do omówienia cnót pokrewnych cnotom kardynalnym. Dopóki nie poradzimy sobie z nieuporządkowanymi aktami naszej woli, dopóty będziemy doświadczać nałogów i grzechów przeciwnych wyżej wymienionym cnotom - nawyków i czynów, które odwodzą nas od ukierunkowania naszego życia ku Bogu. W końcu Tomasz omawia przykazania - drogowskazy pomocne w zachowaniu wewnętrznej dyscypliny, chroniące życie duchowe przed wykołajeniem.

Jest to bardzo jasna i pozytywna wizja! Jakże bardzo odmienna od podejścia starszych moralistów kładących nacisk na obowiązek i

nakaz jako najprostszą drogę do osiągnięcia moralnie dobrego życia. Rzecz jasna, iż taka przygnębiająca doktryna moralna nie była nigdy uważana przez owych moralistów ani przez ich uczniów za życie w Duchu, lecz tylko za rodzaj podbudowy będącej podstawą dalszego rozwoju. U Tomasza z Akwinu nie ma rozdziału moralności od życia duchowego; życie moralne musi być życiem duchowym i na odwrót.

### Wiara w Boga a prawdy wiary i nauczanie Kościoła

Gdy bierzemy pod uwagę problemy, które stają przed nami w dzisiejszych czasach, problemy szczególnie istotne dla chrześcijan podejmujących refleksję nad oficjalnym nauczaniem Kościoła, okazuje się jak bardzo ważne jest to, co Tomasz mówi na temat wiary. Wiara jest dla niego akceptacją Bożej prawdy dokonującą się w bardzo osobistym spotkaniu człowieka z Bogiem jako samą Prawdą, kiedy to Bóg "przemawia" w ciemnościach do ludzkiego umysłu. W tym spotkaniu człowiek wyraża zgodę na ową Prawdę pod wpływem delikatnego, a być może i pełnego bojaźni poruszenia woli, którego przyczyną jest sam Bóg. Wiara jest więc spotkaniem z Nieskończoną Bożą Rzeczywistością. Prawdy wiary formułowane przez człowieka - credo, definicje wiary - są konieczne dla ludzkiego sposobu poznania i dla wspólnoty wierzących zjednoczonej w wyznawaniu tej samej wiary. Jednak te prawdy czy formuły nie są celem ani kresem wiary. Wiara prowadzi nas poprzez owe prawdy do samej *Res*, nieskończonej i tajemniczej rzeczywistości Boga w Trójcy Jedynej. Jest to droga będąca ryzykownym darem z siebie, takim jakiego Jezus domaga się w Ewangelii, ale również takim, który do pewnego stopnia relatywizuje formuły wiary. Owe formuły ujmują bowiem prawdziwie, ale w sposób niewystarczający, jedynie niewielki przejaw nieskończonej Bożej tajemnicy. Stąd zawsze istnieje możliwość ich ulepszenia, modyfikacji bez popadania w sprzeczność, jak tego mamy przykłady w historii.<sup>9</sup>

Tomasz podał ważną uwagę dotyczącą formuł ujmujących prawdy wiary: "Akt zaś naszej wiary nie dotyczy ostatecznie sposobu

---

<sup>9</sup> Jest to skrót kilku najważniejszych artykułów z STh II-II, 1-2.

wysłowienia, lecz rzeczy samej" (STh II-II, 1, 2 ad 2). Wypowiedź tę można zastosować w sposób bardziej pełny do tej części oficjalnego nauczania Kościoła, która nie jest bezpośrednio związana z wprowadzeniem człowieka w misterium Boga przez indywidualny dar serca i umysłu. Trzeba chrześcijanom wyjaśnić, iż ta część nauczania Kościoła powinna być przyjmowana i uznawana, nie stanowi ona jednak bezpośredniego przedmiotu wiary i może być obiektem badań i dociekań oraz istnieje możliwość jej zmiany. Powyższe stwierdzenie odnosi się też do zwykłych opinii teologicznych znajdujących się w katechizmach czy innego rodzaju streszczeniach doktryny katolickiej. Ważne jest, aby chrześcijanie wiedzieli i pamiętali o tym wszystkim, kiedy stają wobec problemów związanych z zastosowaniem nauczania Kościoła do swojego życia.

### Obecność Chrystusa w historii

Tomaszowe nauczanie o aktywnej obecności i działaniu Zmartwychwstałego Pana, Jezusa Chrystusa w całej ludzkiej historii, może być ważnym elementem duchowości dla chrześcijan żyjących i pracujących w świecie. W dwóch kwestiach *Summy*, na koniec rozważań o tajemnicach Chrystusowego życia, śmierci i wywyższenia, Tomasz mówi, iż Chrystus przez swe człowieczeństwo ma udział we władzy panowania i sądenia. Z tym jest oczywiście związana Jego obecność w biegu historii.

Tomasz w zadziwiający sposób uczy, jak Chrystus w swym człowieczeństwie jest w nas obecny na sposób czynny. Ojciec, Syn i Duch Święty udzielając siebie, są główną przyczyną tego głębokiego przekształcenia i wywyższenia naszego bytu i działania, które nazywamy łaską. Jednakże - tu Tomasz w porównaniu ze swoimi poprzednikami wprowadza nowość - Chrystus w swym człowieczeństwie jest w pewien sposób przyczyną Bożego daru łaski, ponieważ Jego ludzka natura pełni rolę przyczyny *narzędnej* w przekazywaniu tego daru. Kontynuując tę myśl, Tomasz wprowadza zaskakujące porównanie między obecnością Chrystusa udzielającą i podtrzymującą w łasce a obecnością Boga, który udziela nam bytu i istnienia oraz je podtrzymuje:

Ponieważ Chrystus w pewien sposób (*quodammodo*) wylewa łaski na wszelkie stworzenia rozumne, wynika z tego, iż jest On w pewien sposób (*quodammodo*) źródłem wszelkich łask stosownie do swego człowieczeństwa, tak jak Bóg jest źródłem wszelkiego istnienia. Śląd tak jak Bóg jednoczy w sobie wszelkie doskonałości bytów, tak w Chrystusie znajdujemy całą pełnię łask i cnót, przez którą jest On zdolny nie tylko dokonywać dzieł łaski, ale także prowadzić innych ku łasce. I dlatego może być nazywany Głową (*De veritate* 29,5).<sup>10</sup>

Powinniśmy szukać, rozważać i odkrywać aktywną obecność i działanie - zazwyczaj ukryte - Jezusa Chrystusa, Zmartwychwstałego Pana w życiu wszystkich chrześcijan, a faktycznie w całej ludzkiej historii - ponieważ Chrystus jest Panem historii, wszechświata i jego dziejów. Chrystus nie działa w tym celu, aby powstrzymać naturalny bieg dziejów w porządku stworzonym, lecz raczej aby pomóc w jego rozwoju, zanim On sam przyjdzie, a Jego władza stanie się widzialna i uznawana przez wszystkich.

Dzięki swej obecności Jezus Chrystus jest więc źródłem nadziei dla ludzi żyjących w świecie. Chrystus jest w nim nieustannie obecny, jest Panem każdej ludzkiej społeczności, i nawet jeśli trzeba cierpliwie pracować, aby celem społeczeństwa stała się służba świętości, obecność Pana jest dla nas źródłem rzeczywistej nadziei. Jego obecność nie ogranicza się do kościołów ani do wąsko pojmowanej duchowości. Jeśli rzeczywiście pragniemy Go znaleźć w kościołach, liturgii czy osobistej modlitwie, możemy i powinniśmy odkryć Jego obecność w ludzkich dążeniach i historii.

---

<sup>10</sup> Tomasz wprowadza w tym porównaniu termin *quodammodo*, aby zaznaczyć różnicę pomiędzy przyczynowością i podtrzymywaniem bytu przez Boga, w których nie może istnieć przyczyna narzędna a przyczynowością darów łaski, w której człowieczeństwo Chrystusa może pełnić rolę przyczyny narzędnej. Kiedy Tomasz stosuje pojęcia odnoszące się do Boga w sposób analogiczny, lubię to nazywać "przyklęknieniem umysłu" przed tajemnicą. Tomasz uczula swoich czytelników na ograniczenia związane ze stosowaniem tego typu porównań nawet wtedy, kiedy omawia sprawy tak istotne, jak przyczynowość i konieczną obecność Chrystusa w porządku łaski.

Tomasz z Akwinu był osobą swoich czasów i jego nauka wymaga uzupełnień oraz poprawek w wielu dziedzinach. Mam jednak nadzieję, że ten wykład wykazał, jak wiele prostych intuicji i myśli Tomasza może mieć swoją wartość dla duchowości chrześcijan żyjących w świecie.

tłum. Krzysztof Sonek OP

# Ricoeur czyli wielkość i nędza filozofii

**Zdzisław Szmańda**

Pod koniec października 1992 roku zostały zainaugurowane na Papieskiej Akademii Teologicznej "Wykłady z filozofii współczesnej im. Ks. Konstantego Michalskiego CM". Autorem pierwszego cyklu był Paul Ricoeur. Wystąpienie wybitnego filozofa wzbudziło nieco snobistyczne poruszenie, ale było też okazją do spojrzenia na stan współczesnej filozofii. Atmosfera podniecenia z biegiem czasu opadła, rosły natomiast szanse na spokojną analizę tego, "co mamy z Ricoeura". Bardzo pouczającym, choć może niezbyt kulturalnym, zajęciem było podsłuchiwanie rozmów prowadzonych przez słuchaczy filozofa. Żądza wiedzy zwyciężyła we mnie kulturę osobistą i między innymi usłyszałem z ust pewnej rozegzaltowanej niewiasty takie słowa: "Cezary miał przeżycie spotkania największego filozofa współczesności." Trudno dyskutować z tak autorytatywnym stwierdzeniem, natomiast zdaje się, że w tej wybitnej postaci ogniskują się najważniejsze problemy naszych czasów. I to jest pierwszy pożytek z Ricoeura.

Krakowskie wykłady potwierdziły podstawowe pęknięcie współczesnej filozofii. Używając określeń ojca Marie-Dominique Philippe'a OP mamy obecnie do czynienia z dwoma podstawowymi nurtami refleksji. Podstawowe pytanie, jakie sobie stawiają przedstawiciele pierwszego z nich brzmi: dlaczego? Drudzy natomiast chcą się dowiedzieć: jak? Jedni pragną docierać do istoty bytu, drudzy uznają to za niemożliwe. Wreszcie pierwszy nurt kojarzy się z obiektywizmem, a drugi z subiektywizmem.

To pęknięcie zachodniej filozofii nie jest jedynym, choć może jednym z ważniejszych. Innym istotnym problemem jest swoiste jej pokawałkowanie. Nikt nie ogarnia już całości. Często nie ma punktów styecznych między różnymi dziedzinami i koncepcjami, co sprawia, że porozumienie czy w ogóle rozmowa bywają wprost niemożliwe. Wreszcie bardzo ważną sprawą jest oderwanie się refleksji filozoficznej

od świata zwykłego człowieka. W takim oto krajobrazie współczesnego myślenia rozpoczyna Ricoeur swoje wykłady.

Nieprzypadkowo zostały one zatytułowane "Filozofia człowieka", gdyż antropologia stoi w centrum tej refleksji. Ricoeur nie zaczyna od pytania: *kim jest człowiek*, ponieważ samoświadomość w jego koncepcji jest wtórna. W tym upatruje on możliwość przewyżczenia kartezjańskiego *cogito*, gdyż - jak sądzi - intencjonalność jest wcześniejsza od samoświadomości.

Koncepcja całego wykładu opiera się na ukazaniu, że pewne pary pojęć, które w nauce funkcjonują jako opozycyjne metody ujmowania rzeczywistości, są w istocie komplementarne. Tylko dialektyczne ujęcie obu pozornie sprzecznych aspektów umożliwia wgląd w sedno badanej rzeczywistości. Przez dialektykę rozumie Ricoeur stanowisko, "zgodnie z którym wyjaśnianie i rozumienie (jedna z takich par pojęć - Z.S.) nie stanowią wzajemnie wykluczających się biegunów, ale wzajemnie uwarunkowane wyznaczniki złożonego procesu, który można nazwać interpretacją"<sup>1</sup> (s.16).

Kluczowym pojęciem pierwszego wykładu jest "opowiadanie", które może tu być rozumiane jako *pars pro toto* całej rzeczywistości kulturowej. Jest ono bogatszą niż pojedyncze zdanie jednostką wypowiedzi, narracyjnym sposobem przekazu informacji między osobami. Posługując się tym terminem Profesor dokonuje przejścia od teorii tekstu poprzez teorię działania do teorii historii. Na tych trzech etapach stara się ukazać błędność opozycyjnego traktowania wyjaśniania i rozumienia. Te terminy reprezentują metodologie nauk humanistycznych i przyrodniczych.

Otrzymana przez nas w spadku po oświeceniu, a pogłębiona przez romantyzm i pozytywizm przepaść między sferą szkieleka i oka a sferą serca, uniemożliwia ujrzenie człowieka integralnego. Znajdujemy się w przestrzeni między wyjaśnianiem bez zrozumienia a rozumieniem bez wyjaśniania. Zapis opowiadania jest uchronieniem go przed ulotnością i pociąga za sobą obiektywizację formy, która podlega wyjaśnianiu. Nie oznacza to zaprzeczenia intersubiektywnego

---

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty pochodzą z wydania: P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, Kraków 1992.



charakteru wypowiedzi, choć uzyskuje ona pewną autonomię. Utrwalenie opowiadania za pomocą znaków materialnych i kodów "czyni nie tylko możliwym, ale koniecznym zapośredniczenie rozumienia przez wyjaśnianie"(s.19).

Proces odbierania i interpretacji informacji o rzeczywistości jest zawsze złożeniem dwóch elementów: obiektywnej analizy struktury opowiadania i przyswajania sobie sensu przez konkretną osobę. "Między nimi rozpościera się świat tekstu, to co oznaczone (le signifie) w dziele, czyli w przypadku tekstu będącego opowiadaniem świat możliwych dróg rzeczywistej akcji. Jeżeli czytelnik jest wzywany, aby zrozumieć siebie wobec tekstu, to dzieje się tak, ponieważ tekst nie jest zamknięty sam na siebie, ale otwarty na świat, który opisuje i odtwarza" (s.20). Tekst po powstaniu zaczyna żyć swoim życiem i można go rozumieć (w pewnym sensie) bez autora. Romantyczne rozumienie przekazu, poprzez wczucie się w sytuację autora, stanowi tylko jeden aspekt interpretacji i nie daje możliwej pełni.

W języku historii, który jest bliski językowi potocznemu, współwystępowanie wyjaśniania i rozumienia jest jeszcze bardziej widoczne. Uogólnienia wprowadzane przez wyjaśnianie nie są zazwyczaj eliminowane przez kontrprzykłady, ale "chronione przez proste uściślenie miejsca, czasu i okoliczności, w których wyjaśnianie uznaje się za wartościowe"(s.29). Współistnienie wyjaśniania i rozumienia jest ważne ze względu na potrzebę zachowania ciągłości nauk. Chodzi o osiągnięcie jedności na poziomie fundamentalnym przy różnorodności na poziomie wyższym, gdzie trzeba już respektować swoistość metody każdej z nauk. Jest to możliwe przy jednorodności procedur wyjaśniających w naukach humanistycznych i przyrodniczych.

W końcu Ricoeur mówi, że ważność problemu rozumienia w filozofii polega też na tym, że kieruje nas ono ku prawdzie, ku Bytowi. Filozofia powinna być zdolna do ukazania, iż wyjaśnianie i rozumienie przywołują się nawzajem na płaszczyźnie epistemologicznej.

Wywód zatrzymuje się w miejscu, gdzie inni filozofowie zaczęliby dopiero wyciągać wnioski. Ukazuje to z jednej strony wielką ostrożność i rzetelność podejścia w obawie przed nieuprawnionymi

implikacjami, z drugiej jednak jakąś słabość i bolesną niemoc pójścia dalej.

Kolejny wykład jest zatytułowany: "Tożsamość osobowa". Kluczowym zagadnieniem jest tutaj odpowiedzialność, ukazana w perspektywie skrajnych sposobów rozumienia tożsamości osoby. Co jest motorem moich czynów: obiektywne przyczyny czy subiektywne motywy? Proponowana teza sprowadza tożsamość do pojęcia podmiotu zdolnego określić samego siebie jako odpowiedzialnego za swoje myśli i czyny. Z tym wiąże się pytanie o relacje między prawami człowieka a strukturą jaźni. Człowiek, jego zdolności i możliwości domaga się szacunku zawsze, a nie dopiero wtedy, gdy zaczyna funkcjonować w przestrzeni społecznej.

Następny wykład nosi tytuł: "Słabość i odpowiedzialność". Bardzo ważną była tu uwaga rozszerzająca tradycyjną definicję odpowiedzialności. Klasycznie rozumiana odpowiedzialność polega na możliwości określenia samego siebie jako autora swoich czynów. Takie określenie zwraca się przede wszystkim ku przeszłości, a nie ku przyszłości. Ricoeur proponuje następujące uzupełnienie: "Popatrzmy, jak rodzi się dziecko: przez sam fakt, że jest, nakłada obowiązek. To, co słabe czyni nas odpowiedzialnymi"(s.46). Powstaje tu pytanie, czy zawsze w spotkaniu z kimś słabym, potrzebującym pomocy jestem odpowiedzialny za tę osobę? W tekście nie znajdujemy odpowiedzi. Jednak rozszerzenie pojęcia odpowiedzialności zmusza do odejścia od ciasnego formalizmu w rozumieniu jej samej i choćby dlatego warte jest uwagi. Za Jonasem Ricoeur dokonuje istotnego uzupełnienia. Wezwanie - przez to, co słabe - jest wpisane w uczucie oddziałujące na nas na poziomie najbardziej podstawowym. Dlatego odpowiedzialność nie ogranicza się tylko do racjonalnej refleksji, lecz angażuje całego człowieka.

Źródłem prawdziwej potęgi w życiu społecznym jest wola życia razem, która "nic o tym nie wiedząc, buduje fundamenty, a rozpoznaje sama siebie tylko w niebezpieczeństwie "(s.51). Wbrew marksizmowi i innym tego typu determinizmom Ricoeur ukazuje zupełnie inną perspektywę rozumienia państwa i instytucji społecznych, ich źródeł oraz sposobu funkcjonowania.

Wreszcie ostatni wykład (niewątpliwie najbardziej osobisty) nosił tytuł: "Cierpienie nie jest bólem". Słowo "ból" rozumiane jest tu

jako doznanie somatyczne, natomiast "cierpienie" ukazuje otwarcie się człowieka na introspekcję. W dramatycznych pytaniach: "Dlaczego ja? Dlaczego moje dziecko?" można szukać pogłosu samobójczej śmierci syna autora. Cierpienie w tym tekście zostaje ukazane jako zmniejszenie zdolności działania, zatem cierpią tylko ci ludzie, którzy działają. Ostatecznie jest ono niemożnością opowiadania, niemożnością wypowiedzenia samego siebie i niemożnością szanowania samego siebie. Bardzo rzadko wielkie cierpienie tworzy wielkie dzieło.

Ricoeur określa ostatecznie cierpienie jako wytrzymywanie. Wskazuje on na istotną cechę człowieczeństwa - skłonność do przekraczania swoich uwarunkowań, co brzmi znamienne wobec dającej się zaobserwować ucieczki od cierpienia i upatrywania pełni człowieczeństwa w zapewnianiu sobie maksimum komfortu. Tu wyraźnym echem powraca Hiobowe "Bojowaniem jest życie człowieka". Jest to w jakiś sposób religijnym odpowiednikiem filozoficznego postulatu trwania w godności swojego człowieczeństwa.

Dotknięty zostaje też problem relacji między cierpieniem a winą. Bardzo wyraźnie pada ostrzeżenie przed pochopnym nadawaniem cierpieniu znaczenia zasługującej na uznanie ofiary. "Jest to szlak, który można wybrać dla samego siebie, lecz nie jest to droga, której można uczyć"(s.62). Niebezpieczne jest zbyt rozdzielenie winy i cierpienia, ale też niebezpieczny jest sąd, że cierpienie jest karą. Myśl Ricoeura o cierpieniu jest skierowana z jednej strony przeciwko doloryzmowi; z drugiej przeciwko moralizmowi - prostackiemu aplikowaniu "stosownych" wyjaśnień człowiekowi pogrążonemu w cierpieniu (por. przyjaciół Hioba).

Spójrzmy teraz na kilka głównych wątpliwości nasuwających się w czasie słuchania krakowskich wykładów. Jedną z nich jest zagadnienie możliwości dotarcia do prawdy i jej wyrażania. Ricoeur we właściwy sobie sposób, zanim sformułuje odpowiedź, dokonuje podziałów i rozróżnień. Udzielając odpowiedzi nie sięga on do tradycyjnej definicji prawdy, ale od razu analizuje sytuacje egzystencjalne, w których klasyczna definicja zaczyna zawodzić albo okazuje się niewystarczająca. Tak jest ze sprawą wolności i odpowiedzialności człowieka. Według Profesora przekonania o wolności i odpowiedzialności nie da się zweryfikować, ani sfalsyfikować.

Natomiast człowiek może świadczyć o istnieniu prawdy, o wolności i odpowiedzialności poprzez swoje postawy, wybory i działanie. W końcu odróżnia Ricoeur jeszcze inny, najwyższy rodzaj prawdy, o której mówi Jezus w Ewangelii według św. Jana: *prawda was wyzwoli*. Nie jest to już prawda jako zgodność, ale prawda, która otwiera i przemienia.

Ciekawy i zastanawiający w tych wykładach jest brak szerszego omówienia problemu wolności człowieka. Jest to przecież jedno z głównych pytań, jakie pada dziś w filozofii. Jednak zagadnienie wolności *implicite* zawarte jest już w tekstach wykładów. Na przykład opozycja między wyjaśnianiem a rozumieniem to starcie determinizmu i świata wolności. Także problem odpowiedzialności otwiera na wolność. Uczciwość zawodowa nakazuje Ricoeurowi nie mówić o tym, czego się nie da określić. Jest on przekonany, że na pytanie o wolność człowieka nie można dać odpowiedzi. To niewątpliwe zawężenie sprawia, iż brak tej filozofii czegoś bardzo istotnego. Wolność przecież jest jednym z konstytutywnych elementów osoby.

Również zagadnienie relacji między filozofią a religią pozostaje w zawieszeniu. Autor powołuje się tu na św. Tomasza, u którego między filozofią a wiarą występuje pewnego rodzaju zgodność, ale też i konflikt. Podtrzymuje przy tym tradycyjne rozróżnienie mówiąc, że nie wyobraża sobie, aby Bóg filozofów miał się stać Bogiem religii. Zadaniem filozofii jest analiza i otwieranie człowieka na Absolut. Na tym rola filozofii się kończy.

U Ricoeura istotne są więc dwa elementy: próba swoistej syntezy i uzdrowienia filozofii oraz jej powrót do doświadczenia przeciętnego człowieka. Nie jest to żaden całościowy system. Jego znaczenie polega na zapełnianiu przepaści, które powstały na styku naszego myślenia i rzeczywistości. Ten sposób filozofowania opiera się na swoistej metodzie aproksymacji. Synteza nie polega w nim na połączeniu elementów, ale na precyzowaniu znaczenia przeciwstawnych biegunów. Im lepiej określimy dwa skrajne rozwiązania problemu, tym wyraźniej ukaże się zawarta między nimi odpowiedź, choć nigdy nie będzie ona dokładna. Dzięki tej metodzie, według intencji Filozofa, jesteśmy bliżej rzeczywistości niż wtedy, gdy formułujemy twierdzenia ostre i jednoznaczne. Subtelna dialektyka

myśli Ricoeura umożliwia widzenie świata w jego złożoności i różnorodności. Dokonuje się to jednak kosztem precyzji.

Pojawiające się na płaszczyźnie teorii języka przeciwieństwo - między tym, co można wyjaśnić (przyczyna) i tym, co można zrozumieć (powód) - jest czysto abstrakcyjne. Rzeczywistość ukazuje połączenie tych niesłusznie przeciwstawianych sobie aspektów w ludzkim centrum. Profesor sądzi, że język nauki jest swego rodzaju monologiem, natomiast wszystkie wielkie dzieła religii zostały napisane w języku potocznym. W tym języku pojawiają się nieporozumienia, ale istnieje i możliwość korekty czyli dialogu. Doświadczenia człowieka są formułowane przede wszystkim w języku potocznym. Jeżeli zatem mielibyśmy szukać przyczyn atrakcyjności filozofii Ricoeura, to zapewne jest nią większa zgodność z potocznym myśleniem zwykłego człowieka. Nikt, kto formułuje dla potrzeb codziennej komunikacji swoje myśli, nie rozdziela wyjaśniania i rozumienia.

Warto też zwrócić uwagę na dwa charakterystyczne sposoby reakcji słuchaczy na myśl Ricoeura. Pierwszy był aż nadto widoczny w dyskusjach mających miejsce po wykładach. Ludzie zadający pytania sprawiali wrażenie takich, którzy posiadli zdolność używania pewnego języka i posługiwali się nim jak klockami układanki nie martwiąc się zupełnie, jaki jest stosunek ich wypowiedzi do rzeczywistości. W pewnym sensie rozumiały się reakcje krytyków odrzucających tę filozofię jako tłumaczenie "kontekstu przez kontekst". Druga postawa ujawniła się między innymi w czasie spotkania Ricoeura z braćmi dominikanami w konwencji św. Trójcy w Krakowie. Tu z kolei padały pytania bardzo zasadnicze. Wyglądało to niestety jak rodzaj przesłuchania, próba przyciśnięcia do muru, aby wykazać niedostatki jego filozofii, albo też zmusić go, by powiedział coś, czego najwyraźniej powiedzieć nie chciał.

Myśl Profesora jest próbą wyjścia poza zakłęty krąg dualistycznego podziału filozofii i nieaktualnych schematów. Droga do uzdrowienia sytuacji nie polega na powrocie do przeszłości. Najpierw trzeba pozytywnie przyjąć i zasymilować to, co się już w filozofii dokonało, a dopiero potem można tworzyć podstawy nowego systemu. Wyraża się to chociażby w stosunku Filozofa do możliwości wskazania jakiegoś elementu substancjalnego w osobie. Twierdzi, że

można definiować substancję przez pojęcie osoby, a nie odwrotnie. Idea substancji wiąże się raczej z tym, co niezmiennie, a przecież w osobie ludzkiej niewątpliwie zachodzą zmiany. Niezmiennność natury (czyli jakaś wyjściowa substancja w osobie) podpada pod krytykę Hume'a, którą Ricoeur traktuje poważnie. Natomiast koncepcja narracyjna, przedstawiona w dwóch pierwszych wykładach, uwzględnia także zmienność osoby, ponieważ osoba ludzka opowiadając swoją historię łączy przeszłość z teraźniejszością. Autor podkreśla, że jego antropologia jest otwarta na ontologię. Mamy dostęp do człowieka jako działającego i to pozwala na kontakt z arystotelesowską koncepcją aktu i możliwości.

Współczując tym wszystkim, którzy ulegli sceptycyzmowi co do możliwości obiektywnego poznania rzeczywistości, Ricoeur próbuje właśnie w tej chłodnej i nieprzyjaznej człowiekowi przestrzeni wskazać sposoby przetrwania, a może nawet wydobycia się na powierzchnię, gdzie świeci słońce. Jednak zupełnie nie penetruje drugiej drogi - ukazania świata tradycyjnej metafizyki jako rzeczywistości możliwej do kontynuowania dziś i pociągającej swymi potencjalnymi perspektywami. Może główny problem polega na nieumiejętności odczytania tekstów klasycznych, które wydają się być suche i niezyciowe. Dlatego pojawia się inna filozofia jakby bliższa życiu. Jest ona bardzo pociągająca, ale wyciągnięcie do końca wniosków z jej twierdzeń czy nawet presupozycji może okazać się zaskakujące i prowadzić do zupełnie niespodziewanych wyników czy wręcz do absurdu. Powodem tego nie jest niesłuszność zawartych w niej intuicji, ale pochopne rezygnowanie z pozornie suchego i jałowego badania rzeczywistości najbardziej podstawowych. Niepodejmowanie pytań metafizycznych lub zatrzymywanie się wtedy, gdy nasuwa się potrzeba ich podjęcia na pewno jest słabością. Motywacją takiego postępowania jest zapewne ostrożność metodologiczna, jednak czasami nasuwa się podejrzenie, że jest to rodzaj lęku.

Konieczne jest zarówno czerpanie z dawnych tradycji, jak i dostrzeganie wartości nowych rozwiązań. Bardzo potrzeba dziś swoistego współczucia polegającego na akceptacji tego, co wartościowe w filozofii postkartezjańskiej, mimo chwiejących się jej fundamentów. Przyjmując cały bagaż sceptycyzmu, Ricoeur próbuje odnaleźć pewne punkty stałe, które umożliwią wyjście ze ślepego zaułka. Sądzi on, że

punkty te są do zaakceptowania przez tych, którzy uczyli się filozofii na Kartezjuszu, Kancie, Heglu i egzystencjalistach. Takie współczucie powinno dotyczyć nie tylko filozofów, lecz wszystkich zarażonych niemożnością odnalezienia stałych punktów w myśleniu o świecie i człowieku. Ta niemoc bardzo szybko przeniknęła do świadomości całych społeczeństw. Równocześnie niemniej istotna jest odbudowa fundamentów, czyli przemyślenie na nowo tego, co wniosła do tradycji europejskiej wielka filozofia starożytna i średniowieczna. Na tym powinien polegać twórczy stosunek do całej tradycji. Wszelkie próby selektywnego traktowania dziedzictwa będą chybione, bo jesteśmy spadkobiercami tak św. Tomasza, jaki Kartezjusza czy Hume'a.

Wartość filozofii Ricoeura jest niewątpliwa. Jego analizy prowadzą nas ku lepszemu zrozumieniu samych siebie i ludzi, z którymi żyjemy. Mamy tu jednak wielkie przemieszanie rzeczy wartościowych i wątpliwych. Trudno powstrzymać się od pytania, czy ten cały ogromny trud interpretacyjny jest warty zachodu, skoro wisi on niejako w powietrzu i nie pomaga w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania podstawowe. Ukazałem, że Ricoeur zatrzymuje się w momencie, kiedy właśnie chciałoby się pójść dalej. Zdaje się on uważać, że filozofia tego kroku uczynić nie może. Mimo to Profesor pozostawia nas otwartymi na Absolut i nie zamyka drogi, ponieważ jego filozofia nie wyznacza jej kresu.

# Cóż to jest prawda?

## zapis spotkania Paula Ricoeura z dominikanami

*W dniu 13 października 1992 roku, gościliśmy w naszym krakowskim klasztorze profesora Paula Ricoeura. Poniżej przedstawiamy zapis rozmowy braci z prof. Ricoeurem. Tekst ten, spisany z taśmy magnetofonowej, nie jest autoryzowany.*

**- Pierwsze pytanie będzie bardzo ogólne. Czym dla Pana Profesora jest filozofia? Jaki jest cel, dla którego Pan uprawia filozofię, co chce Pan osiągnąć?**

- Chciałbym przede wszystkim powiedzieć, że dla mnie wejściem do filozofii jest antropologia. Nie tyle chodzi o to, co zmienia się w człowieku, w sensie przemian kulturowych, ale o to, co konstytuuje samą istotę ludzkiego bytu. W mojej ostatniej książce *Ja taki sam jak inni*, za swoje główne zasady przewodnie przyjąłem: język jako coś, co jest bardzo podstawowe dla człowieka; działanie jako zdolność interweniowania w bieg rzeczy; funkcję opowiadania jako coś, co konstytuuje tożsamość osobistą i zbiorową. To ostatnie uważam za mój osobisty wkład w myśl filozoficzną. Umiejętność opowiadania swojego życia staje się jakby podstawową identyfikacją danego człowieka. Natomiast gdy weźmiemy kolejno te etapy: język, problem działania, opowiadanie, to następnie przychodzi etyka. Dla mnie kluczowym problemem jest konfrontacja dziedzictwa arystotelesowskiego z dziedzictwem Kanta. W tradycji arystotelesowskiej mamy pojęcie *dobrego życia*. W linii kantowskiej występuje przede wszystkim *powinność*. To wzajemne odniesienie między dobrym życiem a powinnością nazywam **etyką moralną**. Etyka będzie rozważała warunki dobrego życia - to cała teoria cnót. Natomiast tym, co dotyczy linii powinności, jest norma, jej powszechność i zobowiązania, jakie ona nakłada. To dla mnie konstytuuje podstawy antropologii. Taka antropologia jest oczywiście otwarta na ontologię przez pytanie,



jakiego rodzaju bytem jest człowiek. Jakiego rodzaju bytem jest ten byt, który jest w stanie mówić, działać, potrafi opowiadać o czymś i jest naznaczony wyborem dobrego życia. Znajduję tu pewne pokrewieństwo z Heideggerem, gdzie zagadnienie *czym się jest* zostało zanurzone w zagadnieniu bycia, *Dasein* Heideggera. Swoją różnicę w stosunku do Heideggera widziałbym w położeniu nacisku na działanie. Jest tak dlatego, że mamy dostęp do człowieka przede wszystkim jako do bytu działającego. Ten nacisk na działanie pozwala nawiązać do arystotelesowskiej koncepcji aktu i możliwości. W związku z tym bardzo interesuje mnie obecna w tradycji europejskiej koncepcja aktu. Działania ludzkie to aktualizacja. U św. Tomasza z Akwinu jest to idea *actus essendi*; u Leibniza koncepcja *appetitus*, dążenia, pożądania; u Spinozy *conatus*, a więc pewien wysiłek, żeby istnieć.

**- Jak Pan Profesor widzi siebie w kontekście filozofii Maurice'a Blondela, którego pierwsze dzieło miało tytuł *Action*?**

- Widzę bardzo zbliżone zainteresowania jeśli idzie o program. Jednakże mam pewne zastrzeżenia co do jednego z fundamentalnych punktów. Jego filozofia była filozofią immanencji. Transcendencję wyprowadza on z immanencji. Ale być może to tylko problem rozłożenia akcentów.

**- Pytaniu o człowieka, czyli o wizję antropologicznej podstawy filozofii przypisuje się pewne tło religijne. Stąd pytanie: czy można być filozofem biorąc w nawias na przykład bycie chrześcijaninem? Innymi słowy, jaka jest relacja między wiarą a filozofią?**

- Z jednej strony istnieje podobieństwo, z drugiej zaś pewien konflikt. Taka sytuacja jest od samego początku. Cała kultura europejska zrodziła się ze spotkania świata żydowskiego i wczesnego chrześcijaństwa z myślą grecką. W związku z tym nie są to problemy, dolegliwości, ale raczej przeznaczenie. Od czasów Ojców greckich pojawił się problem konfrontacji z neoplatonizmem i stoicyzmem. Z jednej strony chodzi o asymilację myśli greckiej, a z drugiej o zajęcie postawy krytycznej. Znamienna tu będzie postawa z jednej strony Orygenesesa, a z drugiej św. Augustyna, będąca pewnego rodzaju recepcją neoplatonizmu, ale równocześnie jego bardzo głęboką transformacją. Podobnym odniesieniem, wnoszącym z jednej strony konflikt,

a z drugiej zgodność, jest koncepcja św. Tomasza z Akwinu. Pokazał to wyraźnie ojciec Chenu. Podobny konflikt istnieje między teologią biblijną, która idzie w ślad za porządkiem liturgicznym (liturgiczny porządek wielkich wydarzeń chrześcijaństwa), a - z drugiej strony - *Quaestio*. Kwestie filozoficzne nie są już porządkowane zgodnie z porządkiem liturgicznym, ale racjonalnym. Oczywiście u św. Tomasa oba te nurty silnie są splecione, jednak bez żadnego pomieszania. Sam z powodów egzegetycznych interesowałem się historią interpretacji Księgi Wyjścia 3, 14; *Ja jestem, który jestem*. Te słowa są wyzwaniem zarówno dla filozofii, jak i teologii. Ale czy w przypadku filozofii i teologii słowo *jestem* znaczy to samo? Czymś znamionym jest, że gdy św. Tomasz cytuje Księgę Wyjścia, to nigdy nie traktuje jej jako traktatu filozoficznego, ale jako Objawienie. Być może, że w myśli nowożytnej nie tyle rozumiemy to lepiej niż św. Tomasz, ale dziś lepiej rozumiemy samego św. Tomasza. W tradycji filozoficznej cza-sownik *być* nie jest ściśle związany z podmiotem *ja*. Jest to tylko bezokolicznik *esse* (być), albo też rzeczownik *ens* (byt). *Ja jestem* jest pewnego rodzaju autoprezentacją tego, który mówi *ja jestem*. Z jednej strony nie ma tu więc redukcji, którą stosują czasami niemieccy egzegeci mówiąc *Selbstvorstellung*, ani słowo *być* nie jest traktowane jako coś całkowicie neutralnego. Jednak podobny problem znajdujemy u tych, którzy działali w linii kartezjańskiej, a więc u Kartezjusza, Malebranche'a, Leibniza, którzy sami uważali się za myślicieli chrześcijańskich, a jednocześnie starali się stworzyć autonomiczne dzieło filozoficzne. Ten sam problem wraca u takich filozofów jak Kant, Fichte, Schelling, Hegel. U Hegla bardzo jasno wychodzi problem miejsca chrześcijaństwa. Znamionna jest jego próba filozoficznej reinterpretacji chrześcijaństwa. Równocześnie jest to jedyny filozof, który na serio podjął zagadnienie Trójcy Świętej; cała struktura filozoficzna u Hegla jest trynitarna. Jednocześnie cały czas respektowana jest różnica poziomów filozoficznego i teologicznego. Należy więc uszanować zarówno różnice jak i pewne podobieństwa.

- W jaki sposób filozofia może służyć wierze? W jaki sposób filozof może służyć wierze, a w jaki jej zaszkodzić?

- Przede wszystkim filozofia pozwala na to, by zagadnienie Boga pozostawić otwarte. Nawet gdy filozofia próbuje podawać jakies dowody na istnienie Boga, to jest odpowiedzialna za to, aby pozostawić

człowieka otwartym na zagadnienie Absolutu. Równocześnie nie sądzę, żeby filozofia mogła mówić o tym Bogu, do którego się modlimy. Podstawowym aktem religijnym jest modlitwa. Kiedy więc filozof mówi o Bogu, nie jest to tym samym co mówić do Boga. Powstaje pogranicze, które może stać się przepaścią lub kładką. Jest to odpowiedź na pytanie czy filozofia może szkodzić. Oczywiście taka sytuacja zachodzi wtedy, gdy filozofia ma pretensje, by traktować siebie jako całość wiedzy.

- **Jak Pan Profesor rozumie prawdę i jakie ma ona miejsce w wysiłku filozoficznym? Czy jest to tylko czytanie książek i dyskusje dotyczące tego, co kto mówi na ten temat?**

- **Czy można dotrzeć do rzeczywistości?**

- Myślę, że istnieją różnego rodzaju pojęcia prawdy. Jest prawda epistemologiczna, którą bardzo dobrze zdefiniował Popper. Istnieje pewna odpowiedniość między tym, co się mówi, a faktem, który tę wypowiedź albo weryfikuje, albo falsyfikuje. Mamy tu do czynienia z prawdą naukową. Nie można jednak zachować tego modelu prawdy jako jedyne. Dlatego proponuję innego rodzaju analizę - analizę antropologiczną. Jakiego rodzaju pojęcie prawdy wprowadzam gdy mówię na przykład, że człowiek jest bytem wolnym i odpowiedzialnym? Nie jest to zdanie, które można zweryfikować lub sfalsyfikować. Jeżeli jednak wierzę, że jestem wolny, to zaczynam działać odpowiednio do tej wiary. Dlatego raczej mówię o pewnym potwierdzeniu, atestacji. Ja świadczę o tym, czemu ufam. Świadczę na przykład o tym, że mogę postępować w sposób racjonalny, że mogę dotrzymywać słowa. To otwiera pojęcie prawdy, które scharakteryzowałbym przez dwie cechy: po pierwsze, iż istnieje we mnie pewna podstawowa możliwość, ja coś mogę. Z drugiej strony, że istnieje zdolność do przemiany. Istnieje tu pewna odpowiedniość ze słowami św. Jana: *Poznajcie prawdę, a prawda was wyzwoli*. W tym momencie prawda nie jest już tylko zgodnością między tym, co się mówi, a tym, co jest, ale jest to prawda, która otwiera człowieka, odsłania to, co ukryte, i przemienia dzięki potędze tego, co mówi. Istnieje więc w filozofii miejsce na ten rodzaj prawdy, który będzie zaświadczeniem, a zarazem - to w nawiązaniu do poprzedniego pytania - będzie otwarciem na wymiar religijny. Jednak może też być moim oporem, zatrzymaniem się przed strefą religijną. Będzie tak wtedy, gdy w tym potwierdzaniu

siebie będą liczył tylko na siebie samego. Rzeczą bardzo cenną dla mnie jest właśnie wielość różnych rodzajów prawdy. Weźmy sobie jakiś przykład spoza filozofii czy wiary. Możliwość stworzenia jakiegoś wielkiego dzieła sztuki to także zdolność naszego otwarcia się na świat. W ten sposób dzieło sztuki ma jakby dwojaką swoją funkcję: z jednej strony przemienia, a z drugiej otwiera. To samo z poezją - ona także odświeża i przemienia. Dopiero takie rozumienie prawdy przygotowuje nas do zrozumienia słów: *Ja jestem drogą, prawdą i życiem*. Nie znaczy to, iż prawda poetycka i prawda Ewangelii jest tym samym. *Ja jestem prawdą. Ja jestem*. To jest ta zasadnicza różnica. Jednak można mówić o przybliżaniu tego typu zagadnień przez poezję. Tak samo problem owego *Ja jestem drogą*. Tutaj występuje cały problem tego, że człowiek sam znajduje się nieustannie w drodze; to jest doświadczenie drogi. Dla refleksji filozoficznej istnieje wiele różnych koncepcji drogi. U podłoża każdej jest jednak jakieś podstawowe doświadczenie wędrowania. Istnieje tu problem poruszany przed chwilą - problem podobieństwa i konfliktu, otwarcia lub zamknięcia.

**- Jak Pan rozumie sformułowanie *Ja jestem prawdą*, które wypowiada Pan Jezus?**

- Przede wszystkim postawiony jest akcent na *ja - ja jestem*. Uwidacznia się tu wielka ciągłość Starego i Nowego Testamentu. *Ja jestem, który jestem* oznacza *Ja jestem*. Oto całe ustanowienie monoteizmu. Chrześcijaństwo nie odrzuca monoteizmu, ale na nim buduje. Chrześcijaństwo przynosi nowość: Ten, który mówi *Ja jestem*, równocześnie jest *miłością*. Jest to także bardzo interesujące z punktu semantycznego. Zdanie *Ja jestem, który jestem* jakby zamyka się samo w sobie, natomiast zdanie św. Jana otwiera, podkreślając słowa: *droga, prawda, życie*. Dlatego prawda, którą tu mamy, to nie jest prawda weryfikacji, ale - używając określenia Heideggera - jest to prawda rozjaśniająca. Jednocześnie należy podkreślić, iż jest to prawda, która przemienia. Tego problemu przemiany Heidegger nie bierze pod uwagę, ponieważ nie ma u niego refleksji nad działaniem. Brak jest refleksji nad siłą skutecznie działającą w bycie. Jednak jest to już zupełnie inne zagadnienie.

**- Czy istnieją jakieś wartości? Pan Profesor powiedział, że prawda ma zdolność otwierania. Weźmy przykład: Pana X otwiera prawdziwe dzieło sztuki, zaś pana Y otwiera kicz.**

**Powstaje problem, czy wartości są jakoś immanentnie zawarte np. w dziele sztuki, czy są tylko sprawą konwencji?**

- W tym momencie można wprowadzić coś, o czym jeszcze nie mówiliśmy, a mianowicie czytelnika. Zawsze mamy do czynienia z jakimś odniesieniem dialogicznym, to znaczy, że pewne dzieło literackie, artystyczne, filozoficzne ma zdolność do tego, by człowieka otwierać i zarazem przemieniać. W związku z tym zawsze występuje pewne pośrednictwo w akcie odczytywania. Zawsze istnieje relacja między dziełem sztuki, a tym kto je odbiera. Często to wzajemne odniesienie ma charakter paradoksalny. Z jednej strony dzieło jakoś się narzuca, proponuje pewną wizję świata, ale z drugiej strony ten, kto je odbiera, przychodzi już z pewnymi oczekiwaniami, które są związane z jego konkretną sytuacją kulturową. W związku z tym, w każdym człowieku istnieje pewna ograniczona zdolność przyjęcia tego, co jest mu proponowane. To, co określamy mianem wartości, jest jakby na styku tych dwóch spraw: między tym, co proponuje samo dzieło, a tym, co odbiorca jest w stanie przyjąć. To pojęcie zdolności przyjmowania rozpoznawali także teologowie mówiąc, że Bóg przemawia do ludzi zgodnie z ich możliwościami recepcyjnymi. To robi miejsce dla problemu historyczności. Jednocześnie pojęcie zdolności przyjmowania w niczym nie zaprzecza transcendencji samego dzieła. Ten problem jest również źródłem konfliktów. Odbiorca jakby walczy z dziełem. Widzimy to chociażby w historii malarstwa. Wszystkie wielkie dzieła na początku były źle przyjmowane. Weźmy wielkie dzieła impresjonistów. Ich twórcy byli pierwotnie traktowani jako ci, którzy niszczą sztukę. Wielkie dzieła zazwyczaj zrywają z dotychczasową tradycją. Trzeba więc, aby samo dzieło wytworzyło w ludziach zdolność do przyjmowania go. To jest to, co ksiądz Tischner nazywa wielkością dramatyczną.

**- Czy więc wartości są w dziełach obiektywnie, czy też są one ustalone pragmatycznie?**

- Myślę, że w świetle tego paradoksu, o którymś mówiłem, całe to przeciwstawienie jest nieaktualne. Z jednej strony, moc oddziaływania tego dzieła przekracza zdolności przyjmowania. W tym sensie można mówić o powszechności wartości. Jednak nie jest to ta sama obiektywność, co obiektywność naukowa. Nie można powiedzieć, że w ten sam sposób układa się relacja między dziełem a odbiorcą

w przypadku prawdy naukowej. Wielkość dzieła fizyki czy matematyki nie zależy od zdolności odbierającego. Brak jest zwłaszcza tego związku, który miałyby charakter osobisty, a zarazem wspólnotowy. Cały kontekst recepcji dzieła, wszystkie problemy hermeneutyczne rodzą się z tego typu sytuacji, że istnieje historia odczytywania. Ta historia zawsze będzie zdominowana przez moc zawartą w samym dziele. Kiedy przychodzimy do pewnego dzieła z jakąś perspektywą skończoną, ograniczoną, uwarunkowaną kulturowo, w każdej epoce odkrywamy jakieś inne zasoby w tym dziele. Chciałbym tutaj podać przykład, który miałyby zarówno charakter religijny, jak i estetyczny. Weźmy obecne w zachodniej sztuce przedstawienie Chrystusa ukrzyżowanego. Każdy wielki artysta, który ośmielił się robić obraz Ukrzyżowanego, proponował jakąś wizję. Jest to wizja zawsze ograniczona. Weźmy te różnice w przedstawieniu Chrystusa Króla w tradycji bizantyjskiej, a z drugiej strony, Chrystusa cierpiącego, w malarstwie hiszpańskim. Każdy artysta zauważa pewien aspekt, specyficzny wymiar. Możemy rozciągać ten przykład także na nasze wszystkie odniesienia kulturowe i szersze odniesienia do wartości chrześcijańskich. Każda epoka zauważa pewne istotne sprawy. Ważne jest, aby posiadać świadomość, iż każdy z nas nosi w sobie wielką tradycję historyczną, w której się wychował i jednocześnie świadomość, że inni mogą odbierać pewne rzeczy inaczej niż my.

**- Załóżmy, że jestem czytelnikiem dwóch różnych tekstów. Jeden jest tekstem poetyckim, a drugi przedstawia jakąś teorię fizyczną. Czym się różnią te teksty i czym się różni ich czytanie?**

- W przypadku tekstu naukowego nie czytam go jako ktoś inny spośród wielu jego czytelników. W miejsce mojego umysłu można podstawić jakikolwiek inny umysł. Używam tutaj słowa umysł dlatego, że nie jest tutaj ważna sprawa osobowości czytelnika. Jest tak, jakbyśmy zapominali o różnicach. Natomiast w przypadku sztuki, a tym bardziej w wypadku wiary, za każdym razem, gdy ktoś coś czyta, czyni to konkretna osoba, która jest różna od wszystkich innych osób. Istnieje oczywiście czynnik korygujący tę lekturę - tym czynnikiem jest wspólnota. Jednak wspólnota nie jest czymś w rodzaju takiego ducha obojętnego, neutralnego (...).

**- Czy prawda naukowa i prawda poezji mają jakiś punkt wspólny, wspólne źródło?**

- Wspólnym korzeniem będzie to, co jest. Jednak w momencie, gdy tu o tym mówimy, musimy wprowadzić pewną korektę, zgodnie z Arystotelesem, który mówi, że słowo *być* odnosi się do wielu rzeczy. Ten wspólny horyzont jest nam dostępny różnymi drogami. Jakąś drogą trzeba iść. Nie można redukować jednej drogi do innych. Czymś innym jest droga naukowa, a czymś innym droga poetycka. Oczywiście jest to racja, że trzeba zachowywać tę ideę horyzontu, który nadaje strukturę naszemu patrzeniu. W grę wchodzi w szczególności nasze dążenia. Problem nauki to nie tylko problem metod, przedmiotu, skutków. Jest to problem pragnienia wiedzy. Powstaje pytanie: jakie jest miejsce pragnienia wiedzy? Przyjrzyjmy się naszym najgłębszym pragnieniom, np. pragnieniu osiągnięcia, wypełnienia... Możemy tu mówić o pewnej jedności, lecz nie tyle ze strony przedmiotu, ale ze strony naszego głębokiego pragnienia - pragnienia bycia. Jednak nasze głębokie pragnienie bycia jest podzielone na różnego rodzaju dziedziny, różnego rodzaju aspekty. Są to konsekwencje tego, że człowiek jest bytem skończonym. Jeżeli próbujemy znaleźć takie pojęcie prawdy, którym moglibyśmy objąć wszystkie jej rodzaje, to jest to takie bardzo totalitarne pragnienie - coś w rodzaju prometeizmu spekulatywnego. Hegel próbował coś takiego zrobić, znaleźć taką filozofię, która pasowałaby do ujmowania absolutnie wszystkiego. Być może trzeba, żeby filozofowie próbowali ciągnąć tę całą przygodę po to, aby m.in. pokazywać jakie są możliwości wpadek, gdzie tu się można potknąć. Doświadczenie tych kolejnych potknięć jest ważne dla naszego doświadczenia. Szczególnie chodzi o potknięcia w naszym usiłowaniu objęcia wszystkiego. Bardzo lubię pojęcie *horyzontu*. Oczywiście jest to metafora, ale metafora o bardzo dużej sile. Horyzont jest czymś paradoksalnym. Zawsze istnieje jakiś horyzont jeszcze dalej, który ponadto coraz bardziej się oddala w miarę jak my do niego się przybliżamy. Myślę, że tutaj tkwi siła metafory horyzontu, który wszystko obejmuje i jednocześnie nie jest do przekroczenia.

**- Czy Pan Profesor przyznaje pierwszeństwo wytłumaczeniu rzeczywistości, czy ukazaniu kierunku działań?**

- To zależy od tego, jakiego typu zadania chcemy sobie postawić. Czy chodzi nam o to, żeby wiedzieć, poznawać. Jeżeli chcemy

jak najwięcej wiedzieć, to w pewnym sensie musimy na wiele rzeczy patrzeć z dystansu. Można mówić o pewnej ascezie poznawania. Dlatego jest rzeczą nie tylko godną uwagi, ale nawet pożądaną, aby byli ludzie, którzy poświęcają się całkowicie sprawie poznania. Jest to pewnego rodzaju pokora, pewnego rodzaju asceza. Jednak innego typu powołaniem jest powołanie do działania na rzecz innych - jako nauczyciele czy jako ludzie zajmujący się polityką. Jako obywatele nie możemy poprzestawać tylko i wyłącznie na poznaniu. To jest także problem działania w przeróżnych aspektach. Ten sam problem istniał oczywiście i dla Greków, i dla pierwszych chrześcijan. Już u Arystotelesa mamy to rozróżnienie między życiem praktycznym, a życiem spekulatywnym. Wydaje się, że także w pierwotnym Kościele można odnaleźć ślady konfliktu pomiędzy orientacją kontemplacyjną a orientacją służby ludziom. Wyraźne tego ślady mamy w ewangelicznej historii o Marii i Marcie. Jest to właśnie rozróżnienie między służbą (w sensie diakonia), a kontemplacją. Cały ten tekst sugeruje, że są to jak gdyby różne powołania wzajemnie uzupełniające się, komplementarne. Tego typu problemy znajdujemy wszędzie i tutaj nie ma sensu zajmować się nimi w całości. Jest to więc nie tyle problem przedmiotu, co raczej powołania.

- Czy prawda jest przekazywalna? Czy jest sens mówić o tożsamości prawdy, która jest wypowiedziana i prawdy, która jest przez kogoś odebrana, zwłaszcza wtedy, gdy pośrednikiem tego przekazu jest dzieło sztuki? Dotyczy to zwłaszcza prawd teologicznych, dla których w dziejach Objawienia często takim przekazywaczem były dzieła sztuki.

- Ten, kto naucza, sam też nauczył się od kogoś. Dlatego nikt nie mówi z punktu widzenia Prawdy Najwyższej. Ten, kto uczy, mówi w określonej własnej sytuacji kulturowej i duchowej, która jest bardziej lub mniej bogata. Tym jest bogatsza, im bardziej on wrośł w tradycję i niesie ją w sobie. W tym sensie można mówić nie tyle o wyższości, ile może właśnie o specyfice nauczyciela. On przychodzi z pewnym dziedzictwem, które za nim stoi. Problem nauczania dotyczy tego, w jaki sposób przekazać całe dziedzictwo, które się otrzymało, a które trzeba jakoś zawrzeć w tym akcie nauczania. Oczywiście istnieje też sprawa umiejętności słuchania i przyjmowania tego, co się otrzymuje; także tego, jak dalece ten, który się uczy, pragnie się



nauczyć. A to jest coś bardzo tajemniczego. Co się dzieje, gdy nie istnieje pragnienie uczenia się?...

- **Sprecyzuję jeszcze moje pytanie: czy przy tym pojęciu prawdy, jakie Pan Profesor przedstawił, jest możliwe jej przekazanie? Jaka jest zasada tożsamości prawdy przekazywanej i odebranej?**

- Jak należy rozumieć słowo *tożsamość*? Możemy mieć tak bardzo ubogie pojęcie identyczności, że po prostu jedno możemy zastąpić drugim. Jeżeli mówimy: dwie osoby noszą takie same ubrania, to mogą się omyłkowo zamienić ubraniami. Nie sądzę, aby w tym wypadku można było mówić o tego rodzaju prawdzie. Ten, który otrzymuje pewną wiedzę, otrzymuje ją w określonych warunkach swoich oczekiwań, swojego przygotowania, swoich zdolności, ale równocześnie w warunkach swoich trudności, swoich ograniczeń, swoich uprzedzeń (w sensie przedzałożeń, czegoś, z czym on już przyszedł). Jest to problem tego, iż nasze pojmowanie, nasz sposób rozumienia jest skończony. Problem nauczyciela to z jednej strony problem pewnej otwartości na przyjmowanie prawdy, ale z drugiej strony - przede wszystkim chęci nauczenia się. Odnosi się to nie tylko do przypadków nauczania religijnego, teologicznego, ale każdego rodzaju nauczania. Wszędzie spotykamy się z problemem, by jakoś ułatwić ludziom nauczenie się tego, czego chcą, bo być może czasami drogi tego pragnienia są zamknięte. Najpiękniejszy tekst filozoficzny na ten temat to *Menon* Platona. Jest tam postawione pytanie, czy można się nauczyć tego, czego się nie wie, a jeżeli już się wie, to po co się uczyć. Jest to bardzo piękny dialog na temat paradoksów przekazywania wiedzy. Jeżeli ja nie wiem, czego chcę się nauczyć, to nie rozpoznaję tego, o co chodzi. Z drugiej strony to, czego się naucza, dopiero nadaje sens moim oczekiwaniom. Tekst *Menona* był często bardzo głęboko rozważany przez różnych teologów czy mistrzów duchowych, zwłaszcza tych, którzy jakoś podejmowali myśl neoplatońską. Właśnie problem identyczności, tożsamości przekazu, zachowania tożsamości jest bardzo wnikliwie traktowany.(...)

Wzemy sobie takie *inaczej mówiąc*. Znaczy to: powiedzieć to samo, ale inaczej. To właśnie samo w sobie stanowi prawo wszelkiego rodzaju przekazu. Nie jesteśmy w sytuacji neutralnej, w przypadku poznania naukowego (tzn. poznanie w sensie nauk przyrodniczych),

gdy wszyscy jednakowo rozumieją, powiedzmy, równania fizyki, jeśli je tylko znają(...) Wielkim problemem było dla Leibniza to, czy może istnieć język uniwersalny, który obejmowałby wszystkie problemy; taki język, który każdy rozumiałby w ten sam sposób. Jest bardzo znamienne, że język potoczny nie funkcjonuje w taki sposób. W języku potocznym zawsze jest miejsce na nieporozumienia i na korygowanie tych nieporozumień - na tym między innymi polega dialog. Język naukowy zaś jest pewnego rodzaju monologiem. Dlatego jest czymś znamionym, że wszystkie wielkie teksty religijne były pisane w języku potocznym. Niemożliwe jest przepisanie wielkich dzieł religijnych w języku symboliki logicznej w taki sposób, by były one w jednakowy sposób zrozumiałe dla wszystkich. Istnieje zawsze pewien element subiektywności, problem tego, w jaki sposób się odczytuje. Można wyróżnić dwa sposoby korygowania. Z jednej strony jest to wspólnota, która czyta - w każdym czasie różni ludzie czytają wspólnie ten tekst - a z drugiej strony istnieje kwestia przekazu historycznego, z pokolenia na pokolenie. W swej interpretacji tekstu nie jestem sam. Interpretacja dokonuje się w dyskusji z innymi, a także zachodzi w historii czytania tekstów. Istnieje więc pewne odniesienie horyzontalne dialogu, jak również diachroniczne czytanie w tradycji. Synchroniczne czytanie we wspólnocie i diachroniczne w tradycji. Równocześnie trzeba pamiętać, że są różne tradycje. Tu znowu powstaje problem ich wzajemnego rozumienia, wzajemnej akceptacji.

**- Bardzo dziękujemy Panu Profesorowi.**

*ttum. Marek Pieńkowski OP  
oprac. Jakub Gonciarz OP  
Paweł Trzopek OP*

# TEOLOGIA PRZY HERBATCE

*"Teologia przy herbatce" - to cykl nieregularnych spotkań w niewielkim gronie, na których bracia mogą porozmawiać o nurtujących ich problemach teologicznych i filozoficznych. Temat jest ustalany wspólnie. Spotkania te charakteryzuje żarliwość dyskusji oraz specyficzny klimat, do wytworzenia którego wydatnie przyczyniają się dodatkowe atrybuty: herbata, kawa ...*

## Gdzie jest Bóg ? czyli teologia poza filozofią

### Artur Sporniak OP

W "Znaku" nr 441 (*Bóg teologów*) zamieszczony został artykuł ks. Tomasza Węclawskiego: *Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*. Stał się on tematem siódmego spotkania z cyklu "Teologia przy herbatce". Chciałbym zabrać jeszcze raz głos i spróbować go szczegółowiej omówić - z dwóch powodów: (1) myślę, że sam w sobie jest na tyle interesujący, by do niego wrócić, i (2) mam wrażenie, że nasza dyskusja nie osiągnęła poziomu, który jest w tym artykule najbardziej istotny, i w konsekwencji - nie poruszyła tych problemów, które były - jak sądzę - motywem jego napisania.

Artykuł został odebrany jako wysoce kontrowersyjna konfrontacja dwóch metafizyk: klasycznej - Tomaszowej i nowej, silnie związanej z myślą Heideggera. Zakwestionowano m.in. sens tytułowego pytania, sugerując, że prędzej prowadzi ono do zafalszowania prawdy o Bogu niż ją nam przybliży. Również wstępne założenie, że autor będzie się posługiwał językiem potocznym (nie mając pokrycia w dalszym tekście - taki był zarzut), zostało uznane za kokietowanie czytelnika.

Taka negatywna ocena wydaje się być niesprawiedliwa, a wypływa - jak sądzę - z niewłaściwego *przedrozumienia* (nastawienia, bagażu wiedzy, oczekiwań), z jakim przystąpiliśmy do czytania

tekstu. To spowodowało, że sprawy drugorzędne objawiły się jako pierwszorzędne, dezorganizując tym samym całość myśli. Postaram się to wykazać.

Po pierwsze, bardzo istotna - obok wzmianki o użyciu języka potocznego - jest wstępna uwaga następującej treści: *"Jeśli w jakiegokolwiek postaci pojawi się ono (chodzi o pytanie: gdzie jest Bóg? - A.S.) rzeczywiście w naszym życiu - a nie ma ludzkiego życia, w którym by się ono tak czy inaczej nie pojawiło - nic już potem nie jest tak samo jak przedtem"*(s.10). Wypowiedź ta dobitnie świadczy o tym, iż rozważane w artykule pytanie, jeśli jest nawet źle postawione, wyraża autentyczne pragnienie spotkania Boga Żywego. Tylko takie bowiem spotkanie sprawia, że *nic już potem nie jest tak samo jak przedtem*. Nie jest więc postawione arbitralnie bądź instrumentalnie (*ad hoc*). Uwaga ta również wyraźnie wskazuje na cel artykułu, który jest jasno określony jako **teologiczny**, a nie filozoficzny czy metafizyczny - jest nim próba opisu owego spotkania (zob. także podtytuł).

Po drugie - i to jest sprawa kluczowa - artykuł jest *de facto* konfrontacją filozofii (w klasycznym, tomistycznym rozumieniu) z **teologią** (rozumianą jako opis spotkania z Żywym Bogiem). Nie jest to co prawda *explicite* wypowiedziane - prawdopodobnie dlatego, by czytelnika bez przygotowania filozoficznego niepotrzebnie nie wprowadzać w zawile i skomplikowane zagadnienie wzajemnego stosunku filozofii do teologii. Zamiast tego autor od razu proponuje nowe ustawienie takiego stosunku, eliminując niektóre (czysto filozoficzne i nieprowadzące do Boga Żywego) odpowiedzi na pytanie: *gdzie jest Bóg?*

Wyraźną cezurę, rozdzielającą artykuł na "część filozoficzną" i "część teologiczną", stanowi ostatnie zdanie rozdziału *Bóg jest wszędzie. Nigdzie nie ma Boga: "W ten sposób porzucamy myśl o Bogu w jego bezwzględnej niezależności od świata i człowieka, i zwracamy się do myśli o Bogu, który rzeczywiście wychodzi człowiekowi naprzeciw i sam pozwala mu się znaleźć i tak właśnie jest Bogiem"* (s.17). Do tego momentu autor krytykuje dwie postawy *stricte* filozoficzne:

Pierwszą można nazwać *obiektywizmem metafizycznym*. W postawie takiej analizowane jest pojęcie Absolutu - Boga "samego w

sobie i dla siebie" - Boga filozofów. Prowadzi ono do nierozwiązywalnych aporii logiczno-epistemologicznych, określonych gdzie indziej przez Kołakowskiego wzbudzającą dreszcze nazwą - *Horror metaphysicus*. Absolut, nieskończony, od niczego niezależny, wszechwiedzący, wszechmocny, będący poza wszystkim początek wszystkiego wyklucza mnie samego - myślący o nim podmiot. Takie wyobrażenie Boga, który jest *zanim jest cokolwiek innego*, nie doprowadzi mnie nigdy do Boga Żywego. I tu na równi dostaje się i Kartezjuszowi, i św. Tomaszowi (s.12). To zestawienie nie jest przypadkowe ani prowokacyjne - św. Tomasz w cytowanym fragmencie jest potraktowany nie jako teolog, a jako metafizyk.

Druga postawa - umownie przeze mnie nazwana *subiektywizmem egzystencjalnym* - mówi nie tyle o Bogu, co o *potrzebie* Boga. Bóg jest mi potrzebny jako dopełnienie tu gdzie jestem mojego ludzkiego, ograniczonego, niedoskonałego życia. *"Bardzo trudno jest wtedy uniknąć myślenia o Bogu, który jest (tylko) tam, gdzie jest potrzebny i jest (tylko) taki, jaki jest potrzebny"* (s.15).

Nie chcę wchodzić dalej w teologiczną odpowiedź ks. Węclawskiego na pytanie: gdzie jest Bóg? (niezwykle zresztą ciekawą). Bardziej interesują mnie raczej zagadnienia graniczne: jak się ma w tym eseju filozofia do teologii? czym jest teologia a czym filozofia?

Jeszcze raz przypomnijmy zdanie-cezurę artykułu: w teologii *"zwracamy się do myśli o Bogu, który rzeczywiście wychodzi człowiekowi naprzeciw i sam pozwala mu się znaleźć i tak właśnie jest Bogiem."* Bóg sam objawia się niespodzianie tak jak chce i gdzie chce. Dlatego myślenie filozoficzne jest tu zawsze "zaskoczone" i ostatecznie bezsilne. Filozofia i teologia to różne postawy wobec rzeczywistości. Doskonale to wyjaśnia wcześniejszy artykuł ks. Węclawskiego *"Drewniane żelazo" czy "nihil visibile"?* (Znak 422/23, 1990). Teologii wyróżnia *"pewien charakterystyczny rodzaj szacunku dla rzeczywistości. Jego źródłem jest mniej lub bardziej świadome przekonanie, że rzeczy i zdarzenia, wobec których stajemy, przerastają nas, że jest w nich coś niepodległego, coś, czego nie mamy prawa po prostu podporządkować naszemu myśleniu i działaniu."* Natomiast filozofia *"nie może nie chcieć: wyjaśniania i panowania"*. (s.38-39)

U Tomasza metafizyka, jako *ancilla theologiae*, stanowiła przede wszystkim *praeambulum fidei* - miała być pomostem do wiary.

Wiązało się to z jego koncepcją trzech dziedzin poznawczych (*Summa contra Gentiles* I,3): (1) dostępnej tylko dla wiary (np. prawda o Trójcy Świętej), (2) dostępnej jednocześnie dla wiary i rozumu (np. istnienie Boga), oraz (3) dostępnej dla rozumu (o której wiara milczy). Wydawałoby się, że dzięki rzeczywistości dostępnej i dla wiary, i dla rozumu, może nastąpić łagodne przejście od filozofii do teologii. Ks. Węclawski demaskuje to jako pozór. Między Absolutem metafizyki a Chrystusem, takim, jaki się nam objawił, napotykam nieciągłość. Fakt Chrystusa nie może być zrozumiany za pomocą filozoficznych pojęć, choćby tylko jako metafizyczna *możliwość* Absolutu. Już między Absolutem a stworzeniem zionie przepaść niepokonywalna dla metafizyki. Klasyczna metafizyka, jako doświadczenie niespełnianych ambicji, jako doświadczenie niemożności dotarcia do Boga własnymi siłami, może więc stanowić tylko *praeambulum* negatywne. Może jedynie - poprzez pokorę, którą rodzi - otworzyć na spotkanie z Bogiem Żywym.

Czy jednak w nowym myśleniu Węclawskiego nie da się mimo wszystko odnaleźć jakiegoś *praeambulum* pozytywnego? Wydaje się, że tak - także i tu je odnajdziemy. Analiza czasowości człowieka, a przede wszystkim analiza faktu śmierci (Znak 441, s.22), wyraźnie inspirowana Heideggerowskim "Sein zum Tode", wyprzedza przecież próbę opisu spotkania z Bogiem.

Osobiście takiego *praeambulum fidei* szukałbym dzisiaj (t.j. w sytuacji, w jakiej myślenie znalazło się "po nowożytności") gdzieś w Tertulianowym *certus est quia impossibile est* - pewne jest to, co jest niemożliwe (proszę tego nie kojarzyć z *credo quia absurdum!*), czy w zakładzie Pascala.

Czy warto więc sięgnąć do artykułu ks. Węclawskiego? Myślę, że każdy, kto jest otwarty na spotkanie z Żywym Bogiem, i to otwarty całościowo, a więc także w sferze intelektu, nie będzie miał wątpliwości co do wartości tej bardzo interesującej próby nowego spojrzenia na teologię (*resp.* filozofię).

## Teologia bez metafizyki? Tadeusz Bartoś OP

Podając dyskusję z tezami recenzji pt. *"Gdzie jest Bóg?"* czyli *teologia poza filozofią* jestem pełen obaw. Boję się, czy potrafię przekazać to, co jest bardziej sposobem widzenia pewnych rzeczy, niż sekwencją zdań, uzbrojonych arsenałem wyczerpujących uzasadnień. W omawianej przeze mnie recenzji, w której autor podejmuje się obrony pracy ks. T. Węclawskiego *Gdzie jest Bóg*, moje szczególne zainteresowanie wzbudziła kwestia rozróżnienia *filozofia - teologia*. Zaprezentowany tam sposób ujęcia zagadnienia wzajemnej relacji filozofii i teologii sprawia, że staje się ono niezrozumiałe. Książd Węclawski rozważając różnice między filozofią i teologią zwraca uwagę na szkodliwość jednej i dobroczynne działanie drugiej. Nie do końca rozumiem, co ma on na myśli, gdy twierdzi, że jedynie teologię wyróżnia "pewien charakterystyczny rodzaj szacunku dla rzeczywistości", a filozofia "nie może nie chcieć wyjaśniania i panowania". Choć jest to niewątpliwie prawdą w odniesieniu do niektórych filozofów i teologów, to jednak w stosunku do innych rzecz ma się dokładnie odwrotnie. Dziwi więc apodyktyczność tych stwierdzeń i zastanawia, skąd tak silne pragnienie dokuczenia filozofii i wynoszenia teologii kosztem tej pierwszej.

Trudno pogodzić się z tak stanowczym przeciwstawieniem teologii i filozofii. Być może współczesne rozumienie teologii odbiega od tego, które znaleźć można w pismach klasyków, wydaje się jednak, iż można obronić tezę, że teologia to wysiłek zrozumienia świata, siebie samego i innych ludzi w świetle tego, co przez wiarę przyjmuje się za prawdę. Wysiłek ten jest zawsze działaniem konkretnego człowieka, który poznaje i stara się rozumieć, bo posiada umysł zdolny do rozumienia i poznawania świata takiego, jakim on jest. Nie sposób nie zauważyć podobieństwa tak opisanego "działania teologicznego" do tego rodzaju działalności ludzkiej, którą w starożytnej Grecji nazwano filozofią. Jasne jest więc, że mimo korzystania z dwóch różnych źródeł wiedzy (Objawienia oraz niezależnej od niego refleksji nad tym, co jest) ludzkie dążenie do prawdy zawsze pozostaje wysiłkiem jednego

umysłu, który na własny rachunek, wsparty pomocą tych, których nazywa mistrzami, chce zrozumieć świat, Boga i Jego zbawcze posłanie. Pragnie on, korzystając z wszelkich możliwych sposobów, poznać kim jest Bóg. Dlatego zwraca się przede wszystkim ku Objawieniu, ale przecież nie wyklucza tego, co może zdobyć bez niego. W tej perspektywie teologia i filozofia w osobie szukającej prawdy jednoczą się nierozdzielnie. Komplementarność i wzajemne przenikanie się filozofii i teologii jest stałym elementem myśli św. Tomasza z Akwinu. Pisze on:

*Tak więc teologia, czy może inaczej Boska wiedza jest podwójna: jedna, w której rozważa się Boską rzeczywistość nie jako przedmiot wiedzy, lecz jako zasady tego przedmiotu. I taka jest teologia, której śladem podążają filozofowie, a którą inaczej nazywa się metafizyka. Druga zaś owe Boskie rzeczy rozważa ze względu na nie same, jako przedmiot wiedzy. Jest to teologia, którą przekazuje Pismo Święte<sup>1</sup>.*

Metafizyka zasługuje zdaniem Tomasza w pełni na miano Boskiej nauki, ponieważ "Bóg w niej jest pierwszym przedmiotem poznania"<sup>2</sup>. Metafizyka i teologia mają więc ten sam przedmiot, a jest nim Bóg. Stąd obydwu przysługuje nazwa "teologia".

Mając przed oczyma wielostronne przenikanie się tych dwóch dziedzin wiedzy trudno jest zrozumieć, obecne w artykule księdza Węclawskiego i mocno podkreślone w recenzji brata Artura, dylematy wskazujące na przepaść między *Bogiem filozofów* i *Bogiem teologów*. Jest to, według mnie, rozpowszechniony i szkodliwy stereotyp, który ma swe źródło w powierzchownej lekturze klasycznych tekstów na temat Boskich cech Absolutu. Niestety z powodu złożoności problemu trudno byłoby teraz krótko wykazać, że Bóg opisywany na sposób metafizyczny jest tym samym Bogiem, który objawił się Narodowi

<sup>1</sup> Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex: una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur; alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter seipsas ut subiectum scientiae, et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur (In Boeth. De Trinitate, 5, a. 4, tłum. własne).

<sup>2</sup> dz. cyt., 5, a. 1.



Wybranemu i stał się człowiekiem. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę, że cechy przypisywane Bogu i wskazujące, iż jest On bytem absolutnym, nie są tworem spekulatywnego filozofa, ale zostały wzięte z Objawienia zawartego w Piśmie Świętym i Tradycji<sup>3</sup>.

Aby móc w pełni ludzki sposób mówić i myśleć o Bogu nie wystarczy ograniczyć się do tego, co przekazuje Objawienie. Człowiek ma bezpośredni kontakt z rzeczywistością, a przecież Bóg jest rzeczywistością *par excellance*. Czy nie to jest siłą popychającą człowieka do szukania śladów Boga w świecie? Czy można powiedzieć, że taki wysiłek nie ma sensu? A przecież na tym właśnie polega kwestionowanie metafizyki.

Kontakt człowieka z rzeczywistością przejawia się zwłaszcza w oporze, jaki stawia ona człowiekowi. Dzięki niemu człowiek uczy się, czym jest świat, w którym żyje. Uprzytomniwszy zaś sobie, że jego Stwórcą jest Bóg, niewykluczone, iż umysł jego oświeci intuicja, kim jest Ten, który wszystkiego dokonał. Doświadczenie, jakie tu pokrótce opisałem, wskazuje na coś bardzo ludzkiego w człowieku, co pozwala mu na dowiadywanie się o Bogu nie tylko z ksiąg Objawienia. O godności człowieka stanowi, że posiada on możliwość samodzielnego, niezależnego od Objawienia, poszukiwania odpowiedzi na pytanie, kim jest Bóg. Ponadto, dzięki tej zdolności, człowiek dostaje do ręki pewnego rodzaju "kryterium negatywne", umożliwiające mu zanegowanie takiej interpretacji Objawienia, która staje w sprzeczności z jego doświadczeniem Boga. Można więc powiedzieć, że jedność metafizyki i teologii, tak jak ją przedstawiłem (to znaczy jako mającą swe źródło w jedności podmiotu) stoi na straży prawdy o Bogu i Jego transcen-

---

<sup>3</sup> Prawie we wszystkich artykułach dotyczących atrybutów Boga pierwszej części *Sumy teologicznej* jako "*sed contra*" św. Tomasz podaje wypowiedzi Pisma Świętego, lub Ojców Kościoła potwierdzające istnienie omawianego atrybutu Boga. Są więc owe atrybuty częścią Objawienia i z tej racji teolog podejmuje trud ich zrozumienia. Wydaje się, że zawarte tam cytaty nie wyczerpują wszystkich wypowiedzi Pisma Świętego i Ojców Kościoła na ten temat (por. na przykład: Rz 11, 33-36; Ap 1, 8; 1, 17; 4, 11; 15, 3-4; Ef 1, 20-23).

dencji, a w konsekwencji - na straży niezafalszowanej interpretacji Objawienia<sup>4</sup>.

Metafizyka nie wydaje mi się być jedynie *preambulum fidei*, jak utrzymuje autor recenzji. Jest ona raczej wysiłkiem myśli i ducha pragnącego zrozumieć, kim jest Bóg i czym jest świat przez Niego stworzony. Wysiłek ten zostaje uwieńczony sukcesem, gdy przemienia człowieka sprawiając, że zaczyna on widzieć i rozumieć więcej z tego, co jest. Metafizyka nie jest częścią wstępną podręcznika teologii, jest nauką przyjmowania i rozumienia przekazu docierającego do nas ze świata, nauką słuchania tego, co świat mówi o Bogu.

---

<sup>4</sup> Współcześni hermeneuci nauczają, że nie można czytać tekstu uwalniając się całkowicie od przedzałożeń, czyli bagażu wiedzy i oczekiwań. Czy nie jest tak, że jednym z przedzałożeń w lekturze Pisma Świętego jest jakieś wyobrażenie czytelnika na temat Boga? Czy nie jest tak, że inaczej będzie czytał Biblię (mówiąc skrótowo) zwolennik Talesa z Miletu, inaczej panteista, a inaczej człowiek uznający absolutną transcendencję i immanencję Boga?

"RAHNER PRZYZNAJE RACJĘ  
SCHOLASTYCZNEMU TWIERDZENIU, ŻE MAMY  
TYLKO APOSTERIORYCZNA, WIEDZĘ O BOGU" <sup>1</sup>

<sup>1</sup>Kuśmierski A., *Poznanie Boga według transcendentalnej metody*  
K. Rahnera, w: *Teofil*, 1/92, s. 21



