

Zdzisław Kunicki

"Saint Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes", Géry Prouvost, Paris 1996 : [recenzja]

Studia Warmińskie 37/1, 244-250

2000

Artykuł został 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.

nie dbać. Z każdej strony książki przebija coś w rodzaju „zapalu neofity”, który zastępuje nierzadko chłodny i nie angażujący się ton badacza. Lohfink nie przedstawia tu wyników jakichś abstrakcyjnych badań, ale rzeczywistość, którą żyje i która go niezmiennie fascynuje. Znakomity warsztat i wykorzystanie najnowszych badań z zakresu egzegezy historyczno-krytycznej nie pozwala jednak na to, aby odmówić jego rozważaniom powagi naukowej. Mimo tej naukowej solidności, książkę czyta się jednym tchem, również wtedy, gdy czytelnik dysponuje tylko ogólną wiedzą teologiczną.

Wobec wielu zarzutów, iż jego koncepcja odnowy Kościoła, oparta na modelu wspólnot nowotestamentalnych, jest nierealna i nie została do dzisiaj zrealizowana, Lohfink zdaje się mieć tylko jedną odpowiedź (i tak też kończy się zasadniczy tekst książki): „Dzisiaj wszystko dopiero się zaczyna!”

Ks. Marian Machinek MSF

Géry Prouvost, *Saint Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes*, Paris 1996.

Mimo znacznego udziału współczesnej filozofii francuskiej dla odnowy zainteresowań św. Tomaszem z Akwinu, by wspomnieć jedynie dzieło Jacques'a Maritain, Etienne Gilsona czy ojca Marie-Dominique Chenu OP, to wpływ ten nie zaowocował równie donośnym przedłużeniem tych badań wśród młodszego pokolenia filozofów. Chciałoby się powiedzieć, że nastąpił, w pewien sposób naturalny proces regresu, gdy po „wielkich” przychodzi okres zastoju, swoisty odpoczynek intelektualny. Z drugiej strony, myśl tomistyczna nie była przecież nigdy nurtem dominującym w całości francuskiego krajobrazu filozoficznego, gdzie jeszcze w okresie międzywojennym obowiązywał niepisany zakaz zajmowania się „scholastyką”, wydany przez pozytywistyczny przesąd (V. Cousin). Owszem, istniały tradycyjne periodyki filozoficzne, które kojarzono z myślą tomistyczną, nie brakowało myślicieli przyznających się do, jak to określano, katolicyzmu intelektualnego, w sumie jednak wiązanie się filozofów z tomizmem nie należało do częstych zjawisk. Również współcześnie, najbardziej znani filozofujący chrześcijanie, tacy chociażby jak Claude Bruaire, Rémy Brague, a nade wszystko Jean-Luc Marion dystansują się od niego w sposób wyraźny. Z tym większym zainteresowaniem należy śledzić każdy ślad powrotu do myśli Tomaszowej, która, jak powiedzieliśmy, nigdy nie była dominująca, ale przecież zawsze obecna. Géry Prouvost należy do młodszego pokolenia filozofów francuskich nawiązujących do tej tradycji i jego najnowsza pozycja książkowa jest tego potwierdzeniem. Urodzony w 1964 r. ma już za sobą *Catholicité de l'intelligence métaphysique* wydaną w wydawnictwie Téqui w 1991 r. oraz redakcję listów Maritaina z Gilsonem z lat 1923–1971, która ukazała się w zasłużonej oficynie J. Vrin. Dał się też poznać z kilku artykułów zamieszczonych w „Revue Thomiste”, gdzie interesująco analizował współczesne interpretacje Tomaszowej próby godzenia porządku wiary i rozumu w nawiązaniu do hermeneutyki Paula Ricoeura.

Najnowsza pozycja Prouvosta *Saint Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes* (Św. Tomasz a tomizmy) stoi na przedłużeniu wcześniejszych poszukiwań. Współczesne poszukiwanie ciągłości i różnic intelektualnych między oryginalnym tekstem Tomasza z Akwinu i jego licznymi następcami zostało zainspirowane przede wszystkim badaniami wspomnianego już Etienne Gilsona. Ten podjęty przez Prouvosta tok badawczy jest o tyle interesujący, że nie całkiem obcy polskim filozofom skupionym wokół „lubelskiej szkoły filozoficznej”. S. Swieżawski, M.A. Krapiec, L. Kuc oraz niezależnie od nich Z. Włodek, W. Seńko, twórczo i w znacznej części samodzielnie od gilsonowskiego

śladu, kontynuowali studia nad rozwojem myśli tomistycznej, skupiając się na wybranych zagadnieniach metafizyczno-antropologicznych. Prouvost wspomina zresztą szkołę lubelską, nazywając ją nieco na wyrost *fenomenologizującą* (s. 13) i aż szkoda, że w dalszych analizach nie nawiązuje do jej dokonań. Usprawiedliwieniem tego braku nie może być bariera językowa dlatego, że pewna część jej dorobku naukowego została opublikowana we francuskiej wersji translacyjnej.

Książka Prouvosta składa się z pięciu podstawowych części, do których w aneksie dołączono nie wydane dotychczas listy A.D. Sertillanges'a do J. Maritaina. I tak, pierwszy rozdział omawia „tomistyczną relację filozofii z teologią” tak, jak była ona interpretowana wśród różnych komentatorów. Specyficzne związki zachodzące między rozumem a wiarą nie są typowe jedynie dla myśli tomistycznej, lecz istniały od momentu spotkania chrześcijaństwa z grecką mądrością. Szczególna rola w ich intelektualnym zbliżeniu przypada św. Augustynowi i jego projektowi budowy filozofii chrześcijańskiej. Ale jak tego dokonać, by z jednej strony stosować solidny warsztat myślenia filozoficznego oraz pozostać wiernym tradycji i wierze katolickiej. Nie bez słuszności ten kluczowy problemat nazywa Prouvost fundamentalną ambiwalentnością, dwuznacznością filozofii tomistycznej (s. 19 n.). Jego zdaniem doczekała się ona dwóch opozycyjnych rozwiązań. Pierwsze starało się łączyć wiarę i rozum, drugie natomiast podkreślało ich wzajemną separację. Sprawa nie jest prosta, gdyż również pierwszy typ interpretacji akcentował niezależność porządku rozumu od wiary, które to komponenty spotykały się jednak ze sobą nawzajem w ramach schematu metodologicznego, gdzie niektóre prawdy wiary przewyższały zdolności poznawcze rozumu, inne mogły być osiągalne przy współpracy intelektu. Choć francuski filozof nie przywołuje wprost, to w powyższych uwagach pobrzmiewają echa gilsonowskiej dystynkcji, zastosowanej w *Tomizmie* na to, co „objawione” i „objawialne”. Wyraźne ślady tej harmonizującej koncepcji odnaleźć można w metodzie ekspozycji obu „Summ”, gdzie w centrum sytuuje się kwestię Boga, a jednocześnie autonomiczna analiza stworzenia wznosi się i spotyka z jego Stwórcą. Prouvost analizuje obecność tej komplementarnej tendencji objaśniającej w trzech zagadnieniach: w drogach na istnienie Boga, w koncepcji teologii oraz przy okazji opisu imion Bożych.

Przy zastosowaniu modelu separacji filozofii z teologią (s. 21 n.) zmuszeni jesteśmy zmodyfikować interpretację tych trzech zagadnień. Już przy pierwszym, drogach na istnienie Boga, sugerując się daleko posuniętą autonomią badań mamy prawo spytać, jakiego Boga dowodzi Tomasz w swoich filozoficznych konkluzjach, i jak się On ma do Boga Objawienia, misterium Trójcy Świętej? Podobnie w pojęciu teologii zaznacza się różnica między jej arystotelesowskim rozumieniem a chrześcijańską *doctrina sacra*, czerpiącej z tekstu natchnionego. Historycznie rzecz biorąc obie interpretacje, komplementarna i separatystyczna, zawsze spierały się ze sobą, przenosząc swoje argumenty na współczesne dyskusje wewnątrztomistyczne, co najbardziej spektakularny wyraz uzyskało w konflikcie między Pierre Mandonnetem a Etienne Gilsonem. Warto przypomnieć, że ten ostatni zawsze bronił „teologicznej” interpretacji Tomasza jako prawdy historycznej, przy czym twierdził też, że inne tomizmy są możliwe, lecz nigdy nie będą zgodne z oryginalnymi intencjami Doktora Anielskiego. Prouvost sympatyzując z tym punktem widzenia (s. 43), bardzo celnie dostrzega ciągłość sporu, który przeniósł się na szkołę z Louvain, od kardynała Merciera przez J. Gredta po najbardziej opozycyjnego wobec Gilsona Franza van Steenberghena. Tym bardziej, że w filozofii przyrody belgijski uniwersytet starał się być bardziej otwarty na nauki empiryczno-przyrodnicze i tym samym inaczej ustawiano tam neutralność rozumu wobec swego teologicznego partnera. I w tym miejscu brakuje w studium Prouvosta choć przybliżonej konfrontacji z dokonaniem „lubelskiej szkoły filozoficznej”, która wypracowała swoistą dla siebie metodologię metafizyki (S. Kamiński, M.A. Krapiec), wyjaśniając przy tym relacje, jakie zachodzą między nauką, filozofią i religią.

Drugi rozdział porusza zagadnienie ontoteologii i jej relacji do tomizmu. Po wstępnych wyjaśnieniach historyczno-terminologicznych ontoteologia została zdefiniowana jako postać teologii twierdzącej, że istnienie Boga możliwe jest do uzasadnienia na poziomie rozważań pojęciowych przed uprzednim doświadczeniem. Takie jej znaczenie pojawiło się u Kanta i zdaniem Prouvosta Heideggerowskiej krytyki ontoteologii nie da się zrozumieć bez nowożytnego wpływu ontologii Ch. Wolffa na samego Kanta, a nawet wcześniejszych dokonań Dunska Szkota i Suareza (s. 61 n.). Następnie dokonuje on bardzo udanego rozróżnienia na dwa typy ontologii, by zobaczyć, które z nich i w jakim znaczeniu można zastosować do metafizyki tomistycznej, a właściwie do jej krytyki. Jeśli rzeczywiście przyjmie się prawdziwość tezy Heideggera o tym, że ontoteologia oznacza zamknięcie myślenia filozoficznego, które zmuszone jest zatrzymać swój intelektualny marsz ku prawdzie bycia, redukując go do lokalnej idei Boga, to rzeczywiście miejsce Bytu Absolutnego staje się metafizycznie podejrzane. Jednakże takie rozumienie trudno zastosować na terenie tomistycznej teologii filozoficznej, gdyż Bóg nie jest tam finalną konkluzją myślenia racjonalnego, pojawiając się bardziej w postaci koniecznego postulatu niż zobiektywizowanego przedmiotu. Bóg jest przede wszystkim źródłem istnienia bytu oraz jego przyczyną, o której wiemy mniej o tyle, o ile przybliżamy się do tajemnicy Jego istnienia. Jest więc inaczej, niż sugerują to tomistyczni oponenci twierdzący, że tomiści „wiedzą” wszystko o Bogu. Metafizyka oparta o „esse” więcej wie o bycie niż o jego Boskim źródle. Jeśli więc metafizykę tomistyczną można zaliczyć do ontoteologii, to jedynie pod tym warunkiem, że cały tok argumentacyjny skupi się wokół istnienia — „esse”, lecz wtedy wytraca się jego pokantowskie znaczenie. W jednym ze swych artykułów zamieszczonych w „Revue Thomiste” zwracał na to uwagę Yve Floucat, który jednakowoż nie został przywołany przez Prouvosta.

Trzecia część książki analizuje konflikt interpretacyjny skupiony wokół „pytania o byt”. Autor celnie uchwycił i zaprezentował historyczny kontekst metafizycznych sporów o właściwą interpretację „esse” — aktu istnienia jako elementu źródłowego dla bytowania bytu. Uchwycenie lub zapomnienie tej fundamentalnej kwestii leży u źródła narastającego napięcia między metafizyką a ontologią. Proces przechylania się myśli filozoficznej w stronę ontologii rozumianej jako poznawcza esencjalizacja bytu przygotowywał nową metodologię, która stała u podstaw filozofii nowożytnej i współczesnych kłopotów filozofii chrześcijańskiej. Źródła tej tendencji znajdują się w teoriach metafizycznych i cały ciąg kontrowersji Prouvost ustawia w opozycyjne pary tomistów: Tomasz Sutton i Idzi Rzymianin, Kajetan i Banez, Suarez traktowany jest samodzielnie, gdyż dokonał on ostatecznego odizolowania teologii od ontologii oraz Gilson i współcześni tomiści (zwłaszcza Maritain, Garrigou-Lagrange i Maréchal). Tak, więc, metafizyczne nieporozumienia rozpoczęły się wśród spadkobierców Tomaszowego dzieła niemal równocześnie ze śmiercią jego twórcy. Należy sądzić, że wybór Suttona nie jest przypadkowy, gdyż — jak zauważa Prouvost — był o prawdopodobnie bezpośrednim słuchaczem wykładów św. Tomasza na Uniwersytecie Paryskim, podczas których przejął on podstawowy kanon jego metafizyki. Ponadto jako jeden z pierwszych zwolenników tej myśli, zmuszony był ją konfrontować z zarzutami wytoczonymi przez biskupa Stefana Tempiera. Można wręcz powiedzieć, że Sutton symbolizuje historyczne przejście od osobistego nauczania Tomasza do jego tomistycznych komentatorów. Francuski filozof skupił swoje analizy na przedstawieniu ewolucji w poglądach Suttona, gdzie początkowe wahanie w kwestii złożenia bytu z istoty i istnienia zostaje przekroczone pełną zgodą na klasyczne rozwiązanie Tomasza. Wyrażana przy tym opozycja wobec Henryka z Gandawy z jego teorią preegzystującej „możliwej do zaistnienia istoty”, sprowadza się w rezultacie do odrzucenia silnych wówczas w Anglii wpływów augustynizmu. Inaczej potoczyły się sprawy z Idzim Rzymianinem, który — co znakomicie wychwycił cytowany Courtine — używając zbliżonej terminologii językowej, dla obrony

teologii zarzucił metafizykę na rzecz ontologii ogólnej, zmniejszając znaczenie teologii filozoficznej (s. 83–84). I chyba ta konsekwentna postawa intelektualna, nastawiona na wyakcentowanie roli akt istnienia, stawia Suttona wśród tych, którzy właściwie zasymilowali metafizyczne intuicje Doktora Anielskiego. Dalszy ciąg tomistycznych polemik zaprezentowany na przykładzie Kajetana i Baneza grawitował wokół powyższej problematyki, gdzie zrozumienie niezastępowalnego miejsca „esse” w bycie słusznie przyjmowano jako punkt krytyczny, pozwalający na zachowanie pełnej prawdy o Tomaszowej teologii, jak i filozofii.

Niejasności terminologiczne wokół metafizycznych dystynkcji wpływały na kształtowanie się różnych „tomizmów” nie zawsze zgodnych z oryginalnymi tekstami Tomasza. Ich współczesne egzemplifikacje odnajduje Prouvost w spornych komentarzach dokonanych przez Cornelio Fabro i Etienne Gilsona. Ten ostatni wielokrotnie zwracał uwagę na potrzebę stosowania odpowiedniej translacji terminów łacińskich dla języka francuskiego, odnalezienia swoistego słownika bytu, który wprowadziłby ostre rozróżnienie między aktem istnienia, bytem a istotą. Bynajmniej nie chodzi tu jedynie o zawiloci semantyczne, lecz o używanie poprawnych formuł, które odzwierciedlałyby prawdę o samym bycie. W tym względzie to właśnie Banez miał większe wyczucie dla Tomaszowych intuicji, podając adekwatne określenie dla realności bytu, co stało się w pewien sposób sformulowaniem klasycznym dla tomizmu (s. 99).

W części poświęconej Suarezowi, można wywnioskować, że jego oddziaływanie było dwutorowe. Nie tylko w radykalny sposób zmodyfikował on Tomaszową strukturę bytu, lecz również czynnie wpłynął na kształtowanie się filozofii nowożytnej przez bezpośrednie oddziaływanie na myśl Kartezjusza, jak również Ch. Wolffa. Przede wszystkim dokonał metodologicznego zwrotu związanego z wstępnym ustaleniem kolejności stopni poznania. Układ wiedzy rozpoczynał się od konstrukcji ogólnego, formalnego pojęcia bytu jako możliwego, przed pytaniem o jego rzeczywiste istnienie lub nieistnienie. Przesunięcie akcentu na studium pojęć o bycie wykreowało dziedzinę metafizyki ogólnej, czyli ontologii nawet, gdy sam Suarez nie znał jeszcze tego określenia. Zapowiadany w tytule rozdział ontologii od teologii polegał na tym, że Bytem najwyższym zaczęto zajmować się jeszcze przed analizą bytu rzeczywistego, a wręcz przygotowywano moment oderwania rozważań o Bogu od analizy realnie istniejącej rzeczywistości.

Współczesne spory wokół „problemu bytu” zogniskowane na osobie i dziele Etienne Gilsona przedłużają linie podziału zarysowane w dziejach myśli tomistycznej. Różnice wynikają z rozwoju filozofii, nowego języka, którym posługują się adwersarze, a ten przecież zależny jest bezpośrednio od inspiracji filozoficznych. Prouvost celnie dostrzegł podobieństwo sporu Maritaina z Gilsonem do wcześniejszej konfrontacji Kajetana z Banezem. Natomiast pewnym brakiem wydaje się nieobecność, choćby krótkiej wzmianki, dotyczącej przypuszczalnych wpływów Bergsona na autora *Humanizmu integralnego*. Prouvost skłania się ku Gilsonowi twierzącemu, że akceptacja poznawcza istnienia — *esse* nie może wynikać z jakiegokolwiek formy poznania conceptualnego, nawet jeżeli miałyby to być jakaś postać „intuicji bytu”. Uznanie realności bytu nie wyniknie nigdy z intensyfikacji poznania intuicyjnego, lecz jest rezultatem sądu stwierdzającego, że coś jest (s. 108). Problem powtarza się w sporze Gilsona z Garrigou-Lagrangem, i choć ten ostatni wyraża go w sformułowaniu „pierwszych zasad poznania”, to dla autora *Tomizmu* zasady te wynikają z pierwszych zasad bytu. Epistemologiczna reguła tożsamości bytu wyrażona jest lepiej przez identyczność istnienia, które uwyrażnia się przez konfrontację bytu z nieistnieniem. Z kolei, Maréchal uosabia zdecydowany sceptycyzm a nawet wyraźną niechęć Gilsona wobec usiłowań zbudowania, jak to formułuje Prouvost, kartezjańskiego lub kantowskiego tomizmu (s. 117 n.). Epistemologiczna próba przejścia od tego, co możliwe przez to, co pomyślane do tego, co realne jest pogłębieniem dominacji ontologii z zapomnieniem metafizyki. Nurt transcendentalny jest, wątpliwą pod względem skuteczności, formą wkroczenia do nurtu ontologicznego przez jego krytykę.

Piąty rozdział zajmujący się „typologią tomistycznych metafizyk bytu” należy chyba do najslabszych w książce. Podstawowe niedomaganie bierze się stąd, że autorowi nie udało się znaleźć właściwego klucza metodologicznego, który pozwolił by przeprowadzić klarowny rozbiór między różnymi metafizykami tomistycznymi. Co prawda, podaje on schemat wypracowany przez B. Montagnes’a z jego *La doctrine de l’analogie de l’être d’après saint Thomas d’Aquin* (s. 125), lecz zgodnie z tytułem rozdziału należałoby się spodziewać ukazania różnic metafizycznych, dotykających rzeczywiście teorii bytu jako bytu. Tymczasem mieszają się tam elementy doniosłe filozoficznie, lecz mimo wszystko drugorzędne wobec fundamentalnej kwestii bytu. Zagadnienia analogii, partycypacji, przyczynowości wydają się istotne z punktu widzenia budowy ogólnej teorii metafizycznej, natomiast nie dotyczą samego serca metafizycznych sporów, skupionych wokół pytania: dzięki, jakiemu elementowi w bycie jest on naprawdę czymś realnie istniejącym? Co prawda w analizach Prouvosta przewija się problem „esse” jako pilotujący zarówno tomistyczną teologię filozoficzną, jak i metafizykę to jednak włożony w objaśniający komentarz, zdaje się wytracać swoją metafizyczną moc i doniosłość. Być może należałoby pozostać w ramach rozróżnień gilsonowskich, wyrażonych przez polskich tomistów, dostrzegających dwa podejścia do bytu: powiązane z metafizykami esencjalnymi bądź zorientowane na jej odmianę egzystencjalną. Schemat ten można stosować zarówno do historii metafizyki zachodniej, jak również do dziejów interpretacyjnych metafizyki Tomaszowej, która przecież jest jej nieusuwalną częścią składową.

Bardziej interesujący charakter posiada ostatni, szósty rozdział analizujący związki między „apofatyzmem i ontoteologią”. Ciekawość ta zbiega się, bowiem ze współczesnym nasileniem zainteresowań teologią negatywną oraz zakresem jej stosowania do filozoficzno-teologicznej refleksji nad tajemnicą Boga. Już na wstępie Prouvost rozpoczyna swoje rozważania na potwierdzeniu zasadniczego napięcia między, jak je nazywa, nurtem metafizycznym a ontologicznym, które obecne są w filozofii chrześcijańskiej, rozkładając się innymi akcentami na myśli tomistycznej oraz na kierunkach inspirujących się tradycją neoplatońską. O ile pierwsza, metafizyczna tendencja skupia swoje poszukiwania na problematyce bytu jako medium prowadzącym ku poznaniu Boga, o tyle drugi akcentuje prymat refleksji pojęciowej nad ideą Jednego lub Dobra. Tradycja metafizyczna wiąże teoretyczny status „logos” z poziomem bytowym, czym ryzykuje oskarżenie o spopularyzowane przez Heideggera, ontoteologiczne nadużycie. Z kolei, ontologizm ustawia się poza oddziaływaniem medialnej funkcji „logos”, uważając, że boskie źródło rzeczywistości znajduje się poza bytem, chroniąc się w *mgle niepoznanego* (s. 135). Mimo że otwarcie drogi ontologiczno-mistycznej przydziela się nieodmiennie Platonowi to pełna realizacja jego intuicji nastąpiła u Dionizego Areopagity. Autor *Imion Bożych* sytuuje się bardziej w nurcie myśli neoplatońskiej niż filozofii chrześcijańskiej, jeśli zważy się, że imię Chrystusa zostaje przywołane w całym jego dziele jedynie sześć razy. Rozważania przeprowadzone w ramach jego koncepcji teologii negatywnej sytuują się zdecydowanie poza płaszczyzną metafizyczną w znaczeniu klasycznym. Co prawda byt jest właściwą przestrzenią królowania rozumu to jednak promień światła pada na świat spoza bytu, dlatego należy przekroczyć rozważania nad jego istotą jako źródłem bytowania i poznania. Wśród wielu konsekwencji tego zerwania Prouvost podkreśla obniżenie poznawczej wartości zasady przyczynowości, która nie może już dłużej opierać się o analizę związku międzybytowego, odwołującego się do swoistości istnienia elementów pochodnych i koniecznych w bycie jako drogi umożliwiającej ujęcie styku między Bogiem a światem. Następuje przesunięcie rozważań teistycznych na poziom analogii niepełnej (*l’analogie déficiente*), gdzie jednakowoż traci się regułę metafizycznej proporcjonalności, na której możliwym byłoby wydanie twierdzeń orzekających o Bogu, cóż, bowiem może łączyć doskonałą Jedność ze zróżnicowaniem rzeczy. Pozostaje jedynie droga przybliżonego porównania wzniosłości Jednego, który rzeczywiście i jedynie „jest” z realnie istniejącą rzeczywistością tracącą wobec Niego swoją oczywistość istnienia.

Pozostaje droga negacji cech i przymiotów w bycie złożonym, by wznosić się mozolnie ku ukrytej prawdzie Dobra.

Uwagi powyższe są o tyle newralgiczne, że nurt tomistyczny wiązał się nieodmiennie z poszukiwaniami metafizycznymi, co sprawiało, że w dalszej i bliższej przeszłości oskarżany był o epistemologiczną pychę, która prowadziła do zbyt dalekiej ingerencji rozumu ludzkiego w tajemnicę Boga. Aby sprawdzić trafność podnoszonych zarzutów Prouvost rozróżnia dwa typy teologii apofatycznej. Pierwszy powiązany z tradycją platońską, tak żywo uobecniony w *Imionach Bożych* Dionizego, który bardzo znacząco odcisnął swoje piętno na dalszym rozwoju teologii chrześcijańskiej oraz apofatyzm swoisty dla myśli tomistycznej. I w tym fragmencie widać przenikliwość francuskiego filozofa, który nie kryje, że Tomasz obficie cytuje Dionizego, jak zauważa skrupulatnie 1800 razy w całym swoim dziele, to jednak nadaje zupełnie nowe znaczenie teologii negatywnej. Stwierdza się rzecz zdawałoby się całkowicie oczywistą, że również Dobro nie mogłoby się pojawić w poznaniu przedprzycynowym, jeśli nie zakładałoby istnienia porządku metafizycznego, gdyż byt znajduje się przed przyczyną (s. 141). Boskie przymioty takie, jak dobroć, mądrość, jedność nie stanowią natury Boga lecz określają cechy, które wynikają ze specyfiki Jego istnienia. Stąd, zanim zdecydujemy się na użycie narzędzi poznania negatywnego należy skorzystać z szansy, jaką przynosi afirmacja *totum esse* Boga. Byt Boży jest tożsamy z najwyższym Dobrem, lecz Jego bezpośredni ogląd typu pozaprzycynowego będzie możliwy dopiero w chwili „wizji błogosławionych” zarezerwowanej zbawionym. Jak zauważa Prouvost, Tomasz twierdzi po prostu, że możliwość nazywania Boga opiera się zawsze o analizę Jego dzieł, czyli skutków przyczynowych Jego istnieniem. Znakomitym przykładem tej tendencji interpretacyjnej, zbieżnej zresztą z intuicjami teologii wschodniej, jest Tomaszowa interpretacja tetragramu, gdzie metafizyczna głębia *Esse Purum* Boga zostaje ściśle powiązany z objawieniem w tekście świętym Imienia Bożego — „Jestem, który Jestem”. Prouvost nie rozwija wątku tzw. *Metafizyki Księgi Wyjścia*, choć z wielu względów należy go uważać za centralny moment w heurystycznym procesie odkrycia teorii aktu istnienia, co w efekcie stało się podstawą dla Tomaszowego zaufania w możliwość pogodzenia pierwszego artykułu teologicznej wiary z ostatecznym punktem dojścia filozoficznych poszukiwań. W tym sensie trudno zgodzić się z postulatami domagającymi się opuszczenia płaszczyzny metafizycznej tak, by umieścić *Boga poza bytem* (J.-L. Marion). Przyjmując Byt Boży jako *Ipssum Esse* jesteśmy w stanie wyprowadzić z Istniejącego wszystkie Jego przymioty łącząc poznawcze drogi eminencji, negacji oraz przyczynowości. Apofatyzm tomizmu opiera się więc na metafizyce aktu istnienia, który w przypadku Boga nie posiada żadnego innego bytu dla metafizycznego porównania i wtedy dopiero należy uważnie postępować z wydaniem twierdzeń orzekających, by nie zagubić kontemplacji Istniejącego.

W swych konkluzjach, zebranych w oddzielnej części (s. 165–175) Prouvost stara się pokazać związki i rozbieżności między genezą filozofii współczesnej a systemem scholastycznym. Kartezjański przełom idący ku konceptualizacji bytu i przemianie metafizyki w ontologię, tak dobrze przygotowany przez Dunska Szkota, Suareza, Wolffa prowadził do systematycznej destrukcji rozważań metafizycznych, czego efektem finalnym stało się postmodernistyczne przesilenie filozofii nie zajmującej się już „niczym” ważnym. Odejście od metafizyki pozbawiło filozofię przedmiotu badań. Również wpływ neoplatońskiego apofatyizmu, prymatu negatywności epistemologicznej na filozofię współczesną usunął w cień pytanie o istnienie Tego, który znajduje się poza światem — bytem. W tym kontekście powrót do metafizyki, który dla jednych jest już spóźniony a dla innych niemożliwy do wykonania, może się wydać apelem zaprzeczającym logice rozwojowej filozofii współczesnej. Jak zauważa Prouvost tym trudniej jest być dzisiaj tomistą, to trudne zadanie, prawdziwa sztuka filozoficznego bycia uczniem Tomasza. Jednocześnie jakiegokolwiek odejście interpretacyjne od jego oryginalnych tekstów w stronę autorskich interpretacji

ryzykuje „ojcობójstwo”. Każdy komentarz nie trzymający się Tomaszowych zasad neguje wartość tomistycznej metafizyki nawet, gdy deklaruje się wierność tej tradycji.

W sumie więc, w swej części historyczno-filozoficznej książka Prouvosta nie dostarcza wielu nowych przesłanek, które nakazywałyby konieczność przemodelowania dotychczasowych ustaleń odnoszących się do dziejów myśli tomistycznej, natomiast zdecydowanym walorem jego propozycji jest umiejętna konfrontacja dziejów myśli tomistycznej z jej współczesną kondycją, wskazanie na ciągłość i podobieństwa między niektórymi sporami wśród dawnych i współczesnych uczniów Tomasza, jak również próba zbliżenia problematyki filozoficznej żywej dla tradycji tomistycznej z aktualnymi poszukiwaniami filozofii. Dla wszystkich, którzy interesują się intelektualną spuścizną św. Tomasza z Akwinu książka Gery Prouvosta będzie znakomitym wprowadzeniem do dyskusji wewnątrztomistycznych, jakie przebiegały zwłaszcza w obszarze języka francuskiego oraz stanowi przykład otwartego stylu filozofowania z pozycji tomisty, dla którego pytania filozoficzne mają dzieje dłuższe niż aktualne mody i sezony kulturowe.

Ks. Zdzisław Kunicki

Mieczysław A. Krąpiec. *Filozofia co wyjaśnia? Rozumieć rzeczywistość świata i człowieka*, Warszawa 1997.

Postać i filozoficzne dokonania polskiego dominikanina Mieczysława A. Krąpca są zarazem znane i nieznane. Nieobce przede wszystkim dla tych, którzy swoją filozoficzną edukację odebrali na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie, gdzie od prawie pięćdziesięciu lat Ojciec Profesor naucza metafizyki, czyniąc to zarazem wytrwale, cierpliwie jak i wykazując się nietuzinkowym dowcipem dydaktycznym, zresztą oczekiwanym przez liczne audytorium jego wykładów. To stałe przywiązanie biograficzne i intelektualne do tego samego ośrodka akademickiego sprawiło, że dla nie uprzedzonych obserwatorów powojennych dziejów filozofii w Polsce nazwisko Krąpca kojarzy się nieodmiennie z odrębnym nurtem rodzimej filozofii określanym mianem „lubelskiej szkoły filozoficznej”, której jest on reprezentatywnym przedstawicielem i zarazem jednym z czołowych współzałożycieli. Jego propozycja filozoficzna powinna pozostawać bliską tym, którzy interesują się dziejami metafizyki, zwłaszcza zależnościami oraz różnicami między koncepcją bytu u Arystotelesa i Tomasza z Akwinu oraz egzystencjalną wersją Tomaszowej metafizyki. W szerszym wymiarze twórczość Krąpca dotyka problematyki filozofii klasycznej, gdzie niebagatelną rolę odgrywają spory o kształt samych podstaw myślenia filozoficznego na przestrzeni całych dziejów filozofii europejskiej, które zarysowane są w opozycjach: monizm — pluralizm, idealizm — realizm, egzystencjalne i esencjonalne ujęcia bytu. To są chyba najbardziej czytelne wektory usprawiedliwiające konieczność zapoznania się z dziełem lubelskiego filozofa.

Natomiast, granica poznania jego dokonań kończy się tam, gdzie genezy myślenia filozoficznego upatruje się w nowożytnym zwrocie symbolizowanym postacią Kartezjusza, w Kantowskim krytycyzmie, czy we współczesnych odmianach wieszczona końca metafizyki, czy filozofii w ogóle. Te ostatnie postulaty są — jak diagnozuje Krąpiec — dalekimi skutkami pozbawienia myślenia filozoficznego styku z realnością bytu, bez czego dość łatwo zamienić problem metafizyczny w konwencje i gry. Nie spotka się więc wielu chętnych lektorów autora reprezentującego filozofię klasyczną w tych środowiskach, gdzie ogłoszony koniec metafizyki przyjęto jako właściwy początek poszukiwań filozoficznych. Na podobne trudności natkną się ci, którzy ograniczą lekturę lubelskiego badacza do wydania etykiety „tomista” przesądającego z góry o „skansenowym” charakterze tej filozofii. Do tej grupy