

Jan Sochoń

Prawdziwa filozofia Boga, czyli religia w filozofii

Studia Philosophiae Christianae 37/2, 69-85

2001

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PRACE PRZEGLĄDOWE

JAN SOCHOŃ

*Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, UKSW***PRAWDZIWA FILOZOFIA BOGA,
CZYLI RELIGIA W FILOZOFII**

WSTĘP

Rozważając związki bądź rozbieżności tworzące się pomiędzy religią a filozofią, trzeba odpowiedzieć na zasadnicze pytanie: jaką religię i jaką filozofię mamy na uwadze? Otóż, nie bierzemy pod uwagę religii jako takiej, każdej religii, po prostu, ale religię chrześcijańską, promującą ideę Boga stwórcy, osobowo odnoszącego się do człowieka i zapewniającego o możliwości osiągnięcia przez niego zbawienia, dzięki odkupieńczemu dziełu Chrystusa. Gdy chodzi zaś o filozofię, w węższym sensie – metafizykę, przyjmujemy jedynie realistyczną filozofię bytu. Wartość takiej filozofii metafizycznej dla chrześcijaństwa jest tym większa, im bardziej wzrasta jej realizm. Nie zabiegamy przecież o możliwość narzucania rzeczom naszych subiektywnych kategorii ani zadowalanie wyobraźni, ale staramy się docierać do obiektywnej rzeczywistości, odczytywać ją, medytować nad cudownością istnienia, które – jako istnienie właśnie – otwiera człowieka na religijnie pojęte tajemnice. Taka postawa jest niezbędna dla pełnego rozwoju człowieczeństwa i dla rozwoju życia chrześcijańskiego. Metafizyka tym pełniej i wydatniej służy chrześcijaństwu, powtórzmy, im bardziej jest realistyczna w zakresie realizmu poznawczego i ontycznego¹.

Musimy jednakże ograniczyć pole proponowanych rozważań. Hasło „religia w filozofii” bądź „filozofia w religii” obejmuje znaczną ilość kwestii, mniej lub bardziej szczegółowych, poddających się ujęciom zarówno opisowym, normatywnym, jak i mieszczącym się

¹ Por. S. Swieżawski, *Dobro i tajemnica*, Warszawa 1995, 39.

w kontekście odkryć lub uzasadnień. Stąd też przedmiotem namyśłu będą zagadnienia, pojawiające się jako wynik następujących pytań: w jaki sposób i kiedy idea Boga weszła w obręb rozważań nazywanych przez Parmenidesa rozważaniami nad bytem, zaś przez tradycję Arystotelesowską rozważaniami metafizycznymi? Dlaczego przybrały one charakter „teologiczny” i w jakim dziejowym momencie kategoria osoby zaczęła wiązać się z metafizyczną zasadą bytu? W jaki sposób doszło do ukształtowania się chrześcijańskiego pojęcia Boga-Osoby, troszczącego się o swe stworzenia, choć w swej istocie absolutnie transcendentnego, i jaką rolę w tym historycznym procesie odegrała filozofia zachodnia, grecka przede wszystkim, choć należy pamiętać również o wpływach filozofii żydowskiej i arabskiej.

1. POWSTANIE TEOLOGII FILOZOFICZNYCH

Kultura europejska, jak wiadomo, źródłowo rozpoczęła się w starożytnej Grecji. Po upadku porządku mykeńskiego, zaczęto tam w sposób racjonalny postrzegać rzeczywistość, domagającą się wytłumaczenia i intelektualnego uzasadnienia, *usprawiedliwienia*, jak wówczas mówiono. Działo się to jednak w obszarze wciąż nasyconym myśleniem mitycznym, które w istocie nie zostało wyrugowane z ludzkiego doświadczenia świata. Albowiem grecki sposób życia budowano na wszechogarniającej potędze wyjaśnień mających charakter „poetyckiej teologii”, o czym zaświadcza Platon, wprowadzając słowo „teologia” w kulturową świadomość Europy. Filozof rozważając sprawy wiążące się z poezją, jej wewnętrzną strukturą i możliwościami posługiwał się właśnie wspomnianym terminem, oznaczającym poczynania człowieka wypowiadającego się o sprawach boskich. Greckie *teos*, bóg, zostało złączone ze słowem *logos*, mogącym znaczyć m. in. *słowo*, *mowa*, a także *rozum* i *myśl*². To platońskie rozumienie teologii umacniało znaczenie mitu, który likwidował pytanie o początek religijnej wrażliwości, zarazem wchodząc w dziedzinę racjonalnej refleksji, coraz silniej dochodzącej do głosu na przełomie VII i VI w. przed Chrystusem. Zresztą, specyfika ówczes-

² Platon, *Państwo* 379 A., tłum. z grec. W. Witwicki. Zob. też: D. Dembińska-Siury, *Chrześcijaństwo wobec filozofii poszukującej Boga*, w: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, Warszawa 1999, 99.

snej religii państwowej, wiążącej się z kultem Dionizosa, obrzędami misteriów czy propozycjami orfizmu, tworzyła spłot społeczno-polityczno-obyczajowy, zwany przez badaczy greckim stylem religijnym. Sprawiał on, że pierwsze próby wybijania się filozofii pozostawały w zauważalnym związku z teologią poetycką, wyrażaną w języku tzw. „mowy wzniosłej”, która owej teologii poetyckiej zapewniała przetrwanie i społeczny odbiór. Istniał więc pewien wspólny i stały obszar łączący religię z rodzącą się refleksją metafizyczną. Charakteryzowała go z jednej strony krytyka mitycznego obrazu świata, z drugiej jednakże otwartość na semantyczną siłę języka mitycznego, który wciąż zdawał się atrakcyjny jako narzędzie wypowiedzania tajemnic rzeczywistości. Wyobrażenia mityczna i religia istniały od chwili, gdy w ludziach obudził się rozum, a co za tym idzie zjawiał się język naturalny jako środek międzyosobowego porozumienia, naśladowania rzeczywistości, jej „uprawy”, czyli tworzenia kultury. A filozofia, gdy już uzyskała swój odrębny status metodologiczny, zmierzała do tego, aby tłumaczenie rzeczywistości dokonywane w świetle tzw. pierwszych przyczyn, mogło stać się, użyjmy terminu Jean Daniełou, „prawdziwą filozofią Boga”.

Na dzieje kształtowania się owej teologii filozoficznej warto spojrzeć poprzez charakterystyczne, godne krytycznego namysłu, interpretacje. Chodzi o analizy przedstawione przez Étienne Gilsona oraz Martina Heideggera.

2. METAFIZYKA KSIĘGI WYJŚCIA

Powtarzam główne pytanie rozważań: kiedy i w jakim horyzoncie uzasadnień pojawiła się w metafizyce idea Boga? Étienne Gilson przypomina, że zasadniczą sytuacją filozofii pozostaje sytuacja zapytywania, będąca wynikiem spontanicznego kontaktu człowieka z rzeczywistością. Trzeba jednakże odróżniać pytania natury filozoficznej od pytań natury religijnej, które koncentrują się na zagadnieniach osobowych, wiążących się z różnorodnymi kwestiami egzystencjalnymi; pytamy więc tutaj o Osobę, od której zależy nasz los, szczęście, radość wspólnotowego bycia. Natomiast pytania filozoficzne dotyczą porządku rzeczowego, bytowego. Nie obejmują swym zasięgiem zagadnień, przykładowo, sensu życia, możliwości zbawienia itd. Proponują natomiast odpowiedzi na trudności wywoływane obecnością wiecznego, podlegającego nieustannej zmia-

nie świata³. I co ważne, porządek religijny, dysponujący swoistym językiem, tworzącym się w tzw. sytuacjach religijnych, odnoszący się do istniejących bóstw lub bogów, wyprzedza refleksję typowo filozoficzną i – by tak rzec – unieruchamia potrzebę przyjmowania innych niż religijne wyjaśnień dotyczących życia i świata. Bowiern sensy świata, sensy ludzkiego życia zostały ukryte w pradawnych symbolach. Trzeba je tylko odkryć, w mowie wzniosłej opowiedzieć, włączać w społeczny teatr pamięci. Ten mitologiczno-religijny teatr pamięci stał się przedmiotem interpretacyjnej uwagi archeików⁴, starających się przy pomocy rozumu i doświadczenia zgłębić tajemnicę kosmosu, co oznaczało poszukiwanie podstawy – *arché* całej rzeczywistości, w świetle której stałaby się ona czymś zrozumiałym jako jedna i uchwycona całościowo.

Gilson zauważa, że już u Talesa daje się rozpoznać mocną aporię, mianowicie, obdarzanie religijną czcią (zgodnie zresztą z przekonaniem funkcjonującym w ówczesnych kosmogoniach akwaticznych⁵) wody: ontycznej figury-zasady, przynależnej do racjonalnego porządku rzeczy. Skoro więc *arché* rzeczywistości stanowi woda, a równocześnie rzeczywistość pełna jest bogów (demonów), jak pogodzić te odmienne twierdzenia? Czyżby przedmioty – budulce świata – miały ożywioną naturę i samoistnie się zmieniały? A może jakaś siła życiowa przenika wszystko, co jest i trzeba ją nazywać boską, ze względu na jej wszechobecność i zasięg? Można też przyjąć, że boskość i woda zostały przez Talesa utożsamione, ale nie ma na ten temat w szcążkowo zachowanych fragmentach jego pism żadnych pewnych wzmianek. Czy jednak woda mogłaby spełniać boskie funkcje?

Francuski mediewista powiada, że rozwiązaniem postawionej kwestii będzie rozeznanie, w jaki sposób Grecy pojmowali bóstwo, boskość. W ich rozumieniu bóstwo charakteryzowało się cechami, które późniejsza tradycja określiła jako osobowe. Dysponowało

³ Zob. J. Domański, *Zmiana jako kategoria filozoficzna: kilka refleksji na materiale z filozofii starożytnej*, Studia Mediewistyczne XXXIII(1998), 13 – 29.

⁴ Powyższy termin odnosi się i określa tych filozofów, którzy swe zainteresowania koncentrowali na poszukiwaniu *arché* świata. Będą to nie tylko wcześnień jończycy, ale też i na przykład Platon. Zob. J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998.

⁵ Termin J. Gajdy-Krynickiej. Zob. J. Gajda-Krynicka, *Kosmogonie akwaticzne, w: Rzeki. Kultura – cywilizacja – historia*, red. J. Kultuniak, Katowice 1996, 15–39.

ono nieśmiertelnością, boską mocą, która jako najwyższa rządzi w swym własnym zakresie. Mogło też epifanicznie przejawiać się pod postacią rzeczywistości fizycznej. Stąd bogiem dla każdej żyjącej istoty jest wszelki byt, który uznaje się za panujący nad jej własnym życiem. Dlatego pierwsi filozofowie z niejakim trudem mogli tak rozumianych bogów utożsamiać z *arché* – zasadą filozoficzną. Raczej zaczęli eliminować większość z owych bóstw jako bajeczne, wyobrazeniowe stwory. Jeżeli jednak jako filozofowie powiemy, że wszystko jest „x” i że „x” jest bogiem, oznacza to, że wszystko jest nie tylko bogiem, lecz tym samym bogiem. W ten sposób dojdziemy do materialistycznego panteizmu stoików, na których grecka filozofia ostatecznie się kończy. Grecy filozofowie jednakże podejmując działania metafizyczne, nie chcieli stracić swych bogów⁶.

Gilson wyjaśnia, że filozofia grecka nie mogła wyłonić się z mitologii przez żaden proces postępującej racjonalizacji, gdyż była właśnie racjonalnym wysiłkiem zdążającym do zrozumienia świata jako świata rzeczy, gdy tymczasem grecka mitologia wyrażała mocne postanowienie człowieka, by nie zostać samotnym w świecie głuchych i niemych rzeczy⁷. Trudno zatem ukryć, że greccy filozofowie byli wyraźnie zakłopotani, gdy przychodziło im utożsamiać filozoficzne zasady z boskim panteonem. Oni potrzebowali zarówno jednych, jak i drugich, choć nie sposób udowodnić, że kiedykolwiek (nawet u Platona) sfera idei, choć bardziej boska od boga, mogła stać się bogiem religii, albowiem platońcy bogowie są tak różni od jego zasad filozoficznych, jak porządek osób jest różny od porządku rzeczy⁸. To rozdwojenie w istocie dobrze, w omawianej sprawie, charakteryzuje postawę Platona. Jako filozof przedstawia nam Platon *Timajosa*, a jako człowiek religijny chce zachować poczucie, że własne losy przedłożył w dobre ręce, że opatrność nie przestaje troszczyć się o jego życie i przeznaczenie.

W jakim więc momencie drogi, prowadzącej Platona do wykrytalizowania teorii idei, zauważa on religijne jej odcienie, to znaczy kiedy powstało platońskie filozoficzne pojęcie boga? Zdaniem Gilsona filozof nie musiał wymyślać bogów, gdyż istnieli zawsze w greckiej mitologii, a wiara w ich istnienie, po pierwsze, godna jest

⁶ É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. z ang. M. Kochanowska, w: *Bóg i ateizm*, Kraków 1996, 23-35.

⁷ Tamże, 36.

⁸ Tamże, 39.

szacunku, a po drugie, poddaje się racjonalnemu osądowi. Jak owo racjonalne usprawiedliwienie przebiega? Wiąże się mianowicie z rozumieniem przez Platona samej filozofii oraz jej przedmiotu i metod badawczych. Zauważa on, że każdy samoporuszający się byt posiada duszę (inaczej nie mógłby być sobą), a skoro każda dusza ma boski charakter, stąd każdy żyjący byt jest zamieszkały przez boga. Dlatego dusza pozostaje modelem, według którego ludzie ukształtowali swe pojęcie bóstwa. Mamy tutaj do czynienia z wyraźną afirmacją boskości, która jest niejako odkryta przez ludzki rozum, pozostając jednakże na poziomie, by tak powiedzieć, pozafilozoficznym. Albowiem w platońskim, hierarchicznie uporządkowanym świecie (rzeczywistość zjawisk, rzeczywistość nieba i ciał niebieskich, wyzwalających w Grekach kultową cześć, rzeczywistość Idei Dobra, Bytu, Jedno) byt najdoskonalszy, idea Dobra jest źródłem wszelkiego istnienia, prawzorem wszelkiej doskonałości, ale jako zasada filozoficzna nie może podlegać religijnym pragnieniom i nie zaspokaja ludzkich osobowych tęsknot. Demiurg z *Timajosa* nie może być utożsamiany z Bogiem chrześcijańskim, aczkolwiek jest z Nim „prawie analogiczny”⁹. Wypada jednakże stwierdzić, że Platon umocnił rozpoczęty przez Talesa proces racjonalizacji myślenia religijnego, który osiągnął swe apogeum w metafizyce Arystotelesa.

Autor *Etyki nikomachejskiej* bowiem zjednoczył pierwszą filozoficzną zasadę z pojęciem boga. Jednakże co było dobre dla samej filozofii, okazało się czym niebezpiecznym dla religii, gdyż odtąd bogowie religii poczęli tracić swą „wartość” i „znaczenie”. Dzięki Arystotelesowi Grecy zyskali znakomity i wyrafinowany racjonalny styl wypowiedzi teologicznej, ale stracili zarazem swą religię¹⁰. Mogli bowiem kontaktować się z Bóstwem kosmicznym, Myślą Siebie Myślącą tylko w chwilach kontemplatywnego pojęciowego uniesienia. Nie była to jednakże unia z osobowo pojętym Bogiem, ale pojęciowa medytacja, by użyć formuły spopularyzowanej przez Mieczysława Krąpca, nad jakąś nadświadomą, ale nie analogicznie świadomą, rzeczą – *universum*¹¹.

⁹ Gilson pisze: „Bóg «prawie analogiczny» z Bogiem chrześcijańskim – nie jest Bogiem chrześcijańskim”. Zob. É. Gilson, *Duch filozofii chrześcijańskiej*, tłum. z fran. J. Rybałt, Warszawa 1958, 46.

¹⁰ É. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., 43.

¹¹ M. A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, 274.

Żydzi natomiast, pisze Gilson, znali już Boga, który miał dostarczyć filozofii odpowiedzi na pytania przez nią stawiane. Dlaczego? Albowiem był osobowo pojętym, samoobjawiającym się żywym Bogiem, który, odpowiadając na prośby Izraelitów, podał nawet swe imię: *Jestem, Który Jestem*. Każdy więc nowo nawrócony chrześcijanin, znający nieco filozofię grecką, stwierdzał wagę swej nowej wiary religijnej. Przyjmowana przezeń pierwsza zasada filozoficzna musiała się stać tym samym co jego pierwsza zasada religijna. Od tam można już było w terminologii bytowej wyrażać treści przynależne Bogu Objawienia, co – oczywiście – spowodowało też rozliczne trudności systemowe, prowadząc aż do ujęć filozofii negatywnej bądź odwołującej się ostatecznie do kategorii sprzeczności. Niemniej, istotne pozostaje, że od II wieku po Chrystusie używano greckiej techniki filozoficznej do wyrażania myśli, które nigdy nie powstały w głowie żadnego z greckich filozofów¹². Stąd też poszczególnym słowom greckiej aparatury pojęciowej nadawano odmienny sens. *Logos* św. Jana niewiele ma wspólnego ze starożytnym znaczeniem tego wyrażenia. „Byt pierwszy” to przecież nie *primus motor* Arystotelesa, a przedmiotem metafizyki był nie tyle „byt jako byt”, lecz byt rozumiany jako *creatura*, czyli jako coś, co zostało stworzone. Wszystko, co jest, ma swą przyczynę w Bycie Pierwszym, z którego inne byty wyłoniły się nie drogą emanacji (jak chciał Płotyn), ani jako twór demiurga (jak głosił Platon), lecz jako byt stworzony z nicości. Starożytni nie znali pojęcia „nicości”. Posługiwali się terminem nie-byt (*me on* lub mocniej *ouk on*, dla powiedzenia, że nie ma „czegoś”). Pytanie „dlaczego raczej jest coś niż nic” nie zostało nigdy postawione w metafizyce przedchrześcijańskiej; rodzi się ono bowiem nie z filozofii, lecz z religii¹³. Oczywiście, nie wypada twierdzić, że sławny tekst *Księgi Wyjścia: Jam jest, który jest* podaje metafizyczną definicję Boga, lecz chociaż we wspomnianej księdze nie ma metafizyki, to istnieje jednak, uporczywie powtarzał Gilson, „metafizyka *Księgi Wyjścia*” i w bardzo wczesnym okresie odnajdujemy ją najpierw w interpretacjach Ojców Kościoła, a potem i u późniejszych autorów średniowiecza¹⁴. Można tak czytać Bi-

¹² É. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., 48.

¹³ Zob. analizę dzieła *Duch filozofii średniowiecznej* zaprezentowaną przez W. Seńkę w *Przewodniku po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 4, red. B. Skarga, S. Borzym, H. Floryńska-Lalewicz, Warszawa 1996, 170-181.

¹⁴ Tamże, 179.

blię, że nie tracąc nic z filozoficznego wymiaru myślenia, nie prowadzi się do zmiany prawdy objawionej w prawdę filozoficzną. Święty Tomasz z Akwinu tak właśnie uczynił. Absolut filozoficzny utożsamiał z Bogiem Biblii. Jeśli tłumacze Septuaginty popełnili nieostrożność, tłumacząc *Jestem przez Będąc*, święty Tomasz przywrócił sytuację, tłumacząc ponownie *Będąc przez Jestem*. Czy trzeba podkreślać rewolucję, jaką ta decyzja spowodowała zarówno w ontologii jak i w teologii?¹⁵ Dzisiaj wiemy, że pomimo historycznego niezrozumienia tez św. Tomasza (szkotyzm, nominalizm, suarezjanieizm, wolffianizm), one właśnie, budując system ontycznego egzystencjalizmu, umożliwiają ujmowanie treści religijnych w języku bytowym i są właściwym narzędziem, którym powinna władać teologia. I co ważne: owo władanie, ze strony realistycznej filozofii bytu, nie prowadzi do „wyjaśnienia wszystkiego”, lecz zatrzymuje się na progu tajemnicy, zabezpiecza metafizyczny intelekt, jeżeli wolno tak powiedzieć, przed zgodą na sprzeczności i absurdy.

3. METAFIZYKA JAKO ONTO-TEOLOGIA

Gilson wykazał, że klasyczna metafizyka, dysponując ideą Bytu Nieskończonego, pojmowanego jako *Causa sui* stała się dogodnym narzędziem refleksji prowadzonych przez teologów chrześcijańskich. Nadto, umożliwiła wprowadzenie w obręb prowadzonych dyskusji formuły „filozofia chrześcijańska”¹⁶. Tymczasem Martin Heidegger, jeden z najbardziej dziś popularnych i wpływowych myślicieli, miał odnośnie tej kwestii zupełnie odmienne zapatrywania, wynikające z przyjętej przez niego wizji filozofii sugerując, że to, co zawarte w Arystotelesowskiej *Metafizyce*, wcale nie jest „metafizi-

¹⁵ É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris 1983, 253. Ta rewolucja, zdaniem niektórych badaczy (Wesoły, Bigaj) nie wiąże się z dokonaniem filozofów przedarystotelesowskich. Albowiem ich dociekania miały pierwotnie charakter gnoseologiczny, nie ontologiczny, dotyczyły poznania rzeczy, nie ich istnienia. Wynikało to ze specyficznej syntaktyki słówka *ôu*. Domagało się ono, jak zresztą sam czasownik *êiva*, którego jest on przecież imiesłowem, w pierwszym rzędzie orzecznika, nie podmiotu. Kierowało więc uwagę nie ku temu, co jest, lecz czym jest (ew. jakie jest). Toteż refleksja nad nim inspirowała problematykę esencjalną, nie egzystencjalną. Chciano wiedzieć, jakie są rzeczy w swej najgłębszej istocie, i jak do tej istoty dotrzeć, a nie: czy i dlaczego istnieją, ani jakie są niejako na swej powierzchni, jako po prostu istniejące. Zob. szerzej: J. Bigaj, *Poszukiwanie istoty rzeczy przed Arystotelesem*, Heksis (1999)3-4, 108-131.

¹⁶ Zob. Y. Floucat, *Philosophie et religion en christianisme*, Sapientia 54(1999), 437-452.

ką” w sensie ścisłym¹⁷. On również starał się odpowiedzieć na pytanie: w jakiż to sposób oraz z jakiego powodu idea Bytu Nieskończonego znalazła się w przestrzeni klasycznej metafizyki, czyniąc z niej, jak całą rzecz nazwał, onto-teologię.

Winą za wskazane wydarzenie obarczył Heidegger Arystotelesa, w którego filozofii doszło do zwieńczenia procesu, rozpoczętego jeszcze przez greckich archeików, poszukujących przasady całej rzeczywistości, w świetle której to zasady mogła być ona tj. rzeczywistość rozumiała. Dziejowo sprawę ujmując, mamy do czynienia z ewolucją pojmowania przez Greków owej zasady – *arché*. Naturalistyczne, wręcz materialistyczne jej rozumienie przybrało u Ksenofanesa, Heraklita, Parmenidesa, Platona postać tego, co boskie, a więc inne względem bytu jako takiego i w całości. Krytyka mitologicznych wyobrażeń sprawiła, że możliwe stało się wprowadzenie racjonalnej koncepcji bóstwa jako syntezy doskonałości kosmicznej. Pytanie o przasadę zrozumiałości wszystkiego przekształciło się w pytanie o prawdziwie pierwszą przyczynę wszelkiego bytu jako takiego i w całości. Heidegger twierdził, że metafizyka Arystotelesa właśnie jest najwyraźniejszą egzemplifikacją wskazanego procesu i właściwie ów proces zamyka. Zresztą sam Arystoteles zdawał sobie sprawę z dwoistości „filozofii pierwszej”, która – interpretuje Heidegger – była zarówno „poznaniem bytu jako bytu” (ov η ov), ale też poznaniem najdoskonalszej sfery bytu (τιμιωτατος γενος), określającej byt jako całość (καθολου)¹⁸. Wskazanej dwoistości nie należy zbytnio od siebie oddzielać ani pośpiesznie godzić. Trzeba natomiast wyjaśnić powody owego pozornego rozdzielenia, a także sposób, w jaki oba powyższe określenia współprzynależą do siebie, tym bardziej, że zauważona dwoistość ma miejsce już w początkach starożytnej filozofii. Arystoteles bowiem nie rozważał bytu jako takiego dla niego samego, lecz ze względu na jego pierwsze przyczyny. Powiadał, że człowiek mądry to ten, który stara się zdobyć wiedzę o wszystkim i poznaje bardziej dokładnie przyczyny i potrafi lepiej o nich nauczać. Bo przecież najbardziej poznawalne są przede wszystkim pierwsze zasady i przyczyny¹⁹ i dzięki nim właśnie wszystko staje

¹⁷ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. z niem. B. Baran, Warszawa 1989, 13.

¹⁸ Tamże, 14.

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka* 982 a, b, tłum. T. Żeleźnik.

się rozumiały. Dlatego wiedza dotycząca owych przyczyn musi być najwyższą mądrością.

Gdy jednak rozważamy, czym właściwie są i jaki posiadają charakter owe pierwsze przyczyny, to od razu narzuci się nam spostrzeżenie, że nasze poznanie pozostaje ułomne. Dziwić się istnieniu rzeczywistości zdajemy sobie sprawę, że *czegoś nie wiemy*. Filozofujemy więc, aby wyzwolić się z niewiedzy, pamiętając, że – wedle słów Symonidesa – jedynie Bóg ma przywilej dysponowania najbardziej godną wiedzą, boską wiedzą o wszystkim. Dlatego „w ogólnym przekonaniu Bóg jest przyczyną i jakąś zasadą i po drugie taką wiedzę może posiadać Bóg, jeśli nie wyłącznie, to w najwyższym stopniu”²⁰. Od tego czasu filozofia – wciąż będzie podkreślał Heidegger – staje się jakoby „techniką” wyjaśniania wszystkiego poprzez ostateczne przyczyny.

Wobec powyższego Heidegger zaproponował nową postać metafizyki, nie będącej już interpretacją metafizycznych tez zgłoszonych przez Arystotelesa, ile raczej refleksją wiążącą się z kwestią „zapomnienia” ukrytej w metafizyce Arystotelesa tzw. „różnicy ontologicznej”²¹. Zapomnienie to pogrążyło wszelki byt w źródłową niezrozumiałość, prowadząc ostatecznie do pojawienia się w starożytnej filozofii greckiej pytania o *arché*. A skoro bycie zostało zapomniane, trudno się dziwić, że zaczęto poszukiwać odpowiedzi na pytanie o podstawową zasadę poprzez odwoływanie się do czegoś najgłębszego, a mającego charakter boski, rzecz wypada, teologiczny. Metafizyka arystotelesowska przekształcając dawne pytanie o *arché* w pytanie o pierwszą przyczynę wszelkiego bytu jako takiego i w całości; ujmując ową zasadę zrozumiałości wszystkiego jako to, co boskie, absolutne i co stanowi zarazem ostateczną podstawę dla możliwości racjonalnego rozpoznania świata²², stała się przedmiotem usilnych zabiegów rozpoznawczych ze strony pierwszych chrześcijańskich myślicieli. Zdaniem Heideggera przyczynili się oni do utrwalenia wspomnianego zapomnienia *różnicy* pomiędzy samym „jest” (*Sein*) a tym, co „jest” (*Seiendes*). Przyjęli bowiem, że wszelki byt jest stworzony: stanowi uniwersum. A pośród stwo-

²⁰ *Metafizyka* 982 b-983 a.

²¹ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt., 14-15.

²² Por. R. Rożdżeński, *Heideggerowskie ujęcie metafizyki jako onto-teologii*, *Logos i Ethos* (1991)1, 17-19.

rzeń człowiek zajmuje miejsce wyjątkowe, gdyż on właśnie został zaproszony do udziału w Bożej zbawczej wieczności. Tak więc, zgodnie z chrześcijańskim pojmowaniem świata i człowieka, całość bytu dzieli się na sferę Bogu przynależną i sferę tego, co pozaboskie, stworzone. Można zatem i powinno się wyrażać problemy wiążące się z Bogiem, człowiekiem i przyrodą w języku bytowym, pamiętając, że przedmiotem ontologii (*metaphysica generalis*) jest byt „w ogóle” (*ens commune*), którego analizę ograniczano zazwyczaj do działań na samych tylko pojęciach²³.

Dlaczego tak się stało – ponawia pytanie Heidegger? Dlaczego metafizyka przybrała „teologiczne szaty” i włączyła w swój obszar ideę Boga? Powód zdawał się prosty. Wiadomo, że sposób ujmowania czegoś zawsze jest uwarunkowany założeniami, z których zazwyczaj nie zdajemy sobie sprawy. Grecy archeicy byli świadomi powyższego stanu rzeczy, poszukując zasady zrozumiałości wszystkiego, co jest. I tę warunkującą wszystko, co jest zasadę wyrażali w kategoriach bytowych, utożsamiając bycie i byt, a mówiąc precyzyjnie, podstawiając byt na miejsce bycia, przybierającego charakter czegoś fundamentalnego, stałego, więc boskiego. W ten sposób jednak została przeoczona, czy zapomniana dziejowość bycia w jego różnicy wobec bytu (a więc i Boga). Tymczasem, zauważa Heidegger, wszelki byt staje się dla nas jako taki źródłowo rozumiały na gruncie już uprzedniej jawności (dla nas) jego bycia. Wszak nawet boski Byt staje się dla nas rozumiały jako „będący” tylko dzięki temu, iż Jego bycie zostało nam oto w jakiś sposób już udostępnione. Heidegger podaje następujące wyjaśnienie. „Ta oto sala wykładowa «jest». Sala wykładowa «jest» oświetlona. Oświetloną salę wykładową bez wahania uznajemy za coś będącego. Gdzież jednak w całej sali znajdujemy owo «jest»? Nigdzie pomiędzy rzeczami nie znajdziemy bycia. Każda rzecz ma swój czas. Ale bycie nie jest rzeczą, nie jest ono w czasie. A jednak przez czas, przez to, co czasowe zostało bycie określone jako obecność, jako terażniejszość²⁴. Gdy zatem nie uwzględnimy bycia jako takiego, czyli warunku możliwości zaistnienia bytu, wpadniemy w źródłową niezrozumiałość i będziemy pytali o pierwszą zasadę – *arché*, która – w sposób oczywisty dla rozumu – musiała przybrać teologiczny charakter.

²³ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt., 15-16.

²⁴ M. Heidegger, *Czas i bycie*, tłum. z niem. J. Mizera, Principia (1995)13-15, 71.

Tak oto do greckiej filozofii (w ramach arystotelesowskiej metafizyki) weszła idea Boga, do którego jednakże, na marginesie rozważań podaje Heidegger, nie można się ani modlić, ani mu się ofiarować. Przed *Causa sui* nie sposób muzykować i tańczyć. Skutkiem jednakże tego „kulturowego wydarzenia” była rezygnacja z możliwości całościowego ogarnięcia sensu rzeczywistości, sensu bycia ($\epsilon\iota\nu\alpha\iota\nu$), który od razu uzyskuje prawdziwościowy, nie-zakryty wymiar. Metafizyka jest, chcąc nie chcąc, pytaniem wykraczającym poza byt jako taki²⁵. Staje się możliwa, gdy bycie ujawni się człowiekowi pod postacią trwogi i w uświadomieniu sobie pytania o nicość, zaś odrzuci wszelką logikę, która, jak określa metaforycznie Heidegger, odziera nicość z „pozytywności” i umacnia metafizykę w jej onto-teologicznym charakterze.

Wszystko to oznacza, że dla Heideggera Bóg nie znajduje się, by tak rzec, na poziomie filozofii jako ontologii fundamentalnej, lecz raczej teologii, która jednakże zawiera w sobie także przedchrześcijańską treść i dlatego istnieje płaszczyzna porozumienia pomiędzy filozofią, w sensie Heideggerowskim, a teologią, rozważającą treści niesione przez wiarę. Można również mówić o filozofii religii, gdyż – nawet przy założeniu – że Bóg w ogóle nie istnieje, celowym wydaje się rozważanie „warunków możliwości” Boga, istoty Boga, którą Heidegger później określać będzie jako „świętość”, „boskość”²⁶. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę samą filozofię Heideggera, pojęcie Boga w niej w ogóle się nie mieści. Ani bowiem świat, ani ludzki porządek istnienia nie wskazują ani nie odsyłają do Boga, co najwyżej wypada zauważyć, iż namysł nad „zapomnieniem bycia” prowadzi do rozpoznania fenomenu nieobecności Boga. Dopóki pojmujemy filozofię jako metafizykę w sensie arystotelesowskim, dopóty Bóg będzie z systemowej konieczności pojawiał się w filozofii jako martwa zresztą „pierwsza przyczyna”. Ponieważ jednak „bez-bożne” myślenie Heideggera karmi się odmienną koncepcją filozofii, koncentrującą się na medytacji nad europejskim zapomnieniem bycia, więc ze spokojem odrzuca ono konieczność przyjmowania tzw. metafizycznej racji ostatecznej, przywołując na pomoc sugestie Kanta, Hegla i Nietz-

²⁵ Zob. M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. z niem. S. Blandzi i inni, Warszawa 1995, 21.

²⁶ Por. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, 65.

schego. Nadto uważa za zasadne podtrzymanie aporii, wyraźnie widocznej u Pascala, że oto Bóg Biblii wcale nie utożsamia się z filozoficznym Absolutem, zaś sama osobowość Boga wydaje się dość problematyczna.

„Byt konieczny” to taki, którego istnienie zawarte jest w jego pojęciu. O Bogu powiada się, że jest tego rodzaju bytem. Jednakże w jaki sposób może się on odnosić do świata. Rozważmy następującą sytuację. Liczba 2 – jeśli rzeczywiście istnieje – to istnieje we wszystkich możliwych światach. Czy możemy wyobrazić sobie, że któregoś ranka powiedziano nam, iż liczbę 2 spotkało w nocy straszliwe nieszczęście? To samo musi dotyczyć wszystkiego, co konieczne. Doskonałość osoby związana jest nierozzerwalnie z działaniem, zmianą, troską, emocją nawet, a przecież Bóg, jak się powiada, jest osobą²⁷. Heidegger postuluje zatem, aby ponownie przemyśleć pytanie o Boga i przyjąć do wiadomości, że żadna z dotychczasowych filozofii nie jest jeszcze gotowa do wyrażenia Boskich tajemnic. Bowiem takie językowe kategorie jak byt, osoba, transcendencja, immanencja, a także bycie, nie przystają do tej przyszłościowej wizji, którą przewiduje Heidegger, a która sprowadza się w gruncie rzeczy do „czekania na Boga”. Co to jednak bliżej znaczy? – trudno określić.

Nie może więc być żadnych bliższych związków pomiędzy filozofią a religią. Łączy je tylko, co najwyżej, swoiste opozycyjne napięcie i wprowadzona przez Heideggera, po fascynacji poezją Rilkego oraz Hölderlina, literacka formuła-idea „ostatniego Boga”. Poeci mianowicie zdają się wyrażicielami nadziei, że skoro umarł Bóg kultury opartej na metafizycznym źródle i żydowskim doświadczeniu świętości, należy wyciągać konsekwencje z europejskiego „zapomnienia bycia” i budować nową wersję „teologii”, nie akceptującej jednakże Boga chrześcijan, gdyż ten ostatni Bóg

*Całkowicie inny niż
Dawni, zwłaszcza
chrześcijański*²⁸.

²⁷ Por. R. Scruton, *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, tłum. z ang. S. So-wa, Warszawa 2000, 98-99.

²⁸ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzenia)*, tłum. z niem. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996, 373.

Przywołującej natomiast – ujęte w błyskotliwych metaforach – bycie jako nową szansę historii. „Ostatni Bóg nie jest końcem, lecz innym początkiem niezmiernych możliwości naszych dziejów”²⁹. Lecz owego przesłania nie sposób dyskursywnie wyrazić.

4. HARMONIA MIĘDZY FILOZOFIĄ I RELIGIĄ

Z przedstawionych ustaleń wynika, że filozoficzne rozumienie Boga zależne bywa od przyjętego systemu metafizycznego, uwikłanego w określony obraz świata, metodę poznania oraz przedmiot namysłu. Interpretacje Gilsona wskazują, że chcąc zbliżyć się do tajemnicy Boskiej obecności trzeba posługiwać się pojęciami oraz zasadami realistycznej metafizyki, podkreślającej wagę istnienia, poprzez które byty przygodne wiążą się z Bytem – czystym samoistnym istnieniem, czyli Bogiem, którego istotą jest istnienie. Tu właśnie refleksja filozoficzna spotyka się z treściami zawartymi w Objawieniu. Bóg filozofii i Bóg religii nie stanowią opozycyjnych względem siebie porządków, lecz niejako tworzą strony jednego życiowego doświadczenia człowieka. Oczywiście, Bóg pozostaje w bytowaniu i poznaniu transcendentny. W żadnym razie narzędzia filozofii bytu nie mogą „opisać” Boskiej istoty, jednakże uwalniając myśl od absurdu i sprzeczności, zachowują poczucie trwania wobec tajemnicy. Nie potrafimy wyjaśnić, jak to się dzieje, że immanencja Boga łączy się z Jego absolutną transcendencją. Chrześcijańska doktryna wcielenia dowodzi jednak, że w Chrystusie możliwe było zjednoczenie tego, co czasowe, ziemskie, z tym, co nadprzyrodzone. Dla filozofa jednak nie może to być żadnym dowodem, a tylko zaproszeniem do akceptacji ewangelicznych treści. I gdy owo zaproszenie zostanie przyjęte, wówczas mamy do czynienia z filozofowaniem chrześcijańskim, polegającym na nieustannym dialogu pomiędzy wiarą i rozumem, teologią i filozofią; dialogu pamiętającym, że myślenie analogiczne, droga negacji oraz otwartość na Objawienie nie mogą zniknąć z pola uwagi żadnej z dyskutujących stron.

Ponieważ jednak zmieniają się punkty widzenia rozumu poznającego rzeczy i siebie w historii, przeto nie można wyczerpać treści powstających w momencie, gdy wiara poszukuje zrozumienia. Trzeba jednak zachowywać przekonanie św. Pawła, według którego wła-

²⁹ Tamże, 379.

ściwie pojęte poznanie ostatecznej zasady rzeczywistości zawsze będzie zarazem aktem oddania jej czci, uznaniem jej za zasadę, która – kierując życiem – prowadzi człowieka do doskonałości. W Pawłowej refleksji, powtórzmy dobitniej, prawidłowo rozumiane poznanie jest nie tylko intelektualnym aktem odkrywającym w Bogu Stwórcę i Pana wszechrzeczy, ale również uznaniem i poddaniem się Bogu³⁰. Ale to właśnie oznacza, że spotkanie z Bogiem (zawsze osobiste i jednostkowo niepowtarzalne) nie może pozostawać na poziomie fideizmu czy psychologicznego instynktu, lecz winno być poddawane osądowi rozumu i umiejscowione w pewnym układzie pojęć.

W ten sposób kategoria istnienia jednoczy filozoficzną i religijną drogę dochodzenia do tego, czy i jaki jest (być może) Bóg. Grecy poszukiwali Boga. Jednakże bez pomocy Objawienia nie mogli uzyskać pełnej, dostępnej człowiekowi, wiedzy o Bogu. Dopiero chrześcijaństwo, posiłkując się żydowską tradycją biblijną oraz grecką techniką filozoficzną, przedstawiło Boga jako Stwórcę – czyste istnienie – troszczącego się o rzeczywistość stworzoną, podtrzymującego ją w istnieniu; Boga, który ukazał siebie człowiekowi w postaci, w jakiej ten był zdolny prawdę o Nim przyjąć – w osobie Chrystusa. Chrześcijaństwo dało odpowiedź na pytania o rzeczy najwyższe i ostateczne, na pytania, które filozofia grecka wprowadzi sformułowała, ale których nie uzasadniła i na które przekonująco nie odpowiedziała³¹. Twórczy wysiłek apologetów, Ojców Kościoła, myślicieli żydowskich, począwszy od Arystobuła z Paneas, skończywszy zaś na Filonie Aleksandryjskim, arabskich czy św. Augustyna i Boecjusza, świadczą o tym w sposób nie wymagający uzasadnień.

Przywołane, różnorodne podejścia zbiegły się w przeświadczeniu, że filozoficzny rozum może uznać Boga – i na tym polega jego wielkość – ale może Go poznać jedynie z zewnątrz i to jest jego ograniczenie. I to poznanie, wykazujące konieczność Bożego istnienia, jest rzeczywiste. Byt jako konieczna przyczyna zawiera się w istnieniu wszelkiego zależnego od Niego bytu; jako absolutna Prawda jest zakładany z góry przez samo działanie intelektu; jako

³⁰ Zob. D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Kraków 2000, 32-33.

³¹ D. Dembińska-Siury, dz. cyt., 115.

doskonale Dobro jest postulowany przez samo istnienie moralności. I rozum nie tylko poznaje Jego istnienie, ale może również wytworzyć sobie o Nim pewne pojęcie, na tyle, na ile On udziela się zależnym od Niego bytom stworzonym, bo wszystkie przymioty tych ostatnich są bladym, ale rzeczywistym odbiciem Jego nieskończonej doskonałości. Święty Tomasz nawet odważył się zasugerować, że umysł ludzki dysponuje naturalnym instynktem prowadzącym do rzeczywistego uchwycenia Boga, choć nigdy nie pełnego, który to instynkt może przez życzliwość samego Boga dopuścić człowieka do tajemniczego udziału w Jego boskim życiu³². Fakt ten – gdy następuje – nie podlega jednak, z istoty rzeczy, żadnej intersubiektywnej sprawdzalności.

Poruszamy się, chcąc nie chcąc, w paradoksalnym obszarze filozoficznych poszukiwań. Bóg jest zarazem ich przedmiotem, jak i granicą. Chcemy dowieść Bożego istnienia, ale możemy to osiągnąć jedynie przez przyznanie się do własnej bezsilności. Gdy jednak ulegniemy pokusie (nazwijmy ją pokusą platonizmu bądź – w innym nieco sensie – pokusą heideggeryzmu), wówczas Bóg, do którego ewentualnie dojdziemy, nie będzie prawdziwym Bogiem. Gdy filozof nadaje miano „boskości” jedynie temu, co jest całkowicie dostępne rozumowi, to wówczas buduje bożka racjonalizmu, niejako sam kroi Boga na miarę rozumu (przed czym zasadnie przestrzegali Feuerbach, Nietzsche czy Duméry) albo w ogóle wyklucza możliwość Objawienia, a nie przybliża się do żywego Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba³³. Filozoficzne medytacje nad realną rzeczywistością, ukazujące strukturę i hierarchię poszczególnych bytów, wyjaśniające pluralizm bytowy, dochodzą z konieczności do pierwszej zasady, będącej równocześnie przyczyną, wzorem i celem wszystkiego, co istnieje. Grecy archeicy w jakimś błysku intuicji utożsamiali (dość jeszcze nieporadnie) *arché* z Bogiem (το θεϊον) rozumiejąc, że zagadnienie Boga ma dla filozofii znaczenie zasadnicze. Ale dopiero myśl chrześcijańska rozwiązała greckie trudności poprzez zawierzenie Chrystusowi, którego ofiara przyniosła zbawcze owoce. Dlatego życie prawdziwie filozoficzne (z chrześcijańskiego punktu widzenia) pozostaje życiem prawdziwie religij-

³² Przytaczam sformułowania J. Danielou zawarte w jego artykule *Bóg filozofów*, Znak 9(1959), 1157-1162.

³³ Tamże, 1161.

nym. I w tym miejscu znajduje się ważny związek filozofii i religii. Chodzi tylko o to, aby zachować metafizyczny realizm, oddalający wszelkiego rodzaju esencjalizm, abstrakcjonizm czy idealizm filozoficzny typu Hegłowskiego.

Sytuacja jest następująca: myślenie filozoficzne patrzy na rozum jako na ograniczony (gdyby było inaczej i Bóg objawiłby się w swej istocie, wówczas nie moglibyśmy już mówić o rozumowym poznaniu Boga, przynajmniej z perspektywy tego, czym jest dla nas rozum) i zarazem otwarty na Nieskończoność. To spontaniczne pytanie o Boga jest już śladem jego obecności w rozumie albo rozum jest tym śladem. W języku Gilsona można powiedzieć, że rzeczywistość *divinum* zaczyna się w chwilę pojawienia się czegoś z Boga, a to następuje wtedy, gdy w świadomości najbardziej nawet mglistej, byle tylko była ludzką, dochodzi do głosu poczucie transcendentnej obecności zasady tego, co jest³⁴.

Jaka jest natura wskazanego naturalnego poczucia? Polega ona na doświadczeniu, jak powiedziała by Tadeusz Gadacz, *obecnej nieobecności*. Następuje ono w sytuacji, kiedy ktoś bliski nam umiera. Doświadczamy jego nieobecności, ale jest to nieobecność wciąż obecna i dlatego tak bolesna. W przypadku Boga jest to doświadczenie obecnej nieobecności nie kogoś, kto od nas odszedł, ale kogoś, kto jeszcze ostatecznie nie przyszedł. Bóg jest podobny do kogoś, kto nas dotknął i znikł. Gdybyśmy nie zostali dotknięci, nie stawialibyśmy pytań, niczego byśmy nie poszukiwali. Ale nie pytaliśmy także wtedy, gdyby dotknął nas nie znikł, ale w pełni był dla nas obecny. Rozum może więc poznawać Boga jako *obecną nieobecność*.

Nie sposób dowieść, że rozum tak właśnie działa. Chcąc jednakże odnaleźć racjonalne podstawy wiary, trzeba zgodzić się na przeprowadzony wywód³⁵. Przyjąć, że to Bóg właśnie sprawia, iż możemy pytać o Boga. Wówczas też filozofia i religia utworzą obszar, na terenie którego będą mogły się porozumieć i wzajemnie wspierać, a wszelkie stanowiska, reprezentowane symbolicznie w moich interpretacjach poprzez myśl Heideggera, należy dyskretnie objąć filozoficzną niepamięcią.

³⁴ Szerzej zob. M. Jaworski, *Religia i filozofia*, Roczniki Filozoficzne XLVII(1999)2, 161-165.

³⁵ T. Gadacz, *Rozumowe poznawanie Boga*, Bydgoszcz 2000, 32-34.