

# Marian Jaworska

---

## Ze współczesnej problematyki filozofii religii

---

Studia Philosophiae Christianae 13/1, 39-84

---

1977

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.

MARIAN JAWORSKI

## ZE WSPÓŁCZESNEJ PROBLEMATYKI FILOZOFII RELIGII

### I. METAFIZYKA A PROBLEM BOGA

1. A. Dondeyne: Czy filozoficzne rozprawianie o Bogu jest możliwe?
2. J. van de Wiele: Metafizyka a problem Boga.
3. H. Duméry: Byt i jedno.
4. Uwagi końcowe.

Formułując tytuł naszego opracowania, nie zamierzamy dać sprawozdania z szeregu ostatnich publikacji, które dotyczą dziedziny filozofii religii. Chodzi nam jedynie o *Miscellanea* — Albert Dondeyne, *Godsdienstfilosofie* — *Philosophie de la religion* (Leuven, University Press 1974, 456), dzieło stanowiące zbiór artykułów poświęconych temu uczonemu przez przyjaciół, kolegów i dawnych uczniów, z okazji jego przejścia na emeryturę.

Takie sformułowanie tytułu jest jednak uzasadnione, jak na to wskazuje podtytuł książki, samą jej treścią. Na siedem bowiem działów obejmujących po kilka artykułów, wszystkie one, za wyjątkiem pierwszego działu poświęconego profesorowi Albertowi Dondeyne'owi,<sup>1</sup> traktują o centralnych zagadnie-

<sup>1</sup> W pierwszym dziale omawianej książki poświęconym Dondeyne'owi, mamy dwa artykuły: J. Grootaersa, który pisze na temat refleksji religijnej i działalności duszpasterskiej A.D. oraz prof. A. Wyllemana o jego pierwszych naukowych publikacjach. — Biorąc pod uwagę że książka dedykowana jest Dondeyne'owi, wypada i nam po krótko — odwołując się do artykułu J. Grootaersa — dać charakterystykę jego działalności naukowej i religijnej. Oto ona: Dondeyne jest autorem, który nawiązuje do żywej rzeczywistości i konkretnego człowieka. W pewnym sensie jest on mało „lowański”. O ile bowiem lowań-

niach współczesnej filozofii religii: II. *Filozofia fenomenu religijnego*, III. *Język religijny*, IV. *Religia w kulturze*, V. *Mediacje antropologiczne religii*, VI. *Afirmacja Boga i ontologia*, VII. A. Dondeyne; osobny dział, w którym oprócz artykułu A. Dondeyne'a: *Czy filozoficzne rozprawiane o Bogu jest jeszcze możliwe?* (*Un discours philosophique sur Dieu est-il possible?*, 417—448), zamieszczona jest Tabula gratulatoria, 449—456).

szycy charakteryzują się zaawansowaną stroną specjalistyczną swych publikacji, Dondeyne ma na uwadze aspekt duszpasterski i oddziałuje na szerokie kręgi czytelników.

Działalność Dondeyne'a w Louvain (obecnym Leuven) datuje się od r. 1933. Poprzednio był on profesorem w Bruges.

W początkowym okresie swego pobytu w Louvain należał on do grona tych, którzy wywarli głębokie piętno na ruchu *Universitas*. Działalność tego ruchu przyczyniła się do obudzenia teologii duchowości laikatu.

Jako redaktor *Universitas* w latach 1950—1960 podejmuje zagadnienia fundamentalne doby współczesnej: wiary i niewiary, dechrystianizacji, odrzucenia utożsamienia chrześcijaństwa z określonymi strukturami politycznymi czy społecznymi.

Po ukazaniu się encykliki *Humani generis* pisze do niej komentarz, książkę pt. *Foi chrétienne et pensée contemporaine* (Louvain, 1952).

Z okazji 60 rocznicy urodzin, najbliżsi przyjaciele postanowili opracować jego pisma i wydać. W ten sposób zostało wydane dzieło: *Ge-loof en Wereld* (Anvers, 1961), przetłumaczone następnie na język francuski pt.: *La foi écoute le monde* (Paris, 1964). Rozdział z tej książki opublikował *Znak*, r. 1966 (nr 145—146).

Książka stanowiła wydarzenie intelektualne w Belgii i w środowiskach zagranicznych związanych z Louvain.

Dondeyne był czynnie zaangażowany jako ekspert w pracach Soboru Watykańskiego II-go. Szczególny udział miał w redakcji 2-go rozdziału, II-giej części Konstytucji „*Gaudium et spes*” *O kulturze*. Paragraf wprowadzający do tego rozdziału zawiera w sobie *de facto* filozofię kultury. Jedną z przeciwnych koncepcji, w stosunku do tej, która została przyjęta w tym paragrafie, była koncepcja reprezentowana przez Katolicki Uniwersytet w Lublinie. — Grootaers nie wymienia nazwiska prof. S. Świeżawskiego. Skądinąd wiadomo, że to właśnie o niego chodzi.

A. Dondeyne opowiedział się za koncepcją kultury jako istotowego wymiaru egzystencji ludzkiej.

Studium nasze obejmie kilka artykułów. Spośród wymienionych wyżej zagadnień w obecnym artykule zajmiemy się zagadnieniem: metafizyka a problem Boga (por. wyżej podtytuł opracowania). Nie sposób bowiem omówić wszystkich zagadnień, o które chodzi, w jednym artykule, jeśli nie ma to być powierzchowne streszczenie całości, ale przeciwnie, próba podjęcia ze swej strony dialogu z reprezentowanymi ujęciami i stanowiskami. — Podstawę naszego artykułu stanowią trzy artykuły: 1. A. Dondeyne'a: *Czy filozoficzne rozprawianie o Bogu jest możliwe* (por. wyżej), 2. J. van de Wiele'a: *Metafizyka i problem Boga, Dialog z Marcinem Heideggerem* (365—392), 3. H. Duméry'ego; *Byt i jedno* (331—350).<sup>2</sup> Artykuły te wzięte są z VII i VI działu książki.

---

W swym komentarzu do *Gaudium et spes* Dondeyne sugeruje, by Konstytucję tę odczytywać jako próbę Kościoła wejścia w kontakt z człowiekiem współczesnym, ze sposobem w jaki doświadcza on i przeżywa swoją egzystencję, i którą współcześni myśliciele starają się harmonijnie wyrazić. Według niego, Konstytucja ta nie zamierza dostarczyć całości odpowiedzi i rozwiązań. Chodzi raczej o podjęcie i wymianę zagadnień.

Według Grootaers'a działalność duszpasterską i refleksję filozoficzno-teologiczną Dondeyne'a wyznaczają dwa tematy: odnowiony obraz Kościoła (aspekt wspólnotowy Kościoła i rola własna laikatu) i obraz świata w szybkiej przemianie (39). Do wymienionych tematów należy dołączyć jeszcze jeden: troska o odnowę wiary żywej (40). Dla niego stanowiło to pracę profetyczną.

A co można powiedzieć o samym człowieku? Całe jego życie świadczy o poszukiwaniach we wierze i o wysiłku wyrażenia tych poszukiwań. Gdy chodzi o to co najbardziej intymne w jego życiu wiary, to zachowuje on tutaj — charakterystyczną dla siebie — skromność. Wiara, coś najbardziej dyskretnego, nie może być wyrażona adekwatnie w słowach. Ostatecznie jest ona niewyraźna. I to uszanowanie dla tajemnicy wiary jest prawdopodobnie darem najbardziej cennym, który dzieli on razem ze swymi przyjaciółmi. Dar, dzięki któremu zdobywa on ich największe uznanie i przyjaźń najbardziej wierną (40).

<sup>2</sup> W dziale VI-tym mamy jeszcze dwa artykuły, które zostają pominięte w naszym omówieniu. Są to: O. Laffoucrière: *Le prédicat possible ou l'évidence de l'être*, 351—364, i J. Walgrave; *Spreken over God en analogie bij Thomas van Aquino*, 393—414. Pierwszy z nich,

Pierwszeństwo w porządku omówienia dajemy artykułowi A. Dondeyne'a. Stanowi on najpełniejsze podjęcie problematyki: metafizyka a problem Boga. Na drugim miejscu omówimy artykuł J. van de Wiele'a podejmującego tę problematykę w ścisłym kontekście z krytyką Heideggera metafizyki Zachodu. Na trzecim miejscu uwzględnimy artykuł H. Duméry'ego, konfrontujący naukę św. Tomasza i Plotyna w kwestii odniesienia bytów skończonych do Absolutu i zagwarantowania jego transcendencji. Kolejność omówienia także artykułów J. van de Wille'a i H. Duméry'ego nie jest w zamierzeniu przypadkowy. Jak postaramy się to uwidocznić, artykuł H. Duméry'ego, podejmujący, zda się, zagadnienie od strony historycznej, stanowi niezamierzoną przez samego autora, jako że został napisany wcześniej, odpowiedź na pewne zakwestionowania J. van de Wiele'a pod adresem metafizyki typu tomistycznego (zakwestionowania zrodzone na gruncie krytyki Heideggera).

W trakcie prezentowania poglądów wymienionych trzech myślicieli podejmować będziemy swoje uwagi i zapytania. Pozwoli nam to na końcu na ogólne podsumowanie omawianej problematyki.

W następnych artykułach zajmiemy się kolejno innymi zagadnieniami, o których traktują „Miscelanea — Albert Dondeyne”. Zagadnienie „Metafizyka a problem Boga”, któremu w tym artykule dajemy priorytet, stanowi zagadnienie naczelne.

---

nawiązujący do poglądów lingwisty J. Lohmann'a zawartych w jego *Philosophie und Sprachwissenschaft* (Berlin 1965) i do potrójnej różnicy zaznaczonej przez Heideggera w 3 sekcji pierwszej części *Sein und Zeit*, pozostaje poza aspektem naszych rozważań problematyki: metafizyka i problem Boga. Artykuł J. Walgrave'a — podobnie jak inne artykuły zamieszczone w tej książce po flamandzku — jest dla mnie niedostępny.

### 1. A. Dondeyne: Czy filozoficzne rozprawianie o Bogu jest możliwe? <sup>3</sup>

W artykule tym A. Dondeyne rozpatruje kwestię słuszności i korzyści refleksji filozoficznej w odniesieniu do Boga. Ściśle zaś chodzi mu o refleksję metafizyczną (419). — Słuszność i korzyści tego rodzaju refleksji są — jak wiadomo — kwestionowane dzisiaj nie tylko w kręgach protestanckich ale i katolickich. <sup>4</sup> Według niektórych nacisk położony w nauczaniu religijnym na teodyceę stanowi jedną z głównych przyczyn ateizmu współczesnego. Stąd postulują też „dehellenizację” wiary. <sup>5</sup>

Można więc dzisiaj mówić o kryzysie teodycei. Na czym on polega?

A. Dondeyne zwraca uwagę na cztery główne zagadnienia podejmowane przez teodyceę, na które zdaje się ona nie odpowiadać dzisiaj w sposób zadowalający. I tak, gdy chodzi o problem istnienia Boga, zarzuca się dowodom istnienia Boga, że nie są przekonujące jak tylko dla wierzących, i że wykluczają możliwość dialogu z niewierzącymi (420—421). W kwestii natury Boga krytyki przeprowadzane są jeszcze bardziej radykalne. Zarzuca się teodycei, że nie mówi ona o Bogu wiary, Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bogu Jezusa Chrystusa. Jest to Bóg tradycji metafizycznej Zachodu, poddany surowemu osądowi przez Heideggera na podstawie her-

<sup>3</sup> Artykuł ten stanowi poszerzoną wersję prelekcji, którą autor wygłosił na Kongresie Tomistycznym w Rzymie, w 1974 r., 17—24.IV.

<sup>4</sup> Sytuacja więc uległa zmianie w stosunku do tego, co na ten temat pisał jeszcze w roku 1948 E. Gilson. Por. jego w tłumaczeniu polskim: *Christianizm a filozofia*, Warszawa, 1958.

<sup>5</sup> Na tego rodzaju postawę wśród teologów katolickich zwraca także uwagę list Kongregacji Wychowania Chrześcijańskiego do Biskupów *O nauczaniu filozofii w Seminariach*, z dnia 20.I.1972 r. Czytamy tam m. inn.: „Mniemają oni (sami teologowie), że czystość ewangelicznego przekazu została skażona w ciągu dziejów przez wprowadzenie greckiej spekulacji do świętych nauk. Sądzę, iż filozofia scholastyczna obciążała teologię spekulatywną mnóstwem problemów pozornych; wobec tego nauki teologiczne winno się uprawiać metodą historyczną”.

meneutyki historii metafizyki. Jest to Bóg pojmowany jako jeden z bytujących (*Seiende*), najwyższy, *Causa sui*.

Ten Bóg jest bez wartości religijnej.<sup>6</sup> Ale jest on także nie do przyjęcia dla filozofów. Jesteśmy świadkami śmierci metafizyki jako onto-teologii — jeśli wierzyć Heideggerowi — a wraz z nią Boga, którego ona reprezentuje (423).

Trzeci zarzut pod adresem teodycei dotyczy znaczenia Boga dla egzystencji ludzkiej. Jest to tzw. kwestia aksjologiczna. Dawniej stanowiła ona traktat *De Deo, fine ulitmo*. Pojęciu Boga wypracowanemu przez teodyceę zarzuca się tutaj, że nie da się go pogodzić ze współczesnym humanizmem, z pojęciem człowieka, które jest w nim założone.<sup>7</sup> Chodzi mianowicie o człowieka świadomego swej autonomii, tworzenia samego siebie (*créativité*), i będącego odpowiedzialnym przed historią. Człowiek współczesny pyta, co Bóg (wiara w Boga) wnosi w tworzenie świata. Następnie, czy teodycea jest w stanie wkomponować współczesny sens dziejowości (*historicité*) w swoją wizję wiary? (425).

Do tych krytyk należy dołączyć jeszcze jedną, która może wydawać się najbardziej radykalną, tę która dotyczy sposobu poznawania i nazywania Boga (*de divinis nominibus*). Współcześnie określa się tę kwestię jako zagadnienie statusu języka

<sup>6</sup> B. Welte tak charakteryzuje m. inn. pogląd Heideggera na temat Boga metafizyki Zachodu: „*Von diesem Gott als dem Gott der abendländischen Metaphysik gemäss dem abendländischen Seinsgeschick wird aber nun bemerkt, dass er kein göttlicher Gott sei dass ihm also die Göttlichkeit abgehe, wie sehr sie auch etwa behauptet werden möge. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen*”. (Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, w: *Identität und Differenz*, 70). Por. B. Welte: *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, w: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg-Basel-Wien, 1965, 272—273.

<sup>7</sup> Por. Ks. Marian Jaworski: *Idea Boga a współczesny ateizm*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. I — *O Bogu dziś*, Warszawa, 1974, 123—126.

religijnego. Teodycei zarzuca się pod tym względem, że z Boga czyniła ona „przedmiot”. Wtedy jednak, Bóg o którym się mówi, nie jest już Bogiem (436—427).

Sam A. Dondeyne nie przywiązuje do tej krytyki większego znaczenia. Odróżniając kilka znaczeń terminu „przedmiot” zauważa, że filozoficzne rozprawianie o Bogu respektuje status ontologiczny tego, o czym mówi. Tak więc wypowiedzi o Bogu nie czynią zeń „przedmiotu”, ale poprzez określenia pozytywne i negatywne starają się wskazać na kierunek myślenia o Bogu, jako o tym, co jest poza wszelkim przedstawieniem obiektywizującym, jako o czymś, co jest par excellence nie dającym się ująć na sposób „przedmiotu” i wypowiedzieć. Stąd znaczenie tego, co dawniej określano jako teologię negatywną.

Na podstawie zaprezentowanych krytyk A. Dondeyne zauważa, że współczesny kryzys teodycei idzie dalej niż może się to wydawać na pierwsze spojrzenie. Nie chodzi jak za czasów Kanta czy Edw. Le Roy o to, czy dowody klasyczne są do przyjęcia. Problem stanowi pojęcie Boga, które leży u podstaw myśli metafizyczno-teologicznej Zachodu, określane przez niektórych „Bogiem chrześcijaństwa tradycyjnego”, albo „Bogiem teizmu” (428).

Przechodząc po tym opisie do własnych refleksji krytycznych, A. Dondeyne zaznacza na wstępie, że jakkolwiek przedstawiony obraz teodycei zawiera w sobie dozę słuszności, błędem byłoby sądzić, że myśl chrześcijańska nie powinna niczego oczekiwać od filozofii, i że ta z kolei, ze swej strony, winna zachować ścisłą neutralność w odniesieniu do problemu Boga.<sup>8</sup> Metafizyczne podejście (*approche*) do Boga wymagane jest bowiem zarówno ze strony filozofii jak i religii. Ze strony filozofii: człowiek nie przestał być „istotą metafizyczną”. Ze

---

<sup>8</sup> Tak np. P. Thévenaz w przeciwieństwie do E. Gilsona, widzi oczyszczającą funkcję wiary chrześcijańskiej w tym, że filozofia deklaruje się w końcu niekompetentną do mówienia o Bogu. Por. G. van Riet: *Foi chrétienne et réflexion philosophique*, w: *Philosophie et religion*, Louvain, 1970, 43—46.



strony religii: Jeśli prawdą jest, że wiara dotyczy człowieka jako „bytu myślącego”, czy nie oznacza to, że wiara zainteresowana jest w spotkaniu z myślą, ażeby być bardziej przemyślaną (*plus pensante*), bardziej dojrzałą? (429). I dlatego A. Dondeyne stara się wykazać w swym artykule, że wyjaśnienie egzystencji ludzkiej z punktu widzenia problemu Boga — to, co nazywa on filozoficznym podejściem (*approche*) do Boga — jest ciągle słuszne, nieodzowne dla wypracowania języka religijnego pełnego znaczenia i zdolnego przemówić do człowieka współczesnego.

Zanim jednak A. Dondeyne przedstawi swoją tezę, wskazuje on na pewne dwuznaczności i uproszczenia, które niosą za sobą przytoczone wyżej zarzuty.

I tak dwuznaczność zawiera w sobie wyrażenie: „Bóg teizmu”, czy też „chrześcijaństwa tradycyjnego”. — Jeśli się uwzględni stwierdzenie św. Tomasza, że akt wiary *non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*, to postawa wiary ma za swój „przedmiot” Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, Boga Jezusa Chrystusa. Z tego punktu widzenia nie ma żadnego sensu mówienie, że by zachować wiarę, trzeba zerwać z tradycyjnym pojęciem Boga (429). Jeśli jednak Boga, który nie podlega uprzedmiotowieniu, nie możemy inaczej ująć jak za pomocą naszych pojęć, wyrażań (*enuntiabilia*), które z definicji są nieadekwatne, to trzeba znowu zauważyć, że pewne tradycyjne przedstawienia Boga (np. mniej lub bardziej popularne, magiczne) zostają słusznie zakwestionowane. Literatura współczesna mówi tutaj o fałszywych sposobach przedstawiania Boga (430).

Jeszcze poważniejsza dwuznaczność wiąże się z terminem „teodycea tradycyjna”. Łączy się to po części z interpretacją metafizyki Zachodu przed Heideggera. Dondeyne zarzuca krytyce, że dopuszcza się ona niewybaczalnych uproszczeń. Nie można bowiem na równi stawiać traktatów filozoficznych o Bogu, których twórcami są np. św. Tomasz czy św. Bonaventura — traktatów zogniskowanych wokół tajemnicy Boga nie mogącego być ogarniętym — i traktatów filozoficznych

o Bogu, będących owocem racjonalizmu kartezjańskiego, gdzie Bóg podniesiony jest do rangi idei, stanowiącej zasadę pierwszą zrozumiałości wszystkiego (*d'intelligible premier*). — Nie można również, co jest jeszcze gorsze, fałszywie interpretować spotkania wiary chrześcijańskiej z filozofią grecką. A. Dondeyne nie przeczy, że odwołanie się do metafizyki greckiej miało wpływ hellenizujący i racjonalizujący na myśl teologiczną i religijną Zachodu. Oprócz jednak tego wpływu, nie można nie widzieć oddziaływania przeciwnego. Dondeyne pokazuje, odwołując się do św. Tomasza, mistyków: św. Bernarda i Wiktorynów, że posługując się językiem pojęciowym Greków, nie zastąpili oni Boga Biblii — Bogiem Platona czy Arystotelesa. Oto dlaczego należy także mówić o dehellenizacji w szerokim zakresie samego rozumu (431).<sup>9</sup> U najwybitniejszych przedstawicieli wieków średnich dialog pomiędzy wiarą a filozofią przynosił korzyści obu. Wiara stawała się przez to spotkanie bardziej otwartą dla całej ludzkości, bardziej świadomą swej katolickości, sama zaś ze swej strony pozwalała zachować metafizyczny wymiar rozumu ludzkiego, świadcząc na żywo, że myślenie przedstawiające (*vorstellende Denken*) — a więc to, które ma na względzie byty jako rzeczy — myślenie obiektywizujące nie stanowi jeszcze całego człowieka (432).<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Znamienna jest pod tym względem wypowiedź J. C. Murray'a w oparciu o badania nad 'homoousion': „Là où il n'est pas possible de trouver de l'hellénisme, c'est bien dans l'homoousion. On ne pourrait imaginer conception plus éloigné de toutes les ontologies du monde gréco-romain et plus opposée à elles que celle représenté par ce mot, selon lequel le Fils est tout ce qu'est le Père. ... On peut dire que par l'homoousion les Pères de Nicée ont christianisé l'hellénisme en ce sens seulement qu'ils sanctionnèrent le mode ontologique de conception propre à la mentalité grecque. Mais on ne peut pas dire, sous peine d'absurdité érudite, qu'ils ont hellénisé le christianisme”. — *Le problème de Dieu, de la Bible à l'incroyance contemporaine*, Paris, 1965, 72—73.

<sup>10</sup> Por. B. Welte, op. cit., 271—272, i jego 'odpowiedź', w jakim stopniu 'drogi' św. Tomasza prowadzą do tego co jest poza wszelkim

Rozważania powyższe orientują w kierunku rozwiązania zagadnienia, czy filozoficzne rozprawianie o Bogu jest jeszcze możliwe. Odpowiedź — jak można się już spodziewać — będzie zasadniczo pozytywna, ale i zróżnicowana. Dondeyne przeciwstawia się stanowisku całkowicie negatywnemu, które — według niego — zasadza się na upraszczającej hermeneutyce historii metafizycznej myśli Zachodu. Z drugiej strony, krytyka ta nie jest pozbawiona wszelkich podstaw. W odniesieniu do filozoficznych traktatów o Bogu znajduje ona swoje uzasadnienie w mającym nieraz miejsce wyolbrzymianiu znaczenia refleksji filozoficznej, a polegającym na tym, że czysto pojęciowe filozoficzne określenia Boga stawiano wyżej od obrazowego, antropomorficznego języka Biblii. — Chcąc się zdystansować od tego sposobu podejścia, A. Dondeyne woli mówić o filozoficznym zbliżeniu (podejściu) do Boga (*approche philosophique de Dieu*).

Przechodząc do pozytywnego przedstawienia swego stanowiska, A. Dondeyne stara się w pierwszym rzędzie uzasadnić filozoficzne podejście do Boga, a następnie określić jego znaczenie i granice.

Filozoficzne podejście do Boga ma swoją podstawę w tym, że „wiara daje do myślenia”. Do istoty posłannictwa chrześcijańskiego należy, że wiara zwraca się, a zatem i dotyczy człowieka w samej jego istocie, w samej jego specyficzności. Ale na czym zasadza się jego bytowość?

Zwykło się określać dzisiaj człowieka przez ideę otwarcia, zdolnego do „otworzenia się” i „słuchania”. Ale określenie to przywodzi scholastyczne pojęcie człowieka obdarzonego rozumem. Przy czym rozum nie był brany u reprezentantów myśli średniowiecznej w swym znaczeniu wąskim, jak np. u Kanta. Dzięki rozumowi — zarówno w sferze poznania jak i działania — człowiek przekracza granice tego, co zmysłowe, jak

---

przedstawieniem, ponad-kategorialne, w: *Der Gottesbeweis und Phänomenologie der Religion*, 326 n., zam. w: *Auf der Spur*. — Równ.: Ks. Marian Jaworski: *Dowody istnienia Boga a fenomen religii*, w: *Analecta Cracoviensia*, 1970, 66 n.

również wznosi się ponad dobro cząstkowe. Zwraca się do prawdy powszechnie ważnej i dobra powszechnego. — W ten sposób dochodzimy do źródła myśli metafizycznej, które tkwi w człowieku. Zrodziła się ona ze zdziwienia wobec „metafizyki w człowieku”. Formułując na różne sposoby pytanie metafizyczne (436) zawsze miała ona na względzie ostateczne wyjaśnienie tajemnicy istnienia człowieka i jego świata. Jej podstawowym zadaniem jest podtrzymywanie w kulturze tego „metafizycznego wymiaru w człowieku”, sensu Tajemnicy (du Mystère), tego, co nie da się zobiektywizować (*l'Inobjectivable*), tego, co jest inne niż bytujące na sposób rzeczy (*de l'Autre-que-l'étant*), tego co Grecy nazywali „theion”, boskie.

Oto dlaczego metafizyka posiada strukturę „onto-teologiczną”, jak to bardzo wyraźnie ukazał Heidegger. Wyjaśniając paradoks immanencji i transcendencji pozwala ona na obudzenie w nas wymiaru *Sacrum* i na otwarcie istotowej przestrzeni (*Wesensraum*) dla ewentualnego spotkania z Bogiem. A. Dondeyne cytuje tutaj następujący tekst Heideggera z jego *Brief über den Humanismus*: „Tylko od strony *Sacrum* należy myśleć o istocie Boskości (*das Wesen von Gottheit*). Tylko w świetle istoty Boskości można myśleć i mówić, co winno oznaczać słowo Bóg (*Gott*)”. — Odwołując się jednak do tego tekstu, A. Dondeyne nie sądzi, by to co powiedział Heidegger na temat wymiaru *Sacrum* implikowanego przez egzystencję ludzką miało być tutaj ostatnim słowem. Raczej za Levinasem wyraża pogląd, że wyjaśnienie dotyczące „epifanii oblicza” (*l'épiphanie du visage*) jako wydarzenia etycznego, są jeszcze bardziej wymowne w kwestii podstawy bytu ludzkiego ujmowanego jako „otwarcie”<sup>11</sup> (437). To raczej rozum etyczny, rozum jako zdolność otworzenia się na absolutne wymagania prawdy i sprawiedliwości, który wzywa człowieka z góry w tym, co jest w nim najgłębsze, i sprawia, że doświadcza on swej egzystencji jako odniesienie do „Innego” (*à un Autre*), w sensie absolutnie „Innego”, immanentnego i transcendentnego zarazem.

<sup>11</sup> Zob. E. Levinas: *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, 51.

I oto, według tradycji judeo-chrześcijańskiej, odniesienie człowieka do Boga jest interpretowane i przeżywane jako forma krańcowego paradoksu siebie samego i „Innego” (*du même et de l'Autre*), który od samego początku nie przestawał zajmować filozofów (437—438).

Jeśli więc prawdą jest, że wiara chrześcijańska interpeluje człowieka w jego bycie metafizycznym, to można też zrozumieć, że już od czasów św. Justyna, później za św. Augustyna, a w sposób szczególny w wiekach średnich, weszła ona w dialog z myślą filozoficzną. Spotkanie Jeruzalem i Aten nie było nieszcześciem ani dla Kościoła ani dla kultury, ale wydarzeniem przynoszącym zaszczyt zarówno wierze jak i rozumowi. Krytyka metafizyki zachodniej przez Heideggera nie zamierza tego negować. Nie chodzi o bezwzględne potępienie wszelkiej refleksji metafizycznej dotyczącej Boga. Chodzi o teodyceę źle pojętą i o przemyślenie na nowo znaczenia i granic filozoficznego rozprawiania o Bogu (439).

Jak nie można uprawiać teodycei? A. Dondeyne przeciwstawia się stanowisku według którego przy pomocy samego rozumu może filozofia wypracować pełną wypowiedź o Bogu, o jego istnieniu i istocie (abstrahując oczywiście od Tajemnicy Trójcy św.). Wypowiedź ta miałaby wyrazić w terminach czysto racjonalnych, a więc ponad historycznych, pozbawionych wszelkiego odniesienia do określonej kultury, to, co język wiary biblijnej wyraża w terminach popularnych, antropomorficznych, ściśle związanych z historią i kulturą ludu żydowskiego.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Stanowisko Dondeyne'a zdaje się tutaj zbiegać — przynajmniej częściowo z zapatrywaniami Gilsona na temat wpływu wiary na tok myślenia filozoficznego (*Duch filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa, 1958, 9—43, *Tomizm*, Warszawa, 1960, 18—20; *Filozof i teologia*, Warszawa, 1968, *Filozofia chrześcijańska* 152—174). Chodzi w danym przypadku o ten wpływ, który polega na nie podlegającym wątpliwości związku — historycznie stwierdzonym — pomiędzy wiarą religijną i filozoficzną spekulacją (*Filozof i teologia*, 159). Nie oznacza to jednak wcale zatarcia granic między nimi (*Tomizm*, 35; *Duch filozofii chrześc.*, 38). —

A. Dondeyne nie odmawia całkiem wartości tego rodzaju traktatom filozoficznym o Bogu. Takie jednak pojęcia jak: *Ens necessarium*, *motor immobilis*, *Ens causa sui*, są w rzeczywistości nieprecyzyjne; myśl grecka posługiwała się nimi zarówno dla oznaczenia Bytu Parmenidesa, Dobra Platona czy Pierwszego Poruszyciela fizyki Arystotelesa.

Tego rodzaju traktaty filozoficzne o Bogu nie mogą — zdaniem A. Dondeyne'a zadowolić z następujących powodów. Po pierwsze: dzięki filozofii analitycznej widzimy dzisiaj lepiej, że mamy tutaj do czynienia z dwiema „grami języka”, głęboko różnymi, z których każda ma swój statut. Stąd nie można jednej wypowiedzi wprost przekładać na drugą. Jeśli nawet dwie wypowiedzi mają na swym horyzoncie te same przedmioty, to jednak mówią o nich inaczej. Różnice te nie są powierzchowne. Mówią one bowiem od strony dwóch różnych doświadczeń. Metafizyka wychodzi z wyjaśniania egzystencji ludzkiej wziętej w swej strukturze istotowej i wspólnej wszystkim ludziom. Język wiary zakorzeniony jest w Objawieniu rozumianym jako wydarzenie historyczne.<sup>13</sup>

Po drugie: tzw. przedsoborowa, szkolna teodycea nie może zadowolić, ponieważ związana jest ona z pewną interpretacją pojęcia objawienia nadprzyrodzonego, które zostało już zarzucone. Wyraz „objawienie” nie oznacza przekazywania pew-

---

Stąd na nieporozumieniu polegającą uważam krytykę i przedstawienie moich zapatrywań w tym względzie przez M. Gogacza w recenzji: *Panorama aktualnych ujęć Boga i człowieka*, „Znak”, 252 (1975) 790.

<sup>13</sup> Nie kwestionując tego zapatrywania, zarówno, gdy chodzi o metafizyczny punkt wyjścia jak i korzenie języka wiary, wydaje się, że można jeszcze postawić inne pytania w kwestii źródeł filozoficznej wypowiedzi o Bogu, a mianowicie: 1) czy nie jest ona rozumową artykulacją tego, co można określić, jako 'objawienie' naturalne ze swiata, 'per ea quae facta sunt', 2) czy nie opiera się ona na tym, co stanowi religijny wymiar bytu ludzkiego. (Por. m. inn.: J.E. Smith: *Doświadczenie i Bóg*, Warszawa, 1971, 15 n.). — Por. równ. moje artykuły: *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa, 1968, 336—338, 343—346; *Dowody istnienia Boga a fenomen religii*, cyt. wyżej w przypisie 10.

nych prawd wprost przez Boga, które dołączają się do wcześniejszej teologii wypracowanej przez rozum naturalny. Teologia współczesna ujmuje Objawienie w terminach „wydarzenia” (*d'événement*) i historii: jest ono historią działania Boga, który przez swoje Słowo i swego Ducha staje się Bogiem-dla-nas-i-z-nami, naszym Zbawicielem i zbawieniem (*se constitue Dieu-pour-nous-et-avec-nous, notre Sauver et notre salut*).

Po trzecie: dawna teodycea prowadziła do traktowania obu języków jako paralelnych, z których jeden stanowi przekład drugiego. Stąd łatwo zrozumieć, że stopniowo Bóg metafizyków zajmował miejsce Boga wiary. Dzisiejszy brak zaufania do teodycei ma na uwadze przede wszystkim taką jej koncepcję. To co niesie ze sobą rozum nie może nigdy być równoważne z naszym poznaniem Boga w Jezusie Chrystusie (441).

Wreszcie ostatnia kwestia, którą porusza A. Dondeyne, to sprawa filozoficznego podejścia do Boga, które by skierowane było do współczesnego człowieka. W zarysie, dla orientacji, A. Dondeyne ogranicza się do poruszenia dwóch grup zagadnień: metodologicznych i treściowych.

Biorąc pod uwagę aktualny kryzys teodycei zasadzający się na tym, że w swej koncepcji bytu zdaje się ona nie zostawiać miejsca na wydarzenie historyczne, autonomię wolności, autentyczne odniesienie do drugiego, A. Dondeyne postuluje, by współczesna filozoficzna wypowiedź o Bogu opierała się (wychodziła) na wyjaśnieniu fenomenologicznym konkretnej i historycznej egzystencji. To wyjaśnienie fenomenologiczne — oczywiście — winno zmierzać nie w kierunku psychologicznym czy ściśle antropologicznym, lecz metafizycznym.<sup>14</sup> Przez to rozumie A. Dondeyne fenomenologię ześrodkowaną na bycie istotowym istnienia ludzkiego jako otwarcia, jako paradoksu immanencji i transcendencji, siebie samego i drugiego, aby nas uczynić uważnymi na implikacje metafizyczne tego paradoksu.

<sup>14</sup> Zwracałem na to uwagę m. inn. w artykule: *Bóg filozofów a Bóg wierzących*, w: *O Bogu i o człowieku* cz. 2, Warszawa 1969, zwłaszcza 99—101.

Czy od tej pory rozprawianie o Bogu ma stanowić hermeneutykę? Wielu myślicieli skłonnych jest tak sądzić. A. Dondeyne nie podziela ich zapatrywania. Refleksja krytyczna dotycząca afirmacji Boga może brać za punkt wyjścia historię religijną ludzkości i prezentować się w ten sposób jako hermeneutyka. Jeśli jednak nie chcemy zatrzymać się w połowie drogi i zamierzamy dotrzeć do wypowiedzi krytycznie ugruntowanych dotyczących istnienia Boga, jego natury, należy w określonym punkcie przekroczyć wspomniane dyscypliny i przedsięwziąć ten typ refleksji, który nosi miano metafizycznej. Hermeneutyka historii prowadzona z punktu widzenia problematyki Boga nie może wcześniej lub później uniknąć instancji metafizyki (444).

Jaką treść niesie ze sobą filozoficzne podejście do Boga? Wielu myślicieli sądzi — inspirując się pewnymi tekstami Heideggera — że filozofia winna otworzyć przestrzeń pytającą (*interrogatif*) wolną, konieczną do tego, by słowo „Bóg” miało sens i by język religijny był znaczący. — Sam A. Dondeyne jest zdania, że rola metafizyki sięga dalej. Dotyczy ona nie tylko dziedziny pytania ale i odpowiedzi, jakkolwiek ta odpowiedź, gdy chodzi o Boga wiary nie staje się całkowicie ważna (*pertinent*) jak tylko wewnątrz wiary.

I tak, gdy chodzi o uzasadnienie wiary (dla której zagadnienie *an sit*, czy istnieje, jest pierwotne), to nie może się ono obyć bez metafizyki. Jej głównym zadaniem tutaj będzie uczynienie nas uważnymi na to, co w zasięgu doświadczenia ludzkiego, jako wymaganie absolutne prawdy, dobroci, sprawiedliwości kulminuje w Bogu, stanowi znak w kierunku Boga, zwraca naszą myśl ku Absolutowi, ostatecznemu dawcy sensu — Bogu Biblii, tajemnicy Słowa i Miłości (445).

Te znaki, ślady są zróżnicowane. Osobiście A. Dondeyne uważa, że dla człowieka współczesnego śladem *par excellence* jest doświadczenie etyczne, albo — jak to określa E. Levinas — natura etyczna odniesienia, które się realizuje w „epifanii oblicza” (*l'épiphanie du visage*), tzn. ukazanie się dru-



giego jako wolności drugiej, która stanowi apel do mej dobroci w etycznym znaczeniu tego słowa.<sup>15</sup>

Co dokonuje się w tym wezwaniu? Zakwestionowanie mej spontaniczności — odpowiada E. Levinas. Zdaję sobie sprawę, że autonomia mej wolności nie jest ostatnim słowem dotyczącym tajemnicy człowieka i jego zanurzenia w świecie. Moja autonomia i moja wolność są zakwestionowane przez ukazanie (*apparition*) się drugiego. W spotkaniu z drugim jest pewna „asymetria metafizyczna”. Mogę dać swoje życie za niego, nie mam prawa domagać się, by ofiarował on swoje życie za mnie. Wszystko zdaje się tak przebiegać, jakbym poprzez oblicze drugiego był wzywany „z góry”. Drugi, jakkolwiek mi równy, wzywa do mej odpowiedzialności i zobowiązuje mnie, tak jak by był przyodziany autorytetem i mocą z Wysoka (*du Très Haut*). Poprzez oblicze drugiego znajduję się przed obliczem Całkiem Drugiego, Świętego—Świętych (*Sacro—Saint*), Boga niewidzialnego i jestem przezeń osądzany.

— Jak widzimy, dodaje A. Dondeyne, jest to Bóg Biblii. Bóg nie jako siła magiczna, ale jako tajemnica Słowa i Dobroci, która dosięga mnie najgłębiej (*intimior intimo meo*) jako Instancja najwyższa i ostateczna, i która z tej racji jest Transcendentną *par excellence*, Całkowicie Drugim (*le Tout Autre*), tym, który jest poza wszelkim przedstawieniem.

Odwołanie się do filozofii jest także nieodzowne w kwestii *quid sit*, natury i przymiotów Boga. Zadaniem filozofii jest tutaj demistyfikacja i demitologizacja. Oczyszcza ona bowiem wiarę z resztek myśli archaicznej, przednaukowej, które czynią ją nie do przyjęcia dla człowieka współczesnego. Ale nie tylko to. Różnego rodzaju współczesne ateizmy mają swoje mity, swoje pseudo-oczywistości, swoje „dogmaty”. Zadaniem krytyki filozoficznej jest także ich demaskowanie.

Zagadnienie natury i przymiotów Boga jest ściśle związane z problemami języka. Tutaj współczesna myśl przychodzi

<sup>15</sup> Por. to, co wcześniej zostało powiedziane na temat stanowiska Heideggera w odniesieniu do wymiaru *Sacrum* implikowanego przez egzystencję ludzką i zapatrywań w tym względzie Levinasa (10).

nam ze znaczną pomocą. M. inn. lepiej rozumiemy różnicę pomiędzy językiem wiary i spekulacji, że symbol i mit religijny są tylko sposobami mówienia popularnymi i wyobrażeniowymi i że język metafizyki posługuje się również w dużej mierze symbolami.

Na podstawie tego, co zostało już powiedziane na temat wzajemnego przenikania się wiary chrześcijańskiej i egzystencji ludzkiej jako otwarcia się, łatwo pokazać jak współczesna filozofia jest cenna dla wyjaśnienia tego, co zostało określone jako wymiar aksjologiczny problemu Boga. Definiując człowieka przez odpowiedzialność wobec historii i dając prymat rozumowi etycznemu, myśl współczesna pozwala nam lepiej pojąć to, co stanowi właściwość wiary judeo-chrześcijańskiej: uczynienia nas wolnymi, przez jeden i ten sam zwrot (*mouvement*), w kierunku uznania Boga w duchu i prawdzie, i miłości bliźniego, bez względu na osoby. Wiara zatem nie jest ani żadnym alibi ani też alienacją.

Kończąc swój artykuł, mający na względzie rehabilitację refleksji filozoficznej (metafizycznej) w naukach teologicznych, A. Dondeyne zauważa, że niechętnie odniesienie do teologii naturalnej mające swe uzasadnienie w przerostach racjonalizujących teodycei, daje się dzisiaj zauważyć przede wszystkim w kręgach katolickich. Natomaist w kręgach protestanckich, aby wspomnieć P. Tillicha, R. Bultmanna, J. A. Robinsona, J. Macquarriego, P. Ricoeura, na nowo odkrywa się znaczenie filozofii dla myśli religijnej w naszych czasach (448).

— W ten sposób przedstawiliśmy bliżej poglądy A. Dondeyne'a zawarte w jego artykule. Uczyniliśmy to nie tylko dlatego, że omawiana książka jest jemu poświęcona, ani też wyłącznie dlatego, by zaprezentować jego stanowisko, sposób podejścia do zagadnienia stosunku pomiędzy wiarą a rozumem. Chodziło nam przede wszystkim o sam problem podjęty przez niego i kierunek proponowanego rozwiązania, a więc o rolę i znaczenie refleksji metafizycznej w odniesieniu do problemu Boga, a przez to samo w naukach teologicznych. Problem ten stanowi dziś — jak zaznaczyliśmy na wstępie — przedmiot

dyskusji, zakwestionowań i zamieszania. Jakiegokolwiek rozjaśnienie tego problemu, usunięcie nieporozumień, uproszczeń jest już cenne. Jeszcze bardziej cenne staje się badanie, gdy zostaje ukazany kierunek, droga właściwego rozwiązania problemu. I to właśnie daje nam A. Dondeyne, oddzielając najpierw skrupulatnie właściwy sens w sformułowaniach przeciwko teodycei i na nowo wykazując konieczność i znaczenie właściwie pojętego metafizycznego podejścia do Boga. To uzasadnienie zaś, jak również określenie jego charakteru, jest przede wszystkim dlatego cenne, że uwzględnia te postulaty, które obecnie wysuwa dobrze pojęty rozwój refleksji filozoficznej. Przez to samo metafizyczne podejście do Boga, nie tylko, że nie zostaje pominięte, ale staje się bardziej wymagające w stosunku do siebie. Oto, co oznacza u A. Dondeyne'a wierność tradycji filozoficznej i otwartość na współczesny rozwój filozofii.

Gdy chodzi o merytoryczne rozwiązania poszczególnych problemów, które proponuje A. Dondeyne, to nie sposób ich tutaj rozpatrywać po kolei.<sup>16</sup> Wydaje się jednak, że przy całym zastosowaniu wymogów współczesnego krytycznego myślenia, pozostają one nie tylko wierne duchowo filozofii św. Tomasza, ale pozwalają ją nam lepiej odczytać i ubogacić od strony metodycznej.

I tak np. w kwestii „*an sit*” jakkolwiek A. Dondeyne słusznie zauważa, że obecnie dla człowieka śladem *par excellence* Boga jest „epifania oblicza” drugiego „ja” jako wolności, to nie wyklucza on przez to ani innych śladów Boga, które dla św. Tomasza nastawionego kosmologicznie a nie antropologicznie, stanowiły punkty wyjścia jego dróg do Boga, ani też metafizycznego charakteru samych dróg. Także, gdy chodzi o stosunek pomiędzy kresem dojścia myśli w kwestii istnie-

---

<sup>16</sup> Niektórymi z nich zajmowaliśmy się bliżej w swoich artykułach, jak np. w cytowanych wyżej: *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga, Idea Boga a współczesny ateizm, czy też: Negacja sensowności idei Boga we współczesnych kierunkach ateizmu*, „Ateneum kapłańskie”, 386 (1973), 337—350.

nia Boga a Bogiem wiary, to widzimy u A. Dondeyne'a podobne spotkanie, jak u św. Tomasza. Wychodząc od śladu Boga odnalezionego w człowieku, A. Dondeyne powie, że prowadzi on do Boga Biblii. Boga będącego poza wszelkim przedstawieniem. Łatwo tutaj przywołać Tomaszowe sformułowanie na końcu jego dróg do Boga, które brzmią podobnie: „*et hoc omnes intelligunt Deum*”, „*quam omnes Deum nominant*”, ...

Zagadnieniem teodycei dla naszych czasów zainteresowane są środowiska filozoficzno-teologiczne w Polsce od wielu lat. Odejście od „szkolnych” teodycei deformujących właściwy sens zagadnień i kierunku ich rozwiązania cechowało zasadniczo ich wysiłki na tym polu w okresie po drugiej wojnie światowej. Ostatnio — od dobrych kilku lat — perspektywami teodycei dla naszych czasów zajmuje się u nas bp Bohdan Bejze. Na drodze pytań ankietowych dotyczących centralnych zagadnień teologii naturalnej stara się on zdobyć wypowiedzi najwybitniejszych specjalistów z tej dziedziny, by móc następnie nakreślić jej zręby metodologiczne i treściowe. Badania są w toku. — Wydaje się, że mimo niewątpliwych osiągnięć w dziedzinie specyfiki metafizycznego poznania, za mało jest u nas w Polsce dialogu z nowymi kierunkami myśli, które stawiają bardziej krytyczne wymagania pod adresem teo-

<sup>17</sup> Dondeyne wykazuje m. inn. w jakim stopniu zapoznanie świata intersubiektywności i ujmowania wszystkiego w kategorii rzeczy (reflikacja) zdeformowały pojęcie Boga i nie pozwoliły na rozwiązanie problemu koegzystencji tego co nieskończone z tym co skończone, i z wolnością człowieka (spór pomiędzy Bannezem i Moliną). Jeśli Bóg jest *Ens realissimum*, Rzeczywistością Nieskończoną tego rodzaju, że wszystko się w nim zawiera od wieków, łącznie z naszymi decyzjami, wolnymi i osobowymi, to wtedy nie ma odpowiedzi na zarzut Fr. Jeansonona, że egzystencja ludzka jest przekształcona w przeznaczenie. Inaczej mamy w świecie intersubiektywności. Nie jest ona produktem. Przeciwnie polega ona na ciągle nowym tworzeniu, jest dziełem wolności. Pojęcie stworzenia bytu ludzkiego i jego istnienie przybiera w tym wymiarze nowe formy (zob. mój art.: *Negacja sensowności idei Boga we współczesnych kierunkach ateizmu*, 342—343. — *Równ. Człowiek a Bóg*, w: *Logos i Ethos*, Kraków. 1971, 122).

dycei, a o których była mowa wyżej: autonomia wolności i historycznego wymiaru egzystencji ludzkiej.<sup>17</sup> Nasze przedstawienie tutaj traktujemy więc także jako jeszcze jeden głos do dyskusji w problemie nowych prób wypracowania teodycei dla naszych czasów.

## 2. J. van de Wiele: Metafizyka a problem Boga

J. van de Wiele w swym artykule chce bronić sprawy oddzielenia w łonie metafizyki problemu bytu i istnienia Boga. Stanowisko, które stara się on bronić w tym studium nie jest oczywiście bez odniesienia do krytyki Heideggera pod adresem filozofii tradycyjnej. Nie chce on jednak iść tak daleko, by całkowicie negować wszelkie pokrewieństwo pomiędzy tymi dwoma problemami. Pragnie tylko zareagować przeciwko tysiącletniej tendencji ich utożsamiania i wyjaśnić pod jakim kątem drugi problem włącza się w pierwszy.

W tej optyce autor zastanawia się w jakim stopniu myśl dotycząca bytu (w sensie Heideggerowskim) realizuje wyjście poza metafizykę; następnie stara się wyznaczyć granice sensu mowy o bogach u Heideggera. Na końcu przedstawia swoją tezę o separacji problemu bytu i istnienia Boga (365).

Wyjście poza metafizykę u Heideggera wiąże się ściśle z krytyką jej struktury jako „onto-teologii”. Od samego początku metafizyka stawiała pytanie „czym jest byt” (ściśle „*Seiende*”). W ten sposób postawiła ona w sposób nieautentyczny zagadnienie różnicy ontologicznej (byt — bytujące; *Sein* — *Seiende*). Pojmowała ona byt jako fundament bytującego. Od tego momentu metafizyka przybrała swoją najbardziej charakterystyczną fizjonomię. Zajęła się ona szukaniem podstawy samego bytu (*Sein*) i wyznaczyła ostateczną relację bytu do Najwyższego Bytującego, jako ostatecznego fundamentu. W tej optyce widać dlaczego ontologia implikuje istotowo teologię. Więcej: metafizyka jest teologią, ponieważ jest ontologią (366).

Heidegger charakteryzuje byt (*Sein*) przez liczne pojęcia, które nie tylko wychodzą poza tłumaczenie onto-teologiczne,

lecz wykluczają również pojęcie Najwyższego Bytującego, tzn. Boga.

Przed wszystkim Heidegger afirmuje istotową historyczność (*l'historicité*) bytu. Tak pojęty byt nie pozostawia miejsca dla Najwyższego Bytującego. Można przyjąć — pisze J. van de Wiele — że również Jedno Plotyna i Bóg św. Tomasza podpadają pod krytykę Heideggera.<sup>18</sup> Umysł Stwórczy Boga reprezentuje w gruncie rzeczy rację dostateczną wszystkiego, co istnieje. Całą metafizykę zachodnią zdaje się charakteryzować głębokie zapoznanie bytu jako nieogarnionego fundamentu (368—369).

Na podstawie tego przedstawienia J. van de Wiele wyciąga dwie konkluzje: pierwszą o nieautentycznej naturze pojęcia Najwyższego Bytu (Bytującego), i drugą, że ateizm Heideggerowskiej „myśli o bycie” dotyczy negacji Boga onto-teologii, tzn. nieautentycznego Najwyższego Bytującego. — J. van de Wiele stawia jednak pytanie, czy sam Heidegger nie zauważył w *Tożsamości i różnicy*, że tego rodzaju myśl jest być może bliższa prawdziwemu Bogu niż metafizyka tradycyjna (370). Zdaniem J. van de Wiele'a syntezy filozoficzne średniowiecza zdeformowały wyraźnie problematykę dotyczącą sensu bytu i przeszkodziły pierwotnemu wyjaśnieniu fundamentu. Często rzeczywista problematyka bytu była zapoznana przez superstruktury teologiczne.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Zacytujmy tutaj wprost J. van de Wiele'a. „*Sans le moindre doute* padają pod krytykę Heideggera? odpowiedź na to pytanie da nam częściowo esej H. Duméry'ego. Tutaj zauważmy tylko, że jeżeli — jak to twierdzi — J. van de Wiele — metafizykę zachodnią zdaje się cechować zapoznanie bytu jako nieogarnionego fundamentu, to czy można z drugiej strony zatrzymać się — jak to jest u Heideggera na historyczności bytu?

<sup>19</sup> Zacytujmy tutaj wprost J. van de Wiele'a. „*Sans le moindre doute ces synthèses ont-elles sensiblement déformé la problématique concernant le sens de l'être et empêché une élucidation originale des fondements. Parfois la problématique réelle de l'être est méconnaissable sous les superstructures théologiques*” (371).

Wydaje się nam, ciągnie on, że myśl filozoficzna w poszukiwaniu sensu i ostatecznych fundamentów ma przed sobą dwie drogi: tę, która prowadzi do tego co boskie i święte, i tę, która szuka wyjaśnienia poprzez pierwiastek naturalny i nieboski. Onto-teologia ery chrześcijańskiej doprowadziła do hipertrofii pierwszej drogi. Ateizm anty-metafizyczny ma na względzie to, co można nazwać za Nietzschem „naturalizację” albo „odbóstwienie” wyjaśnienia fundamentów (371—372).

Nie jest zadaniem tego artykułu podejmowanie dyskusji, oceny czy krytyki wszystkich ujęć, które zawarte są w omawianej przez nas książce. Chodzi nam — jak zaznaczyliśmy na początku — o przedstawienie problematyki współczesnej filozofii religii. W związku jednak z omówionymi wyżej rozważaniami J. van de Wiele'a nasuwają się następujące uwagi, których trudno nam nie podnieść.

1. Jeśli nie chcemy upraszczać, to krytyka onto-teologii nie dosięga jednoznacznie systemów wielkich scholastyków, jak np. św. Tomasza, czy św. Bonawentury (por. wyżej artykuł A. Dondeyne'a.) To prawda, że św. Tomasz podejmuje problem Boga od strony Bytu,<sup>20</sup> ale jego dojście do Boga dalekie jest od ujmowania go na sposób jednego z najdoskonalszych bytów (bytujących). Dalekie jest ono również od tego rodzaju konceptualizacji, jaka ma miejsce w odniesieniu do bytów skończonych. — Zwrócimy jeszcze na to uwagę prezentując dalej oryginalny i ciekawy esej-rozprawę H. Duméry'ego, który właściwie — choć nie wprost — odpiera zarzuty krytyki Heideggerowskiej (przynajmniej niektóre) pod adresem zarówno filozofii Plotyna jak i św. Tomasza.

2. Nie wydaje się całkiem słuszny zarzut zaniedbania przez scholastyków rzeczywistej problematyki bytu. Nie twierdzimy też, (z drugiej strony) że zrobili wszystko. Pomijając tutaj historyczne badania E. Gilsona, które są dobrze znane, zauważmy za J. B. Lotzem, który podejmuje na swój sposób

---

<sup>20</sup> Gilson upatruje też tutaj zasadniczą różnicę podejścia u św. Tomasza i u Heideggera. Por.: *Byt i istota*, Warszawa 1963, 319—330.

konfrontację problematyki bytu u Heideggera i św. Tomasza, że wprawdzie u św. Tomasza nie mamy tak daleko posuniętej tematykacji problematyki bytu jak czyni Heidegger, to mimo to, Akwinata dosięgnął tej głębi bytu, której nie wydobyl Heidegger, zatrzymując się na jego historyczności.<sup>21</sup>

3. Czy w Absolutnym Bycie filozofii Zachodu został pominięty całkowicie aspekt wewnętrznej optyki religii? Czy filozoficzna myśl chrześcijańska mogła pominąć doszukiwania się racji świata (*Weltgrund*), pozostając nie tylko w nurcie tradycji filozofii greckiej, która od najdawniejszych czasów pytała o *arche* wszystkiego, ale nade wszystko dlatego, że chciała uczynić zrozumiałymi religijne kategorie Boga-Stworzyciela? Wiadomo również, że myśl chrześcijańska, świadoma treści wiary, na swój sposób przekształciła treść filozoficznych pojęć greckich, w tym jako racji czy przyczyny świata, pojęcie Boga. Nie jest On Pierwszą Przyczyną w sensie najbardziej pierwotnej rzeczy (co wyraża niemiecki termin „przyczyna” — *Ur — Sache*) uzasadniającej inne rzeczy i nie jest on też racją w sensie kartezjuszowskiej idei jako zrozumiałości wszystkiego czy też niemieckiego idealizmu. — Bóg nie jest rzeczą ani ideą — bo nie chodzi o uzasadnienie rzeczy ani ich zrozumiałości — w tym aspekcie mają one uzasadnienie w sobie — ale o ich istnienie. Tak np. więc myśl filozoficzna św. Tomasza wychodząc poza ujęcia czysto reprezentatywne, u kresu swych dróg dochodziła do Boga, który nie jest w rzędzie jakiegokolwiek kategorii bytu (całkowite przeciwstawienie Arystotelesowskiej jednej z najdoskonalszych form), *non est in aliquo genere* — jak stwierdzał św. Tomasz, i jako taki nie może być przez nas pojęty i wypowiedziany. W ten sposób myśl św. Tomasza podejmując problem Boga od strony bytu — jak to zaznaczyliśmy poprzednio, — nie zatracala wewnętrznej optyki religijnej. *Esse tantum* św. Tomasza, wychodząc poza wszelkie kategorie bytowe, nieuchwytnie dla naszego intelektu, nie dające się wypowiedzieć — nie było Bo-

<sup>21</sup> J. B. Lotz: *Das Sein nach Heidegger und Thomas von Aquin*, w: *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Roma 1974, 321.



giem Arystotelesa, ale Bogiem Mojżesza, Bogiem Objawienia. Absolutna Transcendencja schodzi się tutaj z Nieskończoną Tajemnicą i Świętością. To od Niej wszystkie byty otrzymują swoją bytowość i sens własnej egzystencji. Jest to Bóg religii.<sup>22</sup>

— Po tych uwagach, które były potrzebne ze względu na nasze dalsze rozważania, wróćmy do przedstawienia J. van de Wiele'a, w którym zastanawia się on nad Heideggerowską myślą o bycie i mowie (*discours*) o istocie Boskości (*le Divin*) i o bogach (372).

Heidegger nie wyklucza ze swej myśli o bycie tezy o *sacrum*. Pozostawia on miejsce dla tego, co Boskie, święte.

W swym *Liście o humanizmie* pisze, że tylko od strony prawdy bytu można ująć istotę *sacrum*. I tylko od strony istoty *sacrum* można ująć istotę Boskości. Tylko w świetle istoty Boskości można myśleć i mówić, co winno oznaczać słowo „Bóg”.

Jak należy rozumieć te wypowiedzi Heideggera? Problem tego, co boskie nie ma nic wspólnego z poszukiwaniem fundamentów bytu. To co boskie można spotkać w perspektywie postawy religijnej, w wymiarze religijnym świata.

Kontrast pomiędzy tym, a metafizyką tradycyjną — stwierdza J. van de Wiele — jest uderzający. Filozofia tomistyczna np. pojmuje to co boskie, *Esse subsistens*, jako byt (*l'être*), tzn. *Esse commune* (373)

To co boskie (*le divin*), o które chodzi u Heideggera różni się całkowicie od Boga metafizyki. Tego charakteryzował Heidegger jako fundament ostateczny albo *Weltgrund*. Tutaj nie przypisuje się roli ontologicznej temu co boskie. Raczej należy odwrócić odniesienia. To świat stanowi fundament tego co boskie. Albo jeszcze więcej: to co boskie stanowi u Heideggera wymiar konstytuujący zabarwienie świata (*une dimension constituante de jeu du monde* — 376). — W każdym razie w okresie *Seinsgeschichte*, Heidegger upatruje autentyczną

---

<sup>22</sup> Por. M. Jaworski: *Dowody istnienia Boga a fenomen rel.*, 69, 71 n.

figurę tego co boskie w bogach greckich i pogańskich. Bogowie greccy noszą charakter immanencji w stosunku do świata. Bogowie stanowią integralny wymiar życia ziemskiego i życia ludzkiego. Stanowią przeciwieństwo koncepcji wschodniej i Boga chrześcijańskiego: oddzielenia od świata i transcencji.

To co boskie u Greków nosiło charakter nieosobowy. U Heideggera droga rozwoju prowadzi do wzrostu i znaczenia tego co nieosobowe i anonimowe w dziedzinie ontologii. Bez wątpienia myśl o tym co boskie i o bogach, która stanowi całość z jego pojęciem świata<sup>23</sup> nosi wyraźne piętno przewagi pierwiastka nieosobowego i anonimowego. Z całą oczywistością istnieje kontrast pomiędzy tezą głoszoną na początku o różnicy teologicznej, implikującą pojęcie Boga chrześcijańskiego, i pojęciem bogów greckich, które ujawnia się w nawiązaniu do pogańskiego *sacrum* (378).

J. van de Wiele wyprowadza trzy wnioski na podstawie rozważań dotyczących *sacrum* i pierwiastka boskiego (*le divin*):

1) Myśl o bycie nie jest ateizmem absolutnym. Jest to ateizm antymetafizyczny. Świeckość myśli o bycie (*die Gottlosigkeit*) wiąże się jednak z krytyką odbóstwienia, skierowaną do metafizyki. Jest ona równocześnie drogą w kierunku objawienia się prawdziwego pierwiastka boskiego.

2) Pierwiastek boski (*le divin*) i bogowie winni być pojęci antymetafizycznie. Nie jako *Weltgrund*.

3) Natura antropologiczna drogi w kierunku pierwiastka boskiego jest tylko implikowana w filozofii Heideggera. Nie chodzi jednak tutaj o szukanie ostatecznego fundamentu dla bytu ludzkiego. To człowiek — jak interpretuje Heideggera J. van de Wiele — w świecie, przez pewne wymiary swego bytu stanowi relację do *sacrum*, do pierwiastka boskiego a więc do bogów. Jest to owocem analizy wymiaru typowo ludzkiego, tj. postawy religijnej.

<sup>23</sup> Por. więcej na temat pojęcia świata u Heideggera u J. van de Weile'a, 373—376.

4) Problem pierwiastka boskiego nie jest problemem bytu. Nie wyklucza to relacji istotowej pierwiastka boskiego do prawdy bytu, do świata i do historii i odwrotnie.

W oparciu o ten paradoks Heideggera (ateizm i akceptacja pierwiastka boskiego) J. van de Wiele, podejmuje zagadnienie, czy może to służyć do odnowionej problematyki stosunków pomiędzy problemem bytu, metafizyki i problemu istnienia Boga (380).

Jakie nauki można wyciągnąć z filozofii Heideggera, i jak można wypełnić luki, które ona niesie ze sobą? — oto pytania, które J. van de Wiele stawia sobie w tej ostatniej, trzeciej części.

Po pierwsze, jakie znaczenie nadać terminowi „metafizyka”? J. van de Wiele nie wiąże go z treścią tysiącletniej tradycji metafizyki jako onto-teologii. Przez metafizykę chce on rozumieć podjęcie problemu bytu w sposób nowy, szeroko inspirowany przez Heideggera i innych współczesnych filozofów. Chce on m. inn. uwzględnić wymiary problematyki bytu, o których Heidegger nie mówi w ogóle, albo w sposób niedostateczny, a które uzasadniają posługiwanie się tą nazwą (np. u Levinasa).

J. van de Wiele opowiada się za Heideggerowskim oddzieleniem problemu bytu i Boga. Jeśli nie oddzielimy bytu i Boga, Bóg nie jest Bogiem i byt nie jest bytem.

Trzeba sięgnąć poza filozofię grecką, i być może dzięki tej cierpliwej pracy odnajdziemy nową perspektywę, którą przyjmujemy na własne konto, gdzie byt i świętość odślaniają się nam w swej różnicy.

Należy jednak unikać jednostronności. Po tym oddzieleniu zostaje nie tylko świat grecki ale także tradycji judeo-chrześcijańskiej. Czy w zagadnieniu Boga i świętości nie popełnia się nieroztropności ignorując świat Biblii i narodu żydowskiego? — Czy perspektywa biblijna i żydowska nie pomaga nam skorygować wizję pogańską *sacrum* w sensie waloryzacji transcendencji i charakteru osobowego właściwego pierwiast-

kowi boskiemu (*le divin*)? Nie mniej J. van de Wiele częściowo usprawiedliwia przerosty wizji Heideggerowskiej. Być może — zauważa on — wyjście metafizyki poza strukturę ontoteologiczną i odnalezienie *sacrum* i *divinum* bardziej autentycznych prowadzi poprzez myśl o bogach greckich. Istnieje niebezpieczeństwo, że nie jesteśmy w stanie interpretować pierwiastek boski i biblijny jak tylko poprzez optykę teologii zachodniej. Ponadto, co wydaje mu się mieć jeszcze większą wagę, tłumacząc rzeczywistość przez to co jest naturalne, natrafiamy na drogę, która prowadzi do interpretacji ostatecznego znaczenia przede wszystkim pierwiastka boskiego i *sacrum* pogańskiego. Są one bez wątpienia bardziej bliskie tego co naturalne i nie-boskie. — W każdym razie tłumaczenie przez to co naturalne i nie-boskie nas obowiązuje (382—383).

Teza „Byt nie jest Bogiem i Bóg nie jest bytem”, którą J. van de Wiele uważa za własną, może być źle zrozumiana — dodaje tenże — przez pewien kierunek tomizmu. Jeśli pojmiemy Boga na prawdę jako byt, tzn. jako *Esse*, to wtedy mamy zgodność (*coincidence*) pomiędzy Bogiem i bytem. Według J. van de Wiele'a ludzie, którzy tak rozumują nie wiedzą o czym mówią. Bóg pojęty jako *Esse subsistens*, nie jest bytem heideggerowskim (383).

Trzecią kwestią, którą podejmuje w tym ustępie J. de Wiele to wielowymiarowość wyjaśnienia filozoficznego (*la multidimensionnalite de l'élucidation*). Heidegger domaga się tutaj pewnych korekt.

Metafizykę można uważać za serce myśli fundamentalnej i ostatecznej. Polega ona na szukaniu tego, co fundamentalne i zasadnicze.

Tam, gdzie metafizyka świecka utożsamia fundament ostateczny i sens ostateczny, J. van de Wiele wprowadza rozróżnienie tego, co fundamentalne i tego, co ostateczne (*l'ultime*). Wprowadza więc rozróżnienie wewnątrz wyjaśniania metafizycznego i to nazywa wielowymiarowością. Swój najbardziej istotowy wraz znajduje ono w oddzieleniu problemu by-

tu i problemu istnienia Boga. Pierwszy jest problemem fundamentu, drugi ostatecznego sensu.

J. van de Wiele odwołuje się tutaj do drogi wskazanej przez Kanta. W *Krytyce czystego rozumu* mamy prawdziwe tłumaczenie przez to, co stanowi fundament, tzn. przez to, co jest naturalne i nie-boskie. W *Krytyce rozumu praktycznego* nie tylko nie odrzuca świata w sobie, ale przyjmuje również istnienie Boga. Postępowanie w obu dziełach jest różne. Wstępowanie do tego, co boskie posiada kontekst antropologiczny i etyczny (384).

Pojęcie fundamentu — ujmując rzecz najbardziej ogólnie — ma inny sens u Kanta, a inny u Heideggera. U Kanta fundament uzasadnia; u Heideggera stanowi podstawę (*fondement qui porte*). Pomijając szczegóły nauki Kanta i prezentując jej rezultat, można powiedzieć, że pojęcie fundamentu schodzi się z pojęciem racji dostatecznej, i że tę stanowi rozum (*Vernunft*). Heidegger wystąpił przeciwko tak pojętej hegemonii rozumu. Przeciwstawił mu byt jako świat, jako odsłonięcie, historię, nieogarniony fundament (*fondement abyssal*). W tej perspektywie łatwo pojąć fundament, który stanowi podstawę. Jest rzeczą ważną — ciągnie J. van de Wiele — zdać sobie sprawę, jak tego rodzaju pojęcie fundamentu przekracza wszelkie intelektualizmy metafizyczne, także Kanta. Umieszcza istotę fundamentu w prawdzie bytu, który przeciwstawia się wprost rozumowi, systemowi i racji dostatecznej. Dochodzi do ujęcia całościowego (razem) z jednej strony prawdy bytu, z drugiej czasu i historii (386—387).

Gdy chodzi o sens ostateczny (*ultime*) jakiegokolwiek rzeczywistości to nie uzasadnia on w sensie fundamentu Leibniza, Kanta czy idealistycznego. Nie jest także fundamentem w sensie heideggerowskim. Przynależy raczej do porządku, który w języku tradycyjnym możemy określić jako porządek przyczyny celowej. Sens ostateczny jest rzeczywistością, albo aspektami rzeczywistości, które należy przyjąć, by byt nam dany albo wymiary antropologiczne, które ma się na wzglę-

dzie otrzymały swoje pełniejsze znaczenie (*signification plénière*).

Można utrzymywać, że postulaty rozumu praktycznego u Kanta przynależą do porządku ostatecznego sensu. Istnienie Boga nadaje pełny sens imperatywowi kategorycznemu i jego prawdziwą głębię, nie pełniąc funkcji fundamentu.

Pod tym względem problematyka sensu ostatecznego u Kanta wychodzi daleko poza Heideggera. Przypominając pominięcie przez Heideggera świata żydowskiego i tego co niesie Biblia, J. van de Wiele, zapytuje, czy człowiek w dziedzinie *sacrum* i *divinum* nie odkrywa więcej niż to przyjmuje Heidegger? Ponadto *sacrum* i *divinum* biblijne są ściśle związane z odsłonieniem specyficznego porządku moralnego. Bez przesady można powiedzieć, że u Heideggera światło bytu, *sacrum* i *divinum* nie znajdują absolutnie rzeczywistości etycznej (388).

Fenomenologia egzystencjalna podnosi jednak krytykę przeciwko subiektywizmowi Kanta. Wymiar etyczny według niej nie stanowi istotowej struktury *Vernunft*, rozumianej jako podmiotowość (*subjectivité*), choćby praktyczna. Jest ona formą specyficzną i szczegółową egzystencji. Innymi słowy, struktura etyczna jest strukturą zewnętrżności (*d'exteriorité*). U Levinasa np. stanowi ona relację socjalną, w której należy dostrzec całą różnicę przez odniesienie do bycia-w-świecie. — Jeśli więc dla Kanta bazą dla wyjaśnienia sensu ostatecznego stanowi imperatyw kategoryczny, to dla Levinasa jest nią relacja socjalna, która realizuje istotę porządku etycznego. Afirmacja Boga jest wyjaśnieniem gruntownym relacji socjalnej. Relacja socjalna jest relacją do Nieskończonego. Pojęcie Boga jest kresem wyjaśnienia gruntownego sensu Nieskończonego. Problem ostatecznego sensu rodzi się od strony struktury antropologicznej: relacji socjalnej. Znajduje swoje rozwiązanie przez gruntowną analizę tej struktury antropologicznej (388).

Wszystko to jest w stanie uzupełnić pewne braki, na które cierpi myśl Heideggera. Pojęcie świata (*quadriparti*) Heideggera grzeszy pewnym formalizmem. Przede wszystkim wyjątkowa rola *Dasein* w wydarzeniu świata zdaje się być nie-

doceniona. Zdaje się, że możemy razem z Levinasem podtrzymać, że relacja socjalna panuje w określony sposób nad byciem-w-świecie i nad wydarzeniem samym świata. W rzeczy samej charakter drugiego (człowieka) w sensie specyficznym objawienia, oznaczania (poprzedzającym *Sinngebung*) i słowa, czy nie stanowi instancji, która jest, w łonie czasu i historii, ponad-czasowa i ponad-historyczna jako wymiar z wysokości (*de hauter*) i norma etyczna? I czy nie stanowi ona drogi w kierunku *divinum* i czy ono nie jest innej natury aniżeli *divinum* pogańskie i presokratyczne? (389).

J. van de Wiele podkreśla jeszcze u Heideggera to, co określa brakiem antropologicznym. Analiza wymiaru specyficznego przysługującego człowiekowi, mianowicie odniesienia do bogów, cierpi na godne pożałowania niedokładności i ubóstwo treści. Heidegger zdaniem J. van de Wiele'a zaniedbał bogactwo wymiarów antropologicznych. U Kanta i u Levinasa — stwierdza on przeciwnie — zwrócenie szczególnej uwagi na głębię i intensywność bytu człowieka. One też stanowią właściwie drogę do tego co boskie (389).

J. van de Wiele wyjaśnia pod koniec, że oddzielenie tego, co jest fundamentalne od tego co jest ostateczne, nie zdaje się harmonizować z słynną teorią „*prius quoad nos*” i „*prius quoad se*”. Zwłaszcza gdy chodzi o „*prius quoad se*” to tutaj *Esse Subsistens* winno koniecznie być scharakteryzowane jako to co jest ostateczne i fundamentalne. To co fundamentalne i ostateczne schodzą się w tym porządku (389—390).

Należy odpowiedzieć — zauważa jeszcze J. van de Wiele — że filozofia współczesna nie zna płaszczyzny tego co jest „*prius quoad se*”, jak również postępowania filozoficznego ulegającego nazbyt szybko myśli eksplikatywnej, nadrzędnej (*dominatrice*) i ekstrapolującej się niesłusznie na płaszczyznę „wiedzy absolutnej”. Można utrzymywać, że filozofia, dzieło ludzkie, nie może osiągnąć najgłębszych wymiarów metafizycznych jak tylko w perspektywie myśli zogniskowanej wokół sensu ostatecznego, myśli, która pozostaje eksplikacją tłumaczącą (*explicitation interpretative*) pełniejszego oznacze-

nia (*de signification plénière*) tego co stanowi przeżycie i która by się sfalszowała umiejscawiając się w płaszczyźnie eksplikacji, dowodzenia i uzasadniania. — Temu co fundamentalne będzie odpowiadać wyjaśnianie (*l'explicitation*), temu co ostateczne tłumaczenie (*l'interpretation*) (390).

W konkluzji J. van de Wiele zauważa, że być może wielowymiarowość problematyki metafizycznej gwarantuje równie dobrze właściwą naturę temu co jest fundamentalne jak i temu co jest ostateczne i ich rzeczywistą specyficzną.

Wobec tego odnowiona metafizyka winna się zdystansować od schematu logicznego, który odnajdujemy w większości typów metafizyki klasycznej. Znajduje się ona pod hegemonią pojęcia systemu i zniekształcenia różnych wymiarów rzeczywistości. W przypadkach krańcowych jest ona opanowana przez wymaganie racji dostatecznej, która u swego szczytu stanowi idealizm metafizyki totalitarnej. Tak np. — zdaniem J. van de Wiele'a w metafizyce bytu typu tomistycznego wszelkie rozwijanie się myśli dokonuje się wewnątrz tego samego pojęcia, mianowicie *ens* albo *esse*; *esse* jest nie tylko tym co jest pierwsze ale i ostateczne poznawalne. Czy nie znajdujemy w tego rodzaju metafizyce pewien gatunek przesadnej systematyzacji i godne pożałowania zapoznawanie wymiarów rzeczywistości tak bardzo odmiennych jak materia pierwsza i byt Boga? Czy wyjaśnienie przez *Esse Subsistens* całości bytów nie rości sobie zbyt szybko pretensji do rozumowej dominacji nad całością wszystkiego co istnieje? Czy samo pojęcie analogii jest wystarczającym narzędziem do zdania sprawy z różnorodności metafizycznej, tej którą doświadczenie integralne człowieka odkrywa?

Przeciwko filozofii systemu, wyjaśnieniu jednorodnemu i racji dostatecznej, wielowymiarowość problematyki metafizycznej stara się odpowiedzieć na to, co gruntowna analiza bytu ludzkiego wysuwa: wkorzenie w materię, włączenie w proces odsłaniania, stróża wymagania moralnego i otwarcie na *sacrum* i *divinum*. Zapewne znajduje się ona na drabinie naturalizacji i odbóstwienia problematyki bytu. Nie jest ona



jednak ślepa na problem sensu ostatecznego, tzn. problem istnienia Boga.

Być może istotną drogą, która prowadzi do stwierdzenia Boga, jest analiza w głąb bytu ludzkiego, na pierwszym miejscu jego moralności i jego sensu *sacrum*. Metafizyk współczesny ma wrażenie, że dojście do Boga przez wyjaśnienie, które przyjmuje ogląd panoramiczny całości bytów, dążąc do uzasadnienia jedności wszystkiego (*a fonder l'unité du tout*) traci coraz bardziej swoją wartość i spójność. Poza wszystkim to dojście do Boga zdaje się osiągać tylko fałszywy obraz Boga jako przedmiotu nieskończonego albo podmiotu transcendentnego (390—391).

Jak wypadnie nam się ustosunkować do tej części przedstawienia J. van de Wiele'a która traktuje o poglądach Heideggera dotyczących tego co boskie i bogów, i jego własnego ujęcia metafizyki i problemu Boga? Uwagi, które wypowiedzieliśmy już poprzednio częściowo antycypowały odpowiedzi na zapatrywania J. van de Wiele'a zawarte w tej następnej części, zwłaszcza, gdy chodziło o krytykę klasycznej metafizyki, nawiązującą do Heideggera. Teraz więc damy ich dopowiedzenie. Zaznaczymy jeszcze, że nie chodzi nam o możliwie wyczerpującą dyskusję, ale tylko o zasadnicze zręby nakreślonych kierunków — prób rozwiązania. Z tego też względu nawiążemy najpierw do czterech wniosków dotyczących *sacrum* i *divinum* u Heideggera, a następnie do jego próby odnowionej problematyki metafizyki.

1. Paradoks Heideggera ma oznaczać z jednej strony „śmierć Boga” metafizyki Zachodu, z drugiej zaś strony jego myśl o bycie ma prowadzić w kierunku prawdziwego pierwiastka boskiego. Czy prowadzi? Z przedstawienia widać, że nie. To co jest dane w doświadczeniu *sacrum* opisanym przez Heideggera nie posiada charakteru transcendentnego i osobowego, — w poprawnym znaczeniu tych słów.

2. Czy winno się pojąć Boga „antymetafizycznie” — nie jako *Weltgrund*? — Częściowo zwracaliśmy już na to uwa-

gę w poprzedniej uwadze, nr 3. Zaznaczmy jeszcze raz, że rozumienie Weltgrund może być różne. Nie chodzi nam o deistycznie pojętą zasadę świata. Ale, czy globalne — bez różnic — antymetafizyczne ujęcie tego co boskie niewiąże się — tak jak to mamy u Heideggera — nie tylko z odrzuceniem Boga jako Najwyższego Bytującego ale również z zapoznaniem pojęcia Boga jako Absolutnej Transcendencji? (Stworzyciela).

3. Oczywiście tylko w człowieku istnieje wymiar typowo religijny: ujmowanie i przeżywanie stosunku do tego co boskie. Ale to nie wyklucza, przeciwnie implikuje rozumienie świata i swojej w nim obecności w odniesieniu do tego co boskie, i ich wzajemnej relacji. „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”. W różnych epokach i kulturach raz świat, innym razem człowiek, stanowiły bliższy punkt wyjścia drogi do tego, co boskie.

4. Co oznacza, że problem tego co boskie nie jest problemem bytu? W ujęciu Heideggera, do którego nawiązuje J. van de Wiele, powiedzmy wprost, nie jest to problem „racji dostatecznej” znajdujący swe rozwiązanie w Najwyższym Bytującym. Zakładając jednak rację dostateczną nie w płaszczyźnie wiedzy i istoty rzeczy,<sup>24</sup> o czym już wspomnieliśmy wyżej, zapytajmy, czy biblijna wizja *sacrum*, Boga, która jest inna od pogańskiej wizji *sacrum* i bóstwa, pozwala nam na proponowane przez J. van de Wiele'a oddzielenie problematyki bytu i Boga? Do pewnego stopnia tak! Owszem, zgadzamy się, że tzw. odbóstwienie problematyki bytu i tłumaczenie przez to, co naturalne obowiązuje nas tam, gdzie onto-teologia grecka wprowadzała Boga — czyli gdzie szukając przyczyny pierwszej w uporządkowanym jednorodnym szeregu przyczyn — znajdowała ją w porządku doskonalszej substancji — zgodnie z Arystotelesa stwierdzeniem: „Jeśli pytamy dlaczego, to wtedy zawsze pytamy, dlaczego pewna rzecz na-

---

<sup>24</sup> Por. co na temat arystotelesowskiej przyczyny sprawczej pisze E. Gilson w: *Byt i istota*, Warszawa 1963, zwłaszcza s. 53—54.

leży do innej rzeczy”.<sup>25</sup> — Ale sens pytania „dlaczego” ulega zasadniczej zmianie w ciągu historii filozofii. Aby zrozumieć byty (— substancje rzeczy —) nie odwołujemy się do Boga jako doskonalszej formy — substancji. Zrozumienie ich czerpiemy z nich samych. Nie uprawiamy platonizmu — nawet w wydaniu arystotelesowskim. Pytanie „dlaczego” w filozofii (metafizyce) diametralnie różni się stopniowo coraz bardziej od „naukowego” w porządku wiedzy arystotelesowskiej i samej istoty. — Pytamy nie o to, co uzasadnia byt jako substancję, ale o istnienie. — A odpowiedź przybiera nową postać zgodnie ze zmianą charakteru pytania. *Ipsum Esse Subsistens* św. Tomasza, a więc to co jest niewyraźne i ponad kategoriale różni się od Arystotelesowskiego Nieruchomego Poruszyciela i wychodzi naprzeciw tego, co o Bogu mówi Biblia. To prawda, że zwłaszcza tutaj Bóg jako *Esse Subsistens* nie schodzi się także z bytem Heideggerowskim, Ale czy oznacza to, że tomiści, którzy przyjmują zgodność między tak ujętym bytem a Bogiem, nie wiedzą o czym mówią? Problem nie polega bowiem na tym, by próbować utożsamić pojęcie Boga Biblii z heideggerowskim pojęciem bytu, — w tym przypadku raczej można dojść tylko do immanentnego wymiaru *sacrum* i rozwiązania proponowanego przez Heideggera, ale raczej czy musimy się zatrzymywać na czasowym „horyzoncie” bytu, który zamyka nam dojście do tego co wieczne i nie pozwala nam na przyjęcie różnej od „*Dasein*” istoty?<sup>26</sup>

5. Jeśli proponowane przez J. van de Wiele’a dojście do Boga wiąże się z pytaniem o ostateczny sens — tak jak on go precyzuje — i zdaje się przynależeć do porządku przyczyny celowej, to dlatego wyłączać w filozoficznej problematyce Boga porządek przyczyny sprawczej? Czy jeden i drugi nie warunkują się wzajemnie, a w konsekwencji też i nie potwierdzają?

---

<sup>25</sup> Cyt. za E. Gilsonem: *Byt i istota*, 53.

<sup>26</sup> Por. Edith Stein: *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, w: *Edith Stein Werke VI*, Louvain-Freiburg, 1962, 113—114.

6. Gdy chodzi o rodzaj poznania, to nie wydaje się być słusznym, by poznaniem Boga jako *prius in se* wiązać z dowodzeniem uzasadniającym i w płaszczyźnie tzw. „wiedzy absolutnej”, zaś poznanie sensu ostatecznego jako eksplikację tłumaczącą. Metafizyczne poznanie Boga jako *Esse Subsistens* posiada również charakter wyjaśnienia lub lepiej tłumaczenie.<sup>27</sup>

7. Wydaje się, że dobrze zinterpretowana metafizyka św. Tomasza daleka jest od totalitarnej formy metafizyki (wiedzy absolutnej), która przesadnie chce zapanować nad wszystkim. Przykładowo tylko przypomnijmy jego naukę zawartą w *Komentarzu In Boetii de Trinitate* (lect. II, qu. 2, a. 2), w której wyróżnia on różne dyscypliny filozoficzne przyporządkowane różnym dziedzinom rzeczywistości i odmienne sposoby poznawania w każdej z nich (*proprium modum rationalis*).<sup>28</sup>

8. Jeśli stawiamy już pytania pod adresem jakiejś formy totalitaryzmu metafizyce tomistycznej — nie przeczymy, że z czymś podobnym możemy się spotkać u niektórych jej przedstawicieli — to nie sposób pominąć, że właśnie w odniesieniu do ontologii Heideggera (z okresu lat trzydziestych) i ideologii totalitaryzmu dopatrywano się ich pewnego podobieństwa.<sup>29</sup>

Nasze uwagi i zapytania orientują nas raczej w innym kierunku odnowionej problematyki metafizyki, niż to mamy u J. van de Wiele'a. Nie kwestionując tego wszystkiego, co wnosi

<sup>27</sup> Por. Ks. Kazimierz Klósak: *Z metodologii filozofii Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, Cz. I — *O Bogu dziś*, 44 n.

<sup>28</sup> Zarzut J. van de Wiele'a pewnego totalizmu pod adresem metafizyki tomistycznej zdaje się być usprawiedliwiony podejściem niektórych tomistów, którzy sprowadzają całe postępowanie filozoficzne do wyjaśniania w kategoriach metafizyki, w kategoriach bytu jako bytu. — Gilson jednak zauważa np. odnośnie antropologii, że nie można jej wyprowadzić z metafizyki. Podobnie jak inne stworzenia, również człowiek jest istotą ożywioną aktem bytu, lecz wyjątkowo jego natury nie można poznać niezależnie od aktu. *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa, 1965, 189.

<sup>29</sup> Por. Henri Arvon: *La philosophie allemande*, Paris 1970, 161—162.

dobrze pojęty wymiar antropologiczny w odsłanianiu pewnych aspektów problematyki metafizycznej, nie chcemy rezygnować z kontynuowania tradycji pytającej o to, co jest *magis ens* i co stanowi rację wszystkiego, co jest. Nie oznacza to jednak wcale upatrywania ideału metafizyki na wzór systemów racjonalistycznych i idealistycznych. Mamy na względzie metafizykę, gdzie dążenie do jedności nie znosi autentycznej wielości i różnorodności tego co jest; gdzie zależność przyczynowa w istnieniu gwarantuje prawdziwą wolność pozostawiania sobą w swym własnym bycie; gdzie wieczność pozostawia miejsce na historię; gdzie nie można dedukować jednego bytu z drugiego i gdzie wszystko odnajduje swój sens pełny przez odniesienie do ostatecznego fundamentu, gdzie więc racja bytu nie schodzi się z racją logiczną. Krótko, gdzie Absolut stanowi o bycie przygodnym w tym sensie, że gwarantuje w pełni jego własny charakter bytowości i to wszystko, co się z nim wiąże. I *vice versa*, gdzie coraz pełniejsze doświadczenie przygodności bytu w różnych jego aspektach stanowi ze swej strony fundament dla prawdy o Bogu: Jego Immanencji i Transcendencji.

### 3. H. Duméry: Byt i jedno

Z kolei — zgodnie z zapowiedzią — wypada nam przejść do przedstawienia artykułu H. Duméry'ego, Byt i jedno. — Prezentując studium Duméry'ego nie mamy na uwadze interesu czysto historycznego. Chodzi nam również o wydobywanie, względnie podkreślenie tego, co stanowiąc hermeneutykę myśli metafizycznej przede wszystkim św. Tomasza, a częściowo Plotyna, pozwala nam na merytoryczne rozwiązanie zagadnienia Boga metafizyki, i to w dalszym ciągu w konfrontacji z krytyką heideggerowską „*onto-teologii*”.

Duméry nie zamierza godzić ze sobą tomizmu i neoplatonizmu, których kontekst, problematyka, terminologia różnią się głęboko między sobą. Uderzającym jest natomiast, według niego, ukazanie jak obie doktryny podejmują podobne

kroki, jeśli nie równoważne, gdy chodzi o określenie odniesienia do absolutu. — W kwestii zagwarantowania transcendentacji odwołanie się do różnych kategorii jest możliwe. Nie jest jednak możliwe nie podporządkowanie kategorii temu, co jest transkategorialne. To podporządkowanie stanowi wymaganie ścisłe (332).

Św. Tomasz wyklucza wszelką wspólnotę rodzajową, pojęciową, definicji, pomiędzy Bogiem a stworzeniem (332—333).

W kwestii bytu, Duméry wskazuje także na pewne wspólne momenty u św. Tomasza i Plotyna. Zdaniem jego, nie przeciwstawiają się oni, jak to zwykle się sądzić, w tym co dotyczy zamienności wzajemnej bytu i jedności w porządku transcendentnym. Podobnie, gdy chodzi o odniesienie bytu i poznania. Obydwaj są realistami. Bytowi przyznają pierwszeństwo przed świadomością. — W końcu, dla Plotyna — tak jak dla św. Tomasza — pochodzenie od Absolutu odpowiada dynamizmowi ontogenicznemu a nie klasyfikacji logicznej (334).

Plotyn jednak umieszcza byt w porządku przedmiotów poznania umysłowego. Św. Tomasz posługuje się pojęciem bytu jako czymś absolutnym w sobie. Stąd wnosi się na otwarte przeciwieństwo stanowisk. *De facto* św. Tomasz odróżnia *esse* albo *ipsum esse*, które jest aktem bytu, istnieniem, i *ens*, tzn. „to, co istnieje”, zdeterminowane, określone (*l'étant, déterminable ou déterminé*).<sup>30</sup> Istnienie jednak, ponieważ jest aktem, nie pojęciem, może oznaczać czyste działanie, ale nie je reprezentować. Oznacza je, gdy przechodząc od skutku do przyczyny, neguje się wszelką determinację *actus essendi* bytu *skończonego*; osiąga się wtedy akt czysty, lecz wyłącznie w perspektywie przyczynowej, dynamicznej, nie w perspektywie pojęciowej. Odślonięte w ten sposób *Istnienie* nie dostarcza nam przedstawienia siebie samego. Nasze przedstawienia są związane z konkretnymi bytami realnymi (*existants réels*). Możemy powiedzieć, że stworzenia przedstawiają Boga (jakkolwiek w sposób niedoskonały), ponieważ skutek reproduku-

<sup>30</sup> Duméry odwołuje się tutaj do Gilsona, *Le Thomisme*<sup>4</sup>, 42.

je coś z przyczyny (w dziedzinie działania). Lecz to przedstawienie jest przedstawieniem *Istnienia* przez nasz akt bytu, nie przez jego. Jeśli teraz pozostawimy punkt widzenia aktu, aby przejść do pojęcia bytu, nie jest możliwe mówienie o przedstawieniu *Esse* w oparciu o definicję czy pojęcie. *Ipsum esse* odniesione do Boga, samo *Ipsum esse per se subsistens* jest absolutnie ponadrodzajowe. Jest takim także w odniesieniu do bytu, *ens*. Bóg jest *primum extra omne genus, respectu totius esse* (S. Th., I, 3, 6 ad 2). — W konsekwencji należy wyróżnić analogię bytu samego w sobie, bytów realnych z Bogiem, i analogię pojęcia bytu.

Analogia bytu realnego nie polega na objęciu w tym samym rodzaju tego, co skończone i nieskończone; przeciwnie, polega ona na wykluczeniu wszelkiego uczestnictwa rodzajowego, gatunkowego, a więc wszelkiego pojęcia wspólnego pomiędzy stworzeniem a Stwórcą. Dopuszcza ona tylko jedno uczestnictwo zależności przyczynowej: skutek naśladuje w pewien sposób przyczynę. Lecz przyczyna nie jest modelem podobnym do swego obrazu. Przyczyna pierwsza jest prosta, skutek wieloraki; podobieństwo więc jest niedoskonałe. — Analogia pojęciowa bytu jest innego porządku. Nie jest ona stosunkiem bytu stworzonego do Stwórcy; jest ona stosunkiem bytów do bytu w ogóle (*l'être général*), z bytem powszechnym (uczestnictwo gatunków w rodzaju, uczestnictwo rodzajów w bycie transcendentálním); jest ona także w dziedzinie czysto logicznej, pojęciu wspólnym, jakkolwiek niejednoznacznym, właściwości jednoznacznych (336).

Obie więc analogie nie są tej samej natury. Nie można więc od nich domagać się tych samych usług. Św. Tomasz starał się je zbliżyć, i słusznie. Ponieważ jedna i druga pozwalają mówić bez wieloznaczności o *principium* ontologicznym lub logicznym, które rządzi różnorodnością nie znosząc jej.

Zdaniem Duméry'ego — wbrew niektórym komentatorom, którzy przeciwstawiając się Suarezowi akcentują analogię proporcji, analogię odniesienia, pozostawiając na boku *ens analogum* — obie analogie należy połączyć, umieszczając je w róż-

nych płaszczyznach. Pierwszą w płaszczyźnie przedorzecznikowej (*antepredicatif*), gdzie spełnia ona podwójną rolę: fundamentu i korektury transcendencji: druga w płaszczyźnie orzecznikowej, sądów (*predicatif*), gdzie posiada podwójną funkcję: funkcję unifikacyjną i funkcję wyróżniania oznaczeń (uporządkowany układ wszystkich sądów *de Deo*). Jeśli teraz analogię idei bytu w jej właściwej płaszczyźnie, która jest planem transcendentnym, jeśli uważamy ją nie za źródło definicji istoty Bożej, lecz za środek wypracowania, kontrolowania zdań o Bogu, wszelkie niebezpieczeństwo włączenia tego co transcendentne w jedno pojęcie transcendentne znika. Duméry wyraża przy tym przekonanie, że takie właśnie jest stanowisko św. Tomasza. Utrzymuje on, że analogia bytu stworzonego do Stwórcy, jest odniesieniem do Absolutu, do *Esse*. I uważa on, że analogia bytów do bytu ogólnego, albo powszechnego (*l'être général ou commun*), pozwala odczytać to odniesienie według gramatyki atrybucji. Św. Tomasz nie miesza więc obu rodzajów analogii, tak jak nie miesza uczestnictwa zależności (podobieństwo-niepodobieństwo) z uczestnictwem złożenia (337).

Dalej, nie można u św. Tomasza mieszać bytu transcendentnego z czystym Istnieniem, które jest Bogiem (337—339). — Duméry przeciwstawia się również niektórym komentatorom, którzy pospieszyli się z upodobnieniem analogii bytu logicznego do analogii metafizycznej, przedorzecznikowej, istnienia pochodnego z istnieniem absolutnym. Określając Boga jako „działacza analogicznego” chodzi św. Tomaszowi o perspektywę epistemologiczną, tzn. nie o podkreślanie przyczynowania sprawczego, ale o „imiona Boże”, o ustalenie w odniesieniu do niego „*locutiones loquendi*”. Mechanizm atrybucji uwzględnia logikę. Stąd od logiki (tak jak ją rozumiał św. Tomasz) winniśmy się domagać reguł jej funkcjonowania (339—340).

Tylko analogia-odniesienie (*l'analogie-rapport*) gwarantuje skuteczność ujęcia przyczyny poprzez jej skutki. Druga analogia, analogia idei bytu, ogranicza się do rozumowego wyrażenia, tego, co implikuje egzystencjalnie pierwsza. Posługuje



się ona swymi twierdzeniami w płaszczyźnie transcendentnej, która jest dla św. Tomasza płaszczyzną logiki bytu. W tym planie umożliwia ona tworzenie sensownych zdań w odniesieniu do Boga. Nie orzeka ona wprost bytu Bożego; zdaje ona sprawę z odniesienia, w które stworzenie rozumne wchodzi z nim (por. S. Th. I, 3, 4 ad 2). Dla św. Tomasza zdanie: „Bóg jest”, jest zdaniem prawdziwym, ponieważ jako twierdzenie opiera się ono na relacji skutków do przyczyny. I jest ono spójne jako jedność sensu logicznego, ponieważ jest sformułowane według kanonu wszelkiego sądu. Wypowiedź o Bogu jest dzięki temu „kompozycją” logiczną. Pozwala ona na ujęcie tego, co jest proste, lecz ta „kompozycja” nie może objąć bytu tego, co jest proste. Przez fakt, że wypowiada ona twierdzenie dotyczące tego, co *Proste*, nie może ono opuścić płaszczyzny bytu transcendentnego. Umysł dosięga transcencji dzięki zależności przyczynowej (analogia pierwotna). Wypowiada ją zaś dzięki oznaczeniom jednym i różnym (analogia atrybucji). — Nie możemy mieć definicji wspólnej dla Istnienia boskiego i jego skutku, ponieważ skutek definiuje się przez rozłączenie istota-istnienie, co nie ma miejsca w Bogu. Skutek przynależy do rodzaju albo do porządku międzyrodzajowego (transcendentnego), podczas gdy przyczyna jest zarazem pozarodzajowa i poza porządkiem transcendentnym (341).

Oto dlaczego św. Tomasz nazywa Boga „działaczem analogicznym”. Określa Go tak, aby wskazać, że mówimy w oparciu o analogię realną i według logiki analogicznej idei bytu. Analogia-odniesienie nie narusza transcencji. Analogia atrybucji nie zagraża tajemnicy boskiej. — W zasadzie analogia jest naszym sposobem bytowania; to także nasz sposób poznawania źródła bytu.

Wszystkie te analizy prowadzą do tej samej konkluzji. Św. Tomasz wiąże byt pochodny z Bytem samoistnym przez się. Lecz pomiędzy nimi wprowadza rozdział, oddzielenie skutku od przyczyny. Oto dlaczego *Esse* absolutne jest rzeczywiście

*super ens, super unum*, jak to przyznaje Kajetan. — Odwołując się do J. Maritain'a, P. Sertillanges'a, analizujących teksty św. Tomasza na ten temat,<sup>31</sup> Duméry zaznacza, że nie jesteśmy zaskoczeni, kiedy P. Sertillanges daje teizmowi św. Tomasza interpretację apofatyczną. Bóg jest „ponad-mądrością, ponad-dobrem, ponad-bytem” i nawet „ponad-przyczyną” (344).

Dla tej interpretacji tomizmu, która wydaje się być niektórym przesadna, Duméry szuka oparcia w analizach E. Gilsona zawartych w jego *Tomizmie*. Zacytujmy tutaj przynajmniej najbardziej odważne stwierdzenie: „Słowa św. Pawła (poznanie *invisibilia Dei*) nie znaczą bynajmniej, że został złagodzony wyrok odmawiający nam możliwość poznania istoty Boskiej. O takim poznaniu nie ma tu w ogóle mowy. Św. Paweł przyznaje nam jedynie poznanie *invisibilia*, a mianowicie wielorakich punktów widzenia Boga, czyli sposobów pojmowania Go (*rationes*), które określamy za pomocą nazw zapożyczonych z Jego dzieł przypisując te nazwy Bogu. Nazwał (św. Paweł) je zatem Bożymi *invisibilia*, gdyż to, co w Bogu odpowiada tym nazwom czy aspektom, jest jednością i jest dla nas niewidzialne (*In Ep. ad Romanos, c. I, lekt 6*)”. Nie można lepiej podkreślić, że poznanie Boga przez człowieka jest „kompozycja” logiczną zespołem sądów, które rozwijają się w sferze atrybucji, w płaszczyźnie bytu transcendentnego, że tego rodzaju poznanie Boga „nie dotyczy w najmniejszej mierze Jego istoty, czyli Jego *esse*” (*Tomizm*, wyd. polskie, 161).

Można zapytać — ciągnie dalej Duméry — czy określenie Jedno nie mogłoby lepiej służyć teizmowi niepoznania (*théisme d'inconnaissance*). Według niego *Esse* tomistyczne pozostaje równie tajemnicze, jak Jedno Plotyna, równie transcendentne; jest ono niewspółmierne z wszelkim porządkiem bytów. Kiedy ujmujemy Byt jako Jedno, kiedy mówimy o nim, pozostajemy wewnątrz relacji pochodzenia (*rapport de derivation*). Posługujemy się strukturami, językiem partycypacji.

<sup>31</sup> Chodzi tutaj o J. Maritaina: *Les Degrés du savoir* 1932, 841, i P. Sertillanges'a: *La Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. I, 128.

Nie przenikamy absolutu samego w sobie. Ten dla św. Tomasa, jak i dla Plotyna, mimo różnicy problematyki, jest bez formy (345).

Św. Tomasz nie odnosi do Absolutu *ens* transcendentalne, idei bytu, jakkolwiek są one niezdeterminowane.<sup>32</sup> Z tej racji nie odnosi on też do Boga jedności transcendentalnej. Jest to oczywiste, ponieważ ta jedność jest zamienna z bytem, ze zrozumialnością, nie jest jednością prostoty, jednością całkowicie w akcji. Plotyn natomiast poprzez redukcję jedności-wielości odsłania Jedność absolutną, ale nie utożsamia jej z jednością-wielości; osiąga ją jako transcendentną w stosunku do jedności-wielości.

Duméry wykazuje dalej dlaczego św. Tomasz nie mógł podobnie postąpić (346). I tak, w oparciu o atrybucję można mówić, że *maxime ens* jest *maxime unum*. Nie wychodzi to jednak poza mechanizm atrybucji. Nie można nazwać tego, co jest Nienazwalne jak tylko na drodze sądów atrybucji, których kompozycja wiąże się z porządkiem transcendentalnym. Nie można więc mówić, że myśląc *jedność* (zamienną z bytem) osiągamy wprost byt Boży. Jedyne więc przejście u św. Tomasa do transcendencji to analogia-odniesienie (*l'analogie rapport*). Realizuje się ona w planie egzystencjalnym, w porządku przyczynowości stwórczej. Wiąże ona akt istnienia ze swym źródłem, bez jakiegokolwiek pojęcia wspólnego (ani jedności) dla nich obojga (347).<sup>33</sup>

<sup>32</sup> René Virgoulay tak charakteryzuje stanowisko H. Duméry'ego odnośnie analogii: „*Pourtant toute son entreprise présuppose l'analogia entis. Il s'accorde certes avec K. Barth pour refuser une analogie de type suarézien qui consisterait à admettre „un concept suprême (Ueberbegriff), un commun dénominateur, un genre être (sein) embrassant à la fois Dieu et sa créature; que l'un et l'autre malgré toute leur dissemblance, auraient cet être en commun; que cette analogie serait transparente et pourrait être saisie synthétiquement d'un point de vue de spectateur”*. (H. Bouillard, Karl Barth, Aubier 1957, t. III, p. 205). *Foi et critique*, „Recherches de Science Religieuse”, XLIV (1966), n 4.

<sup>33</sup> Trudno więc przyznać rację J. van de Wiele'owi, który twierdzi, że filozofia tomistyczna pojmuje to, co boskie jako *Esse Commune*.

Stąd św. Tomasz nie waha się odnieść do Absolutu *ipsum esse*. Istnienie, o które chodzi nie jest pojęciem. Jest to akt pochodny (*dérivé*), który odsyła do aktu czystego. Kiedy jednak mamy do czynienia z aktami, możliwe jest ustalenie pochodzenia jednego od drugiego, ustanowienia pomiędzy nimi relacji, bez tego, by pociągała ona za sobą wspólną definicję. Św. Tomasz odnosi więc do tego, co nieskończone, do Absolutu, nie pojęcie bytu, lecz akt istnienia. Postępując tak, św. Tomasz odkrywa Istnienie jako źródło bytów konkretnych (*des existans*), nie zaś *ens generalissimum* jako źródło powszechne kategorii bytu.

U Plotyna przejście do Jedni (*l'Un*) nie posiada charakteru pojęciowego (*conceptuelle*). Chodzi o odkrycie źródła wszelkiego pochodzenia. Nie widać więc, co by dzieliło wznoszenie się do Istnienia i do tego, co Ponadistotowe (*Suressentiel*). Sens *Esse subsistens* nie jest dany przez *ens*; jest on dany przez redukcję rzeczywistości istoty do istnienia (*essentia do esse*). Inaczej mówiąc jest dany przez to, co św. Tomasz nazywa prostotą (*simplicité*). To, co jest Proste, nie ma istoty różnej od istnienia; nie ma więcej istoty. Jedno Plotyna, Istnienie tomistyczne schodzą się w tym: są Prosty i nie dającym się zmierzyć, źródłem bytów ograniczonych, które by nie istniały bez nich (348).

Przeciwstawienie pomiędzy neoplatonizmem Plotyna i tomizmem znika, gdy chodzi o afirmację transcendencji (348).

Św. Tomasz posługuje się jednak gramatyką atrybucji, mówi o Bogu w terminach rozumu, a więc antropomorficznych. Plotyn i Dionizy wynajdują inny język, by mówić o Jedni. Ś. Tomasz posługuje się chętnie językiem potocznym (*langage usuel*); zwraca jednak uwagę, że intencjonalność winna wyjść poza *modus significandi* (349; — *S. Th. I, 13, 2 i 3*).

Różnice pomiędzy tomizmem a neoplatonizmem należy szu-

---

Św. Tomasz wyraźnie rozróżnia pomiędzy *esse divinum* i *esse commune*. Por. ar. cyt. wyżej J. B. Lotza, 318; *De Potentia*, q. 7, a 2 ad 6.

kać — zdaniem Duméry'ego — nie od strony ujęć transcendentni, ale od strony przedmiotu rozumowanego poznania (*statut de l'intelligible*). U św. Tomasza nie ma — ściśle mówiąc — porządku przedmiotu poznania rozumowego, pośredniego pomiędzy duszą i absolutem. Istnieją tylko zasady, idee albo kategorie, zwłaszcza byt jako zasada zrozumiałości, byt transcendentalny, do którego sprowadzają się wszystkie rodzaje bytów. Te zasady, te pojęcia, wystarczają, aby objąć myślowo całą rzeczywistość i związać ją z przyczyną transcendentną. Duméry zauważa, że być może nieobecność tego rodzaju odrębnego porządku u św. Tomasza tłumaczy się poglądami Averroesa o oddzielnym intelekcie, czy też Sigera z Brabantu. Z drugiej strony augustynizm dostarczał możliwości przyjęcia idei w myśli Bożej (349—350).

Odrzucenie przez św. Tomasza porządku noetycznego różnego od szczegółowych intelektów znalazło oddźwięk w całej filozofii nowożytnej. *Cogito* Kartezjusza, Kanta, postawiono w miejsce drugiej hipostazy jako czynność podmiotu myślącego, podmiotu transcendentnego. To nie byłoby możliwe bez tomizmu. Oto dlatego, kiedy współczesny myśliciel czyta Plotyna, ogałaca porządek rozumowego poznania z tego, co zawiera on w sobie hieratycznego, boskiego. Zdaniem Duméry'ego, sam Plotyn nie nadawał słowu hipostaza sensu substancjalistycznego, ściśle urzeczowionego. Jakkolwiek by było, inicjatywa tomizmu, uprzywilejowanie, które daje on abstrakcji, ekonomia, którą czyni ze światem intelektualnym, który nie byłby zrozumiałością wziętą z rzeczy, nie mało przyczyniły się do uprzywilejowania percepcji jako źródła poznania. Współcześni myśliciele idą w tym kierunku. Ci, którzy chcą uniknąć empiryzmu, psychologizmu, odbudowują plan inteligibilny. Rozumiany on jest funkcjonalnie, wewnątrz świadomości. Odpowiada on aktowi, nie rzeczy idealnej (350). W ten sposób — kończy swoje studium Duméry — ani lekcja tomizmu, ani neoplatonizmu, nie są stracone.

— Przedstawiliśmy dość szczegółowo studium Duméry'ego. Chodziło nam, jak zaznaczyliśmy na wstępie, o merytoryczne

rozwiązanie zagadnienia Boga metafizyki w konfrontacji z krytyką heideggerowską i tezami — przynajmniej niektórymi — zawartymi w artykule J. van de Wiele'a.

Nie wchodząc w złożoną problematykę analogii, której nie sposób tutaj omówić osobno, studium H. Duméry'ego okazuje nam się bardzo cenne jako hermeneutyka myśli metafizycznej Plotyna i św. Tomasza pod kątem transcendencji Boga. Nie pozwala ono tym samym na upraszczające sprowadzanie różnego typu myśli metafizycznej Zachodu do jednego typu „onto-teologii”. Zarówno filozofia Plotyna jak i św. Tomasza dalekie są od ujmowania Boga jako Najwyższego Bytującego. Jedno Plotyna jak i *Esse subsistens* św. Tomasza oznaczają Boga, ale go nie reprezentują. Nie można więc także mówić o uprzedmiotowieniu Boga — tak jak to rozumie Heidegger. Szczególnie ważne jest w tym względzie ukazanie różnych funkcji, które pełnią analogia bytu realnego i analogia pojęcia bytu.

#### 4. Uwagi końcowe

Poza uwagami, które przedstawione zostały w ciągu naszego opracowania nasuwa się nam jeszcze jedna bardziej ogólna refleksja. Zarzuty wysuwane pod adresem metafizyki Zachodu zmuszają nas do zerwania z pewnymi formami metafizyki, a więc także z określonymi interpretacjami myśli św. Tomasza, czy też innych przedstawicieli filozofii Zachodu. Chodzi przede wszystkim o te interpretacje racjonalizujące (o których wspomina Dondeyne), które zdradzają pokrewieństwo i podobieństwo do racjonalizmu Kartezjusza, czy też systemów idealistycznych (pojęcie np. racji dostatecznej u Spinozy czy Leibniza). — To z kolei pozwala nam na nowe odczytywanie myśli filozoficznej jej wielkich przedstawicieli jak św. Tomasza i innych, w ich właściwej oryginalności, wykorzystania ich dorobku i wyjścia naprzeciw problematyce, która ma miejsce we współczesnej myśli filozoficznej. W ten sposób możemy dostrzec nie tylko, że filozoficzna wypowiedź o Bogu jest możliwa, ale także jak jest możliwa.

**Au centre de la problématique de la philosophie de la religion: La métaphysique et le problème de Dieu.**

(Résumé)

C'est le sujet central de la philosophie contemporaine de la religion à savoir la métaphysique et le problème de Dieu, que l'auteur prend en considération à la lumière du livre: „*Miscellanea*. Albert Dondeyne. **Philosophie de la religion**", Leuven University Press 1974, 456. La base des considérations est constituée en particulier par trois articles: 1. Dondeyne, **Un discours philosophique sur Dieu est-il possible?** (417—448); 2. J. van de Wiele: **La métaphysique et le problème de Dieu. Un dialogue avec Martin Heidegger** (365—391); 3. H. Duméry, **L'Être et l'Un**, (331—350).

L'auteur souligne, d'une manière particulière, l'importance des éclaircissements de A. Dondeyne concernant la métaphysique et le problème de Dieu ainsi que l'orientation de sa solution, c'est-à-dire: la théologie naturelle est aujourd'hui non seulement possible mais aussi nécessaire. Toutefois, il faut bien voir les limites propres du discours philosophique, entre autres de ne pas confondre les langages philosophique et religieux, mettre en lumière correctement l'aspect anthropologique de la problématique (p. ex. la dimension historique de l'existence), aborder les questions posées par l'homme contemporain. L'auteur fait critiquer la proposition de J. van de Wiele. De son avis, la séparation de la problématique de l'être et de Dieu est valable seulement jusqu'à certain degré, c'est-à-dire là, où l'on cherche les raisons de l'être dans l'aspect substantiel. Ici, il n'y a pas de nécessité, à l'exemple de Platon et d'Aristote, d'indiquer la forme plus parfaite de l'être. Néanmoins, on ne peut passer sous silence la question relative au fondement de l'esse.

L'article de H. Duméry est, à sa propre manière, en supplément. Entre Dieu et la créature peut cependant avoir lieu un rapport et par suite la preuve dans l'ordre de l'acte de l'existence, à savoir de l'origine de l'acte dérivé (limité) de l'acte pur. Mais la même définition ne les couvre pas.

En concluant son dialogue avec penseurs cités, concernant la problématique de la métaphysique et du problème de Dieu, l'auteur souligne, que la critique faite à l'adresse de la métaphysique occidentale permet, d'une part la compréhension plus authentique de ses orientations ainsi que l'élimination de son rationalisme spécifique dans ce domaine, de l'autre, elle même désigne une solution plus adéquate de la question, sans avoir perdu ce qui constitue son savoir acquis.