

Jarosław Popławski

Klasyczna koncepcja ontologiczna a ontologia relacyjna

Colloquia Theologica Ottoniana nr 1, 27-40

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KLASYCZNA KONCEPCJA ONTOLOGICZNA A ONTOLOGIA RELACYJNA

Ks. Jarosław Popławski
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Wstęp

W przestrzeni myśli filozoficznej i teologicznej istnieje „problem” klasycznej (arystotelesowsko-tomistycznej) koncepcji ontologicznej¹ – chociaż wielu skłonnych jest sądzić, że ten „problem” już nie istnieje, że z koncepcją tą trzeba się po prostu raz na zawsze rozstać². Trudno oczywiście w kilku słowach od razu ten „problem” dokładnie zidentyfikować. Zresztą z perspektywy różnych nurtów filozoficznych czy teologicznych, w odniesieniu do różnych zagadnień, może się on jawić w rozmaitych postaciach. By jednak od czegoś rozpocząć ważną, naszym zdaniem, dyskusję, odwołać się można do pewnego niepokojącego wrażenia, które pojawia się dość wyraźnie wtedy, gdy z nieuzasadnionych lub uzasadnionych powodów rezygnujemy jednak z klasycznej koncepcji ontologicznej, lub przynajmniej nie traktujemy jej jako ważnego punktu odniesienia w filozoficznej czy teologicznej refleksji. Powstaje wówczas wra-

¹ Jeden ze znanych teologów odnosząc się do prób zakwestionowania statusu, jaki w ramach tradycji chrześcijańskiej (lub wprost: w wyznaniu wiary Kościoła) mają klasycznie metafizyczne elementy pojęcia Boga, stwierdza, że jakkolwiek wielokrotnie próbowano dokonać tego rodzaju dewaluacyjnej krytyki metafizycznego myślenia o Bogu, okazało się, że nie można jej przeprowadzić zupełnie konsekwentnie i radykalnie, pozostając zarazem na gruncie katolickiego wyznania wiary.

² „Porzucamy ontologię dominacji. Nie bawimy się w nowe układy pionków, bo nowych układów już nie ma, lecz porzucamy całą szachownicę. Dawne przeciwności pozostają poza nami. Innymi słowy: oczyszczamy wiarę ze szczątków tradycji arystotelesowskiej i przywracamy jej biblijny, dialogiczny wymiar” (J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 247–249).

zenie, że ta budowana przez nas refleksja pozbawiona została niemal zupełnie ontologicznego fundamentu lub w najlepszym razie odwołuje się do jakiejś „nowej” ontologii, która wielce pożądana, jest jednak niemal całkowicie nieokreślona. Nasza refleksja może być wówczas twórcza, może dobrze opisywać poznawaną rzeczywistość, ale też ci, którzy dbają o należytą głębię myśli, tym bardziej natarczywie pytają o to, jaka ontologia leży lub powinna leżeć u jej podstaw.

Takie natarczywe pytanie nasuwa się na przykład w związku ze sformułowanym w odniesieniu do niedostatków klasycznej koncepcji ontologicznej przez ks. prof. J. Tischnera poglądem, że na bazie czy wspólnie z ontologią arystotelesowską ukształtowała się w teologii *ontologia dominacji* (Przyczyny nad skutkiem, Boga nad stworzeniem), przynosząc oczywiście fatalne skutki, dobrze widoczne w perspektywie przyjmowanej dziś niemal powszechnie dialogicznej koncepcji stworzenia. Z poglądem takim trudno się zgodzić. Jest on zrozumiały i rzeczywiście trafia w istotę problemu, z którym klasyczna myśl ontologiczna musi się dziś zmierzyć. Jednocześnie jednak, zawiera się w nim tak poważny zarzut wobec klasycznej ontologii, że ta druga nie może się do niego nie ustosunkować. Uczciwość w dialogu domaga się oczywiście, by takiego głosu wysłuchać. Ale nie tylko uczciwość. W tle bowiem wciąż trwa niepokojące pytanie o to, jaką ewentualnie alternatywą dysponujemy? Może się bowiem okazać, że żadną, pomimo tego, że poszukiwanie kształtu „nowej” ontologii trwa już wiele pokoleń. Przyjmując, że poszukiwanie to w istocie nie jest pozbawione prawdziwie ontologicznej intuicji, jednej z ważnych przyczyn jego niemocy szukać należy w nadmiernie ostrej opozycji do tej właśnie, klasycznej koncepcji, która ze swej strony, okopując się na pozycjach obronnych i nie podejmując dialogu, nie ujawnia całego tkwiącego w niej potencjału. W prezentowanym artykule spróbujemy odpowiedzieć na pytanie: czy i na ile klasyczna koncepcja ontologiczna zdolna jest wyjść naprzeciw, zdawałoby się niemożliwym do spełnienia (w ramach tejże koncepcji), oczekiwaniom filozofii dialogu i analogicznego nurtu w teologii.

O potrzebie i możliwości wewnętrznej przemiany klasycznej koncepcji ontologicznej

O potrzebie gruntownego przekształcenia klasycznej koncepcji ontologicznej, jeżeli w ogóle ma być ona jeszcze dziś ocalona, mówi się zazwyczaj z perspektywy współczesnych oczekiwań dotyczących ontologii z bezwzględną stanowczością. Wytwarza to swoistą zewnętrzną presję, która nie pozwala dostrzec, że taka sama, niezwykle silna presja przemiany tkwi wewnątrz arystotelesowsko-tomistycznego systemu filozoficznego. By to zilustrować, wystarczy przywołać jedno z najbardziej urzekających, a przede wszystkim ważnych przekonań, że mianowicie jest on systemem *u n i w e r s a l n y m*. To prawda, że każdy system filozoficzny może mieć o sobie takie przekonanie, ale mało który tak radykalnie i jednoznacznie podkreśla swój realizm, obiektywizm i właśnie uniwersalizm³, że wiarygodne zakwestionowanie któregoś z tych określeń od razu kompromituje go w całości. Uniwersalizm klasycznego systemu filozoficznego, a wraz z nim klasycznej koncepcji ontologicznej, można więc rozumieć dwojako. Najpierw tak, że dotyczy on i koncentruje swoją myśl wokół zagadnień fundamentalnych, ostatecznych, przez co dotyczy każdego bez wyjątku bytu. Po drugie, że jest otwarty, to znaczy że płynnie łączy się z istotnymi elementami myśli pochodzących z innych tradycji czy nurtów. Kiedy jednak tak mówimy, okazuje się jasno, że to właśnie to mamy przeciwko klasycznej ontologii: nie jest ona otwarta i nie łączy się płynnie (a nawet w ogóle się nie łączy) z myślą pochodzącą z innych tradycji czy nurtów. Wskazuje się tu przede wszystkim na ślepy zaułek, w który zabrnęła klasyczna ontologia w zakresie języka i metody tak, że przy ich pomocy nie można opisać części fundamentalnych zjawisk, które dziś jako fundamentalne jesteśmy zdolni w świecie widzieć. Z tego powodu współczesna myśl filozoficzna i teologiczna staje się jej coraz bardziej odległa, a nawet obca.

Trzeba powiedzieć otwarcie, że rzeczywiście mamy tu do czynienia z niekoniernie świadomą, ale jednak zdradą pierwotnych, głębokich metafizycznych intuicji oraz dokonań wybitnych przedstawicieli nurtu arystotelesowsko-tomistycznego, do których trzeba bezwzględnie wrócić, aby zamiast okopywać się na pozycjach obronnych (co musi skutkować gwałtowną marginalizacją), rzeczywiście naprzód posunąć myśl ontologiczną. Szczególnie cenną dla tego

³ J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Warszawa 1938, s. 9–10 n.

celu inspiracją, a w pewnym sensie także prowokacją, która nie podjęta z pewnością skompromituje klasyczną ontologię, zdają się być coraz powszechniej akceptowane osiągnięcia szeroko rozumianej filozofii dialogu oraz teologii, w której dialog odgrywa zasadniczą rolę. Pytanie o możliwość odczytania w nich i sformułowania podstawowych tez ontologii relacyjnej jest pierwszym i kluczowym pytaniem, na które klasyczna koncepcja ontologiczna musi udzielić odpowiedzi. Rzecz jednak w tym, że ta odpowiedź, zdecydowanie twierdząca, powinna być udzielona (przynajmniej w podstawowym zarysie) już dawno, na przełomie średniowiecza i nowożytności, z powodu wewnętrznego imperatywu, aby o konstytucji bytu mówić to, co się wie i co jest istotne, a nie dopiero dziś pod zewnętrzną presją i realną groźbą marginalizacji. Czy jednak rzeczywiście relacyjność bytu da się w logiczny sposób wywieść z wnętrza, z samego serca klasycznej koncepcji ontologicznej, skoro powszechnie wiadomo, że według niej dla bytu ukonstytuowanego jako substancja wszelkie relacje do innych bytów mogą być rozumiane jedynie jako przypadłości?

Otóż dotykamy tu jednej z kluczowych i, jak się wydaje, dawno już zamkniętej kwestii koncepcji bytu jako *s u b s t a n c j i*. Byt jest substancją, a więc „czymś”, co nie istnieje już w żadnym podłożu, istnieje *per se*. To „coś” (byt-substancja) – jak to z właściwą sobie precyzją określa S. Swieżawski – jest w bytowaniu *niezależne od jakichkolwiek innych bytów*, po czym dodaje: *za wyjątkiem jednej tylko i rozciągającej się na wszelki byt, nie będący Bogiem, zależności od Boga jako od pierwszej przyczyny*⁴. W związku z tym precyzyjnym określeniem równie precyzyjnie i równie mocno należy zwrócić uwagę na pewną, pozorną tylko, a przyjmowaną dość bezkrytycznie oczywistość. Chodzi mianowicie o niebudzące wątpliwości wrażenie, że byt zostaje tu raz na zawsze określony jako rzeczywistość odrębna i niezależna od innych bytów, to znaczy samoistna. Z pewnością w klasycznej koncepcji ontologicznej tak właśnie jest – z tym jednym jednak, burzącym dopiero co wyrażony pogląd zastrzeżeniem, że nie dotyczy to relacji do bytu absolutnego, do Boga. Niestety, zastrzeżenie to, aż nadto oczywiste dla każdego, kto choćby pobieżnie zetknął się z systemem klasycznej filozofii, nigdy nie zostało rozwinięte w taki sposób, aby okazało się, jakie konkretnie konsekwencje dla konstytucji bytu i dla definicji sub-

⁴ S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, s. 207.

stancji ma ta właśnie konieczna relacja do Boga⁵. W efekcie, gdy wraz z nowymi prądami myślowymi na progu nowożytności zaczął początkowo stopniowo, potem już gwałtownie znikać religijny i teologiczny kontekst oraz klimat refleksji filozoficznej, gdy następnie kwestia relacji bytu do Boga z serca ontologii przeniesiona została w przestrzeń teodycei, klasyczna ontologia pozostała z pojęciem substancji jako rzeczywistości odrębnej i niezależnej, a w konsekwencji, co ważne, z pojęciem istnienia jako samoposiadania i wolności jako samostanowienia. Tak określonym pojęciem bytu-substancji w żaden sposób nie da się wyjaśnić zauważonego precyzyjnie przez S. Swieżawskiego zastrzeżenia dotyczącego wyjątku od niezależności w bytowaniu substancji. Wyjątek ten jednak, potraktowany konsekwentnie, choć z pewnością nie usatysfakcjonuje tych, którym bliska jest dziś dialogiczna koncepcja rzeczywistości, choćby dlatego, że dotyczy on jedynie Boga, a nie wszystkich w ogóle bytów, to przecież stanowi na tyle zasadniczy wyłom w sposobie myślenia o bycie-substancji, że i w tym względzie może otworzyć zupełnie nieoczekiwane perspektywy.

Tymczasem zdecydowanie i jednoznacznie stwierdzić należy, że byt-substancja owszem, jest czymś, co nie bytuje już w żadnym podłożu, w żadnym innym podmiocie (jak przypadłości), ale w swoim (aktualnym) bytowaniu (a nie tylko w powstawaniu⁶) jest tyleż samo *n i e - z a l e ż n y*, co *i z a l e ż n y* od innego (innych) bytu, od Boga. Ważne jest, że oba te, pozornie wykluczające się określenia, pojawiają się w definicji substancji równocześnie, jako równie mocne i równie istotne. I to jest właśnie zasadniczy problem, którego nie można bez końca unikać, otwarcie lub skrycie wprowadzając w przestrzeń refleksji ontologicznej kategorię czasu (najpierw niezależny, potem zależny), lub izolując wyjątkową relację bytu do Boga wyprowadzając ją z przestrzeni refleksji ściśle ontologicznej. Aby odpowiedź na pytanie, w jaki sposób odrębny byt może być jednocześnie niezależny i zależny od innego bytu (od Boga) była możliwa, trzeba się przede wszystkim zgodzić, że wypracowana w ramach klasycznej ontologii koncepcja bytu jako odrębnej i niezależnej substancji jest nie tylko zgodna ze zdrowym rozsądkiem, ale też w całej rozciągłości teoretycznie poprawna i w zakresie, którego dotyczy zupełnie wykończona. Byt jest rzeczywistością odrębną i niezależną, i tej odrębności i niezależności poszukiwana

⁵ To, co klasyczna filozofia mówi o zewnętrznych przyczynach bytu (sprawczej i celowej) formułowane jest zazwyczaj tak, że w potocznym (powierzchownym, ale przecież powszechnym) rozumieniu znika niemal zupełnie z pola widzenia, gdy o substancji rozważamy.

⁶ Tamże.

zależność nie tylko nie znosi, ale w żadnym aspekcie jej nie narusza. Jest to stwierdzenie zupełnie podstawowe i bezwzględnie ważne.

Istota postawionego problemu i związana z nim trudność polega właśnie na tym, że zależność bytu od drugiego nie jest alternatywą dla jego niezależności i dlatego oba te określenia mogą znaleźć się w definicji substancji. W przeciwnym razie zgoda na zależność musiałaby skutkować koniecznością redukcji niezależności, a przecież powiedziane zostało, że w tym zakresie byt-substancja zdefiniowany jest poprawnie i wiążąco. Oznacza to zarazem, że zależność bytu od drugiego (od Boga, w tym od Boga jako Pierwszej Przyczyny) nie może być w żadnym razie rozumiana jako postać dominacji, wprost lub nie wprost zagrażającej niezależności bytu. Jeżeli mówi się, że filozofia arystotelesowsko-tomistyczna inspirowała w jakiś sposób powstanie ontologii dominacji z wszystkimi jej konsekwencjami, to mogło to mieć miejsce przede wszystkim dlatego, że nie przemyślała na czas tkwiącego w samym jej sercu, rozważanego właśnie problemu, nie odpowiedziała na pytanie o to jaki rodzaj ontologicznej (koniecznej) zależności od Boga konstytuuje byt nie stanowiąc alternatywy dla jego niezależności? I jest to pytanie ściśle ontologiczne, nie tylko precyzyjnie postawione wewnątrz klasycznego systemu filozoficznego (a nie wyłącznie pod zewnętrznią presją współczesnych oczekiwań), ale także takie, które zdolne jest pokazać zaskakujący tkwiący w nim potencjał. Trzeba powiedzieć to tak: byt zdefiniowany jako odrębna i niezależna substancja, zdefiniowany jest poprawnie, ale nie jest zdefiniowany do końca. Klasyczna koncepcja bytu nie jest koncepcją zamkniętą, nigdy taką nie była, a nierozwiązana, nieuwzględniona w definicji substancji kwestia konstytutywnego, koniecznego charakteru jej relacji do Boga jest tego najlepszym dowodem.

W stronę ontologii relacyjnej

Jedną z zasadniczych trudności, przed którą staje klasyczna ontologia szukając odpowiedzi na postawione pytanie jest to, że musi ona teraz wypowiedzieć słowo, które zdaje się nie być jej własnym słowem, które jednak w najgłębszej swej istocie jej własnym słowem jest. Co więcej, gdy zostaje przez nią za takie uznane i wypowiedziane, nabiera znaczenia, jakiego żaden inny filozoficzny system nie jest w stanie z nim związać. Tym słowem jest *w o l n o ś ć*. Dlaczego słowo to zdaje się nie być własnym słowem klasycznej filozofii,

przynajmniej nie w tym (fundamentalnym) znaczeniu, o jakie teraz chodzi, to zupełnie osobna, lecz zarazem niezwykle ważna kwestia. Wydaje się, że jedną z zasadniczych przyczyn takiego stanu rzeczy było nieuwzględnienie w punkcie wyjścia starożytnej greckiej filozofii szczególnego charakteru tajemnicy osobowego istnienia⁷. To nieuwzględnienie, którego w żadnym razie nie można traktować jako błędu, jest zrozumiałe zarówno ze względu na ówczesną, bynajmniej niepodobną do dzisiejszej wrażliwość, jak i ze względu na metodę odwołującą się do istnienia wszystkich w ogóle (postrzeganych zmysłowo) bytów. Stąd meta-fizyka w poszukiwaniu tajemnicy istnienia przekraczająca *physis* obejmującą cały kosmos, którego częścią jest człowiek⁸. Powstająca w ramach metafizyki koncepcja ontologiczna okazała się jednak na tyle skuteczna, że (nie bez wpływu chrześcijańskiego objawienia) potrafiła dostrzec, sformułować i bronić ontologicznych podstaw wyjątkowości osoby. Osoba – powtarza Jéan Maritain za św. Tomaszem – *jest tym, co w całej przyrodzie najszlachetniejsze i najbardziej wzniosłe, ponieważ jedynie osoba jest wolna i jedynie ona posiada w pełnym znaczeniu tego słowa wewnętrzną i podmiotowość. Jej ontologiczny ciężar gatunkowy jest wyższy, niż ciężar całego tego wszechświata*⁹. Jednakże, niestety, przekonanie to nie wpłynęło znacząco na korektę punktu wyjścia metafizyki tak, aby uznała ona, że *kosmos dopełnia się [...] w człowieku, który jest jednocześnie streszczeniem świata i jego przekraczaniem*¹⁰. Korekta taka zdolna byłaby *całkowicie przekształcić*¹¹ meta-fizykę w meta-antropologię¹² rozumiejącą, że to właśnie *osoba stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem*¹³, a zatem szczególnie

⁷ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 219–220.

⁸ H.U. von Balthazar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004, s. 81. Takie „fizyczne” znamiona nosi wyraźnie pojęcie substancji, której odrębność etyczna, choć zdecydowanie bardziej radykalna, wydaje się o wiele mniej godna uwagi.

⁹ J. Maritain, *Podmiotowość człowieka*, w: *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrych, Kraków 1988, s. 85.

¹⁰ H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 81.

¹¹ Tamże, s. 89; A. Scola, *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, „Społeczeństwo” 2 (2003), s. 175 n.

¹² J. Popławski, *Relacja osobowa. Centralny temat ontologii paschalnej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 66.

¹³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998, s. 83.

dogodny teren dla uprawiania ontologii, wewnątrz której radykalnie zmniejsza się dystans między pojęciem istnienia i wolności, bytu i osoby¹⁴.

Trzymając się przyjętego kierunku refleksji, zaznaczyć trzeba, że o wolności mówimy teraz wyłącznie w kontekście zależności bytu-substancji od bytu absolutnego, od Boga, którą to zależność ontologia rozpoznaje jako wyjątek od jej definicyjnej odrębności i niezależności. Wyjątku tego nie można jednak bez końca wyłączać do osobnej dyskusji tylko dlatego, że przyzwyczailiśmy się do powszechnie przyjmowanej, a w istotnych punktach niepełnej definicji substancji. Skoro w naszym rozumieniu byt także w relacji do Boga pozostaje wciąż odrębną i niezależną (trzeba powiedzieć ściśle: wolną) substancją, to nienaruszającą ich, a konieczną zależność (od Boga) wyjaśnić można wyłącznie pojęciem wolności. Podstawowe i zarazem intrygujące pytanie, które rodzi się wobec tej dość obiecującej perspektywy, dotyczy tego, skąd w samym centrum rozważań o bycie-substancji to pojęcie może się pojawić? Jeśli nawet w duchu uniwersalizmu klasyczna ontologia zgodzi się w końcu przyjąć je jako pochodzącą z zewnątrz inspirację, to i tak musi przecież w sobie samej znaleźć właściwe dla niego miejsce, aby mogła rzeczywiście uznać je za własne. Otóż, wbrew wszelkim pozorom, znaleźć takie miejsce wcale nie jest trudno. Wystarczy odwołać się do tego, co powszechnie uznaje się za wartość klasycznej metafizyki, co ocalało w ogniu bezwzględnej krytyki, co przez pokolenia było natchnieniem w konstruowaniu systemu i co nadal pozostaje jego nerwem. Tym czymś jest mianowicie *i n t u i c j a i s t n i e n i a*. Maritain mówi o niej wprost jako o podstawowym, niezbędnym wyposażeniu każdego metafizyka – które jednak nie jest dane każdemu, kto za metafizyka się uważa¹⁵. To ważne, byśmy nie pomyśleli, że mowa jest tu o wyposażeniu tanim, a więc i mało oryginalnym. Przeciwnie, to właśnie intuicja istnienia umożliwia poznającemu podmiotowi rzeczywiste spotkanie z bytem jako bytem i rozpoznanie jego prawdy, formułowanej następnie w być może trudnych, być może abstrakcyjnych, ale jednak zawierających prawdę bytu pojęciach klasycznej ontologii. Intuicja istnienia więc, konkluduje Maritain, jest takim intelektualnym wyposażeniem, które czyni nas *podatnymi i wystarczająco wolnymi, aby słuchać szeptu wszystkich rzeczy i aby słyszeć zamiast fabrykować odpowiedzi*¹⁶.

¹⁴ J. Popławski, *O odnowioną postać metafizyki w kontekście nauk teologicznych*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 73–86.

¹⁵ J. Maritain, *Intuicja bytu*, w: *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 149.

¹⁶ Tamże, s. 149–150.

Z pewnością piękne to słowa, oddające istotę klimatu, w którym przez pokolenia rozwijała się i dojrzewała ontologia, i w którym także dziś rozwijać się i dojrzewać powinna. Tyle tylko, że w związku z nimi rozważane pojęcie substancji z nieodpartą siłą wydaje się taką właśnie, sfabrykowaną, a przynajmniej rażąco niepełną odpowiedzią na pytanie o byt. Jeśli zaś fabrykowanie polega na tym, że w spotkaniu z bytem nie słuchamy dostatecznie uważnie *szeptu wszystkich rzeczy*, to trzeba raz jeszcze, uważniej niż dotąd, wsłuchać się w to, co byt-substancja ma w tej sprawie do powiedzenia. Otóż niewątpliwie najpierw to, że jest, że istnieje, że rzeczywiście jest odrębny i niezależny od innych bytów, i że zarazem, w podstawowym, fundamentalnym znaczeniu tego słowa, jest wolny. To pierwsze odkrycie wolności jako innego imienia istnienia nie tylko nie narusza ujmowanych dotąd w definicji substancji odrębności i niezależności, ale je potwierdza, uzasadnia i rozwija. Zwraca uwagę, że odrębność i niezależność właśnie dzięki wolności zyskują swoją najbardziej radykalną postać, że zatem kwestionowanie przedmiotowego (substancjalnego) charakteru bytu w imię jego charakteru podmiotowego (wolnego) nie tylko nie zgadza się ze zdrowym rozsądkiem, ale też zwyczajnie mija się z celem. Jednakże, w tym właśnie miejscu, w którym zostaje potwierdzona i ukazana w pełni meta-fizyczna i (jeśli wolno tak powiedzieć) meta-etyczna odrębność i niezależność bytu, w miejscu, w którym, jak się wydaje, klasyczna ontologia zwyczajnie utknęła, nie można nie słuchać i nie można nie słyszeć już nie tylko szeptu, ale zdecydowanego protestu bytu-substancji w sprawie tych, przyznanych jej, definicyjnych właściwości. Byt po prostu nie chce być tak rozumianą substancją, nie chce być niezależny, nie chce być sam, chce, aby drugi, aby Bóg z nim był – by przypomnieć kontekst prowadzonej tu refleksji. *Byt-z-nicością* – mówi Maritain – *implikuje, aby być, byt-bez-nicości, owo istnienie absolutne, które dostrzega wyraźnie od początku, jakby ukryte w jego pierwotnej intuicji istnienia*¹⁷. Jeśli nawet otwartą pozostawimy kwestię, czy byt absolutny *pomyślany jest tu osobowo czy nie*¹⁸ (w perspektywie metaantropologicznej odpowiedź twierdząca jest nieuchronna, możliwa i zdecydowanie łatwiejsza), to i tak wynika stąd jeden zasadniczy wniosek: to, co o substancji dotąd wiemy, nie jest wszystkim, co wiedzieć powinniśmy. Byt-substancja jest rzeczywistością odrębną, ale nie jest rzeczywistością, która niczego nie potrzebuje. **P o t r z e b u j e** drugiego, osta-

¹⁷ J. Maritain, *Naturalne poznanie Boga*, w: *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 165.

¹⁸ H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 80.

tecznie zawsze potrzebuje Boga¹⁹, i w tej potrzebie wypowiada ową brakującą część swojej definicji. Warto od razu dodać, że ponieważ jest to rzeczywiście potrzeba drugiego²⁰, jej istoty nie wyjaśnia do końca znana z klasycznej ontologii kategoria celu (ostatecznego), do którego podmiot odniesiony jest jak możliwość do aktu, lecz dopiero dalsza jej (tej kategorii) perspektywa, którą stanowi odrębny i niezależny byt Boga, Boga, który chce swojego stworzenia. Poza tą konieczną i wolną relacją do Boga nie może być przywrócona w ontologii perspektywa sensu. Nie jest ona bowiem tym samym co perspektywa celu rozumianego raczej jako dążenie do doskonałości bytu (rozwój), do tego, czym jeszcze nie jest, a czym być powinien, pogłębiające w istocie jego odrębność i niezależność, a tym samym i odkrytą właśnie potrzebę drugiego.

Oczywiście potrzeba drugiego nie wyjaśnia jeszcze tego rodzaju zależności bytu-substancji od bytu absolutnego, która nie jest alternatywą dla jego odrębności i niezależności. Przede wszystkim jednak i najpierw musi być ona (ta potrzeba) rozpoznana, przyjęta i potraktowana z najwyższą powagą jako kategoria ściśle ontologiczna. Wraz z nią bowiem przed ontologią otwiera się perspektywa, która dla każdego występującego z pozycji jej klasycznej postaci musi wydać się szokująca, i którą z pewnością nazwać można *rewolucją w rozumieniu bytu*²¹, która jednak, jak widać – i to jest niemniej zaskakujące – wynika wprost z samego jej wnętrza. W perspektywie tej można i koniecznie trzeba postawić jako ściśle ontologiczne pytania: czy Bóg tę moją potrzebę (rozumie i czy ją) przyjmuje, czy On sam potrzebuje mnie tak, jak ja Jego (aby być), a jeśli tak, to czy ja tę Jego potrzebę (rozumiem i czy ją) przyjmuję? Pytań takich jest dużo więcej i, co ciekawe, wraz z licznymi próbami odpowiedzi są one dobrze znane jako owoc innego niż klasyczny sposobu uprawiania filozofii (od filozofii podmiotu do filozofii dialogu). Ważniejsze jednak, że wraz z nimi ontologia z jednej strony odnajduje swoje własne i właściwe miejsce u samych podstaw dialogicznej koncepcji rzeczywistości, z drugiej zaś, jako swój własny i właściwy rozpoznaje ten rodzaj zależności, który w istocie relację (osobową) tworzy, a który nazywamy m i ł o ś c i ą. Bez wątplenia potraktowanie miłości jako kategorii ontologicznej musi brzmieć tu zupełnie niewiarygodnie, musi

¹⁹ I dlatego to odniesienie do Boga musi zawierać się w jej definicji. Na ile powinny zawierać się w niej również odniesienia do innych bytów, pozostaje kwestią otwartą.

²⁰ Aby mnie chciał, a następnie, abym ja miał kogo chcieć.

²¹ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 199.

wydać się mało atrakcyjnym, całkowicie powierzchownym retuszem klasycznej koncepcji ontologicznej, choćby tylko dlatego, że w przestrzeni miłości wolność nie tworzy związków o charakterze koniecznym, a tylko takie mogą interesować ontologię jako konstytuujące byt. Owszem, ale właśnie z tego względu, relacja do Boga (a wraz z nią być może także i inne międzybytowe relacje) wciąż pozostaje wyjątkiem od definicji bytu jako odrębnej i niezależnej substancji.

Najwyższy więc czas, aby zwrócić uwagę – i to jest dla ontologii sprawa o kluczowym znaczeniu – że z miłością związany jest jednak pewien szczególny rodzaj konieczności, który trudno tu dokładnie analizować, ale który bez wątpienia do istoty miłości należy. W opisowy i tymczasowy sposób scharakteryzować ją można wskazując na to, że nie ogranicza ona wolności, bo to właśnie wolność ją konstytuuje, ale też nie czyni tego w akcie autodeterminacji, bo od wszelkich aktów autodeterminacji jest ona niezależna²² – jest raczej ich źródłem. Klasyczna ontologia z pewnością nazwałaby ją koniecznością pierwszego pociągnięcia. Pierwsza przyczyna, mówi Arystoteles, *porusza jak coś kochanego*²³. I słusznie, tyle tylko, że wraz z nią w przestrzeni ontologii pojawia się pewien szczególny rodzaj ryzyka²⁴ charakterystyczny dla każdej osobowej relacji. Otóż o konieczności w tej relacji można mówić, dopóki trwa miłość. Wspomniane więc ryzyko daje się wyrazić w pytaniach: czy Bóg zawsze tę moją miłość (rozumie i czy ją) przyjmuje, czy On sam zawsze kocha mnie tak, jak ja Jego, a jeśli tak, to czy ja zawsze tę Jego miłość (rozumiem i czy ją) przyjmuję? Rzeczywiście, jak słusznie zauważa Maritain, pytania takie to przede wszystkim *sprawa religii*²⁵. Ale też nie od dziś wiadomo, że *każda ludzka filozofia [...] jest w swej istocie jednocześnie religijna i teologiczna, ponieważ stawia pytania o Byt Absolutny*²⁶. Pytania te więc, potraktowane konsekwentnie jako filozoficzne, muszą powodować, jeśli wolno się tak wyrazić, radykalne rozluźnienie ontologicznych struktur, w których zdecydowanie wię-

²² Nie jest więc tym samym, co zwykliśmy określać jako konieczność etyczną czy moralną. Jest to właśnie konieczność ontologiczna.

²³ Arystoteles, *Metafizyka*, 1072^b, Lublin 1996, s. 220–221. Św. Tomasz dodaje zaś: *Pierwszy, nieruchomy poruszyciel, którym jest Bóg [...] porusza jako zupełnie nieruchomy, a to znaczy, że porusza jako przedmiot pragnienia. Bóg więc [...] jest pierwszym przedmiotem pragnienia* (św. Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, I, 37).

²⁴ J. Maritain, *Podmiotowość człowieka*, w: *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 89.

²⁵ Tamże.

²⁶ H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 80.

cej, niż sądziliśmy dotąd, a nawet wszystko, z istnieniem włącznie zależy od miłości. Jeżeli w gruncie rzeczy oznacza to, że wszystko, z istnieniem włącznie zależy od wolności²⁷, to właśnie w tym znaczeniu słowo o wolności jest własnym słowem klasycznej ontologii, którego z taką mocą żaden inny filozoficzny system nie jest w stanie wypowiedzieć.

Zakończenie

Przedstawiona refleksja dotycząca definicji substancji stanowi element szerszego i jeszcze bardziej fundamentalnego dla ontologii problemu. Można odnieść wrażenie, że zmierza ona zdecydowanie w stronę zrozumienia bytu jako podmiotu, kwestionując tym samym prymat jego przedmiotowego ujęcia charakterystyczny dla *egzystencjalistycznego intelektualizmu* filozofii arystotelesowsko-tomistycznej²⁸. Napięcie między tymi dwoma ujęciami bytu towarzyszy myśli filozoficznej niemal od zawsze, przyjmując raz mniej, raz bardziej radykalną formę²⁹. Z dzisiejszej perspektywy wydaje się, że w istocie spór ten dotyczy tego, czy byt należy rozumieć najpierw jako przedmiot (poznania), a następnie jako podmiot (działania), czy jednak najpierw jako podmiot (działania), a potem dopiero jako przedmiot (poznania) – bo to, że jest on jednym i drugim, to zasadniczo nie ulega wątpliwości. Wyjaśnienie, że w porządku istnienia byt jest najpierw podmiotem, w porządku poznania ujmowanym najpierw jako przedmiot, jest tak oczywiste, że aż banalne. Oczywiście jest także i to, że klasyczna ontologia, dbając ze szczególną starannością o realizm, obiektywizm i uniwersalizm swoich rozstrzygnięć, musiała budować się na tym, co o tajemnicy bytu poznać możemy w sposób pewny i niebudzący wątpliwości. Dlatego zresztą jej wypowiedzi wydają się tak arbitralne, owej podmiotowej tajemnicy nieodpowiadające, lecz zarazem tak trudne do konsekwentnego za-

²⁷ Istnienie człowieka zależy od wolności (miłości) Boga. Czy istnienie Boga zależy także od miłości (wolności) człowieka, to jest pytanie dość zaskakujące, ale logiczne. Otwiera lub nawiązuje do dyskusji o Bogu jako Tym, który nie chce być i nie jest Bogiem bez człowieka.

²⁸ Por. J. Maritain, *Podmiotowość człowieka*, dz. cyt. s. 81.

²⁹ Niewątpliwie najważniejszą z nich jest ta, którą precyzyjnie i trafnie ująć można wskazując na powracające wciąż w nowych postaciach napięcie między światem widzianym jako stały porządek rzeczy (kosmos), a tym postrzeganym jako splot wolnych wyborów i ich konsekwencji (czyli ujmując rzecz skrótowo: ethos). Por. J. Popławski, *Ontologiczne podstawy antropologii paschalnej. Studium filozoficzno-teologiczne*, Poznań 2003, s. 112.

kwestionowania. Jednakże nie można nie zwrócić uwagi na to, że jej fundamentalną intencją jest odpowiedź na pytanie o byt taki, jaki on jest w porządku istnienia, a nie tylko na pytanie o to, co o nim z pewnością jawi się w naszym poznaniu. Dobrze zdawał sobie z tego sprawę Maritain, gdy przekonywał, że jeśli pojmujemy, iż *owo quod, które istnieje i działa, jest inne, niż quid, które pojmujemy [...]*, nie tylko potwierdzamy *egzystencjalny charakter metafizyki [...]*, ale właśnie ocalamy dla metafizyki *wartość i rzeczywistość podmiotów*³⁰. Oznacza to, że ontologia – jeśli chce rzeczywiście i wiarygodnie wypowiadać się o bycie takim jaki on jest – przede wszystkim musi radykalnie zmienić arbitralny ton swoich wypowiedzi, aby nie tworzyć wrażenia, że o bycie wie wszystko, skoro przecież nie wszystko o nim wie, a wraz z tym także wrażenia, że wszystko jest ostatecznie gotowe, zamknięte i martwe, skoro, dzięki Bogu, nic nigdy takim nie jest³¹. I oczywiście nie chodzi tu wyłącznie ani o język, ani o wrażenia, które on tworzy, ale o pewien zasadniczy zwrot w sposobie filozoficznej refleksji o bycie. Zwrot ten domaga się bezwzględnie odwrócenia logicznego następstwa (nazbyt często i niezwykle łatwo przechodzącym w następstwo czasowe) pojęć substancji i podmiotu, którymi prawdę bytu wyrażamy. Mówimy: byt jest substancją i jako taki jest podmiotem. Tymczasem w istocie jest on podmiotem i jako taki jest substancją. Trzeba ponadto wyciągnąć wnioski z dziejów nowożytnej myśli filozoficznej, które dobitnie okazują, że oddzielenie *wartości i rzeczywistości podmiotu* od wartości i rzeczywistości osoby z konieczności prowadzi do *zmierru podmiotu*³². W logice sugerowanego zwrotu pojawić się więc musi (ze wszystkimi tego zaskakującymi i trudnymi do przyjęcia konsekwencjami) także pojęcie osoby: byt jest osobą, jako taki jest podmiotem i jest substancją, a nie, jak zwykliśmy mówić: byt jest substancją, jako taki jest podmiotem i jest osobą. Zaskakująca i trudna do przyjęcia jest tu przede wszystkim pierwsza część twierdzenia: byt jest osobą! To zaskoczenie, które trudno teraz szerzej komentować, pokazuje przynajmniej, o jakiego rodzaju zwrot (klasycznej) myśli ontologicznej tu chodzi, że chodzi o rzeczywisty zwrot, a nie tylko o drobny retusz czy *nowy układ pionków na szachownicy* – w gruncie rzeczy chodzi o przekształcenie metafizyki w metaantro-

³⁰ J. Maritain, *Podmiotowość człowieka*, dz. cyt., s. 83.

³¹ T. Węclawski, *Jakiej metafizyki potrzebują teologowie? Zwrot czy kontynuacja?* „Znak-Idee” 7 (1994), s. 108.

³² A. Scola, *Człowiek: zanikający podmiot...* dz. cyt., s. 178.

pologię. Tylko tak usłyszeć można *szept wszystkich rzeczy* i zrozumieć co to znaczy, że odrębne i niezależne potrzebują drugiego, że potrzebują Boga.

KLASSISCHE ONTOLOGISCHE KONZEPTION UND ONTOLOGIE DER RELATION

Zusammenfassung

Eine wichtige Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie und Theologie beruht darin, das klassische Erbe der metaphysischen Konzeption vor der völligen Vergessenheit zu bewahren. Die vergangenen vier Jahrtausende haben, im Zusammenhang mit ihr, so viele Missverständnisse aufgehäuft, daß es heute fast unmöglich erscheint, die wahre Bedeutung solcher Worte wie: das Subjekt, die Beziehungen, das äusserste Ziel zu entschlüsseln. Wenn wir uns aber an die Aufgabe machen, entdecken wir mit Erstaunen, daß die klassische Metaphysik viel besser die Grundlagen der heute erörterten Aufgaben erklärt, als wir es vermuteten.

In der vorliegenden Abhandlung wurde also die Verwendbarkeit des klassischen Begriffes der Substanz für die gegenwärtige Philosophie des Dialogs dargestellt. Die Bedeutung dieses Begriffes muß aber selbstverständlich zuerst von den Inhalten befreit werden, die nicht zu diesem Begriff gehören und dann mit einem neuen Inhalt vervollständigt, den wir heute in dem Begriff der Freiheit ausdrücken.