

ks. Robert Woźniak

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Konstruktywna otwartość systemu filozoficznego jako warunek jego przydatności teologicznej *à propos* pewnej idei Jeana-Luca Mariona

Jakiej filozofii potrzebuje teologia? Kwestia ta stanowi oczywiste pytanie o filozofię, ale nie tylko. Pytając o odpowiednią dla chrześcijańskiej teologii filozofię, pytamy w istocie rzeczy również i o teologię i jej naturę. Aby ustalić, jakiej refleksji filozoficznej potrzebuje teologia, należy wziąć pod uwagę równocześnie konkretną koncepcję teologii. W tym znaczeniu pytanie o filozofię odpowiednią dla teologii stanowi ważny przyczynek do samorozumienia teologii.

Na początku trzeba zauważyć, iż odpowiedzi na początkowe pytanie może być wiele. Celem niniejszego opracowania nie jest jednak w żadnym wypadku sugerowanie odpowiedzi poprzez wskazanie jednej czy kilku szkół filozoficznych, które najlepiej miałyby nadawać się do współpracy z teologią. Próby takich „kanonizacji” – jak uczy doświadczenie tradycji – najczęściej prowadzą do swoistego rodzaju podporządkowania myślenia teologicznego jedynie słusznemu systemowi, jak i do degeneracji samego takiego systemu (przynajmniej w jego historycznej recepcji). Właśnie dlatego zadaniem poniższej refleksji będzie raczej artykulacja pewnych fundamentalnych cech refleksji filozoficznej, które mogą uczynić ją otwartą na świat teologii lub przed nią zamknąć. Artykulacja ta zostanie dokonana w perspektywie rozważań francuskiego filozofa Jeana-Luca Mariona.

Teologia, która poszukiwałaby filozofii radykalnie przystającej do jej własnych założeń, w spotkaniu z nią nic by nie zyskiwała. Odnajdywałaby

wszak w niej powtórzenie swoich tez. Bywa, że teologowie odrzucają taki czy inny system filozoficzny jedynie dlatego, że nie prezentuje on zamkniętej i adekwatnej formy teologicznej. Takie postępowanie nie może być niczym usprawiedliwione i w dużej mierze wpływa na obniżenie twórczej dynamiki teologii.

Punkt wyjścia: wstępne przedokreślenie natury teologii chrześcijańskiej

Próba odpowiedzi na postawione pytanie, jaką prezentuję w niniejszym przyczynku, w charakterze swym jest próbą dokonywaną wewnątrz i z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej. Specyfika tejże będzie decydująca dla postawienia odpowiedzi na zadane pytanie. Czym zatem jest teologia chrześcijańska?

Jako że, z jednej strony, odpowiedź na to pytanie wyłoni się z odpowiedzi na pytanie o właściwą dla teologii filozofię, z drugiej zaś potrzebujemy jakiegoś przedrozumienia samej teologii – skoro pytamy o filozofię dla niej właściwą z jej własnej perspektywy – ograniczam początkową charakterystykę teologii do bardzo szczątkowej: teologia chrześcijańska jest refleksyjnym ujęciem rzeczywistości świata w perspektywie samoudzielenia się Trójjedynego Boga (dar), w którym odsłania się nie tylko istota świata, ale i prawda darowującego się Boga. W istocie rzeczy teologia traktuje o darze, darowywaniu się Trójjedynego Boga w świecie, z którego to podarowania jako wolnego czynu Boga można poznać Jego świętą tajemnicę (przejście od „ekonomii” do „immanencji”). To, że teologia jest refleksją o darze, znajduje swoje najistotniejsze utwierdzenie w fakcie, iż cały jej dyskurs opiera się na darze objawienia. Teologia jako ściśle połączona z aktem wiary staje się myśleniem z przyzwoleniem na podarowaną prawdę (*cum asensione cogitare*¹), staje się takiej prawdy uznaniem (*Wahrheit als Würdigung*)². Jako taka teologia jest uczestnictwem.

Kategorie, jakimi opisano powyżej teologię (dar, uczestnictwo), wskazują, iż teologia jako konkretna forma myślenia jest myśleniem w przestrzeni racjonalności radykalnie otwartej. Uprawianie teologii oznacza pewną

¹ Augustyn, *De praed. sanct.* 5.

² J. Werbick, *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg-Basel-Wien 2010, s. 125n.

fundamentalną, pierwotną chęć afirmacji daru. Poznanie teologiczne, teologia jako swoiste poznanie to poruszanie się w obrębie racjonalności obdarowanej. Takie ustawienie sprawy teologii pociąga za sobą oczywiście konkretne skutki natury epistemologicznej. Stąd też najogólniejszym pytaniem, jakie możemy zadać na temat wzajemnych relacji teologii i filozofii, jest pytanie epistemologiczne. Genetyczny związek teologii z racjonalnością otwartą oznacza z perspektywy epistemologicznej, iż filozofia, która opiera się na zamkniętej koncepcji racjonalności, nie będzie w stanie wejść w obustronnie twórczy dialog z teologią. Racjonalność otwarta to taka, która nie ogranicza – zgodnie z tezą Gödla – prawdy do dowodliwości. Wszelkie filozofie, które zakładają immanentno-empirycystyczną teorię poznania, wykluczają myślenie teologiczne jako bezpodstawne i bezsensowne. Wybitnym przykładem jest tu chociażby wiedeński neopozytywizm z jego podstawowym założeniem o bezsensowności każdego pojęcia, którego nie da się empirycznie uprawomocnić. Innymi słowy, postulowana tu otwarta koncepcja racjonalności jako podstawa teorii poznania domaga się takiego rozumienia racjonalności, w którym nie dochodzi do zamknięcia jej w tym, co czysto immanentne. Teologia domaga się od filozofii wyjścia poza czystą autonomię rozumu i otwarcia się na dar. Intuicję tę pogłębimy, posługując się pewną ideą Jeana-Luca Mariona.

Jean-Luc Marion i systemowa otwartość filozofii

Myśl Jeana-Luca Mariona, francuskiego fenomenologa i teologa, jest jednym z najlepszych przykładów symbiozy filozofii i teologii w warunkach ponowoczesności³. Często uważany za jednego z czołowych luminarzy filozofii postmodernistycznej, Marion pozostaje postacią trudną do jakichkolwiek

³ Na ten temat warto przeczytać: R. Horner, *Rethinking God as Gift: Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology* (Perspectives in Continental Philosophy), New York 2001; T. Specker, *Einen anderen Gott denken?: Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion* (Frankfurter Theologische Studien), Freiburg 2002; R. Horner, *Jean-Luc Marion: A Theological Introduction*, Aldershot 2005; Th. Alferi, „Worüber hinaus Größeres nicht 'gegeben' werden kann...” *Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*, München 2007; M. Gabel, H. Joas (Hrsg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, München 2007; Ch. M. Gschwandtner, *Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), Bloomington 2007; *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion*, K. Hart (ed.), Notre Dame 2007. Ogólnie na temat „nowych dróg” fenomenologii francuskiej: D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états: Le tournant théologique de la phénoménologie française suivi de la phénoménologie éclatée*, Paris 2009; B. E. Benson, N. Wirzba, *Words of Life: New Theological*

upraszczających kwalifikacji. Jedno jest pewne: Marion dzieli z postmodernizmem fundamentalne pragnienie krytyki metafizyki. Moim zdaniem jednak jego krytyka nie przypomina w niczym tej uprawianej przez niektórych postmodernistów, takich jak Derrida czy Foucault. Jest bowiem z gruntu teologiczna, nie zaś jedynie powierzchowna, jak w przypadku Derridy.

Program owej krytyki został początkowo wyłożony w dwóch podstawowych dziełach Mariona, czyli *Idol i dystans* oraz *Bóg bez bycia*. Często stawia się diagnozę, iż Marion proponuje w nich ostateczne i radykalne odejście od metafizyki nie tylko w teologii, ale i w ogóle. Tematy teologiczne, którym poświęcone są obie książki, miałyby w tej wersji stanowić jedynie okazję do odważnego i zdecydowanego wykazania zbędności metafizyki jako takiej. Najbardziej znana teza Mariona, którą wyrazić można identyfikującym ją stwierdzeniem „Bóg bez bycia”, to próba ostatecznego przewyciężenia metafizyki na gruncie dla niej istotnym. Wykazanie, iż Boga nie można pomyśleć z perspektywy metafizyki bytu ani bycia, prowadzi bowiem do wykazania, iż istota metafizyki, gwarantowana przez swoją najczystsza i najszlachetniejszą tradycyjnie postać, jaką jest teologia naturalna (zwana czasami również teodyceą), jest unieważniona w najważniejszym dla siebie punkcie. Jak widać, Marion podejmuje Heideggerowską krytykę metafizyki jako ontoteologii i doprowadza ją do końca⁴. Jeśli bowiem Heidegger rozpoczął dzieło dekonstrukcji klasycznej koncepcji metafizyki, to uczynił to za cenę przedstawienia jej nowej postaci, w której został ustawiony nowy ekran, nowa zasłona prawdy, jaką jest samo bycie (akt bycia)⁵. Krytyka metafizyki, jaką znajdujemy u Mariona, nie jest jednak jej destrukcją. Podstawowym założeniem Mariona jest wyprowadzić metafizykę poza metafizykę, odnaleźć dla niej nowy grunt i nową przestrzeń. To wszystko nasz autor odkrywa w dialogu z teologią, która jego zdaniem dysponuje większym potencjałem na drodze dochodzenia do tego, co metafizycznie pierwotne i co z tego właśnie powodu, że jest pierwotne, stanowi podstawę wszelkiej możliwej i adekwatnej metafizyki.

Turns in French Phenomenology (Perspectives in Continental Philosophy), New York 2010; H. D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011

⁴ J. L. Marion, *Bóg bez bycia*, Kraków 1996, s. 49n.

⁵ Tenże, s. 66–81.

Marionowska droga do wiedzy filozoficznej wiodła i nieustannie wiedzie⁶ przez obszary ściśle teologiczne. Filozofia Mariona jest nieodłączna od jego teologii. Najważniejszy filozoficzny pomysł Mariona w postaci postulatu metodologicznego zakładającego redukcję do „dawności”⁷ rodzi się wprost z konstatacji natury teologicznej. To właśnie w teologii Marion odkrywa fundującą wszystko daność, która przekracza, wypełnia, satura intuicję poznawczą. Teologia chrześcijańska zbudowana jest na objawieniu, ono zaś posiada naturę daru (nawet jeśli – z punktu widzenia filozofii – takie objawienie pozostaje jedynie możliwością). Marion dociera do wagi „dawności” poprzez analizy sakramentu Eucharystii⁸ i wydarzenia objawienia⁹. Taki metodologiczny *detour*, jakiego dokonuje Marion, zdaje się przynosić ostatecznie owoce w postaci konkretnych konstatacji natury filozoficznej. W myśleniu Mariona teologia jest płodna filozoficznie.

Marion proponuje jednak coś więcej niż jedynie sojusz filozofii z teologią. Jego zdaniem, sojusz ów – zarówno metodologicznie, jak i merytorycznie – zbudowany jest na istotnej jedności myślenia filozoficznego i teologicznego. W *Au lieu de soi* Marion analizując podstawy systemu Augustyna dochodzi do fundamentalnego przekonania o źródłowej jedności filozofii i teologii. „Augustyn – stwierdza Marion – nie zna rozróżnienia między filozofią i teologią, ponieważ jego myślenie nie przynależy (jeszcze) do metafizyki”¹⁰. Zauważmy, iż separacja filozofii i teologii, ich rozróżnienie kojarzone jest przez Mariona z dominacją myślenia metafizycznego. Wszędzie tam, gdzie metafizyka stanowi podstawowy pryzmat myślenia – sugeruje Marion – dochodzi do rozerwania naturalnej jedności filozofii i teologii. Metafizyka oznacza tu oczywiście system myślowy skupiony zarówno na bycie, jak i na byciu. Okazuje się zatem, że Marion odnajduje w Augustynie naturalnego sprzymierzeńca swojego projektu myślenia: wykroczyć poza fałszywe (złudne) rozróżnienie na filozofię i teologię, gdyż takie rozróżnienie stanowi efekt dominacji myślenia metafizycznego. Stąd już samo pojednanie między filozofią i teologią stanowi krok na drodze

⁶ Widać to w ostatnich pracach Mariona: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008 oraz *Certitude négative*, Paris 2010.

⁷ J. L. Marion, *Będąc danym. Esej o donacji*, Warszawa 2008.

⁸ Tenże, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 193–265.

⁹ Tenże, *Le Visible et le révélé*, Paris 2005, s. 75–98.

¹⁰ Tenże, *Au lieu de soi...*, dz. cyt., s. 24.

przekroczenia do idolatrii metafizyki, której „krzepnące spojrzenie” czyni wszystko bytem, rzeczą w zasięgu spojrzenia i dłoni.

Teologia, jeśli nie ulegnie pokusie oparcia się na metafizyce¹¹, może stanowić istotną pomoc na drodze uwalniania samej filozofii z przytrafiającego się jej „grzechu pierworodnego”, jakim jest subordynacja rzeczywistości wobec pojęcia. Marion przypomina o możliwości popadnięcia filozofii w pojęciową idolatrię.

Czy rzeczywiście jednak Marion postuluje ostateczny koniec metafizyki i filozofii w teologii? Zapewne zgadza się ze sławnym powiedzeniem Heideggera, którego zdaniem, teologia nie potrzebuje żadnego odnoszenia się do bytu (do metafizyki).¹² O ile jednak Heidegger uprawia filozofię bez wiary i postuluje teologię bez metafizyki, o tyle Marion sugeruje daleko posuniętą jedność filozofii i teologii, która to jedność wynosi i jedną, i drugą poza klasyczną metafizykę i jej pojęciową idolatrię. Innym słowy, Marion nie proponuje odrzucenia metafizyki jako takiej, ale jej radykalną transformację w dialogu filozofii i teologii.

W tym względzie istotne jest to, co Marion stwierdza w kontekście swojej fenomenologii Eucharystii:

Ten, kto zamierza wyjść poza jakąś metafizykę, musi wytworzyć z niej inne myślenie. A ten, kto zamierza wyjść poza wszelką metafizykę, ryzykuje najczęściej, zupełnie tego sobie nie uświadamiając, że ponownie ożywi jej zasadnicze cechy. Tutaj właśnie chodziłoby o wyjście za sprawą rzeczywistej obecności poza bałwochwalczą redukcję „Boga” do jakiejś niemej rzeczy, obecności próżnej i daremnej¹³.

Widzimy oto powody, dla których Marion nie decyduje się na głoszenie radykalnego zerwania z metafizyką jako taką. Jego zdaniem, taki radykalizm nie prowadzi do istotnego i prawdziwego odejścia i przekroczenia metafizyki w tym, co dla niej istotne, ale zawsze stanowi w rzeczywistości

¹¹ Warto tu dookreślić znaczenie owego „nieopierania się”: idzie w nim nie o odrzucenie filozofii, ale o swoistego rodzaju fundamentalną wolność teologii względem filozofii. W istocie rzeczy, teologia opiera się pierwotnie, niezbywalnie i zawsze już pierwszorzędnie na samym objawieniu. To ono właśnie jest ostatecznym i nieusuwalnym gruntem wszelkiej refleksji teologicznej. Oczywiście, w procesie rozumienia objawienia filozofia okazuje swoją nieumniejszoną wartość. Teologia opiera się na niej jednak jedynie w znaczeniu czerpania podstawowych narzędzi poznawczych i interpretacyjnych, to znaczy opiera się na niej heurystycznie. Innymi słowy, filozofia nie dodaje materiału samej refleksji teologicznej, lecz jedynie pomaga właściwie go rozumieć i intersubiektywnie eksponować.

¹² M. Heidegger, *Aussprache mit Martin Heidegger an 06.11.1951*, [w:] *Seminare* (GA 15), Frankfurt am Main 1986, s. 436–437.

¹³ J. L. Marion, *Bóg bez bycia...*, dz. cyt., s. 224.

o przetrwaniu oryginalnej wersji metafizyki. Jeśli ktoś twierdzi, że może ostatecznie i nieodwołanie przekroczyć metafizykę, wyzwolić się od niej, to sam decyduje się jedynie „ożywić jej istotne cechy”

Nie oznacza to jednak, zauważmy, iż przekroczenie metafizyki jest w ogóle niemożliwe. Niemożliwe jest odrzucenie jakiejkolwiek formy metafizyki, ale to przecież nie stanowi celu myślenia Mariona. Jego zdaniem, możliwe jest wypracowanie pogłębionej, bardziej adekwatnej formy metafizyki poprzez „wyprowadzanie z niej nowych form myślenia”. Marion nie proponuje zatem odrzucenia metafizyki, ale szanując ją jej przekroczenie poprzez takie jej naświetlenie, które pozwoli uwidocznić w niej samej jej nieznane jeszcze pokłady. Marionowskie przekraczanie metafizyki związane jest istotnie z konstruktywną otwartością samej filozofii, która powinna być nie tylko otwarta, ale i konstruktywnie otwarta.

Przekraczanie metafizyki to praca u podstaw, w której istotnym zamierzeniem jest odkrycie prawdziwej głębi prawdy metafizyki i jej konkretnych, kategoryalnych twierdzeń. W takim przekraczaniu dla Mariona pozostaje istotne szukanie nowych pojęć, które zdolne będą oddać całą prawdę starych i klasycznych pojęć metafizyki. Tu ważna jest sama nowość owych nowych pojęć, która stanowi możliwość ominięcia mielizn, na jakie wprowadziła nas nie tyle sama metafizyka, co pojęcia, którymi się posługuje. Wydaje się, że propozycja Mariona polega w istocie przede wszystkim na pewnej strategii językowej. Marion postuluje poszukiwanie nowych pojęć, które głębiej wyrażają istotę prawdy bytu i bycia. Jak wspomnieliśmy, jego własna propozycja to fenomenologia donacji. Rzeczywiście, Marionowska próba zastąpienia pojęcia bytu pojęciem daru może wydawać się czystą grą językową, nominalistyczną strategią bawienia się nazwami. Zauważmy jednak, iż owa gra zostaje podjęta w sposób całkowicie świadomy. Jej celem nie jest „plastyczna operacja” na metafizyce, czy „kreatywna księgowość” posługująca się strategią ogłoszenia bankructwa jednej spółki, aby natychmiast na jej miejsce ustanowić drugą. Celem zabiegów Mariona jest nie tyle ominięcie hipoteki starej, klasycznej metafizyki, co wyprowadzenie z jej wnętrza (a to nie znaczy, że pomimo niej samej) jej nowej wersji, która dotyka rzeczywistości na jej dużo głębszym poziomie. W rzeczy samej, przejście od bytu (bycia) ku darowi (daności) stanowi dla Mariona potężny krok ewolucyjny w dziejach samej filozofii.

Nazwijmy taki zabieg przechodzenia „translacją metafizyczną”. Wydaje się, że jest on mało skuteczny, a to dlatego że, jak już zauważono, prowadzi do zmiany jedynie nominalnej¹⁴. Zastępując pojęcie bytu pojęciem daru, Marion osiąga jednak zamierzony cel – z jednej strony nie odrzuca metafizyki jako takiej, z drugiej zaś, właśnie ze starej, zastanej metafizyki wyciąga nowe myślenie. Projekt metafizyki jako nauki o darze i daności (w rzeczy samej fenomenologia jako filozofia pierwsza) uwalnia klasyczną metafizykę z wielu aporii i mielizn, w które wprowadził ją koncept bytu. Metafizyka traktująca o daności jako swoim przedmiocie jest czymś więcej niż nauka o bycie. Pojęcie daru jest pojęciem dużo mniej obciążonym niż byt (nawet jeśli popatrzyć jedynie z historycznej perspektywy – Marion dzieli z Heideggerem jego podejrzenia co do historycznie uwarunkowanego procesu ontoteologicznej genezy i konstytucji metafizyki). Marionowska metodologia translacji metafizycznej przynosi zatem konkretne efekty.

Pamiętamy, że diagnoza Mariona pojawia się w samym momencie jego filozoficznej próby opisu fenomenu eucharystycznej cielesności Chrystusa. Marion jest przeświadczony, że Eucharystia stanowi istotny moment, w którym odsłania się prawda o tym, że metafizyka nie wystarcza do opisu rzeczywistości eucharystycznej. Innymi słowy, dla Mariona to właśnie Eucharystia stanowi zasadniczy moment, który okazuje niewystarczalność pojęcia bytu do oddania istoty rzeczywistości opisywanej. W obliczu takiego stanu rzeczy Marion zapisuje:

Pozostaje więc spróbować myślenia o eucharystycznej obecności bez popadania w idolatrię – niezależnie od tego, czy będzie to rzekoma idolatria ulegającej transsubstancjacji rzeczy, oczywista idolatria (zbiorowej) samoświadomości czy też metafizyczna idolatria „potoczne-go pojęcia czasu”. Czy chodzi wobec tego o odnawianie sloganu o „teologii bez metafizyki”? Oczywiście nie, ponieważ wyjście poza metafizykę oprócz tego, że zamiast pociągać za sobą najokrutniejszą pogardę dla pojęciowego myślenia, potęguje jego konieczność, nie dotyczy teologii, lecz samego filozoficznego myślenia, pod warunkiem, że to myślenie dochodzi do niemetafizycznej istoty metafizyki¹⁵.

Projekt Mariona zdaje się poszukiwać zmiany w metafizyce (w rzeczy samej przekroczenia metafizyki bytu) poprzez dotarcie do owej „niemeta-

¹⁴ Szereg innych zarzutów pod adresem Mariona i jego koncepcji zob. L. B. Puntel, *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J. L. Marion*, Tübingen 2010, s. 313–425. Warto również zwrócić uwagę na ciekawą pracę G. Pattison, *God and Being. An Enquire*, Oxford 2011.

¹⁵ J. L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 233.

fizycznej istoty metafizyki”. Zdaniem francuskiego filozofa taka praistota metafizyki odsłania się fenomenologicznie w samej daności: to, że istnieją byty i jak one istnieją staje się dla nas możliwe do zrozumienia i wyrażenia jedynie dlatego, że one nam się dają do poznania. Owo dawanie siebie do poznania jest pierwotną cechą bytu (Heideggerowska prawda jako nieskrytość). Stąd podstawową wartością fenomenologii nie jest jedynie fenomenologiczny opis takiej czy innej rzeczy, ale fenomenologiczne uprzytomnienie i odsłonięcie najbardziej pierwotnego przedmiotu fenomenologii, jakim jest konstatacja daności. Fenomenologiczna redukcja do daności odsłania pierwotną strukturę bycia bytu, jaką jest bycie darem. Tym, co w bycie i byciu najistotniejsze, jest sama daność, dar jako prastruktura wszelkiego bycia i bytu. Metafizyka ustępuje w ten sposób miejsca fenomenologii, która zanim jeszcze bada konkret takiego oto czy innego bytu, zajmuje się samą danością, samym jego byciem danym. Daność zaś i dar odsyłają Mariona bezpośrednio do miłości, która „nie cierpi z powodu czegoś niemożliwego do pomyślenia ani braku uwarunkowań, lecz staje się w ten sposób mocniejsza. Bo charakterystyczną cechą miłości jest dawanie siebie w darze, a dar nie potrzebuje dla dawania siebie ani wysłuchania ze strony partnera dialogu, ani przyjęcia w jakiejś siedzibie, ani zabezpieczenia lub potwierdzenia jakimś warunkiem. Oznacza to przede wszystkim, że Bóg jako miłość może od razu przekroczyć bałwochwalcze ograniczenia”¹⁶. Miłość staje się, paradoksalnie, tym, co uprzedza byt i jego bycie¹⁷. To ona jest szansą na przekroczenie metafizyki, a jej uczciwa i dogłębna analiza może doprowadzić do wyprowadzenia ze starej metafizyki nowego typu myślenia.

Wnioski

Dla naszych rozważań istotna jest odpowiedź na pytanie, jakiej filozofii potrzebuje teologia. Sądzę, że Marion w tym względzie podpowiada teologii jeden z najważniejszych aspektów formalnych, który pozwala na właściwy wybór konkretnej filozofii. Teologia – zdaniem Mariona – potrzebuje takiej filozofii, która zdolna jest twórczo przekraczać samą siebie, która jest systemowo otwarta. Teologia potrzebuje filozofii otwartej, która nie

¹⁶ Tamże, s. 79.

¹⁷ Zob. krytykę u H. U. von Balthasara, *Theologik*, t. II, *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, s. 163.

czyni ze swoich pojęć idoli, która nie pozwala sobie na wygodę arbitralnego zamykania się w swojej pojęciowości, która nie absolutyzuje swojego pojęciowego instrumentarium. Tylko taka filozofia, która nieustannie znajduje się (*ex definitione*) w drodze do poznania, będzie mogła służyć teologii istotną pomocą bez ryzyka popadnięcia tej drugiej w najniebezpieczniejsze dla niej zagrożenie, jakim jest idolatria.

Istotną cechą otwartości filozofii, na którą liczy teologia, jest jej zdolność kreatywna, jej filozoficzna energia twórcza, polegająca na wyciąganiu i oświeclaniu coraz to nowych aspektów integralnie i organicznie rozumianej rzeczywistości. Teologia liczy również i na to, że filozofia zdecyduje się jeszcze raz na „poszerzenie granic fenomeniczności”¹⁸, to znaczy, iż otworzy się na takie wymiary rzeczywistości, które często w swojej najnowszej historii pomijała lub wręcz lekceważyła.

Należy w tym miejscu dodać jedną istotną charakterystykę owej bliżej nieokreślonej twórczej otwartości, o jakiej mówi Marion. Trzeba stwierdzić, iż teologia potrzebuje dzisiaj, może nawet jak jeszcze nigdy dotąd, filozofii zdolnej do kontemplacji świata jako całości rzeczy i wydarzeń. Wspomniana powyżej formalna (pojęciowo-systemowa) otwartość filozofii domaga się również jej otwartości na rzeczywistość na tyle, na ile ta sama siebie daje do poznania. Teologia potrzebuje filozofii, która sama siebie rozumie jako dialog z rzeczywistością¹⁹. Systemowa autotranscendencja filozofii czerpie swoją moc zarówno z analizy własnych pojęć, jak i z dialogu z rzeczywistością. Dialog z rzeczywistością nie oznacza tu, żadną miarą, jakiejś formy uproszczonego i prymitywnego powrotu do bezkrytycznego realizmu. Wręcz przeciwnie, sugeruje zdecydowany zwrot ku realizmowi krytycznemu²⁰, jaki dokonał się chociażby w tomizmie transcendentálnym (Rahner, Lonergan, Coreth²¹). Wspomniany dialog z rzeczywistością jako jeden z motorów twórczego napięcia w filozofii jest ważny o tyle,

¹⁸ J. L. Marion, *Certitude négative*, dz. cyt., s. 309–318.

¹⁹ Czynię tu wyraźną aluzję do poglądów Richarda Schaefflera na temat doświadczenia. Jest ono dla Schaefflera kategorią fundamentalną całej filozofii. Por. R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, München 1995.

²⁰ Temat „realizmu krytycznego” posiada swoje reminiscencje teologiczne, zob. S. Patterson, *Realist Christian Theology in a Postmodern Age* (Cambridge Studies in Christian Doctrine), Cambridge 1999; M. S. Archer, A. Collier, D. V. Porpora (ed.), *Transcendence: Critical Realism and God* (Critical Realism: Interventions), London-New York 2004; R. W. Lovin, *Christian Realism and the New Realities*, Cambridge 2008.

²¹ Zob. D. Oko, *W poszukiwaniu pewności*, Kraków 2010.

iż pozwala nam na jakieś fundamentalne nakreślenie granic sugerowanej przez Mariona konstruktywnej otwartości filozofii. Otwartość owa i konstruktywność nie są ani nie mogą być absolutne. Ich granicą jest prawda integralnie rozumianej rzeczywistości w jej organicznej i fundamentalnej jedności wielu wymiarów, lub, jak wolałby sam Marion, jest sama *daność* w swojej przedmiotowej konstelacji.

W tym względzie Marion zostawia filozofii ważną wskazówkę, która pozwala jej na nowo odnaleźć samą siebie. W czasie głoszącym „koniec filozofii”, Marion zdaje się twierdzić, iż filozofia ma jeszcze przyszłość. Wyznacza ją i otwiera jej własna zdolność twórcza. Wskazując na możliwość przekraczania zastanych interpretacji i teorii, Marion wskazuje na punkt, w którym filozofia może odnaleźć swoją nadzieję i swój sens. Tylko w ten sposób może ona oferować teologii wartościowy dialog i wymianę.

Constructive openness of the philosophical system as the condition of its suitability for theology

Summary

The article attempts to describe some important features of Jean-Luc Marion's conceptualization of relation between philosophy and theology. The main question of present inquiry is the examination of theology's own exigencies in respect to philosophy. The analysis shows that one of the fundamental characteristics of the philosophy which makes it appropriate for theology is its openness. Philosophical system has to be able to continual evolution in order to donate theology useful tools of speculation and argumentation. This openness is the synonym of the constructive abilities inherent to concrete philosophical system.