

Ks. Sylwester Warzyński

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

...prawda jest zupełnie tym samym, co byt.

Święty Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*
(tłum.: A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński)

Tomasza z Akwinu rozumienie rzeczywistości a postmodernistyczna konieczność tworzenia nowych światów

St Thomas Aquinas's Interpretation of Reality
vs the Postmodernist Need to Create New Worlds

Etienne Gilson w jednym ze swoich dzieł zatytułowanym *Tomizm* napisał: *Wiele stuleci upłynęło od czasu, gdy pojawiło się tomistyczne rozróżnienie istoty i istnienia, mimo to nie było nigdy doktryny zacieklej napastowanej i mniej zrozumianej niż ta*¹.

Ten wybitny francuski historyk filozofii pisał te słowa na początku XX w. w 1919 r. I mimo że od tamtego czasu mija prawie sto lat, jego słowa brzmią wciąż aktualnie. Wprawdzie zaciekłość i napastliwość przybrała postać obojętności, ironii, ale duch sprzeciwu pozostał. Pozostało nieukrywane przekonanie o nieprzystawalności Tomaszowego myślenia do dzisiejszych czasów, do odkryć współczesnej filozofii, do ponowoczesnego świata.

Można zapytać dlaczego? Skąd ta krytyka? Skąd ten lekceważący ton, gdy mowa o sposobie filozofowania św. Tomasza? Skąd krytyka całej tradycji filozofii realistycznej, której kluczową – by nie powiedzieć najistotniejszą – częścią jest właśnie filozofia myśliciela z Roccasecca?

Stefan Swieżawski pisał, że tomizm jest „pstrągowaty”². Nie idzie bowiem z duchem czasu. Nie ulega różnego rodzaju subiektywizmom,

¹ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałta, Warszawa 1998, s. 48–49.

² Zob.: S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002, s. 20.

filozofom kierującym nas w stronę *cogito*, w stronę poznającego podmiotu, w stronę ludzkiego rozumu, nieprzeniknionych przestrzeni ludzkiej świadomości. Jeśli tak, to może właśnie tu znajdujemy odpowiedź na postawione wyżej pytania. Na czym jednak miałyby owa „pstragowatość” polegać? Wydaje się, że przede wszystkim na bardzo konkretnym stosunku do rzeczywistości.

W niniejszym przedłożeniu ukazać zatem, z jednej strony, specyfikę rozumienia rzeczywistości przez św. Tomasza z Akwinu, a z drugiej – to, co wydaje się być po przeciwległej stronie – istotę postmodernistycznego myślenia, które porzucając rzeczywistość, nie licząc się z nią w imię wolnej i niczym nieskrępowanej twórczej aktywności człowieka, w pewnym sensie skazuje go na grę, zabawę, na tworzenie zupełnie nowych światów.

W pierwszej części przedstawię koncepcję św. Tomasza. Skupię się przede wszystkim na dostrzeżeniu przez niego fundamentalnej roli istnienia.

Następnie przywołam myślenie Fryderyka Nietzschego. Jego „filozofia życia”, podkreślanie twórczego charakteru człowieka, jego rozumienie rzeczywistości, przekonanie, że istnieją jedynie interpretacje, bardzo mocno zainspirowały filozofię drugiej połowy XX w. Filozofię, której istotą – jak twierdzą – jest odwrócenie się od rzeczywistości i zwrócenie się w stronę zupełnie nowych światów.

W części trzeciej ukazać, jak współczesność przesiąknięta takim właśnie myśleniem skazuje człowieka na grę, zabawę, zgodę na nonsensowność, sprzeczność, alogiczność, na tworzenie nowych sensów, znaczeń, fikcyjnych światów niemających nic wspólnego z rzeczywistością. W tym punkcie odwołam się do koncepcji (diagnozy) Jeana Baudrillarda, która, jak myślę, bardzo dobrze tłumaczy ten postmodernistyczny „przymus” tworzenia, twórczości.

Święty Tomasz z Akwinu – rzeczywistość ma znaczenie

Kluczem do zrozumienia filozoficzno-teologicznej koncepcji św. Tomasza z Akwinu jest jego wyjątkowe i oryginalne rozpoznanie rzeczywistości, dostrzeżenie jej najgłębszego egzystencjalnego wymiaru. Jak przekonuje Gilson, swoistość filozofii tego wybitnego myślicielela polega na odkryciu, czym jest bycie, jaką rolę odgrywa istnienie³.

³ Zob.: E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 41.

Istnienie, które jest absolutnie podstawową bytową kategorią, a którego rola przez całe wieki historii filozofii nie została w dostateczny sposób dostrzeżona i wyartykułowana.

Nie udało się to samemu Arystotelesowi, z którego instrumentarium Tomasz korzystał. Jego skądinąd realistyczna i pluralistyczna koncepcja bytu substancjalnego ostatecznie wciąż pozostawała w porządku istotowym, w porządku treści, a nie w porządku istnienia. Arystoteles, mówiąc o bycie, tłumaczył, że w pierwszym rzędzie jest on czymś w sobie ukonstytuowanym, czyli jest substancją. W VII Księdze *Metafizyki* pisał: *Byt rozumie się wielorako, jak to powiedziano tam, gdzie omówiono różne (jego) rozumienia. Znaczy bowiem zarówno to, co czymś jest i że to coś jest, i jakie jest albo ile (tego jest), albo cokolwiek, co jest orzekane. Otóż jasne, że przy tym wielorakim rozumieniu bytu, przede wszystkim bytem jest to, co jest czymś, co właśnie oznacza substancję*⁴. I nieco dalej: (...) *bytem przede wszystkim i nie pod jakimś względem, lecz w sensie absolutnym, jest substancją*⁵.

Substancja jest zatem rzeczą samą w sobie zorganizowaną przez formę, o niezmiennej treści, mogącą w ten sposób stanowić właściwy przedmiot poznania intelektualnego. Jest samodzielnie bytującym konkretem, który składa się z materii i formy. Bytem, który – w przeciwieństwie do przypadłości zawsze istniejących w jakimś podłożu – zdolny jest do samodzielnego istnienia jako podmiot. Arystoteles pisał: *Substancję rozumie się, jeśli nie więcej, to przynajmniej na cztery sposoby. Substancja jawi się zarówno jako to, czym coś było i jest [istota], jak też ogół i rodzaj oraz, na czwartym miejscu podmiot. Podmiotem jest to, o czym orzeka się wszystko inne, a jego samego już więcej o niczym. I dlatego najpierw to omówić należy, gdyż wydaje się, że przede wszystkim substancją jest pierwszy podmiot*⁶.

Spośród tych czterech rodzajów podmiotowo ujętej substancji Filozofa najbardziej interesował pierwszy i ostatni. Chodzi zatem o istotę rzeczy *τὸ τι ἢν εἶναι* (*to ti en éinai*)⁷ i konkretnie istniejący *τὸδε τι* (*tode ti*).

⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 1028a.

⁵ Tamże, VII, 1028a.

⁶ Tamże, VII, 1028b–1029a.

⁷ W tym miejscu warto wspomnieć o różnicy między łacińskimi słowami *essentia* a *quidditas*. *Essentia* to tłumaczenie greckiego *εἶδος* (*éidos*) (zob.: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. V, Lublin 2004, s. 85). Słowo *quidditas* pochodzi od łac. *quid*, które oznacza 'coś'. Termin ten jest odpowiednikiem łacińskiego *quid errat esse*, jako tłumaczenie greckiego *τὸ τι ἢν εἶναι* (*to ti en éinai*), które zostało użyte w cytowanym powyżej tekście *Metafizyki* Arystotelesa. Słowo to podobnie jak *essentia* oznacza istotę, z tą jednak różnicą, że *quidditas* oznacza istotę rozumianą jak przedmiot właściwy intelektu, ujmowany pojęciowo i definicyjnie, natomiast *essentia* istotę, jako konstytutywny element bytu istniejącego. Św. Tomasz z *quidditas*

Jako przyrodnik, realista nie mógł nie spoglądać w stronę tego, co konkretne, w stronę substancji ukonstytuowanej przez formę. Jako filozof, zgodnie z obowiązującą koncepcją nauki, wedle której przedmiot poznania musi być konieczny, ogólny i niezmienny, nie mógł nie patrzeć także w stronę istoty⁸. W ten sposób zamknął się jednak na problem istnienia. Jego świat bowiem stał się światem istoty, formy, *quidditas*. A taki świat – jak pisze w *Bycie i istocie* Gilson – nie mógł nie być bezpłodnym w problemach dotyczących istnienia⁹. Mimo więc tego, że w swoich zamierzeniach i w opozycji do platońskiej nauki o ideach, jego filozofia miała – by tak rzec – trzymać się realnej rzeczywistości, aktualnie istniejącego świata, ostatecznie nie wyszła poza płaszczyznę istoty i substancji. Gilson we wspomnianym dziele pisze: (...) *Arystoteles nie znalazł całkowitego metafizycznego uzasadnienia dla swego wyostrego poczucia indywidualnego konkretnego, które odróżniało go tak wyraźnie od Platona. Jakkolwiek bowiem Arystoteles był przekonany, że tylko to, co jednostkowe, zasługuje naprawdę na miano „bytu”, jednakże wszystkie jego usiłowania znalezienia odpowiedzi na pytanie, co sprawia, że jednostka jest prawdziwym bytem, prowadziły go do zakładania istoty lub formy jako ostatecznego rdzenia bytu „tego co jest”. Ontologię Arystotelesa nurtują przeto dwie przeciwne sobie tendencje: pierwsza, na wskroś spontaniczna, każe mu umiejscawiać rzeczywistość w konkretnej jednostce, druga – odziedziczona po Platonie – skłania go do umieszczenia tego, co rzeczywiste, w dającej się ująć jedynie myślą stałości jakiejś jednej istoty, która mimo mnogości jednostek pozostaje zawsze tożsama z sobą*¹⁰.

Zupełnie inaczej widzi te kwestie Akwinata. Św. Tomasz, oprócz porządku substancjalności, dostrzega w bycie porządek istnienia. We wszystkich konkretnych substancjach, które stanowią przedmiot naszego zmysłowego doświadczenia, zachodzą na siebie dwa związki metafizyczne. Jeden, który stanowi o samej substancjalności substancji, i drugi, dzięki któremu substancja istnieje. Nie wystarczy więc metafizyczne połączenie materii i formy. Forma, która rzeczywiście

wyprowadza nazwę „rzecz”, tak jak nazwę „byt” wyprowadza ze słowa „istnienie” (zob.: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. VIII, Lublin 2007, s. 583–584).

⁸ Dla Platona właściwym przedmiotem poznania były oderwane od realnego świata idee. Arystoteles niejako „sprowadził” je na ziemię i tłumaczył, że są one „formą”, która konstytuuje konkretny byt. W ten sposób jako realista związał poznanie ze światem materialnym i jednocześnie pozostał wierny parmenidejsko-platońskiej koncepcji poznania naukowego. Szerzej na ten temat: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 746–766.

⁹ Zob.: E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 55.

¹⁰ Tamże, s. 50.

sprawia, że jakiś byt jest tym właśnie określonym bytem, nie sprawia, że on jest. Substancja istnieje zatem dzięki dalszemu zdeterminowaniu, jakim jest akt istnienia¹¹. Gilson we wspomnianym już dziele *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu* pisze: *Tak pojęty akt istnienia tkwi w sercu lub, jeśli kto woli, u korzenia rzeczywistości. Stanowi on więc zasadę zasad rzeczywistości. Bez względu na pierwszy, ma pierwszeństwo nawet przed Dobrem, byt bowiem może być tylko o tyle dobry, o ile jest bytem, bytem zaś jest on jedynie w skutek istnienia (ipsum esse), które sprawia, że możemy stwierdzić: to jest*¹².

Dla Arystotelesa istnienie sprowadzało się do faktu bycia substancją. „Być” znaczyło dla niego „być czymś”, to znaczy jedną z tych rzeczy, które dzięki swej formie same w sobie zawierały rację dostateczną tego, czym są. Akwinata przekracza ten sposób myślenia. Jego koncepcja nie jest więc zwykłym dopełnieniem Arystotelesa. To swoistego rodzaju metafizyczna rewolucja. Co ciekawe, wyartykułowana już w jego pierwszym, młodzieńczym dziele¹³.

Dziełko, napisane w latach 1254–1256, któremu kopiści nadali tytuł *De ente et essentia*, rozpoczyna się od bardzo znamienitych słów: *Quia parvus error in principio magnus est in fine*¹⁴.

To raczej nie przypadek. Słowa te musiały zostać użyte przez autora świadomie i zapewne miały być aluzją do samego Arystotelesa, który w swojej *Metafizyce* nie dostrzegł czegoś tak oczywistego, a jednocześnie (może właśnie przez swoją oczywistość) tak nieuchwytnego jak istnienie¹⁵. Ten mały błąd na początku staje się wielki na końcu, gdyż ostatecznie nie pozwala uchwycić rzeczywistości w tym, co najbardziej dla niej fundamentalne.

W *De ente et essentia* św. Tomasz wyjaśnia znaczenie terminów „byt” i „istota”. Określa sposób, w jaki istota znajduje się w poszczególnych rzeczach. Wyjaśnia, jaki stosunek zachodzi między istotą a takimi pojęciami, jak „rodzaj”, „gatunek”, „różnica”. Tłumaczy także, co oznacza nazwa „istota” w substancjach złożonych i w jaki sposób znajduje się ona w substancjach pozbawionych materii, to znaczy w duszy, w inteligencji czystej i w pierwszej przyczynie. I właśnie wtedy, w rozdziale czwartym tego dzieła, pierwszy raz używa słowa

¹¹ Zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 46–47.

¹² Tamże, s. 47.

¹³ Zob.: W. Seńko, *Wstęp*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, Kęty 2009, s. 6.

¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, I, s. 33.

¹⁵ W. Seńko, *Wstęp*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, s. 7.

esse w całkowicie nowym znaczeniu¹⁶. Tomasz pisze: *W duszy i inteligencji nie może więc być w żadnym wypadku złożenia z materii i formy – istota ich nie jest złożona, tak jak w substancjach cielesnych – jest jednak w nich złożenie z formy i istnienia*¹⁷.

I nieco dalej: *Tego rodzaju substancje, chociaż są formami pozbawionymi materii, nie są jednak całkowicie proste, ani nie są aktem czystym, lecz mają w sobie domieszkę możliwości. A to wyjaśnia się tak: Wszystko to, co nie należy do pojęcia istoty, lub tego, czym coś jest – pochodzi z zewnątrz i tworzy z tą istotą złożenie; nie można by zatem pojąć istoty, nie ujmując jednocześnie wszystkich jej elementów składowych. Tymczasem można pojąć każdą istotę lub to, czym dana rzecz jest, nie ujmując jednocześnie jej istnienia, mogą bowiem zrozumieć, czym jest człowiek albo fenix, a jednak nie wiedzieć, czy istnieją one w rzeczywistości. Istnienie jest więc czymś różnym od istoty, chyba że istnieje jakaś rzecz, której istotą jest istnienie. Taka rzecz może być tylko jedna i pierwsza*¹⁸.

Oprócz zatem formy, która sprawia, że jakiś byt staje się tym właśnie określonym bytem, Tomasz wskazuje na esse, czyli na akt istnienia. Ostatecznie bowiem to on sprawia, że tak utworzona substancja

¹⁶ W języku greckim znajdujemy dwa terminy na określenie istnienia: *einai* [éinai] ('być') oraz *υπαρχειν* [hypárchein]. Pierwszy to czasownik, od którego pochodzi greckie słowo τὸ ὄν, tłumaczone na język polski jako 'byt', a wprowadzone do języka filozoficznego przez Parmenidesa (zob.: P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011, s. 213). Drugi termin znajdujemy u Homera w znaczeniu: 'zainicjować', 'rozpocząć' (zob. tamże, s. 259). Co bardzo istotne, w obu przypadkach chodzi o bezokolicznik i czasownik używany w różnych formach, zatem 'istnieć', 'bytować', 'zainicjować'. W filozofii neoplatonńskiej używano także terminu 'ziszczenie', pochodzącego od czasownika *υφίσταται* [hyphístanaí], czy już w grece nowożytnej od rzeczownika *υπόστασις* [hypóstasis] (zob.: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. V, s. 44). W języku greckim nie było więc formy rzeczownikowej odpowiadającej polskiej formie 'istnienie'. 'Jest', 'są', 'być', 'ziścić' miały potwierdzać, że coś rzeczywiście istnieje. Akcent położony był zatem na „coś”. Skupiano się na treści istniejącego bytu, a nie na refleksji nad specyfiką istnienia jako istnienia. Arystoteles zatem także ze względów czysto językowych mógł mieć problem z wyrażeniem, wysłowieniem istnienia (zob.: P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, s. 259–260). Istnienie w języku łacińskim oddaje słowo *esse*, choć wskazuje się także na *existentia* – początkowo *existentia*. W łacinie klasycznej, jak pisze Gilson, słowo to nie oznaczało 'istnienia', ale jest faktem, że w niektórych tłumaczeniach np. tekstów Platona używano go także w tym znaczeniu (zob. szerzej: E. Gilson, *Byt i istota*, s. 301–305). Rdzeniem tego słowa jest *sistere*, które znaczy: 'postawić', 'ustawić', 'wystawić', 'wnieść'. W połączeniu z *ex* daje: 'wychodzić z' (*ex-sisto*), 'wydobywać się', 'wyrastać', 'wschodzić' czy 'zjawiać się', 'występować', 'rodzić się', 'powstawać' (zob.: P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, s. 260). Krapiec pisze, że słowo *existere* było łacińskim tłumaczeniem greckiego 'ziszczenie' (od czasownika *hyphístanaí*) i oznacza 'ziszcząć' (zob.: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. V, s. 44). Faktem jest, że Tomasz, gdy mówi o istnieniu, nie używa słowa *existentia*, lecz zawsze *esse*. Posługuje się słowem *existere*, ale terminem technicznym na określenie aktu istnienia jest dla niego słowo *esse* (zob.: P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, s. 261; E. Gilson, *Byt i istota*, s. 304).

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, IV, s. 65.

¹⁸ Tamże, s. 69.

staje się konkretnym bytem¹⁹. Istnienie jest bowiem najgłębszą racją bytu, ostatecznym, najbardziej wewnętrznym, intymnym jego „elementem”. I nie jest bynajmniej czymś zewnętrznym, jak próbowali je rozumieć Al-Farabi czy Awicenna²⁰. Nie jest przypadłością. Jest czynnikiem strukturalnym bytu, który to czynnik nie może być rozumiany na sposób stanu, posiadania, lecz na sposób aktu. To znaczy, że istnienie jest aktualnością, urzeczywistnieniem wszystkiego, co rzeczywiste. Tomasz pisze: *Po tym, co powiedzieliśmy, zrozumiemy teraz, że istota w trojaki sposób istnieje w różnych substancjach. Pierwszy sposób odnosi się do Boga, którego istotą jest jego własne istnienie. (...)*

W inny sposób przebywa istota w substancjach rozumnych: istota różni się tutaj od istnienia, chociaż sama nie zawiera w sobie materii. Mamy tu do czynienia już nie z istnieniem samoistnym, lecz przyjętym od kogoś, a wskutek tego skończonym i ograniczonym do pojemności natury, która je przyjmuje. (...)

W trzeci sposób przebywa istota w substancjach złożonych z materii i formy. Mają one istnienie skończone i nieswoje, bo biorą je od innego bytu, i taką też istotę, czyli naturę związaną bytowo z materią oznaczoną. Dlatego są skończone zarówno w odniesieniu do bytów stojących od nich wyżej, jak i stojących niżej²¹.

Jak widać, św. Tomasz, odczytując rzeczywistość jako złożoną z istoty i istnienia, w pewien sposób odsłania tajemnicę wszystkiego, co istnieje – także Boga. Oczywiście nie w tym sensie, że od tego momentu wszystko jest już jasne i całkowicie wytłumaczone. To byłby nonsens. Lecz w sensie zwrócenia się w stronę tego, co w rzeczywistości najgłębsze, najbardziej fundamentalne, leżące u jej podstaw, źródłowe. Jeśli bowiem byty istnieją, a istnieć nie muszą, ponieważ do ich istoty nie należy istnienie (metoda separacji), to uzasadnienia ich bytowania nie należy szukać w nich samych, lecz poza nimi. W ten sposób świat, który składa się z bytów niekoniecznych, przygodnych, jako uzasadnienia swego istnienia domaga się Bytu Koniecznego.

¹⁹ Zob.: E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 46.

²⁰ Al-Farabi (870–950), ale przede wszystkim Awicenna (980–1037) uznawali, że istota bytu brana sama w sobie jest wyłącznie „możliwa”. Staje się realna dzięki Bogu, który nadaje jej istnienie. Istnienie było więc traktowane jak przypadłość. Akwinata nie ma wątpliwości, że to błędne myślenie. Wskazuje, że skoro istnienie jest racją realności bytu, nie może być ani przypadłością, czyli czymś niekoniecznym, ani możliwością, bo ta jest nieokreślona, lecz musi być aktem, i to aktem całego bytu (zob.: A. Andrzejuk, *Czym jest tomizm?*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 14; szerzej na ten temat zob.: P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, s. 262–276.)

²¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, IV, s. 75, 79, 83.

Ten problem nie pojawił się w filozofii Arystotelesa, bo w ramach przyjętych przez niego założeń nie mógł się pojawić. Kwestia pochodzenia świata została dyskretnie pominięta, gdyż jej podnoszenie byłoby zupełnie niezasadne²². Jeśli substancja zwyczajnie „jest”, nie ma sensu pytać o jej przyczynę, o pochodzenie bytu. Stagiryta pytał więc: „czym jest?”. A jeśli pytał „dlaczego?”, „dzięki czemu?”, to – pozostając w porządku treści – odpowiadał, wskazując na formę. Jego pierwszy poruszyciel był więc przyczyną ruchu, przyczyną celową wszechświata, ale nie przyczyną sprawczą jego istnienia²³. Problematyka Boga mogła pojawić się tylko wtedy, gdy pojawiło się pytanie o istnienie. Św. Tomasz pisze: *Jeśli zaś weźmiemy taką rzecz, która byłaby tylko istnieniem, tak że byłoby to istnienie samoistne, to rzecz taka nie przyjęłaby żadnego dodatku w postaci różnicy, gdyż wówczas przestałaby już być samym istnieniem, lecz oprócz istnienia byłaby w niej jeszcze jakaś forma. A skoro istnienie to nie może mieć żadnej formy, tym bardziej też nie może przyjąć dodatku w postaci materii, gdyż wówczas nie byłoby już istnieniem samoistnym, lecz materialnym. Pozostaje więc, że taka rzecz, której istotą jest istnienie, może być tylko jedna. Stąd trzeba przyjąć, że w jakiegokolwiek innej rzeczy oprócz tej właśnie, czym innym jest jej istnienie i czym innym jej istota, natura lub forma²⁴.*

Zdaniem św. Tomasza, metafizyka, jako nauka o „tym, co jest”, ostatecznie prowadzi więc do Tego, do którego istoty należy istnieć, do Absolutu. On jest samoistnym istnieniem, bytem koniecznym, w którym nie zachodzi różnica między istotą a istnieniem. Byt przygodny „posiada” istnienie, a Bóg, jak pisze św. Tomasz: *Deus est esse tantum²⁵ (Bóg jest samym istnieniem).*

Podobnie więc jak nie możemy poznać natury przypadłości bez odniesienia do substancji jako jej podłoża, tak nie sposób zrozumieć realnie istniejącego bytu bez dostrzeżenia jego związania z Bytem Koniecznym, Pierwszym, nieuprzączynowanym, niezłożonym, a więc doskonałym. Bytem, który jako jedyny nie posiada istnienia, ale po prostu nim jest. Takim bytem jest Czysty Akt, w którym nie ma żadnej potencjalności, zmiany, który – jako taki właśnie – może być tylko jeden²⁶. Tomasz swoje pierwsze dziełko kończy słowami: *Wyjaśniliśmy*

²² Platon rozwiązuje ten problem, odwołując się do mitu o Demiurgu. Jego idee, jako wzory rzeczy, nie mogły przecież być przyczyną istnienia świata *doksalnego*.

²³ Zob. szerzej: Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, IV, s. 41–68, 82.

²⁴ Tamże, s. 71.

²⁵ Tamże, V, s. 76.

²⁶ Dlaczego nie może być dwóch czystych aktów? Gdyby były dwa akty czyste, to musiałyby być między nimi różnica, czyli jeden nie miałby czegoś, co ma drugi, a więc byłaby w nim

więc, w jaki sposób istota znajduje się w substancjach i przypadłościach, jak występuje w substancjach prostych, a jak w złożonych, i jak we wszystkich znajdują się ogólne pojęcie logiczne. Wyjątek stanowi tylko *Byt Pierwszy*, który nie mieści się ani w rodzaju, ani w gatunku, który nie może być zdefiniowany z racji swej prostoty. Na Nim niech się zakończy i dopełni ten wykład. Amen²⁷.

W myśleniu filozoficznym św. Tomasza problematyka Boga nie pojawia się więc na początku. Wprost przeciwnie. To rezultat wiernej analizy rzeczywistości. Św. Tomasz, stawiając sobie za cel dotarcie do jej ostatecznej tajemnicy, zostaje – właśnie przez samą rzeczywistość – niejako zmuszony do wyjścia poza nią. Rzeczywistość bowiem „domaga się” Absolutu jako ostatecznej racji rozumienia faktu jej istnienia²⁸. Czy to „odwołanie” nie niszczy jednak Tomaszowego realizmu? Bynajmniej. Jego filozofia, nawet wtedy, kiedy mówi o Bogu, jest myśleniem z perspektywy przedmiotu. Myśleniem, które wychodzi od rzeczy i do rzeczy dociera, które nie zamyka się w granicach ludzkiej świadomości, które rzeczywistości niczego nie narzuca. W filozofii św. Tomasza to rzeczywistość jest na pierwszym miejscu, to ona jest najważniejsza. Gilson, dotykając tego problemu, posługuje się pewnym obrazem. Mówi o „realizmie piechura”, który dąży do jakiegoś celu i widząc, że się do niego przybliża, ufa, że idzie właściwą drogą²⁹. Tak właśnie należy rozumieć realizm św. Tomasza. Aby dotrzeć do tajemnicy rzeczywistości, nie można skupiać się na naszym o niej myśleniu, na choćby najbardziej wzniosłych jej wyobrażeniach. Wciąż należy kroczyć w jej kierunku. Uparcie nie tracić jej z oczu. Czy nie tak właśnie czyni św. Tomasz? Nie wychodzi od myśli. Jak bowiem przejść od myśli do rzeczy? Nie wychodzi także od Boga. Jak bowiem z tego, co konieczne, wyprowadzić to, co niekonieczne?³⁰ Wychodzi od rzeczy, od realnie istniejącego świata, którego istnienia bynajmniej nie trzeba dowodzić. Świata, który istnieje niezależnie ode mnie jako podmiotu poznającego i który jako człowiek – zatem przy pomocy zmysłów i intelektu – jestem w stanie poznać. Realnie istniejący świat

możność uzupełnienia tego braku, czyli nie byłby aktem czystym. Zob.: S. Świeżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 235.

²⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, VI, s. 93.

²⁸ Zob.: S. Warzyński, *Porzucony świat. Postmodernizm Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Kraków 2012, s. 56–60.

²⁹ Zob.: E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s.14. Gilson tłumaczy, że ani św. Tomasz, ani św. Bonawentura, ani Duns Szkot nie znali pojęcia „realizm” w znaczeniu, jakie nadaje się temu pojęciu dziś. Należy pamiętać, że średniowieczni realiści byli przede wszystkim opozycją wobec nominalistów. Zob.: tamże, s. 10.

³⁰ Zob. szerzej: tamże, s. 7–14, 29–32.

w całym tym procesie ma więc zasadnicze znaczenie. Tylko wtedy oczywiście, gdy chcemy go poznawać, a nie tworzyć.

Na koniec tego punktu jeszcze jedna bardzo istotna uwaga. Rzeczywistość jako istniejąca ma dla św. Tomasza pierwszorzędne znaczenie. Ale rzeczywistość jako istniejąca ma także (a może przede wszystkim) znaczenie sama w sobie. To znaczy, że cała jej racjonalność, inteligibilność, sensowność nie pochodzi ode mnie, który tę rzeczywistość poznaję, ale jest ona w pewien sposób zawarta w samej rzeczywistości. Tomaszowe rozumienie transcendentaliów ma nas w tym tylko upewnić. Powszechne właściwości bytów, a wraz z nimi metafizyczne pierwsze zasady wyrażają bowiem, zdaniem tego myśliciela, sposób, w jaki rzeczywistość istnieje. To nie są jedynie kolejne określenia bytu, który możemy nazwać *res*, *unum*, *aliquid* czy *veritas*, *bonum* i *pulchrum*. Transcendentalia i bezpośrednio związane z nimi metafizyczne zasady to niejako pierwsze zdania, jakie rzeczywistość mówi o sobie. Filozof – „pokorny sługa rzeczywistości” – dowiadyuje się zatem, że wszystko, co istnieje, jest bytem, ale także rzeczą, czyli czymś wewnątrznie, treściowo uporządkowanym, zorganizowanym i w ten sposób możliwym do poznania, że jest także czymś jednym, niepodzielnym i jednocześnie wyraźnie oddzielnym od innych bytów. Dostrzega, że rzeczywistość mówi o sobie zasadą tożsamości, niesprzeczności, zasadą wyłączonego środka. Ale to nie wszystko. Filozof odkrywa bowiem, że rzeczywistość jest racjonalna, amabilna, piękna, że każdy byt jest prawdą, że jeśli istnieje, to w pewien sposób nosi w sobie prawdę o sobie, że koniecznościowo związany jest z intelektem, że jest dobry, a więc w relacji do woli, że jest piękny. Tak rozumiana rzeczywistość mówi więc zasadą racji dostatecznej, zasadą celowości i doskonałości.

Akwinata nie ma wątpliwości, że taki właśnie jest świat, w którym żyjemy i który próbujemy poznać. Przekonuje, że całokształt ludzkiego intelektualnego poznania związany jest z bytem, że wymienione prawa nie są prawami myśli oderwanej od rzeczywistości, że racjonalność świata nie pochodzi od podmiotu ten świat poznającego. Świat sam z siebie jest bowiem racjonalny, to znaczy „nosi w sobie” prawdę o sobie samym. I właśnie dlatego jesteśmy w stanie go poznać. Interioryzujemy więc rzeczywistość z jej prawami. Co jednak fundamentalne, owe prawa „znajdują” się najpierw w rzeczywistości. Świat nie jest więc bez znaczenia. Jako istniejący jest sensowny i inteligibilny³¹.

³¹ Zob. szerzej: S. Warzyński, *Porzucony świat. Postmodernizm Nietzschego, Heideggera i Derridy*, s. 35–48.

Fryderyk Nietzsche – rzeczywistość bez znaczenia

Zupełnie inaczej widzi te kwestie Fryderyk Nietzsche. U spodu jego „filozofii życia” stoi przekonanie, że rzeczywistość sama z siebie jest pusta, bezsensowna, wariabilna. To chaos, który w żaden sposób nie daje się zracjonalizować, wyjaśnić. Zresztą w życiu zupełnie nie o to chodzi. Zdaniem Nietzschego wszelkie próby „ogarnięcia” rzeczywistości, racjonalnego jej wytłumaczenia jedynie zakłamują życie, poniżają je i stają się źródłem nihilizmu. Nietzsche pisze: *Świat pozorny i świat skłamany – takie jest przeciwieństwo. Ten drugi zwal się dotychczas „światem prawdziwym”, „prawdą”, „Bogiem”. Ten świat winniśmy usunąć*³².

Dotąd – jak przekonuje – zgodnie z platońską koncepcją świata prawdziwego skupiano się na tym, czego tak naprawdę nie ma i w gruncie rzeczy uciekano od rzeczywistości. Metafizyczna wiara w uniwersalny sens, w byt, prawdę, dobro skutecznie zakłamywała życie, a chrześcijańskie zasady, moralność, Bóg ograniczały je i w ten sposób nie pozwalały człowiekowi stać się prawdziwie twórczym. To wszystko trzeba zatem przezwyciężyć. Nie ma żadnego świata ponadmysłowego. Nie ma jakiegoś stałego fundamentu. Nie ma żadnego źródła, Boga. Rzeczywistość jest pusta, wariabilna i sama z siebie nic nie znaczy. Myślenie, które tego nie dostrzega, które próbuje odnaleźć jakiś całościowy sens rzeczywistości w gruncie rzeczy – zdaniem Nietzschego – rodzi nihilizm. Nietzsche pisze: *„Nie wierzę już w nic” – oto właściwy sposób myślenia człowieka twórczego*³³.

Nietzsche nie wierzy więc w nic z tego, w co dotychczas wierzone. Podważa cały dotychczasowy gmach filozofii i wskazuje na konieczność radykalnego przewartościowania wszystkiego. Aby jednak takie przewartościowanie mogło się dokonać, paradoksalnie potrzebna jest „wiara” – by tak rzec – „wiara w nic”. Wydaje się, że taką właśnie „wiarę” głosi Nietzsche. Świat staje się zatem „nic”, ale takim „nic”, które może stać się wszystkim. W ten sposób, wbrew temu, co pisze, bynajmniej nie współczesna mu kultura, ale jego własne myślenie zostaje przeniknięte duchem prawdziwego nihilizmu.

Jak jednak to nietzscheańskie „nic”, jako *właściwy sposób myślenia człowieka twórczego*, odnieść do konieczności tworzenia? Odpowiedź

³² F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 176.

³³ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Kraków 2004, s. 277.

wyduje się dość oczywista. Konieczność tworzenia to z jednej strony wynik odkrycia prawdy o rzeczywistości, która jest pusta, bezsensowna, a z drugiej – owoc rozumienia samego człowieka, którego zadaniem, powołaniem staje się w ten sposób nadawanie owej pustce sensu, interpretowanie jej. Jeśli bowiem rzeczywistość jest chaosem, jeśli sama z siebie jest bez znaczenia, to człowiekowi nie pozostaje nic innego jak kreacja i twórczość. Tworzenie zatem to już nie kwestia wyboru, lecz bardziej konieczności. Istotą człowieka nie jest bowiem jego racjonalność. To, co najpełniej go wyraża, to jego twórczość, spontaniczność. Nietzsche pisze: *Dopiero człowiek wpisał wartości świata rzeczy, aby się utrzymać – dopiero człowiek zapewnił rzeczom sens, ludzki sens! Dlatego nazywa siebie „człowiekiem”, to znaczy: oceniającym.*

Ocenianie jest tworzeniem: słuchajcie, tworzący! Samo ocenianie jest wszystkich oceniających rzeczy drogocennym klejnotem.

Dopiero dzięki ocenianiu pojawia się wartość: bez oceniania orzech istnienia byłby pusty³⁴.

Twórczości, tworzenia potrzebuje zatem sam człowiek. Na tym polega jego prawdziwa – jak się okazuje w pełni odkryta dopiero przez Nietzschego – natura. Nietzsche nie ma wątpliwości: „człowiek” znaczy „oceniający”, nadający światu sens, wartość. Nie można być w pełni człowiekiem bez tworzenia, oceniania, interpretowania. To jednak nie wszystko. Tak rozumianej twórczości potrzebuje także „świat rzeczy”. Ta prawdziwie ludzka zdolność to bowiem – jak przekonuje Nietzsche – „drogocenny klejnot”. Co ciekawe, wcale nieprzysługujący jedynie człowiekowi. To bowiem, co w rzeczywistości najcenniejsze, drogocenne, to nie to, czym ona jest, ale to, czym może być, ze względu na to, jak ją oceni, zinterpretuje „oceniający”. Bez jego zdolności oceniania, jak to poetycko wyraził Nietzsche, *orzech istnienia byłby pusty*. Bez tworzenia nie byłoby zatem człowieka, ale nie byłoby także świata.

Myślenie Nietzschego nie jest więc „prawobiorcze”, lecz dużo bardziej „prawodawcze”. Jego filozofia nie jest czytaniem, kontemplowaniem rzeczywistości, odkrywaniem zawartego w niej sensu. Jak czytać coś, co jest nieracjonalne, co jest chaosem, co samo z siebie jest bezsensowne? Człowiek nie wyjaśnia więc rzeczywistości, nie odkrywa praw, które nią rządzą, ale jako „oceniający” właściwie te prawa tworzy, nadaje rzeczywistości wartość, usensownia ją. W *Tak*

³⁴ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo I–IV*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 60.

mówił Zaratustra Nietzsche pisze: *Właściwi filozofowie są jednak rozkazującymi i prawodawcami: powiadają „tak powinno być!” (...) Ich „poznawanie” jest tworzeniem, ich tworzenie jest prawodawstwem, ich wola prawdy jest – wolą mocy*³⁵.

Filozoficzna postawa Nietzschego to, jak widać, bardziej postawa „pana” niż „sługi”. Nie ma w niej miejsca na pokorne wsłuchiwanie się w rzeczywistość. Nietzsche rzeczywistości nie pyta, raczej wskazuje, jaka powinna być. Bardzo dobrze ten charakterystyczny dla jego filozofii motyw widać w mowie *O trzech przemianach z Tak mówił Zaratustra*. Warto przytoczyć jej dłuższy, wiele mówiący fragment: *Trzy przemiany wymienię wam ducha: jak duch staje się wielbłądem, jak wielbłąd lwem, a na ostatek jak lew dzieckiem. (...)*

Na najbardziej odludnej pustyni zaś następuje druga przemiana: duch staje się tam lwem, chce sobie zdobyć wolność i być panem na własnej pustyni.

Szuka tam sobie swego ostatniego pana: chce zostać jego wrogiem, wrogiem swego ostatniego Boga, o zwycięstwo chce się zmagać z wielkim smokiem.

Kim jest ten wielki smok, którego duch nie może już zwać panem i Bogiem? „Powinieneś” zwie się ten wielki smok. Duch lwa mówi „Chcę”.

Powinieneś legło mu na drodze, iskrząc się złotem, niczym łuskiwiec, na każdej łusce złościście łśni „Powinieneś!”.

Tysiącletnie wartości łsniają na tych łuskach; i tak mówi najmocniejszy ze wszystkich smoków: „Wszelka wartość rzeczy – na mnie łśni”.

„Wszelka wartość została już stworzona; wszelką stworzoną wartością – ja jestem. Zaprawdę, nie powinno być już jakiegokolwiek »Chcę«!” Tak mówi smok.

Moi bracia, na co jest nam w sferze ducha potrzebny lew? Czemu nie wystarcza juczne zwierzę, które żyje w wyrzeczeniu i poszanowaniu?

Stwarzać nowe wartości – tego również lew jeszcze nie zdoła: lecz stworzyć sobie wolność, której wymaga tworzenie czegoś nowego – to zdoła moc lwa.

Zapewnić sobie wolność i święte „nie” nawet w stosunku do powinności: bracia, do tego potrzebny jest lew. (...)

Ale powiedzcie, bracia, do czego nawet lew nie jest zdolny, jeno dziecko? Dlaczego grabieżczy lew musi stać się dzieckiem?

³⁵ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 123.

Niewinnością jest dziecko i zapomnieniem, rozpoczynaniem od nowa, zabawą, kołem, które toczy się samo z siebie, pierwszym poruszeniem, mówienie świętego „tak”.

Tak, moi bracia, w zabawie stwarzania niezbędne jest mówienie świętego „tak”: swojej woli chce teraz duch, swój świat wygrywa dla siebie teraz ten, który był przegrany dla świata³⁶.

Ten słynny i niezwykle sugestywny obraz wyraźnie ukazuje istotę nietscheańskiego myślenia. Wyraża także kluczową z punktu widzenia całej jego filozofii, ale także omawianego tematu, ideę „śmierci Boga”. Trzy przemiany ducha: w wielbłąda, lwa i dziecko, w symboliczny sposób przedstawiają bowiem proces wyzwania, odrzucania garbu przeszłości, który człowiek dźwiga, przekonany, że tak właśnie jego życie musi wyglądać. Należy zatem rozerwać kajdany zasad, wartości, moralności, którymi człowiek zbyt długo był spętany. Trzeba się od tego wszystkiego uwolnić, „zapomnieć”, „rozpocząć od nowa”, by wreszcie swojej własnej woli powiedzieć „święte tak”. Aby „zdobyć tę wolność” i „stać się panem na własnej pustyni”, należy w związku z tym uśmiercić Boga. Jak pisze Nietzsche: „ostatniego pana”, „ostatniego Boga”, „wielkiego smoka”. Ten „smok” zwie się „Powinieneś”. To bardzo znamienne i jakże wymowne imię. Bóg swoją obecnością rzeczywiście ustanawia pewien obiektywny stan rzeczy, który człowiek odczytuje. Nietzsche nie chce jednak niczego odczytywać. Nie chce żadnego „powinieneś”. Tym, co winno charakteryzować „nadczołowieka”, jest „Chcę”. Chcę „stwarzać nowe wartości”. Chcę absolutnej wolności. Chcę „tworzenia czegoś nowego”.

W myśleniu św. Tomasza rzeczywistość domagała się Absolutu, filozofia Nietzschego, wprost przeciwnie, domaga się jego śmierci. Jeśli jednak rzeczywistość przestała mieć znaczenie, nie może być inaczej. Jeśli ma stać się „niczym”, które może stać się wszystkim, Bóg musi umrzeć. Nietzsche pyta wprost: *Od Boga i bogów odwabiła mnie wola: cóż byłoby do tworzenia, gdyby bogowie – istnieli?*³⁷.

Aby owo „tworzenie” mogło się dokonywać, aby człowiek mógł zamanifestować swoją stwórczą „moc”, musi „umrzeć” rzeczywistość, która swoim istnieniem wprowadza przecież ograniczenia, ale musi „umrzeć” także Bóg. Tylko wtedy przed człowiekiem (właściwie „nadczołowiekiem”) otwiera się perspektywa wolnej i niczym nieskrępowanej twórczości. Rzeczywistość bez miar, bez punktów odniesienia,

³⁶ F. Nietzsche F., *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo I–IV*, s. 26–27.

³⁷ Tamże, s. 87.

całkowicie płynna i nieprzewycięzalnie zmienna jest absolutnym tego warunkiem. W ten sposób skazujemy się na tworzenie. Tworzenie nowych sensów, znaczeń, fikcyjnych światów niemających nic wspólnego z rzeczywistością. Skazujemy się na iluzje, fantasmagorie, najbardziej sprzeczne, perspektywiczne myślenia o rzeczywistości, które mają rację bytu tylko dlatego, że rację bytu przestała mieć racjonalna, inteligibilna, amabilna rzeczywistość.

Człowiek współczesny – skazany na tworzenie?

Istotę przedstawionego powyżej nietscheańskiego sposobu myślenia bez trudu odnajdujemy w bardzo wielu różnorodnych koncepcjach filozoficznych, określanych mianem postmodernistycznych. Czy to, co je łączy, to nie pewien szczególny – właśnie nietscheański – stosunek do rzeczywistości? Zdaję sobie sprawę, że to wielkie uproszczenie. Trudno jednak nie dostrzec, że nietscheańskie *fakty nie istnieją, tylko interpretacje*³⁸ stało się od drugiej połowy XX w. swego rodzaju filozoficzną dominantą. Filozofia została przeniknięta przekonaniem, że zakończyła się *sztuka kartografii*³⁹, że próby stworzenia „mapy”, jakiegoś odwzorowania rzeczywistości, to jedynie metafizyczne mrzonki, że „mapy” nie poprzedza żadne *terytorium*⁴⁰. Rzeczywistość przestała cokolwiek znaczyć, trzeba ją zatem nieustannie tworzyć, wciąż nadając jej nowy sens. Jak pisałem w poprzednim punkcie, na tym przecież ma polegać prawdziwie ludzka działalność. Nietzsche pisał: *W człowieku jednoczą się stworzenie i stwórca: w człowieku jest tworzywo, okruch, nadmiar, glina, kał, niedorzeczność, chaos; ale w człowieku jest także twórca, kształciciel, twardość młota, boski widz, i siódmy dzień...*⁴¹.

Im bardziej jednak podkreśla się ten twórczy charakter ludzkiej egzystencji, tym mniejsze znaczenie przywiązuje się do samej rzeczywistości. Wobec „twardości młota”, wobec „siódmego dnia” rzeczywistość kruszeje, traci znaczenie, by ostatecznie stać się niczym, by właściwie „zniknąć”. Ten proces bardzo ciekawie ukazuje Jean Baudrillard. Jego książka *Symulakry i symulacja*, wydana w 1981 r.,

³⁸ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, s. 372.

³⁹ Nawiązanie do obrazu, na który powołuje się J. Baudrillard w swojej książce *Symulakry i symulacja* – zob.: J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005, s. 5–7.

⁴⁰ Zob.: tamże, s. 6.

⁴¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, s. 137.

weszła na stałe do filozoficznego kanonu i stanowi istotny element rozumienia współczesnej kultury. Przywołuję zawartą w niej koncepcję, a może bardziej diagnozę, bo na jej tle niezwykle wyraźnie widać postmodernistyczne odwrócenie się od realnie istniejącej rzeczywistości i skierowanie człowieka w stronę światów, które przestają mieć z rzeczywistością cokolwiek wspólnego. Świat „symulaków” to przecież negacja i odrzucenie świata realnie istniejących bytów, a więc świata św. Tomasza. To myślenie, które stoi w całkowitej opozycji wobec myślenia Akwinaty.

Czym wobec tego jest baudrillardowska symulacja? Tłumacząc jej istotę, autor *Symulaków i symulacji* posługuje się bardzo wymownymi obrazami. Pierwszy to obraz udającego chorego i symulanta. Drugi nawiązuje do historii ruchu ikonoklastów, obrazoburców i tych, którzy ikon, obrazów bronili⁴².

Najpierw mówi więc o kimś, kto udaje, że jest chory, i o kimś, kto symuluje chorobę. W jego rozumieniu to dwie zupełnie różne sytuacje. Udawanie bowiem to nie to samo, co symulowanie.

Udający chorego kładzie się do łóżka i przekonuje, że jest chory. Wie, że tak nie jest, ale wszystkich wokół zapewnia, że choruje. Udaje, że posiada coś, czego tak naprawdę nie ma. Choroba to przecież tylko jego wymysł, życiowa strategia, sposób na jakiś rodzaj samowytłumaczenia. Czyż nie podobnie – zdaje się pytać Baudrillard – ma się sprawa z metafizyką, z tym całym metafizycznym przesądem? Tu także przekonuje się o istnieniu czegoś, czego *de facto* nie ma. Nie ma ostatecznego fundamentu, zasad, źródła, podstawy bytu. W jednym i drugim przypadku mamy więc do czynienia z oszustwem, z udawaniem, z fałszem.

Zupełnie inaczej sprawa wygląda w sytuacji symulanta. Baudrillard pisze: *Udawanie i ukrywanie pozostawiają (...) zasadę rzeczywistości nietkniętą: różnica jest zawsze wyraźna, pozostaje tylko w ukryciu. Symulacja natomiast podważa różnicę pomiędzy tym, co „prawdziwe”, i tym, co „fałszywe”; tym, co „rzeczywiste”, i tym, co „wyobrażone”*⁴³.

Ten, kto symuluje chorobę, wywołuje bowiem niektóre jej objawy. On również nie jest chory, ale rzeczywiście wygląda na chorego. Ma podwyższoną temperaturę, kaszel... Jego „rzeczywiste” objawy sugerują, że rzeczywiście choruje, choć wcale tak nie jest (albo wcale tak być nie musi). W jaki sposób jednak to rozstrzygnąć? Baudrillard

⁴² Zob.: J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, s. 8–11.

⁴³ Tamże, s. 8.

pyta: *Czy symulant jest chory, czy nie, skoro prezentuje „prawdziwe” objawy?*⁴⁴

I odpowiada: *Nie możemy go traktować w sposób obiektywny ani jako chorego, ani jako nie-chorego. Psychologia i medycyna zatrzymują się w tym miejscu wobec prawdy choroby, która odtąd staje się nieodgadniona. Skoro każdy symptom może zostać „wytworzony” i tym samym nie możemy uznawać go za fakt naturalny, to wszelka choroba może być uważana za symulowalną i symulowaną, a medycyna traci sens, gdyż potrafi leczyć jedynie „prawdziwe” choroby ze względu na ich przyczyny obiektywne*⁴⁵.

Symulacja wychodzi więc poza kategorie prawdy i fałszu. Stawia nas w sytuacji nierozstrzygnięcia, „nieodgadnięcia”. I jak w przypadku „symulanta” traci sens medycyna, tak w przypadku „symulaków” i „symulacji” tracą sens wszelkie klasyczne kategorie. Nie ma już miejsca na umiłowanie mądrości, na bezinteresowne poszukiwanie prawdy, na odkrywanie istoty rzeczywistości, jakiegoś jej ugruntowania. Wszystko przepelnione jest duchem nierozstrzygalności. Baudrillard pisze: *(...) prawda, odniesienie, przyczyna obiektywna przestały istnieć. Co ma począć medycyna z tym, co dryfuje obok i poza chorobą, obok i poza zdrowiem, z podwojeniem choroby w dyskursie, który nie jest już ani prawdziwy, ani fałszywy?*⁴⁶.

Nie mamy zatem do czego się odwołać. Nie ma pewnego, niepodważalnego punktu wyjścia. *Prawda, odniesienie, przyczyna obiektywna przestały istnieć*, w związku z tym nie sposób rozstrzygnąć, co jest prawdziwe, a co fałszywe, co rzeczywiste, a co wirtualne, co dobre, a co złe. Nierozstrzygalność staje się naszym chlebem powszednim, a kultura, w której żyjemy – by tak rzec – „kulturą trzeciej drogi”.

To jednak nie wszystko. Mówiąc przywołanym przez autora *Symulaków i symulacji* obrazem, *nieodgadniona prawda choroby* uświadamia nam, że jedyne, czym dysponujemy, są „objawy choroby”. Tylko one są „rzeczywiste”. W przypadku symulanta za objawami nie stoi przecież żadna choroba. Baudrillard tę – jak to określa – śmierć boskiej referencji⁴⁷ tłumaczy, przywołując średniowieczny spór ikonoklastyczny.

Przedstawiając ten obraz, pomijam kwestię trafności rozumienia przez Baudrillarda samego sporu. Z naszego bowiem punktu

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 9.

⁴⁷ Tamże, s.10.

widzenia istotniejsza od zagadnień związanych z historią Kościoła czy problemami teologicznymi jest kwestia treści, jakie za pomocą przywołanego obrazu ten francuski filozof próbuje przekazać. To one są tu kluczowe i niezwykle charakterystyczne dla samego postmodernizmu.

Baudrillard pisze zatem, że ikonoklaści walcząc z obrazami, wizerunkami boskości, motywowani byli obawą, by *widzialna maszyneria ikon nie zastąpiła czystej i inteligibilnej idei Boga*⁴⁸. Ruch ten niszczył obrazy – jak tłumaczy Baudrillard – *przeczuwając, jak wielka jest siła symulakrów i posiadana przez nie zdolność wymazywania Boga z ludzkiej świadomości*⁴⁹, ale także ze względu na *zgnubną i unicestwiającą prawdę, że w rzeczywistości Boga nigdy nie było, że istnieją jedynie symulakry, a sam Bóg był jedynie samym własnym symulakrem*⁵⁰. Baudrillard pisze: *Gdyby wierzyli, że obrazy jedynie przysłańiały bądź skrywały platońską ideę Boga, nie byłoby powodu, by je niszczyć. Można przecież żyć z ideą zniekształconej prawdy. Ich metafizyczna rozpacz wypływa z przekonania, że obrazy niczego nie kryją, że nie są one w gruncie rzeczy nawet obrazami stworzonymi na wzór pierwotnego modelu, lecz doskonałymi symulakrami, na zawsze promieniującymi jedynie własnym urokiem. Ta śmierć boskiej referencji musiała jednak zostać zażegnana za wszelką cenę*⁵¹.

Zdaniem Baudrillarda ikonoklaści odkrywają więc prawdziwą wartość obrazów. W sensie negatywnym właściwie „bezwartość”. One bowiem „niczego nie kryją”, do niczego nie odnoszą, *poza nimi niczego nie ma*⁵². W sensie pozytywnym natomiast ujawniają ich (nawiązując do pojęcia „hiperrzeczywistości”) „hiperwartość”, gdyż obrazy nie są już, co z taką mocą podkreślali ikonolatry, jedynie odbiciem, medium odnoszącym do Boga. Stają się „doskonałymi symulakrami”. Zaczynają promieniować „jedynie własnym urokiem”. Zaczynają – by tak rzec – żyć własnym życiem, wolne od jakichkolwiek odniesień.

Myślę, że przedstawione przez Baudrillarda obrazy dość klarownie tłumaczą istotę symulacji. Z jednej strony zatem wszechobecna nierozstrzygalność, a z drugiej – koniec z obecnością jakiegoś głębokiego, źródłowego sensu, znaczenia. Z jednej strony „śmierć prawdy,

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

odniesienia, przyczyny obiektywnej”, a z drugiej – „śmierć boskiej referencji”. Oto – jak pisze Baudrillard – *rozpoczynająca się epoka symulacji*⁵³: *I nie jest to kwestia naśladownictwa czy podwojenia, ani nawet parodii. Mamy tu raczej do czynienia z zastąpieniem samej rzeczywistości znakami rzeczywistości, czyli z operacją powstrzymywania każdego rzeczywistego procesu przez jego operacyjną kopię, metastabilną, deskryptywną, programowalną i nieomylną maszynę, która dostarcza wszelkich znaków rzeczywistości oraz wymija wszelkie jej znamienne koleje losu. Już nigdy więcej rzeczywistość nie będzie miała okazji, by zaistnieć (...). Odtąd hiperrzeczywistość zabezpieczona zostaje przed tym, co wyobrażone, jak też przed wszelką możliwością odróżnienia tego, co rzeczywiste, od tego, co wyobrażone, pozostawiając miejsce jedynie na orbitalną powtarzalność modeli i symulacyjne generowanie różnic*⁵⁴.

Żyjemy zatem w świecie symulaków, a więc w świecie znaków, które niczego nie reprezentują, niczego poza sobą nie przedstawiają. W świecie, w którym obraz nie odnosi do oryginału, a jedynie do samego siebie, a więc do kopii, która w ten sposób staje się właściwie „oryginałem”. Oryginał (bez cudzysłowu) przestaje mieć znaczenie. Rzeczywistość przestaje być rzeczywista, zostaje „zastąpiona znakami rzeczywistości”. Staje się *gigantycznym symulakrem*⁵⁵, a więc w jakimś sensie fikcją, która przedziwnie staje się bardziej rzeczywista niż sama rzeczywistość. Skoro jednak nie można dotrzeć do świata jako takiego, do oryginału, do źródłowego sensu, pozostają nam jedynie przedstawienia, obrazy, pojęcia, metafory, teksty, które nabierają absolutnie pierwszorzędного znaczenia. Ich „hiperwartość” polega na tym, że nie odsyłają już do jakiegś *głębi sensu*⁵⁶, że niczego nie odzwierciedlają, bo „promieniają swoim własnym urokiem”. Baudrillard pisze: *Reprezentacja wychodzi od zasady ekwiwalencji znaku i rzeczywistości (...). Symulacja przeciwnie – wychodzi od utopijności zasady ekwiwalencji, wypływa z radykalnej negacji znaku jako wartości, wychodzi od znaku jako przywrócenia i wyroku śmierci na samą możliwość referencji. Podczas gdy przedstawienie stara się wchłonąć symulację, interpretując ją jako fałszywą reprezentację, symulacja pochłania cały gmach przedstawienia jako symulakr.*

Oto zatem kolejne stadia obrazu:

⁵³ Tamże, s. 7.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 11.

⁵⁶ Tamże.

- stanowi odzwierciedlenie głębokiej rzeczywistości,
- skrywa i wypacza głęboką rzeczywistość,
- skrywa nieobecność głębokiej rzeczywistości,
- pozostaje bez związku z jakąkolwiek rzeczywistością: jest czystym symulakrem samego siebie⁵⁷.

Symulacja sprowadza więc wszystko do znaków, które nie mają już nic wspólnego z rzeczywistością. A jeśli tak, jeśli nie ma żadnego zapośredniczenia, przedstawiania czy reprezentacji, jeśli nie ma nadrzędnego, źródłowego sensu, to jesteśmy skazani na grę, zabawę, multiplikowanie, rozplenianie sensów, na mnożenie w nieskończoność znaków, przedstawień, metafor. Pozostaje niczym nieograniczona twórczość, pisarstwo, prywatne narracje, tworzenie całkowicie nowych światów czy generowanie różnic. Pozostaje zgoda na nonsensowność, nieracjonalność, alogiczność, na niepokonywalne poróżnienie. Można zapytać: tylko tyle? Postmodernizm zdaje się mówić: aż tyle.

Po rozprawianiu się z metafizycznymi przesadami, po upadku „Wielkich Narracji”, po „śmierci Boga” otwiera się bowiem przed człowiekiem niczym nieograniczona przestrzeń rodzenia się nowych pomysłów, nowych wypowiedzi⁵⁸. Świat, który przestał mieć znaczenie, z którym nie trzeba – a właściwie nie można – się liczyć, w gruncie rzeczy może stać się wszystkim. Stąd zgoda na różnorodność, na nieograniczoną wielość „małych narracji”. W „kulturze trzeciej drogi” każdy przecież ma rację. Nie ma uprzywilejowanej pozycji, żadnego centrum, żadnych zerowych południków, równoleżników. Naszego miejsca nie wyznacza już długość i szerokość geograficzna, lecz własne przekonania, nasze „prywatne opowieści”. A ponieważ nie sposób rozstrzygnąć, które z nich są słuszne (jak to uczynić, jeśli wymazane zostały wszystkie punkty odniesienia), trzeba między nimi postawić znak równości. Poszczególne „narracje”, „rodzące się pomysły” nie muszą się zatem zwalczać, falsyfikować, w „kulturze trzeciej drogi” – nawet jeśli są najbardziej sprzeczne, oderwane od rzeczywistości – mogą się przecież mnożyć.

Jean François Lyotard w *Kondycji ponowoczesnej* mówi o *działalności różnicującej*⁵⁹, o *paralogii wynalazców*⁶⁰. Czy postmodernizm nie proponuje nam (a właściwie nie pozostawia wyboru) takiej właśnie

⁵⁷ Tamże, s. 11–12.

⁵⁸ Zob.: J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 173.

⁵⁹ Tamże, s. 173.

⁶⁰ Tamże, s. 22.

drogi? Czy nie skazuje nas, mówiąc tytułem innej książki „papieża postmodernizmu”, na „poróżnienie”, na nieustanny konflikt? Lyotard pisze: *W odróżnieniu od sporu poróżnienie byłoby przypadkiem konfliktu między (przynajmniej) dwiema stronami, którego nie można by bezstronnie rozstrzygnąć z powodu braku reguł osądu dającego się zastosować do obu argumentacji*⁶¹.

Ten konflikt jest zatem nierozstrzygalny. Brak reguł, brak zerowego południka nie może zaowocować jednak niczym innym. Skoro – jak pisze Lyotard – *nie ma ostatniego zdania*⁶², skoro żadne zdanie nie jest pierwsze⁶³, to „poróżnienie” staje się koniecznością. Nie jest to jednak, jak moglibyśmy pomyśleć, porażka. To, co w klasycznych kategoriach byłoby bankructwem filozofii, w postmodernizmie nabiera charakteru wyzwolenia, ratunku, ocalenia, otwarcia na nowe.

Jacques Derrida (1930–2004) mówi o *odkrywaniu całkiem innego*⁶⁴, o *nadejściu innego*⁶⁵. I rzeczywiście w świecie, w którym *nie ma już nadziei na sens*⁶⁶, pozostaje jedynie nadzieja na „inne”, na „nowe”, choćby było najbardziej nielogiczne, irracjonalne. „Inne”, które nie jest w jakikolwiek sposób określone, które nie wiąże się z żadnym konkretnym zamysłem, celem. Derrida pisze: *Odkrywanie innego nie przeciwstawia się odkrywaniu tego samego. Różnica między nimi otwiera się na nadejście innego rodzaju, nadejście całkiem innego odkrywania, które pozwoliłoby nadejść wciąż niedającej się przewidzieć inności [altérité], dla której żaden horyzont oczekiwań nie wydaje się oczywisty, gotowy i dostępny. (...) Umożliwienie nadejścia innego nie oznacza inercji gotowej na byle co. Bez wątplenia nadejście innego jeśli miało pozostać nieobrachowane i w pewnym sensie nieprzewidywalne (inne napotyka się w spotkaniu), powinno umknąć wszelkiemu zaprogramowaniu*⁶⁷.

„Niedająca się przewidzieć inność” to zatem owoc zdania się na spontaniczność, na twórczą inwencję. To wyjście poza wszelkie dotychczasowe programy, sposoby myślenia. To otwarcie się na nieprzewidywalność, na – mówiąc językiem tekstów Derridy – rozplenianie, rozpraszenie, luzowanie, przemieszczanie, zaszczepianie.

⁶¹ J.F. Lyotard, *Poróżnienie*, tłum. B. Banasiak, Kraków 2010, s. 1.

⁶² Tamże, s. 2.

⁶³ Tamże, s. 160.

⁶⁴ J. Derrida, *Psyché. Odkrywanie innego*, tłum. M.P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 98.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacje*, s. 196.

⁶⁷ J. Derrida, *Psyché. Odkrywanie innego*, s. 98.

W przypadku tego francuskiego dekonstrukcjonisty zawsze oczywiście w przestrzeni pisma, w kontekście *écriture*, jako szczególnej działalności pisarsko-czytelniczej. Ten rodzaj „odkrywania całkiem innego” doskonale charakteryzuje jednak całe postmodernistyczne myślenie.

Chantal Delsol w *Eseju o człowieku późnej nowoczesności* pisze, że dzisiejsza nadzieja polega na obywananiu się bez nadziei⁶⁸. W tym kontekście pyta: *Czy jest to możliwe? Czy człowiek może przeobrazić się tak, że nie będzie już odczuwał potrzeby sensu? Czyżby egzystencja znajdowała dziś szczęście w nieistnieniu sensu? Te pytania padają ostatnio często i domniemuje się pozytywną na nie odpowiedź*⁶⁹.

Jakimś szczególnym tego wyrazem jest właśnie owo „oczekiwanie” (celowo piszę to słowo w cudzysłowie) na nadchodzącą „niedającą się przewidzieć inność”. „Oczekiwanie”, które jest „nadzieją bez nadziei”. Wszak nie jest to oczekiwanie na coś konkretnego, jednoznacznego, określonego. To „nowe”, „inne”, o którym nie można powiedzieć nic ponad to, że jest „nowe” i „inne” we wszystkich wymiarach ludzkiej egzystencji. A ponieważ człowiek współczesny „nie odczuwa już potrzeby sensu”, „nowe” i „inne” wyłania się z poróżnień, paralogii, sprzeczności, nielogiczności, braku konsekwencji, całkowitego nieliczenia się z rzeczywistością. Nie to jest przecież w postmodernistycznej strategii istotne. Kluczowa, najważniejsza jest ekspresja, twórczy potencjał człowieka. A rzeczywistość? Rzeczywistość nie ma już znaczenia.

Podsumowanie

W ten sposób przeszliśmy pewną bardzo znamioną drogę. Od świata św. Tomasza, w centrum którego znajduje się istniejąca rzeczywistość, do świata postmodernizmu, który z rzeczywistością właściwie przestaje się liczyć. Od świata realnie istniejących bytów do świata „symulaków”. Od świata kontemplacji rzeczywistości, jej poznawania do świata jej interpretacji i tworzenia. Początek tej drogi wyznacza Tomaszowy realizm, a koniec – posługując się sformułowaniem Baudrillarda – *nihilizm przezroczystości*⁷⁰. Czy postmodernizm nie otwiera bowiem drzwi do świata, który staje się tak płynny, tak wieloznaczny, że właściwie zaczyna znikać? Do świata, który

⁶⁸ Zob.: C. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 7.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacje*, s. 189.

staje się tak nieokreślony, a jednocześnie tak bardzo poróżniony, że przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie, jakikolwiek sens? Myślę, że odpowiedź jest jednoznaczna. Jeśli tak, nie pozostaje nam nic innego, jak stworzyć zupełnie nowe światy, nowe znaczenia, a tak rozumianą twórczość traktować jak konieczność.

Czy jednak jest to sytuacja bez wyjścia? Czy współczesny człowiek jest skazany na ten rodzaj nihilizmu i swoisty przymus tworzenia? Przywołany na początku Stefan Swieżawski pisał: *Sposób myślenia św. Tomasza jest najbardziej radykalnym lekarstwem na ten subiektywistyczny, egocentryczny sposób myślenia*⁷¹.

Myślę, że te słowa – wypowiedziane wprawdzie w kontekście nowożytnej filozofii europejskiej, która wyraźnie nabrała charakteru podmiotowego – można odnieść również i do postmodernizmu. W gruncie rzeczy chodzi przecież o to samo, o stosunek do obiektywnej rzeczywistości, która w jednym i drugim przypadku traci swą siłę, przestaje mieć znaczenie. Zupełnie inaczej niż ma to miejsce w koncepcji św. Tomasza. Tomizm bowiem jest myśleniem przedmiotowym, zorientowanym na świat jako istniejący. To filozofia realnej obecności, gdzie nie ma miejsca na złudzenia, iluzje – choćby najpiękniejsze, najbardziej pociągające. To filozofia, która uparcie podkreśla, że jest tylko to, co jest. Nie to, co mogłoby być, co być powinno, co jest wytworem ludzkiej, twórczej wolności. To w końcu filozofia, która z umiłowania mądrości, czyli w duchu najbardziej filozoficznym, miłuje rzeczywistość, próbuje ją wyjaśnić i zrozumieć.

Jan Paweł II na początku *Encykliki „Fides et ratio”* pisał: *(...) im bardziej człowiek poznaje rzeczywistość i świat, tym lepiej zna siebie jako istotę jedyną w swoim rodzaju, a zarazem coraz bardziej naglące staje się dla niego pytanie o sens rzeczy i jego własnego istnienia. Wszystko, co jawi się jako przedmiot naszego poznania, staje się tym samym częścią naszego życia. Wezwanie „poznaj samego siebie”, wyryte na architrawie świątyni w Delfach, stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako „człowiek”, czyli ten, kto „zna samego siebie”*⁷².

Może więc zamiast od rzeczywistości uciekać, traktować jako całkowicie nieokreśloną, zamiast tworzyć ją niejako od nowa, warto – jak czynił to św. Tomasz – nieustannie do niej wracać, zachwycać się

⁷¹ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, s. 21.

⁷² Jan Paweł II, *Fides et ratio. O relacjach między wiarą a rozumem*, Poznań 1998, s. 3–4, p. 1.

nią, kontemplować. I nie jedynie dlatego, że tylko ona prawdziwie istnieje. Także dlatego, że właśnie w ten sposób stajemy się bardziej ludzcy, bardziej rozumiejący samych siebie.

Summary

The paper strives to demonstrate, on the one side, St Thomas Aquinas's specific understanding of reality and, on the other, the essence of postmodernist thinking, which gives up reality and refuses to take it into account as a result of man's free and uninhibited creative activities; an approach that destines him to engage in play or pastime and to create completely new worlds.

In the first part, the author presents St Thomas's concept of reality and points out that at its heart lies the perception of the fundamental role of existence. Apart from essence, the most principal and strongest aspect of each entity is its existence. The object of philosophy cannot therefore be anything else but 'exactly this' existing world. A world that is intelligible and exists independently of a perceiving subject. A world that through existence 'carries' in itself a certain truth about itself, which man discovers but does not create. A world that as both rational and accidental expects justification of its existence and intelligibility. A world whose existence demands the existence of the Absolute.

In the second part, the author refers to the philosophy of Frederick Nietzsche since his thinking well depicts the postmodernist spirit of the second half of the twentieth century. The godfather of postmodernism, Nietzsche maintains in his own typical manner that reality is in fact empty, alogical and variable; in short, it is chaos. It is only man who pours meaning into this. Man does not actually discover reality but merely interprets it. In the process of interpretation, man somehow creates the world and creates himself.

In the third part, the author presents to what extent contemporary times are steeped in such thinking. He explains Jean Baudrillard's concepts of 'simulacra' and 'simulation'. Against this backdrop he demonstrates a picture of man turning away from existing reality and heading towards worlds that have nothing more in common with reality, an attitude so typical of postmodernism. In the world of simulacra – signs that represent nothing and stand for nothing but themselves – there is no mediation, demonstration or representation. And if that is the case, if there is no dominant original sense, then we are doomed to be involved in play, pastime, multiplication, proliferation of meanings, endless reproduction of signs, depictions and metaphors. All that is left is unrestricted creativity, writing, private narration, generating differences and creating totally new worlds.