

KS. MACIEJ BAŁA

ONTOLOGIA TEOLOGALNA JAKO OPIS RELACJI MIĘDZY BYTEM KONIECZNYM A STWORZENIEM

Wprowadzenie

Filozofa niejednokrotnie podejmowała próbę racjonalnej refleksji nie tylko nad dowodami na istnienie Boga, lecz również nad naturą Bytu absolutnego. Argumenty, które w sposób poprawny dochodzą do istnienia Boga, mają charakter metafizyczny, opierając się na poszukiwaniu ostatecznych racji uniesprzeczniających istnienie rzeczywistości. Ciekawą próbą przemyślenia relacji między światem a rzeczywistością jest ontologia D. Dubarla, francuskiego filozofa i dominikanina.

Ontologia Dubarle'a jest oparta na osobistej interpretacji poglądów innych filozofów, wśród których na pierwsze miejsce wysuwają się Parmenides, Platon, św. Augustyn czy św. Tomasz z Akwinu. Według naszego autora cała metafizyka zamyka się między „tym co zostało powiedziane w poemacie Parmenidesa z jednej strony, a tym co zostało wyrażone w *Tractatus logico-philosophicus* Wittgensteina z drugiej strony”¹. Czy wybór tych dwóch filozofów dla określenia granic myśli ontologicznej jest całkowicie arbitralny? Ciekawy jest wybór drugiego filozofa, który miałby wieńczyć poszukiwania ontologiczne, mianowicie Wittgensteina. Jego prace ukazują bowiem konieczność uzupełniania ontologii przez analizy ści-

¹ D. Dubarle, *Introduction à l'ontologie de Saint Thomas*, Paris 1996, s. 7.

śle logiczne. Nasz autor jest przekonany, że tworząc ontologię trzeba ją jednocześnie uzupełnić przez odpowiednią logikę².

Dubarle nie jest jednak wyłącznie historykiem filozofii, jego interpretacja metafizycznej tradycji filozoficznej jest początkiem własnej, oryginalnej wizji rozwiązań w zakresie ontologii, która przybiera nazwę ontologii teologalnej lub teo-ontologii. Nie jest to jednak koncepcja całkowicie nowa, nawiązuje ona do interpretacji metafizyki jako onto-telogii, poszukującej związków między poszczególnymi bytami przygodnymi a Bytem najwyższym³. Propozycja Dubarle nabiera pewnych cech teologii filozoficznej, która poszukuje rozjaśnienia pojęć teologicznych za pomocą języka filozofii⁴.

1. Teo-ontologia

Inspiracje do własnej interpretacji ontologii Dubarle znajduje przede wszystkim w dziełach św. Augustyna i jego uważa za twórcę ontologii teologalnej, która zdecydowała o aspekcie ontologicznym całej teologii chrześcijańskiej⁵. Można by powiedzieć, że w problematyce ontologii teologalnej św. Augustyn zajmuje podobne miejsce jak Arystoteles w stosunku do Parmenidesa. W oczach Dubarle'a to właśnie św. Augustyn i Parmenides są najważniejszymi postaciami, które odegrały zasadniczą rolę w ukształtowaniu jego własnej koncepcji, to oni poprowadzili metafizykę na jej szczyty⁶.

Jako nazwę dla swojej ontologii nasz autor proponuje określenie ontologii teologalnej lub teo-ontologii⁷. Dubarle odwraca określenie używane przez Kanta, aby jasno zaznaczyć, że element teologiczny zawarty w tej specyficznej formie refleksji intelektualnej nie jest wynikiem analiz czysto

² J. Greisch, *La „fonction méta” dans l'espace contemporain du pensable*, w: *Le statut contemporain de la philosophie première*, red. Ph. Capelle, Paris 1996, s. 10-11.

³ Zob. P. Aubenque, *Problème de l'être chez Aristote*, Paris 1991, tenże, *Onto-logique*, w: *Encyclopédie Philosophique Universelle. L'univers philosophique*, t. 1, Paris 1990, s. 5-16.

⁴ Ciekawą pracą analizującą próby filozoficznych rozwiązań pytania o Boga w ramach teologii chrześcijańskiej jest praca Ph. Capelle, *La question philosophique de Dieu en théologie chrétienne*, w: *Le statut contemporain de la philosophie première*, Paris 1996, s. 121-146.

⁵ D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, Paris 1986, s. 168.

⁶ Tamże, s. 213.

⁷ D. Dubarle, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, dz. cyt., s. 433.

ontologicznych, lecz jest „podniesieniem inteligibilności ontologicznej bytu na zasadzie ubrania lub wehikułu intelektualnego dla aktualności teologalnej przeżytej przez byt ludzki”⁸.

Dubarle wyróżnia dwa podstawowe atrybuty ontologii teologalnej: nieskończoność Bożą oraz nową sytuację neotyczną polegającą na odkrywaniu niepoznawalności natury bożej. Podstawową cechą „nowej ontologii” Dubarle’a jest zwrócenie uwagi na tzw. „metafizykę stworzenia”, gdzie podstawową rolę odgrywa pojęcie nieskończoności Boga. Rola idei nieskończoności Stworzyciela w relacji do swoich stworzeń nie ogranicza się jedynie do teologii, ale winna znaleźć swoje zastosowanie również na płaszczyźnie metafizyki⁹.

Pojęcie nieskończoności od początku myśli greckiej było obecne w refleksji filozoficznej. Anaksymander z Miletu pierwotną substancję, z której ukształtowane są wszystkie inne, nazywał nieskończonością, dla atomistów atomy są nieskończone w ilości, Plotyn odróżniał nieskończoność w mocy, charakterystyczną dla Jedni, i nieskończoność materii.

Dubarle analizując teksty św. Augustyna przestrzega przed posługiwaniem się zbyt uproszczonym schematem: skończoność stworzeń - nieskończoność Boża. Bóg nie może być nieskończony w ten sposób, w jaki może być nieskończone ciało, nie można wiązać nieskończoności bożej z rozciągłością w przestrzeni. Augustyn stara się łączyć nieskończoność z duchowością¹⁰.

Dubarle nie koncentruje się jednak na analizach pojęcia skończoności, czy nieskończoności, interesuje go inne pojęcie, które przy tej okazji pojawia się w pracach biskupa z Hippony. Opisując doświadczenie skończoności świata stworzonego, jego przygodności, odwołuje się on bowiem do pojęcia niebytu. Nie jest to zagadnienie do końca opracowane w twórczości Augustyna¹¹. Dubarle doszukuje się powiązań z twórczością Parmenidesa, który jest nazywany „Ojcem niebytu”, i z pewnością nawiązuje do jego twórczości¹². Pojęcie niebytu u tego ostatniego przybiera postać

⁸ Tamże, s. 433.

⁹ Przykładem realizacji takiej wizji metafizyki może być E. Lévinas, dla którego dzięki idei nieskończoności Bóg pojawia się w horyzoncie ludzkiej myśli. Zob. E. Lévinas; *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 122-126.

¹⁰ Por. E. Gilson, *L'infinité divine chez saint Augustin*, w: *Augustinus Magister*, Paris 1954, s. 569-574.

¹¹ D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, dz. cyt., s. 217. Zob. Z. Brum, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin*, Paris 1969.

¹² M. Sauvage, *Paménide*, Paris 1973, s. 46.

rzeczywistego pojęcia, odgrywającego rolę np. jako środek do wypowiedzania zdań normatywnych pochodzących z refleksji intelektualnej.

W przypadku św. Augustyna pojęcie niebytu pojawia się w refleksji nad różnicą ontyczną, posiada jednak inną funkcję niż to miało miejsce w koncepcji Parmenidesa. Zdaniem Dubarle'a bardziej widoczne są tutaj wpływy Platona. Niebyt staje się elementem pojęciowym koniecznym do zrozumienia relacji: skończony - nieskończony. Byt stworzony w sposób naturalny ciąży w kierunku niebytu, skąd jest wyprowadzany przez pozytywny akt ze strony Stworzyciela. Funkcja pojęcia niebytu jest „funkcją pojedynczą, poza serią, różną od funkcji spełnianej przez każde inne pojęcie”¹³. Jej rola byłaby podobna do roli, jaką odgrywa cyfra „zero” we współczesnej matematyce. Niebyt, jako pojęcie, nie niesie w sobie żadnej pozytywnej treści, jest jednak konieczny do poprawnej interpretacji rzeczywistości.

Ontologia teologalna pragnie zwrócić uwagę na trzy podstawowe elementy: byt nieskończony, którym dla św. Augustyna jest Bóg, byt skończony, któremu odpowiadają stworzenia, i wreszcie pojęcie niebytu ontycznego jako środka do pojęciowego uchwycenia relacji skończoności do nieskończoności¹⁴. Zadaniem tego ostatniego pojęcia jest ochrona traktowania nieskończoności przez pryzmat doświadczeń bytu skończonego.

Drugim atrybutem ontologii teologalnej jest niepoznawalność Boga, która najlepiej oddaje doświadczenie i odczucie św. Augustyna kontemplującego intelektualnie naturę bożą¹⁵. Tradycja chrześcijańska zawsze podkreślała wagę transcendencji bożej, ale teza o niepoznawalności natury bożej zyskała na ważności poprzez wpływy neoplatoniskie¹⁶. Św. Augustyn uznaje teologię negatywną i często posługuje się nią odwołując się do pojęcia *docta ignorantia* - ciągle musimy się uczyć, kim Bóg nie jest. Niepoznawalność oznacza tutaj „odporność” bytu boskiego, Jego intymnej natury, na wszelkie poznawcze wysiłki człowieka. Chociaż wewnętrzne życie Boga pozostanie dla nas niezgłębioną tajemnicą, to mimo to byt nieskończony może być uchwycony przez ludzki umysł. Niepoznawalność, którą człowiek doświadcza w relacji z Absolutem, nie wyklucza całkowicie możliwości intelektualnego poznania bytu boskiego. Nieskończoność ontyczna, którą Dubarle uważa za podstawową cechę takiego bytu, jest osiągalna dla wysiłków intelektualnych, możemy z nią „wejść w kontakt”;

¹³ D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, dz. cyt., s. 219.

¹⁴ Tamże, s. 220.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ L. J. Elders, *Filozofia Boga*, Warszawa 1992, s. 148.

ideę „*kontaktu poznawczego*” intelektu stworzonego z bytem nieskończonym i boskim należy teraz przekształcić w pojęcie¹⁷.

Dubarle zwraca uwagę na fakt, że w procesie poznania bytu nieskończonego intelekt posiada pewną naturalną cechę polegającą na zdolności uchwycenia tego, co można określić jako *faktyczność* bytu, ale istnieje również sfera nieosiągalna dla niego, a jest nią *rzeczowość* bytu, czyli byt ujęty w właściwej sobie naturze. Poznanie różnicy ontycznej zobowiązuje do takiego podziału onto-neontycznego. Bóg ontycznie jest nieskończony, tej prawdy intelekt może doświadczyć i dojść przez *faktyczność* narzucającą się oraz zakładaną w każdym akcie poznawczym, ale Jego natura pozostanie niepoznawalna, albowiem nie posiadamy pojęć, które byłyby w stanie ją wyrazić i opisać. Niepoznawalności bytu boskiego odpowiada podobny atrybut, który można przypisać rzeczywistości stworzonej, ale trzeba być świadomym istniejących różnic¹⁸. W przypadku procesu poznania bytów realnie istniejących, które swoje istnienie zawdzięczają bytowi boskiemu, nie można mówić o niepoznawalności charakterystycznej i zarezerwowanej wyłącznie dla Boga; byty stworzone w procesie poznawczym dają się nam poznać, oczywiście pod warunkiem, że przyjmujemy perspektywę realizmu poznawczego. Zgłębiając jednak ich naturę dochodzimy do momentu, gdzie doświadczamy swoistej „niewyczerpalności” poznania ludzkiego. Byt ciągle, używając sformułowania Ricoeur’a, daje nam do myślenia. Poznanie nigdy nie jest procesem całkowicie zakończonym. Dubarle mówi o swego rodzaju „symetrii pojęciowej, która gra na parze dwóch atrybutów: niepoznawalności, dotyczącej nieskończoności ontycznej, i niewyczerpalności, odnoszącej się do bytu ontycznie skończonego”¹⁹. Kontakt poznawczy z bytem boskim również prowadzi do niewyczerpalności poznania, które jednak szybko sprowadza się do kontemplacji niepoznawalności Boga.

¹⁷ D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, dz. cyt., s. 220.

¹⁸ Tamże, s. 221.

¹⁹ Tamże.

2. Bóg a byt

Propozycja ontologii teologalnej Dubarle'a, którą w skrócie wyraża tytuł jego książki: *Bóg z bytem*, jest również polemiką z dotychczasowymi rozwiązaniami relacji Boga do bytu. Koncepcja Dubarle'a szuka rozwiązania pomiędzy dwoma, jego zdaniem, skrajnościami: z jednej strony utożsamiania Boga z bytem - postawa charakterystyczna dla tomizmu, np. E. Gilsona, z drugiej strony z negacją mówienia o Bogu za pomocą kategorii bytu. Wśród przedstawicieli tej ostatniej interpretacji trzeba wymienić przede wszystkim M. Heideggera oraz współczesnego filozofa francuskiego J. L. Mariona.

Czy propozycja Dubarle'a, *Boga z bytem*, jest prostym wybraniem złotego środka między tymi dwoma skrajnościami, czy jest oryginalną, własną propozycją interpretacji relacji Boga do bytu? W celu znalezienia odpowiedzi na powyższe pytanie warto dokonać krótkiej analizy poglądów, do których nawiązuje Dubarle.

Gilson, jak większość ujęć tomistycznych, z identyfikacji Boga jako Bytu Najwyższego, czyni końcowy etap poznania metafizycznego²⁰. Pojęcie bytu staje się najwłaściwszym imieniem, którym winniśmy posługiwać się na określenie Boga. Francuski tomista nawiązuje do średniowiecznych interpretacji tekstu z księgi Wyjścia (3,14), które ustanowiły zasadę dla całej filozofii chrześcijańskiej. Imieniem własnym Boga objawiającego się człowiekowi jest byt, oznaczający samą Jego istotę. Św. Tomasz wprost powołuje się na wspomniany tekst biblijny orzekając, że spośród wszystkich imion boskich jedno w sposób szczególniejszy przysługuje Bogu, a mianowicie *Quid est*. Kiedy określamy Boga jako byt, to słowa te, kontynuuje Gilson, znaczą, „że nazwa, jaką Bóg sobie nadał, wyraża czysty akt istnienia”²¹. Komentując to określenie trzeba przyznać, że poprzez to sformułowanie Bóg i tak stawia siebie poza zasięgiem wszelkich wyobrażeń zmysłowych i określeń pojęciowych. Twierdzenie: Bóg jest bytem - jest poza zasięgiem naszych intelektualnych zdolności, a jednocześnie jest racją ostateczną ich istnienia.

Utożsamienie istoty Boga z Jego istnieniem, wyrażone za pomocą pojęcia Bytu Najwyższego, ma swoje konsekwencje w orzekaniu o przymiotach bożych. Skoro istnienie jest samą istotą boskiego bytu, to stąd właśnie wynikają Jego podstawowe przymioty, jak np. wieczność.

²⁰ Zob. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1959, s. 44-66.

²¹ Tamże, s. 57.

Jest też z konieczności niezmienny, skoro nic nie może mu być dodane ani ujęte bez naruszenia owej istoty, a co za tym idzie doskonałości²². Gilson widzi jasną różnicę między ujmowaniem Boga w kategoriach bytu, a w kategorii np. najwyższego dobra. Stojąc na gruncie prymatu dobra, pojęcie doskonałości z konieczności zakłada pewne granice, gdy przyjmie się perspektywę bezwzględnego prymatu bytu, nie może mieć on żadnych braków, a więc jest doskonały. Bóg nie dlatego jest, że jest doskonały, ale dlatego jest doskonały, iż jest²³. Najpełniej to jest w stanie wyrazić właśnie pojęcie bytu.

Dubarle nie do końca zgadza się ze stanowiskiem Gilsona, mimo że sam opowiada się za powiązaniem bytu i Boga, ale przeciwstawia się ich wzajemnemu utożsamieniu. Próba taka prowadzi albo do rozwiązań panteistycznych, albo do teologii naturalnej na kształt onto-teologii²⁴. Powołując się na św. Augustyna Dubarle przyznaje, że tylko Bóg jest w najpełniejszym stopniu bytem, jest tym, który się nigdy nie zmienia i trwa zawsze, ale to co zawiera objawione Mojżeszowi Imię Boże, to nie utożsamienie pojęcia Boga z bytem, lecz ukazanie Jego nieskończoności i niepoznawalności²⁵.

Swój komentarz do interpretacji filozoficznej utożsamiającej byt i Boga Dubarle zamyka dwoma uwagami. Po pierwsze, jest czymś intelektualnie niebezpiecznym uczynienie z Boga „nauczyciela metafizyki”, który objawiając Swoje imię Mojżeszowi chciał jednocześnie dać podwaliny pod metafizyczną interpretację Jego istoty, a to ma miejsce w przypadku powoływania się na Pismo Święte dla zilustrowania jakiegoś poglądu filozoficznego. Według Dubarle to umysł ludzki daje podstawy dla tzw. filozofii chrześcijańskiej, opierając się na swoich własnych interpretacjach tekstów Pisma Świętego, ale nie autorytet Boży²⁶. Po drugie relacje między Bogiem, doświadczeniem wiary a kształtowaniem się zasad metafizycznych są o wiele bardziej złożone, niż zakładają to twierdzenia utożsamiające byt z Bytem boskim. Trzeba zastanowić się, jakie jest rzeczywiste znaczenie związku bytu z Bogiem, a przede wszystkim dostrzec istniejące ograniczenia w metafizycznym orzekaniu o Bogu.

Inną możliwą interpretacją interesującego nas problemu jest stanowisko przeciwne do utożsamiania bytu z Bytem boskim, czyli postawa całkowitego zanegowanie jakichkolwiek możliwych relacji między Bogiem

²² Tamże, s. 59-60.

²³ Tamże, s. 59.

²⁴ D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, dz. cyt., s. 216.

²⁵ Tamże, s. 193.

²⁶ Tamże, s. 248.

a kategorią bytu. Wśród przedstawicieli takiej wizji filozoficznej można wymienić M. Heideggera oraz J. L. Mariona.

Heidegger przypisuje europejskiej metafizyce „zapomnienie” jej własnego, największego odkrycia: jedności i zarazem różnicy między byciem a tym, co „ma” bycie - bytem. Zamiast jednak starać się poznawać i opanowywać byty, lepiej, twierdzi Heidegger, wsłuchiwać się w niejasną i zmienną dziejowo mowę bycia - „znaków czasu” - która z góry opieczętowuje swym sensem całą rzeczywistość. Bycie jest nieprzekraczalnym „horyzontem”, wewnątrz którego dopiero wszystko, od źdźbła trawy do Boga, uzyskuje swoje miejsce i znaczenie; dlatego Bóg jest zależny od bycia. Krytyka Heideggera rozpatrywania problematyki Boga w perspektywie bycia jest konsekwencją jego interpretacji onto-teo-logicznej struktury metafizyki²⁷. Na pytanie studentów z Zurichu, czy Bóg i byt mogą być utożsamione, Heidegger odpowiada: „To pytanie jest mi stawiane prawie co dwa tygodnie. (...) Bóg i byt nie są identyczne i nigdy nie będę próbował rozpatrywać natury bożej za pomocą pojęcia bytu. (...) Gdybym pisał podręcznik do teologii, co czasami mnie pociąga, to wyraz byt nie powinien się w nim znaleźć. Wiara nie potrzebuje myślenia w kategorii bytu. Gdy to czyni przestaje być wiarą. (...) Wydaje mi się, że byt nigdy nie może być traktowany jako natura i fundament Boga, chociaż doświadczenie Boga i jego manifestacji dokonuje się w kategorii bytu, co nigdy nie doprowadzi do tego, aby byt stał się możliwym atrybutem bożym”²⁸. Tekst Heideggera nie pozostawia żadnych wątpliwości co do możliwości utożsamiania bytu i Boga, ale to, co budzi zainteresowanie w powyższej wypowiedzi, to możliwość objawiania się Boga poprzez byt. Czyżby chodziło tu o relację asymetryczną, tzn. Bóg mógłby się objawiać poprzez byt, ale ten nie miałby z nim żadnego związku? Heidegger nie rozwinął tego zagadnienia, do końca pozostawiając problem Boga bez definitywnego i jasnego rozstrzygnięcia²⁹.

J. L. Marion powołując się na interpretacje Heideggera, dla którego rozpatrywanie Boga w kategoriach metafizycznych jest całkowitą pomył-

²⁷ Zob. M. Heidegger, *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki*, „Logos i Ethos”, 1991, 1, s. 85-98.

²⁸ Tekst tego dialogu ze studentami z dnia 6 listopada 1951 roku został opublikowany w książce *Heidegger et la question de Dieu*, red. R. Kearney, J.S. O’Leary, Paris 1980, s. 333-334.

²⁹ Filozofia Heideggera jest z założenia ateistyczna, w znaczeniu wyzbycia się potrzeby analizowania i zajmowania się problemem religijności. Zob. J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris 1994, s. 428-429.

ką, traktuje próby wyrażenia tajemnicy Boga za pomocą kategorii bytu jako przejawu bałwochwalstwa. Idolatria pojęciowa, czyli czczenie swoich ludzkich wyobrażeń o Bogu jako np. Najwyższym Bycie zamiast uwielbiania Boga żywego, nie jest jakimś mglistym i ogólnym podejrzeniem, ale wpisana jest w całość ludzkiego myślenia w jego metafizycznej postaci.

Podporządkować Boga „horyzontowi bycia” to tyle, co Go podporządkować człowiekowi. „Dasein - jak pisze Marion komentując Heideggera - poprzedza kwestię „Boga” właśnie w takim znaczeniu, że Bycie określa z góry według bogów, boskości i świętości „Boga”, jego życie i śmierć. „Bóg”, którego jak wszystkie inne byty obiera sobie Dasein, ujmując go w nawias, podlega pierwszemu umożliwiającemu idolatrię warunkowi”³⁰. Bóg jest podporządkowany „horyzontowi” ludzkiemu.

W tej perspektywie bardziej zrozumiała staje się jego krytyka metafizycznej idei Boga u Św. Tomasza z Akwinu. Św. Tomasz zanim rozważy problematykę „imion Bożych”, w której rozpatruje nasze rozumienie „istoty” Boga, już wcześniej rozstrzyga priorytet ujmowania Boga w perspektywie bytu. Czyni to, stwierdzając wraz z Awicenną, że bycie (byt) ma bezwzględne pierwszeństwo, ponieważ pierwszym, co wpada w intelektualną wyobraźnię, jest byt, bez którego nic nie może być przez intelekt ujmowane. Dla św. Tomasza *ens* jest tym, co jako pierwsze staje się pojęciem rozumu, ponieważ to właśnie przez *ens* wszystko daje się pojąć, o ile jest w akcji. Dzięki temu *ens* ma również pierwszeństwo przed wszystkimi innymi imionami bożymi. Oznacza to, według Mariona, uświęcenie ludzkiej poznawczej perspektywy, ludzkiego punktu widzenia, a więc podporządkowanie Boga człowiekowi. Marion zgadza się tutaj z Heideggerem, że nie ma powrotu do metafizyki bytu. Boga nie wolno podporządkować żadnemu pojęciu, nawet pojęciu bytu³¹. Byłaby to profanacja transcendencji. Jedyną ideą, za którą opowiada się Marion, a która umożliwiłaby mówienie o Bogu, jest idea dobra i daru.

Przyglądając się propozycji Dubarle’a rozwiązania relacji Boga do bytu należy stwierdzić, że z pewnością nie jest ona prostą negacją powyższych stanowisk. Podobnie jak nie można jej zredukować do próby znalezienia „złotego środka” między stanowiskami skrajnymi; posiada ona swoją własną wewnętrzną logikę, która pragnie uniknąć niebezpieczeństw rozwiązań upraszczających całe zagadnienie. Z tej też przyczyny Dubarle

³⁰ J. L. Marion, *Bóg bez bycia*, Kraków 1996, s. 74.

³¹ Tenze, *De la „mort de Dieu” aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique*, w: *L’être et Dieu*, red. D. Bourg, Paris 1986, s. 112.

jest bardzo ostrożny w posługiwaniu się pojęciami, które są zbyt szerokie i niezwykle obciążone najróżniejszymi interpretacjami filozoficznymi. Rzadko spotkamy u niego posługiwanie się pojęciem onto-teo-logii czy schematem Byt=Bóg. Nie są to jednak pojęcia całkowicie pozbawione sensu, ale nieroztropne posługiwanie się nimi może doprowadzić nawet do panteizmu czy deizmu. Dojrzała refleksja teologiczna, jeśli chce wrócić do tych kategorii myślowych, winna wystrzegać się tego niebezpieczeństwa. Dubarle, odwołując się do świętego Tomasza, zwraca uwagę, że twierdzenie: Bóg jest bytem nie oznacza, iż Jego byt jest tym uniwersalnym bytem, z którego składają się inne³².

Koncepcja Dubarle opiera się na intuicjach, które znalazł u św. Augustyna. Określenie Boga jako jedynego bytu, któremu to określenie przysługuje w sposób najwłaściwszy, nie raz powraca na kartach pism św. Augustyna. Bóg istnieje w ten sposób, że wszystko inne nie jest, On *jest*, podobnie jak dobro wszystkich dóbr jest Dobrem³³. Dubarle twierdzi, że biskup z Hippony używa takich sposobów określania bytu boskiego, które z jednej strony nawiązują do koncepcji Parmenidesa, z drugiej zaś torują drogę do Tomaszowego określenia Boga jako *ipsum esse per se subsistens*. Również dla Augustyna tekst z księgi Wyjścia odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu teologii, która nie stroni od refleksji czysto ontologicznych. Według interpretacji Dubarle'a imię, które Bóg objawia Mojżeszowi, zawiera w sobie dwa elementy: pierwszy mówiący o tym, kim jest Bóg sam w sobie, *Jestem, który Jest*; drugi wyraża tajemnicę Boga, który objawia się człowiekowi, wchodzi z nim w relację, *Jestem Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba*³⁴. Pojęcia Boga nie można zredukować do tego, kim On jest sam w sobie, ale trzeba je również widzieć w perspektywie, kim On jest dla nas. Oba elementy są nieodzowne, jeśli chcemy ukształtować dojrzałą ontologię. Określenia ontologiczne istoty Boga chronią nas przed „perspektywizmem” religijnym, z kolei doświadczenie relacji z *Bogiem dla nas* uświadamia nam, że każde mówienie o Bogu związane jest z ludzkimi możliwościami rozumienia i komunikacji. Dubarle u św. Augustyna znajduje wzajemne dopełnianie się tych dwóch form relacji inteligencji w stosunku do Boga³⁵. W tym znaczeniu koncepcja relacji Boga do bytu przybiera formę *Boga z bytem*. Rzeczywistość boża nigdy nie jest rozpatrywana jako całkowicie niezależna od doświadczenia ludzkiego, je-

³² D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, dz. cyt., s. 216.

³³ E. Gilson, *Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin*, „Recherches Augustiniennes”, 1962, 2, s. 205-206.

³⁴ D. Dubarle, *L'ontologie de Saint Thomas d'Aquin*, dz. cyt., s. 46.

³⁵ Tamże, s. 47.

go przeżyć, a przede wszystkim wiary. Wiara, doświadczenie religijne i refleksja ontologiczna nie mogą być od siebie odseparowane, są to elementy komplementarne, które występując jedynie razem są w stanie oddać całe bogactwo Boga, który nieskończony i niepojęty w swej istocie pragnie wejść w relację miłości ze swoim stworzeniem.

Dubarle przez swoją teo-ontologię polemizuje, jak sam wyznaje, z długą tradycją europejską, która była przekonana, że refleksja czysto filozoficzna, oparta na nauce o bycie jako bycie jest w stanie dostarczyć człowiekowi zadawalające poznanie Boga³⁶. Pojęcie bytu, dowody na istnienie Boga, analiza filozoficzna Jego istoty oparte są na materiale empirycznym, dzięki któremu dochodzimy do sformułowania pojęć określających bóstwo. Niestety, zapominamy, kontynuuje dalej Dubarle, że afirmacja istnienia Boga pochodzi również z innego źródła niż tylko z analiz czysto filozoficznych³⁷. Odwrócenie perspektywy z ontologii w kierunku teo-ontologii, podobnie jak ujęcie relacji boskości i bytu jako Boga, który *jest* z bytem i objawia się człowiekowi, mają mu pomóc w dojściu do właściwego, pełnego ujęcia tajemnicy Boga.

Nie oznacza to, że ontologia stała się czymś niepotrzebnym. Wręcz przeciwnie, Dubarle wskazuje jej bardzo jasne miejsce; ma być linią demarkacyjną między tym, co dzisiaj nazywamy filozoficznym z jednej strony, a teologicznym z drugiej³⁸.

3. Ontologia a poznanie Boga

Dubarle kilkakrotnie podejmuje tematykę klasycznych dowodów na istnienie Bytu Najwyższego. Troską naszego autora jest poszukiwanie współczesnej wersji argumentacji za istnieniem Boga, właściwej dla dzisiejszych czasów. Refleksję Dubarle na ten temat można podzielić na dwie zasadnicze części: pierwsza to analiza dowodów opartych na klasycznej metafizyce arystotelowskiej w konfrontacji z dzisiejszym rozwojem nauk szczegółowych, druga część to poszukiwanie argumentacji, która będzie bardziej przemawiająca do mentalności ludzi uformowanych przez współczesnego ducha scjentyistycznego, a jest nim, co może wydać się paradoksalne, poznanie symboliczne.

Dubarle jest przekonany, że rozumowe próby afirmacji istnienia Boga należą do bogatego dziedzictwa historii filozofii, są przejawem intelek-

³⁶ D. Dubarle, *Dieu avec l'être*, dz. cyt., s. 251.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 257.

tualnego bogactwa myśli ludzkiej, a jednocześnie oczyszczają popularne, pochodzące z wierzeń, rozumienie bóstwa. U Arystotelesa i Platona, zdaniem naszego autora, rozważania o Bycie Najwyższym stanowiły szczyt i zwieńczenie ich systemów filozoficznych. Celem wspomnianych analiz nie było wcale przekonanie kogoś o istnieniu Boga, które zostało poddane w wątpliwość, lecz były one autonomiczną refleksją, wychodzącą od analizy rzeczywistości w kierunku afirmacji bytu Najwyższego. Nie miały one charakteru polemicznego z istniejącym ateizmem³⁹. W przypadku teorii Arystotelesa czy Platona nie można więc mówić tyle o argumentacji za istnieniem Boga, lecz raczej o afirmacji istnienia Boga jako aktu rozumu zdolnego do refleksji w imię zasad przyjętych dla nich samych.

Konstrukcja argumentu rozpoczyna się więc od sformułowania podstawowych zasad i założeń filozoficznych, na których będzie się ono opierało. Dlatego też dowody na istnienie Boga są w sposób ścisły związane z systemem filozoficznym, na bazie którego zostały sformułowane. W tym ścisłym uzależnieniu afirmacji Boga od podstawowych zasad danego systemu Dubarle upatruje źródło współczesnego kryzysu tradycyjnych form dowodów na istnienie Boga. Najistotniejszym powodem takiej sytuacji jest fakt, że system filozoficzny fizyki i ontologii starożytnej tworzą pewien system przednaukowy rozumienia rzeczy, pod warunkiem, że przez słowo „nauka” rozumie się ten rodzaj dyscypliny, której przykładem są dzisiejsze nauki szczegółowe”. Oczywiście błędem byłoby żądanie, aby argumentacja filozoficzna za istnieniem Boga posiadała taki sam rodzaj dowodu jak twierdzenia matematyczne⁴⁰.

Metafizyczne argumenty za istnieniem Boga nie pojawiają się w filozofii bytu wprost, lecz są zawsze pytaniem wtórnym⁴¹. Oznaczają

³⁹ W starożytności poglądy ateistyczne nie były często spotykane. Kultura grecka była przesycona pierwiastkiem religijnym, choć była to religijność prymitywna. Do filozofów przyjmujących ateizm można zaliczyć Teodora z Cyreny, Euhumera. Zob. W. Granat, *Ateizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, dz. cyt., kol. 1031.

⁴⁰ Mimo to istnieją próby przedstawienia tomaszowych dowodów na istnienie Boga za pomocą sformalizowanego języka logiki. Zob. np. *Miscellanea Logica. W kierunku formalizacji teodycei*, t. 1, red. E. Nieznański, Warszawa 1980; E. Nieznański, *Drogi i bezdroża formalizacji teodycei od Salamuchy do Gödla*, w: *Logika i metafizyka*, red. Z. Wolak, Tarnów-Kraków 1995, s. 99-118.

⁴¹ Problem istnienia Boga jest więc wewnętrznym problemem metafizyki. Na ten temat por. S. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 380-403.

one proces rozumowania, w którym umysł ludzki analizując otaczające go byty, dochodzi do wniosku, że są one niekonieczne, złożone, a więc wymagają zewnętrznej racji dla uzasadnienia własnego istnienia.

Dubarle w swoich pracach nie kwestionuje wartości tradycyjnych argumentów zwartych np. w „drogach” św. Tomasza z Akwinu, interesuje go właściwie tylko jedno zagadnienie: konfrontacja tych tradycyjnych dowodów na istnienie Boga z mentalnością współczesnego człowieka ukształtowanego przez nauki szczegółowe.

Absurdalnym byłoby twierdzenie, że skoro doświadczamy dzisiaj trudności w przyjęciu metafizycznego schematu argumentacji za istnieniem Boga, należałoby je całkowicie odrzucić. Nawet ludzie nauki stawiają pytanie o egzystencję takiego bytu, dając niejednokrotnie pozytywną odpowiedź. Nie należy więc przywiązywać zbytniej wagi do wszelkich przejawów ekstremalnego scjentyzmu, który często zastępuje argumenty racjonalne autorytatywnymi deklaracjami, których w żaden sposób nie można zweryfikować w sposób naukowy. Z drugiej jednak strony napotykamy poważną trudność, aby dzisiejszemu człowiekowi, nastawionemu bardzo nieufnie wobec metafizyki, przedstawić teorię np. aktu i możliwości, koniecznej do zrozumienia „drogi z ruchu”. Podejście w duchu scjentyzycznym w tym argumencie dostrzega jedynie wymiar empiryczny zjawiska ruchu, a nie jego filozoficzne wyjaśnienie.

Drugim niebezpieczeństwem, przed którym ostrzega Dubarle, jest negacja dowodów na istnienie Boga, ponieważ oparte są na założeniach przyrodniczych, które są dzisiaj nie do utrzymania. Jest to często argument wykazujący nieznamość samych argumentów np. w ujęciu św. Tomasza, a przede wszystkim ignorancja „kosmologii tomistycznej”⁴². Nie jest ona oparta wyłącznie na danych przyrodniczych, bez wątpienia nieporównywalnych z dzisiejszym stanem wiedzy, ale jest interpretacją filozoficzną rzeczywistości świata materialnego, a dokładniej mówiąc jest to swoista „teologia kosmosu”. Św. Tomasz opiera się na twierdzeniach zapożyczonych od Arystotelesa, przyjmuje system Ptolemeusza, ale to, co go najbardziej interesuje to relacja kosmosu do bytu bożego. Świat jest rozumiany nie jako związek natury i bóstwa koegzystujący w bycie, lecz jako stworzony przez Boga, i to nie na zasadzie konieczności, lecz przez Jego wolny akt⁴³. Według Dubarle’a jest to podstawowa teza, na której św. Tomasz opiera całą swoją interpretację świata materialnego.

⁴² D. Dubarle, *Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine*, w: *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Paris 1963, s. 137.

⁴³ Tamże, s. 138.

Mimo to współczesna nauka przyrodnicza doprowadza do zachwiania pewnych przesłanek charakterystycznych dla tradycyjnych dowodów. Wśród nich Dubarle wyróżnia trzy podstawowe: negacja pojęcia substancji, natury oraz kategorii skończoności i nieskończoności⁴⁴.

Indywidualna substancja w perspektywie nauk szczegółowych ustępuje wobec całości rzeczywistości empirycznej, która od strony metodologicznej traktowana jest jakby jedna substancja. Świat zewnętrzny konstytuuje wyłącznie jedna substancja, złożona z elementów wchodzących między sobą w najróżniejsze relacje, ale jest to zawsze różnorodność w obrębie tej jednej substancji⁴⁵. Drugim pojęciem, które zatracą swój sens w konfrontacji z naukami przyrodniczymi, jest pojęcie natury. W koncepcji arystotelesowskiej była ona rozumiana jako zasada rzeczy, ściśle związana z odróżnieniem materii i formy. Dzisiaj traktuje się ją jako czystą spontaniczność, regulowaną *a priori* przez pewne uniwersalne prawa, weryfikowane przez to, co zachodzi w rzeczywistości⁴⁶. Ostatnie zastrzeżenia współczesna nauka wysuwa pod adresem kategorii skończoności i nieskończoności. Idea nieskończoności przestała być zarezerwowana wyłącznie dla rzeczywistości transcendentnej; autonomia ducha ludzkiego i racjonalność natury doprowadziły do dostrzeżenia nieskończoności w wymiarze bardziej ziemskim, nawet na gruncie przyrodniczym, gdzie funkcjonuje np. pojęcie nieskończoności wszechświata⁴⁷.

Można również wskazać na bardziej szczegółowe problemy związane ze sformułowaniami dróg św. Tomasza, np. zdaniem naszego autora argument etiologiczny opiera się na średniowiecznej koncepcji zhierarchizowanych ciągów sprawczych, a przez to trudno zaakceptować wartość całej argumentacji. Najbardziej niezależna od nauk szczegółowych wydaje się być trzecia droga, z przygodności bytu, przynajmniej w samym punkcie wyjścia.

Dubarle jest jednak przekonany, że w żadnej mierze nie można mówić o całkowitym odrzuceniu dowodów tradycyjnych w imię rozwoju nauk szczegółowych. Przeciwnie, sytuacja, która zaistniała, stawia nowe zadanie: chodzi o zbliżenie do siebie w sposób racjonalny dwóch odmiennych, ale zarazem komplementarnych perspektyw: perspektywy naturalnej

⁴⁴ D. Dubarle, *Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine*, art. cyt., s. 152-153.

⁴⁵ Tamże, s. 152.

⁴⁶ Tamże, s. 153.

⁴⁷ Tamże, s. 154.

i immanentnej oraz perspektywy poszukującej racji zewnętrznej i przyczynowej⁴⁸.

Jakie wnioski wysuwa Dubarle ze swoich analiz dotyczących tradycyjnych dowodów na istnienie Boga? Są to wnioski, które nie dotyczą w zasadzie konkretnych propozycji „uwspółcześnienia” pięciu dróg św. Tomasza, lecz proponują bardziej szerokie postulaty dotyczące sposobu formułowania dowodów na istnienie Boga.

Przed wszystkim rzeczą konieczną jest ukazanie, że myśl ludzka, która intelektualnym wysiłkiem dochodzi do racjonalnego uzasadnienia istnienia Boga, dochodzi do tego wniosku niezależnie od refleksji teologicznej⁴⁹. Nie oznacza to, że argumenty te są sformułowane przeciw teologii, ale konieczne jest dostrzeżenie niezależności filozofii od teologii, co w przypadku tradycyjnych dowodów nie zawsze jest łatwe do uchwycenia.

Drugim postulatem, wynikającym z przeprowadzonych analiz, jest niezależność myślenia filozoficznego od nauk szczegółowych, ale jest to jedynie możliwe w przypadku właściwego zrozumienia ze strony poznania filozoficznego problematyki współczesnej nauki, chociaż w zasadzie wystarczy, jeśli rozum będzie uważny i otwarty⁵⁰. Dubarle podkreśla fakt, iż nauki szczegółowe swoje podstawowe założenia, np. o poznawalność świata, zawdzięczają refleksji filozoficznej, podobnie jak wyniki nauk ścisłych mogą dostarczyć wiele interesujących materiałów dla poznania ściśle filozoficznego. Nie wolno jednak zapomnieć, iż nauka to, co przyjmuje od filozofii, zawsze traktuje z dużym dystansem i rezerwą.

Wniosek Dubarle'a odnośnie tradycyjnych dróg poznania istnienia Boga w konfrontacji z dzisiejszą mentalnością przenikniętą fascynacją naukami przyrodniczymi nie jest z pewnością całkowicie pesymistyczny. Nie ukrywa trudności i zarzutów, jakie można postawić, ale nie prowadzi to do odrzucenia ich w całości, wręcz „zadaniem inteligencji chrześcijanina staje się właśnie przemiana sekularnej trudności w nowe źródło prawdy”⁵¹.

Dubarle szukając współczesnych rozwiązań afirmacji istnienia Boga, które byłyby bardziej adekwatne dla dzisiejszej mentalności człowieka

⁴⁸ D. Dubarle, *Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine*, art. cyt., s. 167.

⁴⁹ D. Dubarle, *Pensée scientifique et preuves traditionnelles de l'existence de Dieu*, w: *De la connaissance de Dieu*, Paris 1955, s. 105.

⁵⁰ Tamże, s. 107.

⁵¹ Tamże, s. 112.

uformowanego przez nauki szczegółowe, proponuje swoją własną drogę poszukiwań formułując kilka postulatów.

Po pierwsze, trzeba zwrócić uwagę na intelektualne doświadczenie człowieka, poprzez które może nastąpić spotkanie umysłowe z Absolutem⁵². W żaden sposób, twierdzi Dubarle, nie można zanegować istnienia takiego doświadczenia. Jako przykłady przytacza tak różniące się od siebie doświadczenia duchowe, jak buddystyczne (nirwana), bramanijskie (samadhi) czy też wysiłki intelektualne filozofów takich, jak Parmenides czy Hegel.

Po drugie, doświadczenie to zakłada spotkanie dwóch odrębnych i ukonstytuowanych w sobie osób⁵³. W tym wypadku Dubarle wyraźnie nawiązuje do tradycji judeochrześcijańskiej, gdzie relacje dialogu między objawiającym się Bogiem a człowiekiem należą do elementów konstytuujących.

Trzecim podstawowym założeniem dla odnowy argumentacji na istnienie Boga jest przyjęcie statusu odrębności i samoświadomości bytów, które w tym spotkaniu międzyosobowym uczestniczą⁵⁴. Chodzi o to np., aby osoba ludzka była rzeczywiście świadoma swojej odrębności i podmiotowości w relacji do Absolutu. Zdaniem Dubarle „afirmacja istnienia Boga domaga się najpierw, z punktu widzenia intelektualnego, rzeczywistości dla tego żywego rozumowania, otrzymanego w sposób egzystencjalny przez tego, który pretenduje dzisiaj do powiedzenia czegokolwiek o Bogu”⁵⁵. Następnie wymaga ona od inteligencji konstrukcji dyskursu, który opierałby się na tej rzeczywistości, a jednocześnie byłby poprawny z punktu widzenia rozumowania konceptualnego.

Jedną z dróg do afirmacji istnienia Boga, która jednocześnie spełniałaby wspomniane warunki, jest droga poznania symbolicznego⁵⁶. Dubarle nawiązuje do teorii Arystotelesa poznania „rzeczy prostych”, niezłożonych, których poznanie oznacza „dotknięcie i powiedzenie w sposób pro-

⁵² D. Dubarle, *Note sur les conditions d'une affirmation de Dieu valable pour notre époque*, w: *Procès de l'objectivité de Dieu*, red. C. Geffré, Paris 1969, s. 183.

⁵³ Tamże, s. 184.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 186.

⁵⁶ Dubarle nie jest jedynym filozofem, który zwraca uwagę na symboliczne poznanie Boga; na szczególną uwagę zasługują zwłaszcza prace P. Tillicha i P. Ricoeura. Zob. np. J. Dunphy, *Paul Tillich et le symbole religieux*, Paris 1977.

sty, że to jest prawdziwe, brak kontaktu, oznacza całkowitą ignorancję⁵⁷. W przypadku teologii chrześcijańskiej, jeżeli nie byłoby jakiegokolwiek możliwego spotkania z Bogiem, popadlibyśmy w całkowitą niemożliwość mówienia o Bogu. Pomocą w przewycięzeniu tej trudności jest właśnie odwołanie się do poznania symbolicznego.

Dubarle proponuje małą korektę w przyjmowanej powszechnie definicji symbolu. Odwołuje się do sformułowania zaproponowanego przez G. Duranda, według którego symbol „może odnosić się wyłącznie do jakiegoś sensu, a nie do rzeczy zmysłowej”⁵⁸. Według naszego autora jest to zawężona koncepcja symbolu, albowiem może on, a nawet powinien odwoływać się do rzeczywistości realnie istniejącej. W przypadku poznania symbolicznego Boga Dubarle kładzie akcent na taką Jego obecność, którą człowiek nie tyle bezpośrednio ogląda, ile doświadcza jej w sposób intelektualny, analogicznie do poznania zmysłowego, np. inteligencja „widzi”, że dwa dodać dwa równa się cztery⁵⁹. Najistotniejszym punktem w definicji proponowanej przez Dubarle jest fakt, że pojęcie symbolu nie ukazuje jedynie jakiegoś sensu, ale odwołuje się do rzeczywistości, oczywiście nie jest to rzeczywistość ani zmysłowa, ani empiryczna.

Zwraca on też uwagę na fakt, że pojmowanie symbolu jako sposobu orzekania pośredniego między orzekaniem za pomocą pojęć i orzekaniem za pomocą obrazów i metafor nie jest ujęciem zbyt szczęśliwym. Symbol winien być raczej rozumiany jako „detreminat życia umysłowego, który nie istnieje jedynie *in memoriam*, wspominając wszystkie pojęcia, które przyswoił sobie rozum, lecz również *in intentionem*, oczekując i mając nadzieję na to wszystko, co jeszcze nie jest poznane”⁶⁰. Właśnie symbol może umożliwić autentyczne poznanie rzeczywistości przed nami zakrytej i niezrozumiałej, wprowadza nas w rzeczywistość, do której sam przynależy. W tym znaczeniu pojęcie symbolu rozumianego przez Dubarle’a odwołuje się do pojęcia partycypacji, która wyjaśnia relację między Bogiem a światem. Świat istnieje jedynie na mocy uczestnictwa w istnieniu Boga⁶¹. Podobnie symbol uczestniczy w rzeczywistości, na którą wskazuje. Zarówno pojęcie, jak i obraz czy metafora są przejawami i determinują życie umysłowe człowieka, symbol zaś należy do porządku ontologicznego.

⁵⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, L., 10, 1051b 22-25.

⁵⁸ G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris 1964, s. 6.

⁵⁹ D. Dubarle, *Pratique du symbolisme et connaissance de Dieu*, w: *Le mythe et le symbole*, red. D. Dubarle, Paris 1976, s. 209.

⁶⁰ Tamże, s. 212.

⁶¹ Szerzej na temat partycypacji por. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem i Bogiem*, Lublin 1972.

go, „aby wyrazić, że chodzi o rzeczy, dane w sposób materialny, a nie tylko o proste ich wyobrażenia”⁶².

Dubarle nie neguje, jakoby pojęcia, których używamy, nie odnosiły się, czy nie dotyczyły rzeczywistości. Stawiają one pytanie o istnienie rzeczy, lecz nie są w stanie tego pytania samodzielnie rozwiązać. Symbol, który posiada „wymiar ontologiczny”, zawiera w sobie ową zdolność prezentacji ontycznej, która wskazuje na obecność rzeczy, w którą chce nas wprowadzić⁶³. Należy więc do jednego ze sposobów poznania rzeczywistości właściwych człowiekowi.

Jak wygląda zastosowanie opisanej wyżej teorii symbolu do poznania Boga? Symbol, który wyraża chęć, intencję poznania podmiotu, w przypadku poznania Boga nabiera charakteru „projekcyjnego”⁶⁴. Proponując takie określenie statusu symbolu religijnego Dubarle przede wszystkim pragnie ukazać fundamentalną różnicę między symbolem a pojęciem. Ten ostatni ma charakter obiektywny, tzn. doszukuje się związków z realnie istniejącą rzeczywistością. Słowu „drzewo” odpowiadają pewne dane empiryczne, osiągalne za pomocą doświadczenia. W przypadku symbolu istnieje zawsze ze strony podmiotu pewne zaangażowanie twórcze, które z pewnością nie ma na celu wykonania dokładnej reprodukcji rzeczywistości realnie istniejącej.

Dla jaśniejszego wyjaśnienia „projektywności” symbolu Dubarle odwołuje się do przykładu zaczerpniętego z nauk matematycznych. Geometria zajmuje się np. analizą figur, które podlegają pewnym jasno określonym prawom geometrycznym. W momencie jednak, gdy w grę zaczynają wchodzić analizy dotyczące „elementów nieskończonych”, jak określa je Dubarle, matematyka wprowadza pojęcie projektywności. Są to geometrie projektywne, w których analizowane są dane geometryczne nie tylko o wymiarach skończonych, lecz gdzie pewne elementy dążą do nieskończoności. Status noetyczny takich geometrii jest całkowicie różny, ale mimo to geometria projektywna posiada swój jasno określony status, swoją wewnętrzną koherencję i swoje prawa⁶⁵.

⁶² D. Dubarle, *Pratique du symbolisme et connaissance de Dieu*, art. cyt., s. 213.

⁶³ Tamże, s. 214.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 217-218. Podobnie dla I. Kanta poznanie Boga jest poznaniem symbolicznym, rozumianym jako poznanie tego co, jeszcze nie jest do końca poznane. Por. I. Kant; *Krytyka władzy sądzenia*, Warszawa 1964, s. 302.

⁶⁵ Zob. D. Dubarle, *Pratique du symbolisme et connaissance de Dieu*, art. cyt., s. 220-221.

Analogia z poznaniem Boga jest dla Dubarle'a bardzo czytelna, ponieważ również w tym wypadku mamy do czynienia z relacją istniejącą między skończonym bytem przygodnym, a nieskończonością i transcendencją Boga. Symbol należy do „klasy instrumentów projektywnych myśli ludzkiej. Posiada ten status projektywny, ponieważ pewne poznanie intelektualne Boga jest mu dane przez inteligencję. Symbol antycypuje w sposób figuratywny spojrzenie na samą rzecz”⁶⁶. Podmiot realizując poznanie projektywne nie tworzy żadnej fikcji, lecz jest przekonany, że kierunek, w którym zmierza, kończy się prawdziwą i realnie istniejącą rzeczywistością.

Symbol jest dla Dubarle'a bardzo specyficznym sposobem poznania Boga, które z jednej strony nie opiera się na analogii - od strony epistemologicznej przewyższa ono poznanie symboliczne - ale jest o wiele wartościowsze niż posługiwanie się samymi tylko wyrażeniami metaforycznymi. W swojej koncepcji poznania symbolicznego Dubarle wykorzystał z pewnością prace P. Ricoeura. Dla tego francuskiego myśliciela przy analizie symbolu trzeba unikać dwójakiego niebezpieczeństwa. Jeżeli symbol odczytuje się zbyt dosłownie, to powstaje mitologia dogmatyczna, czyli gnoza, jeżeli interpretujemy symbole tylko jako przenośnie i metafory, zanika istotna prawda wyrażona poprzez symbol⁶⁷.

W rzeczywistości symbol w ujęciu Dubarle'a staje się miejscem spotkania, dzięki statusowi projektywnemu pozwala wyjść w kierunku rzeczywistości nieskończonej. Symbol z pewnością nie wyraża koniecznych prawd racjonalnych, jak to czynią pojęcia. Jego funkcja sprowadza się do wyrażenia przygodności i otworzenia człowieka na spotkanie. Wskazuje na inną rzeczywistość, która z istoty swojej jest niewyraźna. Dlatego też nie jest możliwe, na co zwraca uwagę P. Tillich, zastąpienie jednego symbolu religijnego innym, jak to ma miejsce w przypadku pojęć⁶⁸.

Dubarle wskazuje jeszcze na dwa warunki, które muszą zaistnieć, aby symbol religijny mógł funkcjonować jako droga poznania Boga. Po pierwsze, symbol może funkcjonować jedynie w obrębie instytucjonalnej aktualizacji symbolu religijnego. Po drugie, symbol ten winien być urzeczywistniany w życiu praktycznym⁶⁹. Są to konieczne wymagania, ponieważ wartość poznania symbolicznego Boga nie polega na odkryciu jeszcze

⁶⁶ Tamże, s. 222.

⁶⁷ Zob. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1975, s. 15-21.

⁶⁸ Por. J. Dunphy, *Paul Tillich et le symbole religieux*, dz. cyt., s. 45-57.

⁶⁹ D. Dubarle, *Pratique du symbolisme et connaissance de Dieu*, art. cyt., s. 235.

jednego racjonalnego argumentu na Jego istnienie, lecz należy Go usytuować w konkretnym życiu religijnym. Dlatego właściwym miejscem, gdzie należy postawić problem poznania Boga, nie jest analiza języka symbolicznego. Ona jedynie naprowadza Dubarle'a na podstawowe zagadnienie filozofii religii, jakim jest ukazanie i opisanie doświadczenia kontaktu człowieka z Bogiem, które nasz autor określa mianem doświadczenia teologalnego.

Zakończenie

Przeprowadzone analizy poglądów Dubarle'a pozwalają wytyczyć kilka perspektyw – postulatów niezbędnych dla zrozumienia filozoficznych refleksji Dubarle'a nad fenomenem religijnym. Przede wszystkim propozycja Dubarle'a jest swoistą syntezą – dialogiem współczesnych nurtów filozoficznych z problematyką religijną. Dubarle nie boi się wykorzystywać nowych nurtów filozoficznych do refleksji nad fenomenem chrześcijaństwa. Przykładem może być próba zastosowania przez niego pewnych punktów systemu heglowskiego do filozofii religijnej.

Wreszcie, rozwiązania przeprowadzone w niniejszej pracy ukazują filozofię religijną Dubarle'a, w której przenikają się ontologia, przeżycie religijne i teologia. Oczywiście jest, że ontologia nie jest dyscypliną której podstawowe zasady są ustalone definitywnie. Jest ona niewątpliwie filozofią pierwszą, w znaczeniu arystotelesowskim, i posiada prymat wśród dyscyplin filozoficznych. Stanowi ona dyscyplinę traktującą o tym, co najbardziej fundamentalne i pierwotne w istnieniu lub działaniu. Przy czym możliwe są różnorodne jej ujęcia, a historia myśli ludzkiej dostarcza na to niezliczonych dowodów.

Warto w tym miejscu podkreślić, że dla Dubarle'a metoda metafizyczna oparta na zasadach arystotelesowsko-tomistycznych nie wyczerpuje całego możliwego bogactwa jej uprawiania. Jego propozycja zwraca uwagę na zasługi św. Augustyna, który wprowadza równowagę między filozofią antyczną a myślą chrześcijańską. Wyakcentowuje nasz Autor problematykę niepoznawalności istoty Boga, aby podjąć refleksję nad przejawami religijności człowieka w kontekście dwóch religii monoteistycznych: judaizmu i chrześcijaństwa. Bóg tych religii wchodzi w rzeczywisty dialog z człowiekiem, przemawia do niego poprzez słowo, które człowiek z kolei interpretuje jako słowo nadprzyrodzone. Refleksji tej problematyki można dokonać w kontekście ontologii teologalnej.

Konsekwentnie, ontologię teologalną należy więc umiejscowić nie tyle po stronie racjonalnej refleksji podmiotu, co po stronie żywego przeży-

wania wiary przez ten podmiot. Oznacza to postawienie zasadniczego pytania o punkt wyjścia metafizyki. Dubarle proponuje opcję świadomościową. W opcji tej wszelkie analizy intelektualne rozpoczyna się od osobistych, egzystencjalnych sytuacji życiowych, albo od świadomości.

Wreszcie, przeprowadzone analizy wskazują na jeszcze jeden rys idei Dubarle'a dotyczącej filozofii religijnej. Mianowicie, filozofię religijną należy traktować jako swoisty klucz, w ramach którego myśl ludzka będzie w stanie wyrazić dyskurs religijny łączący w sobie racjonalność z jednej strony, a przeżycie człowieka z drugiej. Przy czym refleksja metafizyczna, jeżeli nie odwoła się do konkretnego doświadczenia człowieka, jego egzystencji, pozostanie pusta. Równocześnie jednak żadna ontologia, nawet teologalna, jakkolwiek starannie usiłowałaby oddać myślą racjonalną doświadczenie religijne, nie może stać się uprzednią zasadą, definiującą i określającą wszystkie momenty takich doświadczeń w życiu człowieka. Bóg i rzeczywistość religijna – jak wynika z analiz nad filozofią religijną Dubarle'a – przewyższają i to w sposób nieskończony, wszystkie możliwości intelektualne człowieka. Wiara dla niego pozostanie rzeczywistością przewyższającą wszystkie inne, ale to nie może być dla nikogo pretekstem do zwolnienia się z filozoficznego wysiłku jej analizy.

Résumé

La pensée de D. Dubarle se révèle d'une exceptionnelle profondeur. Il travaille sur le front de l'ontologie théologique qui essaye de monter la relation de création et ses implications ontologiques. D'après lui la méprise onto-théo-logique peut seulement être évitée, si la pensée réussit à distinguer suffisamment le problème de la compréhension ontique de Dieu, organisation noétique (l'infinité de Dieu, l'impénétrabilité de son Dieu) et le problème de la compréhension ontologique. La pensée de Dubarle refuse de s'enfermer dans l'alternative d'une métaphysique de l'exode qui voudrait identifier Dieu et l'être, et d'un exode radical de cette métaphysique qui mettrait Dieu hors de portée de l'être.