

KS. KRZYSZTOF SMYKOWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Hansa Ursa von Balthasara filozoficzna natura prawdy

Streszczenie: Hans Urs von Balthasar, znany szerszemu gronu czytelników przede wszystkim jako teolog, w swoich rozważaniach zajmował się także kwestiami filozoficznymi. Do najważniejszych z nich należy zagadnienie prawdy i jej filozoficzna natura, określana przez autora jako prawda świata. Korzystając z bogatego dorobku poprzedników dokonuje jej charakterystyki odwołując się do klasycznych pojęć: natury, wolności, tajemnicy i uczestnictwa, niekiedy nadając im nową interpretację. Tworzy w ten sposób niezwykle spójny system będący podstawą dla podjęcia rozważań o prawdzie, dobru i pięknie z perspektywy Objawienia Bożego.

Słowa kluczowe: Balthasar, filozofia, natura, prawda, tajemnica, uczestnictwo, wolność.

### Wprowadzenie

Hans Urs von Balthasar jest postacią budzącą duże zainteresowanie wśród polskich teologów w ostatnim czasie. Począwszy od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku ukazało się wiele tłumaczeń jego dzieł teologicznych, dzięki którym jest najbardziej znany. Dokonuje w nich analizy teologicznej prawdy, dobra i piękna, natury Kościoła oraz powszechnej nadziei zbawienia. W tym temacie powstało także wiele opracowań monograficznych.

Zapomina się jednak bardzo często, że Balthasar nigdy nie uzyskał tytułu doktora teologii. Z wykształcenia był bowiem germanistą i uzyskał przysługujący wówczas absolwentom tego kierunku studiów tytuł doktora filozofii, który jednak w pełni odzwierciedlał zainteresowania i kompetencje szwajcarskiego myśliciela<sup>1</sup>. Opublikował szereg artykułów z zakresu filozofii chrześcijańskiej oraz związków filozofii ze Starym i Nowym Testamentem, a także teksty nt. też innych filozofów wywodzących się przede wszystkim z kręgu myśli niemieckiej.

Hans Urs von Balthasar swoje rozważania nt. prawdy dzieli na dwie części. Pierwsza z nich obecna w pierwszym tomie *Teologiki* zajmuje się prawdą, jaką spotyka się w świecie, czyli prawdą rzeczy i człowieka, o czym traktuje

<sup>1</sup> Por. P. Henrici, *O filozofii Hansa Ursa von Balthasara*, w: H. U. von Balthasar, *Pisma wybrane*. t. 1, *Pisma filozoficzne*, Kraków 2006, s. 153.

niniejszy artykuł. Przedmiotem drugiej jest prawda, którą Bóg poprzez Objawienie oznajmił o sobie samym i która staje się normą wszelkiej prawdy świata.

Przedstawiona w niniejszym opracowaniu Balthasariańska koncepcja prawdy filozoficznej – czy też, jak wolał mówić sam autor – prawdy świata nie jest refleksją epistemologiczną. Nie będzie zatem podjęta próba zakwalifikowania tej teorii do jednej z wielu definicji prawdy obecnych na gruncie teoriopoznawczym. Odniesienie jednak do tej dziedziny filozofii wydaje się nieuniknione, bowiem nie można inaczej opisać prawdy jak tylko właściwości poznania.

Hans Urs von Balthasar proponuje swoim czytelnikom analizę filozoficznej natury prawdy poprzez odwołanie się do czterech pojęć obecnych w filozofii już od czasów starożytnych. Są nimi: natura, wolność, tajemnica i uczestnictwo.

Zastosowanie tych kryteriów do opisu prawdy nie jest pomysłem Balthasara, bowiem już Martin Heidegger stosował kategorie wolności i odsłonięcia, twierdząc, że „prawda w najbardziej pierwotnym sensie jest otwartością jestestwa, którą charakteryzuje odkrytość bytu wewnątrzświatowego”<sup>2</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że cała spójna wizja prawdy jest dziełem szwajcarskiego myśliciela.

W żadnym miejscu koncepcji Balthasara nie znajdziemy definicji prawdy, która wpisywałaby się w znane każdemu filozofowi koncepcje. Prawda jako transcendentalna cecha bytu, podobnie jak sam byt, nie może zostać wyczerpująco zdefiniowana. Definicja jest określeniem pojęcia rodzajowego za pomocą różnicy gatunkowej. Byt natomiast i jego cechy transcendentalne nie mogą zostać uznane za pojęcia rodzajowe.

## 1. Prawda jako natura

Pierwszym z określeń, do których odwołuje się szwajcarski myśliciel w swoim opisie prawdy jest natura. Pojęcie to jest znane filozofii od niepamiętnych czasów. Posługiwali się nim już jońscy filozofowie przyrody. Prawie każdy z nich napisał dzieło *O naturze*. Pojęcie to z czasem zmieniało swoje znaczenie, stając się jednym z najważniejszych zagadnień filozoficznych i teologicznych.

Opis prawdy jako natury Balthasar rozpoczyna od przytoczenia dwóch starożytnych słów będących określeniami prawdy. Zaczerpnięte są one z kultury greckiej i judeochrześcijańskiej – dwóch źródeł współczesnej cywilizacji europejskiej. Pojęciami tymi są greckie *aletheia* oraz hebrajskie *emeth*.

Pierwsze z nich *aletheia* oznacza *odsłonięcie, odkrycie bytu, które ukazuje się temu, kto jest w stanie je pojąć*<sup>3</sup>. Owo odsłonięcie, czy jak mówi Balthasar „nieukrytość”, może być rozważane w dwóch aspektach, które są jednak nierozdzielne. Po pierwsze to byt się jawi, a z drugiej strony to byt się jawi. Nie jest to bynajmniej żadna słowna gra czy zabawa językiem tak charakterystyczna dla niektórych nurtów współczesnej filozofii. Stwierdzenie to zawiera w sobie

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 2004, s. 283.

<sup>3</sup> Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004, s. 341.

głębką myśl: „Byt nie jest w sobie samym ukryty, jako nieznana rzecz sama w sobie, która zupełnie nie daje siebie poznać i o której nie mówi nic zjawisko, ani też, z drugiej strony zjawisko nie jest zawieszoną w sobie fatamorganą, mierzem nicości lub nieodgadnionej otchłani”. Odsłonięcie jest więc cechą absolutną, właściwą bytowi jako takiemu.

Taka koncepcja pokrywa się ze znaczeniem, jakie ma greckie słowo *einai*, które zawiera w sobie dwie główne funkcje: egzystencjalną i afirmatywną zwaną też prawdziwością<sup>4</sup>.

Określenie prawdy nie wyczerpuje się jednak w słowie *aletheia*. Jego koncepcję dopełnia hebrajskie słowo *emeth* występujące 56 razy na kartach Starego Testamentu<sup>5</sup>. Przez tłumacza Biblii Tysiąclecia zostało ono przełożone jako prawda, a niekiedy w znaczeniu przymiotnikowym jako pewny i właściwy. Słowo to występuje także w znaczeniu „być mocnym”, „pewnym”, „godnym zaufania”. Prawda jako *emeth* jest więc właściwością czegoś, co jest trwałe, wypróbowane, na czym można się oprzeć<sup>6</sup>.

W przytoczonym wyżej znaczeniu słowo *emeth* występuje także w *Teologii*. Dzięki takiemu, dwuaspektowemu ujęciu rzeczywistości prawdy spełnia ona dwojaką funkcję. Po pierwsze, stawia kres niepewności i nieskończoności poszukiwań człowieka, aby miejsce chwiejnych sądów mogła zająć ukształtowana i umocniona w sobie oczywistość. Po drugie, następuje otwarcie „prawdziwej nieskończoności płodnych szans i sytuacji: z uobecnionej prawdy wyrasta jak z załączka tysięcy wniosków, tysięcy nowych poznań; wiarygodność uzyskanej oczywistości zawiera w sobie bezpośrednio obietnicę poznania dalszej prawdy, jest jakby bramą wejściową”.

Oba znamiona prawdy: nieukrytość i wiarygodność są otwarciem sięgającym poza siebie. To, co istnieje, otwiera się, by ofiarować siebie poznaniu. Byt umożliwia poznanie siebie nie tylko jako jednostkowego elementu, lecz także jako bytu w ogóle. Wiarygodność zaprasza natomiast poznającego, aby zaufał obietnicy wyjawienia się i przyjął pewność, jaką daje prawda.

Takie ujęcie prawdy we współczesnej filozofii jest stosunkowo rzadkie. Wyraźnie sprzeciwia się ono postmodernistycznym teoriom zaprzeczającym istnieniu prawdy bądź możliwości jej poznania. Choć Balthasar nigdy nie starał się atakować czy oskarżać współczesnej myśli, to jednak wyczuwalna jest tutaj wyraźnie polemika z takimi poglądami.

Aby opis prawdy był pewny, należy jeszcze scharakteryzować zgodnie z założeniami klasycznej filozofii podmiot i przedmiot poznania oraz relacje pomiędzy nimi.

<sup>4</sup> Por. J. Gajda, *Przedplatońskie pojęcie prawdy. Ontologiczny i aksjologiczny aspekt kategorii 'αλήθεια w filozofii przedplatońskiej*, w: *Hymny orfickie. Prawda. Prehistoria pojęcia*, red. J. Gajda, J. Dziubiński, A. Orzechowski, Wrocław 1993, s. 33.

<sup>5</sup> Por. np. Rdz 24,48; Wj 18,21; Pwt 13,15, itp.

<sup>6</sup> Por. I. de la Potterie, *Prawda w: Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 763.

Podmiot zostaje przez Balthasara zdefiniowany jako: „jednostkowy byt, który może zmierzyć sam siebie, ponieważ jest dla samego siebie odsłonięty”. Możliwości podmiotu poznającego nie kończą się jednak na samoświadomości, lecz sięgają znacznie głębiej. Dzięki poznaniu samego siebie pojmuje się zarazem, czym w ogóle i w całości jest byt. Może więc dlatego dokonywać refleksji nad wszystkimi bytami istniejącymi w otaczającym go świecie. Poznaniu zostaje zatem udostępniona zarówno przestrzeń własnego „ja” jak i cała zewnętrzna przestrzeń bytu. Teolog z Bazylei wyraźnie zaznacza, że oba te procesy są „równoczesne i całkowicie tożsame”. Gdyby tak nie było, groziłby poznaniu subiektywizm, którego omawiany autor był wielkim przeciwnikiem.

Na kanwie tych rozważań wielokrotnie zarzucano Balthasarowi idealizm, według którego obraz świata jest kształtowany przez aktywność ludzkiego umysłu, a nie przez realną rzeczywistość. Mielibyśmy wtedy do czynienia z wyobrażeniem o osobie czy rzeczy, a nie z samą osobą i rzeczą. Autor jednak wielokrotnie musiał odpierać tego rodzaju zarzuty<sup>7</sup>.

Podmiot, gdy w polu jego poznania pojawi się przedmiot, staje się receptywny, czyli jego samoświadomość zostaje uzupełniona, prowadząc go do pełni bytu. Staje się wtedy otwarty na coś innego niż tylko własną przestrzeń wewnętrzną. O podjęciu recepcji przedmiotu decyduje podmiot, o ile stwierdzi, że ten go bezpośrednio interesuje albo pobudza do poznania.

Receptywność oznacza jednak także zdolność do tego, by podmiot pozwolił się obdarować prawdą innego bytu. Owa zdolność, zdaniem szwajcarskiego myśliciela, należy do najwyższych wartości ludzkiej egzystencji. Nie ma bowiem większej radości od tej, jaką daje wzajemna wymiana i obdarowywanie się. Balthasar tym samym odrzuca teorię posiadania wrodzonej prawdy i zbliża się w pewnych momentach do założeń filozofii dialogu, która podkreśla znaczenie drugiego człowieka w życiu i działalności osoby ludzkiej.

Rozważania Balthasara nt. przedmiotu poznania nie są obszerne. Myśliciel zauważa, że nie każdy przedmiot jest podmiotem, ponieważ jest oświetlony dla innych, a nie dla siebie samego. To stwierdzenie jest oczywiste i zgodne z założeniami klasycznej myśli, według której podmiotem poznania mogą być jedynie byty obdarzone rozumem.

Warunkiem poznania przedmiotu czy też, jak często obrazowo mówi Balthasar, zmierzenia przez podmiot, jest uprzednie zdjęcie miary. W przypadku gdy przedmiot może być jednocześnie podmiotem, sytuacja wydaje się nie nastroczać trudności. Gdy jednak przedmiot nie mierzy się sam, pozostaje odwołanie do podmiotu nieskończonego – Boga. Po osobnym rozpatrzeniu dwóch biegunów poznania, jakimi są podmiot i przedmiot, przychodzi kolej na omówienie łączących je relacji. Ich przedstawienie zostanie dokonane w kilku aspektach.

Stosunek podmiotu do przedmiotu może być dwojaki. Pierwszą postawą jest oglądanie i stwierdzanie. Taką relację określić można za starożytną

<sup>7</sup> Por. E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005, s. 79–80.

filozofią grecką jako *theoria*. Drugim sposobem jest stosunek spontanicznie twórczy, czyli postawa podmiotu przykładająca swoją miarę wobec przedmiotu, od wieków określana jako *poiesis*. Jest ona charakterystyczna dla ludzi obdarzonych wyobraźnią, twórców kultury i sztuki.

Balthasar jest przeciwnikiem skrajnego realizmu, który zakłada, że świat przedmiotów jest zamkniętym kosmosem, który potrzebuje podmiotów co najwyżej akcydentalnie. Według takiego ujęcia świat podmiotów byłby przestrzenią podlegającą ruchowi i odczuwającą potrzeby, natomiast świat przedmiotów posiadałby w swej nieporuszonej i braku potrzeb niejako rysy boskie.

Pomiędzy oboma biegunami poznania zachodzi też odwrotna relacja. Podmiot potrzebuje przedmiotu do właściwego funkcjonowania i rozwoju. Takie stanowisko na ogół nie bywa kwestionowane z uwagi na osiągnięcia współczesnej nauki, a szczególnie psychologii. Bez pojawiającego się w przestrzeni recepcji przedmiotu podmiot nie może zamienić swoich możliwości poznawczych w rzeczywiste poznanie. Balthasar w charakterystyczny dla siebie sposób, poprzez odwołanie się do dziedziny sztuki, obrazuje to następującym przykładem: „Scena z podniesioną kurtyną pozostaje pusta; nie rozgrywa się na niej dramat poznania. Dopiero kiedy w przestrzeń podmiotu wejdzie coś obcego, budzi się on ze snu śpiącej królowej – jednocześnie do świata i do samego siebie”.

## 2. Prawda jako wolność

Poznanie jest aktem duchowym właściwym człowiekowi<sup>8</sup>. Duch zaś jest wolny, ponieważ jest „byciem dla siebie”. Z tego właśnie powodu należy się zatrzymać nad zagadnieniem prawdy jako wolności. W tym miejscu teoria Balthasara koresponduje z myślą Martina Heideggera. Niemiecki egzystencjalista idzie jednak w innym kierunku, akcentując łączność pomiędzy ludzkim poznaniem i sposobem, w jaki człowiek siebie rozumie i w jaki jest sobą<sup>9</sup>.

Prawda jako wolność jest kontynuacją i dopełnieniem zagadnień rozważanych w poprzednim paragrafie. Zostanie ona przedstawiona jako wolność podmiotu i przedmiotu.

Gdy zostaje poruszona kwestia wolności przedmiotu, należy zauważyć, że dla konkretnej istoty nie jest sprawą bez znaczenia, czy jest ona przedmiotem cudzego poznania. Zauważył to np. Jean Paul Sartre, stwierdzając, że „piekło to inni” właśnie w kontekście poznania<sup>10</sup>. Francuski egzystencjalista uważał bowiem, że poznając drugiego człowieka ogranicza się jego wolność.

Balthasar reprezentuje jednak inną koncepcję, nie widząc w byciu poznawanym uszczuplenia praw podmiotu. Wręcz przeciwnie, twierdzi, że „ukryta

<sup>8</sup> Por. S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1999, s. 34.

<sup>9</sup> Por. M. Heidegger, *O istocie prawdy*, „Aletheia” 1990, nr 1, s. 19; J. Koźuchowski, *Josefa Piepera interpretacja wizji prawdy u Martina Heideggera*, „Studia Elbląskie” 2007, nr 8, s. 267.

<sup>10</sup> Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 86.

egzystencja w obcych duchach może być czymś, co jest dla niego obojętne lub nawet pożądane”. Niekiedy jednak mogą istnieć pewne poważne powody, dla których jest usprawiedliwiona niechęć przedmiotu do bycia poznanym przez jakikolwiek podmiot.

Każdy przedmiot jest wartością jedyną w swoim rodzaju, ponieważ posiada własną tożsamość. Gdyby tak nie było, poznający podmiot uchwyciłby od razu istotę rodzaju czy gatunku, do którego należą, a w ten sposób poznałby każdy pojedynczy byt należący do określonej grupy. Nie mogłoby być wtedy mowy o jakiegokolwiek wolności przedmiotu. Poznanie cech gatunkowych i rodzajowych zgodnie z klasyczną metafizyką jest możliwe na drodze abstrakcji polegającej na selektywnym ujmowaniu istotnych cech poznawanej rzeczy, a pomijaniu drugorzędnych<sup>11</sup>.

Każdy byt będący otwarty na poznanie, jest wezwany, aby tę swoją predyspozycję przyjąć do wiadomości, a swoją wolność objąć w posiadanie. Obdarzony samoświadomością byt może decydować, czy chce się komunikować. W tym wypadku staje się przedmiotem poznania, który oferuje się podmiotowi. Wolnemu aktowi oddania się ze strony przedmiotu odpowiada wolne przyjęcie ze strony podmiotu, który się otwiera i ze swej strony staje się wolnym przedmiotem poznania dla przemienionego teraz w podmiot partnera<sup>12</sup>.

Hans Urs von Balthasar na kanwie wyżej przedstawionych rozważań formułuje także teorię stopni intymności. Każdy byt stworzony, także ten nieożywiony, posiada pewną, choć niekiedy niewyraźną sferę wewnętrzną, dzięki której nie staje się biernym łupem poznania. Człowiek za pomocą swojego rozumu, który jest idealnym narzędziem do poznania tego typu rzeczywistości, analizuje zjawiska. Dzięki nim istota bytu ukazuje siebie i nie uchyla się całkowicie przed poznaniem.

Kolejnym etapem rozwoju ewolucyjnego jest życie wegetatywne, które tworzy się tam, gdzie sfera wewnętrzna bytu zagęszcza się. Sama istota życia pozostaje przed człowiekiem zakryta. Chociaż może on analizować zjawiska i prawa rządzące jego przekazywaniem. Te, często uznawane za pospolite, zjawiska są zdaniem autora trylogii prawdziwymi cudami. Żadna nauka nigdy nie będzie w stanie odsłonić tajemnic żywej materii, choć coraz dokładniej umie rejestrować jej wielorakie przejawy.

Następną fazą rozwoju, która przynosi też nowy etap intymności bytu, jest pojawienie się świata animalnego. To właśnie tutaj dokonuje się jakościowy skok tak istotny dla epistemologii. Możemy powiedzieć, że w zwierzęciu po raz pierwszy przedmiot poznania staje się jego podmiotem. Podobnie jednak jak w przedstawionych wyżej rozważaniach nie można całkowicie wniknąć w ich istotę. Współczesne nauki szczegółowe wprowadzie coraz dokładniej analizują narządy zmysłowe zwierząt, formułując wnioski odnośnie do sposobów ich funkcjonowania. Nie mogą jednak odpowiedzieć na pytania, „jak

<sup>11</sup> Por. S. Kowalczyk, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998, s. 41.

<sup>12</sup> Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, s. 338–339.

one rzeczywiście widzą, co naprawdę czują, kiedy przejawiają ból czy radość. Tego razem z nimi nigdy nie doświadczymy”. Wraz z analizą kolejnych stopni życia ich badacz doświadcza pewnego paradoksu, gdyż z jednej strony zwierzę w swojej prawdzie jest bardziej tajemnicze niż roślina. Umyka bowiem mu to wszystko, co jest uświadomione jedynie samej istocie żywej. Z drugiej zaś strony jest ona bardziej dostępna niż roślina, gdyż o wewnętrznym jej życiu nie można powiedzieć nic.

Nowe rozumienie prawdy pojawia się w wyższej formie życia, jaką jest człowiek. Jego konstytutywnymi cechami zgodnie z klasyczną antropologią jest zwierzęcość i rozumność<sup>13</sup>. Jest on pierwszą istotą, która sama siebie posiada i dzięki temu jest wolna. W dużym stopniu sama decyduje, czy i jak chce siebie wyrażać. Swoją osobą tak dysponuje, że z każdej informacji czyni wolny dar. Zauważyć tutaj można wpływy personalizmu. Nauka Balthasara jest w wielu punktach zbieżna z poglądami Karola Wojtyły nt. osoby ludzkiej.

Kolejnym stopniem w rozwoju są istoty czysto duchowe. Nie będzie jednak o nich mowy w tym artykule, gdyż ich poznanie opiera się wyłącznie na danych Objawienia.

W powyższych stwierdzeniach widać zbieżność z poglądami chrześcijańskich ewolucjonistów, których najwybitniejszym przedstawicielem jest Pierre Teilhard de Chardin. Zauważyć można wspólne poglądy nt. ewolucji poprzez zagęszczanie oraz odpowiadające stopniom intymności etapy ewolucji: biogenezę, antropogenezę i noogenezę<sup>14</sup>.

Dla pełnego ukazania znaczenia wolności dla prawdy i poznania należy przyrzeć się jeszcze podmiotowi. Z dotychczasowych rozważań mogłoby wynikać, że podmiot z receptywnością jako swoim istotnym znamieniem zostaje zepchnięty do roli czegoś biernego.

Wolność podmiotu, zdaniem Hansa Ursa von Balthasara należy rozumieć w znaczeniu względnym, nie naruszającym w niczym jego receptywności. Podmiot nigdy nie będzie obdarowany taką wolnością jak przedmiot, który może siebie „wyjawić lub osłonić się milczeniem”. Musi on bowiem w swoim poznaniu kierować się podstawowymi zasadami, a najważniejszym darem jaki otrzymuje jest możliwość przyjmowania „w siebie rzeczy takimi, jakimi są”. Choć Balthasar stanowczo odżegnuje się od uprawiania teorii poznania, to z powyższego stwierdzenia można pośrednio wywnioskować, że jest zwolennikiem klasycznej definicji prawdy, uznającej ją za zgodność intelektu z rzeczą<sup>15</sup>.

Podmiot dysponuje jednak w pewnym stopniu intymnością. W przeciwnym wypadku poznanie jako czynność duchowa nie byłoby możliwe, ponieważ brakowałoby mu wolności. W tym wypadku polega ona na możliwości zwrócenia się w swojej intencji poznawczej ku rzeczom, które chce w sobie

<sup>13</sup> Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, s. 58.

<sup>14</sup> Por. T. Płużański, *Pierre Teilhard de Chardin – chrześcijański ewolucjonista*, w: *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, t. 1, s. 282.

<sup>15</sup> Por. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 126.

przyjąć. Z nieskończonego zakresu tego, co jest poznawalne, może wybrać sobie tę część, która jest dla niego odpowiednia i potrzebna do prawidłowego funkcjonowania. W ten sposób tworzy swój obraz świata. Znamieniem prawdziwego podmiotu poznającego jest decyzja postanawiająca, że o pewnej liczbie rzeczy nie chce wiedzieć i nie podejmuje prób ich poznania.

Ukazane w niniejszym paragrafie relacje panujące między podmiotem a przedmiotem są niejako przywróceniem w nowy sposób stosunków, które panowały między nimi w myśli klasycznej, gdzie „filozofia, a więc *cogito* (myśle) czy raczej *cognosco* (poznaję), była przyporządkowana do *esse* (być), które było czymś pierwotnym”<sup>16</sup>. Stanowią próbę przewyciężenia jednego z najbardziej dramatycznych i nieodpowiedzialnych epizodów europejskiej historii, jakim jest odwrót od prawdy<sup>17</sup>.

Prawda posiadana jest przez przedmiot i podmiot nie tylko jako elementy ich natury, lecz także w ramach ich wolności. Posiadając zatem wolność oba bieguny poznania mogą współdecydować o dokonywaniu ruchów samoudostępniania i dostępności dla rzeczy. W ten sposób współdziałają w tworzeniu prawdy, stając się jej współzarządcami.

Taka jednak godność dana człowiekowi wiąże się z odpowiedzialnością na nim ciążyącą. Jest on bowiem powołany do dawania świadectwa prawdzie. Fakt ten nie wynika jedynie z racji religijnych<sup>18</sup>. Nie może dysponować prawdą dowolnie, ponieważ jest predysponowany do możliwości samoudostępniania i dostępności dla innych. Udostępniając „siebie w prawdzie i udostępniony w prawdzie dla innych, nie spełnia on jakiegoś cudzego rozkazu, lecz jest posłuszny prawu swego własnego bytu”. Zauważyć w tym miejscu można po raz kolejny niezwykłą znajomość i wierność myśli klasycznej, poprzez nadanie nowego wymiaru klasycznej zasadzie metafizycznej *agere sequitur esse*.

### 3. Prawda jako tajemnica

W poprzednich paragrafach zostało stwierdzone, że całkowite poznanie bytu nie jest nigdy możliwe. Nie wynika to jednakże tylko z tego, że coraz wyższe stopnie bytowania nie poddają się biernie ingerencji poznania, aby „w coraz większej mierze pozostawać do dyspozycji wolnego wyjaśnienia”. Braku możliwości tego poznania nie można także tłumaczyć niedostateczną zdolnością percepcji.

Wspomniana przestrzeń tajemnicy nie może być zatem uznana za coś transcendentnego, zewnętrznego względem bytu. Byłaby ona bowiem czymś tymczasowym dającym się stopniowo usuwać w wyniku postępu badań i rozwoju nauki. Takie podejście rokowałoby nadzieję, że pewnego dnia wszystkie

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 16.

<sup>17</sup> Por. F. Fernández-Armesto, *Historia prawdy*, Poznań 1999, s. 182.

<sup>18</sup> Por. J 18,37.

tajemnice można by było przemienić w pozbawione znamienia tajemniczości wyjaśnione fakty.

Tajemniczość należy zatem uznać za immanentny element każdego bytu. Poznanie prawdy nie usuwa zatem go, lecz wydobywa na jaw. Zasłonięcie jest zatem nieodłączną cechą samego odsłonięcia. Wraz ze wzrastającą komunikacją wzrasta także zasłona<sup>19</sup>. Twierdzenia Balthasara są w tym momencie zbieżne z poglądami współczesnej filozofii nauki, której przedstawicielem jest Michał Heller. Posługuje się on obrazem okręgu jako zbioru pytań człowieka, podczas gdy pole koła jest jego zasobem wiedzy. Wraz ze wzrostem pola koła rośnie także długość okręgu, czyli uświadomiona niewiedza osoby<sup>20</sup>.

Aby ukazać w pełni prawdę jako tajemnicę Balthasar podobnie jak w przypadku wolności i stopni intymności posługuje się linią rozwoju, opisując w tym przypadku ewolucję od obrazu do wyrazu i sensu, a następnie do duchowego słowa i dialogu.

Obrazy przedstawiają się poznającemu podmiotowi same, nie są przez nikogo wzywane. Są one czymś absolutnie oczywistym, ich istnienia nie neguje żaden system filozoficzny. Uznaje jest zarówno realizm, jak i idealizm. Obraz jest każdemu podmiotowi dostępny. Z powodu tej jawności jednak Balthasar podejrzewa, że kryje się w nim jakaś tajemnica.

Obraz dla szwajcarskiego myśliciela jest swego rodzaju udawaniem pewnego świata. Nasuwają one myśl o pewnym bycie, ale nim nie są. W tym twierdzeniu można zauważyć podobieństwo do myśli platońskiej, według której obrazy są początkiem poznania i zawierają pewne treści stanowiące o idei<sup>21</sup>. Przywołują one myśl o istocie i istnieniu, ale nie są ani jednym ani drugim.

Podmiot poznający napotyka na trudność w opisananiu rzeczywistości obrazów. Z jednej bowiem strony nie są niczym, z drugiej zaś nie mogą zostać określone jako byt czy istnienie.

Bezistotowość nie jest jednak jedyną cechą obrazów. Prawda bowiem nie kryje się tylko w rzeczy, lecz także w jej obrazie. Jest on powierzchnią, może dawać pewne pojęcie o głębi czy też ją wyjawiać. Nigdy jednak nie może głębią się stać. Balthasar jako ilustrację tego twierdzenia w charakterystyczny dla siebie sposób odwołuje się do płaszczyzny sztuki i posługuje się przykładem obrazu. Jest on sam pozbawiony trzeciego wymiaru, jednak dzięki właściwemu użyciu perspektywy przez artystę, może go ukazać.

Obraz otrzymuje swoją najwyższą formę w słowie. Nierealność obrazu poprzez wyrażanie swojej bezistotowości i przemijalności zachęca podmiot poznający do wnikięcia w istotę bytu. Czyni on to przez abstrakcję i utworzenie pojęcia, które wyraża się za pomocą słów.

Prawda, która owiana jest tajemnicą, nie sprzeciwia się przedstawionej w pierwszym paragrafie prawdzie jako *aletheia*, czyli nieukrytości bytu. Swego

<sup>19</sup> Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, s. 339.

<sup>20</sup> Por. M. Heller, *Rozmowa na koniec wieku*, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 11, s. 4.

<sup>21</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 2003, s. 87.

rodzaju spowiedź rzeczy, które wyznają swoją prawdę nie jest czymś niedyskretnym i nieograniczonym. Balthasar taki stan rzeczy nazywa „odsłoniętym zasłonięciem”. Zasłonięcie to nie jest jakąś zewnętrzną barierą, lecz z natury przynależy do bytu będąc jego „formą lub cechą”.

Rozważając znaczenie tajemnicy w poznaniu prawdy, należy opisać także jej związek z miłością. Zdaniem szwajcarskiego myśliciela, tylko to, co jest obdarzone tajemnicą, zasługuje trwale na miłość. Prawdziwa bowiem miłość domaga się nie tylko posiadania i odsłonięcia, lecz w tej samej mierze czci, którą rodzi zasłonięcie. Poznanie pełne byłoby końcem miłości. Sprowadzałoby bowiem poznawany byt jedynie do rangi rzeczy, którą można dysponować.

Miłość jest zatem według szwajcarskiego myśliciela zależna od tajemnicy. Zawiera w sobie jej wolę, która „w razie potrzeby tam, gdzie nie ma już tajemnicy wynajdywać jakąś nową tylko po to, by móc nią nadal żywić i rozbudzać miłość”.

Podobnie jak zasłonięcie czy tajemnica są związane z miłością, taki związek istnieje między miłością a odsłonięciem. W prawdziwej miłości poznający podmiot nie dąży jednak do zdercia z przedmiotem zakrywających go zasłon, co jak zauważono już wcześniej byłoby rzeczowym traktowaniem. Dążenie to ma na celu odsłonięcie przed nim samym jego własnej istoty. Dzięki takiemu podejściu, którego wyznacznikiem jest miłość, osoba kochająca pragnie być dla osoby kochanej przejrzysta, „widziana przez nią w całej swojej prawdzie i nieprawdzie”. Pragnie ona być przejrzysta nie dla samej siebie, bo takie poznanie jawiłoby się jedynie jako strata czasu. Chce być prawdziwa dla drugiego, a dla siebie samej tylko o tyle, o ile wymaga tego prawda przeznaczona dla kogoś innego.

Pewne granice temu odsłonięciu, które dokonuje się w miłości, może postawić jedynie osoba kochana, która ostatecznie określa, co chce wiedzieć, a czego nie. Zbytne odsłonięcie, które byłoby wbrew woli drugiego, godziłoby w miłość i stałoby się „pewnego rodzaju ekshibicjonizmem, niestosownym, a nawet przykrym narzucaniem się”.

Odsłonięcie dokonywane w miłości może być też ograniczone przez samego odsłaniającego się. Ma to miejsce w dwóch przypadkach. Są nimi wstyd oraz twórcze zapomnienie.

Na podstawie powyższych rozważań można stwierdzić, iż u początku poznawczych doświadczeń staje miłość i że w ten sposób ludzki duch dochodzi do świadomości siebie poprzez stopniowe odkrywanie różnic pomiędzy „ja” i „ty”. Właśnie dzięki odsłonięciu, które dokonuje się z miłością, byt nie traci nic ze swej siły i mocy. Wręcz przeciwnie, w swojej niepojętości czyni siebie bardziej zrozumiałym.

Poznanie w ujęciu Balthasara możemy rozumieć jako odpowiedź na skierowaną ku podmiotowi miłość. Obiektywność poznania jest gwarantowana przez akt bezinteresownego zainteresowania się prawdą drugiego<sup>22</sup>. Nie gwarantuje

<sup>22</sup> Por. E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar*, s. 81.

jej chłodny dystans wobec poznawanego przedmiotu, który jest proponowany przez różnorakie współczesne kierunki wywodzące się ze skrajnej empiryzmu i scjentyzmu.

Wprowadzenie wątku miłości do problematyki poznania zbliża Balthasara do filozofów dialogu. Człowiek jest postawiony w relacji do drugiej osoby, która to relacja w znacznej mierze kształtuje jego bytowanie.

#### 4. Prawda jako uczestnictwo

Hans Urs von Balthasar swoje rozważania nt. prawdy z filozoficznego punktu widzenia zamyka poruszeniem zagadnienia uczestnictwa. W obrębie tych poglądów dość często pojawia się Bóg, któremu można przypisać cechy chrześcijańskiego Stwórcy. Nadal pozostaje jednak w dziedzinie filozofii, ponieważ nie odwołuje się do danych Objawienia. Nastąpi to dopiero później, w kolejnych tomach *Teologiki*.

Balthasar widzi byt i w kontekście większej całości i ujmuje go jako element całego otaczającego świata. Jego prawda jest zawsze komunikowana jako jednoczesne otwarcie na horyzont bytu w ogóle.

Poznanie prawdy poszczególnych bytów wskazuje na prawdę absolutną. Jak już to zostało zauważone przy opisie prawdy jako natury, byt oczekujący na poznanie, który dotąd nie jest jeszcze odsłonięty, nie może być ukryty w samym sobie i przez nikogo w sensie poznawczym niezmierzony. W łańcuchu poznających przedmiotów nie można jednak iść w nieskończoność. Należy założyć „w sposób konieczny pewną sferę prawdy absolutnej, w której odwieczne istnienie i odwieczna samoświadomość od zawsze pokrywają się i z której perspektywy wszystkie skończone przedmioty są już zmierzone i tym samym uczynione poznawalnymi dla podmiotów skończonych”. Teolog z Bazylei odwołuje się tym samym do założeń metafizyki klasycznej, której egzemplifikacją są *quinque viae* św. Tomasza z Akwinu. Hipoteza nieskończonego ciągu samych bytów skończonych jest niezgodna z faktami, a nawet wewnętrznie sprzeczna<sup>23</sup>. Takie dowodzenie przeprowadzone na łamach *Prawdy świata* doprowadza do wniosku, że istnieje „nieskończona świadomość, stanowiąca warunek istnienia podmiotów skończonych”. Hans Urs von Balthasar tego ciągu myślowego nie traktuje jednak jako dowodu na istnienie Boga wzorem dróg Akwinaty.

Przyjmując taki sposób myślenia, należy uznać całkowitą różność podmiotów stworzonych i podmiotu niestworzonego. Wszelkie stawianie znaku równości jest niedopuszczalne. Tym samym uznanie tych poglądów staje się sposobem obrony przed panteizmem, zarówno emanacyjnym przyjmującym, że widzialny świat jest emanatem natury nieskończonej, w wyniku czego otrzymał częściową i okresową autonomię, jak i immanentnym głoszącym

<sup>23</sup> Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 2001, s. 95.

absolutną i trwałą tożsamość Boga i świata. Na gruncie filozoficznym zostaje zatem uznana transcendencja Absolutu, która sprzeciwia się wszelkim próbom tłumaczenia świata w sposób panteistyczno-idealistyczny lub dynamiczno-stopniowy.

Relacja pomiędzy prawdą skończoną i nieskończoną widziana z perspektywy stworzenia jawi się jako relacja głębokiego i z natury koniecznego uczestnictwa. Gdyby ów związek został zerwany, prawda ziemska by się rozpadła i przestała być prawdą.

Skończoności prawdy ziemskiej nie można jednakże rozumieć jako granicy ilościowej, lecz jako przenikającą cały byt i jego prawdę cechą jakościową. Wyraża się ona w tym, że forma ludzkiej wiedzy opiera się na definiowaniu i rozgraniczaniu, czyli ograniczaniu przestrzeni tego, co ma być poznane względem innej wyłączonej prawdy.

Z tego uczestnictwa prawdy ziemskiej w odwiecznej, nieskończonej prawdzie wynika szereg konsekwencji. Najważniejszą z nich jest swego rodzaju tajemniczość opisana w poprzednim paragrafie. Prawda boska jako „prawda absolutnej intymności, w każdym wyjawieniu pozostaje z natury rzeczy tajemnicą”, dlatego każda prawda ziemska ma w sobie również pewne elementy tej tajemniczości, co wynika z klasycznej koncepcji analogii bytowej.

Gdy natomiast analizuje się tę relację z perspektywy Absolutu, jawi się ona jako relacja wolnego i przez nikogo nie wymaganego objawienia. Jest ona jedyna w swoim rodzaju i z żadną inną nieporównywalna, ponieważ wszelkie wewnętrznieziemskie związki prawdy są rozpięte pomiędzy stworzonymi biegunami.

Boskie poznanie przenika wszystkie byty stworzone i ich prawdę. Nie jest jednak to zakwestionowaniem tego, co do istoty prawdy przynależy, a więc wolności, intymności i tajemnicy. Stworzenie nie jest w obliczu Bożym wyzbyte swych osobowych przywilejów i nie staje się czymś w rodzaju rzeczy pozbawionej wszystkich swych praw. Nie jest tak, dlatego że prawda absolutna nie jest częścią prawdy ogólnej, lecz sferą absolutnej wolności Boga, a tym samym zostaje włączona do tego, co absolutnie tajemnicze. Jest okryta „zasłoną Bożej tajemnicy”. Relacja Bóg – człowiek jest bardzo intymna i prowadzi do wzajemnego odsłonięcia się obu biegunów. Poprzez otwarcie się na Boga stworzenie uzyskuje możliwość uczestnictwa w tajemniczej rzeczywistości Boga i w ten sposób staje się zdolne do posiadania w sobie tajemnicy.

Odsłonięcie stworzenia przed Bogiem, które jest wpisane w jego naturę, stanowi gwarancję tego, że prawda świata jest w ogóle prawdziwa. Ponieważ do istoty prawdy należy jej odsłonięcie, co wyraża grecki termin *aletheia*, wymaga ona istnienia jakiegoś bytu, przed którym byłaby ona nieukryta. Może być nim jedynie Bóg, gdyż żaden przygodny podmiot nie jest w stanie ogarnąć całości ziemskiego bytu. Dzięki odsłonięciu przed Bogiem może być on poznany przez inne podmioty. Balthasar stosuje tu kategorię możliwości dla podkreślenia przygodności ziemskich bytów, które nie mogą wszelkich swych poznawczych możliwości zamienić w akt.

Stworzenie uświadamia sobie fakt, że przed Bogiem nie stoi samo, wie bowiem, że jego współstworzenie, którego tajemnica jest zasłonięta, stoi przez Bogiem jako nieukryte i odsłonięte. Jedyńm więc miejscem, w którym należy szukać prawdy o drugim stworzeniu jest Bóg. Aby poznać drugiego w prawdzie, trzeba spojrzeć na niego oczyma Boga przepełnionymi miłością i sprawiedliwością.

## Zakończenie

Z przedstawionych w niniejszym artykule rozważań wynika, że wewnętrzna pełnia prawdy filozoficznej, pozbawiona nawet ubogacenia przez perspektywę teologiczną, jest sama w sobie o wiele bogatsza niż pozwalają to przypuszczać liczne jej prezentacje stworzone przez ponad dwadzieścia pięć wieków refleksji filozoficznej<sup>24</sup>. Balthasar podjął próbę dokonania rzeczy, która udała się niewielu myślicielom. Określił prawdę jako proste rozłożenie pozornie wykluczających się systemów filozoficznych, czyli empiryzmu i racjonalizmu, idealizmu i realizmu, obiektywizmu i egzystencjalizmu. Takie dzieło zostaje porównane do dokonań Akwinaty, który pokonał pozorną sprzeczność plato-nizmu i arystotelizmu.

Balthasar w ciągu swojego długiego życia stworzył całościowy system poszukujący odpowiedzi na większość pytań, jakie stawia sobie teologia i filozofia. Całokształt jego myśli przedstawiony przede wszystkim w trylogii, a uzupełniony w innych dziełach budzi podziw wielu znawców historii filozofii i teologii.

Stworzenie wspomnianego systemu było przeciwstawieniem się zakorzenionej w wielu kręgach intelektualnych tendencji, utrzymującej, że czas wielkich systemów już się skończył. Myśliciel chciał zachęcić innych, aby nie lękali się uwierzyć w możliwości wspaniałego narzędzia, jakim jest umysł ludzki.

Synteza filozofii i teologii dokonana przez Balthasara jest imponująca. Mimo iż stawiane są jemu liczne zastrzeżenia w dziedzinie metodologii, powodujące niekiedy niejasność w toku rozumowania, to jednak jego system jest spójny i tworzy logiczną całość.

Współczesny myśliciel może się od Balthasara nauczyć bardzo wiele: szacunku dla myśli tradycyjnej, umiejętnego łączenia tradycji z nowoczesnością, ogromnej erudycji oraz niezłomnego szukania odpowiedzi na problemy nurtujące człowieka żyjącego w XXI w.

Elio Guerriero, znawca myśli Hansa Ursa von Balthasara, stawia tezę, że celem szwajcarskiego myśliciela nie było dążenie, by pozyskać liczne grono uczniów czy zwolenników, którzy rozwijaliby system oraz propagowali go w ośrodkach naukowych. Szwajcarski myśliciel chciał zachęcić teologów

<sup>24</sup> Na temat różnych koncepcji prawdy zob. L. Wciórka, *Teoria poznania*, Poznań 1996, s. 13-14.

i filozofów, a może także przedstawicieli innych dziedzin wiedzy, by nie okopywali się w mocnej i bezpiecznej twierdzy, bronić zaciekle raz wyuczonych poglądów. Taka twierdza bowiem staje się samotnym i bezowocnym miejscem<sup>25</sup>. Życzeniem Balthasara było niewątpliwie, aby myśl ludzka rozwijała się oraz geniusz rozumu ludzkiego nie poprzestawał na opanowaniu tego, co już zostało powiedziane, lecz by poprzez analizę dorobku poprzednich pokoleń dawał odpowiedź na dnia nowe pytania. Formą takiej zachęty jest choćby *Prawda świata* uznającą ogromną rolę i potencjał intelektualnych zdolności człowieka.

Koncepcja prawdy, którą sformułował Hans Urs von Balthasar, może stać się propozycją i punktem wyjścia dla rozważań filozofów i teologów oraz przedstawicieli innych nauk humanistycznych podejmujących tematy interesujące współczesnego człowieka i dających odpowiedź na jego podstawowe pytania.

## Literatura

- Balthasar H. U. von, *O moim dziele*, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *Prawda jest symfoniczna*, Poznań 1998.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 1, *Prawda świata*, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 2, *Prawda Boga*, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 3, *Duch prawdy*, Kraków 2005.
- Balthasar H. U. von, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1998.
- Bokwa I., *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1996, nr 2, s. 51–74.
- Chaim J., *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, „*Homo Dei*” 1998, nr 4, s. 147–148.
- Domagalski K., *Hans Urs von Balthasar – teolog esteta*, „*Communio*” 1993, nr 6, s. 104–123.
- Dróżdż A., *Hans Urs von Balthasar. Myśliciel na drodze szukających drogi*, „*W drodze*” 1991, nr 7–8, s. 186–190.
- Fernández-Armesto F., *Historia prawdy*, Poznań 1999.
- Gajda J., *Przedplatońskie pojęcie prawdy. Ontologiczny i aksjologiczny aspekt kategorii ἀλήθεια w filozofii przedplatońskiej*, w: *Hymny orfickie. Prawda. Prehistoria pojęcia*, red. J. Gajda, J. Dziubiński, A. Orzechowski, Wrocław 1993, s. 31–42.
- Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, Kraków 2004.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *O istocie prawdy*, „*Aletheia*” 1990, nr 1, s. 10–31.
- Heller M., *Rozmowa na koniec wieku*, „*Tygodnik Powszechny*” 2008, nr 11, s. 4–6.
- Henrici P., *O filozofii Hansa Ursa von Balthasara*, w: H. U. von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. 1, *Pisma filozoficzne*, Kraków 2006, s. 153–175.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Kijas Z., *Powołanie teologa według Hansa Ursa von Balthasara*, „*Colloquia Theologica Adalbertina*” 2000, nr 1, s. 65–81.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin 2001.

<sup>25</sup> Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, s. 354.

- Kowalczyk S., *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998.
- Kowalczyk S., *Teoria poznania*, Sandomierz 1999.
- Koźuchowski J., *Josefa Piepera interpretacja wizji prawdy u Martina Heideggera*, „Studia Elbląskie” 2007, nr 8, s. 253–268.
- Królikowski J., *Poszukiwania teologiczne naszego wieku. Hans Urs von Balthasar*, „W drodze” 1992, nr 2, s. 93–98.
- O'Donnell J., *Klucz do teologii Hansa Urs von Balthasara*, Kraków 2005.
- Piotrowski E., *Hans Urs von Balthasar – Szkic biograficzny*, „Colloquia Theologica Adalbertina” 2000, nr 1, s. 7–33.
- Piotrowski E., *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005.
- Piłzański T., *Pierre Teilhard de Chardin – chrześcijański ewolucjonista*, w: *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, t. 1, s. 280–288.
- Ponیزی B., *Droga do życia. (Księga Mądrości)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski, Warszawa 1999, s. 205–222.
- Popławski S., *O naprawie filozofii katolickiej*, „Znak” 2005, nr 2, s. 137–140.
- Potterie I. de la, *Prawda*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 763–768.
- Pyc M., *Chrystus Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Urs von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002.
- Skowronek A. J., *Teolog uniwersalnej nadziei. Hans Urs von Balthasar – w stulecie urodzin*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 12, s. 56–70.
- Steck Ch. W., *Symfonia miłości*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 12, s. 51–55.
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2003.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998.
- Wciórka L., *Teoria poznania*, Poznań 1996.
- Wencel K., *Erich Przywara*, w: *Słownik wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 260–269.
- Wencel K., *Źródła inspiracji teologii Hansa Urs von Balthasara*, „Theologica Thoruniensia” 2002, nr 3, s. 115–135.

## Hans Urs von Balthasar's philosophical nature of the truth

### Summary

Hans Urs von Balthasar was one of the most famous theologians in the twentieth century. Moreover, he was interested in philosophy and obtained the degree of doctor of philosophy. He formulated philosophical account of the truth, which was named the truth of the world. He used classical terms: nature, freedom, mystery and participation, but his interpretation is very original. Everything that exists, exists in its own integrity, but that existence is one of openness to the Other and existence for the Other.

The existence of things for themselves is only in relation to their openness to others, in particular, their openness to be known by, to appear to the Other. Thus the truth is objective insofar as it is the loving surrender of being to be known. Nevertheless, there is an important subjective element to knowledge and thus to the truth. The truth is only possible when the human subject is himself open to the appearance of being. There must be a surrender to the world in order to be known. And so the truth involves the mutual loving surrender of subject and object. This model of truth and knowledge is to be contrasted with the Cartesian one which presupposes a distance and rupture between subject and object that simultaneously reduces the world to a set of externally related, atomistic, and mechanized objects and theorizes our knowledge of those primarily in terms of control. Balthasar's system is a good basis for theological reflection.

Keywords: Balthasar, freedom, mystery, nature, participation, philosophy, truth.