

Roman Forycki

"De l'être à Dieu", Marie Dominique Philippe, Paris 1977 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 15/2, 173-176

1979

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z ZAGADNIEŃ METAFIZYKI I TEORII POZNANIA

Marie Dominique Philippe: *De l'être à Dieu*, Paris 1977, s. 513.

W dziele tym autor, profesor Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim, podjął nową próbę utworzenia metafizycznej teodycei. Próbę tę poprzedziły dwa jego znakomite dzieła: dwutomowa praca *L'être, Essai de philosophie première*, Paris 1972—1974 (nb. drugi tom składa się z dwóch oddzielnie wydanych zeszytów) oraz pięciotomowe dzieło *Une philosophie, de l'être est-elle encore possible?*, Paris 1975,

Omawiana praca składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy przynosi duże bogactwo materiału historycznego. Rozdziały następne mają charakter wyrażnie krytyczny i systematyczny. Piąty wychodzi nawet poza ściśle teodycealną problematykę, sugerując pewne rozwiązania z zakresu antropologii i kosmologii filozoficznej.

Realizm metafizyczny stanowi podstawę badań i kryterium stosowanych ocen. Uważany jest za jedynie adekwatną i jedynie efektywną metodę wszelkich rozstrzygnięć omawianego zagadnienia. Jedynie on domaga się postawienia pytania o istnienie Boga. Na gruncie bowiem metafizycznego realizmu nie da się tego pytania pominąć. Autor wykazuje, że pomijanie tego pytania jest możliwe tylko w tych systemach, które odleszły od realizmu (ss. 279—286). Kierunki te bowiem, kierując się innymi względami niż poznanie rzeczywistości, z góry wykluczają tego rodzaju pytania. Względy różne: emocjonalne, racjonalistyczne, antymetafizyczne, agnostyczne, idealistyczne.

Autor wykazuje, że u podstaw wszystkich tych kierunków leży swego rodzaju aprioryzm, który jest zaprzeczeniem realizmu. Aprioryzm ten może być reprezentowany nie tylko przez tych, którzy nie stawiają sobie pytania o istnienie Boga lub to pytanie odrzucają, ale także przez tych, którzy przyjmują istnienie Boga, twierdząc, że prawda o istnieniu Boga jest pierwsza i bezpośrednio poznawalna przez ludzki umysł. Istnienie Boga znajduje się tu nie w punkcie dojścia filozoficznych dociekań, ale w ich punkcie wyjścia. Realizm metafizyczny jest więc zaprzeczeniem nie tylko apriorycznych kierunków ateistycznych, ale i teistycznych (ss. 286—308).

Na gruncie realizmu metafizycznego ukazują się też właściwe granice innych realizmów, zwłaszcza tych, które reprezentują nauki realne. Nauki te ze swoim realizmem częściowym, zajmując się bardzo wąskim fragmentem rzeczywistości nie mogą rościć sobie pretensji do wyłączości w rozwiązaniu wszystkich ludzkich pytań.

Autor uważa, że na gruncie metafizyki pytanie o istnienie Boga trzeba inaczej stawiać niż na gruncie teologii. Sformułowanie: „Czy istnieje Bóg?” uważa za sformułowanie teologiczne. Na gruncie meta-

fizycznym proponuje następujące sformułowanie: „Czy istnieje poza człowiekiem i światem rzeczywistość nadająca im cel i będąca ich przyczyną” (ss. 313—315).

Autor ma rację, że termin „Bóg” jest terminem teologicznym. Nie wydaje się jednak słusne przypuszczenie, aby obecność tego terminu w pytaniu stanowiła o teologiczności tego pytania. Gdy mówimy o teologiczności musimy oczywiście rozróżnić między przedmiotem teologii a metodą stosowaną w teologii. Wspomniane pytanie jest teologiczne niewątpliwie w sensie przedmiotowym, jednak nie musi być takim w sensie metody, jaką się je próbuje rozwiązać. Dlatego wydaje się, że obecność terminu „Bóg” w pytaniu nie pozbawia tego pytania jego charakteru filozoficznego. To, co jest cenne w reinterpretacji pytania, przeprowadzonej przez Autora, to bliższe sprecyzowanie treści terminu „Bóg”, umożliwiający rozstrzygnięcie samego pytania.

Samo jednak pytanie: „Czy istnieje Bóg?” jest pytaniem na wskroś filozoficznym. Na gruncie teologii może ono być jedynie pytaniem metodycznym, gdyż pozytywna odpowiedź na to pytanie należy do głównych założeń teologii, do jej aksjomatów. Także w ateologii pytanie to stawia się tylko po to, aby ukazać słusność ateistycznych założeń.

Można jedynie mieć wątpliwości, czy rozstrzygnięcie tego pytania, jak sugeruje Autor leży wyłącznie w kompetencji metafizyki? Podstawowość dociekań metafizycznych w tej sprawie znajduje się poza wszelką dyskusją. Jednak nie wydaje się, aby metafizyka bez pomocy innych nauk filozoficznych mogła na to pytanie odpowiedzieć w sposób zadawalający.

Nie można robić zarzutu z tego, że poszczególne nauki filozoficzne nie zajmują się całą rzeczywistością. Metafizyka w punkcie wyjścia swoich dociekań też nie zajmuje się całą rzeczywistością (jedynie bytem przygodnym). Nie można też twierdzić, że nauki te stanowią dociekanie o charakterze esencjonalnym w przeciwieństwie do metafizyki podkreślającej aspekt egzystencjalny rzeczywistości. Owszem, ale jest to zajmowanie się rzeczywistością istniejącą, konkretną. Bóg też jest rzeczywistością konkretnie istniejącą. Rzeczywistość, którą mamy wyjaśnić metafizycznie jest rzeczywistością kosmologiczną i antropologiczną; bliższa charakterystyka tej rzeczywistości stanowi niezbędnym warunkiem względnie pełnej odpowiedzi na pytanie: czy i jaki powinien być Byt, który by był ostatecznym i pełnym jej wyjaśnieniem. Wydaje się, że nie można zadawalająco odpowiedzieć na pytanie, czy istnieje Bóg, nie charakteryzując jednocześnie, jaki to jest Bóg, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę, że niektóre koncepcje Boga (np. klasyczne panteistyczne czy materialistyczne) doskonale harmonizują z ateizmem.

Autor w swoich dociekaniach posługuje się specyficzną koncepcją Boga jako Kogoś różnego i całkowicie niepodobnego do świata. Tego rodzaju koncepcja Boga każe mu wykluczyć pozytywną drogę poznania Jego istnienia. Drogę przez podobieństwo (per similitudinem) określa On jako niemożliwą (ss. 338). Z tego punktu widzenia krytykuje On wszelkie próby poznania istnienia Boga oparte na faktach nie będących więcej lub mniej wyrażnie zaprzeczeniem pozytywnej natury Boga lub Jego przymiotów.

Autor ma rację, gdy podkreśla, że Bóg jest absolutną Transcendencją. Ale nie ma racji, gdy usiłuje do Transcendencji sprowadzić Immanencję, gdy nie ogranicza się do mówienia o nietożsamości Boga

i świata, ale gdy mówi o ich niepodobieństwie absolutnym, (s. 342), gdy tymczasem analogia to nie tylko niepodobieństwo, ale i podobieństwo. W świetle takiej koncepcji Boga zrozumiałe jest, dlaczego Autor wychodzi w swoich dociekaniach z faktów wyłącznie materialnych i zmysłowych oraz ogranicza się do doświadczenia zewnętrznego.

Ale wbrew własnym założeniom, Autor nie uniknął drogi przez podobieństwo i to w decydującym momencie swoich metafizycznych dociekań, gdy od aktu bytowego rzeczy istniejących przechodzi do istnienia Aktu Najwyższego. Analogiczność w aspekcie aktu, zwłaszcza aktu istnienia jest tu aż nadto widoczna. Także precyzując sposoby istnienia Bytu Pierwszego (Doskonałość, Życie, Inteligencja) Autor nie uniknął drogi przez podobieństwo, gdy odwołuje się do doskonałości osobowego „ja” ludzkiego (ss. 388—392 oraz ss. 439—458). Tych przymiotów Boga nie da się bowiem wyprowadzić stosując absolutną negację przymiotów człowieka i świata.

Autor uważa, że do poznania sposobu istnienia Boga nie jest konieczne rozumowanie; wystarczy kontemplacja (328). To kontemplacja metafizycznie poznanego Bytu Pierwszego. W tej jej świetle Byt Pierwszy ukazuje sposoby Swego istnienia.

Mamy tu do czynienia wyraźnie z ostatnim etapem poznawania Boga. Pierwszy dotyczył Jego istnienia, drugi i ostatni — wiąże się z poznaniem Jego natury. Autor nie wyjaśnia, dlaczego to, co dawniej nazywano naturą lub przymiotem Boga, nazywa sposobami istnienia Boga. Także nie wiadomo, w jakim stosunku pozostają te sposoby istnienia do tych, o których traktuje fenomenologia. Także nie wyjaśniony jest fakt, dlaczego o Bycie Pierwszym jako ostatecznej Przyczynie świata i człowieka, nie mówi się jako o jednym z Jego sposobów istnienia.

Jakkolwiek można się zgodzić z Autorem, że rozumowanie metafizyczne nie jest jedyną metodą poznania bytu Pierwszego, to jednak trudno przyznać Mu rację, aby to rozumowanie składało się z oddzielnych etapów: egzystencjalnego i esencjalnego. Wydaje się raczej, że rozumowanie od samego początku jest poznawaniem istnienia i istoty Boga. W rozumowaniu tym bowiem przechodzimy nie tylko od jednego istnienia do drugiego, ale także od jednego bytu o określonej naturze do drugiego bytu o określonej naturze. Autor słusznie określa to jako przechodzenie od jednego sądu egzystencjalnego do drugiego sądu egzystencjalnego, od aktu ograniczonego do aktu nieograniczonego. Szkoda tylko, że bliżej nie określa statusu metodologicznego tego przejścia. Mówi wprawdzie, że nie jest to ani arystotelesowska indukcja (prowadząca do zasad koniecznych) ani husserlowska redukcja (prowadząca do ostatecznych podstaw, ale tylko w porządku intencjonalnym). Czym jednak jest ta metoda, tego Autor nie mówi wyraźnie. A może jest to rozumowanie analogiczne? Przechodzenie od konkretnego do konkretnego?

Autor wiele razy daje wyraz swej dezaprobaty wobec stosowania metod czysto logicznych. Jakkolwiek zgodzić się trzeba z Autorem co do nieadekwatności tych metod w poznaniu Boga, to jednak jako narzędzie myślenia i jego systematyzacji, mogą okazać się bardzo pożyteczne. To samo trzeba powiedzieć o naukach szczegółowych, które Autor ocenia bardzo surowo (22). Nauki te zwłaszcza psychiczne i socjologiczne dostarczają niezwykle wiele ciekawych faktów do refleksji metafizycznej.

W sumie jednak książka jest bardzo pożyteczna, inspirująca, przeniknięta optymizmem. Jest jedną z nielicznych prób wyjścia poza absolutny krytycyzm, tak charakterystyczny dla naszej epoki.

Roman Forycki

Fridolin Wiplinger: *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung*, Freiburg—München—Wien 1976.

Zdaniem M. Heideggera metafizyka znajduje się w stadium swego zakończenia. Koniec ten rozumie on nie jako zerwanie z przeszłością, lecz jako jej dokonanie się w znaczeniu zejścia się całości historii metafizyki w swą końcową, ostateczną możliwość (por. jego *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, Pfullingen 1964, 63), albo inaczej: jako skupienie się bycia (*Sein*) bytu (*des Seienden*) w celu rozstania się z tym, co było, by z kolei przejść w płaszczyznę przecięzania metafizyki w tym przekonaniu, że w ten sposób pozostaje się wiernym istotnej linii samej metafizyki (*Holzwege*, Frankfurt a. M. 1962⁴, 244 n).

Na takim tle powstała pośmiertnie wydana książka przedwcześnie zmarłego (4. 2. 1973 w wieku 41 lat) filozofa wiedeńskiego, Fridolina Wiplingera, do której przedmowę w formie wspomnienia o ostatnich odwiedzinach autora napisał sam Heidegger. We wprowadzeniu zaś Peter Kampits, profesor filozofii na uniwersytecie wiedeńskim, scharakteryzował jego rozwój i dokonania filozoficzne. Książka ta, licząca 280 stron tekstu jest w zasadzie manuskryptem wykładów z semestru zimowego 1972/73 (Wiplinger nie znosił improwizacji, dlatego w tym przypadku mamy do czynienia ze spisaniem przez niego wykładami) pomyślanych jako wstęp do cyklu wykładów, zaplanowanych na dłuższy czas, na temat zasadniczej problematyki metafizyki. Wydaje mi się, że na dojście Wiplingera do metafizyki (pomijając jego rozprawę doktorską pt. *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Danken Martin Heideggers*, Freiburg 1961) złożyły się przede wszystkim dwie, trudne do rozgraniczenia, okoliczności:

1. jego praca habilitacyjna, wydana w roku 1971, pt. *Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*; potężne dzieło (XV, 546 stron tekstu, 547—552 bibliografia) ukończone w lecie 1968, w czerwcu 1969 przyjęte przez ówczesny wydział filozoficzny uniwersytetu wiedeńskiego jako praca habilitacyjna, wyróżnione w grudniu 1969 nagrodą imienia kard. Innitzera, a określone jako „mistrzowskie dzieło filozoficznej sztuki interpretacji” (W. Strolz), a przez samego autora uważane jako próba powtórnego przejścia myślenia i pytania do zasadniczego rozróżnienia physis i logos;
2. szczęśliwie ukończony cykl wykładów na temat podstawowych problemów etyki, które wykazały konieczność cofnięcia się do zasadniczej problematyki metafizyki. Przy tym okazało się, że próba powtórnego przepytania filozofii jako metafizyki, tak co do jej początku jak i istoty, koresponduje z radykalnym wyzwaniem „ducha czasu” epoki zwyciężenia metafizyki.

Zdaniem Wiplingera każde myślenie, przede wszystkim jednak filo-