

Ks. Krzysztof ŚNIEŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

JAKIEJ METAFIZYKI POTRZEBUJE STUDENT TEOLOGII DZISIAJ? Wprowadzenie do poszukiwań

Jeżeli teolog nie chce posługiwać się filozofią, powstaje niebezpieczeństwo, że będzie uprawiał filozofię nieświadomie.

Jan Paweł II

Człowiek chce myśleć w tych kategoriach, w których żyje, a nie żyć w tych kategoriach, w których nauczył się myśleć

L. Szestow

Problem – Inspiracje

Przedstawione tu rozważania w żadnym razie nie pretendują do wygłaszania dojrzałych, autorytatywnych sądów o metafizyce. Jest tak przede wszystkim dlatego, że autorem niniejszego artykułu jest początkujący wykładowca metafizyki na wydziale teologicznym. Są to raczej wątpliwości i pytania, które mają być zaproszeniem do dyskusji wokół problemu: Jakiej metafizyki potrzebuje dziś student teologii? Postawione w ten sposób pytanie może być już uważane za wstępną diagnozę sytuacji, która ogólnie panuje w metafizyce znajdującej się dziś „na rozdrożu”¹, a w szczególności w metafizyce obecnej na wydziałach teologicznych. Pytanie to implikuje krytykę pewnej wersji metafizyki. To, o jaką metafizykę chodzi i jaki problem się za tym kryje – oto źródła inspiracji, z których wypływają niniejsze rozważania.

Racje, jakie skłoniły mnie do napisania niniejszego artykułu są dwójki rodzaju: obiektywne i subiektywne (osobiste). Do tych pierwszych należą: faktyczny upadek znaczenia klasycznej metafizyki bytu, w której

¹ Por. na ten temat artykuły zamieszczone w siódmym zeszycie „Znaku-Idei” z roku 1994, pt. *Metafizyka na rozdrożu*.

myśli się pozahistoryczną „istotę”; związany z tym upadkiem prawdziwy głód nowej „filozofii pierwszej” nie będącej filozofią bytu (metafizyką substancjalną), ale próbą myślenia „od dołu”, tj. ze skończoności ludzkiej egzystencji; ogólnie niesprzyjający klimat kulturowy dla rozwoju fundamentalnej refleksji filozoficznej. Z kolei racją osobistą jest prowadzenie wykładów z metafizyki dla studentów teologii. Stąd postawione w tytule pytanie: Jakiej metafizyki potrzebuje dzisiaj student teologii?

Podstawową intencją autora niniejszego artykułu jest zaprezentowanie projektu książki z metafizyki przeznaczonej dla studentów teologii. W polskiej literaturze filozoficznej zapotrzebowanie na kompendialne i systematyczne opracowania z zakresu metafizyki jest obecnie zaspokojone w zadowalającym stopniu². Projektowana książka nie ma być jeszcze jedną z nich, ani też nie ma z nimi konkurować. Ma to być skromna próba wyjścia naprzeciw innym potrzebom. Obecnie odczuwa się niedobór takich opracowań z metafizyki, które, gdy chodzi o ich bezpośrednich adresatów, byłyby przeznaczone dla studentów teologii, a pod względem merytorycznym miały nie tyle charakter konfrontacyjny, co alternatywny w stosunku do dotychczasowej tomistycznej wykładni metafizyki na wydziałach teologicznych. Książka ta nie ma być także klasycznym podręcznikiem zawierającym systematyczny wykład z metafizyki, ale szeroko rozpracowanym wprowadzeniem do tego działu filozofii. W planowanym opracowaniu w centrum uwagi znajdują się jedynie niektóre fundamentalne problemy metafizyki z tą wszakże intencją, aby książka ta była przede wszystkim zaproszeniem do szerszego niż tylko tomistyczne spojrzenia na metafizykę³. W takim właśnie szerszym spojrzeniu na metafizykę

² Wymieńmy tylko niektóre z nich: E. Gilson, *Byt i istota*, tł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963; A. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964; M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973; tenże, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976; M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988; tenże *Metafizyka. Ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 11–140; tenże *Struktura bytu*, Lublin 1995; G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1992; L. Wciórka, *Wiedzieć, że jest Bóg*, Poznań 1994, *Preambula*, s. 7–68; E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998; S. Świeżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999³.

³ W porównaniu z wieloma tomistycznymi ujęciami metafizyki, przykładów innego spojrzenia na metafizykę w polskiej literaturze filozoficznej ciągle można podać niewiele. Trudno byłoby wskazać wśród nich na liczne pozycje książkowe, takie jak np. praca T. Czeżowskiego: *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948 (2., poprawione i rozszerzone, wydanie tej książki ukazało się w Kętach w roku 2004 nakładem oficyny ANTYK w serii: *Fundamenta. Studia z historii filozofii*), czy też monografia J. Migasińskiego, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku* (Wrocław 1997). W większości są to wartościowe pod względem teoretycznym artykuły, np. materiały z seminarium filozoficznego, prowadzonego przez prof. Barbarę Skargę, poświęconego problemowi metafizyki dzisiaj (por. „Achiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 36:1991); artykuły zamieszczone w cytowanym już siódmym zeszycie „Znak–Idei” z roku

zykę, a ściśle mówiąc ideę „filozofii pierwszej” w jej metafizycznej i pozametafizycznej postaci, realizuje się zasadniczy cel przygotowywanego opracowania. Jeśli ma być ono próbą ukazania metafizyki w szerszej niż tylko tomistyczna perspektywie, to wyjaśnienia domaga się słowo „tomizm”.

Dwa znaczenia słowa „tomizm” a poszukiwania nowej metafizyki

Słowa „tomizm” można używać przynajmniej w dwóch znaczeniach: szerszym i węższym. Słowo „tomizm” w szerokim znaczeniu obejmuje zarówno doktrynę św. Tomasza, jak i poglądy myślicieli wyraźnie deklarujących się jako przedstawiciele tego kierunku i uznanych w powszechnej opinii filozoficznej za tomistów⁴. Natomiast w węższym znaczeniu słowo to ma wydźwięk wyraźnie pejoratywny. Negatywne znaczenie „tomizmu” nawiązuje do jednego z członów rozróżnienia poczynionego przez wybitnego przedstawiciela egzystencjalnej wersji tomizmu S. Świeżawskiego. Jego zdaniem, termin „tomistyczny” należałoby obecnie zamienić na „Tomaszowy”. Słowo „tomistyczny” ma bowiem wydźwięk negatywny i oznacza szereg manipulacji myślą św. Tomasza, która w efekcie przybrała postać „ideologii tomistycznej”. Ideologia ta wydaje z siebie „tomizm podręcznikowy”, który coraz bardziej zasłaniał myśl Tomasza⁵.

Jak już wspomniałem, książka z metafizyki ma być skierowana do studentów teologii. Co to oznacza w kontekście wyróżnionych wyżej dwóch sposobów rozumienia słowa „tomizm”?

Po pierwsze, kto chce dzisiaj poważnie i odpowiedzialnie mówić o metafizyce, ten nie może zupełnie ignorować krytyki metafizyki klasycznej, jaka dokonała się i nieustannie się dokonuje w filozofii i teologii współczesnej, i jednocześnie zasadnie trwać na stanowisku „tomizmu” w węższym znaczeniu tego słowa. W planowanym opracowaniu następuje całkowite zdystansowanie się od tak pojętego tomizmu, określanego przez Świeżawskiego mianem „tomistycznej ideologii”. Na temat różnych

1994, dwa artykuły S. Kamińskiego: *Metody współczesnej metafizyki* (w tegoż, *Filozofia i metoda*, Lublin 1993, s. 41–122) oraz *Współczesne metody metafizyki*, (tamże, s. 123–131), lub wreszcie opracowania o niewielkiej objętości wydane w formie kieszonkowej, np. N. Farouki, *Metafizyka*, tł. M. Gałuszka, Katowice 2000.

⁴ W powyższym rozumieniu słowa „tomizm” nawiązuję do artykułu J. Tischnera: *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 217 (przypis 1).

⁵ Por. S. Świeżawski, *Byt...*, s. 11, 13, 19.

mechanizmów powstawania tego typu ideologii pisał m.in. ks. Józef Tischner⁶. Zadaniem tomizmu – przypomina Tischner – było, „unaukowie-
nie” chrześcijańskiego Objawienia. Jednakże sposób realizacji tego zadania sprawił, że filozofia, która miała w założeniu służyć teologii, sama stała się przedmiotem teologicznej troski. Dochodziło do tego, że nie uważano już żadnej zasadniczej różnicy między tym, co należy do tzw. „danych chrześcijańskiego Objawienia”, a tym, co jest jedynie założeniem określonej filozofii. Tomizm doprowadzał w ten sposób do sakralizacji, czy też „teologizacji” (Tischner) określonych założeń filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Kiedy bowiem tezę czysto filozoficzną przyjmuje się jako przesłankę dla „wyjaśnienia” wniosku o naturze teologicznej, to w tak sformułowanym wniosku teza filozoficzna, która miała jedynie służyć „wyjaśnieniu” danych Objawienia, sama ulegała „teologizacji”. W efekcie takiego zmieszania tez filozoficznych z prawdami Objawienia, filozoficzne założenia zostały nieświadomie obdarzone autorytetem samej religii katolickiej.

Łatwo sobie wyobrazić, co się dzieje się z chrześcijaństwem, a mówiąc ściślej, z jego określoną spekulatywną interpretacją, gdy z różnych stron dobiegają głosy krytyki założeń filozoficznych, w których prawda Objawienia została podana. Przy czym istotą problemu nie jest to, że prawda Objawienia w ogóle została przedstawiona za pomocą pojęć i założeń filozoficznych, ale to, w jaki sposób została ona przedstawiona. A przez tomizm, jak się zdaje, została ona przedstawiona w sposób tak bezkrytyczny, jak gdyby prawdziwość Objawienia zależała w istotnym stopniu od prawdziwości założeń filozoficznych, z którymi ją skojarzono. Chyba bez cienia przesady można powiedzieć, że w tomistycznej próbie „unaukowania” chrześcijańskiego Objawienia zabrakło tego zasadniczego nastawienia, o którym trafnie wyraził się jeden z biskupów biorących udział w soborze Chalcedońskim; chodziło o to, aby odpowiedzieć „piscatorie et non Aristotelice” – jak rybacy, a nie jak filozofowie⁷. W tym kontekście pouczająco brzmią także słowa pastora Kościoła luterńskiego Dietricha Bonhoeffera: „Napawa grozą, gdy pojmiemy, jak wiele zależy od sposobu formułowania prawdy ewangelicznej i posługiwania się nią”⁸.

Po drugie, w zapowiadanej książce słowo „tomizm” będzie używane jedynie w jego szerszym znaczeniu. Jest to związane najpierw z zamiarem uniknięcia dwóch skrajności: z jednej strony, całkowitego pominięcia

⁶ Por. J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego...*

⁷ Cyt. za: J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 86.

⁸ D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, tł. J. Kubaszczyk, Poznań 1997, s. 16.

filozofii św. Tomasza, a zwłaszcza jego koncepcji bytu, z drugiej zaś bezkrytycznej akceptacji wszystkich tez Tomaszowej metafizyki.

Jakie racje przemawiają za unikaniem obu tych skrajności?

Uleganie pierwszej z nich nie tylko fałszowałoby tradycję europejskiej metafizyki, w której filozofia św. Tomasza ma przecież swoje własne miejsce, lecz przede wszystkim mijałoby się z adresatem tej książki, która powstała z myślą o studentach teologii. Pozbawienie tej grupy odbiorców rudymenarnych elementów filozofii św. Tomasza byłoby niepokojącym zubożeniem intelektualnym, które z pewnością utrudniłoby w późniejszych latach studiów teologicznych swobodne poruszanie się przynajmniej w specyficznym dla teologii aparacie pojęciowym. Z kolei popadanie w skrajnie bezkrytyczną akceptację wszystkich tez Tomaszowej metafizyki, może wywołać w umysłowości odbiorców równie szkodliwe skutki, co całkowite pominięcie tej filozofii.

W jaki sposób unikanie obu skrajności będzie wpływało na treść przyszłej książki?

Gdy chodzi o wykładnię metafizyki św. Tomasza, to będzie ona przeprowadzona w ramach egzystencjalnej wersji tomizmu, która w Polsce ma już swoje tradycje. Zwrócimy szczególną uwagę na problem istnienia, kwestię tzw. „mowy serca”, a przede wszystkim na Tomaszową koncepcję bytu. Elementy tomizmu, w szerszym znaczeniu tego słowa, pojawią się także w paragrafie poświęconym kwestii intelektualnego nastawienia słuchaczy wykładów z metafizyki. Ponadto studenci mają obowiązek zapoznania się z elementami tomizmu w ramach obowiązkowej lektury wykraczającej już poza ramy planowanego opracowania.

Z kolei prawda o tym, że wszelkie historyczne próby całościowego ujmowania rzeczywistości na gruncie określonej filozofii podlegają z konieczności różnym ograniczeniom oznacza, że tomistyczna teoria bytu w projektowanej introdukcji do metafizyki nie będzie elementem dominującym, jak ma to miejsce w szeregu tradycyjnych podręczników z metafizyki⁹. Najważniejsze zagadnienia metafizyczne nie będą rozpatrywane jedynie w oparciu o naukę św. Tomasza i współczesnych przedstawicieli myśli perypatetyczno-tomistycznej. Będziemy unikali stwierdzeń, które mogą sprawiać wrażenie, iż tomizm, w różnych jego wersjach, należy utożsamiać z każdą możliwą metafizyką. Takie nieprawdziwe wyobrażenie o metafizyce nierzadko wyrabiają sobie słuchacze wykładów z tego fundamentalnego działu filozofii. Dzieje się to przeważnie na wydziałach teologicznych, gdzie istnieje przemożna tendencja do podkładania tzw. „filozofii arystotelesowsko-tomistycznej” za każdą w ogóle metafizykę.

⁹ Za przykład tradycyjnego podręcznika z metafizyki mogą służyć tytuły wymienione w przypisie 4.

Porzucenie ekskluzywnej wykładni tomizmu

Wydaje się, że odwagę do porzucenia ekskluzywnego, tj. z wyłączeniem lub pominięciem innych kierunków filozoficznych, traktowania teoretycznych rozstrzygnięć tomizmu, filozofia wykładana na wydziałach teologicznych mogłaby z powodzeniem czerpać z teologii systematycznej, w której od dawna obserwuje się odejście od tomizmu, zwłaszcza w sferze metafizyki¹⁰. Katolicka teologia i filozofia zerwały swą zbyt zawiązującą więź z metafizyką poznania i filozofią praktyczną św. Tomasza w toku XIX-wiecznej dyskusji z filozofią transcendentalną Kanta i niemieckim idealizmem, zwłaszcza Hegla, przez co otwały się one (filozofia i teologia katolicka) na krytykę rozumu i filozofię wolności (J. Maréchal, J. B. Lotz, K. Rahner, C. Nink)¹¹.

Współcześnie świadome zerwanie z tomizmem na gruncie systematycznej refleksji teologicznej obserwujemy wyraźnie na płaszczyźnie wyobraźni metafizycznej. Tytułem przykładu odwołamy się do artykułu współczesnego teologa chrześcijańskiego, Tomasza Węclawskiego¹², pt. *Jakiej metafizyki potrzebują teologowie? (zwrot czy kontynuacja?)*, w którym czytamy m.in.:

Nie wydaje się, żeby było możliwe odzyskanie, czy odtworzenie tej wrażliwości i wyobraźni metafizycznej, która kiedyś budowała chrześcijański światopogląd. Zresztą nigdy nie była ona naprawdę powszechna¹³.

Obok statycznego, „substancjalnego” modelu rzeczywistości, coraz większego znaczenia dla wyobraźni metafizycznej nabiera dziś dynamiczna „relacyjna” intuicja metafizyczna. Realizm relacji i dialogu w bycie jest tu podkreślany przynajmniej z taką samą siłą, z jaką do tej pory mówiono o rzeczywistości w kategorii substancji. Kard. Joseph Ratzinger w książce: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tak o tym napisał:

Gdy zrozumiano, że Bóg w aspekcie substancji jest jeden, lecz że istnieje w Nim zjawisko dialogu, zróżnicowania i relacji w rozmowie, kategoria relacji przybrała dla myśli chrześcijańskiej całkiem nowe znaczenie. Dla Arystotelesa była ona przypadłością, to jest niekonieczną właściwością bytu, różniącą się od substancji jako jedynej samoistnej

¹⁰ Niech świadczy o tym polska edycja podręczników dogmatyki w jedenastu traktatach, pod redakcją ratybońskiego dogmatyka W. Beinerta.

¹¹ Por. O. Hoffe, *Kant*, tł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1995, s. 300.

¹² Ks. prof. dr hab. Tomasz Węclawski, (ur. 1952), specjalista w zakresie teologii fundamentalnej, od roku 1998 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej działającej przy Stolicy Apostolskiej, autor licznych książek i artykułów.

¹³ T. Węclawski, *Jakiej metafizyki potrzebują teologowie? (zwrot czy kontynuacja)*, „Znak-Idee” 7:1994, s. 107.

formy rzeczywistości. Doświadczenie, że w Bogu występuje dialog, że Bóg, który jest nie tylko Logosem, lecz także Dia-logosem, nie tylko myślą i sensem, lecz także rozmową i słowem, we wzajemnym odnoszeniu się do siebie – to doświadczenie burzy starożytny podział rzeczywistości na substancję jako to, co istotne, i na przypadłość jako to, co czysto przygodne. Teraz staje się jasne, że obok substancji mamy dialog, relację, jako w równej mierze pierwotną formę bytu¹⁴.

To, w jaki sposób mówienie o Bogu w kategoriach relacji odnosi się do egzystencji człowieka-chrześcijanina, kard. Ratzinger wyjaśnia następująco:

Nauka o Trójcy przechodzi w wypowiedź dotyczącą egzystencji [...]. Istotą osobowości w Trójcy Świętej jest być czystą relacją, a więc najbardziej absolutną jednością. Można więc uznać, że nie jest to sprzecznością. I wyraźniej można zrozumieć, że nie w „atomie”, najmniejszej, niepodzielnej części, znajduje się najdoskonalsza jedność, tylko, że czysta jedność może występować dopiero w duchu i obejmuje relację miłości.[...]. Do istoty egzystencji chrześcijanina należy przyjęcie swego istnienia jako relacji i życie w ten sposób, by wejść w ową jedność, która jest podstawą wszelkiej rzeczywistości¹⁵.

Dzięki zjawisku dialogu międzyreligijnego, który jest także problemem filozoficznym¹⁶, bliską chrześcijaństwu intuicję metafizyczną, że czysta jedność w bycie może mieć jedynie charakter duchowy i obejmuje relację miłości, możemy odnaleźć także w filozofiach Wschodu, a zwłaszcza w Indiach. „Z wielką duchową energią – pisze Jan Paweł II – myśl hinduska poszukuje doświadczenia, które wyzwalać człowieka z ograniczeń czasu i przestrzeni miałyby wartość absolutną. W dynamice tych dążeń do wyzwolenia osadzone są wielkie systemy metafizyczne. Zadaniem dzisiejszych chrześcijan, zwłaszcza w Indiach, jest wydobyć z tego bogatego dziedzictwa elementów zgodnych z ich wiarą, aby mogły one wzbogacić myśl chrześcijańską”¹⁷.

Tym, co z punktu widzenia chrześcijaństwa zwraca na siebie uwagę na płaszczyźnie indyjskiej refleksji metafizycznej jest na przykład nauka indyjskiego filozofa i religijnego reformatora Śankary¹⁸, żyjącego na przełomie VIII i IX wieku. W jego religijno-filozoficznych poglądach wyraźnie manifestuje się idea niemożliwości ujmowania Boga w kategoriach spekulatywnych, co dla samego Śankary oznacza, że z tym właśnie

¹⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 171–172.

¹⁵ Tamże, s. 176–177.

¹⁶ Por. M. Nowak, *Dialog międzyreligijny jako problem filozoficzny*, [w:] *Filozofia dialogu, Drogi i formy dialogu*, red. J. Banias, t. 1, Poznań 2003, s. 159–166.

¹⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (14 września 1998), 72.

¹⁸ Spolszczone nazwisko indyjskiego filozofa można spotkać w literaturze religioznawczej w dwóch formach: *Śankara*, lub *Siankara*. Na temat reguł transkrypcji i spolszczania wyrazów sanskryckich (w tym także nazwiska wspomnianego filozofa), zob. F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej*, Lublin 1974, s. 11–17.

bytem związana jest wszelka wartość. To, co nie daje się pomyśleć w tradycyjnych dystynkcjach metafizycznej spekulacji wskazuje bowiem na absolutną jedność i niezmiennność jedyne go bytu, która dla człowieka jest najwyższą wartością – zbawieniem¹⁹.

W świetle nauki Śankary, sam „byt” otrzymuje specyficzne zabarwienie, bowiem wykracza on już poza sferę racjonalną, do której pierwotnie bezspornie należał²⁰. Bytu absolutnego nie można wyrazić żadnymi określeniami, bowiem jest on przedmiotem wizji mistycznej. Chociaż *Upaniszady* starają się podać najistotniejsze określenia najwyższego bytu: „istnienie” („byt”, „rzeczywistość”), „myśl” („świadomość”) i „szczęśliwość”, to jednak zaznaczają, że czynią to wychodząc jedynie z niższego, zwyczajnego poziomu poznawczego, co sprawia, że określenia absolutu są niedokładne. Natomiast jedyną właściwą odpowiedzią na pytanie, czym jest Bóg, jest milczenie. Odpowiedź ta jest bowiem możliwa jedynie w ścisłym mistycznym widzeniu, w którym zlewają się ze sobą widzący, samo widzenie i to, co się widzi – byt absolutny²¹. Za pomocą terminu „byt” i wszelkich innych racjonalnych kategorii, nie sposób dośięgnąć absolutu, o czym wyraźnie wspomina *Mandukija-upaniszada* (4, 83): „To ‘jest’, ‘nie jest’, ‘jest i nie jest’, ‘ani jest, ani nie jest’; ‘nie stałe’, ‘stałe’, ‘zarówno niestałe, jak i stałe’, ‘ani stałe, ani niestałe’: [mówienie w ten sposób] to naiwność”²².

Metafizyczny sposób pojmowania tego, co pierwsze i fundamentalne, tzn. próby wyrażania tego, co niewyrażalne przy pomocy słowa „byt”, Śankara uznaje nie tylko za nieporozumienie, ale nawet za przesłanianie tego, co pierwsze:

Wszystkie te przedstawienia uczonych w rodzaju «to jest, nie jest itd.», próbujących ująć to, co subtelne (nieujmowalne), są tylko zasłoną najwyższego *atamana*. Jak bez mała przedstawienia głupców²³.

Warto w tej sprawie odwołać się jeszcze do komentarza R. Otto, który tak interpretuje sposób ujmowania pierwszego i jedyne go Bytu w nauce Śankary:

To, że jest on jedynym bytem (nie ma żadne go drugie go), niepodzielnym, bez cech i przymiotów, bez ‘jaki’ i bez sposobu [istnienia...], to nie są fakty czyste metafizyczne, lecz jednocześnie fakty dotyczące zbawienia. I to, że dusza jest wiecznie zjednoczona

¹⁹ Por. R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu*, tł. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 29.

²⁰ Por. tamże, s. 35.

²¹ Por. F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej...*, s. 31.

²² Cyt. za: R. Otto, *Mistyka...*, s. 299.

²³ Cyt. za: R. Otto, *Mistyka...*, s. 300.

z owym Wiecznym-Jednym, nie jest interesujące jako fakt naukowy, lecz taki, od którego zależy zbawienie duszy. Wszystkie zapewnienia i dowody na całkowitą niepodzielność, doskonałą prostotę i zupełną tożsamość czy też dowody i tyrady przeciwko wielości, rozdzieleniu, rozproszeniu i różnorodności, jakkolwiek przybierają pozory racjonalnej ontologii, mają [u Śankary – dodatek K.Ś.] ostatecznie sens tylko wtedy, gdy są również zbawienne²⁴.

Współczesne zerwanie z tomizmem na polu systematycznej refleksji teologicznej obserwujemy nie tylko w porzuceniu skrajnie substancjalnej wyobraźni metafizycznej, ale także w zdystansowaniu się do formalnego modelu metafizyki tomistycznej i jej fundamentalnych założeń. Jak zauważa J. Tischner, ogólny układ traktatów tomistycznej teologii spekulatywnej jest tak pomyślany, aby doszło w nim do głosu przekonanie o ontologicznych związkach między bytami, tzn. między Absolutem a jego stworzeniem. Z tej racji, że Absolut jest metafizyczną racją wszystkiego, co jest poza nim samym, nauka o Absolutcie staje się logiczną podstawą innych działów teologii, szczególnie traktatu o Bogu Wcielonym i człowieku²⁵. Formalny schemat metafizyki podyktował zatem taki oto schemat dla teologii spekulatywnej: najpierw traktat o Jedynym Bogu (podbudowany argumentami na rzecz istnienia Boga), następnie traktat o Naturze Boga, o Trójcy Św., dopiero później traktaty o odniesieniu Boga do świata (dzieło stworzenia i odkupienia), o człowieku, o jego sprawach ostatecznych itd. Taka kolejność traktatów teologicznych różni się jednak z „logiką chrześcijańskiego Objawienia”, dla którego podstawę nie stanowi nauka o Jedynym Bogu, jak w tomistycznej teologii spekulatywnej, ale nauka o Jezusie i o tym, w co On wierzył, i co objawił. Wiara chrześcijańska jest w swej istocie specyficznie pojętą chrystologią, dla której poszczególne działy Objawienia, wyróżnione w naukotwórczej refleksji tomizmu, dają się potraktować jako poszczególne działy chrystologii. Nakładanie na chrześcijańskie Objawienie formalnego schematu metafizyki sprawia, że Jezus Chrystus nie jest już fundamentem Objawienia, ale jedynie kolejnym „wnioskiem” wywiedzionym przez spekulatywną teologię tomizmu²⁶.

²⁴ R. O t t o, *Mistyka...*, s. 28.

²⁵ Dla ilustracji warto przypomnieć chociażby początek drugiej kwestii *Summy teologicznej*: „Głównym zamiarem wiedzy świętej jest przekazywanie wiedzy o Bogu, ale nie tylko wedle tego, jaki jest sam w sobie, lecz także stosownie do tego, że jest zasadą i celem rzeczy, a w szczególności zasadą i celem stworzeń rozumnych (...). Wykładając tę naukę, rozważać będziemy, po pierwsze, o Bogu, po drugie, o ruchach stworzeń rozumnych ku Bogu, po trzecie o Chrystusie, który jako człowiek, jest dla nas drogą do Boga” (T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o Bogu. Summa teologii*, I, q. 1, tł. G. K u r y l e w i c z, Z. N e r c z u k, M. O l s z e w s k i, Kraków 2001, s. 35.

²⁶ P o r. J. T i s c h n e r, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego...*, s. 220 nn.

W odróżnieniu od teologii tomistycznej, w systematycznym wykładzie z dogmatyki prowadzonym na przykład przez T. Węclawskiego, pt. *Wykład wyznania wiary Kościoła*²⁷, punktem wyjścia jest zagadnienie: „Jesus Chrystus i królowanie Boga”. Temat ten zostaje rozpracowany w taki sposób, że w wykładzie chrześcijańskich prawd wiary, jako pierwsza dochodzi do głosu prawda o Osobie Jezusa Chrystusa, rozważana w ścisłym związku z prawdą o człowieku i jego życiu: „Królowanie Boga w ludzkim życiu i społeczności (człowiek zbawiony w Kościele)” i „Królowanie Boga jako wybranie człowieka”²⁸.

Otwartość wykładu z metafizyki

Niewątpliwie dążenia poznawcze studentów teologii powinna przenikać troska o coraz głębsze rozumienie wiary religijnej w kontekście pogłębionej refleksji teologicznej i filozoficznej. Każda próba namysłu nad wiarą w horyzoncie filozoficznego i teologicznego sposobu rozumienia człowieka, świata i Boga, powinna jednak odbywać się w klimacie szeroko pojętej otwartości. Oznacza to, że nie można z góry zamykać refleksji nad wiarą w ramach jednego tylko, choćby nawet uświęconego tradycją, horyzontu myślowego. Refleksja „przy zatrzaśniętych drzwiach” nie tylko utrudnia studentom teologii dialog ze współczesną filozofią, teologią i kulturą, ale przede wszystkim zamyka ich na rzeczywistość, która w swej prawdziwej złożoności i różnorodności sposobów istnienia sama niejako domaga się pluralizmu refleksji metafizycznej.

Papież Jan Paweł II, pomimo żywej afirmacji teologiczno-filozoficznej myśli Akwinaty, zauważa nieuniknione ograniczenia, jakim podlegają wszelkie próby całościowego ujmowania rzeczywistości na gruncie metafizyki.

Zadna filozofia historycznie ukształtowana nie może zasadnie twierdzić, że ujmuje całą prawdę, ani że w pełni wyjaśnia rzeczywistość człowieka, świata oraz relacji człowieka z Bogiem²⁹.

²⁷ Por. www.thfac.poznan.pl (strona internetowa Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu). Zgodnie z życzeniem ks. T. Węclawskiego zaznaczam, że teksty cytowane z powyższej strony internetowej służą jedynie jako notatki z wykładów. Tekst wykładów, zanim zostanie opublikowany, podlega bowiem nieustannej korekcie, dlatego uwzględniamy datę cytowania (cytat z dnia 30 listopada 2002).

²⁸ Tamże: „Zaczynam od historycznych wydarzeń zbawienia w ich wymiarze najłatwiej po ludzku uchwytnym, by dojść do wykładu o Bogu w Jego trynitarniej tajemnicy. Punktem wyjścia jest zatem indywidualne i społeczne doświadczenie zbawienia, punktem dojścia istota tajemnicy Boga. Taki porządek rozważania wydaje mi się uzasadniony i ze względów ściśle systematycznych i ze względów dydaktycznych”.

²⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 51.

Oznacza to, że oprócz nawiązywania do bogatej tradycji filozoficznej, istnieje stała konieczność zainteresowania się nowymi kierunkami we współczesnej metafizyce³⁰. Planowane wprowadzenie do metafizyki ma być zatem wykładem „otwartym”. Oznacza to najpierw, że odrzucamy przekonanie o możliwości istnienia tzw. „metafizyki dnia siódmego”, tzn. takiej filozofii, która – jedynie w przekonaniu jej twórców – zakończyła już „dzieło stwarzania”, i każdemu poszukującemu prawdy o rzeczywistości składa obietnicę, że jego trud zakończony. Strudzony wędrowiec może teraz spokojnie i odpowiedzialnie odpocząć w cieniu gotowej już metafizyki, wpatrywać się w jej jedynie słuszny i prawdziwy obraz świata, gdzie wyłącznie substancja jest źródłem jedności bytu, a ucząc się jej pojęć i formuł, będzie miał wrażenie, że posiadał prawdziwą rzeczywistość w jej pełnym, choć analogicznym, wymiarze. Wystarczy jednak, że ów wędrowiec przyjrzy się bliżej swojemu dialogicznemu doświadczeniu bycia w świecie, aby się przekonał, że narzucony mu „z góry” ahistoryczny, substancjalny obraz rzeczywistości okazał się zbyt ciasny dla wyrażenia tego, co „u dołu”, jak człowiek żyje w swojej historycznej, skończonej codzienności, oraz, jako chrześcijanin, jak wierzy w historyczne wydarzenie Jezusa Chrystusa.

Świadome bycie w świecie nie pozwala bezkrytycznie przyjmować obietnic o wyczerpującym obrazie rzeczywistości, których żadna uprawiana odpowiedzialnie metafizyka złożyć nie może. Stąd też planowane wprowadzenie do metafizyki nie będzie wprowadzeniem do określonego kierunku w metafizyce, ale wprowadzeniem do metafizyki, która ma dopiero otwierać człowieka na świat, na rzeczywistość. Prawdziwa metafizyka nigdy nie może zamykać człowieka w pojęciach (choć w nich dochodzi do głosu), ale wręcz przeciwnie, powinna otwierać go na „coś więcej i inaczej”, i pozostawiać go w tym otwarciu, aby mógł swobodnie „oddychać”. Metafizyka potrafi, jak się zdaje, zafascynować przede wszystkim dlatego, że nie można się jej po prostu nauczyć, ale dzięki niej można świadomie otworzyć się na coraz to nowe możliwości rozumienia siebie samego, świata i Boga. Metafizyka, która własny obraz świata i przyporządkowany mu aparat pojęciowy ukazywałaby jako jedynie możliwy, najszlachetniejszy i ostateczny, zdradziłaby swoje powołanie. Nie znaczy to, że myśląc w ten sposób odrzucamy z góry jakąkolwiek filozofię tylko dlatego, że nie jest ona zdolna wypowiedzieć całej rzeczywistości. W tym sensie nie odrzucamy także tomizmu. Chcemy jedynie traktować poszczególne kierunki w metafizyce w takim porządku, w jakim jedynie mogą być one sensownie i prawdziwie rozpatrywane, tzn. jako jedne z wielu możliwych dróg prowadzących do zrozumienia rzeczywistości.

³⁰ Por. tamże, 85–86.

W zapowiadającym wprowadzeniu do metafizyki nie chcemy stracić z oczu prawdy, że filozofia św. Tomasza z Akwinu, jako historyczna postać pewnej doktryny, będącej syntezą danych naukowych i filozoficznych z tzw. danymi chrześcijańskiego Objawienia, a więc doktryny opartej na ideale nauki jako „syntezy wyjaśniającej”, dziś już zupełnie niemożliwym do zrealizowania a nawet do wyobrażenia z uwagi na współczesny nam model naukowości³¹ – nie jest i nie może przecież być jedyną możliwą interpretacją tego, co istnieje, nie może być jedyną prawdziwą drogą do metafizyki. Ks. Józef Tischner pisał:

Z punktu widzenia chrześcijaństwa, rozejście się chrześcijaństwa z tomizmem nie powinno także budzić zdziwienia. W chrześcijaństwie podkreślało się i nadal podkreśla, że głębia Objawienia jest tak wielka, iż byłoby zuchwałością, gdyby chciało się ją wyczerpać za pomocą jakichkolwiek ludzkich pojęć, w tym także pojęć filozoficznych. [...] Jak w łonie każdej filozofii ukryta jest negacja samej siebie, tak w chrześcijaństwie ukryta jest cicha negacja każdej filozofii chcącej jego treść wyczerpać bez reszty³².

Nadzieja i niezależność w filozofowaniu

Czego brakuje dziś tomizmowi, a czego żyjące w duchowym rozchwianiu polskie społeczeństwo (a w nim także studenci teologii), może oczekiwać od filozofii, i co ostatecznie filozofia może i powinna mu dać? Takie pytania zadawał sobie w latach siedemdziesiątych minionego stulecia ks. Józef Tischner. W odpowiedzi wskazał on wyraźnie na głęboką potrzebę nadziei. Jego zdaniem, człowiek wkroczył w „okres głębokiego kryzysu swej nadziei”. Chcąc temu zaradzić, należało, zdaniem Tischnera, rozstać się duchowo z tomizmem, który nie odpowiadał na taką potrzebę chwili. Tischner mówił otwarcie o „schyłku chrześcijaństwa tomistycznego”³³ w tym sensie, że to nie samo chrześcijaństwo przeżywa swój kryzys, ale jedynie jedna z jego interpretacji – tomistyczna właśnie. Na tle tego kryzysu zrodziła się w polskim społeczeństwie głęboka duchowa i intelektualna potrzeba popularnej wykładni współczesnej filozofii, a więc dzieł Heideggera, Bubera, Levinasa, Marcela, Ricoeura, Schelera i wielu innych³⁴.

Oprócz utraty nadziei, której odzyskanie nakazywało niegdyś Tischnerowi porzucenie tomizmu, można by wskazać na jeszcze jeden istotny powód skłaniający do wzięcia rozbratu z tomizmem. Chodzi mianowicie o zachowanie dobrze pojętej niezależności filozofującego człowieka.

³¹ Por. J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego...*, s. 231–238.

³² Tamże, s. 238.

³³ Por. J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego...*, s. 215–256.

³⁴ Por. tenże, *Myślenie według wartości...*, s. 10–11.

Trzeba jednak z góry zaznaczyć, że ideał niezależnego myśliciela jest niezwykle trudny do realizacji. Trudność ta polega głównie na tym, że ideał ten, żywy już od schyłku antyku, jest szczególnie narażony na zafałszowanie. Karl Jaspers, wypowiadając się na temat niezależności filozofa-metafizyka, zwraca uwagę na „dwuznaczność niezależności”. Chodzi o to, że niezależność filozofa „sprowadza się w tym wypadku do tego, że nie uznaje on swych myśli za dogmaty, którym należy się podporządkować, lecz staje się panem swych myśli. Ale takie panowanie nad myślami jest dwuznaczne; może oznaczać albo nieskrępowaną arbitralność, albo też więź z transcendencją”³⁵.

Realizacja pierwszego modusu niezależności, legitymującej się nieskrępowaną arbitralnością wypowiedzi, okazuje się być w rzeczywistości jej całkowitym zaprzeczeniem. Filozofom realizującym taki typ pseudo-niezależności „towarzyszy duma i próżność, w tym, co ludzkie, odznaczają się chłodem, zaś ich stosunek do innych filozofów pełen jest wrogości i nienawiści. Wszystkich tych filozofów cechuje dogmatyzm w sprawach własnej doktryny. Ich niezależność tak wiele ma skaz, że sprawia wrażenie nie przejrzanej, czasem aż śmiesznej zależności”³⁶. Zdaje się, że przeciwko tak pojętej „niezależności”, choć w zupełnie innym kontekście, wypowiada się Urząd Nauczycielski Kościoła, na przykład w nauce o formułach wiary: „Wierzmy nie w formuły, ale w rzeczywistości, które one wyrażają i których wiara pozwala nam «dotknąć»”³⁷. Notabene znajdujemy przy tym odwołanie do św. Tomasza: „Akt (wiary) wierzącego nie odnosi się do tego, co się wypowiada, ale do rzeczywistości (wypowiadanej)”³⁸. Postacie niezależnego filozofa i teologa, którzy porzucili wiarę w formuły jako takie, u jednych wzbudzają podziw, u innych lęk. Tak zresztą było w przypadku samego św. Tomasza, którego doktryna, zanim zakorzeniła się w Kościele, spotkała się najpierw z tzw. „potępieniem paryskim”.

Od pozornej niezależności, opartej na niewolniczym przywiązaniu do uświęconych tradycją formuł i nawyków intelektualnych, odbiega autentyczna niezależność filozofa-metafizyka, której fundamentalnym wykładnikiem jest „więź z transcendencją”. Zdaniem Jaspersa, tak rozumiana niezależność nie jest ani czymś gotowym – jest ideałem, ani stawianiem siebie na równi z Bogiem, lecz odczuwaniem pełnej od Niego zależności.

³⁵ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, tł. A. Wołkiewicz, Wrocław 2000, s. 76.

³⁶ Tamże.

³⁷ *Katechizm Kościoła katolickiego*, 170.

³⁸ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, 1, 2 ad 2. – cyt. za *Katechizm...*, 170.

Co to oznacza w praktyce myślenia filozoficznego?

Niezależność filozofa-metafizyka jest przede wszystkim uwarunkowana, co sprawia, że absolutna niezależność w myśleniu nie jest w ogóle możliwa. Charakteryzując ten problem od strony negatywnej Jaspers uważa, że prawdziwa niezależność filozofującego człowieka nie ma nic wspólnego z obojętnością na to, co dzieje się w świecie, niewiążącym charakterem postępowania (tzn. że zawsze można postąpić inaczej), nieczułością na sprzeczność i absurd, wystrzeganiem się związku z tym, co Nieuwarunkowane (z transcendencją), porzuceniem bytu na korzyść samych tylko wymownych formuł języka, unikaniem międzyludzkiej komunikacji, dowolnym myśleniem. Tak pojęta niezależność, wzięta sama w sobie, przeradza się w nicość³⁹. Z kolei niezależność filozofującego człowieka rozważana od strony pozytywnej rozwija się, zdaniem Jaspersa, przede wszystkim dzięki zakotwiczeniu się filozofa w transcendencji. Dzięki temu filozof może żywić nadzieję, że w swoim własnym wnętrzu zostanie wyrwany mocą transcendencji z ograniczeń samego człowieczeństwa, które, odkąd tylko zaczyna być świadome, ulega złudzeniom i jest nieustannie narażone na szereg wypaczeń⁴⁰.

Jak zbliżyć się do ideału autentycznej niezależności człowieka-filozofa? Jaspers proponuje następujący program:

Nie wiązać się z żadną szkołą filozoficzną, nie uznawać prawdy dającej się wypowiedzieć za prawdę wyłączną i jedyną; być panem swoich myśli. Zamiast powiększać stan posiadania filozofii, pogłębiać filozofowanie jako ruch. Zmagać się o prawdę i człowieczeństwo w bezwarunkowej komunikacji. Uczyc się przyswajania przeszłości, słuchania tego, co mówią współcześnie, otwierania się na wszelkie możliwości. Jako ta właśnie jednostka, wgłębiając się w swoją dziejowość, w pochodzenie, w to, co zrobiłem, przyswajając sobie to, czym byłem, czym się stawałem i czym mnie obdarowano. Poprzez własną dziejowość nieustannie wzrastać w dziejowości człowieka bytu w całości, w obywatelstwo światowe. [...] Filozofowanie jest szkołą takiej niezależności, nie jej posiadaniem⁴¹.

Nawet gdybyśmy nie podzielali wszystkich postulatów Jaspersowskiej szkoły niezależnego filozofowania, to na próżno byłoby szukać tak otwartej umysłowości w tomizmie, który, w przekonaniu znakomitej większości swoich reprezentantów, nie potrzebuje dążenia do takiej niezależności w filozofowaniu, ponieważ już ją osiągnął.

Jeżeli realizacja przedstawionego tu projektu introdukcji do metafizyki chociaż w minimalnym stopniu pomoże studentom teologii w dostrzeżeniu tego, że poza metafizyką św. Tomasza istnieje ogromne bogactwo

³⁹ Por. K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 78–79.

⁴⁰ Por. tamże, s. 80.

⁴¹ Tamże, s. 80–81.

form refleksji metafizycznej w ciągu dziejów filozofii starożytnej, nowożytnej, a zwłaszcza współczesnej, nie tylko Zachodu, lecz także Wschodu, a ponadto okaże się pomocna w zapoznaniu się przynajmniej z najbardziej reprezentatywnymi z nich, i w końcu choć trochę zmniejszy niechęć do metafizyki, wnosząc nieco duchowego zachwyty nad jedną i powszechną, ale polifoniczną prawdą o rzeczywistości – spełni stawiane jej i tak już wygórowane zadania.

WHAT METAPHYSICS DOES A STUDENT OF THEOLOGY NEED? An Introduction to Research

S u m m a r y

The author presents a project of a book about metaphysics for theology students. The way the book is meant to differ from the books already present on the market is the acknowledgment of a failure of classical metaphysics and, consequently, an attempt to view metaphysics from a wider than just Thomistic perspective. Such a view reveals a twofold aim of the coursebook: (1) breaking a tendency to substitute the so called “Aristotelian and Thomistic philosophy” for any metaphysics, (2) acquainting theology students with metaphysical and extra-metaphysical projects of the “first philosophy”.

The aim of a broad presentation of new studies in metaphysics is to focus not so much on an analysis of detailed philosophical problems, but first of all on developing a new metaphysical imagination. The place of the dogmas of classical “substantial metaphysics”, for which all reality is ready and determined, is to be now taken by “relational imagination”, i.e. imagination which does not consider a relation as a quality, but as a primary form of being. Relation, as a new token of metaphysical imagination implies a whole range of problems, which cannot be overlooked by metaphysics as it is taught today at theology faculties not only for the sake of metaphysics itself, but primarily for the sake of theology, which is now working in majority of cases with a metaphysics completely different from the Thomistic one. Therefore, a lecture in metaphysics for theology students today must be enriched by discoveries made in the philosophy of the 20th century, especially the discovery of “historicity” of man, the world and even God himself (the historicity of Christian Revelation), meeting as a philosophical category, numerous social problems, relational community and the role of language and communication in the process of learning about the world.