

MAREK CHOJNACKI

OD ONTOLOGII POZNANIA DO UZASADNIENIA MOŻLIWOŚCI OBJAWIENIA; WSTĘPNA ANALIZA KONTEKSTU FILOZOFICZNEGO TEologii KARLA RAHNERA

Jest opinią powszechnie przyjętą w literaturze poświęconej teologii Karla Rahnera, że J. Maréchal i M. Heidegger są autorami, których koncepcje filozoficzne stanowiły bezpośrednią inspirację jego teologii¹. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie nie tylko filozoficznych koncepcji obu wspomnianych autorów, ale ukazanie w zarysie dwóch różnych od siebie w treści i terminologii, zbieżnych ze sobą w swej zasadniczej problematyce ontologii poznania linii interpretacyjnych w historii filozofii, które prowadzą z jednej strony do ontologii transcendentalnej Maréchala, z drugiej zaś do ontologii egzystencjalnej Heideggera. Tego rodzaju analiza ma nas z kolei doprowadzić – poprzez ukazanie wspólnego dla obu linii interpretacji schematu ontologii poznania – do ukazania, czym w swojej istocie jest antropologia teologiczna Karla Rahnera, zainspirowana przez ów schemat, i na czym polega jej teologiczny charakter.

Zamiar ten zrealizowany zostanie poprzez zaprezentowanie ogólnego zarysu koncepcji antropologicznych Maréchala i Heideggera w ich bogatym kontekście filozoficznym – począwszy od podstaw interpretacji podmiotowej w filozofii św. Tomasa z Akwinu (§ 1.1.) poprzez problematykę I. Kant'a i neokantyzmu (§ 1.2.), aż do syntezy J. Maréchala (§ 1.3.), oraz począwszy od fenomenologii E. Husserla (§ 2.1.1.) i M. Schelera (§

¹ Por. H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Leben ...*, dz. cyt., s. 49; H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen ...*, dz. cyt., s. 79; K. Neumann, dz. cyt., s. 60; O. Muck, *Apriori, Evidenz und Erfahrung, w: „Gott in Welt”*, dz. cyt., s. 85-86; Eicher, s. 9; A. Zuberbier, art. cyt., s. 74, 82. „Maréchals Anliegen die Metaphysik aus der Subjektivität neu zu begründen und Heideggers Forderung nach der Neubegründung der traditionellen Metaphysik in einer Fundamentaltheologie schien ihm durchführbar in einer transzendentalphilosophischen Wiederholung der tomasischen Erkenntnismetaphysik und von da aus in einer eigenen ontologischen Anthropologie”: Eicher, s. 9.

2.1.2.) aż do genezy ontologii fundamentalnej M. Heideggera (§ 2.2.1.) oraz jej zasadniczych treści (§ 2.2.2.). Tak przeprowadzona analiza dwóch nurtów filozoficznych ujawni wspólny dla nich schemat ontologiczny, który, odnaleziony następnie w dwóch zasadniczych dziełach filozoficznych K. Rahnera – „*Geist in Welt*”² i „*Hörer des Wortes*”³ – (§ 3), umożliwi zrozumienie przejścia od założeń ontologicznych do teorii możliwości objawienia chrześcijańskiego, które to przejście stanowi podstawę i rozstrzyga o specyfice Rahnerowskiej teologii.

Próba zarysowania tła filozoficznego Rahnerowskiej teologii w tej pracy nie przekracza ram wstępnego zarysu, podejmując w sposób raczej analityczny tylko dwie wspomniane wyżej źródłowe koncepcje filozoficzne. Może ona służyć jedynie jako punkt wyjścia możliwej wieloaspektowej analizy źródeł filozoficznych myśli Rahnera.

1. NEOKANTOWSKA WERSJA TOMIZMU

1.1. PODSTAWY INTERPRETACJI PODMIOTOWEJ W DOKTRYNIE ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Zgodnie z opinią J. Metz a, myśl św. Tom a s z a, będąca najwyższym wyrazem spotkania myśli chrześcijańskiej z filozofią grecką, wnosi do klasycznej postaci myślenia filozoficznego istotny nowy sposób i horyzont myślenia; o ile myśl grecka w sensie rzeczowym, ontycznym, skupia się na człowieku (antropocentryzm materialny), lecz rozpatruje człowieka jako umieszczonego w porządku kosmicznym (kosmocentryzm formalny), o tyle myśl św. Tom a s z a w przedmiocie swoim, ontycznie, jest teocentryczna (teocentryzm materialny), lecz formalnie, ontologicznie, w sposób myślenia zorientowana jest podmiotowo (antropocentryzm formalny)⁴. Tezę

² K. R a h n e r, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 3 1964.

³ K. R a h n e r, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941.

⁴ „*La pensée grecque est dans son contenu, c'est-à-dire dans un sens ontique, si l'on regarde l'ordre des étants, anthropocentrique (anthropocentrique matérielle); mais dans un sens formel, cest-à-dire ontologique, elle est cosmocentrique-objectiviste (cosmocentrique formelle). Au contraire, la pensée de Thomas est par son contenu, cest-à-dire dans un sens ontique, en regard a l'ordre des étants, theocentrique (theocentrique matérielle), mais formellement, en regard a la compréhension de l'être qui la gouverne, elle est anthropocentrique, cest-à-dire orientée vers le mode d'être particulier de l'homme, vers la »subjectivité« (anthropocentrique formelle). Bref: la forme de pensée grecque est cosmocentrique, celle de Thomas est anthropocentrique*”. (J. B. Metz, *L'Homme. Anthropocentrique chrétienne*, Tours 1968, s. 45-46.

tę ilustrować mogą liczne elementy filozofii A k w i n a t y. Przede wszystkim pojęcie poznania u świętego T o m a s z a idzie poniekąd dalej w swej radykalności od pojmowania nowożytnego, gdyż zakłada poznanie stwórcze we właściwym sensie *creatio*. Poznanie jest w ogóle możliwe, gdyż rzeczy są twórczo poznane przez Boga: „*res et verum convertuntur, quia qualibet res naturalis per suam formam arti divīnæ comparatur*” (*In Perihēr.* I,5)⁵ To, co ogólne, może być abstrahowane z rzeczy, ponieważ Bóg je aktualnie myśli, intelekt zaś poznający jest formą ciała ludzkiego (por. *STh.* I,76, 1).

Tak więc poznanie, zakładające stwórcze poznanie Boga, jest istotną czynnością ludzkiego bytu, a jego podmiot, intelekt, jest jego formą substancjalną. W *Sumie przeciw poganom* (por. *S.c.G.* IV.2) T o m a s z rozumie sam byt podmiotowo – byt uczestniczy w istnieniu, o ile ma on konieczne odniesienie do siebie (super ipsum reflectitur). *Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa* (*De ver.*, 2,2 ad 2) – w ten sposób podmiotowo zrozumiane zostaje subsystowanie rzeczy w sobie⁶. Myśl nie jest tu przeciwstawiona bytowi, byt nie stoi wobec myśli, lecz się w niej samej ujawnia. Odniesienie człowieka do bytu jest zarazem koniecznym odniesieniem do siebie samego; intelekt ludzki nie może poznać poprzez właściwe mu formy poznawcze inaczej, jak tylko zwracając się ku obrazom pochodzenia zmysłowego: „*impossibile est intellectum nostrum, secundum statum præsentis vitæ, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intellegere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata*” (*STh.*, I,84,7)⁷, lecz jednocześnie zdolnością ludzkiego poznania jest przekroczenie zmysłowości w procesie abstrakcji; intelekt czynny czyni wyobrażenia, przejęte od zmysłów, aktualnie poznawalnymi intelektualnie poprzez abstrakcję (por. *STh.*, I,84,6). Poznanie poszczególnych rzeczy jest pierwotne w stosunku do poznania uniwersaliów (*STh.*, I,85,3). W ten sposób jednak intelekt ludzki sam siebie bezpośrednio nie poznaje – jedynie Bóg w pełni swej aktualności poznaje wprost swoją istotę, poprzez nią zaś wszystko. Intelekt ludzki, właśnie dlatego, że w poznaniu wychodzi od rzeczy materialnych i zmysłowych, by dochodzić do zrozumiałości poprzez abstrakcję, oświecony światłem intelektu czynnego, poznaje siebie nie bezpośrednio, lecz w swoim działaniu: „*quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum præsentis vitæ, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est, consequens est ut sic*

⁵ Por. Eicher, s. 39.

⁶ Por. J. B. Metz, dz. cyt., s. 53-56.

⁷ Artykuł *Sumy teologicznej* św. T o m a s z a, z którego pochodzi ten cytat, stanowi podstawę rozważań R a h n e r a w „*Geist in Welt*”; por. K. R a h n e r, *Geist in Welt*, dz. cyt., s. 20-28.

seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum cognoscit intellectus noster" (STh., I, 87, 1): W ten sposób poznanie intelektu, stanowiącego formę substancjalną człowieka, polega na dochodzeniu do siebie jako podmiotu poprzez wychodzące od danych poznania zmysłowego dochodzenie do zrozumiałości siebie i rzeczy. Możliwość *reditio completa in seipsum* jest dla T o m a s z a metafizycznie decydującym wyróżnieniem intelektu wobec zmysłowości⁸. Daje on temu wyraz w *Sumie przeciw poganom* (por. S.c.G., IV, 2). Jednocześnie, mimo stwierdzeń T o m a s z a wiążących powiązanie intelektu ludzkiego ze zmysłowością z obecnym stanem życia duszy połączonej z ciałem, należy zauważyć, że podkreśla on również nierozzerwalny, istotny związek poznania ludzkiego z *conversio ad phantasmata*: „*primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit*" (S.c.G., IV, 2); zwrot ku wyobrażeniom i wrażeniom zmysłowym jest według niego „*principium ex quo incipit ... non sicut transiens sed sicut permanens*" (In Boeth. de Trin., q. 6 a. 2 ad 5)⁹. Dynamizm takiego rozpoczynającego od zmysłów i dochodzącego do zrozumiałości poznania jest nieograniczony i otwarty; co prawda człowiek nie może poznawać nieskończoności *in actu*, ale poznaje ją *in potentia* (por. STh., I, 86, 2). Intelekt ludzki jest *capax universi, natum est convenire con omni ente* (por. *De ver.*, I, 1). Dusza ludzka, zgodnie z sentencją Arystotelesa, jest *quodammodo omnia* (por. STh., I, 16, 3; *De ver.*, I, 1 ad 2; 2 ad 4 i in.). Można powiedzieć, że dla T o m a s z a człowiek jest nieskończoną negatywnością, otwartością na nieskończoność (por. STh., I, 78, 1; I, 80, 1; S.c.G., III, 112; *De ver.*, II, 2 i in.)¹⁰. Bóg z kolei jest przez Tomasza przedstawiany nie tyle jako przedmiot, którego istnienie się stwierdza, jako coś „obok” lub nawet „ponad” innymi bytami, lecz raczej jako podstawa i cel dążenia intelektu. Intelekt człowieka jest otwarty na nieskończoność: „*intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur*" (S.c.G., I, 43), zaś wola ludzka skierowana jest z koniecznością w swoim pragnieniu ku Absolutowi (por. STh., Ia, IIa, I, 5). Transcendencja i „bycie-przy-sobie” w poznaniu – te dwa elementy tworzą strukturę ludzkiego bytu. W otwartości człowieka poprzez poznanie Bóg otwarty jest na człowieka; w swoim osobowym wolnym spełnianiu się człowiek

⁸ Por. K. R a h n e r, *Geist in Welt*, dz. cyt., s. 129-131; E i c h e r, s. 41; J. B. Metz, dz. cyt., s. 56-61.

⁹ Por. przypis R a h n e r a w „*Geist in Welt*” (dz. cyt.) na s. 131.

¹⁰ Por. E i c h e r, s. 44-45.

przyzwala na obecność i udzielanie się Boga (por. *De ver.*, 22, c i ad 1.)¹¹.

Trzeba jednak za E i c h e r e m przyznać, że pomimo tak licznych elementów wspólnych dla antropologii T o m a s z a i współczesnej podmiotowej interpretacji bytu ludzkiego zachodzi między tymi dwiema koncepcjami, a więc także i pomiędzy antropologią R a h n e r a i T o m a s z a z A k w i n u, istotna różnica; odniesienia same z siebie u Tomasza nie stanowią jeszcze substancji, ponieważ człowiek nie wyczerpuje się w swoich czynnościach, jest czymś więcej niż one. Podpadają one pod kategorię przypadłości lub, mówiąc językiem logiki, stanowią własność duszy. Rozum jest u T o m a s z a częścią duszy w ten sposób, że pochodzi od niej, jest z nią koniecznie związany i w niej działa, ale jest realnie różny od niej¹². Dlatego można co najwyżej wskazać na fakt istnienia podstaw możliwej podmiotowej interpretacji doktryny św. Tomasza, nie można zaś twierdzić kategorycznie jak M e t z, że podmiotowy w sensie współczesnym jest już cały sposób myślenia Akwinaty.

1.2. KANT I NEOKANTYZM

Twierdzenie to może wydawać się paradoksalne, niemniej podstawową intencją K a n t a w ostatniej fazie jego rozwoju filozoficznego był powrót do doświadczenia. Ten profesor uniwersytetu w Królewcu, który w ciągu swojej kariery uniwersyteckiej wykładał prawie wszystkie możliwe nauki przyrodnicze, był przede wszystkim empirykiem; obudzony, jak sam pisał, z dogmatycznej drzemki przez krytykę H u m e ' a, wykazującą niemożność pewnego, naukowego poznania jako konkluzję rozwoju angielskiego empiryzmu, a jednocześnie, przekonany głęboko o pewności i konieczności poznania matematycznego i przyrodniczego, poprzez połączenie dwóch obcych sobie tradycji filozoficznych wieku XVIII – kontynentalnego kartezjanizmu i empiryzmu angielskiego – podjął próbę wykazania że (a właściwie, skoro był przekonany o poznawczej wartości nauk przyrodniczych: jak) możliwe jest doświadczenie pewne. Z drugiej strony, inspirowany panującym wówczas w filozofii niemieckiej

¹¹ Por. J. B. M e t z, dz. cyt., s. 77-79.

¹² „*Die Lebensvollzüge selbst – das muss hier gegen Rahner abgehoben werden – machen nicht selbst die Substanz aus, weil der Mensch in seinen Tätigkeiten nicht aufgeht; sie fallen in das genus der Akzidenten, oder (logisch ausgedrckt) sie sind Proprietäten der Seele. Der Verstand ist ein Teil der Seele so, dass er ihr notwendig entspringt und sich immer in ihr hält, aber doch real verschieden bleibt von ihr selbst ...*”: E i c h e r, s. 43.

postscholastycznym systemem Wolffa, w całym swym dziele dążył do wykazania i uzasadnienia możliwości metafizyki.

Wszystkie te tendencje znajdują swój wyraz w „*Krytyce czystego rozumu*” Istnieją więc według K a n t a dwa pnie ludzkiego poznania, które być może wyrastają ze wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia, mianowicie zmysłowość i intelekt¹³. Poznanie nasze wypływa z dwu głównych źródeł umysłu, z których pierwsze to przyjmowanie przedstawięń (odbiorczość wrażeń), drugie zaś to zdolność poznawania przedmiotu przez te przedstawienia (samorzutność pojęć)¹⁴. W ten sposób poznanie zrozumiane zostaje przez K a n t a jako struktura wielostopniowa – źródłem doświadczenia są wrażenia, zaś pewność i konieczność nadają mu aprioryczne formy poznania na poziomie zmysłów (czas i przestrzeń) oraz aprioryczne pojęcia na poziomie intelektu. Pojęcia dadzą się wyprowadzać na drodze dedukcji transcendentnej, to znaczy poprzez rozpoznanie ich jako apriorycznych warunków możliwości doświadczenia¹⁵. Samo z kolei pojęcie w sensie właściwym niemożliwe jest bez naocznych danych zmysłowości¹⁶.

Ta wielostopniowa struktura poznania jest u K a n t a związana z podstawową zdolnością podmiotu poznającego do syntezy przedstawięń do synopsji, czyli obejmowania w naocznym ujęciu danych doświadczenia zmysłowego, mającej swoje przedłużenie w syntezie danych naoczności w pojęciu¹⁷. Ta zaś zdolność do syntezy znajduje swoje źródło w samej strukturze podmiotu – transcendentnym warunkiem syntezy i wypływającej z niej konieczności jest transcendentna apercepcja, czyli transcendentna jedność świadomości o charakterze koniecznym, w odróżnieniu od apercepcji empirycznej, od doświadczałnej jedności świadomości. Ja empirycznego o treści zmiennej i zależnej od aktualnego stanu świadomości¹⁸. Pierwotna i konieczna świadomość tożsamości samego siebie jest więc zarazem świadomością równie koniecznej jedności syntezy wszystkich zjawisk¹⁹. Przedmiotowa jedność wszelkiej (empirycznej) świadomości w jednej świadomości (pierwotnej apercepcji) jest więc koniecznym warunkiem nawet wszelkiego możliwego spostrzeżenia²⁰. Sąd z kolei jest niczym innym jak sposobem doprowadzenia poznań zawartych

¹³ Por. *KRC*, s. 90.

¹⁴ Por. *KRC*, s. 138.

¹⁵ Por. *KRC*, s. 194.

¹⁶ Por. *KRC*, s. 194-195.

¹⁷ Por. *KRC*, s. 201.

¹⁸ Por. *KRC*, s. 211.

¹⁹ Por. *KRC*, s. 212.

²⁰ Por. *KRC*, s. 228.

w pojęciach do pierwotnej jedności a percepcji, do jednej świadomości w ogóle (*zu einem Bewusstsein überhaupt*)²¹

Daremność (a zarazem konieczność) usiłowań intelektu ludzkiego w przekraczaniu granic zmysłowego doświadczenia według K a n t a oraz daremność Kantowskich wysiłków dotarcia do możliwości metafizyki wskazuje na sprzeczność pomiędzy tezą o niepoznawalności rzeczy w sobie a tezą o koniecznym przedmiocie transcendentalnym. Z jednej strony, według K a n t a, jedyna możliwa metafizyka oczyszczona przez krytykę transcendentalną wykazuje jedynie negatywnie, że nie można wykraczać rozumem spekulatywnym poza granice doświadczenia, opartego na zmysłowości²²; czyste pojęcia intelektu, wbrew stałej tendencji rozumu do wykraczania poza granice doświadczenia w dziedzinę rzeczy w sobie, nie mogą mieć nigdy zastosowania transcendentalnego, ujmując poznawczo noumeny, lecz jedynie empiryczne, odnosząc się do fenomenów zmysłowości²³. Z drugiej strony, intelekt, by móc poznawać, musi odnosić zjawisko do czegoś jako przedmiotu zmysłowej naoczności; to coś jednak jest czymś o czym nic nie wiemy, ani nie możemy wiedzieć przy obecnym ustroju naszego intelektu, jest niewiadomą, *czymś* = x ²⁴. Nadto, istnieje bezwzględnie konieczne praktyczne (moralne) posługiwanie się czystym rozumem, w którym sięga on nieuchronnie poza granice zmysłowości. Przedmioty jako rzeczy same w sobie musimy móc, jeżeli nie poznawać, to przynajmniej pomyśleć, inaczej bowiem musielibyśmy twierdzić niedorzecznie, że istniałoby zjawisko bez czegoś, co by się przejawiało²⁵.

Oferując taki model poznania, w którym warunkiem ujęcia zmysłowości są czyste formy apriorycznego rozumu, z konieczności dążące do ujęcia i zakładające istnienie rzeczy samych w sobie, do których się co prawda koniecznie odnoszą, ale których nie poznają, epistemologia kantowska, wzbraniająca się przed metafizyką, zawisła niejako na krawędzi absurdu. Nic więc dziwnego, że historia filozofii niemieckiej po Kancie krążyć będzie wokół problemu metafizyki. Interesujące z punktu widzenia maréchalowskiej reinterpretacji filozofii transcendentalnej jest stanowisko J. G. F i c h t e g o, według którego rzecz sama w sobie to po prostu twórcza aktywność Ja poznającego; stanowisko to narzuca się poniekąd, ponieważ łączy tajemniczy transcendentalny podmiot poznania u K a n t a, Ja transcendentalne z jego świadomością w ogóle,

²¹ Por. *KRC*, s. 250.

²² Por. *KRC*, s. 38.

²³ Por. *KRC*, s. 431 nn.

²⁴ Por. *KRC*, s. 436.

²⁵ Por. *KRC*, s. 38-40.

z równie tajemniczym niewiadomym przedmiotem transcendentalem – rzeczą w sobie. Fichte dodaje tu jednak element nowy w stosunku do Kanta, mianowicie kategorię twórczej, a właściwie twórczej aktywności – kategoria ta rozwiązuje na poziomie analizy transcendentalej sprzeczność pomiędzy jednością przedmiotu i podmiotu w poznaniu a ich nieskończonym dystansem "w sobie"; podmiot po prostu stwarza przedmiot poznając siebie²⁶. W ten sposób realność zmienia się u Fichte'go w celowość, co nieuchronnie prowadzi do idealizmu; on sam zresztą dostrzega, że zamienił rzeczywistość na nicość czystego uwarunkowania ludzkiej wolności²⁷.

Fichte pozostawił po sobie wydobyty na jaw problem idealizmu w kantowskiej tradycji filozoficznej, bardziej jednak jeszcze wprowadził do rozumienia poznania transcendentalego interpretację woltarystyczną i dynamiczną.

Refleksja nad aporiami filozofii Kanta dokonywała się nie tylko w tradycji wielkich systemów idealizmu niemieckiego. Polem dla tej refleksji był także neokantyzm. Szczególnie istotne są reinterpretacje Kanta przez autorów szkoły marburskiej, którzy przeciwstawiając się wcześniejszym interpretacjom Kanta w duchu empiryzmu, redukującym aprioryzm Kanta do subiektywizmu wrażeń w rozumieniu Locke'a oraz do psychologicznych i fizjologicznych uwarunkowań poznania (Lange, Helmholtz)²⁸ poszli w kierunku uniwersalności właściwej logice, wyakcentowując pozycję Ja transcendentalego oraz świadomości w ogóle w systemie Kanta i rozumiejąc ją jako uniwersalną konieczność logiczną wszelkiego możliwego poznania, niezależną od uwarunkowań Ja empirycznego. H. Cohen i P. Natorp, działający w Marburgu na przełomie wieku XIX i XX, podkreślali najpierw w równiej mierze obiektywność faktów oraz konieczność apriorycznych form poznania, później jednak, jak twierdzi W. Tatariewicz, odeszli w kierunku idealizmu, koncentrując się wyłącznie na uniwersalnych formach apriorycznych i negując, wbrew Kantowi, istnienie rzeczy samych w sobie²⁹.

Można jednak na ten wydawałoby się jedynie idealistyczny trend

²⁶ „Widzisz więc, że wszelka twoja wiedza jest wyłącznie wiedzą o tobie samym, że świadomość twoja nie wychodzi nigdy poza ciebie samego, a to, co uważasz za świadomość przedmiotu jest tylko świadomością ustanowienia przedmiotu przez ciebie” (J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, Warszawa 1956, s. 76).

²⁷ „Stój, Duchu zwodniczy! Wyzwalasz mię, to prawda. Uwalniasz mię od wszelkiej zależności w ten sposób, że obracasz w nicość mnie samego i wszystko dookoła mnie, od czego mógłbym być zależny” (J. G. Fichte, dz. cyt., s. 101).

²⁸ Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1983, s. 95-96.

²⁹ Por. W. Tatariewicz, dz. cyt., s. 242-248.

w interpretacji K a n t a spojrzeć nieco inaczej, w perspektywie rozpoczynającego się w końcu XIX wieku i dokonującego się i rozwijającego aż do lat trzydziestych XX w. zwrotu ku metafizyce w neokantyzmie³⁰. Po raz pierwszy ukrytej w systemie Kanta metafizyce poświęcił uwagę F. P a u l s e n w swojej książce o Immanuelu K a n c i e z roku 1898³¹. Według niego idealizm transcendentálny nie wyklucza idealizmu obiektywnego, metafizycznego. W swojej „*Krytyce czystego rozumu*” zakłada K a n t istnienie świata intelligibilnego i wiecznie ważnych praw, które w nim rządzą. Filozofia krytyczna ma zawsze do czynienia z metafizyką. Ten sposób myślenia o Kancie, rozwinięty szczególnie przez przedstawicieli szkoły marburskiej z jej panlogizmem, jak o tym była mowa już wcześniej, nie był jednak ostatnim etapem rozwoju tej refleksji. Wraz ze śmiercią Paula N a t o r p a w roku 1924 weszła nowa gwiazda poszukiwań interpretacyjnych wokół K a n t a, prowadząca w kierunku metafizyki i realizmu poznawczego E. A d i c k e s a, N. H a r t m a n n a i H. H e i m s o e t h a³². W stosunku do panlogizmu marburskiego zmieniły się głównie dwa założenia, i to już w późnych pracach samego N a t o r p a: po pierwsze, kategorie kantowskie nie mogą być rozumiane jedynie jako kategorie myślenia, czy nawet bytu pomyślanego, lecz jako kategorie bytu istniejącego; po drugie, filozofia fundamentalna musi traktować o byciu, nie zaś o poznaniu³³. Pytanie logiczne staje się pytaniem o źródło przedmiotu, to zaś – pytaniem o jedność tego źródła. Przedmiot zaś zostaje zrozumiany jako projekt. Fakt nauk przyrodniczych, od którego wychodziła, idąc za K a n t e m, szkoła marburska, zostaje odniesiony do stawania się nauki, do procesualnego charakteru poznania ludzkiego. Przede wszystkim jednak – i to jest dla metafizycznego przełomu najbardziej istotne – przewyciężony zostaje podział na czystą spekulację i praktyczne działanie: „*Krytykę czystego rozumu*” interpretuje się w świetle „*Krytyki rozumu praktycznego*” Nie ma żadnej syntezy w sądzie, która nie byłaby działaniem i żadnego działania, które nie byłoby syntetyzujące poznawczo³⁴. Ta korelatywność działania i poznania pozwala na odwrócenie pytania w metafizycznej interpretacji K a n t a. Jeśli wszelki byt ustanowiony

³⁰ Por. Funke, s. 36-76.

³¹ F. Paulsen, *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre* (1898); tenże, *Kants Verhältnis zur Metaphysik*, w: *Kant-Studien*, Bd 4 (1900) s. 413-447; tenże, *Kant und die Metaphysik*, w: *Kant-Studien*, Bd 8 (1903), s. 111-128; por. Funke, s. 43-44.

³² Por. E. Przywara, *Ringeln der Gegenwart* (1929), Bd I, s. 253; Funke, s. 45.

³³ Por. P. Natorp, *Vorlesungen der praktischen Philosophie* (1925), s. 6.36; Funke, s. 45.

³⁴ Por. Funke, s. 46.

jest w myśleniu (co było jawnym lub milczącym założeniem wszystkich systemów idealistycznych po Kancie), to można również vice versa opisać wszelkie myślenie jako ustanowione w byciu. Świadomość i jej przedmiot stają się korelatywnymi sposobami bycia tego, co jest. Można powiedzieć, że w ten sposób od zwrotu do F i c h t e g o neokantyzm wszedł na drogę zwrotu ku S c h e l l i n g o w i³⁵.

Po tej samej linii idzie N. H a r t m a n n³⁶, uwidatniając jednak bardziej znaczenie aporii i pytania w interpretacji K a n t a. Zawsze mamy do czynienia z pewnym „*minimum metafizyki*” w krytyce transcendentalnej, nie daje się ono jednak uchwycić w system. Byt się wymyka. Budowanie systemu jest odwagą Kanta, w której zmierza on do antycypacji całości, ale to tylko poszukiwanie³⁷.

Wyróżniający się w latach dwudziestych naszego wieku sposób interpretacji K a n t a albo próbuje odkryć go jako zapomnianego metafizyka, albo ujawnić, że jego system transcendentalnej krytyki poznania na metafizykę wskazuje. W wersji pierwszej, którą reprezentował m.in. E. A d i c k e s, przypisuje się K a n t o w i, że obok oficjalnego krytycyzmu, wyrażonego poprzez stosunek do metafizyki w dziełach ostatniego okresu, miał on swoją „*prywatną metafizykę*”³⁸. Podobnie czyni H. R i c k e r t, przypisując K a n t o w i „*osobisty światopogląd*”³⁹. Zatem, chcąc rzeczywiście właściwie odczytać i zinterpretować K a n t a, należy się odwołać nie tylko do jego systemu, lecz także do jego przekonań i celów, jakie za pomocą tego systemu chciał osiągnąć.

W tym duchu rozwija też interpretację K a n t a H. H e i m s o e t h⁴⁰. Według niego K a n t nie wychodzi w swoim pojęciu poznania od istniejącego świata rzeczy, lecz od duchowej spontanicznej aktywności jako rzeczywistości pierwotnej, wobec której byt świata i rzeczy jawią się jako coś drugorzędnego. Skończony rozum jest pierwotnym odbiciem i pierwotnym odbijającym; od idei i idealnego oglądu całości bytu dochodzi on ograniczając ku poszczególnym konkretnym przedmiotom. Z tego jednak wynika, że jedyny boski byt duchowy pozostaje w stosunku do świata w relacji stwórczej, w relacji zależności świata od bytu duchowego. Każda skończona substancja i podmiot pozostają więc wobec siebie we

³⁵ Por. Funke, s. 46.

³⁶ Por. N. H a r t m a n n, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921); Funke, s. 47.

³⁷ Por. Funke, s. 47-50.

³⁸ Por. E. A d i c k e s, *Kant und das Ding an sich* (1924), s. 42.121; Funke, s. 54.

³⁹ Por. H. R i c k e r t, *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (1924); Funke, s. 54.

⁴⁰ Por. H. H e i m s o e t h, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus* (1924), w: *Kant-Studien*, Bd 29; Funke, 55-57.

wzajemnych zależnościach: żadne skończone poznanie nie jest poznaniem rzeczy w sobie – w ten sposób metafizycznie wyjaśniony zostaje kantowski fenomenalizm. Pomyśleć daje się tylko jedna możliwość absolutnego poznania rzeczy w sobie; byłoby to możliwe przez mistyczny udział podmiotu skończonego w spontanicznej aktywności ustanawiających byt boskich idei. K a n t jednak, a za nim H e i m s o e t h, tę możliwość wyklucza; pozostaje poznawcze ujęcie rzeczy w ich charakterze „dla nas”, w relacji do naszego działania, rzeczy *quoad nos*. W tej, zdawałoby się platonizującej reinterpretacji K a n t a, jest jednak miejsce na receptywność poznania ludzkiego, powiązaną ze skończonością poznającego podmiotu. Byt ludzki (*Dasein*) pozostaje bytem skończonym, uwikłanym w powiązania świata zjawisk. Jego samoświadomość nie jest nigdy wydzielonym poznawczym ujęciem duszy, lecz zachodzi przy okazji całości poznania, zapośredniczona przez nie. Świadomość bytu ludzkiego i „Ja” odnajduje się po stronie obiektywnego doświadczania rzeczy w świecie. Nie ma żadnego niezmysłowego samooglądu intelektualnego, bezpośredniej daności Ja, poprzedzającej określone akty, w samych jednak tych aktach ogląd też jest dany jako świadomość odnoszenia się i czynu⁴¹. Właściwe ukierunkowanie ku Absolutowi dokonuje się poprzez spontaniczność i wolność działania moralnego, podczas gdy przedmiotowe, teoretyczne poznanie zawsze pozostaje związane z polem relacji tego działania⁴².

Mimo, iż właściwym punktem wyjścia, uwidaczniającym się w rozważaniach H e i m s o e t h a, jest spontaniczna aktywność duchowego podmiotu w rozumieniu F i c h t e g o, to uwidacznia się tu perspektywa schellingańska, ponieważ skończony przedmiot i podmiot na równi poniekąd uczestniczą w twórczej rzeczywistości podmiotu absolutnego. Jeszcze bardziej uwidacznia się ta perspektywa u G. S i m m e l a⁴³, który – wychodząc od analizy transcendentnego Ja u K a n t a – podkreśla istotną różnicę pomiędzy przedmiotem i podmiotem, Ja i światem, i negując jakiegokolwiek utożsamianie świadomości w ogóle z Ja empirycznym dochodzi do stwierdzenia, że K a n t nie tyle zsubiektywizował świat, co zobiektywizował Ja; jedność Kantowskiego obrazu świata ma swoje źródło we wzajemnym odsyłaniu do siebie, wzajemnym wynikaniu, wzajemnym powiązaniu ze sobą elementów świata. Nietrudno dostrzec, jak bliska jest ta perspektywa myśli Heideggera.

⁴¹ Por. H. Heimsöeth, *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie* (1924), s. 68, 70.

⁴² Por. H. Heimsöeth, *Metaphysische Motive*, dz.cyt., s. 140.

⁴³ Por. G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen* (1904); Funke, s. 59-61.

Podsumowując rozwój refleksji nad systemem krytyki transcendentnej K a n t a dostrzec można, jak pytania o metafizyczną podstawę apriorycznych form poznania – form przedmiotowych i apercpepcji podmiotu prowadziły najpierw od idealizmu transcendentnego do idealizmu obiektywnego. dalej – od bytu pomyślanego do bytu rzeczywistego i do odwrócenia twierdzenia o źródle bytu w myśli; wiązało się to jednocześnie z włączeniem w porządek czysto poznawczy dynamiki poznania praktycznego, związanego z wolnym działaniem człowieka i jego celowością. Owo odniesienie poznania do działania pozwoliło wyjaśnić związek poznania z bytem rzeczywistym, postulowany przez system K a n t a, przy jednoczesnej paradoksalnej nieuchwytności tego bytu, którą ten system zakłada i czyni swoim podstawowym twierdzeniem. Było to zresztą zradykalizowane ontologicznie powtórzenie drogi Kanta, który w poszukiwaniu metafizyki przeszedł od krytyki czystego rozumu do krytyki rozumu praktycznego. Jednocześnie w ten sposób uchwycony dystans pomiędzy jednością absolutną bytu i myśli a faktyczną nieosiągalnością bytu w sobie w skończonym ludzkim poznaniu prowadził do rozróżnienia stwórczego podmiotu absolutnego od skończonego podmiotu, który w prawdziwym stwórczym poznaniu jedynie uczestniczy pośrednio poprzez swoje celowe dążenie (*Heimsoeth*). Wreszcie element doświadczalny i empiryczny w systemie K a n t a nie pozwolił, by reinterpretacja metafizyczna tego systemu utonęła w platonizującej spekulacji, prowadząc do odkrycia poznawczego i celowego dążenia podmiotu zanurzonego w świecie zmysłowym, i wskazując na zapośredniczenie tego dążenia przez dane empiryczne (*Heimsoeth, Simmel*). Stąd zaś prowadziła droga do bardzo jeszcze Kartezjańskiej i przez to idealistycznej fenomenologii H u s s e r l a, dalej do rehabilitacji wartości poznawczej nastawienia uczuciowego przez Schelera, wreszcie zaś do Heideggerowskiej interpretacji bycia bytu ludzkiego jako bycia w świecie.

1.3. NEOKANTOWSKA INTERPRETACJA TOMASZA Z AKWINU – J. MARÉCHAL

Zestawienie transcendentálnych motywów filozofii św. T o m a s z a z dwudziestowiecznymi interpretacjami K a n t a, z lat dwudziestych pozwala zrozumieć próbę pogodzenia tomizmu z filozofią K a n t a, a właściwie próbę przewyciężenia kantyzmu poprzez rozwinięcie go w kierunku, który on sam w sobie implicite zawiera. M a r é c h a l dążył do przewyciężenia tego aspektu krytyki K a n t a, który odmawiał rozumowi ludzkiemu możliwości formułowania uprawnionych twierdzeń metafizycznych. Celem jego reinterpretacji

kantyzmu było ujawnienie w myśli K a n t a tego, co nie zostało w niej jeszcze pomyślane, przemyślenie K a n t a raz jeszcze, wykraczające poza samego K a n t a⁴⁴ – był to więc cel zbliżony do tego, jaki stawiali sobie neokantyci lat dwudziestych tego stulecia. M a r é c h a l a różniło od innych to, że podstawą tej reinterpretacji była metafizyka tomistyczna, a jej założeniem – teza o wzajemnej przekładalności języka filozoficznego K a n t a i św. T o m a s z a⁴⁵. Zasadniczy zrąb neokantowskiej interpretacji św. T o m a s z a, czy też tomistycznej interpretacji K a n t a, stanowi przejście od teorii sądu jako miejsca prawdy do stwierdzenia nieograniczoności dynamizmu poznawczego człowieka zmierzającego ku Absolutowi. Samo połączenie kwestii obiektywizmu poznawczego z odniesieniem poznającego podmiotu do Absolutu oraz wskazanie na powiązanie adekwatności poznania z wolitywnym dynamizmem człowieka i porządkiem celów, jakkolwiek wprowadzane przez M a r é c h a l a z tekstów św. T o m a s z a, jest bardzo charakterystyczne dla neokantyzmu.

Punktem wyjścia dla M a r é c h a l a, podobnie jak i dla K a n t a, nie jest przedmiot poznania jako taki, lecz świadomość przedmiotu, przedmiot jawiący się w immanencji, fenomen. Przedmiot ten, w swoim specyficznym odniesieniu do rzeczy w sobie, nie występuje jednak w czystym pojęciu czy w doświadczeniu zmysłowym – dopiero gdy zostaje uświadomiony związek pomiędzy subiektywnym ustaleniem a przeciwstawioną mu rzeczywistością, możemy w sensie ścisłym mówić o obiekcie. Takie zaś ustalenie zachodzi w sądzie⁴⁶.

Pośredni, nieintuicyjny sposób poznania rzeczywistości w sądzie zakłada trzy warunki swojej możliwości – bezpośrednie dane zmysłowe, będące materią poznania obiektywnego⁴⁷, syntezę konkretyzującą, nie tylko łączącą w sądzie dwa pojęcia, lecz przez to połączenie odnoszącą się do rzeczy w sobie, oraz syntezę obiektywizującą, ustanawiającą treści, zawarte w syntetyzowanych pojęciach, poprzez odniesienie ich do rzeczy w sobie w porządku bytu, nie zaś jedynie wyobrażeń⁴⁸; poszczególne terminy sądu są terminami niezłożony-

⁴⁴ Por. E i c h e r, s. 23.

⁴⁵ „Entre ces deux points de vue – métaphysique (transcendant) et critique (transcendantal) – n'existe aucune incompatibilité, puisque le second n'est qu'un aspect précisif du premier. Reste la question (...) de savoir si le point de vue transcendantal peut, ou non, conduire jusqu'au point de vue transcendant” (J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique*, Paris² 1949); por. E i c h e r, s. 23.

⁴⁶ Por. E i c h e r, s. 25.

⁴⁷ Por. E i c h e r, s. 26; J. M a r é c h a l, dz.cyt., s. 131-178.

⁴⁸ Por. E i c h e r, s. 26; K. R a h n e r, *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*, w: SzTh, t. X, s. 25-28.

mi, nie oznaczającymi jeszcze fałszu ani prawdy. Dopiero gdy terminy te zostają zestawione przez afirmację lub negację w sądzie, mamy do czynienia z prawdą lub fałszem. Takie posiadanie prawdy w sądzie związane jest z quasiintuitywną aktywnością intelektu ludzkiego; sąd imituje tu intuicję, która osiąga prawdę w bezpośrednim oglądzie⁴⁹.

Takie określenie charakteru poznania ludzkiego prowadzi nas do odkrycia jego dynamiczności, ponieważ prawdę osiąga się tu poprzez twórcze dzielenie bądź łączenie pojęć, poprzez syntetyzującą aktywność ludzkiego intelektu⁵⁰. W ten sposób M a r é c h a l odkrywa jedność rozumu praktycznego i teoretycznego. Immanentnie zawarta w duchowej możliwości poznania celowość przekracza wszelkie ograniczenie i określenie materialne i kieruje się na poznawcze posiadanie absolutnej doskonałości *esse; desiderium naturale visionis beatificae*, jeden z elementów filozofii św. T o m a s z a, pełni tutaj fundamentalną funkcję noetyczną. To nakierowanie poznania na Absolut umożliwia nasz sposób poznania⁵¹.

W swojej analizie celowości inteligencji M a r é c h a l wychodzi od stwierdzenia, że inteligencja nasza, nie posiadając idei wrodzonych, wzbogaca stopniowo swoją wiedzę, przechodząc z możliwości do aktu; działa jako intelekt czynny i bierny. Jako władza bierna odnosi się on do bytu w ogóle, do całości bytu bez żadnych ograniczeń. Tak samo celem intelektu czynnego jest całość bytu. Całkowicie nieokreślona, nieograniczona, abstrakcyjna i ogólna forma bytu jest celem i ostatecznym obiektem poznania ludzkiego. M a r é c h a l podkreśla dalej jedność dobra i prawdy jako celu dążenia i poznania, jedność aktów woli i rozumu w tomizmie: „*voluntas et intellectus mutuo se includunt*” (*STh I*, 16, 4, ad 1). Jak warunkiem poznania w jego receptywności i zarazem celem dynamizmu poznawczego jest byt nieskończony, tak pierwszą przyczyną poruszającą wolę i zarazem jej ostatecznym, właściwym celem jest byt absolutny, Bóg. W ten sposób dochodzi M a r é c h a l do stwierdzenia, że właściwym kresem dążenia i poznania jest bezpośrednio posiadanie Boga, niemożliwe do osiągnięcia zdolnościami naturalnymi człowieka⁵². Jest to nauka św. T o m a s z a o naturalnym pragnieniu celu nadprzyrodzonego, z której autor „*Punktu wyjścia metafizyki*” uczynił w dość nieoczekiwany sposób centralną tezę epistemologii tomistycznej.

R a h n e r w swoim artykule o prawdzie u św. T o m a s z a⁵³

⁴⁹ Por. J. Maréchal, dz.cyt., s. 299-304.

⁵⁰ Por. J. Maréchal, dz.cyt., s. 305-307.

⁵¹ Por. Eicher, s. 28.

⁵² Por. J. Maréchal, dz.cyt., s. 373-424.

⁵³ Por. K. Rahner, *Die Wahrheit ...*, art.cyt. s. 21-39.

powołuje się przy omawianiu nieograniczonego dążenia poznawczego i jego transcendencji ku bytowi w ogóle na pracę M a r é c h a l a jako na najlepszą konfrontację myśli św. T o m a s z a z problematyką filozofii K a n t a⁵⁴. Jednocześnie odwołuje się do całej tradycji filozoficznej od A r y s t o t e l e s a poprzez T o m a s z a, K a n t a i H e g l a, wskazując na formalne, nieprzedmiotowe *apriori* poznawcze spontanicznego ducha ludzkiego. To, co według T o m a s z a, zinterpretowanego przez M a r é c h a l a, ujawnia się jako *reditio subiecti in se ipsum*, jako wyróżnienie się ducha wobec wszytkiego, co nieduchowe, nazwane jest przez H e g l a samością – możliwością uwolnienia się poznającego od zdeterminowania przez doświadczenie zmysłowe, wolnego decydowania o sobie wobec nieuniknionego zagubienia we wrażeniach zmysłowych, pojmowania siebie w przeciwstawieniu do świata; chodzi przy tym o takie bycie, jakie Heidegger nazywa byciem ludzkim (*Dasein*)⁵⁵.

Jeśli chodzi o interpretację tomizmu, R a h n e r w obszernym przypisie, będącym w jego pismach rzadkością, powołuje się, obok M a r é c h a l a, na różnych autorów stwierdzając, że ich prace nie są bez znaczenia dla jego własnej myśli. Wymienia przy tym przede wszystkim „*Intellectualisme de Saint Thomas*” P. R o u s s e l o t a; dalej dzieła G. S ö h n g e n a, P. W i l p e r t a, A. H u f n a g e l a, G. S i e w e r t h a, J. B. L o t z a, M. M u l l e r a, J. P i e p e r a, W. K e r n a, E. C o r e t h a i J. F e l l e r m e i e r a⁵⁶. Niewątpliwie jednak najważniejszym autorem, jeśli chodzi o przyjętą przez R a h n e r a interpretację filozofii św. Tomasza z Akwinu, pozostaje dla niego J. M a r é c h a l.

2. ONTOLOGIA FUNDAMENTALNA M. HEIDEGGERA

2.1. KU ONTOLOGII FUNDAMENTALNEJ – FENOMENOLOGIA E. HUSSERLA I M. SCHELERA

Niepowtarzalny i jedyny w swoim rodzaju charakter filozofii H e i d e g g e r a, od której początek biorą wielkie nurty współczesnej filozofii kontynentalnej – egzystencjalizm, hermeneutyka i strukturalizm – nie daje się w swej genezie jednoznacznie uchwycić. Jednakże najistotniejszy dla zrozumienia jej podstawowych motywów, przynajmniej w sensie filozofii współczesnej, jest rozwój

⁵⁴ Por. K. Rahner, *Die Wahrheit ...*, art.cyt., s. 33.

⁵⁵ Por. K. Rahner, *Die Wahrheit ...*, art.cyt. s. 29.

⁵⁶ Por. K. Rahner, *Die Wahrheit ...*, art.cyt. s. 23.

fenomenologii, począwszy od koncepcji jej twórcy, E. H u s s e r l a, poprzez jej specyficzną modyfikację u M. S c h e l e r a.

2.1.1. KARTEZJAŃSKI PUNKT WYJŚCIA FENOMENOLOGII HUSSERLA

H u s s e r l wychodzi od stwierdzenia powszechności naturalnego nastawienia poznania, by dojść do tezy o konieczności jego zawieszenia. Wychodząc od naturalnie postrzeganego i przyjmowanego za istniejący świata przeżyć psychicznych i spostrzeżeń, należy poprzez redukcję fenomenologiczną usunąć zapory poznawcze właściwe temu sposobowi poznania, z właściwą im jednostronnością, by uzyskać wolny od ograniczeń horyzont fenomenów, czystych istot⁵⁷. Istoty zaś fenomenów, o których wyodrębnienie i poznanie chodzi w fenomenologii, charakteryzuje przede wszystkim transcendentalna, logiczna ogólność, nie mająca właściwie nic wspólnego z faktami odkrywanymi w empirii, swoista irrealność⁵⁸. Faktyczność skojarzona jest z przypadkowością, ta zaś odnosi się do konieczności, płynącej z istoty, którą właśnie bada fenomenologia, pozwalająca ująć czystą *eidōs* o charakterze ogólnym, ponadindywidualnym⁵⁹. Zawartość empiryczna pojęć jest dla *eidōs* do tego stopnia obojętna, że można *eidōs* ujmować niedoświadczeniowo przez czysto wyobrazeniowe ujęcie naoczne, nazwane przez H u s s e r l a czystą fantazją. Uznanie w bycie idycytywnej istoty nie implikuje uznania istnienia jakiegokolwiek indywidualnego bytu, nie przesądza niczego o faktach⁶⁰.

⁵⁷ „Wyjdziemy od naturalnego stanowiska, od świata branego tak, jak stoi przed nami, od świadomości takiej jak ona się prezentuje w doświadczeniu psychologicznym, i odsłonimy założenia istotne dla tego stanowiska. Potem wykształcimy metodę fenomenologicznych redukcji, zgodnie z którą możemy usunąć zapory poznawcze należące do istoty wszelkiego naturalnego sposobu badania i przelamać właściwe mu jednostronne skierowanie spojrzenia, aż w końcu uzyskamy wolny od ograniczeń horyzont transcendentalnie oczyszczonych fenomenów, a tym samym pole badań fenomenologii w naszym szczególnym sensie” (E. H u s s e r l, *Idee czystej fenomenologii*, Warszawa 1967, s. 7).

⁵⁸ „Czysta albo transcendentalna fenomenologia zostanie ugruntowana nie jako nauka o faktach, lecz jako nauka o istocie (jako ejdetyczna nauka): jako nauka, która chce ustalić wyłącznie poznanie dotyczące istoty, a bynajmniej nie fakty (...) fenomeny transcendentalnej fenomenologii zostaną scharakteryzowane jako irrealne” (E. H u s s e r l, *Idee ...*, dz.cyt., s. 7-8).

⁵⁹ „Sens tej przypadkowości, zwanej tu faktycznością, określa się bliżej przez to, że odnosi się ona jako odpowiednik do pewnej konieczności, która oznacza nie tylko samą faktyczną zawartość (...) lecz posiada charakter konieczności płynącej z istoty, a tym samym nawiązuje do charakterystycznej dla istoty ogólności. (...) Do sensu wszystkiego, co przypadkowe należy to, iż właśnie posiada ono istotę, a tym samym pewną dającą się w swojej czystości ująć *eidōs*”. (E. H u s s e r l, *Idee ...*, dz.cyt., s. 19); „Doświadczając albo ukazując coś indywidualnego naoczność można przemienić w widzenie istotnościowe (*ideację*)” (tamże, s. 23).

⁶⁰ Por. E. H u s s e r l, *Idee ...*, dz.cyt., s. 26.

Z pewnego punktu widzenia, jak to później zobaczymy, niezwykle interesujące jest jednak zrozumienie przez Husserla owego świata naturalnego nastawienia, od którego trzeba odejść by dojść do czystej fenomenologii. Nie jest to bowiem świat czysto obiektywnych faktów, niezależnych od podmiotu poznającego. Świat rzeczy jest światem mnie otaczającym (*Umwelt*); jest dostępny i faktycznie istnieje (*ist vorhanden*) jedynie w moim polu spostrzeżeńowym, obecny dla mnie nawet, jeśli nie zwracam na niego uwagi. Nie jest to świat obojętnych wobec mnie rzeczy, lecz świat wartości, dóbr, świat życia praktycznego, świat przedmiotów użytkowych. Ten charakter wartości i praktyczności należy konstytutywnie do „istniejących” obiektów jako takich. Podobnie ma się rzecz ze zwierzętami i ludźmi – żaden obiekt świata nie jest dany, nie istnieje bez specyficznego odniesienia do naszego działania i jego celu⁶¹. Ten motyw, silnie rozwinięty przez Scheler’a, wejdzie jako podstawowy do Heideggerowskiej ontologii, gdzie nie będzie już miejsca ani na odróżnienie idealnego „ja” od codziennej świadomości, ani bycia „ja” od bycia świata.

Na razie jednak Husserl konsekwentnie rozwija Kartezjański punkt wyjścia. Jego „ja” idealne, konstytuujące się w konstytuowaniu idealnych oglądów świadomości, jest co prawda raczej „ja” transcendentalnym Kant’a, niż empirycznym „ja” Kartezjusza z jego przeżyciami, ale ma niewątpliwie jedną istotną cechę „ja” Kartezjańskiego: dzieli je mianowicie solipsystyczna przepaść od czegokolwiek innego niż podmiot jednostkowej świadomości; fenomenologia Husserla jest egologią transcendentalną. Świat poza jednostkowym podmiotem trzeba dopiero odkrywać – i trzeba przyznać, że niezwykle interesująca jest droga, która Husserla do tego odkrycia prowadzi. Broni się on przed zarzutem solipsyzmu; pierwszym obiektem rzeczywiście odmiennym, różnym ode mnie, jaki w swoim doświadczeniu spostrzegam, jest drugie „ja”. Inne „ego” nie są jedynie moimi przedstawieniami, istnieją dla mnie właściwie jako inni. Drugie „ja”, które spotykam, umożliwia pojawienie się całego nieograniczonego obszaru obiektywnej przyrody i świata obiektywnego. Potrzebne jest jednak dodatkowe założenie, że inne „ja” nie mają swoich własnych światów – jest jeden świat dla wszystkich. Istnieje wspólnota odrębnych podmiotów w ich jednym świecie, wspólnota monad. Podmiotem tego świata w jego wspóln-

⁶¹ Por. E. Husserl, *Idee ...*, dz.cyt., s. 88-89; „Bezpośrednio są mi obecne (*dastehen*) rzeczy jako przedmioty użytkowe; »stół« ze swymi »książkami«, »szklanka«, »waza«, »fortepian« itd. Również te charaktery wartości i charaktery praktycznościowe należą w sposób konstytutywny do istniejących obiektów jako takich” (*tamże*, s. 89).

towości staje się nie ja, lecz my⁶². Owa wspólnota monad zastępuje poniekąd H u s s e r l o w i Kartezjańskiego Boga jako gwarancja obiektywności świata; charakter tego wywodu jest dwuznaczny. Z jednej strony jest on nieprzekonywujący z punktu widzenia przewyższenia solipsyzmu – H u s s e r l o w i nieustannie stawiać się będzie zarzut idealizmu⁶³. H e i d e g g e r odrzuci w „*Sein und Zeit*” ową kartezjańską przepaść, którą daremnie trzeba zasypywać.

Z drugiej jednak strony rozwiązanie to niezwykle mocno eksponuje rolę Drugiego, innego podmiotu w odkrywaniu i przeżywaniu świata; świat jawi się jako wspólnota poniekąd pierwotniej niż jako zespół rzeczy. Bycie ego we wspólnocie monad jest byciem-z-innymi (*Mitsein*)⁶⁴; przedmioty w świecie są współprezentowane wspólnocie podmiotów, są wspólne dla nich tu oto (*mit-da*). Wątek pierwotności poznania osoby Drugiego podejmuje Scheler, zaś dla H e i d e g g e r a świat jawić się będzie jako świat-z-innym (*Mitwelt*)⁶⁵. Z drugiej strony, H e i d e g g e r i tu dokona przełomu: dla H u s s e r l a spostrzeżenie Drugiego jest podstawą konstytuowania się obiektywnej przestrzenności; on jest tam podczas gdy ja – tutaj⁶⁶. Dla Heideggera natomiast bycie ludzkie nie jest w ogóle byciem transcendentального „ja”, obojętnie czy swoim czy Drugiego, lecz jest byciem tu oto (*Dasein*), niezależnie czy owo „tu” w jego bezpośredniej

⁶² Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1983, *Medytacja V*: „Ale jak się wówczas rzeczy mają z innymi ego, które nie są przecież tylko samymi moimi przedstawieniami i czymś tylko we mnie przedstawionym, nie są syntetycznymi jednostkami możliwego potwierdzenia zawartymi we mnie, lecz zgodnie z ich własnym sensem istnieją właśnie jako inni” (tamże, s. 131); „Pierwszym w sobie obcym obiektem (pierwszym Nie-Ja) jest zatem drugie Ja. Ono właśnie umożliwia konstytutywne pojawienie się nowego, nieograniczonego obszaru tego, co obce, pojawienie się obiektywnej przyrody i świata obiektywnego w ogóle, do którego wszyscy inni i ja sam należę. W istocie tej konstytucji, która wznosi się od wszystkich Innych (których nie cechuje jeszcze żaden zaczerpnięty ze świata sens) zawiera się to, że owi Inni, inni dla mnie nie pozostają w odosobnieniu, że przeciwnie, konstytuuje się tu (...) włączająca również mnie samego wspólnota innych Ja, wspólnota współistniejących i w tym samym istnieniu ku sobie zwróconych podmiotów pierwszoosobowych, ostatecznie wspólnota monad, i to taka, która w swojej wspólnotowej konstytuującej intencjonalności konstytuuje jeden i ten sam świat” (tamże, s. 157).

⁶³ Por. E. Gilson, T. Longan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1977, s. 101; o przeciwstawieniu się Heideggera Husserlowskiej egologii w tym względzie por. J. P. Resweber, *La pensée de Martin Heidegger*, Toulouse 1971, s. 60; Beaufort, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris 1986, s. 127-129.

⁶⁴ Por. E. Husserl, *Medytacje ...*, dz.cyt., s. 221.

⁶⁵ Por. SuZ, s. 157-159.

⁶⁶ „Cielesna bryła pojawiająca się w mojej monadycznej sferze jako coś w modus tam, bryła, która apercypowana jest jako obca bryła żywego ciała, jako żywe ciało alter ego, wskazuje więc w tej współprezentacji na nią samą, tę samą bryłę, w modus tutaj, wskazuje na bryłę cielesną, której Inny doświadcza w swej sferze monadycznej” E. Husserl, *Medytacje ...*, dz.cyt., s. 174.

dostępności „oto” jest „tutaj” czy „tam”⁶⁷. I tutaj poszedł on w kierunku wytyczonym przez S c h e l e r a, podkreślającego pierwotną nierozróżnialność przeżyć swoich i Drugiego. W samym myśleniu H u s s e r l a znajdują się początki innego, niekartezjańskiego punktu wyjścia fenomenologii. Przede wszystkim naoczne ujęcie przedmiotu nie zaczyna się wraz z redukcją ejdetyczną; każdy przedmiot możliwego poznania wkracza w nie, trafia w podmiot, najpierw na swój jedyny, jemu tylko właściwy sposób, przed wszelkim orzekającym myśleniem ogólnym – mamy wtedy do czynienia z naoczną indywidualnością. Poprzez ową dwoistość doświadczenia indywidualnego i ogólnego, faktu i eidos, dany jest związek i jednocześnie różnica pomiędzy „egzystencją” a „esencją”⁶⁸. Rozróżnienie to niezwykle mocno podkreśli potem J. P. S a r t r e, tworząc swoją wersję egzystencjalizmu, a H e i d e g g e r zarzuci mu z tego powodu „metafizyczność” – przeciwstawianie sobie dwóch aspektów bytu w istocie ze sobą tożsamych⁶⁹. Pozostaje jednak faktem, że dostrzeżenie „egzystencji” przez H u s s e r l a prowadzi do egzystencjalnej ontologii.

Nade wszystko, jak już o tym była mowa, ku niekartezjańskiej fenomenologii prowadzi analiza naturalnego nastawienia poznawczego. Rzeczy cielesne w moim codziennym świecie są mi dane (*vorhanden*), niezależnie od tego, czy zwracam na nie uwagę czy nie. Moje pole spostrzezeniowe jest rozległe, występują w nim różne stopnie uwagi i świadomości tego, co spostrzegane. Ale nawet na tym rozległym polu jasno i niejasno uświadamianych spostrzeżeń nie wyczerpuje się świat; sięga on w nieskończoność. To, co aktualnie spostrzegam przeniknięte jest niejasno uświadomionym horyzontem nieokreślonej rzeczywistości⁷⁰. Już tu właściwie mamy do czynienia z fenomenologią podmiotu, którego bycie jest bytem w świecie jako nieograniczonym horyzoncie poznania i działania, odsyłającym do

⁶⁷ Por. SuZ s. 159-160.

⁶⁸ Por. E. H u s s e r l, *Idee ...*, dz.cyt., s. 24-26.

⁶⁹ Por. BMM, s. 90-91.

⁷⁰ „Dzięki widzeniu, dotykaniu, słyszeniu itd. w różnych odmianach zmysłowego spostrzeżenia po prostu istnieją dla mnie rzeczy cielesne w jakimś przestrzennym rozmieszczeniu; w dosłownym lub obrazowym sensie pod ręką (*vorhanden*) bez względu na to, czy jestem szczególnie ważny i zajęty nimi (...) czy nie (...) Ale nawet w owym zakresie tego, co współobecne w sposób naoczny, jasno czy niejasno, wyraźnie lub niewyraźnie, co stanowi stały pierścień otaczający aktualne pole spostrzezeniowe, nie wyczerpuje się świat, który dla mnie świadomościowo istnieje (*vorhanden ist*) w każdym momencie przytomności. Sięga on raczej w nieskończoność w pewnym stałym porządku bytowym. To co aktualnie spostrzeżone, to co mniej lub bardziej jasno współobecne i określone (...) [jest] częściowo przeniknięte, częściowo otoczone pewnym niejasno uświadomionym horyzontem nieokreślonej rzeczywistości” (E. H u s s e r l, *Idee dz.cyt.*, s. 86-88).

czegoś więcej niż on sam. Jest to jednak motyw ukryty, ujawniony dopiero przez Heideggera.

2.1.2. FENOMENOLOGIA PIERWOTNEJ JEDNOŚCI MAXA SCHELERA

Scheler stanowczo zaprzecza złudzeniu, że każdemu dane jest pierwotnie tylko własne „ja”. To co myślę, czuję, chcę itd., tzn. treść świadomości, nie indywidualizuje „ja”⁷¹. Pierwotnie bowiem świadomość jest strumieniem przeżyć, obojętnym w aspekcie „ja-ty”, niepodzielnym na to co własne i cudze⁷². Wyobrażenie, że doświadczenie mojego „ja” jest pierwotną daną czystej świadomości wynikało z pomylenia psychologicznego „zmysłu wewnętrznego” z wewnętrzną naocznością, której akt obejmuje nie tylko własne przeżycia psychiczne podmiotu, lecz całą istniejącą dziedzinę doznań, nieuczłonowany jeszcze strumień przeżyć. Niezależnie od tego czysto wewnątrzpsychiczne spostrzeżenie siebie jest czystą fikcją, ponieważ przeżycie wewnętrzne ma konieczną tendencję do wyrażania się na zewnątrz i dane jest razem z tym wyrażaniem⁷³. Widać więc, jak w polemice z Husserlem burzy Scheler przeszkodę, oddzielającą w duchu kartezjanizmu doświadczenie siebie i świata; nieprawdą jest zarówno to, że pierwotnie postrzegamy siebie bez świata, jak i to, że w ogóle możemy siebie czysto wewnątrznie postrzegać. Uwyrażnia to genezę punktu wyjścia Heideggerowskiej analizy bytu ludzkiego (*Dasein*); według Heideggera, w ukierunkowaniu się i ujmowaniu przedmiotu byt ludzki nie wychodzi ze swej sfery wewnętrznej, w której by był wcześniej hermetycznie zasklepiony (*verkapselt*), lecz jest – zgodnie ze swym pierwotnym sposobem bycia – zawsze „na zewnątrz” przy napotykanym bycie odkrytego już świata, zaś w tym „byciu na zewnątrz” przy przedmiocie jest we właściwym sensie wewnątrz „siebie”⁷⁴. Według Schelera więc pierwotnie spostrzegamy jednolitą całość daną świadomości, niepodzielną na to, co duchowe i cielesne, zewnętrzne

⁷¹ Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1980, s. 364.

⁷² Por. M. Scheler, *Istota ...*, dz.cyt., s. 372.

⁷³ Por. M. Scheler, *Istota ...*, dz.cyt., s. 372-374; „*pierwotnie*» płynie obojętny w aspekcie Ja-Ty strumień przeżyć, faktycznie zawierający nieoddzielone i wzajemnie przemieszane to co własne i to co cudze”: M. Scheler, *Istota ...*, dz.cyt., s. 372.

⁷⁴ „*Im Sichrichten auf (...) und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon draussen bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem Draussen-sein im rechtsverstandenen Sinn drinnen, d.h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt*” SuZ, s. 83.

i wewnętrzne⁷⁵. Określa on też charakter tego pierwotnego postrzeżenia – pierwotnie dana jest ekspresja psychiczna, przeżycie; samych siebie spostrzegamy w przebiegu naszych działań⁷⁶. Dynamizm działania ludzkiego wraz z jego emocjonalnym przeżyciem określa w sposób istotny pierwotną jedność poznania. Można powiedzieć, że właśnie dlatego możliwe jest usunięcie przez S c h e l e r a podziału pomiędzy tym, co transcendentalne i idealne a światem codziennego doświadczenia i faktów; pierwotna całość dana jest właśnie tam, gdzie człowiek najbardziej pierwotnie spotyka się ze światem – w swoim dążeniu i działaniu. Takie spojrzenie na człowieka pozwoliło stworzyć S c h e l e r o w i materialną etykę wartości⁷⁷.

Przegrody tej S c h e l e r nie usunął jednak całkowicie. Według niego bowiem dopóki pozostajemy na poziomie przeżycia, dopóty rozróżnienie obiektywnej rzeczywistości, np. cudzych przeżyć psychicznych, pozostaje dla niego niedostępne. Dopiero gdy wychodzi on ponad swoje stany cielesne i uprzedmiotawiając je dystansuje się od nich, oczyszcza swoje przeżycie i dostępny mu jest stan faktyczny⁷⁸. Istotnie, poprzez zdystansowanie się do bezpośredniości przeżyć konstruowana jest Schelerowska fenomenologia wartości, bardzo swoją niezależnością od czasu i sytuacji przypominająca idee czystej fenomenologii H u s s e r l a. H e i d e g g e r stwierdził później, że myślenie według wartości jest największym bluźnierstwem przeciwko Byciu, bowiem ono odsłania się każdorazowo w prześwicie bytu ludzkiego i mowy⁷⁹.

Zasadniczy przełom ku ontologii egzystencji nie został tu jeszcze dokonany.

2.2. OD FENOMENOLOGII KU ONTOLOGII – M. HEIDEGGER

Zarówno w analizie neokantyzmu, zakończonej omówieniem koncepcji J. M a r é c h a l a, jak i w przedstawionym wyżej zarysie

⁷⁵ „Tym co spostrzegamy w innych ludziach, z którymi żyjemy, nie są wprawdzie ani cudze ciała w sensie fizycznym (...) ani cudze Ja i dusza, ale jednolite całości, które naocznie widzimy, przy czym treść tej naoczności nie jest początkowo rozłożona w kierunku spostrzeżenia zewnętrznego i wewnętrznego” (M. Scheler, *Istota ...*, dz.cyt., s. 391-392); „Zawsze i wszędzie – zarówno nam, jak i zwierzęciu i człowiekowi pierwotnemu – pierwotnie dane są struktury całościowe, natomiast zjawiska umysłowe jedynie o tyle, o ile pełnią funkcję fundamentów tych struktur, o ile, dalej, mogą przyjąć za te całości funkcję znakową i przedstawiającą” (tamże, s. 395).

⁷⁶ Por. M. Scheler, *Istota ...*, dz.cyt. s. 362, 377.

⁷⁷ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle 1921.

⁷⁸ Por. M. Scheler, *Istota ...*, dz.cyt., s. 382.

⁷⁹ Por. *BMM*, s. 111.

fenomenologicznych aporii prowadzeni jesteśmy w kierunku pogodzenia tezy o realności świata obiektywnego i jego bezpośrednioj dostępności z tezą o nierozdzielalnej jedności podmiotu i przedmiotu; inaczej mówiąc, ku możliwości podmiotowej ontologii. Gwarantem takiej jedności ma być – jak to widziliśmy w dziejach metafizycznego zwrotu w neokantyzmie – wspólne źródło, odniesienie czy żywiół poznającego i tego co poznawane.

Połączenie obu tez, obecne już u M a r é c h a l a, zakłada dynamikę poznania i dążenia ludzkiego – jako współokreślającą sposób, w jaki byt dany jest człowiekowi. U M a r é c h a l a założenie to doszło do głosu przez zaakcentowanie dynamicznego charakteru poznania ludzkiego i jego związku z wolitywnym, celowym dążeniem. U H e i d e g g e r a akcent ten, a przez to jedność obu tez, zostaną zradykalizowane jeszcze bardziej, lecz zmieni się przez to obraz bytu; sam byt okaże się historyczny.

2.2.1. BEZPOŚREDNIE, POZAFENOMENOLOGICZNE INSPIRACJE POGLĄDÓW FILOZOFICZNYCH M. HEIDEGGERA

Poza zasadniczym znaczeniem, jakie miała metoda fenomenologiczna, odkryć można wiele wątków i inspiracji filozoficznych, jakie przyczyniały się do ukształtowania się poglądów H e i d e g g e r a.

Czytając B r e n t a n ę odkrył on pojęcie intencjonalności i zasadnicze stwierdzenie fenomenologii, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś. W swej pracy o D u n s i e S z k o c i e przekroczył zbyt psychologizującą teorię B r e n t a n y ku ontologicznemu realizmowi; nie jest też wykluczone, że skotystyczna teoria jednoznaczności bytu stała się jednym z pierwowzorów Heideggerowskiego myślenia o Byciu. Z kolei wpływ neokantyzmu poprzez L a s k a w okresie późniejszym pozwolił H e i d e g g e r o w i przekroczyć zarówno psychologizm B r e n t a n y, jak i przesadny logizm D u n s a S z k o t a; L a s k pozwolił też odkryć mu myśl presokratyków, tak istotną szczególnie dla późnych etapów jego twórczości. Myślenie to cechuje przede wszystkim bezgraniczność relacji prawdy. Bycie ujawnia się jako Logos, forma pierwotna wszystkich form⁸⁰. Szczególnie istotne znaczenie dla zasadniczej tendencji myśli H e i d e g g e r a ma jego praca z zakresu fenomenologii religii o pojęciu kairos u św. P a w ł a, pisana w r. 1920. To, co zachodzi w czasie daje się w tej interpretacji pojąć nie tyle jako z-darzenie, co wy-darzenie⁸¹; nie tyle w swoim stanie dokonany, co w odniesieniu do przyszłości, z której

⁸⁰ Por. J-P. R e s w e b e r, *La pensée ...*, dz.cyt., s. 33-34.

⁸¹ Por. tamże, s. 35.

się wydarza. Pierwszeństwo ontologiczne przyszłości nad terażniejszością istotne jest szczególnie w „*Sein und Zeit*”, gdzie byt ludzki jako własna możliwość bycia daje się pojąć tylko poprzez swoją przeszłość. Z augustynizmu i neoplatonizmu mógł wynieść Heidegger ideę dynamiki ludzkiego bytu ku pełni; w swojej pracy, poświęconej tym koncepcjom filozoficznym, krytykuje jednak typowe dla wszelkiego platonizmu i neoplatonizmu przeciwstawienie ziemi i nieba, hipostazę aspektów bytu, odrywającą je od tego, co realne⁸². Należy o tym niewątpliwie pamiętać przy porównywaniu myśli Heideggerowskiej z neoplatońską mistyką, jakiego dokonuje np. J. P. Resweber⁸³; byt ludzki u Heideggera z pewnością nie dąży do uchwycenia i wypowiedzenia Bycia przez odwrócenie się od tego, co ziemskie i zmysłowe. Istotne są także związki filozofii Heideggera z prekursorami tego nurtu myśli, który nazywa się egzystencjalnym; szczególnie od Kierkegarda przejął Heidegger pojęcie lęku egzystencjalnego przed nicością oraz pojęcie nieautentyczności egzystencji⁸⁴.

Wszystkie te interpretacje nie tworzą jednak filozofii Heideggerowskiej, lecz pozwalają jedynie przybliżyć rozumienie być może najoryginalniejszego współczesnego systemu filozoficznego, jakim jest stworzony przez Heideggera sposób myślenia o Byciu.

2.2.2. M. HEIDEGGER – BYT LUDZKI I NIESKRYTOŚĆ BYCIA

Zasadniczym punktem wyjścia dla Heideggera w „*Sein und Zeit*” jest pytanie o Bycie. Istota bycia bytów, w jakiś niejasny, ukryty sposób dany w codziennym rozumieniu, pozostaje do końca niezrozumiany. Wiadomo tylko, że bycie jakiegokolwiek bytu samo nie jest bytem; jest czymś innym. Powstaje pytanie: jak i poprzez jaki byt możemy odczytać, zrozumieć sens bycia, zrozumieć, czym ono jest? Pozostaje ono dla nas zawsze obecnym, choć nieosiągalnym horyzontem⁸⁵.

⁸² Por. tamże s. 36.

⁸³ Por. J-P. Resweber, *La théologie face au défi herméneutique. M Heidegger R. Bultmann, K. Rahner*, Louvain – Paris (1975), s. 35-39.

⁸⁴ Por. J-P. Resweber, *La pensée ...*, dz.cyt., s. 37; Beaufort, *De l'existentialisme ...*, dz.cyt., s. 13-16.

⁸⁵ Por. SuZ, 6-9; „*Der Sinn von Sein muss uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir begegnen uns immer schon in einem Seinsverständnis (...)* Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum“: SuZ s. 7; „*Das Sein des Seienden ist nicht selbst ein Seiendes*“: SuZ . s. 7; „*Das Sein des Seienden ist nicht selbst ein Seiendes*“: SuZ. s. 8.

Odpowiedzią na to pytanie jest postawienie zadania uczynienia przejrzystym samego bytu pytającego, którym my sami jesteśmy, w jego byciu. Heidegger nazywa ten byt, który wyróżnia się spośród innych możliwością pytania, byciem tu oto, bytem ludzkim (*Dasein*)⁸⁶. Byt ludzki bowiem nie jest po prostu bytem obok innych; odznacza się tą ontyczną własnością, że bytowi temu chodzi w jego byciu o nie właśnie. Do bytowej struktury ludzkiego bytu należy jego własne odniesienie do Bycia w jego byciu. To odniesienie do Bycia poprzez swoje bycie jest rozumieniem; rozumienie zaś bycia jest istotą bytu ludzkiego. Samo to bycie bytu ludzkiego w którym on się do Bycia odnosi, nazywa Heidegger egzystencją. Byt ludzki, otwarty poprzez swoje bycie na nie samo, rozumie siebie wychodząc zawsze od swojej egzystencji, która jest możliwością jego samego, by sobą być lub nie być⁸⁷.

Podając zadanie ujawnienia horyzontu interpretacji sensu Bycia w ogóle poprzez analitykę bytu ludzkiego, Heidegger postuluje określoną metodę takiego ujawniania. Jak się później okaże, będzie to w szczególnym sensie metoda fenomenologiczna; przy założeniu początkowym ujawnia się jednak cecha, jaka łączy i zarazem dzieli Heideggera od Husserla; zwrot ku doświadczeniu codziennemu. Otóż byt ludzki jest nam, ontycznie rzecz biorąc, najbliższy – co więcej, właśnie sami nim jesteśmy. Mimo to właśnie dlatego pozostaje on ontologicznie, w aspekcie poznania, najdalej od nas. Odpowiada to poprzednio poczynionemu stwierdzeniu o nieprzejrzystości rozumienia Bycia. Na tym jednak nie koniec – pomimo że ontologicznie od nas odległy, byt ludzki, a wraz z nim jego bycie, jest nam nieobcy preontologicznie; przed wszelkim wyraźnym poznaniem mamy przedrozumienie bycia naszego bytu. Dlatego analityka bytu ludzkiego powinna go ukazywać właśnie tam, gdzie jest on najbardziej przy sobie, najbliżej siebie, to jest w jego

⁸⁶ „Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach Durchsichtigmachen eines – des Fragenden – in seinem Sein (...). Dieses Seiende, das wir selbst ja sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein“: SuZ, s. 10.

⁸⁷ „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, dass es in seinem Sein zu diesem Sein ein Selbstverständnis hat. Und dieses wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeine Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, dass mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins (...). Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz“: SuZ, s. 16; (...) „Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein“ SuZ, s. 17.

przeciętnej codzienności, w jego byciu-w-świecie⁸⁸. Widać jak Heidegger rezygnuje tu z ejdetycznej redukcji do koniecznych idei, skupiając się na tym, co Husserl nazwał światem nastawienia naturalnego, by odkryć to, o co człowiekowi właśnie w jego codziennym byciu z rzeczami chodzi – Bycie samo.

Następnie przyznaje się Heideggerowi otwarcie do fenomenologicznej metody badania. Rozumie jednak badanie fenomenów, tego co się jawi, daleko radykalniej niż Husserl. Dla niego zjawisko nie pozostaje jedynie treścią świadomości – ma nas ono doprowadzić do nieskrytości Bycia. Tym, co ma – według Heideggera – ujawnić fenomenologia, jest właśnie to, co w poznaniu potocznym pozostaje ukryte, a jednocześnie ukrywa się w tym, co poznawane – Bycie bytów. W ten sposób ontologia możliwa jest jedynie jako fenomenologia⁸⁹

Pierwszym określeniem bytu ludzkiego ujawnionym przez jego analizę jest jego bycie-w-świecie. Bycie-w jest formalnym wyrazem egzystencjalnym bycia bytu ludzkiego, mającego istotną strukturę bycia-w-świecie. Chodzi tu z jednej strony o konieczne, bezpośrednie obcowanie z rzeczami, którego nie można określić po prostu jako znajdowanie się obok nich, lecz jedynie poprzez nasz stosunek do nich – zamieszkiwanie, uprawianie, wreszcie – troska; z drugiej strony zaś o faktyczność rzeczy, o ich istotną nieredukowalność do bycia naszym otoczeniem⁹⁰. Pytając czym jest to bycie-w-świecie, czym jest

⁸⁸ Por. SuZ, s. 21-23; „Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir sind es sogar ja selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das, Fernste (...) vorontologisch doch nicht fremd (...). Das Dasein hat vielmehr gemäss einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus dem Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der Welt“ SuZ, s. 22; „Und zwar sie [die Auslegungsarten] das Seiende in dem zeigen, wie es zunächst und zumeist ist, in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit“ SuZ, s. 2.

⁸⁹ Por. Sein und Zeit, s. 36-52; „Definiert man mit Hilfe eines zudem noch unklaren Begriffes von Erscheinung, dann ist alles auf den Kopf gestellt, und eine Kritik der Phänomenologie auf dieser Basis ist freilich ein merkwürdiges Unterfangen“ SuZ, s. 40; „Auch liegt alles daran, sich von einem konstruierten Wahrheitsbegriff im Sinne einer Übereinstimmung freizuhalten. Diese Idee ist keinesfalls die primäre im Begriff der aletheia. Das Wahrein des logos als aletheuein besagt: das Seiende, wovon die Rede ist, im leigen als apofainesthai aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes alethes sehen lassen, entdecken“ SuZ, s. 71-84.

⁹⁰ „Das In-Sein meint so wenig ein räumliches Ineinander (...) als in ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannter Art bedeutet; in stamm von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten, in bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo (...). In-Sein ist demnach der formale, existentielle Ausdruck des Seines des Dasein, das die wesenhafteste Verfassung des In-der-Welt-sein hat“ SuZ, s. 73-74; „(...) auch Seiendes, das nicht weltlos ist, z.B. das Dasein selbst, in der Welt vorhanden ist; genauer gesprochen: mit einem gewissen Recht in gewissen Grenzen als nur Vorhandenes aufgefasst werden kann“ SuZ, s. 75.

sam fenomen świata, dochodzi H e i d e g g e r do pewnego rodzaju definicji: fenomen świata polega na ukierunkowującym się – poprzez poszczególne, dane w praktyce działania „pod ręką”, do czegoś potrzebne byty – na swoje „ku czemu” (*woraufhin*) rozumieniu bytu ludzkiego⁹¹. Tak przedstawioną koncepcję fenomenowi świata, jako odsyłającego od siebie ku Byciu bycia przy rzeczach bytu ludzkiego przeciwstawia potem H e i d e g g e r kartezjańskiej koncepcji świata, w której świat od podmiotu dzieli przepaść⁹².

To bycie-w-świecie, będące zresztą także byciem-z-innymi⁹³, odsyła więc od siebie ku i poza całość naszych możliwych relacji z bytami. Różnica pomiędzy sumą poszczególnych, spotykanych w praktyce naszego życia bytów a tym, „ku czemu” one nas w możliwości swojego bycia przy nas odsyłają ukazuje „różnicę ontologiczną” pomiędzy bytami a Byciem. Do Bycia odnosi się więc byt ludzki, zawsze uwarunkowany w świecie poprzez możliwość i konieczność działania, poprzez przyszłość, która jest jego własną możliwością.

Takie sformułowanie staje się z kolei podstawą do analizy wolności ludzkiej jako otwartości i możliwości siebie. Byt ludzki jest samemu sobie powierzoną możliwością bycia, możliwością rzuconą w świat. Jest on możliwością bycia wolnym ku własnej możliwości bycia. Rozumienie zaś jest byciem takiej możności bycia. Rozumienie, utożsamiane w ten sposób z byciem wolności, jest sposobem bycia bytu ludzkiego, poprzez który otwiera się on na Bycie. Rozumienie czyni z bytu ludzkiego projekt (*Entwurf*): jako wrzucony w świat byt ludzki jest wrzucony na sposób projektu. W tym charakterze projektu bycia ludzkiego bytu leży właśnie otwartość Bycia dla niego⁹⁴.

⁹¹ Por. SuZ, s. 85-117; „*Das Worin des des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassen von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt*” SuZ, s. 115.

⁹² Por. SuZ, s. 119-134.

⁹³ Mitwelt – por. SuZ 152-167; „*Auf dem Grund dieses mithaftigen In-der-Welt-seins ist die Welt schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein*” SuZ, s. 159. W tych sformułowaniach dana jest naszym zdaniem podstawa do reinterpretacji Heideggerowskiej analityki bytu ludzkiego w duchu egzystencjalizmu personalistycznego, podkreślającego istotny, konieczny związek człowieka z innymi i istnienie człowieka dla innych.

⁹⁴ Por. SuZ, 190-196; „*Das Dasein ist ihm selbst verantwortetes Möglichsein, durch und durch geworfene Möglichkeit. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das*

Tak wygląda w ogólnym zarysie antropologia i zarazem ontologia Heideggerowska w „*Sein und Zeit*”; w centrum jej rozważań, pomimo iż chodzi o poszukiwanie istoty i sensu Bycia, znajduje się byt ludzki. W późniejszym okresie twórczości Heideggera punkt ciężkości analizy (nie zaś samego tylko jej celu) przesuwa się na Bycie samo. Zreinterpretowana zostaje definicja człowieka z „*Sein und Zeit*”, według której istota bytu ludzkiego leży w jego egzystencji. Heidegger stawia pytanie, czym egzystencja jest i odpowiadając, określa ją jako egzystencję. Człowiek ekstatycznie stoi otworem wewnątrz nieskrytości Bycia⁹⁵. Myślenie jest myśleniem Bycia, w podwójnym sensie dopełniacza⁹⁶. W humanizmie i antropologii nie chodzi o człowieka – kategoria osoby, przedmiotu, wszelka metafizyka rozróżniająca przedmiot i podmiot, esencję i egzystencję, omija i zaciemnia Bycie, istoczące ek-sistenzję⁹⁷.

Czymże zatem jest Bycie? Bycie to ono samo. Nie jest ani Bogiem, ani zasadą świata; jest nam najbliższe i dlatego zarazem najdalsze, ponieważ człowiek zawsze i przede wszystkim trzyma się bytu⁹⁸. Mamy tu do czynienia z osobliwą transcendencją, przypominającą Augustynowe *superior summo meo, intimior intimo meo*. Zaprzeczenie możliwości nazwania Bycia Bogiem zdaje się wynikać nie tyle

eigenste Seinkönnen (...). Verstehen ist das Sein solchen Seinkönnens, das nie als Noch-nicht-vorhandenes aussteht, sondern als wesentlich nie Vorhandenes mit dem Sein des Daseins im Sinne der Existenz ist” SuZ, s. 191-192; „*Verstehen ist das existenzielle Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, dass dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschliesst*” SuZ, s. 192; „...als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen” SuZ, s. 193; „*In Entworfenheit des Seins (des Daseins) auf das Worumwillen in eins mit der auf die Bedeutsamkeit (Welt) liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt*”: SuZ, s. 196.

⁹⁵ „Zdanie: „człowiek egzystuje” znaczy: człowiek jest tym właśnie bytem, którego bycie wyróżnia się w byciu i z perspektywy bycia przez to, że wewnątrz nieskrytości bycia stoi ku niej otworem” (M. Heidegger, *Co to jest metafizyka*, w: BMM, s. 67).

⁹⁶ „Mówiąc po prostu, myślenie jest myśleniem bycia. *Genetivus ma tu dwojakie znaczenie. Myślenie bycia oznacza myślenie wydarzone przez bycie i byciu przynależne*” (M. Heidegger, *List o humanizmie*, w: BMM, s. 79).

⁹⁷ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, w: BMM, s. 86-91.

⁹⁸ „*Lecz bycie – czymże jest bycie, Ono – to ono samo. Myślenie musi w przyszłości nauczyć się tego doświadczenia i to wypowiadać. Bycie – to nie jest ani Bóg, ani zasada świata. Bycie jest dalej i zarazem bliżej człowieka niż wszelki byt, czy będzie nim skala, zwierzę, maszyna, anioł czy Bóg. Bycie jest tym najbliższym. Lecz bliskość owa pozostaje dla człowieka czymś, co najdalsze. Człowiek zawsze i przede wszystkim trzyma się bytu. Myślenie, przedstawiając byt, wiąże się wprawdzie z byciem, ale naprawdę myśli ono zawsze jedynie byt jako taki, a nigdy bycie jako takie*” (M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, w: BMM, s. 93).

z ateizmu Heideggera, ile jest raczej „teologią negatywną”, cofającą się przed wszelkim nazywaniem, stawiającym Tajemnicę w szeregu innych bytów. Dlatego Rahner tak często będzie podkreślać, że w pierwotnym doświadczeniu Bóg nie jawi nam się nigdy jako przedmiot obok innych⁹⁹ i zawsze będzie wołał mówić nie wprost o świętej Tajemnicy zwanej Bogiem.

Według Heideggera pierwotnym doświadczeniem Bycia jest trwoga, w której byt w całości wyslizguje się nam i tak właśnie narzuca nicosć¹⁰⁰. To całkowicie odpychające odesłanie do bytu, wyslizgującego się w swojej całości jest nicościowaniem, ukierunkowanym na Bycie¹⁰¹. Jednocześnie jednak Heidegger sprzeciwia się mówieniu o transcendencji Bycia¹⁰²: nie można go uchwycić nawet przez twierdzenie, że przekracza ono wszelki byt, w ten sposób bowiem przyrównujemy je do bytu. Ono zaś jest podłożem, żywiołem bytów, tak jak jest żywiołem myślenia¹⁰³. Jest najbliżej – skoro człowiek jest pasterzem Bycia¹⁰⁴. Heraklit przy chlebowym piecu mówi: *ειπαι γαρ και εντανθα θεονς* – i tutaj są bogowie¹⁰⁵. Przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga, którego oswoić nie można, jest *etosem*, miejscem pobytu człowieka¹⁰⁶.

Bycie jest jednak nie tylko po prostu otwarte i obecne. Człowiek ma dać się ugodzić wezwaniu Bycia¹⁰⁷, od samego Bycia zaś zależy, czy mocą własnej prawdy wydarzy ono swój związek z istotą człowieka¹⁰⁸. Chodzi tu bez wątpienia o coś więcej, niż samo ekstatyczne otwarcie ek-sistencji na nieskrytość Bycia; to ono samo ma się udzielić, by człowiek zyskał w nim uczestnictwo. A jednocześnie związek Bycia z człowiekiem, który ma się przez owo uczestnictwo rozświetlić, jest związkiem człowieka ze światem, bliskością Bycia w-świecie. Bycie, mówi Heidegger, nie jest Bogiem. A jednak zdumiewająco blisko jesteśmy chrześcijańskiej perspektywy Wciele-
nia i łaski.

⁹⁹ Por. K. Rahner, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, w: *SzTh*, t. VI, s. 292-293.

¹⁰⁰ „Trwoga odbiera nam mowę. Ponieważ byt w całości wyslizguje się i tak właśnie narzuca nicosć, przeto milknie wobec niego wszelkie stwierdzenie, że coś jest (M. Heidegger, *Co to jest metafizyka?*, w: *BMM*, s. 38).

¹⁰¹ „To całkowicie odpychające odesłanie do bytu wyslizgującego się w swej całości – a w tej właśnie postaci nicosć osacza przytomność w trwodze – jest istotą nicosć: nicościowaniem” (M. Heidegger, *Co to jest metafizyka?*, w: *BMM*, s. 38).

¹⁰² Por. M. Heidegger, *Co to jest metafizyka? Wprowadzenie*, w: *BMM*, s. 73.

¹⁰³ Por. *tamże*, s. 59.

¹⁰⁴ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, w: *BMM*, s. 93.

¹⁰⁵ Por. *tamże*, s. 117.

¹⁰⁶ Por. *tamże*, s. 119.

¹⁰⁷ Por. *tamże*, s. 82.

3. JEDNOŚĆ ONTOLOGII I TEORII MOŻLIWOŚCI OBJAWIENIA - FILOZOFICZNY POCZĄTEK TEOLOGII K. RAHNERA

W naszej analizie dwóch podstawowych linii interpretacyjnych, które prowadzą nas do filozoficznego kontekstu antropologii R a h n e r a – jednej, zaczynającej się od transcendentálnych momentów filozofii św. T o m a s z a, biegnącej przez kantyzm oraz neokantyzm aż do reinterpretacji tomizmu przez M a r é c h a l a, oraz drugiej, biegnącej od H u s s e r l a do H e i d e g g e r a – daje się spostrzec (mimo ogromnej różnorodności systemów pojęciowych) pewien wspólny podstawowy model ontologii i metafizyki poznania ludzkiego, który możemy nazwać podmiotowym. Dla T o m a s z a poznawalność bytów oraz określająca istotę człowieka możliwość poznania bytów – obie pojmowane podmiotowo, jako proces dochodzenia do siebie (*reditio in seipsum*) – znajdują swoją podstawę w tym Akcie bycia i zarazem stwórczego poznania, który jest czystym aktem; poznanie zaś ludzkie cechuje specyficznie związek z działaniem (przechodzenie z możności do aktu) i materialność (receptywność, zwrot ku danym zmysłowym). Dla K a n t a jedność naoczności danych zmysłowych oraz pewności poznania poprzez pojęcia i sądy gwarantowana jest przez odniesienie całej świadomości do tajemniczego korelatu = x, będącego potem punktem wyjścia dla spekulacji w postkantowskich systemach tzw. idealizmu niemieckiego. W rozwoju neokantyizmu, szczególnie zaś w systemie H e i m s o e t h a, obserwujemy podobną trójczłonową relację, będącą podstawą dojścia od teorii poznania do metafizyki – dostępność realnego przedmiotu poznaniu ludzkiemu gwarantowana jest przez to, iż zarówno podmiot jak i przedmiot poznania uczestniczą w ideach i poznaniu stwórczym Boga. Tym bardziej spostrzega się to uczestnictwo – a zarazem i jedno realne źródło poznającego i poznawanego, i realność samego przedmiotu – im bardziej podkreśla się jedność „ja” i świata w ludzkim działaniu, pojmowanym tutaj jako działanie o charakterze moralnym. Podmiotowy punkt wyjścia prowadzi do stwierdzenia pierwotnej jedności świata i podmiotu, różnych od siebie, ta zaś domaga się wspólnego źródła i podstawy dla obu. To samo da się powiedzieć o rozwoju ontologicznym fenomenologii – podkreślenie pierwotnej jedności transcendentálnego „ja” i świata w przedteoretycznym świecie codziennego działania prowadzi do zaniechania wstrzymania sądu o istnieniu świata i do odkrycia Bycia, czymkolwiek by ono nie było. Mamy tu do czynienia z drogą odkrycia Absolutu dokładnie odwrotną niż w klasycznych schematach odziedziczonych po Platonie czy nawet Arystotelesie – bytu absolutnego nie odkrywa się poprzez abstrahowanie od konkretności

danych zmysłowych, ale poprzez odkrycie ontologicznej wagi konkretnego, codziennego doświadczenia świata w ludzkim działaniu. Wydaje się, że w jakiś radykalny sposób tu właśnie otwiera się możliwość nie tyle odkrycia na drodze analizy filozoficznej odległego Boga filozofów – pierwszej przyczyny czy najwyższej idei – lecz raczej filozoficznego przygotowania człowieka na spotkanie człowieka z żywym Bogiem obecnym w ludzkim historycznym doświadczeniu świata. Inaczej mówiąc, pojawia się możliwość filozoficznego uzasadnienia możliwości objawienia chrześcijańskiego.

Podstawowy projekt filozoficznej antropologii, który znajdujemy w dwóch wczesnych dziełach filozoficznych Karla R a h n e r a, dziełach, które dają początek jego myśleniu ściśle teologicznemu, powtarza tę właśnie drogę odkrywania realności ludzkiego poznania. Punktem wyjścia dla rozważań w „*Geist in Welt*” jest pytanie św. T o m a s z a: „*Utrum intellectus possit actu intellegere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata*” (*STh I*, q. 84 a. 7 caput)¹⁰⁹ T o m a s z odpowiada teorią o konieczności zapośredniczenia poznania intelektualnego przez zmysłowe, R a h n e r zaś na kanwie tej odpowiedzi rozwija syntezę metafizyki poznania, która od strony swego filozoficznego pochodzenia jest eklektyczną syntezą wątków, które omawialiśmy w poprzednich częściach naszej analizy. Upragnionym celem, który z powodu ograniczenia prezentowanej pracy nie zostaje urzeczywistniony, jest konfrontacja nowożytnej i współczesnej filozofii Kanta po Heideggera z filozofią św. T o m a s z a¹¹⁰. Sformułowanie, a właściwie wyakcentowanie Tomaszowego pytania o rozbieżność sposobów, w jakie poznawana forma istnieje w rzeczy i w intelekcie¹¹¹ wskazuje na przejście w bieg rozważań problematyki K a n t a. Pytanie to rozwinięte się później w opis napięcia pomiędzy intelektem biernym i czynnym, pomiędzy receptywnością a spontanicznością poznania ludzkiego: istotą poznającą zmysłowo jest pośrednicząca oscylacja pomiędzy biernym zdaniem się na dane zewnętrzne i wewnętrzną

¹⁰⁸ „Rozstrzygnąć się ma, czy bycie samo, mocą własnej, sobie właściwej prawdy może wydarzyć z siebie (*ereignen*) swój związek z istotą człowieka, czy też metafizyka odwrócona od swego podłoża będzie nadal wzbraniać, by związek bycia z człowiekiem sam z istoty swojej się rozświetlił i człowiek zyskał uczestnictwo w byciu” (*M. Heidegger, Co to jest metafizyka? Wprowadzenie*, w: *BMM*, s. 61).

¹⁰⁹ *GiW*, s. 1.

¹¹⁰ „*Eine ausdrückliche eingehende Konfrontierung der modernen Philosophie von Kant bis Heidegger mit Thomas verbot der beschränkte Umfang der Arbeit*”: *GiW*, s. XIII.

¹¹¹ „*Im 1. Artikel der der quaestio 84 kündigt sich schon die Aporie solcher Erkenntnis an: alio modo in re... alio in intellectu*”: *GiW*, s. 7.

niezależność od nich¹¹². Nieustannie przewijające się przez omawiany tekst identyfikacje miejsca otwarcia się poznania ludzkiego na byt z każdym sądem¹¹³ oraz podział etapów tego sądu na syntezę konkretyzującą i afirmatywną¹¹⁴ świadczy o obecności Maréchalowskiej ontologii poznania, co z kolei – jak wykazaliśmy wcześniej – zakłada przejście całej problematyki dziewiętnasto- i dwudziestowiecznego neokantyzmu. Poprzez terminy i pojęcia obecny jest również Hegel, szczególnie poprzez schemat dialektycznej jedności bycia-przy-sobie i bycia-przy-innym, będący jakby następnym piętrem interpretacji Kantowskiego problemu dwóch źródeł poznania, wydobytego z tekstu św. T o m a s z a, oraz teorii pośredniczącej oscylacji¹¹⁵; wpływ H e g l a zaznacza się szczególnie silnie tam, gdzie jedność abstrakcji i zwrot ku danym zmysłowości pojęta jest jako podwójna opozycja, *oppositio mundi* i *opositio subjecti*, a zatem jako podwójna negacja – świata i siebie. Dystansując się do świata człowiek staje się podmiotem, zaś dystansując się do siebie jako podmiotu zwraca się jako podmiot ku światu na powrót¹¹⁶. Jednakże ten dialektyczny schemat nigdy nie rozwija się w opis nieskończonego

¹¹² „Das Sein des sinnlich Erkennenden (...) [ist] die schwebende ungeschiedene Mitte zwischen einer restlosen Verlorenheit an das andere und einer inneren Unabhängigkeit gegen dieses” GiW, s. 50; por. dalej: „Die Problematik des species-Begriffs, in die wir hineingeraten waren, war diese: die species erschien bei Thomas einerseits als die passiv von der Ausseiwelt empfangene, konkrete Bestimmung des Geistes, und sie war andererseits nur der Ausdruck der aktiven allgemeinen Wirksamkeit des Geistes selbst, sein allgemeines apriorisches Gesetz [podkreślenie moje – M. Ch.]. Diese scheinbare Unerträglichkeit der Aussagen über die species ist aber nur der Sonderfall einer allgemeineren Problematik bei Thomas”: GiW, s. 235.

¹¹³ „Jedes Urteil geht mittelbar oder unmittelbar (...) auf das esse”: GiW, s. 119. Por. ss. 116-117, 139, 142, 171, 289 i passim.

¹¹⁴ Por. GiW, ss. 84, 108.

¹¹⁵ „Die Sinnlichkeit müsste also die ungeschiedene Mitte der Innerlichkeit der Erkenntnis als Anschauung und der Vergegenständlichung der Anschauung als Erkenntnis sein. Als solche Mitte dürfte sie weder schlechthin bei sich noch bei einem gegen sie selbst abgesetzten anderen sein. Wenn das Zweite (das Beim-gegensch-abgesetzten-andern-sein) nur dadurch möglich ist, dass der Erkennende bei sich selber ist und sich so absetzen kann gegen das andere und dieses gegen sich (...), so wäre das Nicht-bei-sich-selber-sein der Wesenszug der Sinnlichkeit. Insofern aber Sinnlichkeit als «Erkenntnis» ein Beisichsein besagt, wäre also das Beisichsein der Sinnlichkeit das Bei-einem-andern-sein”: GiW, s. 26-27.

¹¹⁶ „Diese Möglichkeit der *reditio completa in se ipsum* ist für Thomas die metaphysisch entscheidendste Auszeichnung des Intellekts gegenüber der Sinnlichkeit

szeregu abstrakcyjnych zapośredniczeń, w których zmysłowość byłaby ostatecznie tylko momentem procesu: Hegel zostaje przez R a h n e r a – szczególnie widać to przy analizie terminologii – natchemniast przeinterpretowany za pomocą języka fenomenologicznego. Zmysłowość jest poznawczą dostępnością rzeczy w świecie, która polega na tym, że to co uświadomione jest zawsze uświadomieniem czegoś; i odwrotnie, w ten sposób owo coś, korelat świadomości, staje się rzeczą w świecie¹¹⁷. Zauważmy, że u R a h n e r a idea intencjonalności świadomości prowadzi do pojęcia świata, który jest jednością poznawanego i poznającego, inaczej mówiąc, jak szybko i niepostrzeżenie interpretacja aporii poznania ludzkiego przesuwana się od Husserla do Heideggera. Zmysłowość, jak już powiedzieliśmy, nie jest momentem procesu stawiania się ducha absolutnego, lecz pierwotnie-już-byciem-w-świecie podmiotu (*Je-schon-in-der-Welt-sein*)¹¹⁸. Bycie-u-siebie jest byciem-przy-rzeczach-świata (*Bei-der-Welt-sein*)¹¹⁹. Wskażmy przy okazji i na to, że R a h n e r przeinterpretowuje i inne wątki i terminy filozoficzne o różnych pochodzeniach, nadając im egzystencjalnoontologiczny sens lub zestawiając je z terminami Heideggerowskimi. Szczególnie wyraźnie widoczne jest to na przykładzie Heideggerowskiego terminu przed-ujęcia bycia (*Vorgriff*), który to termin R a h n e r utożsamia znaczeniowo z Tomaszowym terminem „*excessus*” oraz

(S.c.g., IV, 11). *Erst durch das Denken wird die in der Sinnlichkeit gehabte ungeschiedene Einheit von Sinnlichkeit und sinnlichem Gegenstand, von Subject und Object wirklich zum Subjekt, das eine Welt sich gegenüber hat, erst durch das Denken wird menschliche Erfahrung einer gegenständlichen Welt möglich. So ist unsere Frage nun die nach dem einen menschlichen Erkennen als dem denkenden Erkennen: oppositio mundi – wenn die eine menschliche Erkenntnis von Welt von dieser Art ist, dann muss sich das Begreifen ihrer Möglichkeit in einem zweifachen Gang vollziehen: In der Sinnlichkeit als solcher hat sich (oder hätte sich, wenn seine Erkenntnis je Sinnlichkeit allein könnte) der Mensch immer schon an die Welt verloren. Er gewinnt seinen menschlichen Standort in einem sich ablösenden Rückzug von der Hingegebenheit in die Einheit von Subjekt-Objekt in der Sinnlichkeit. Er hat sich als solcher wirklich zum Subjekt gewordener doch wieder nur, indem er sich gegenüberstellend sich dieser Welt wieder zuwendet. Diese beiden Phasen sind natürlich nicht hintereinanderliegend zu denken, sie bedingen sich gegenseitig, und bilden in ihrer ursprünglichen Einheit die eine menschliche Erkenntnis*”
GiW, ss. 79-80.

¹¹⁷ „Wenn wir die Welt Dinge zu erfassen suchen, müssen wir das Gewusste immer als ein von-etwas-Gewusstes auffassen, in welchem Etwas das Gewusste erst ein Welt Ding wird”: GiW, s. 25.

¹¹⁸ Por. GiW, s. 28.

¹¹⁹ Por. GiW, s. 37.

z Maréchalowską syntezą afirmatywną w sądzie¹²⁰. Już analiza na poziomie terminów wskazuje zatem na to, że Heideggerowska ontologia egzystencjalna wywiera na myśl R a h n e r a daleko większy wpływ niż jakikolwiek inny element eklektycznej mozaiki wątków filozoficznych, której używa on do formułowania swoich tez.

Mając w pamięci tę uwagę, przechodzimy do analizy podstawowego ontologicznego schematu poznania, jaki daje się odczytać z rozważań zawartych w „*Geist in Welt*”. Wskazując na różnorodność wątków filozoficznych obecnych w tym dziele zauważyliśmy już, że zasadniczym problemem, jaki jest tam rozważany, jest jedność poznania abstrakcyjnego i zmysłowego, jedność poznawczej spontaniczności i receptywności, wreszcie jedność transcendentalnego Ja, bycia-u-siebie świadomości z jej intencjonalnością i bycia-przy-innym, nastawienia na to, co poznawane, świata: jedność bycia-w-świecie. Tak jak w modelu trójczłonowej relacji podmiot-świat-Absolut, który odkryliśmy analizując linie interpretacyjne koncepcji filozoficznych prowadzące nas do filozoficznych założeń R a h n e r a, tak i tu postulat pierwotnej jedności przedmiotu i podmiotu wskazuje na wspólne źródło, ku któremu otwarte jest poznanie ludzkie. Pojęciami kluczowymi w „*Geist in Welt*”, które odsłaniają ten aspekt ontologii poznania są pojęcia przed-ujęcia bycia (*Vorgriff*) w skończonym ludzkim poznaniu oraz „ku czemu” (*Woraufhin*) całości poznania. W każdym sądzie, w każdej abstrakcji współujmowany i współuświadamiany jest byt wogóle, pełnia Bycia; jest ona tym, „ku czemu” kieruje się ostatecznie nasze poznanie¹²¹. W tym sensie – jako pełnia Bycia – interpretowane jest zarówno Tomaszowe *esse*, jak i *lumen intellectus agentis*¹²². Ze względów teologicznych interesuje nas tutaj nie tyle to, w jaki sposób R a h n e r opisuje bliżej ową pełnię – co do tego opisu, z jednej strony zwraca się R a h n e r przeciwko ujęciu Bycia przez późnego H e i d e g g e r a, twierdząc, że przed-ujęcie nie może otwierać się po prostu na nicość¹²³, z drugiej zaś strony opisuje sam owo Bycie jako

¹²⁰ Por. *GiW*, 101nn.

¹²¹ „*Wir können zusammenfassend also sagen: in jedem Urteil, und damit in jeder Abstraktion ist ein allgemeines esse in einem Vorgriff miterfasst. Was darum über die *reditio completa*, die *abstractio* und den *Vorgriff* gesagt wurde, ist entsprechend auf das esse zu beziehen. (...) Aber in diesem Worauf des Vorgriffs (...) enthüllt sich doch auch ein Gegenstand in einer schon früher gezeichneten Weise: das absolute Sein: Gott. Dieses absolute Sein ist nicht als vorgestellter Gegenstand ergriffen. Denn das im Vorgriff erfasste esse wurde als nur im Vorgriff miterfasstes mitgewusst als durch washeitliche Bestimmung einschränkbares und immer schon eingeschränktes (...). Die Fülle des Seins, die das esse besagt, ist darum nie gegenständlich gegeben“: *GiW*, ss. 127-129.*

¹²² Por. *GiW*, ss. 149nn.

¹²³ Por. *GiW*, s. 130.

wymykające się naszemu skończonemu, przedmiotowemu poznaniu, niestwierdżalne jako statyczny przedmiot, oscylujące pomiędzy nieograniczonością i nicością – co w pełni odpowiada Heideggerowskiemu rozumieniu Bycia¹²⁴. Bardziej od rozumienia samego Bycia czy bytu absolutnego interesuje nas jednak problem „miejsca”, aspektu ludzkiego poznania lub działania, w którym człowiek znajduje się najbliżej i najbardziej otwarty jest na Bycie. W tym kontekście ważna jest dwuznaczność samego terminu „ku czemu” (*Woraufhin*). Najczęściej oznacza on bowiem, jak już wspomnieliśmy, to, „ku czemu” skierowane jest ostatecznie ludzkie poznanie, czyli Bycie samo. Niekiedy jednak R a h n e r rozumie ten termin raczej jako samo ukierunkowanie na to, „ku czemu” zmierza dynamika poznania, jako ontologicznie wyróżnione „miejsce”, w którym to ukierunkowanie się dokonuje i w którym to, „ku czemu”, jest obecne – i wtedy bywa on identyfikowany z Tomaszową *materia prima*¹²⁵. Biorąc pod uwagę, jak pojęcie materii związane jest z receptywnością i zmysłowością w ontologii poznania, i że zmysłowość identyfikowana jest z byciem-w-świecie, odkrywamy, jak głęboko – dla R a h n e r a zainspirowanego przez Heideggerowską ontologię egzystencjalną – dostępność Boga związana jest z fenomenem świata: Bóg osiągalny jest poprzez związek z rzeczami w naszym codziennym doświadczeniu i działaniu. Tak samo pojęcie *Woraufhin* funkcjonuje w „*Sein und Zeit*”, odnosząc się jednocześnie do fenomenowi świata i do ukrytego w nim Bycia, do „miejsca” i do tego co w „miejscu” dane – nierozdzielnie. Co jednak rozumie R a h n e r bliżej przez drugi z terminów wskazujących na bliskość Bycia, przez przed-ujęcie bycia (*Vorgriff*)? Co prawda jest owo przed-ujęcie identyfikowane przede wszystkim z czynem, działaniem ukierunkowującym na całość możliwych przedmiotów, na ich pierwotną jedność, a poprzez nią na Bycie samo¹²⁶, takie zaś rozumienie tego

¹²⁴ „*Esse ist nicht mehr blosses Vorhandensein, gleichsam der gleichgültige Boden, auf dem als gleichem und unterschiedslosem die verschiedenen Wesen stehen müssen, wenn sie zu ihren idealen Sein auch noch wirklich sein wollen. Esse ist nicht genus, es erscheint vielmehr als innerlich bewegt, nicht als statisch festlegbar, sondern gleichsam zwischen nichts und unendlich oszillierend*”: GiW, ss. 113-114.

¹²⁵ „*Das Woraufhin des beziehenden Wissens und das Woran des Gewussten heisst thomistische materia corporalis prima*” GiW, s. 25.

¹²⁶ „*Der Vorgriff setzt in seinem realen Vollzug (als Handlung, deren Worauf real möglich sein muss), was seinem Wesen nach innerhalb der Weite des Vorgriffs zu stehen kommen kann. (...) Der Vorgriff lässt sich genauer dahin auslegen, dass er die Hinbewegung des Geistes auf das Ganze seiner möglichen Gegenstände ist (...). So hat der Vorgriff ein Sein, das ihn erfassbar macht, ohne dass er eines vorgestellten Gegenstandes bedürfte über den Gegenstand hinaus, zu dessen Vergegenständlichung der Vorgriff geschieht, ohne dass das Ganze möglicher Gegenstände in seinem Selbst vom Vorgriff erfasst zu werden bräuchte*”: GiW, ss. 99-100.

pojęcia odsyła nas znowu do fenomenu świata jako miejsca bliskości Bycia¹²⁷. Jednakże przed-ujęcie jest dla R a h n e r a z drugiej strony – w większości fragmentów, w których używa on tego terminu – własnością sądu, wyraźnie związanego z myśleniem i mówieniem¹²⁸. Ta dwoistość rozumienia „miejsca” otwarcia się na Bycie może wydawać się problemem drugorzędym; doniosłość tego problemu staje się jednak natychmiast widoczna, gdy autor na końcu swojego dzieła ujawnia jego podstawową, teologiczną intencję. Możliwość i granice metafizyki wskazują na to, że Boga nie można poznawać jako osobny przedmiot obok innych, lecz że można go rozpoznać jako konieczny horyzont doświadczenia świata, które jest jednocześnie doświadczeniem nas samych¹²⁹. Pośrednicząco osylując pomiędzy światem a Bogiem człowiek otwarty jest na Boga poprzez fenomen świata. Taki rodzaj metafizyki zmierza jednak do konkluzji, która przekracza granice analizy filozoficznej i wkracza na teren teologii chrześcijańskiej. Człowiek otwarty jest i skierowany na Boga (poprzez abstrakcję), ale w taki sposób, że wchodzi w ograniczone tu i teraz skończonego świata, który czyni Boga odległym i nieznanym. Jeśli jest on na Boga otwarty rzeczywiście w taki sposób (nie zaś jedynie mimo tego, że poznaje skończone przedmioty), to ten sposób otwarcia człowieka na Boga może stać się sposobem otwarcia się Boga na człowieka. Inaczej mówiąc – poprzez to, co czyni Boga dalekim i nieznanym, Bóg może (nie tylko ze względu na swą wszechmoc, ale ze względu na ontologiczną strukturę człowieka i świata) stać się znanym i bliskim. „Jeśli tak rozumie się człowieka, to człowiek może nasłuchiwać, czy Bóg czasem do niego nie mówi, ponieważ wie on, że Bóg jest; Bóg może mówić, ponieważ jest nieznan. I skoro chrześcijaństwo nie jest ideą wiecznego, zawsze obecnego Ducha, lecz jest nim Jezus z Nazaretu, zatem tomaszowa metafizyka poznania” – dodajmy: tak jak zinterpretował ją R a h-

¹²⁷ Pojęcie czynu wskazuje zresztą na jeszcze jeden motyw z historii filozofii, mianowicie na wpływ metafizyki czynu M. B l o n d e l a, która tu zdaje się niejako wzmacniać Heideggerowską ontologię.

¹²⁸ Por. przypis 113.

¹²⁹ „*Alles «Metaphysische» scheint nur da zu sein, um die gegenständliche sinnliche Intuition zu ermöglichen, wir scheinen Gott, den Gegenstand der Metaphysik nur zu erkennen als notwendigen Horizont nur so möglicher Welterfahrung. Aber da wir die Welt gegenständig erkennen, sind wir schon immer, reditione completa bei uns selber, sind in der Auskehr zur Welt in uns selbst eingekehrt. Damit aber wird der Horizont möglicher Welterfahrung notwendig selbst zum Thema, wird Metaphysik im Dasein des Menschen notwendig (...). So ist der Mensch die schwebende Mitte zwischen der Welt und Gott, zwischen Zeit und Ewigkeit, und diese Grenzlinie ist der Ort seiner Bestimmung und seines Schicksals: quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum (S.c.g., II, 68). Der Mensch: quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis (S.c.g., II, 81)“: GiW, s. 295.*

n e r, przede wszystkim w świetle heideggerowskiej ontologii – „jest chrześcijańska, ponieważ przyzywa ona człowieka w tutaj i teraz jego skończonego świata, i ponieważ również Wiekuiści wszedł w ten świat, aby człowiek mógł go odnaleźć”¹³⁰. Rahnerowska antropologia teologiczna – a właściwie ontologia i metafizyka poznania – dlatego już w swych filozoficznych założeniach jest teologiczna, ponieważ przygotowuje i dostarcza pojęcia chrześcijańskiego objawienia.

Teraz jednak z całą ostrością, jak to zaznaczyliśmy poprzednio, staje przed nami problem ontologicznego „miejsca”, w którym dokonuje się przed-ujęcie, w którym poprzez ograniczone tu i teraz człowiek skierowany jest ku Bogu, bliskiemu (jak to wiemy z objawienia) i nieznanemu. Jeżeli przed-ujęcie Bycia dokonuje się w myślanych i wypowiedzianych zdaniach (jak na to wskazuje określenie przed-ujęcia jako cechy sądu), to mowę Boga należy rozumieć dosłownie, jako zespół zdań. Jeżeli zaś owo przed-ujęcie dane jest już w codziennym obcowaniu z rzeczami, „zanim” zaczynamy formułować wyraźne sądy (jak o tym świadczy pojęcie Boga jako horyzontu świata i działania), to Bóg może do nas mówić najpierw i przede wszystkim przez wydarzenia. Czy zatem objawieniem – chrześcijaństwem samym, jak z radykalizmem twierdzi R a h n e r – jest najpierw i przede wszystkim Jezus z Nazaretu, czy też tylko i wyłącznie Jego słowa i to, co o Nim powiedziano Z perspektywy fundamentalnoteologicznej dostrzegamy radykalną rozbieżność dwóch modeli filozoficznych, które w Rahnerowskiej antropologii odgrywają największą rolę – ontologii H e i d e g g e r a i M a r é c h a l a. Ograniczenie narzucone przez formę niniejszego tekstu uniemożliwia nam jednakże bliższe omówienie tej aporii.

Pozwolimy sobie jednak na krótkie omówienie drugiego ze wczesnych filozoficznych dzieł R a h n e r a, które powtarza ontologię poznania z „*Geist in Welt*”, rozwijając przy tym szerszy motyw uzasadnienia możliwości objawienia – *Hörer des Wortes*. W części powtarzającej ontologię poznania zdecydowanie silniej niż w „*Geist in Welt*” podkreślony jest związek człowieka ze światem jego egzystencji, z jego historycznością, jako zasadniczy wymiar relacji

¹³⁰ „*Abstractio ist die Eröffnung des Seins überhaupt, die den Menschen vor Gott stellt, conversio Eingehen in das Da und Jetzt dieser endlichen Welt, das Gott zum fernen Unbekannten macht. Abstractio und conversio sind für Thomas dasselbe: der Mensch. Ist der Mensch so verstanden, kann er horchen, ob Gott nicht etwa spreche, weil er weiss, dass Gott ist; kann Gott reden, weil er der Unbekannte ist. Und wenn Christentum nicht Idee ewigen, immer gegenwärtigen Geistes ist, sondern Jesus von Nazareth, dann ist des Thomas Metaphysik der Erkenntnis christlich, wenn sie den Menschen zurückruft in das Da und Jetzt seiner endlichen Welt, da auch der Ewige in sie einging, damit der Mensch ihn finde*”: *GiW*, s. 296. Tłum. własne.

poznawczej. W związku z tym pada niezwykle ważne stwierdzenie, które kryje w sobie rozwiązanie jednej z największych aporii, jakie stwarza pojęcie objawienia chrześcijańskiego od czasów Oświecenia, a mianowicie tzw. problemu *Lessinga*: człowiek jest otwarty poznawczo przede wszystkim na zdarzenia w historii, a nie wyłącznie na ogólne pojęcia i twierdzenia, i w związku z tym traci moc zarzut, jakoby chrześcijaństwo nie mogło mieć uniwersalnego znaczenia, skoro jego podstawą jest „przypadkowe”, nie wynikające z koniecznością z postulatów rozumu wydarzenie historyczne¹³¹. Co więcej – racjonalistyczna teza o osiągalności Absolutu (w jakikolwiek bądź – przyrodzony czy nawet nadprzyrodzony sposób) poprzez abstrakcję od skończonych, materialnych danych doświadczenia musi zostać odrzucona, jeżeli zachowana ma zostać sensowność i możliwość objawienia – inaczej zostałoby ono zredukowane do drugorzędnej roli powtórzenia tego, co stało się lub może się stać bez niego. Z tej racji odrzuca *Rahner* zarówno racjonalistyczną absolutyzację rozumu, cechującą niemiecki idealizm (który *Rahner* nazywa dzienną mistyką światła rozumu – *die nüchterne Tag-mystik der Vernunft*), jak i apofatyczną mistykę nocy, od *Plotyna* aż po pewne elementy mistyki św. *Jana* od *Krzyża*: pobożność mistyczna sprzeciwia się pobożności profetycznej „*Kto (...) ekstatycznie doświadczył nieskończoności Boga, temu ludzkie słowo, w którym wydarzyć się musi objawienie, nie ma nic więcej do powiedzenia*”¹³². Dla tego samego powodu odrzuca *Rahner* nawet teorię naturalnego pragnienia wizji uszczęśliwiającej, spełniającą, jak wiemy, kluczową rolę u *Marecha*¹³³. Otwartość człowieka na Boga musi być nierozzerwalnie związana z ograniczającą materialnością przedmiotów poznania w świecie, skoro Objawienie ma tę otwartość wypełnić; inaczej mówiąc, Byt absolutny musi być ukryty, aby móc się objawić¹³⁴. W rozdziałach 7. i 8., stanowiących logiczne

¹³¹ „Nur wenn in einer metaphysischen Anthropologie gezeigt ist, dass die Begründung der geistigen Existenz des Menschen durch geschichtliche Ereignisse und so das Fragen nach geschichtlichen Vorkommnissen von vornherein zum Wesen des Menschen und damit zu seinen unabdingbaren Pflichten gehört, ist ein Subjekt für die Annahme des Beweises einer bestimmten geschichtlichen Tatsache geschaffen und die Schwierigkeit einer rationalistischen und aufklärerischen Philosophie, etwa eines Lessings, grundsätzlich überwunden”: *HdW*, s. 31.

¹³² *Por. HdW*, s. 97-98.

¹³³ „Wenn die visio beatifica (die das Wesen Gottes mehr enthüllt als jede möglich Offenbarung im blossen Wort und in endlichen Zeichen!) als das natürliche Ziel des Menschen erscheint, ist eine Offenbarung als in ihrem innersten Wesen freie Tat des sich aus freier Gnade selbst erschliessenden Gottes nicht mehr denkbar”: *HdW*, s. 99.

¹³⁴ *Por. cz. III, Die Verborgenheit des Seines, HdW*, 88nn.

centrum omawianego dzieła¹³⁵ doprecyzowana zostaje relacja człowiek-Bóg, poprzedzająca i umożliwiająca objawienie: człowiek, pytający i otwarty w swym przywiązaniu do konkretnych przedmiotów doświadczenia w świecie, jest wolnym Słuchającym, oczekującym w swej wolności na udzielenie się mu, objawienie wolnego Nieznanego. Rozdział 7. jest właściwie w dużej mierze wykładem Heideggerowskiej ontologii egzystencjalnej: zmysłowość i receptywność poznania zostaje tu określona jako rzuconość (*Geworfenheit*) bytu ludzkiego w świat¹³⁶. W związku ducha ludzkiego z przypadkowością logicznie niekoniecznych zdarzeń i rzeczy leży jego wolność; jako w ten sposób wolny stoi on wobec absolutnego Bytu jako wobec wolnej osoby, zdolnej do samoobjawienia¹³⁷. Poprzez to stwierdzenie wychodzi R a h n e r poza formalne ramy Heideggerowskiej ontologii – człowiek jest otwarty nie na bycie wszystkiego, *esse commune*, lecz stoi przed Byciem jako przed drugim wolnym podmiotem. Pomędzy oboma wolnymi podmiotami leży – wprawdzie tylko możliwe, ale faktycznie założone jako dokonane – historyczne wydarzenie objawienia, poprzez które Bóg z dalekiego Nieznanego staje się bliskim Nieznanym. Filozoficzna droga do objawienia wydaje się dochodzić do swego kresu.

Bezpośrednio po tym doprecyzowaniu relacji objawienia powraca jednak aporia związana z miejscem otwarcia bytu ludzkiego i, co za tym idzie, z miejscem dokonywania się objawienia Boga¹³⁸. Z jednej strony mówi się o historyczności, o przestrzeni wolnego działania ludzkiego jako o miejscu transcendencji; z drugiej strony owa historyczność zostaje raptownie zawężona do słów i znaków pojęciowych¹³⁹. W zakończeniu wreszcie identyfikuje R a h n e r jako miejsce prawdziwego objawienia Boga żywego Kościół rzymskokatolicki¹⁴⁰, co niekoniecznie wydaje się korespondować z całym ontologicznym uzasadnieniem możliwości Objawienia i, zważywszy nawet na czas publikacji dzieła, wydaje się twierdzeniem przesadnym. W ten sposób jednak dostarcza nam autor materiału do

¹³⁵ Por. rozdz. 7, *Der freie Unbekannte*, HdW, 103nn; rozdz. 8, *Der freie Hörende*, HdW, 116nn.

¹³⁶ „Das Dasein des Menschen, das so in die innerste Mitte der Einsicht einer letzten Notwendigkeit hineingezogen ist, wenn wir es mit einem Heideggerschen Wort sagen wollen”: HdW, s. 106; „Der Mensch hat das notwendige Verhältnis einer absoluten Setzung zu seinem endlichen, geworfenen Dasein”: HdW, s. 107.

¹³⁷ „Der Mensch steht als Geist, indem er als solcher das absolute Sein erkennt, diesem als einer freien, ihrer selbst mächtigen Person gegenüber”: HdW, s. 110.

¹³⁸ Por. cz. IV, *Der Ort der freien Botschaft*, HdW, 138nn.

¹³⁹ Por. rozdz. 13. *Die menschliche Geschichtlichkeit einer möglichen Offenbarung*, HdW, 189nn.

¹⁴⁰ Por. HdW, s. 227.

teologicznego sformułowania filozoficznej aporii tkwiącej w rozbieżności wpływów Heideggera i Maréchała na Rahnerowski model antropologii i teorii poznania. Zestawiając zestawienie „*Geist in Welt*” z zakończeniem „*Hörer des Wortes*” możemy zadać Rahnerowi pytanie: czy najpierwotniejszym objawieniem Boga, pierwotnym miejscem spotkania Boga z człowiekiem w ludzkiej historii jest wydarzenie Jezusa Chrystusa, czy też instytucja Kościoła rzymskokatolickiego ze swoim depozytem wiary sformułowanej w dogmatach?

Wspomniana wyżej aporia nie może przesłaniać jednak zasadniczej nowości koncepcji teologicznej Rahnera: jego antropologia, wychodząc od danych filozoficznych, prowadzi nas do pytania o Objawienie i do odkrycia go, i dlatego jest zarazem antropologią filozoficzną i teologiczną. Co więcej, każe nam ona pytać o objawienie i o całą rzeczywistość objawioną i rozumieć ją w sposób zupełnie nowy, skoro podstawą możliwości objawienia *a parte hominis* jest bycie człowieka w świecie jego potocznego doświadczenia, a jego istotą bosko-ludzki dialog wydarzeń w tym świecie. Ten nowy punkt widzenia skłania do podjęcia analizy pism teologicznych Karła Rahnera, które odsłaniają konsekwencje teologiczne antropologicznych założeń, co oczywiście nawet fragmentarycznie w tym miejscu nie byłoby możliwe.

Von der Ontologie der Erkenntnis zur Begründung der Offenbarungsmöglichkeit: Eine eröffnende Analyse des philosophischen Kontextes der Theologie Karl Rahners

Zusammenfassung

Es ist allgemein bekannt und anerkannt, dass J. Maréchal und M. Heidegger die Theologie Karl Rahners indirekt beeinflusst haben. Dieser Artikel will zeigen, wie sich die zwei voneinander klar unterschiedenen philosophischen Konzeptionen von Maréchal und Heidegger doch untereinander kreuzen, und zwar in der Ontologie der Erkenntnis. Die transzendente Ontologie Maréchals und die existentielle Ontologie Heideggers führen direkt zum Verständnis der theologischen Anthropologie Rahners. Es wird gezeigt, worin das Theologische der äusserlich philosophischen Konzeption Rahners besteht.