

Kazimierz Wolsza

"Gott im philosophischen Denken", Emerich Coreth, Stuttgart 2001 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 38/1, 118-124

2002

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.

Książka Mirosława Kiwki jest godna polecenia jeszcze z innego – bardziej dydaktycznego – powodu. Jest to bowiem alfabet, który został wyłożony nowoczesnymi, poglądowymi metodami. Wykład ten jest ilustrowany wieloma schematami i graficznymi obrazami, jakby wizualnymi streszczeniami omawianych kwestii, zależności i relacji. Schematy te stanowią poglądowe, jakby mnemotechniczne pomoce, pozwalające poukładać w świadomości czytelnika treści poznawane. Ten walor omawianego podręcznika pozwala gorąco polecić go jako pomoc dla uczniów tych szkół średnich (niestety, zbyt mało jeszcze licznych), które prowadzą zajęcia z filozofii, a na pewno jako podręcznik do wszelkiego typu zajęć wstępnych lub propedeutycznych z filozofii w szkołach wyższych. Ważną w tym względzie kwalifikację stanowi wyjątkowo komunikatywny język, który w swym dążeniu do syntezy nie przekracza nigdy granic niezrozumiałej lapidarności. Warto, by taką publikacją zainteresowały się władze oświatowe, choć przecież i filozofom wykształconym na różnych „koncepcjach filozofii” wiele może ona uporządkować. Problem leży jedynie w chęci i motywacji, dlatego tę recenzję z powodzeniem można zakończyć cytatem z Paula Valéry’ego, przez Kiwkę umieszczonego na końcu jego książki, a zadedykowanym tym, którzy chcą zwiedzać gmach filozofii: „To zależy od tego, kto przechodzi, Czy okażę się grobem, czy skarbcem, Czy przemówię, czy też zamilknę, Zależy to tylko od ciebie, Przyjacielu nie wchodź bez pragnienia”.

Janusz Czarny
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

Emerich Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 2001, ss. 303.

Interesującym zjawiskiem w dwudziestowiecznej filozofii chrześcijańskiej obszaru języka niemieckiego jest twórczość grupy autorów, rekrutujących się niemal w całości z grona członków Towarzystwa Jezusowego, nazywanych chyba nie całkiem precyzyjnie przedstawicielami „tomizmu transcendentального” czy reprezentantami „Szkoły Maréchała”. Należą do nich m. in. K. Rahner, J. B. Lotz, O. Muck, W. Brugger, E. Coreth. Wspomniana szkoła została czę-

ściowo opisana i zanalizowana przez historyków filozofii współczesnej. Ich badania pokazały, że w twórczości niemieckich jezuitów można wskazać znacznie więcej elementów składowych niż tylko tradycja scholastyczna i kantowska, co sugerują nazwy: „tomizm transcendentálny”, „akwikantyzm” (ta nazwa ma raczej pejoratywny wydźwięk), czy nawet „Szkoła Maréchala”. Trzeba raczej powiedzieć, że jezuitcy filozofowie poszukiwali „jedności doświadczenia filozoficznego” (E. Gilson) w różnych tradycjach. Podejmowali zatem dyskusje i porównawcze studia nie tylko z niemieckim idealizmem, co czynił już Joseph Maréchal, lecz również z fenomenologią E. Husserla, myślą M. Heideggera i N. Hartmanna, hermeneutyką i współczesnym transcendentalizmem. Taki styl filozofowania wymagał od autorów z jednej strony erudycji filozoficznej, z drugiej zaś – postawy otwarcia na odmienne propozycje myślowe niż własna. Pomijając inne walory, jakimi odznaczają się pisma wymienionych autorów, trzeba powiedzieć, że lektura ich prac może i u czytelnika wzmacniać wspomniane postawy.

Jednym ze znaczących przedstawicieli omawianej szkoły filozoficznej jest Emerich Coreth SJ (ur. 1919), emerytowany profesor filozofii na uniwersytecie w Innsbrucku i autor licznych prac z zakresu metafizyki, antropologii filozoficznej i filozofii Boga (wykaz publikacji Coretha z lat 1946–1989 można znaleźć w książce: *Sinn gestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. Festschrift für Emerich Coreth SJ*, red. O. Muck, Innsbruck–Wien 1989, s. 389–408). W ostatnich latach ukazują się prace Coretha, które mają źródło w jego wieloletniej dydaktyce lub stanowią podsumowanie prowadzonych przez lata badań w różnych dziedzinach filozofii. Taki charakter ma właśnie najnowsza jego książka: *Gott im philosophischen Denken*, która ukazała się w zasłużonym dla filozofii i teologii wydawnictwie Kohlhammer. Jak zaznacza sam Autor we wprowadzeniu, prezentowana praca stanowi syntezę prowadzonych przez niego przez pięćdziesiąt lat studiów i wykładów z dziedziny filozofii Boga. Nie jest to jednak systematyczny wykład filozofii Boga, do jakiego przywykliśmy, otwierając różne podręczniki tej dyscypliny, a raczej (co prawda nie wyłącznie) przedstawienie historii filozoficznego myślenia o Bogu.

Książka Coretha składa się z dziewięciu rozdziałów. Treścią pierwszych sześciu z nich (s. 17–221) są chronologicznie przedstawione poglądy filozofów na temat Boga, począwszy od presokraty-

ków, a skończywszy na Kierkegaardzie. Pierwszy rozdział poświęcony jest omówieniu myślicieli wczesnogreckich (przede wszystkim Talesa, Anaksymandra, Anaksymenesa, Parmenidesa, Demokryta), drugi zaś – klasycznych filozofów greckich (Sokratesa, Platona, Arystotelesa, neoplatoników). W rozdziale trzecim i czwartym, Coreth skoncentrował się na myślicielach chrześcijańskiej starożytności (Klemens, Orygenes, Augustyn, Pseudo-Dionizy) i średniowiecza (Eriugena, Anzelm, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Bonawentura, Duns Szkot, Ockham, Kuzańczyk). Piąty rozdział omawia poglądy autorów nowożytnych, od renesansu do oświecenia (Suarez, Kartezjusz, Pascal, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume). W rozdziale szóstym zostały zawarte poglądy Kanta, idealistów niemieckich (Fichte, Schelling, Hegel) oraz autorów tworzących w kręgu oddziaływania idealizmu (Schleiermacher, Schopenhauer, Kierkegaard). We wspomnianych rozdziałach, Coreth omówił poglądy na temat Boga ponad sześćdziesięciu filozofów.

Kolejny, siódmy rozdział (s. 222–243), zawiera przegląd głównych stanowisk wykluczających istnienie Boga. Coreth skoncentrował się tu na poglądach autorów po-oświeceniowych, porządkując je według odmian ateizmu. Trzy z nich mają charakter teoretyczny, czwarta zaś – praktyczny. Wśród odmian ateizmu teoretycznego, Coreth wymienił ateizm głoszony w imieniu nauki i postępu (pozytywizm, materializm, neopozytywizm, redukcjonizm), następnie ateizm głoszony w imieniu człowieka i jego wolności (ateizm Feuerbacha i Nietzschego), a wreszcie – w imieniu społeczeństwa i sprawiedliwości społecznej (marksizm i neomarksizm). Ateizm praktyczny związany jest natomiast ze zjawiskiem sekularyzmu. W tym rozdziale, Autor zamieścił też *passus* dotyczący współczesnych poszukiwań Boga. Jako ich przykład, posłużyła mu filozofia Heideggera, a także nowe ruchy religijne i pseudoreligijne.

Rozdział ósmy (s. 224–256) poświęcony jest filozofii chrześcijańskiej. Autor bardzo krótko przedstawił rozumienie filozofii chrześcijańskiej w przeszłości (m. in. u Augustyna, Jana Chryzostoma, Tomasa z Akwinu, Erazma z Rotterdamu), a także zarzuty podnoszone przeciwko samemu pojęciu takiej filozofii (m. in. ze strony K. Bartha). Zasadnicza część rozdziału dotyczy filozofii chrześcijańskiej dziewiętnastego i częściowo dwudziestego wieku. W encyklopedycznym skrócie Coreth wyliczył, bez podawania bliższej charakterystyki poglądów, filozofów dziewiętnastowiecznych poszczególnych kręgów

językowych: niemieckiego (m.in. J. S. von Drey, J. A. Möhler, J. E. von Kuhn, F. Schlegel), francuskiego (L. de Bonald, L. E. Bautin, F. R. de Lammenais, A. Loisy, M. Blondel), włoskiego (V. Gioberti, A. Rosmini-Serbaty), hiszpańskiego (K. C. F. Krause, J. D. Cortés, J. Balmes) i angielskiego (J. H. Newman, A. O. Brownson). Wspominał także o rozwoju neoscholastyki, apologetyki i antymodernizmu, widocznym szczególnie po encyklice *Aeterni Patris* Leona XIII. Z grona myślicieli dwudziestowiecznych, Cortes scharakteryzował jedynie myślicieli jezuickich, którzy, jak należy domniemywać, są mu najbliżsi: J. Maréchal, K. Rahnera i B. Lonergana. W zakończeniu rozdziału zasygnalizował, pochodzące z fenomenologii, filozofii wartości, hermeneutyki i filozofii analitycznej, impulsy, z których czerpali inni współcześni filozofowie chrześcijańscy.

Ostatni, dziewiąty rozdział (s. 257–298), różni się od poprzedzających go tym, że ma charakter problemowy, a nie historyczny. Coreth nie prowadzi tu jednak dyskursu, a tylko przedstawia zagadnienia, wokół których dyskurs taki, dotyczący człowieka i Boga (tytuł tego rozdziału brzmi: *Mensch und Gott*), mogłyby być prowadzone. Najpierw Autor wskazał te ludzkie problemy, opisywane przez współczesnych filozofów, które mogą się stać punktem wyjścia dla postawienia pytań o Boga. Należą do nich m. in.: problem sensu i celu życia ludzkiego, całego kosmosu i dziejów, doświadczenia graniczne, dynamizm ludzkiej osobowości, transcendencja ludzkiego bytu, przeżywanie bezwarunkowych momentów w uwarunkowanej rzeczywistości, poczucie wartości osoby ludzkiej. Następnie został poruszony problem argumentów („dowodów”) za istnieniem Boga (*Gottesbeweise*). Po wprowadzeniu metodologicznym (pojęcie dowodu) Autor orzekł, iż argumenty za istnieniem Boga nie podlegają empirycznej weryfikacji ani falsyfikacji, nie dadzą się adekwatnie konceptualizować, nie są też czysto racjonalnym dyskursem, lecz rozumowaniem angażującym całego człowieka. Po omówieniu argumentów z przygodności i przyczynowości, Coreth wyraził swoje stanowisko, charakterystyczne dla środowiska filozoficznego, z którego się wywodzi. Uważa on (podobnie, jak np. K. Rahner w *Podstawowym wykładzie wiary*), że wszystkie aposterioryczne argumenty za istnieniem Boga posiadają swój konieczny warunek możliwości, jakim jest aprioryczne otwarcie ludzkiego ducha na Absolut (s. 281). To przekonanie, dodajmy, leży u podstaw transcendentalnej argumentacji za istnieniem Boga, rozwijanej przez filozofów ze

„Szkoly Maréchala”. W dalszej części tego rozdziału, Coreth przedstawił niektóre problemy języka religijnego (który, nawet posługując się analogią, napotyka na bariery w wypowiedzeniu Tajemnicy), omówił relację filozofii do religii, teologii i światopoglądu. Książka kończy się powtórzeniem kilkakrotnie wyrażanego już wcześniej przekonania, że dostęp człowieka do Tajemnicy Boga nie jest nigdy wyłącznie intelektualny, lecz stanowi formę szeroko pojętego, żywego doświadczenia, czyli zetknięcia się z rzeczywistością Bożą we wszystkich wymiarach ludzkiego życia.

Omawiana praca Coretha powstała na bazie wcześniejszych jego wykładów i tekstów, pochodzących z różnych okresów, co powoduje, że jest ona nieco niespójna zarówno treściowo, jak i redakcyjnie. Przede wszystkim, treść pierwszych sześciu rozdziałów odbiega od pozostałych partii książki. Rozdziały te można uznać za starannie zredagowany przewodnik encyklopedyczny po historii filozofii Boga, który jednak niespodziewanie kończy się na filozofii Kierkegaarda. Zupełnie niemal nieobecna w pracy jest dwudziestowieczna myśl filozoficzno-religijna, jeśli nie liczyć krótko przedstawionych poglądów Maréchala, Rahnera i Lonergana oraz ledwie zasygnalizowanych nazwisk innych autorów (J. Bocheński, R. Swinburne, O. Muck, F. Ricken). A przecież problem Boga był jednym z naczelných problemów filozoficznych tego stulecia, obecnym w różnych odłamach fenomenologii, egzystencjalizmu, filozofii dialogu, personalizmu, a nawet filozofii analitycznej. Niewystarczające też wydaje się spojrzenie na filozofię chrześcijańską. W sposobie jej prezentacji można dostrzec wyraźne podobieństwo do monumentalnej, trzytomowej pracy, redagowanej m. in. przez Coretha, *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20 Jahrhunderts* (Graz–Wien–Köln 1987–1990). Pomimo tego, że obecnie omawiana książka Coretha została wydana w roku 2001, brak jest w niej odniesienia do stosownego fragmentu encykliki Jana Pawła II, *Fides et ratio*, w której jest mowa o filozofii chrześcijańskiej, pojętej jako „spekulacja filozoficzna powstała w żywotnym związku z wiarą” (p. 76), niekoniecznie uprawiana wyłącznie przez filozofów będących chrześcijanami. To określenie wprowadza dyskusję o filozofii chrześcijańskiej na nowe tory. Trzeba stwierdzić, że gdyby zamiast ostatnich trzech rozdziałów Autor omówił, w podobnej formie jak to uczynił w sześciu pierwszych, problem Boga u myślicieli dwudziestowiecznych, otrzymalibyśmy

całościową monografię na temat historii filozofii Boga, bardziej spójną i zgodną z jej tytułem.

Rodzi się pytanie, czy w książce o Bogu w myśleniu filozoficznym należało umieszczać poglądy ateistyczne, tym bardziej, że ich prezentacja jest niekompletna. Zabrakło np. miejsca dla przedstawienia poglądów Freuda czy egzystencjalistów ateistycznych (J. P. Sartre'a i A. Camusa). Wątpliwości budzi także umieszczenie w tym właśnie rozdziale poglądów Heideggera, które – jak czytamy – nie były ani teistyczne, ani ateistyczne (s. 240). Intencją Autora było prawdopodobnie zwrócenie uwagi na to, że Heideggerowskie myślenie o Bogu (o „ostatnim Bogu”) zrodziło się po doświadczeniu nihilizmu i ateizmu. Trudność z umieszczeniem filozofii Heideggera w bardziej odpowiednim miejscu książki wynika jednak ze wskazanego wyżej braku rozdziału o problemie Boga w filozofii dwudziestego wieku.

Pomimo zaznaczonych usterek redakcyjnych i treściowych, książka Coretha przedstawia dużą wartość dydaktyczną. W swej części historycznej może posłużyć szerokiemu gronu odbiorców jako przystępnie napisany przewodnik encyklopedyczny. To prawda, że czytelnik lepiej zorientowany w meandrach historii filozofii nie spotka tu informacji, których nie znałby skądinąd lub nie mógłby znaleźć w podręcznikach historii filozofii. Na pewno jednak lektura książki może pomóc i jemu w lepszym usystematyzowaniu wiedzy historyczno-filozoficznej pod kątem myślenia o Bogu.

Za walory pracy trzeba uznać: precyzyjne datowanie poszczególnych autorów i ich głównych dzieł, wprowadzenia do ich myśli czy szerszych trendów myślowych, wykraczające czasem poza główną problematykę całej pracy, przejrzyste podsumowania, które zamykają każdy rozdział. W zależności od oczekiwań czytelnika, można uznać za zaletę lub za wadę to, że Autor sporadycznie tylko odsyła do źródeł, nie sporządza przypisów, nie podaje też bibliografii. Jedynie w zakończeniu ósmego rozdziału (s. 256), poświęconego filozofii chrześcijańskiej, Coreth poleca czytelnikowi kilka pozycji takich autorów, jak: H. Küng, B. Welte, O. Muck, H. Beck, B. Weissmahr, W. Brugger. Pochodzą one jednak wyłącznie z lat 1978–1986, co sugeruje, że właśnie w tym okresie powstawała ta partia książki. Rozważania zawarte w ostatnim rozdziale książki pozwalają nie tylko na zapoznanie się z kilkoma problemami, poruszonymi w systematycznym wykładzie filozofii Boga, ale i na rekonstrukcję niektórych poglądów

samego Coretha. Wiemy, że w dorobku tego zasłużonego filozofa nie brakuje prac szerzej i głębiej traktujących te problemy, by wspomnieć tu choćby o jego monografii *Gottesfrage heute* (Kevelaer 1969). Może więc należy się spodziewać kolejnej książki Coretha poświęconej filozofii Boga, ujętej tym razem od strony systematycznej?

Kazimierz Wolsza
Wydział Teologiczny, Uniwersytet Opolski

Abraham Joshua Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, „Znak”, Kraków 2001, ss. 263.

Abraham Joshua Heschel to mało znana postać na terenie polskiej filozofii. Nieco zdumiewający to fakt, bowiem urodził się on właśnie w Polsce, w Warszawie w 1907 roku, żył tu i pracował przez 31 lat. Jego pochodzenie i wierność własnym, hebrajskim korzeniom, zmusiły go do emigracji. Był poetą, działaczem społecznym i religijnym, teologiem, a nade wszystko filozofem. Głównym tematem jego prac był problem religii. Zmarł w 1972 roku. Pierwszym znaczącym śladem jego filozoficznej obecności na rynku polskim jest wydana przez „Znak” książka *Człowiek nie jest sam*.

Filozofowanie Heschela osadzone jest w pewnej tradycji filozoficznej, która wiąże się z kulturą żydowską i ma swe ściśle religijne konotacje. Nie jest to jednak myślenie wywodzące się z kręgów Awicebrona czy Majmonidesa. Rodzi się ono raczej jako efekt namysłu nad Biblią, która niesie na sobie ślad tajemnicy spotkania Boga z człowiekiem. Heschel staje tym samym w jednym szeregu razem z M. Buberem, F. Rosenzweigiem i E. Levinasem.

Omawiana rozprawa składa się z dwóch części. W pierwszej analizowane jest *Zagadnienie Boga* w drugiej *Problem życia*. Myliłby się ten, kto sądzi, iż mają one, odpowiednio, charakter teoretyczny i praktyczny. Wszystko przeniknięte jest „problematyką Boga”, wzajemnych odniesień Jego i człowieka, ścieżek, po których wzajem ku sobie podążają. Pierwsza część, a raczej jej zasadniczy ton, powraca jak echo na końcowych stronach.

Całość rozważań rozpoczyna się od swoistego *memento*, jakie Heschel stawia czytelnikowi przed oczy: „Człowiekowi nie godzi się