

# Krzysztof Śnieżyński

---

## O niektórych negatywnych konsekwencjach klasycznej metafizyki w filozofii i teologii

---

Collectanea Theologica 74/1, 83-108

---

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI, POZNAŃ

## O NIEKTÓRYCH NEGATYWNYCH KONSEKWENCJACH KLASYCZNEJ METAFIZYKI W FILOZOFII I TEOLOGII

„Żadna filozofia historycznie ukształtowana  
nie może zasadnie twierdzić, że ujmuje całą  
prawdę, ani że w pełni wyjaśnia rzeczywistość  
człowieka, świata oraz relacji człowieka  
z Bogiem” (Jan Paweł II)

Na temat zalet klasycznej metafizyki substancji powiedziano wiele, czasem więcej niż można było. Stawiając pytanie: co daje współczesnemu człowiekowi studium filozofii klasycznej? – w odpowiedzi zalecano powrót do tego rodzaju filozofii, jako konieczne i jedyne antidotum na niedomagania współczesnej kultury. Czy wolno jednak zapytać: czego nie daje, *a fortiori* czego pozbawia współczesnego człowieka (cokolwiek znaczyłoby to sformułowanie) studium filozofii klasycznej?

W niniejszym artykule zamierzamy przyjrzeć się bliżej niektórym negatywnym konsekwencjom, jakie w filozofii i teologii chrześcijańskiej wywołał kryzys klasycznej europejskiej metafizyki bytu. Kryzys tym poważniejszy, im starsza i dostojniejsza jest myśl, która mu podlega. Przy czym nie chodzi tu o „odruchowe” ratowanie dawnej metafizyki, ale o próbę odpowiedzi na następujące pytanie: czego właściwie dotyczył kryzys tradycyjnego myślenia metafizycznego i w czym się on wyraził? Stawiając takie pytanie, dokonujemy „kroku wstecz”, co oznacza, że interesuje nas przede wszystkim dotarcie do samego jądra kryzysu metafizyki. Poszukując źródeł kryzysu metafizyki nie będziemy dokonywali ścisłej rekonstrukcji historycznej, lecz problemowej. Przyczyn upadku metafizyki substancji należy bowiem upatrywać nie tylko w jawnym zachwianiu się fundamentalnych aksjomatów klasycznego myślenia metafizycznego i opartego na nim stylu myślenia teologicznego, ale także w ero-

zji samego podłoża, z którego aksjomaty klasycznej metafizyki zdają się wyrastać.

### „Substancjalna” wyobraźnia metafizyczna i jej aksjomaty

Skądinąd znana, gotowa, w sobie ugruntowana filozofia bytu-substancji, pozostawiła po sobie trwałe ślady, tak w myśleniu filozoficznym, jak i w rozwijającej się w jej kontekście refleksji teologicznej. Trwałość tych śladów daje o sobie znać nie tylko w dojrzałych metodycznie wypowiedziach filozoficznych i teologicznych, ale jeszcze bardziej w leżących u ich podstawy aksjomatach. Aksjomaty te, jak się zdaje, na trwałe zadecydowały o kształcie wyobraźni, w ramach której tworzą swoje dzieła filozofowie i teologowie związani z klasyczną metafizyką europejską. O jaką wyobraźnię i aksjomaty tu chodzi?

Mówiąc o wyobraźni filozoficznej i teologicznej, mamy na uwadze zarówno zespół warunków, nie zawsze możliwych do filozoficznego czy teologicznego uzasadnienia (np. przypadkowe doświadczenia i przeżycia, wychowanie, wiara religijna<sup>1</sup> itp.), współtworzących pewien rodzaj przed-rozumienia rzeczywistości, który spełnia rolę nietematycznego podłoża, z którego wyrastają, lub do którego

---

<sup>1</sup> Dla przykładu, 1) na polu filozofii: filozofowanie Sokratesa (według opisu Platona) pojmowane przez niego jako „oddawanie czci bogom”, rozwijało się w ścisłym związku z pobożnością, której samo nie było w stanie uzasadnić (por. R. Schaeffler, *Filozofia religii*, tłum. E. Kowalska, Częstochowa 1989, s. 28n.); ateizm Jean-Paul Sartre’a w znacznej mierze był uwarunkowany jego przeżyciem z dzieciństwa (por. M. Jędraszewski, *Odzyskać samych siebie*, Poznań 1993, s. 5), zmienna dla petyzmu cześć dla piękna moralnego należała do trwałego dziedzictwa, jakie I. Kant przejął od swoich rodziców i swego pierwszego nauczyciela F. A. Schultza. Ów zmysł moralny towarzyszył Kantowi nawet wśród najbardziej abstrakcyjnych pojęć i wyrafinowanego idealizmu (por. D. Nolen, *Les maîtres de Kant*, *Revue philosophique* 14 /1879/ t. 7, s. 491); 2) na polu teologii przytoczymy dwie tezy W. Kaspera: „Nie ma poznania bez założeń. Każde ludzkie poznanie dokonuje się w środowisku mowy”, oraz „Dowód na istnienie Boga zakłada jakieś przedpojęcie Boga”; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, s. 14. Aby pytać o Boga, trzeba najpierw dysponować pewnym jasnym pojęciem, lub przynajmniej przedpojęciem Boga wyrażonym w mowie. Dlatego w teologii, aby zdać sobie sprawę z tego, o co właściwie pytamy, gdy pytamy o Boga, musimy prześledzić najpierw dotychczasową historię mowy o Bogu. Z przeprowadzonej analizy tradycji mowy o Bogu i próbach jego określenia (np. u Tomasza z Akwinu, Anzelma z Canterbury, M. Lutra, P. Tillicha, R. Bultmanna, G. Ebelinga, K. Rahnera) Kasper wyprowadza wniosek, że Bóg w ogóle nie może być przedmiotem pytania i wiedzy tak, jak inne przedmioty. Bóg jest raczej wszechobjęającą wszystkie możliwe pytania odpowiedzią, która obejmuje i jednocześnie przekracza wszystkie poszczególne pytania, zwłaszcza te, które dotyczą kruchości ludzkiego życia i świata (por. *tamże*, s. 15-16).

nawiązują określone tezy filozoficzne i teologiczne, a także umiejętność rozumiejącego uzgodnienia tegoż podłoża, anonsującego się w treści tych tez, własnym obrazem świata<sup>2</sup>. Taki rodzaj wyobraźni nie jest jedynie czystą fantazją, lecz wartościowym poznawczo czynnikiem wiedzotwórczym<sup>3</sup>. Każde podłoże z góry określa to, co może na nim wyrosnąć. Jak po owocach poznaje się drzewo, tak po drzewie można rozpoznać rodzaj gleby, na której ono rośnie.

Gleba, z jakiej wyrastają tezy metafizyki bytu, jest już ściśle określoną wyobraźnią, własną pewnością, z ugruntowanymi w niej samej „niepodważalnymi” aksjomatami. Fundamentalny aksjomat metafizyki klasycznej wyraża się w przekonaniu, że za każdym razem, gdy podejmujemy filozoficzny namysł nad rzeczywistością – „wzywany czy nie wzywany, byt będzie obecny”<sup>4</sup>. Tylko i wyłącznie byt jest tym, co najmocniej istnieje, co stanowi fundament rzeczywistości i zarazem jedyny przedmiot filozofii. Takie „znamię ontologiczne” zostało nadane wyobraźni filozoficznej już w starożytności, głównie za sprawą tezy Parmenidesa: „Co ma być powiedziane i pomyślane, musi z konieczności być. Jest bowiem być, nic natomiast nie jest”<sup>5</sup>. Wpływ tej tezy na ogólne wyobrażenie o przedmiocie refleksji filozoficznej w późniejszej greckiej filozofii porównuje się z przewrotem, jakiego dokonało w filozofii nowożytnej kartezjańskie *cogito*<sup>6</sup>. Parmenidejska koncepcja bytu została twórczo wchłonięta przez wielką idealistyczną syntezę Platona<sup>7</sup>, a następnie wyznaczyła kierunek myślenia Arystotelesa, według którego „wiedza zajmuje się tym, co jest pierwsze i od czego zależne są inne rzeczy oraz z czego biorą swe nazwy. Jeżeli jest to substancja, wobec tego filozof powinien opanować zasady i przyczyny substancji”<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Por. T. Węclawski, *W teologii chodzi o Ciebie. Przewodnik po źródłach i skutkach teologicznej wyobraźni*, Kraków 1995, s. 7-8.

<sup>3</sup> „W teologii zawsze było miejsce dla wyobraźni i fantazji «opisującej» Boga i Jego Królestwo. Skazując tę sferę ludzkiego poznania na banicję, ogołocilibyśmy teologię z jednego z jej największych bogactw”; J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 40.

<sup>4</sup> V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki, Lublin 1998, s. 9.

<sup>5</sup> Fr. 6, Simplikos, *In Phys.* 86, 27-28; 117, 4-13; cyt. za: G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999, fr. 293, s. 248.

<sup>6</sup> Por. *tamże*, s. 242.

<sup>7</sup> Por. K. Leśniak, *Platon*, Warszawa 1993, s. 25.

<sup>8</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, IV, 2, 1003 b.

Nakreślony wyżej „metafizyczny paradygmat” uprawiania filozofii pierwszej przyczynił się do powstania w dziejach europejskiej filozofii niebezpiecznego przyzwyczajenia intelektualnego, które wyraziło się w przekonaniu, że filozofia pierwsza z konieczności musi zajmować się wyjaśnianiem „bytu jako takiego” w świetle jego ostatecznych przyczyn. Niebezpieczeństwo tego przyzwyczajenia polegało głównie na tym, że poza sztywną dystynkcją „byt-niebyt”, nie dostrzegano już żadnej innej alternatywy dla myślenia metafizycznego. Kiedy jednak w filozofii europejskiej coraz bardziej dojrzało przekonanie, że „byt”, uważany za jedyny przedmiot poznania filozoficznego, nie daje się adekwatnie pomyśleć, wówczas tym, co mogło jedynie pozostać metafizyce jako jej przedmiot, był drugi człon owej alternatywy – czyli nicość.

### Nihilizm jako następstwo filozofii substancji

Czy to możliwe, aby nihilizm był następstwem „pozytywnej” filozofii bytu? Aby odpowiedzieć na to pytanie, przyjrzymy się najpierw specyfice ludzkiego poznania.

Każde twórcze i autentycznie poszukujące myślenie filozoficzne i teologiczne powinno liczyć się z faktem, że „człowiek chce myśleć w tych kategoriach, w których żyje, a nie żyć w tych kategoriach, w których nauczył się myśleć”<sup>9</sup>. Teza o dążeniu człowieka do jedności życia i myśli, wyłaniająca się z filozoficznego dyskursu Lwa Szestowa, doznaje wzmocnienia, gdy jest postulowana przez nie-filozofa. Witold Gombrowicz – który jako prozaik, dramatopisarz, eszysta wyrażał swoją wrażliwość na sprawy jednostki ludzkiej zagrożonej w swej autentyczności przez stereotypy pojmowania człowieka i świata – skierował do filozofów następujące przesłanie: „1) Szukajcie waszych antynomii; mówiąc o Uniwersalnym, Abstrakcyjnym, o Ludzkości, Kulturze, nie zapominajcie o formie ludzkiej w jej aspekcie konkretnym, bezpośrednim, takiej, jaka pojawia się wytwarzana przez jednostkę. 2) «Ja» ma ciężkie życie. 3) Strzeżcie się Bólu, to tygrys, który wam zagraża. 4) Strzeżcie się niedojrzałości, która spoczywa, tajemna, w sercu waszej dojrzałości”<sup>10</sup>. Godną uwagi jest także sugestia, jaką pod adresem filozofii poczynił

<sup>9</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 83.

<sup>10</sup> W. Gombrowicz, *Byłem strukturalistą przed innymi*, Znak 26 (1974) nr 6, s. 805.

współczesny historyk Fustel de Coulanges, o którym M. Blondel wspomina: „Wielki historyk przedstawił mi swoje zarzuty wobec filozofów, obwiniając ich o to, że wszystko sprowadzają do pojęć ogólnych (zdają się nie podejrzewać, że mogłaby istnieć filozofia konkretna i filozofia przypadku szczególnego)”<sup>11</sup>.

Również we współczesnej teologii systematycznej dochodzi do głosu szacunek dla istotnych ludzkich doświadczeń. Warto zwrócić uwagę chociażby na dwie książki współczesnego polskiego teologa Tomasza Węcławskiego (ur. 1952), pt. *W teologii chodzi o Ciebie* i *Abba wobec Boga Ojca*. Już same tytuły pozwalają doszukiwać się w tych publikacjach drogowskazu, jak wierzyć w Boga w tym, co nas naprawdę w życiu spotkało, a nie, jak wierzyć w „Boga atrybutów” – absolutnego, niezmiennego, samoistnego, neutralnego wobec dziejów świata itp., słowem, w Boga, który, aby być Bogiem, koniecznie musi być „poza” naszym własnym życiem i historią, poza tym światem. Tymczasem Bóg i człowiek znajdują się „po jednej stronie”: „Nie znaczy to, oczywiście, że Bóg nie mógłby być Bogiem bez nas, ale że z wyboru swojej miłości nim nie jest”<sup>12</sup>. I na innym miejscu: „Bóg chce być i jest z tym wszystkim, co znajdujemy jako Jego stworzenie w kształcie tego świata – a to znaczy zarazem: nie chce być i nie jest bez tego wszystkiego”<sup>13</sup>. Sposób odnalezienia się „po jednej stronie” człowieka z Bogiem nie jest nam dany „odgórnie”, lecz jako coś, co autentycznie ma być dopiero współ-odnalezienie, i co jest właściwym zadaniem teologii<sup>14</sup>.

Pomóc „temu oto” człowiekowi odnaleźć w jego świecie Boga – oto oczekiwania, z którymi także nie-teologowie zwracają się do teologów, gdy wyznają: „Kocham teologię, która mnie kocha i tak mi mówi o tym, co kocham, że mogę mocniej kochać”<sup>15</sup>. Wycho-

<sup>11</sup> M. Blondel, *Potrzeba filozofii chrześcijańskiej*, tłum. J. Fenrychowa, Znak 42 (1990), nr 7-8, s. 14.

<sup>12</sup> T. Węcławski, *Abba wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 269.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 127.

<sup>14</sup> „Chciałbym w tych listach odnieść się do istotnych spraw naszej wiary. Chciałbym Ci opowiedzieć o trudnościach, jakie napotykam, i o tym, jak sam dla siebie je rozwiązuję. (...) Kiedy teraz o tym myślę, dochodzę do wniosku, że tak naprawdę wcale za dobrze nie wiem, co właściwie w takich okolicznościach powinno zostać powiedziane. Dlatego przystępując do pisania tych listów sam jestem ciekaw, o czym one właściwie będą. Nie dziw się – tak właśnie ma być. Mamy razem coś odkryć i już teraz Ci dziękuję za Twój w tym udział”; t e n z e, *W teologii*, s. 14.

<sup>15</sup> Cyt. za: t e n z e, *Mowa o Bogu (2). Ten niemożliwy język teologii*, Znak 47 (1995), nr 12, s. 52.

dząc naprzeciw takim oczekiwaniom, Węclawski świadomie podejmuje próbę uprawiania teologii wolnej od apodyktycznej „dyscypliny metafizycznej”, za to bardzo zwyczajnie i serdecznie nastawionej na żywą codzienność tego świata i na tych wszystkich, których możemy w nim spotkać. Punktem wyjścia refleksji teologicznej staje się codzienność, ludzkie doświadczenie świata, które dopiero ma zostać odkryte, jako miejsce Boga obecnego w historii konkretnego człowieka. – „W teologii chodzi o Ciebie” oznacza poważną zmianę w tradycyjnej hierarchii aksjomatów myślenia teologicznego: przed obrazem absolutnie transcendentnego „Boga atrybutów” stawia się teraz obraz „Boga miłości”, który, jako Miłość, jest „Bogiem bliskim” (R. Guardini), a zatem „niegotowym”, otwartym, przychodzącym w codzienności do każdego człowieka z osobna. Takie „przewartościowanie” aksjomatów myślenia teologicznego wymaga z jednej strony wypracowania nowego języka, który będzie w stanie unieść głębię ludzkich doświadczeń składających się na świadome bycie w świecie (z czym wiąże się także potrzeba stworzenia, bądź „zapożyczenia” z filozofii na nowo przemyślanej „metafizyki codzienności”), a z drugiej strony domaga się odkrycia i ukazania obecności żywego Boga w tak zinterpretowanych doświadczeniach. Dokonujące się w ten sposób przełamanie tradycyjnych wyobrażeń teologicznych i wypracowywanie nowego modelu refleksji teologicznej dostrzegają niektórzy komentatorzy tej teologii<sup>16</sup>.

Jak to, co dotychczas powiedzieliśmy, dotyczy nihilistycznych konsekwencji filozofii bytu?

Otóż, wydaje się, że źródło negatywnych konsekwencji klasycznej filozofii bytu tkwi w dokładnym odwróceniu przez nią ukazanej wyżej prawdy o człowieku i jego sposobie ujmowania rzeczywistości. Odwrócenie to polega na takim odseparowaniu treści życia od treści myślenia, że każdy wysiłek zrozumienia siebie samego, świata i Boga może w istocie odbywać się w tylko w jednym kierunku: wychodząc od bezwarunkowej akceptacji gotowych już kategorii myślowych i wyzna-

<sup>16</sup> Dla przykładu, teolog Andrzej Zuberbier, charakteryzując teologię Węclawskiego, zwrócił uwagę na dwie kwestie: „Po pierwsze, jakby mimowolna chęć (umiejętność?) ks. Węclawskiego odejścia od języka, w którym zwykliśmy uprawiać teologię i wyrażać sprawy religijne. Po drugie, związane z tym odchodzenie od zwykłego ujmowania zagadnień teologicznych, stawianych na nowo i inaczej niż do tej pory, a to nie po to, żeby przykuć uwagę Czytelnika, ale żeby wejść w istotę sprawy, w głąb podejmowanych zagadnień, tak jak one Autorowi się przedstawiają”; A. Zuberbier, *Postowie*, w: T. Węclawski, *Abba*, s. 299.

czonych przez nie określonych możliwości, a kończąc na wysiłku dostosowania kształtu życia i jego problemów do „pojemności” wspomnianych kategorii myślowych. Takie filozofowanie zapomina, że nasza egzystencja jest życiem w „sytuacjach” (K. Jaspers), a nie w abstrakcyjnej ogólności. Zapomnienie o egzystencjalnym *Sitz im Leben* ludzkiego bytowania, przypomina nieco stoicki styl filozofowania, dla którego życie i jego problemy zasadniczo nie mają obywatelstwa na terenie „państwa myślenia”. Wyobraźnia filozofii substancji utkana jest z zamiłowania do abstrakcyjnego ogółu – „bytu jako bytu” i jego powszechnych własności. Na podstawie takiej ogólności metafizyka domaga się bezwarunkowej akceptacji swoich aksjomatów, skodyfikowanych za pomocą „niepodważalnych” i apodyktycznych definicji (stwarzając przy tym z samego definiowania kryterium oceny każdej innej filozofii), nawet wówczas, gdy *de facto* nie ma żadnych podstaw do tworzenia takich definicji<sup>17</sup>, a sam język „substancjalnej wyobraźni” nie przemawia już prawie do nikogo, nie rzadko spośród tych, którzy sami się nim posługują, tak w filozofii, jak i teologii<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Warto tu przywołać pewien wątek kantowskiej krytyki metafizyki: „Pomyłki powstają nie tylko z tego powodu, że pewnych rzeczy nie wiemy, lecz także dlatego, ponieważ podejmujemy się wydawać sądy, choć nie wiemy jeszcze wszystkiego, co jest do tego wymagane. (...) Znacze na pewno – tu Kant zwraca się do metafizyków – niektóre orzeczniki odnoszące się do rzeczy. A więc dobrze, że je za podstawy waszych rozumowań, a nie będziecie się mylić. Koniecznie jednak chcecie mieć definicje. Mimo to nie jesteście pewni, czy wiecie wszystko, co jest do tego wymagane, a ponieważ nie zważając na to decydujecie się na nie, przeto popadacie w błędy. Dlatego też uniknięcie błędów jest możliwe, jeśli znajdzie się pewne i wyraźne treści poznawcze, nie pozwalając sobie na łatwe tworzenie definicji”; I. Kant, *Rozprawa o wyraźności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej*, tłum. K. Rak, *Edukacja Filozoficzna* 7/1989, s. 463.

<sup>18</sup> Przykładem tego jest wypowiedź pewnego „zaniepokojonego” teologa (nazbyt przywiązanego do kategorii „bytu”) na temat teologicznej tezy wysuniętej przez współczesnego niemieckiego teologa Medarda Kehla SJ. Teza Kehla brzmiała: *Communio durch Kommunikation*, a dotyczyła interpretacji tajemnicy Kościoła z uwzględnieniem wyników badań socjologicznych, a zwłaszcza recepcji niektórych elementów teorii komunikatywnego działania J. Habermasa i filozofii K.-O. Apela. Ów zaniepokojony teolog – nie zastanawiając się nad nowymi możliwościami zbadania znaczenia słowa „Kościoł”, wynikającymi z porzucenia w teologii podłoża klasycznej filozofii bytu na rzecz poszukiwania innego typu „filozofii pierwszej”, tj. nowego uniwersalizmu (np. filozofii języka, analizy międzyludzkiej komunikacji i transcendentale interpretowanych aktów mowy) – zinterpretował tezę Kehla, jako zamach na „Byt Kościoła”. Przy czym, zapytany, co rozumie pod pojęciem „Bytu Kościoła”, nie umiał jasno sprecyzować swojej odpowiedzi. Przy tej okazji nie można pominąć faktu, że na gruncie teologii polskiej ukazała się pionierska praca na temat eklezjologii M. Kehla; zob. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2000. Powyższe uwagi dotyczące samej eklezjologii M. Kehla zostały zaczerpnięte z tej właśnie książki.



Samo kryterium „klasyczości” w metafizyce, utożsamianej z filozofią bytu, upatruje się w tym, iż „tezy filozofii klasycznej są niepowątpiewalne”<sup>19</sup>, a „wyjaśnianie w metafizyce klasycznej nie ma charakteru aporetycznego. Zmierza do rozwiązania ostro postawionych zagadnień, a nie tylko do samego formułowania problematyki pobudzającej do myślenia”<sup>20</sup>. W świetle takich założeń, praktyka podkładania pod wszelką możliwą intuicję metafizyczną aksjomatów „wyobraźni substancjalnej”, a zwłaszcza przekonania, że „byt jako byt” to pierwszy i jedyny przedmiot wyjaśniania w metafizyce, wydaje się usprawiedliwiona – choć w istocie jest to zarzewie nihilizmu. Konsekwentnie: niemożliwość pomyślenia „bytu” i próba poszukiwania uniwersalizmu „poza bytem”, będzie z góry utożsamiana przez zwolenników klasycznej metafizyki nie tyle z końcem filozofii bytu, jak jest naprawdę, ale z końcem metafizyki w ogóle – z nihilizmem: „Nie uchwycić intelektem prawdy bytu: oto istota nihilizmu”<sup>21</sup>.

Z punktu widzenia historii filozofii, dostrzeżenie nihilizmu, jako konsekwencji absolutyzowania „substancjalnej wyobraźni” metafizycznej, nie jest czymś nowym.

Tym, który jako pierwszy wyraźnie przewidział rychłe nadejście nihilizmu, jako następstwa filozofii bytu, był F. Nietzsche. Nihilizm, jako dziejowy los metafizyki, ukazuje wyraźnie, że wszelka interpretacja pojęcia bytu wywodzi się jedynie z subiektywności, która okazuje się zawodna, skoro gra możliwych wariantów interpretacyjnych pojęcia bytu w końcu prowadzi donikąd, a człowieka pozostawia samemu sobie<sup>22</sup>. Nihilizm wywołany przez filozofię bytu polega, zdaniem Nietzschego, na przesłanianiu prawdziwej rzeczywistości i wmawianiu człowiekowi, że jego świat, ten w którym na co dzień żyje, nie jest światem prawdziwym, ale że jedynym prawdziwym światem jest platoński świat bytu-idei. W swoim krótkim tekście pt. *Jak „świat prawdziwy” stał się w końcu baśnią. Dzieje błędu*<sup>23</sup> wskazuje on na burzliwy proces zamierania ludzkiej dumy płynącej z żądzę poznania rzeczywistości jako bytu.

<sup>19</sup> S. Kamiński, *Jak filozofować?* Lublin 1989, s. 160.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 162.

<sup>21</sup> V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny*, s. 17.

<sup>22</sup> Por. M. Müller, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, München, 1986, s. 335.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Jak „świat prawdziwy” stał się w końcu baśnią*, w: tenże, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1909-1910, s. 29-30.

Co z tego wynika dla współczesnego myślenia filozoficznego?

Nietzsche zdobył się na odwagę porzucenia „bytu”, jako naczelnej kategorii myślenia o świecie naszego doświadczenia, ale nie potrafił wykroczyć poza ramy tradycyjnej wyobraźni metafizycznej. Zasadniczą treścią tej wyobraźni jest alternatywa „byt-nicość”, która już od czasów Parmenidesa wytworzyła „koleiny”, w jakich dalej miało poruszać się wszelkie myślenie metafizyczne. Porzucenie „bytu”, przy jednoczesnym pozostawaniu w kręgu dogmatów dawnej wyobraźni metafizycznej, musiało doprowadzić Nietzschego do nihilizmu. Skuteczne przewyciężenie nihilizmu nie będzie zatem polegało ani na reformie dawnej metafizyki, przez jakieś „wzmocnienie bytu”, co w przyszłości mogłoby na nowo stworzyć zagrożenie nihilizmem, ani też na ostrej kontestacji tradycyjnej metafizyki substancjalnej. Drogą wyjścia z kryzysu metafizyki będzie zwyczajne porzucenie dawnej wyobraźni metafizycznej z jej dogmatami, zwłaszcza z alternatywą „byt-niebyt”. Rzecz jasna, takie rozwiązanie nie musi wcale oznaczać końca metafizyki jako takiej, lecz zwiastuje jedynie koniec ekskluzywnego, tj. wyłącznego, traktowania „substancjalnej” wyobraźni metafizycznej. W tym sensie nihilizm może pełnić funkcję oczyszczającą przedpole dla pojawienia się nowej filozofii. Karl Jaspers tak o tym napisze: „Filozofując musimy przejść przez ten nihilizm, który jest raczej uwolnieniem myśli dla właściwego bytu. (...) Tracimy grunt złudnych pewników, i zamiast upaść – wzlatujemy; to, co wydawało się przepaścią, staje się przestrzenią wolności; z przemienionej pozornej nicości przemawia do nas właściwy byt”<sup>24</sup>.

Spoglądając krytycznie w kierunku „metafizyki fundamentu”, możemy odnieść wrażenie, iż roszczenia do absolutnej ważności jej tez i założeń, tak w dziedzinie poznawczej, jak i kulturotwórczej, wydają się w istocie bardziej brutalną<sup>25</sup> formą interpretacji rzeczy-

<sup>24</sup> K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkiewicz, Wrocław 2000, s. 25.

<sup>25</sup> Za groteskowy, aczkolwiek czytelny, przykład „interpretacyjnej brutalności”, z jaką „substancjalna wyobraźnia” metafizyczna sztucznie rozdziela i analizuje naturalne związki zachodzące w świecie, niech posłuży przykład pewnego studenta. Swoje zadanie badawcze, jakim było opracowanie tematu: „Metafizyka w Chinach”, zrealizował on w ten sposób, że ukształtowane historycznie zjawisko filozofowania w Chinach potraktował „substancjalnie”, tzn. dwa człony tematu: „metafizyka” i „Chiny”, opracował osobno, bez żadnego wzajemnego powiązania, aby następnie połączyć je ze sobą i tak uzyskać efekt „metafizyki w Chinach”. Rzecz jasna, wynik takiej operacji w niczym nie mógł przypominać rzeczywistości.

wistości niż ta, którą reprezentanci metafizyki substancji tak chętnie i łatwo przypisują wszelkim innym formom filozofowania, np. filozofii podmiotu, ducha, procesu, języka. Odejście współczesnej filozofii od swoście zinterpretowanej „natury” i „substancjalnego realizmu” „filozofowie bytu” uważają za wymówienie służby człowiekowi, co – ich zdaniem – ma być główną przyczyną współczesnego kryzysu filozofii i kultury<sup>26</sup>. Ci ostatni, mówiąc o powszechnym kryzysie ludzkiego ducha, wydają się jednak nie dostrzegać tego, że sami żyją „we współczesności”, tzn. w zupełnie innej kulturze niż ta, w której (i dla której) powstała metafizyka starożytności i średniowiecza. W „innej” kulturze wcale nie znaczy „lepszej” czy „gorszej”, ale naznaczonej zasadniczymi i realnymi różnicami między właściwymi dla poszczególnych epok problemami, sposobami ich rozwiązywania i modelami postrzegania rzeczywistości.

### **Załamanie się fundamentalnych aksjomatów metafizyki substancji w filozofii**

Ograniczony zakres niniejszej wypowiedzi nakazuje, aby spośród fundamentalnych aksjomatów metafizyki klasycznej wybrać najbardziej reprezentatywne. Za takie uważamy: myślenie Boga jako najwyższej substancji oraz pojmowanie świata jako hierarchicznie uporządkowanej całości.

Jakie skutki wywołał upadek tych dwóch filarów tradycyjnej metafizyki we współczesnym myśleniu filozoficznym?

Kryzys metafizyki bytu nie ominął jej zasadniczego aksjomatu, jakim jest myślenie o Bogu, jako najwyższej substancji. Z praktyki zastępowania absolutnej tajemnicy żywego Boga pojęciem substancji zamierzał uwolnić filozofię m.in. M. Heidegger. W jego przekonaniu, do powstawania idoli boga przyczyniło się zapomnienie pytania o sens bycia. W swoim dziele *Bycie i czas* Heidegger odwołuje się do fragmentu *Zasad filozofii* Kartezjusza, dotyczącego zastosowania pojęcia substancji do określenia natury Boga: „Przez substancję niczego innego nie możemy rozumieć jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia. A bez wątpienia jedna tylko jest taka możliwa do pojęcia substancja, która w ogóle

---

<sup>26</sup> Por. A. Maryniarczyk, M. J. Gondek (red.), *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów*, Lublin 1999, s. 5.

żadnej rzeczy nie potrzebuje, mianowicie Bóg<sup>27</sup>. Heidegger komentuje, że w samym rozumieniu bycia czegoś „substancją” zawarta jest myśl o pewnym braku potrzeby. To, co w swoim byciu nie potrzebuje innego bytu, czyni zadość pojęciu substancji. Taki byt to *ens perfectissimum*, byt najdoskonalszy. W cytowanym zdaniu Kartezjusza, słowo „Bóg” jest użyte jedynie jako termin czysto ontologiczny, w tym sensie, że za jego pomocą próbuje się określić sposób bycia Boga, ujmując go jako *ens perfectissimum*. Jednocześnie w samym pojęciu Boga zawiera się pewna „oczywista” treść, która pozwala określić najbardziej istotny moment substancjalności, jako brak potrzeby innego bytu do tego, by samodzielnie być. Takim bytem może być jedynie Bóg, dlatego wszelki byt, który nie jest Bogiem, wymaga stworzenia i podtrzymywania go w istnieniu. Heidegger zwraca uwagę na dwa momenty: wytwarzanie czegoś obecnego (stwarzanie czegoś, by mogło być), albo brak potrzeby takiego wytwarzania (samoistność, bycie samoistne), co zarysowuje horyzont w obrębie którego ma być rozumiane bycie. Chociaż to, co stworzone (*ens creatum*) i to, co stwarzające (Bóg) w swoim byciu różnią się od siebie w sposób nieskończony, to mimo tego za byt uznajemy zarówno stworzenie, jak i Stwórcę. Używamy niezwykle rozległego pojęcia bycia, tak że sens tego pojęcia obejmuje nawet tę nieskończoną różnicę między Stwórcą a stworzeniem. Heidegger podkreśla, że wprawdzie zarówno Kartezjusz, jak i scholastyka, a przed nimi jeszcze sam Arystoteles, zdają sobie sprawę z tego, że w przypadku zdań „Bóg jest” i „świat jest” słowo „istnieć” nie może oznaczać tego samego, skoro między Bogiem a światem zachodzi nieskończona różnica bycia. Słowo „bycie” nie funkcjonuje tu jedynie jako sama nazwa, ale jako pewien sposób rozumienia bycia. Bycie jest jakoś rozumiane w obu przypadkach: Stwórca i stworzenia. Scholastyka ujmowała pozytywnie znaczenie słowa „bycie” w ramach analogii, w odróżnieniu od znaczenia jednoznacznego i wieloznacznego. Jednakże ani Arystoteles, ani scholastyka, ani też Kartezjusz nie pytali, co znaczy samo bycie. Heidegger wyraża przekonanie, że pytanie o sens bycia tak długo pozostanie nie podjęte, jak długo będzie się chciało rozważać to pytanie na fundamencie niewyjaśnionego dotąd znaczenia słowa „być”. Sens słowa „istnieć” nie był do tej pory wyjaśniony, bowiem uchodził za „oczywisty”. A zatem bycie

---

<sup>27</sup> R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Kęty 2001, I, 51, s. 43.

Boga do tej pory było interpretowane za pomocą środków ontologii starożytnej, bez pytania o sam sens słowa „być”, czyli bez pytania o „istotę bycia” lub „o prawdę bycia”. Sens bycia jest bowiem zakładany jako oczywisty w nawiązaniu do rozumienia pojęcia substancjalności, jako braku potrzeby<sup>28</sup>.

Bóg pojawia się w metafizyce tylko tak, jak ona sama pozwala Mu się w niej pojawić. Nie mamy tu już do czynienia z żywym Bogiem, lecz z bożkiem-pojęciem stworzonym na obraz i podobieństwo człowieka. „Do takiego Boga człowiek nie może się ani modlić, ani mu się ofiarować. Przed *Causa sui* człowiek nie może padać w trwodze na kolana, takiemu Bogu nie może on grać, ani przed nim tańczyć. Dlatego bez-bożne myślenie, które musi porzucić Boga filozofii, jest być może bliższe boskiemu Bogu”<sup>29</sup>. Heidegger wyraźnie wskazuje, że dotychczasowe filozoficzne wypowiedzi o Bogu, z których tak bardzo jesteśmy dumni i do których brzmienia zdążyliśmy już przywyknąć, wcale nie są tak nienaruszalne, jakbyśmy sobie tego życzyli. Jest tak przede wszystkim dlatego, że filozoficzne wypowiedzi o Bogu w rzeczywistości nie są ugruntowane w żywym Bogu, ale w nich samych, tzn. w „ontologicznej spoistości” wypowiedzi. Poznanie Boga jest bowiem szczególnie narażone na „pokusę ontologizacji”, która nakazuje zastępować żywego Boga samym pojęciem Boga, czyli naszą zdolnością, a *de facto* niezdolnością jego ujmowania i wyrażania.

Drugim zdezonizowanym aksjomatem klasycznej metafizyki, ściśle powiązanim z załamaniem się myślenia o Bogu jako najwyższej substancji, jest obraz świata, jako hierarchicznie uporządkowanej całości, opartej na jasno określonym fundamencie.

W człowieku od niepamiętnych czasów tkwi głęboko ukryte pragnienie spokoju, a spokój jest wszędzie tam, gdzie wszystko jest na swoim miejscu, gdzie panuje wieczny, niczym niezmacony, nienaruszalny porządek. To pragnienie człowiek zawarł także w swoich koncepcjach teoretycznych, w których ma panować cudowna harmonia i równowaga. Każde zakłócenie porządku budzi lęk i wywołuje gniew<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 68, 131-134.

<sup>29</sup> Tenże, *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki*, tłum. J. Mizera, *Logos i Ethos* 1/1991, s. 97-98.

<sup>30</sup> Por. B. Skarga, *Kilka uwag na temat porządku*, w: tenże, *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999, s. 40.

Począwszy od presokratyków, znamionym rysem myślenia metafizycznego była koncepcja wyjaśniania świata, polegająca na sprowadzaniu wielości do jedności. Wyjaśnianie ogółu rzeczy przez unifikację dokonywało się na fundamencie podstawowych pojęć strukturalnie ze sobą powiązanych i prowadzących do stworzenia najwyższego pojęcia, które je wszystkie obejmowało. Efektem wyjaśniania było zatem organiczne powiązanie pojęć ze względu na jedno, lub kilka pojęć kluczowych<sup>31</sup>. Tam, gdzie starożytna myśl grecka (poza wyjątkową koncepcją Anaksymandra) napotykała wielość, na coś nieograniczonego, pozbawionego uformowania i kształtu, nie dającego się zamknąć w jednej idei, tam też upatrywała niedoskonałość, brzydotę i zło. Byt – w przekonaniu większości Greków – powstaje przez nakładanie się miary na to, co nieograniczone. Doskonałe jest tylko to, co jasno określone, to, co da się uporządkować, co jest ograniczone – co jest bytem<sup>32</sup>. W klasycznym myśleniu metafizycznym wyraźnie obserwujemy ucieczkę od rzeczywistości nie dającej się zamknąć w jednym pojęciu. Rzeczywistość, jeśli ma być przedmiotem metafizycznego wyjaśniania, musi dać się uporządkować, tzn. sprowadzić do płaszczyzny fundamentalnego schematu interpretacyjnego.

Metafizyka bytu, która – w przekonaniu jej twórców i kontynuatorów – znalazła już ostateczny, absolutny fundament rzeczywistości, zasługuje na to, by określić ją mianem tzw. metafizyki dnia siódmego. Jest to taka filozofia, która zakończyła już „dzieło stwarzania” i każdemu poszukującemu prawdy o rzeczywistości składa obietnicę, że jego trud jest już zakończony. Strudzony wędrowiec może 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 posiada prawdziwą rzeczywistość w jej pełnym, choć analogicznym, wymiarze. Wystarczy jednak, że ów wędrowiec przyjrzy się bliżej swojemu doświadczeniu bycia w świecie, aby się przekonał, że narzucony mu „z góry” ahistoryczny, substancjalny obraz rzeczywistości okazał się zbyt ciasny do wyrażenia tego, co „u dołu”, jak człowiek żyje w swo-

<sup>31</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1997, s. 56.

<sup>32</sup> Por. D. Dembińska-Siury, *Plotyn*, Warszawa 1995, s. 22; taż, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa 1979, s. 13n.

jej historycznej, skończonej codzienności (a jako chrześcijanin, jak wierzy w historyczne wydarzenie Jezusa Chrystusa).

### **Załamanie się fundamentalnych aksjomatów metafizyki substancji w teologii**

Wskazaliśmy już na kryzys, jaki w filozofii wywołały dwa aksjomaty klasycznej metafizyki: „Bóg jako substancja” oraz „świat jako hierarchicznie uporządkowana całość”. Z uwagi na fakt, że Bóg i świat to tematy, które od wieków stanowią punkt przecięcia się filozoficznych i teologicznych wysiłków poznawczych, należy się spodziewać, że kryzys pewnej tradycji filozoficznej musi mieć istotne znaczenie dla chrześcijańskiego myślenia teologicznego. W związku z stawiamy pytanie: W jaki sposób przedstawiają się negatywne skutki omawianych wyżej dwóch aksjomatów metafizyki substancji w kontekście teologicznego pytania o Boga i świat?

Wśród wielu negatywnych konsekwencji, jakie pociąga za sobą przywiązanie niektórych teologów do obrazu Boga, jako najwyższej substancji (np. brak zrozumienia dla dziejowości Bożego Objawienia, jałowe posługiwanie się utartymi schematami teologicznymi) najbardziej poważna wydaje się ta, która dotyczy możliwości teologicznego poznania Boga. Zdaniem T. Węclawskiego, największym zagrożeniem płynącym ze strony „substancjalnego” sposobu myślenia o Bogu jest to, że „pogłębianie teologicznego poznania wiąże się wtedy koniecznie z narastającą transcendentalizacją i intelektualizacją wypowiedzi. Jest to tendencja rzeczywiście groźna, bowiem przyjęta konsekwentnie musiałaby oznaczać po prostu, że rzeczywiste pogłębienie poznania Boga możliwe jest tylko za cenę takiej właśnie transcendentalizacji, intelektualizacji i spirytualizacji teologii”<sup>33</sup>.

#### Niebezpieczeństwo transcendentalizacji wypowiedzi teologicznych

Na czym polega niebezpieczeństwo transcendentalizacji wypowiedzi teologicznych?

Aby odpowiedzieć na to pytanie przyjrzymy się najpierw samemu problemowi „przejścia” z tego, co widzialne, do tego, co niewi-

<sup>33</sup> Por. T. Węclawski, *Jakiej metafizyki potrzebują teologowie? (zwrot czy kontynuacja)*, Znak-Idee 7/1994, s. 99-100.

działne. Takie przejście jest bowiem newralgicznym momentem chrześcijańskiej refleksji teologicznej. Przyjmijmy na razie, że to, co widzialne, jest istotnym momentem (tematem) myślenia teologicznego (zarówno w teologii filozoficznej, jak i chrześcijańskiej) w tym sensie, że stanowi dla niego punkt wyjścia.

To, że zjawiskowy, widzialny świat, a wraz z nim każda ludzka historia, są tematem refleksji teologicznej nie może, rzecz jasna, oznaczać, że jest to jedyny istotny moment tej refleksji. Dostrzegali to już Platon i Arystoteles – twórcy starożytnej teologii filozoficznej. Pomimo różnic dzielących ich poglądy, obaj podzielali przekonanie, że z filozoficznego (w odróżnieniu od przyrodniczego) punktu widzenia to, co zmysłowe (fizyczne) do swego wyjaśnienia wymaga koniecznie odwołania się do tego, co pozazmysłowe (meta-fizyczne). „Jeżeli jednak nie ma niczego wiecznego – pisał Arystoteles – to również nie może być powstawania”<sup>34</sup>. Arystoteles, mimo swych przyrodniczych zainteresowań, nieustannie powtarzał, że ze spekulatywnego punktu widzenia zjawiska empiryczne mogą być „ocalone” tylko przez coś metazjawiskowego, kiedy ujmie się je w odniesieniu do przyczyny niematerialnej, nieruchomej (niezmiennej) i transcendentnej<sup>35</sup>. Jednakże w teologii chrześcijańskiej odwołanie się do tego, co metafizyczne odbywa się inaczej niż w teologii filozoficznej. Na czym polega różnica?

Nie zatrzymujemy się w tym momencie na kwestii źródeł odwołania do tego, co metafizyczne<sup>36</sup>. Różnica, o którą teraz nam chodzi, polega głównie na tym, że w teologii chrześcijańskiej przekroczenie progu tego, co fizyczne, po to, aby stanąć „w obliczu” tego, co metafizyczne, nie zwalnia (a przynajmniej nie powinno zwalniać) teologii od myślenia i mówienia o tym, co metafizyczne w kategoriach tego, co fizyczne. Ilustracją tego wymagania w stosunku do teologii może być tytuł jednego z tekstów R. Guardiniego: *Bóg*

<sup>34</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, B 4, 999 b.

<sup>35</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 389.

<sup>36</sup> W wielkim uproszczeniu można stwierdzić, że w teologii filozoficznej odniesienie filozofa do tego, co metafizyczne, wypływa z jego własnego wysiłku intelektualnego i naznaczone jest z góry jego własnym sposobem ujmowania transcendencji, np. transcendencja jako „Idea Dobra” – u Platona, czy jako „Intelekt” – u Arystotelesa; natomiast w tradycji biblijnej, na której opiera się teologia chrześcijańska, źródłem tym jest sama Transcendencja, która pierwsza objawia się człowiekowi w świecie, i jako pierwsza sama określa siebie, jako „Ktoś”, a zatem nie jako „Idea” czy „Intelekt”.



*daleki, Bóg bliski*. Na podstawie związłego zdania Guardiniego: „Tajemnica bliskości i obcości Boga przenika ludzkie życie”<sup>37</sup> – możemy wysnuć wniosek, że zadaniem teologii jest tak mówić człowiekowi o Bogu, aby go do Boga przybliżyć, a raczej, aby mu ukazać, że w jego ludzkim życiu Bóg jest zawsze prawdziwie obecny, a więc także wtedy, gdy tej obecności zupełnie nie widać – w oddaleniu, jako próbie nieobecności Boga. Z taką zasadniczą intencją teologia powinna podejmować wysiłek wykraczania poza to, co fizyczne. Wysiłek ten ma zatem ostatecznie służyć człowiekowi i jego rozumieniu samego siebie, świata i obecności Boga w świecie.

Istotnym momentem chrześcijańskiej myśli teologicznej jest „wychylenie się” poza to, co zjawiskowe, w kierunku tego, co zupełnie nie utożsamia się ze światem, ale go warunkuje, samo pozostając całkowicie nieuwarunkowane. Tym, co w ten sposób warunkuje świat jest absolutnie transcendentny Duch: „Duch jest nieskończenie transcendentny i tak właśnie jest ostatecznym horyzontem świata”<sup>38</sup>. Biblijną ilustracją „wychylenia się” człowieka w kierunku absolutnego horyzontu świata mogą być słowa św. Pawła: „Głosimy, jak zostało napisane, to, czego «ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują». Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch zaś przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2, 9-10).

Wyróżniliśmy zatem dwa konstytutywne dla chrześcijańskiej teologii momenty: skąd myślenia, którym jest to, co widzialne, „co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotyczyły nasze ręce – bo życie objawiło się” (1 J 1,1); dokąd myślenia, którym jest to, co absolutnie meta-fizyczne, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało”, a co jest możliwe do głoszenia tylko dzięki objawieniu tego przez Ducha, który „przenikając głębokości samego Boga” staje się jednocześnie ostatecznym horyzontem, w którym wszystko się wyjaśnia. O ile nie mamy szczególnych trudności w głoszeniu tego, „co ujrzeliśmy własnymi oczami”, o tyle problemem staje się dla nas to, jak mówić o rzeczach, których „serce człowieka nie zdoła pojąć.” Zatem, pytając o „dokąd” myślenia teolo-

<sup>37</sup> R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski* (1960, 1952), w: tenże, *Bóg daleki, Bóg bliski*, wybór tekstów I. Klimmer, Poznań, 1991, s. 91.

<sup>38</sup> T. Węcławski, *Jakiej metafizyki*, s. 100.

gicznego, nie sposób jednocześnie nie zapytać o sam „język, który będzie w stanie unieść tak istotny krok myślenia, to jest język, który w takim stopniu, w jakim to tylko możliwe, przekroczy konkretność i zmienność tego oto danego nam świata, by zbliżyć się do tego, co rzeczywiście niezmiennie, pewne i uniwersalne”<sup>39</sup>. Właśnie w tym trudnym dla refleksji teologicznej momencie pojawia się niebezpieczeństwo transcendentalizacji wypowiedzi teologicznych.

Na czym polega to niebezpieczeństwo?

Najprościej rzecz biorąc, chodzi o taki sposób teologicznego myślenia i mówienia o Bogu, który urzeczywistnia się przez niemal całkowite oderwanie myślenia od miejsca, skąd jedynie sensownie i zrozumiale możemy myśleć i mówić o Bogu. Tym miejscem jest to, co fizyczne (widzialne w szerokim sensie tego słowa, tzn. także to, co da się zrozumieć) – świat ze wszystkim, co do niego należy, a więc także (a raczej przede wszystkim) z historią i doświadczeniem żyjących w świecie ludzi. Za każdym razem, gdy teologia zamierza „substancjalnie” mówić o Bogu, tzn. o Bogu „samym w sobie” – poza światem i historią, czyni swoje wypowiedzi niezrozumiałymi nierzadko dla samych teologów, którzy takie tezy głoszą. Tymczasem zadaniem teologii nie jest mówienie o Bogu „samym w sobie” (jeśli byłoby to w ogóle możliwe<sup>40</sup>), ale ukazanie, jak Bóg wkracza w ludzkie życie i jak możliwa jest wiara w Niego w ludzkim życiu, a nie poza nim.

<sup>39</sup> *Tamże*.

<sup>40</sup> Rozważając różne możliwe odpowiedzi na pytanie: „Gdzie jest Bóg?” Węclawski pisze: „Dano to imię, by wskazać, na coś istniejącego ponad wszystkim, co jest początkiem wszystkiego i jest poza wszystkim. To właśnie mają na myśli ci, którzy mówią o Bogu» (św. Tomasz z Akwinu). Jednak odpowiedź taka, sformułowana przez człowieka, który oczywiście nie jest Bogiem, a więc – zgodnie z nią samą – wypowiedziana jest zupełnie z innego miejsca niż to, na którym Bóg jest i na którym jest On Bogiem, zrozumiana konsekwentnie przeczy samej sobie i sama siebie uniemożliwia. Gdyby bowiem Bóg był naprawdę i zupełnie sam w sobie, to nikt poza Nim samym nie mógłby o tym wiedzieć, jeśli zaś ktoś o tym wie (a to właśnie zdaje się sugerować odpowiedź), pozostają tylko dwie możliwości: albo naprawdę nie mówi ona o Bogu, albo też nie jest On Bogiem «sam w sobie». Obie te możliwości wcale się wzajemnie nie wykluczają: jeśli Bóg naprawdę nie jest Bogiem sam w sobie i sam dla siebie, to ten, kto tak o Nim mówi, naprawdę mówi nie o Bogu, ale co najwyżej o swoim (fałszywym) wyobrażeniu Boga. Jeśli jednak Bóg nie jest sam w sobie i sam dla siebie i jeśli nie jest na miejscu niedostępnym nikomu poza Nim samym, to znaczy, że mogą istnieć także inne prawdziwe odpowiedzi na pytanie «Gdzie jest Bóg?» To ostatnie stwierdzenie zapewne wcale nas nie dziwi, sami bowiem dobrze znamy niejedną taką odpowiedź. Jednak powinno nas ono dziwić, jak długo bowiem pozostajemy przy na pozór zupełnie oczywistym wyobrażeniu Boga, który jest i jest Bogiem, zanim jest cokolwiek innego, każda z tych odpowiedzi powinna być uznana za wynik nieporozumienia”; T. Węclawski, *Gdzie jest Bóg?* Kraków 1992, s. 13-14.

Jeśli w ten sposób będziemy pojmowali powołanie chrześcijańskiej teologii, to transcendentalizacja wypowiedzi teologicznych okaże się zbędnym balastem, którego porzucenie z jednej strony wcale nie musi oznaczać zwątpienia w samą możliwość metafizyki w teologii, a z drugiej strony może przynieść korzyści zarówno dla samych teologów, jaki i dla tych, wobec których spełniają oni „posługę myślenia”<sup>41</sup>.

### Teologiczne konsekwencje absolutyzacji hierarchicznego obrazu świata

„Metafizyka fundamentu”, wypowiadając się na temat świata jako całości, kazała nam przyjąć za absolutną prawdę o świecie to, iż jest on „sielankową harmonią”, „najlepszą z możliwych” strukturą, w której nawet zło stanowi jedynie brak paradoksalnie potwierdzający tezę o świecie harmonijnie uporządkowanym.

Z punktu widzenia współczesnej teologii, załamanie się absolutystycznego sposobu myślenia o świecie w kategoriach hierarchicznie uporządkowanej całości jest szansą na odsłonięcie „czegoś więcej” z prawdy o świecie, w którym żyjemy. Jakkolwiek odkrywamy w świecie stworzonym rzeczywiście istniejącą harmonię i ład, to jednak teologiczną konsekwencją absolutyzacji takiego spostrzeżenia jest naiwne przekonanie, że jest to jedyna prawda o świecie, którą potem nie dość konsekwentnie uzupełnia się wykładem o ludzkim grzechu i jego konsekwencjach w świecie pozostałych stworzeń. Rodzący się w ten sposób płytki optymizm nie dopuszcza do głosu życiowych doświadczeń człowieka, którymi niewątpliwie są „ciemne strony tego świata”. Należą do nich zło, cierpienie, unicestwienie – zwłaszcza, gdy zdamy sobie sprawę z tego, że owo zło, cierpienie i unicestwienie mogłyby się wcale w tym świecie pojawiać. Pytania o źródła i ewentualny sens takiego „nieładu świata” nie może pominąć żadna poważna teologia<sup>42</sup>. Jest tak przede wszystkim dlatego, że miejscem, z którego pada to pytanie, nie jest neutralna pozycja metafizyczna, a stawką nie jest tylko sam rozum i niebezpieczeństwo popełnienia błędu w dowodzeniu. Pytanie to zadaje bowiem konkretny człowiek, a stawką jest paląca potrzeba

<sup>41</sup> Por. tenże, *Jakiej metafizyki*, s. 100.

<sup>42</sup> Por. tenże, *Abba*, s. 14.

odkrycia sensu jego własnego życia w takim świecie, jakiego teraz naprawdę doświadcza, a nie w takim świecie, jaki mógłby sobie arbitralnie pomyśleć.

Jeżeli w świecie stworzonym, takim jakim on naprawdę jest (w przeciwieństwie do „ułożonych” na jego temat „gładkich” wypowiedzi), swoje stałe miejsce wydaje się mieć to, co burzy jego wewnętrzną harmonię, stając się jednocześnie przyczyną ludzkiego bólu i nieszczęścia, to niejako samorzutnie nasuwają się co najmniej trzy pytania: Kim jest Bóg, Stwórca wobec takiego stworzenia? Jaki charakter ma wiedza teologiczna o świecie stworzonym? A przede wszystkim: Z jakimi konsekwencjami należy się liczyć, gdy próba odpowiedzi na te pytania zostanie przeprowadzona w ramach centralistycznie i hierarchicznie zinterpretowanej rzeczywistości?

Narzucony ekskluzywnie (z wyłączeniem innych) metafizyczny aksjomat hierarchicznie uporządkowanej rzeczywistości, nakazuje nam myśleć o stworzonym świecie, jako czymś gotowym i zastanym, a o Bogu Stwórcy, jako kimś absolutnym, kto stoi „ponad światem”. W efekcie jednostronnego podkreślania absolutnej suwerenności Boga wobec świata i jego całkowitej odmienności względem stworzenia, w świadomości teologicznej nastąpiło stopniowe osłabienie „poczucia” obecności Boga w stworzeniu. Powstały w ten sposób obraz Boga czynił go całkowicie samotnym, bowiem odmawiał Mu stałej więzi łączącej Go ze stworzeniem, rozumianym nie tylko w kategorii jego własnego dzieła, ale w kategorii „własnego imienia Boga” (T. Węclawski), które pozwala chrześcijaninowi wyznać: „Wierzę w Boga, Stworzyciela nieba i ziemi”.

Centralistycznie zorientowane teologie, promujące hierarchiczną naukę o suwerenności Boga, opierały się na przekonaniu, że człowiek, jako rozumny i wolny podmiot, ma stanąć wobec świata analogicznie do Boga Stwórcy. Podobieństwo człowieka do Boga ma się wyrażać tylko przez ludzką władzę nad światem, w której odzwierciedla się sam Bóg, jako jedyny Pan wszechświata. Wyobrażenie Boga, który, aby być Bogiem, musi koniecznie istnieć poza i ponad tym światem, sprawiło, że sam świat stał się coraz bardziej zsekularyzowany<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 35-36.

Jak długo w świadomości ludzi wierzących utrzymywało się przekonanie o bliskości Boga względem stworzenia, tak długo pomysł na negację Boga nie mógł się pojawić i rozwinąć. Dopiero po wystąpieniu „hierarchicznie uładzonego” obrazu rzeczywistości, który przyniosła ze sobą określona filozoficzna interpretacja chrześcijaństwa, mógł się narodzić nowożytny ateizm. Ateizm, jako całkowita negacja boskości, jest dopiero „postchrześcijańskim zjawiskiem” (*ein nachchristliches Phänomen*). Biblijny obraz Boga i biblijny obraz człowieka są filozoficznie pomyślane w kategorii dwóch nieskończenie różnych od siebie jakościowo przeciwieństw. Dopiero, gdy Bóg jest radykalnie pomyślany jako Bóg, tzn. jako „Bóg bez świata”, można Go radykalnie zanegować. Pomyślana w radykalny sposób transcendencja Boga umożliwia dopiero doświadczenie autonomicznej immanencji świata. Do najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli autonomicznego obrazu świata, w którym oddziela się radykalnie Boga od świata, należą Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu. Wymyślając najpierw autonomię dla świata, wyjaśnili ją następnie jako teonomię<sup>44</sup>. Narzucona w ten sposób wizja apodyktycznie panującego Boga przyczyniła się do stopniowego zamykania się człowieka w jego wymyślonej autonomii. W imię ochrony własnej wolności człowiek w czasach nowożytnych zapragnął dla siebie całkowitej autonomii, zwłaszcza w dziedzinach prawa, moralności i wiedzy. Wyjaśnianie wszystkiego, co istnieje jedynie w obrębie autonomii samego świata, jest jednym z najbardziej znaczących źródeł sekularyzacji nowożytnej kultury. Bóg jest już uważany jedynie za „zbędną hipotezę”, a w świecie należy żyć tak, „jakby Boga nie było”. Bóg staje się coraz mniej rzeczywisty, aby w końcu nowożytne poczucie rzeczywistości zostało ukoronowane stwierdzeniem „Bóg umarł”. Zanegowanie Boga, który jest dla świata wszechogarniającym fundamentem istnienia i życia, sprawia, że poszczególne rzeczy tracą sens, a całość świata zapada się w nicość<sup>45</sup>.

Mając to wszystko na uwadze, należy zapytać: Jaki charakter może mieć wiedza teologiczna o świecie stworzonym, gdy ten będzie rozumiany jedynie jako zbiór gotowych całości? Co z prawdziwego, konkretnego świata może poznać „wierzące ja”, jeśli w miejsce żywej, „nieregularnej” (a przez to trudnej do prostego wyjaśnie-

<sup>44</sup> Por. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, s. 30nn.

<sup>45</sup> Por. *tamże*, s. 18nn.

nia) „tkanki” rzeczywistości, wstawia się arbitralny schemat interpretacyjny, który dopuszcza jedynie takie kształty świata, jakie są możliwe do pomyślenia w ramach wyznaczonych przez gradualistyczną wizję rzeczywistości?

Nietrudno przewidzieć, że wiedza o takim świecie może mieć jedynie charakter odwórczy i bierny. Już z góry wiadomo, czym jest to, co ma być poznane. Poznanie następuje w ściśle określonej relacji „intelektu do bytu”, w której nie ma miejsca na niekontrolowaną nowość czy ekspresję ludzkiego ducha. Rzeczy są tym, czym mają być – partykularnymi bytami i niczym więcej. Jest to świat pozbawiony władzy ludzkiego poznania nad rzeczami, które, pomyślane w ich „substancjalnej autonomii”, wydają się „bezpiecznym dobrem” (J. Moltmann). Czy jednak obraz świata wyzuty z twórczego udziału ludzkiego poznania, bez wzajemnych relacji międzyludzkich i wspólnoty komunikacji – słowem, świat pozbawiony tego, co nie jest i nigdy nie może być z góry określone, jest jeszcze prawdziwym światem, w którym żyjemy, i który chce opisywać metafizyka i teologia?

Współczesne nauki ścisłe, zwłaszcza fizyka atomowa i biologia, wykazały, że „substancjalne”, atomizujące sposoby myślenia o świecie, nie opisują rzeczywistości świata takim, jakim on naprawdę jest<sup>46</sup>. Zdaniem Moltmanna: „Jest raczej przeciwnie – przedmioty mogą być poznane i zrozumiane znacznie lepiej, jeżeli ujmemy je poznawczo w związkach i konfiguracjach, w jakich występują w swoim szczególnym środowisku i otoczeniu (w tym ostatnim zawiera się także ludzki obserwator), a nie w nienaturalnej izolacji. (...) Jeśli więc chcemy zrozumieć, czym jest rzeczywistość jako rzeczywistość, i życie jako życie, to musimy poznać je w ich pierwotnym i wyjątkowym otoczeniu, w ich relacjach i wzajemnych związkach. (...) Zrozumiemy, że wszystko, co rzeczywiste, i wszystko, co żyje, każdy jednostkowy byt jest koncentracją i manifestacją swoich relacji, interkoneksji i środowiska”<sup>47</sup>. Przy takim założeniu zmienia się charakter teologicznej (i nie tylko teologicznej) wiedzy o świecie. Nie jest to już wiedza ujarzmiająca i odwórcza, lecz integrująca, komunikacyjna i uczestnicząca. „Nie będziemy już poznawać, ażeby dominować, analizować, redukować, a potem zrekonstru-

<sup>46</sup> Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 37.

<sup>47</sup> *Tamże*, s. 37-38.

ować. Naszym celem będzie: poznać, by partycypować, by wejść w obustronną relację ze światem żywym<sup>48</sup>. R. Guardini, prezentując teologiczną wiedzę na temat stworzenia w kategoriach poznania zaangażowanego, pisał m.in.: „«Świat» to nie same rzeczy, które nas otaczają, lecz to, co rodzi się ze spotkania człowieka z tymi rzeczami. Świat jest wtedy, kiedy człowiek widzi i odczuwa rzeczy. (...) To, co się rodzi w tym spotkaniu, to jest dopiero właściwy świat. (...) Świat jest jak ręka, która dopiero dotknąwszy owocu staje się naprawdę ręką; ziemią, która od stopą orzącego i siejącego człowieka staje się rolą uprawną. To jest dopiero ów świat, który Bóg zaplanował stwarzając rzecz i człowieka. (...) Na tym właśnie polega twórcza służba, do której Bóg powołał człowieka: aby nieustannie w spotkaniu człowieka z rzeczami stawał się świat. Aby człowiek stawał się rzeczywisty dopiero wtedy, kiedy dotyka rzeczy, gdy patrzy na nie i je rozumie, gdy je kocha, gdy przyciąga je do siebie czy broni się przed nimi, gdy tworzy je i kształtuje. Rzeczy dopełniają się dopiero w zasięgu ducha ludzkiego, ludzkiego serca i ręki. Ten świat wciąga się stając; rozbłyskuje i gaśnie<sup>49</sup>”.

\* \* \*

Niewątpliwie mamy dziś do czynienia z erozją metafizycznej „wyobraźni substancjalnej”, która spowodowała kryzys wszelkiego myślenia metafizycznego w kategoriach porządku. Należy zapytać, czego taka sytuacja wymaga dziś od myślenia filozoficznego i teologicznego. Wnioski dla filozofii i teologii wydają się wspólne.

Po pierwsze, w ocenie wyobraźni i aksjomatów klasycznej metafizyki bytu należałoby unikać przynajmniej dwóch skrajności:

– bezkrytycznego przyjmowania obietnic o wyczerpującym obrazie rzeczywistości, których żadna uprawiana odpowiedzialnie metafizyka złożyć nie może. Prawdziwa metafizyka nigdy nie zamyka człowieka w pojęciach (choć w nich dochodzi do głosu), ale wręcz przeciwnie, zaskakuje go i otwiera na „coś więcej i inaczej”, pozostawiając 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

<sup>48</sup> Tamże, s. 38.

<sup>49</sup> R. Guardini, *Świat nie jest gotowy* (1929), w: tenże, *Bóg daleki, Bóg bliski*, s. 47-48.

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, najsluszniejszy i ostateczny, zdradziłaby swoje powołanie;

– zgłaszania wielu nieuzasadnionych wymagań pod adresem klasyków myślenia metafizycznego (np. Arystotelesa, Platona, św. Tomasza), co tłumaczy się faktem, iż w starożytności i średniowieczu nie podejrzewano nawet istnienia problemów, które dziś nas nurtują, np. problematyka rodziny, zjawisko dialogu społecznego, współczesne przemieszczanie się filozofii historii, języka i kultury w kierunku „centrum” filozoficznego myślenia, zajmowanego od czasów Arystotelesa przez pytanie o byt w ogóle, o wiedzę w ogóle i o człowieka w ogóle<sup>50</sup>, rozwój psychologii i socjologii, etyczna ocena badań inżynierii genetycznej, zoologia, jako nowy typ poznania naukowego powstałego w związku z problemami ochrony środowiska<sup>51</sup>, ekologia i ekologiczna teologia, w której łączy się Bożą transcendencję z immanencją w relacji do świata<sup>52</sup> itp.

Po drugie, zmianie musi ulec sam charakter poznania filozoficznego (metafizycznego) i teologicznego. Upadek metafizyki ahistorycznych substancji i wyznaczonych przez nie dopuszczalnych potencjalności ukazuje, że promowana przez klasyczną metafizykę „monadyczna tożsamość” świata, człowieka i Boga, to sztuczny twór (wymyślony na trzecim poziomie abstrakcji) wymagający zastąpienia go przez coś bliższego rzeczywistości, np. „tożsamość dialogiczną” – i to zarówno na poziomie epistemologicznym jak i ontologicznym. Przekonujemy się coraz bardziej, że poza konkretnością życia, dialogiem i historią nie ma dla nas w ogóle myślenia i działania, ani też możliwości odkrywania swej własnej tożsamości, poznawania rzeczy i myślenia o tajemnicy wewnętrznego życia Boga. To przekonanie stosuje się w równej mierze do poznania filozoficznego jak i teologicznego. Chcąc jednak zachować odrębność obu typów poznania przytoczymy dwie przykładowe wypowiedzi.

<sup>50</sup> Por. M. J. Siemek, *Filozofia i społeczeństwo u końca XX wieku*, w: A. Przyłębski (red.), *Filozofia europejska w XX wieku*, Poznań 1999, s. 51n.

<sup>51</sup> Szerzej na temat zoologii por. J. Dołęga, *Człowiek w zagrożonym środowisku*, Warszawa 1998.

<sup>52</sup> Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, zvl. s. 193nn.



W odniesieniu do poznania filozoficznego E. Lévinas ostrzega przed zacieraniem różnicy między obecnością rzeczy dla samego myślenia (obecnością, która jest warunkiem myślenia filozoficznego), a życiem, które w tej obecności należy dopiero odnaleźć – co oznacza, że wiedza nie jest właściwą duchowością ludzkiego ducha, lecz jest nią czuwanie, żywe uczestnictwo i zaangażowanie<sup>53</sup>; w kontekście refleksji teologicznej W. Kasper zwraca uwagę, że chrześcijaństwo musi na nowo nauczyć się aprobować świat i naturalne związki, w których człowiek istnieje, jako wyraz dobrej stwórczej woli Boga. Jedynie w ten sposób chrześcijaństwo może oprzeć się utracie wszelkiej orientacji i wszelkiego oparcia, i na nowo stworzyć poczucie bezpieczeństwa, bez którego wolność nie jest ani możliwa, ani sensowna<sup>54</sup>.

Po trzecie, upadek filarów tradycyjnej metafizyki: Boga w roli „poza-światowego” najwyższego bytu-substancji, oraz świata jako gotowej i ostatecznie ukonstytuowanej hierarchicznie całości, nakazuje poszukiwanie uniwersalizmu nowego typu. Jak nowej ewangelizacji potrzebna jest nowa teologia<sup>55</sup>, tak współczesnym prądom kulturowym i filozoficznym potrzebna jest nośna podstawa w postaci na nowo odnalezionej (już nie-metafizycznej) formy filozoficznego uniwersalizmu – np. „sam podmiot jest czymś, co posiada wartość uniwersalną i co jest substancjalnie prawdziwe” (M. Blondel)<sup>56</sup>. Próba stworzenia nowej filozofii pierwszej, która pełniłaby funkcję nośnej podstawy dla nauk filozoficznych i teologicznych, nie ma zatem polegać na reformie dawnej metafizyki bytu, ale na zbudowaniu filozofii pierwszej w oparciu o nowe, poza-substancjalne orientacje filozoficzne<sup>57</sup>.

Zdaniem M. J. Siemka, poważne uprawianie filozofii dziś, związane jest przede wszystkim z tematyką społeczną<sup>58</sup>. Jedną z kluczowych współczesnych orientacji nowego myślenia filozoficznego,

<sup>53</sup> Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 79nn.

<sup>54</sup> Por. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, s. 175.

<sup>55</sup> Por. J. Bolewski, *Teologia dla nowej ewangelizacji*, wstęp w: J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 5.

<sup>56</sup> M. Blondel, *Potrzeba filozofii chrześcijańskiej*, s. 15.

<sup>57</sup> Por. M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. Dialogiczna próba pokonania kryzysu metafizyki*, *Edukacja Filozoficzna* 34/2002, s. 110.

<sup>58</sup> Por. M. J. Siemka, *Filozofia i społeczeństwo u końca XX wieku*, s. 51n.

w którym to, co filozoficzne, łączy się z tym, co społeczne, jest szeroko pojęty – dialog<sup>59</sup>. Wobec powszechnie i po wielokroć ogłaszanego końca europejskiej metafizyki, obszar myślenia dialogicznego jawi się jako jasny punkt na płaszczyźnie poważnej pracy poznawczej w dziedzinie odbudowywanej z trudem „filozofii pierwszej”. Rezygnacja z już gotowych i najogólniejszych rozwiązań w dziedzinie poznania absolutnej Prawdy odnalezionej „po zewnętrznej stronie świata”, na rzecz autentycznego poszukiwania uniwersalizmu „od wewnątrz”, w najbliższej człowiekowi codzienności, nie zapewnia wprawdzie trwałego oparcia, jakie dotąd filozofujący podmiot znajdował w „bycie”, ale w zamian „czyni nas wolnymi od wszelkich nakazów oczywistości (...) od wszelkich «całości», które wyśniła sobie tradycyjna metafizyka i które stale służyły wszelkim autonomicznym systemom panowania jako ich maska i legitymizacja”<sup>60</sup>. Doświadczamy tego, że oddziaływanie na siebie ludzkich podmiotów i związany z tym sposób wzajemnego określania się zachodzi we wspólnocie dialogowo-komunikacyjnej. Nie chodzi przy tym o „rozum komunikacyjny” czy też o samą racjonalizację dialogu, lecz o konkretnego człowieka, który „całym sobą” staje do dialogu z otaczającą go rzeczywistością.

Z kolei na terenie refleksji teologicznej poszukiwanie uniwersalizmu „wewnątrz świata” może zrodzić wątpliwość: Czy w ten sposób nie negujemy transcendencji Boga, jako „pozaświatowego” źródła bytów? Z pewnością, negujemy myślenie o Bogu, który ma być zasadą świata w taki sposób, że jedynym sensownym sposobem mówienia o Bogu będzie umieszczanie go poza tym światem. Tymczasem, jeśli jest tak, że Bóg-Stwórca robi miejsce dla świata i chce, aby oprócz Niego było coś jeszcze, to czy sama ta „stworcza i miłująca wola” nie jest wystarczającym argumentem na to, że wyjaśniać teologicznie świat nie oznacza pozostawiać Boga „samemu sobie” po „jego własnej stronie”, a wszystko inne układać „po naszej własnej stronie”. Czy nie jest raczej tak, jak mówi Węclawski i wielu współczesnych teologów, że po stronie Boga nie ma już nikogo, że Bóg Stwórca jest

<sup>59</sup> Ważnym świadectwem wielostronnej refleksji na temat konieczności dialogu we współczesnej kulturze są materiały z toruńskiej konferencji naukowej poświęconej problematyce dialogu na trzech obszarach współczesnej kultury: filozofii, religii i polityki; por. M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Dialog w kulturze*, Toruń 2003.

<sup>60</sup> G. Vatimo, *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*, Wien, 1986, s. s. 34.

zawsze po „naszej stronie” i zawsze ze wszystkim, co stworzył? Wyjaśnić teologicznie rzeczywistość nie oznacza tracić rzeczywistość na korzyść tego, co wydaje się być poza nią samą. Wyjaśnić rzeczywistość w całości oznacza wyjaśnić ją „razem z Bogiem”. Narzucające się tu mechanicznie niebezpieczeństwo panteizmu wynika jedynie ze starej wyobraźni metafizycznej. Tymczasem istnieje jeszcze inna możliwość: Bóg jest we wszystkim i dlatego każda rzecz tego świata zawiera w sobie uzasadnienie całości. Skoro Bóg jest we wszystkim, to zasada świata znajduje się w dowolnym miejscu, a raczej w całości. Mówienie o Bogu poza światem, w którym jedynie możemy Go spotkać, jest nieporozumieniem.

Przełamanie hierarchicznego obrazu świata, w którym immanencja świata została przeciwstawiona transcendencji Boga Stwórcy, otwiera w teologicznej nauce o stworzeniu nową perspektywę. Świat może zostać ujęty jako „wspólnota stworzenia”, „królestwo chwały Boga”, „komunia rzeczy”, „szabat stworzenia”, „realizacja potencjalności Ducha Bożego”, „obecność Boga w świecie”<sup>61</sup>. Te wszystkie określenia, za którymi kryją się nowe możliwości rozwoju teologicznej doktryny o naturze, jako Bożym stworzeniu, mają wspólny mianownik: wiarę, że świat pochodzi od Boga i tylko w łączności Nim znajduje swoje dopełnienie. Podkreślanie życiodajnej obecności Boga w stworzeniu znajduje swój pozytywny odźwięk w ujmowaniu relacji na linii człowiek – Bóg. Aby ponownie zbliżyć człowieka do Boga, należy ukazać mu właściwy wymiar jego ludzkiej wolności. Nie da się jednak tego przeprowadzić w ramach naiwnie rozumianego porządku świata, w którym człowiek realizuje się w swojej własnej wymyślonej autonomii, a Bóg w swojej; przy czym boska autonomia, to zwykle prymitywnie pomyślana transcendencja, w której nie ma miejsca na to, co Bóg sam o sobie zdecydował i objawił, że jako Miłość, nie chce być Bogiem bez świata, który stworzył. Jak zatem ponownie zbliżyć człowieka do Boga? Według Kaspera, zadanie współczesnej teologii wobec ateizmu, podejmowanego w imię ludzkiej autonomii, polega na ukazaniu, że wzrastająca jedność człowieka z Bogiem oznacza większą i pełniejszą wolność dla człowieka<sup>62</sup>.

*ks. Krzysztof ŚNIEŻYŃSKI*

<sup>61</sup> Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 39-53.

<sup>62</sup> Por. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, s. 67.