

Ks. DARIUSZ OKO (Kraków)

## TEOLOGICZNE UWARUNKOWANIA FILOZOFICZNEGO SPORU O METAFIZYKĘ

Encyklika *Fides et ratio* Jana Pawła II jest – obok wołania o jedność i współpracę rozumu i wiary, filozofii i teologii – wielkim wołaniem o metafizykę na miarę naszych czasów. Papież zajmuje jednoznaczne stanowisko w nowożytnym sporze o metafizykę, pisząc: „Wielkie wyzwanie, jakie stoi przed nami u kresu obecnego tysiąclecia, wyzwanie równie nieuniknione jak pilne, polega na przejściu od fenomenu do fundamentu. [...] Kładę tak wielki nacisk na element metafizyczny, gdyż jestem przekonany, że tylko tą drogą można przewyciężyć kryzys, jaki dotyka dziś wielkie obszary filozofii, a w ten sposób skorygować pewne błędne postawy rozpowszechnione w naszym społeczeństwie” (FR 83; por. 105 i 106). Chociaż papież nie chce „mówić o metafizyce jako o konkretnej szkole lub określonym nurcie powstałym w przeszłości” (FR 83), to jednak daje pewne ogólne wskazania, podkreśla między innymi konieczność rozwoju, syntezy tego, co było w dziejach metafizyki i co odkrywa się współcześnie. Metafizyka „winna być w stanie sformułować na nowo problem bytu zgodnie z wymogami i z dorobkiem całej tradycji filozoficznej, także nowszej, unikając jałowego powielania przestarzałych schematów. Filozofia bytu jest w ramach chrześcijańskiej tradycji metafizycznej filozofią dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych” (FR 97). Papież formułuje w ten sposób pewne oczekiwania wobec metafizyki, nie tylko filozoficzne, ale również teologiczne i kościelne. Stwierdza, że teologii, a więc również Kościołowi, potrzebna jest metafizyka, bo potrzebna jest ona człowiekowi, dlatego inspiruje filozofów do jej zachowania i rozwijania. Oczywiście takie inspiracje same w sobie nie mają wartości ostatecznego argumentu filozoficznego, ale jednak kształtują klimat, horyzont, w którym filozofia jest uprawiana, pośrednio więc warunkują ją i określają. Pomimo całego, samozrozumiałego dążenia filozofii do bezzałożeniowości inspiracje te wpływają na proces powstawania filozofii, pośrednio wpływają więc na jej kształt – podobnie jak wiele innych elementów konkretnego horyzontu kultury i egzystencji. Nie stanowią kontekstu uzasadnienia, ale stanowią kontekst odkrycia. To przecież przede wszystkim z racji tych inspiracji dokonał się

proces chrystianizacji filozofii, sięgający nie mniej głęboko niż dobrze znany proces hellenizacji chrześcijaństwa. Dlatego nawiązując do myśli encykliki, warto bliżej się przyjrzeć tym teologicznym uwarunkowaniom filozoficznego sporu o metafizykę, warto dobrze sobie z nich zdawać sprawę – tym bardziej, że konfesyjnie różne kierunki teologii zajmują tu diametralnie różne stanowiska. To właśnie może pomóc filozofii bardziej świadomie przyjąć lub odrzucić teologiczne inspiracje i ustrzec się przed nieuzasadnionym uleganiem inspiracjom tylko jednego teologicznego kierunku.

### SPÓR KATOLICKO-PROTESTANCKI

Pomiędzy soborem trydenckim i soborem watykańskim II dla katolickich teologów i filozofów kwestia metafizyki była właściwie z góry rozstrzygnięta. Z racji jego wewnętrznej wartości, ale również z racji funkcji świadomie wybranego oręża w sporze najpierw z protestanckimi reformatorami, a później z nowożytnymi kierunkami filozofii, za najlepsze przed-rozumienie objawienia uznawany był tomizm. Wewnętrzna polityka kościelna doprowadziła właściwie do nadania mu pozycji filozoficznego monopolisty. A do istoty tomizmu należy zmodyfikowana i rozwinięta przez św. Tomasza metafizyka Arystotelesa, należy metafizyczny sposób myślenia i pojmowania. Tomasz odważył się myśleć w perspektywie ostatecznych struktur i racji, odważył się na „spojrzenie z wysokości Boga na całość stanowioną przez człowieka, świat i historię”<sup>1</sup>, odważył się więc myśleć metafizycznie, ogólnie, obiektywnie, mądrościowo. To nie oznaczało dla niego żadnej ludzkiej uzurpacji, ale jedynie wdzięczne i owocne przyjęcie możliwości poznawczych, które Bóg dał człowiekowi poprzez wiarę i rozum, możliwości, które nie zostały do końca zniszczone poprzez ludzki grzech. Do najważniejszych realizacji tych możliwości należy metafizyka, a w jej ramach teologia naturalna. To zawiera się w katolickim, ograniczonym i uwarunkowanym zaufaniu do ludzkiego rozumu i do kultury.

Reformatorzy tego zaufania w możliwości ludzkiego rozumu już nie podzielali, uznawali go za zepsuty przez grzech w o wiele wyższym stopniu, a same próby naturalnego poznania Boga odrzucali jako niedopuszczalne podporządkowywanie Słowa Bożego ludzkiej logice. Już

\* W tekście artykułu zastosowano następujące skróty:

DH – H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum...* [zob. niżej przypis 7].

FR – Encyklika *Fides et ratio*.

<sup>1</sup> O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967, s. 936 (wszystkie tłumaczenia tego artykułu pochodzą ode mnie, o ile nie został podany inny tłumacz). To olbrzymie dzieło Pescha, zwane „kartoteką Tomasza i Lutra”, stanowi jedno z najbardziej gruntownych i wyczerpujących porównań myśli obu teologów.

samo szukanie Boga przy pomocy naturalnych sił rozumu uważali za wyraz jego bezbożności. Wynikało to przede wszystkim z innej perspektywy myślenia. Luter myślał bardziej z punktu widzenia człowieka, w ramach jego bezpośredniego horyzontu wypełnionego podstawowymi troskami, myślał więc bardziej konkretnie, indywidualistycznie, cząstkowo, subiektywnie, egzystencjalnie. To jest właśnie zasadnicza różnica pomiędzy Tomaszem i Lutrem, różnica, która warunkuje i określa inne różnice<sup>2</sup>. To jest również przyczyna negacji przez Lutra metafizycznej perspektywy arystotelizmu w teologii. Dla Lutra przyjęcie tej filozofii w obręb teologii jest jedną z zasadniczych przyczyn upadku jej samej i Kościoła. Średniowieczne adagium: „Bez Arystotelesa nie można zostać teologiem”, zamienił w jego przeciwieństwo, twierdząc, że „tylko bez Arystotelesa staje się teologiem”<sup>3</sup>. Obok renesansowej krytyki metafizyki, wynikającej w dużym stopniu z nowej recepcji Platona, właśnie z reformacji pochodziły mocne, antyracjonalistyczne i antymetafizyczne impulsy, który miały głęboko wpłynąć na filozofię – chociażby poprzez myślicieli, którzy byli wychowani w kręgu kultury protestanckiej. To antymetafizyczne nastawienie protestantyzmu pozostaje aktualne do dzisiaj. Jeszcze na przełomie XIX i XX wieku wybitny dogmatyk z Getyngi, Albert Ritschl, uznawał metafizykę za „podstawowe zło historii chrześcijańskiej teologii, a jego szkoła czuła się „powołana do dokończenia luterańskiej reformacji w jej walce przeciw wpływowi arystotelesowskiej filozofii na teologię scholastyki”<sup>4</sup>. Karl Barth, najbardziej wpływowego teologa protestanckiego XX wieku, jeszcze ostrzej wyrażał to stanowisko we wstępie do swojego głównego dzieła – *Die kirchliche Dogmatik*, w ten sposób mówiąc o analogii bytu, jednym z filarów metafizyki i rozumowej drogi do Boga:

Uważam *analogia entis* za wynalazek antychrysta i sądzę, że z jej powodu nie można stać się katolikiem. Pozwalam sobie zarazem przy tym uważać wszystkie inne powody, jakie można mieć, aby nie zostać katolikiem, za krótkowzroczne i niepoważne<sup>5</sup>.

A więc metafizyczna analogia bytu zostaje właściwie uznana za jedyny powód niebycia katolikiem. Inne, wydawałoby się przynajmniej tradycyjnie tak ważne powody, jak sprzeczności w rozumieniu uspra-

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 935–948.

<sup>3</sup> M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]*, Bd. 1, Weimar 1883, s. 226. Luter potrafił też tak bardzo dosadnie wyrazić się o rozumie: „Wiara zarzyna i zabija rozum, to zwierzę, którego cały świat i wszystkie stworzenia nie byłyby w stanie zabić [...]. Jednak pobożni zabijają poprzez wiarę to zwierzę, które większe jest niż świat i tak składają ofiarę i sprawują kult, który podoba się Bogu” (tamże, t. 40, 1, s. 362).

<sup>4</sup> W. Pannenberg, *Religion und Metaphysik*, [w:] D. Henrich, R. P. Horstmann (Hg.), *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*, Stuttgart 1988, s. 728.

<sup>5</sup> K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 1, Zürich 1947<sup>6</sup>, s. VIII n.

wiedliwienia, sakramentów, urzędu papieża – są nieistotne wobec tej różnicy. Wypowiedzi innych, najbardziej znaczących teologów protestanckich XX wieku utrzymane są w podobnym duchu. Na przykład stwierdzenie Bultmanna, że gdy czci się Boga rozumem, czci się tym samym szatana; albo przekonania Tillicha, że dowodzenie istnienia Boga jest takim samym ateizmem, jak negacja tego istnienia<sup>6</sup>. Wszystko postawione na ostrzu noża, odrzucenie metafizyki i naturalnego poznania Boga traktuje się jako warunek wiary, warunek bycia chrześcijaninem.

Natomiast dla tradycji katolickiej charakterystyczne jest stanowisko dokładnie przeciwne. W kwestii rozumowego poznania Boga nie jest to tylko stanowisko teologów, ale również dogmat Kościoła, który w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* soboru watykańskiego I, ogłoszonej w 1870 roku, stwierdza:

Ta sama święta matka Kościół utrzymuje i naucza, że Boga, początek i cel wszystkich rzeczy, można poznać w sposób pewny z rzeczy stworzonych naturalnym światłem ludzkiego rozumu: „albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty stają się widzialne dla umysłu przez jego dzieła” (Rz 1, 20)<sup>7</sup>.

Ta nauka pojawia się również na innych miejscach, na przykład przy okazji potępienia jansenizmu w konstytucji *Unigenitus Dei Filius* Klemensa XI (1713) i zostaje powtórzona przez sobór watykański II w konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* z roku 1965 (DH 4203, 4206). Urząd nauczycielski nie stwierdza tutaj, jaka konkretnie droga lub jaka filozofia prowadzi do naturalnego poznania Boga, nie mówi, że każdy jest zdolny do takiego poznania i stwierdza nawet w dalszej części tego tekstu, że to objawienie Boże pomaga „rodzajowi ludzkiemu w jego obecnym stanie poznać bez trudności, z mocną pewnością i bez domieszki jakiegos błędu” to, co „w boskich rzeczach rozumowi ludzkiemu samo w sobie nie jest niedostępne” (DH 3005). Ta możliwość udzielenia nadprzyrodzonej pomocy nie zmienia jednak faktu, że zostaje tutaj stwierdzona możliwość rozumowego poznania Boga i nie

<sup>6</sup> Por. P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1955, s. 280.

<sup>7</sup> H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod emendavit, auxit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping edidit Petrus Hünermann*, Freiburg 1991<sup>37</sup>, 3004. Do tradycji tamtych czasów należało również formułowanie, odpowiednich do dogmatów, kanonów potępiających za ich odrzucenie. Dlatego na końcu konstytucji znajduje się takie sformułowanie: „Jeśliby ktoś twierdził, że Boga jednego i prawdziwego, Stwórcę i Pana naszego, przez to, co zostało stworzone, nie można poznać w sposób pewny naturalnym światłem rozumu ludzkiego niech będzie wyklęty” (DH 3026). Dzisiaj, w dobie ekumenizmu, takie anatemy brzmią dla nas zbyt surowo, konfrontacyjnie, wydają się za bardzo akcentować obiektywność prawdy, a za mało brać pod uwagę subiektywne skomplikowanie drogi człowieka do niej, który bez własnej winy, w dobrej wierze, może być w błędzie. Nie zmienia to jednak faktu, że mamy tu do czynienia z prawdą tak ważną dla Kościoła, że nie zawahał się jej zdogmatyzować, nie zawahał się tak bardzo zaangażować swojego autorytetu.

można tego dogmatu niwelować przy pomocy jakiejś pojęciowej akrobatyki, sugerując na przykład, że pozwala on jedynie na wypowiedanie się o Bogu, albo dotyczy stanu rozumu ludzkiego sprzed upadku. Jeśliby tak było, to po co ten dogmat byłby w ogóle sformułowany, cóż zmieniałby w kontekście ówczesnego sporu z ateizmem i fideizmem?<sup>8</sup> Im bardziej filozof wierzy, tym bardziej w jego pracy filozoficznej ten dogmat staje się (przynajmniej wstępnym) kryterium orientacji w systemach i stanowiskach filozoficznych. Oznacza on poza tym dodatkowy argument za metafizyką, bo wiadomo, że jeśli w ogóle, to przede wszystkim w obrębie metafizyki widzi się możliwość rozumowej drogi do Boga (i to nie jedynie w ramach tradycji katolickiej).

To stanowisko Kościoła katolickiego reprezentują również jego współcześni teologowie, także (i przede wszystkim) ci najwięksi, tacy jak Hans Urs von Balthasar i Karl Rahner. Ten pierwszy swoją trylogię teologiczną (ale również całe teologiczne myślenie) porządkuje według tradycyjnych metafizycznych transcendentaliów – piękna, prawdy, dobra i jedności<sup>9</sup> – a jeden z jej głównych tomów tytułuje: *W przestrzeni metafizyki (Im Raum der Metaphysik)*, i tak pisze na końcu, po przeglądzie głównych stanowisk metafizycznych tradycji europejskiej:

Metafizyka nie jest jednak żadnym towarem, który można gotowy kupić i sprzedać: trzeba samemu myśleć. I kiedy chrześcijanin zostaje postawiony przez Chrystusa przed ostateczną, aż do samego gruntu sięgającą decyzją – „Kto nie jest ze mną, ten jest przeciw mnie” – tak też jako poważny myśliciel zostaje postawiony przed taką samą decyzją, nie istnieje bowiem żadna „neutralna” metafizyka. Albo widzi się tajemnicę ostatecznej perspektywy, albo chybia się ją i staje się ślepy. [...] Na pewno jednak sposób, w jakim Jezus Chrystus żyje otwarty na Ojca, i w tej otwartości ukazuje zarówno najwyższe objawienie Bożej miłości, jak i najwyższe zdecydowanie człowieka na Boga, może wskazać metafizykowi, czy myśli i pyta już dostatecznie otwarcie, czy też być może nie ukończył swego dzieła zbyt wcześnie. W tym sensie chrześcijanin naszego czasu jest ustanowiony stróżem metafizyki<sup>10</sup>.

Wtóruje mu Karl Rahner:

Odwaga metafizyki. Nie istnieje teologia, która by nie uprawiała metafizyki, po prostu dlatego, że również w teologii musi się myśleć. Dziwi mnie czasami, że teologowie uważają taką metafizykę za fałszywą lub nieodpowiednią dla teologii tylko dlatego, że się jej zaprzeczają. Czy nie powinni myśleć o tym, że również ich teologię jako taką neguje się, a pomimo to nie mogą tego zawsze i bez żadnych zastrzeżeń pozwalać uznawać za kryterium stwierdzające, że ich teologia jest fał-

<sup>8</sup> Por. D. Oko, *The transcendental Way to God according to Bernard Lonergan*, Frankfurt am Main 1991, s. 313–320.

<sup>9</sup> Por. J. E. Bauer, *Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Sein philosophisches Werk*, [w:] E. Coreth, W. N. Neidl, G. Pfligersdorffer (Hgg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhundert*. Bd. 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, Graz 1990, s. 297.

<sup>10</sup> H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 3, 1: *In Raum der Metaphysik*, Einsiedeln 1975<sup>2</sup>, s. 982 n.

szywa? Kto nie ma odwagi do jakiejś metafizyki (co nie znaczy: do jakiegoś zamkniętego systemu), do metafizyki, której się zaprzecza, nie może być dobrym teologiem. Także ze świadomością posiadania ciągle niewystarczającej metafizyki można ufać, że przyzywa się z nią prawdziwego Boga, a człowieka skierowuje się ku jego doświadczeniu, które już od zawsze ma od Boga<sup>11</sup>.

W tych wypowiedziach widać z jednej strony świadomość największych teologów, z jakimi trudnościami, z jakimi zarzutami spotyka się dzisiaj uprawianie metafizyki, a zarazem, z drugiej strony, ich głębokie przekonanie o konieczności zachowania jej pomimo tego. Nic dziwnego, przecież jeden i drugi, przy całej otwartości na filozofię współczesną – Balthasar szczególnie na fenomenologię i filozofię człowieka, a Rahner na filozofię Kanta i Heideggera – w głównych strukturach swojego myślenia, w jego rozstrzygających, węzłowych miejscach, pozostają tomistami. Przy tym Balthasar, będący pod decydującym wpływem filozoficznym Ericha Przywary, którego uważał za największego ducha, jakiego dane mu było spotkać<sup>12</sup>, pozostał wierny bardziej klasycznej wersji tomizmu niż Karl Rahner, który czerpał więcej z myśli Josepha Maréchała, a za filozofa, który zrobił na nim największe wrażenie, uważał Martina Heideggera, i już u samych podstaw, w filozoficznej metodzie, starał się o przyswojenie sobie myśli transcendentalnej<sup>13</sup>. Można zatem powiedzieć, że myśl Balthasara była transcendentalna bardziej w sensie klasycznym, metafizycznym, scholastycznym (w sensie własności transcendentalnych, w oparciu o które konstruował swoją teologię), natomiast myśl Rahnera była transcendentalna bardziej w sensie nowożytnym, teoriopoznawczym, kantowskim (w sensie metody transcendentalnej). Przez to szczęśliwe łączenie starego i nowego w filozofii i metafizyce nie dotyczy ich zarzut kardynała Ratzingera, który w nawiązaniu do encykliki *Fides et ratio* stwierdził, że niektórzy błędnie zrozumieli wezwanie soboru watykańskiego II do rezygnacji z „nieco sklerotycznej już formy tomizmu” jako wezwanie do rezygnacji z metafizyki w ogóle i wprowadzenie na jej miejsce nauk humanistycznych<sup>14</sup>.

Przytoczone teksty mówią same za siebie, pokazują, jak również dzisiaj klasyczne stanowiska katolickie i protestanckie dalekie są od siebie w kwestii metafizyki i jej ukoronowania, filozofii Boga<sup>15</sup>. Przy

<sup>11</sup> K. Rahner, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, [w:] tegoż, *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln 1967, s. 178 n.

<sup>12</sup> Por. J. E. Bauer, *Hans Urs von Balthasar...*, s. 286.

<sup>13</sup> Por. K. Rahner, *Transzendentaltheologie*, [w:] K. Rahner, A. Darlapp (Hgg.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. 1, Freiburg 1969, s. 986–992.

<sup>14</sup> Por. A. Sporniak, *Na przekór staremu diabłu. Kardynał Ratzinger w Krakowie*, „Tygodnik Powszechny” 1999 nr 18, s. 11.

<sup>15</sup> Więcej na temat tych różnic por. R. Schaeffler, *Die Neubegründung der Metaphysik angesichts ihrer Kritik – eine philosophische Aufgabe im Dienst der katholischen Theologie*, [w:] O. Muck (Hg.), *Sinn gestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. Festschrift für Emerich Coreth SJ*, Innsbruck 1989, s. 13–28.

czym w ostatnich stuleciach stanowisko pierwotnie protestanckie zaczyna się cieszyć coraz większą popularnością wśród filozofów. Oczywiście, decydujący jest tutaj wpływ Kanta, który sądził, że „musiał zawiesić wiedzę, aby uzyskać miejsce dla wiary”<sup>16</sup>. Jego filozoficzne stanowisko, stwierdzające, że czysty, teoretyczny, niezaangażowany rozum musi uznać swoją niezdolność do przekroczenia zjawiska, a tym samym swoją niezdolność do stworzenia metafizyki i osiągnięcia naturalnego poznania Boga, ale jednak rozum praktyczny, rozstrzygający kwestie moralne, musi uznać pewne elementy metafizyki, w tym istnienie Boga, duszy i wolności jako postulaty, stało się właściwie paradygmatem naszego czasu. Oznacza to, że droga do metafizyki i do Boga w ramach czystego, obiektywnego, pewnego poznania, w ramach *ratio*, jest niemożliwa, jest jednak możliwa na gruncie innych uzasadnień, na przykład wiary moralnej, wiary w objawienie, na gruncie łaski, albo intuicji, albo uczucia, albo podstawowego zaufania<sup>17</sup>. Ten paradygmat bardzo dobrze pasuje do tradycji protestanckiej, która była również rodzimą tradycją Kanta wychowanego w szczególnie gorliwym religijnie nurcie protestantyzmu – pietyzmie. Oczywiście uwarunkowania horyzontu kulturowego, w tym uwarunkowania religijne, w ramach którego powstawał dany system filozoficzny, nie rozstrzygają o jego wartości, bo ona jest zależna od rzeczowych, merytorycznych racji, ale też nie są one zupełnie bez znaczenia w interpretacji systemu, bo przecież wiadomo, że żaden system nie jest kompletnie spójny i żadnemu nie udaje się zupełnie uwolnić od swoich uwarunkowań. Dlatego filozof musi zawsze pytać siebie samego, czy nie ulega w filozoficznie nieuzasadniony sposób wpływom jednego tylko teologicznego kierunku<sup>18</sup>.

### PRZECIWIW JEDNOSTRONNOŚCI

Dla wielu współczesnych myślicieli, również w ramach Kościoła katolickiego, stanowisko tradycyjnie kojarzone z protestantyzmem wydaje się bardziej przekonujące; wielu mówi o końcu metafizyki

<sup>16</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1986, s. 43 (B XXX).

<sup>17</sup> Tak na przykład Hans Küng, katolicki teolog, który w szeregu dziedzin przeszedł już właściwie na pozycję protestanckie, sądzi, że istnienie Boga jest kwestią fundamentalnego zaufania. Por. H. Küng, *Existiert Gott?*, München 1984<sup>2</sup>, s. 624–640.

<sup>18</sup> Jednak uleganie tym wpływom może niekiedy, paradoksalnie, być filozoficznie owocne. Na przykład zgodność współczesnego paradygmatu filozofii z tradycją ewangelicką pozwalała teologom protestanckim, z natury bardzo krytycznym wobec rozumu i filozofii, prowadzić głębszy, bardziej owocny dialog z filozofią nowożytną i współczesną, niż było to możliwe dla teologów katolickich. Stanowiło to swoiste „odwrócenie konfesyjnych przeciwieństw”. Por. R. Schaeffler, *Die Neubegründung der Metaphysik...*, s. 19–21.

oraz erze post-metafizycznej. Oczywiście dla filozofa, zwłaszcza słabo wierzącego lub w ogóle niewierzącego, religijne tradycje, w tym również katolicka, oraz wypowiedzi oficjalnych przedstawicieli Kościoła nie posiadają większego znaczenia, a również filozof wierzący nie może ich prezentować jako argumentu ściśle racjonalnego. Autentyczna filozofia nie może być filozofią urzędową. Nie ma też sensu kurczowo trzymać się jakiejś tradycji tylko dlatego, że długo była tradycją własnego wyznania. To przecież grozi zamurowaniem się w paradygmacie którejś z minionych epok. Życiodajna, ożywiająca prawda ponad wszystko. Ale jednak również racje inne, niż ściśle religijne, nakazują ostrożność w zerwaniu z własną tradycją, w ogóle w całkowitym wygaszeniu jakiejś tradycji. Te racje muszą wynikać oczywiście przede wszystkim z rzeczowej dyskusji u samych podstaw różnych systemów filozoficznych, dyskusji, która musi jeszcze stać się przedmiotem szczegółowych opracowań, ale przemawiają za tym również inne argumenty.

Ważne są tu szczególnie ogólne prawa rozwoju idei. Główne nurty życia duchowego, nurty, które trwały i rozwijały się poprzez wieki, zwykle nigdy nie zanikają całkowicie, bo przecież chociażby ich żywotność i trwanie świadczą, że nie powstały bez powodu. U ich podstaw znajduje się zwykle jakaś istotna intuicja, jakieś podstawowe doświadczenie, jakiś fundamentalny wgląd w strukturę rzeczywistości, które są dla nich niewysychającym źródłem znaczenia i inspiracji, które nie pozwalają im zaginąć, jak źródło strumieniowi. W życiu tych tradycji zachodzi oczywiście falowanie, w poszczególnych epokach różne nurty mogą przejmować dominującą pozycję w kulturze, ale dominacja jednego nurtu zwykle nigdy nie oznacza całkowitego unicestwienia innego. Również, kiedy dochodzi do pewnej syntezy tradycji, pozostaje w niej zwykle coś zawarte i podniesione na wyższy poziom z elementów każdej z nich.

Tymczasem dzisiaj wielu postuluje całkowite odejście czy to od tradycji katolickiej w kwestii metafizyki, czy też w ogóle arystotelizmu. To, co bywa nazywane „głębokim zwrotem”, jest w rzeczywistości wielkim skokiem między tradycjami. Niemalą rolę odgrywa tu zapewne wcześniejsza instrumentalizacja tomizmu, uczynienie z niego czegoś w rodzaju chrześcijańskiej ideologii narzucanej również środkami administracyjnymi. Między innymi dlatego, że kiedyś tomizm był w Kościele ideowym monopolistą, znaczył tak wiele, dzisiaj ma znaczyć tak mało – na zasadzie reakcji po wyzwoleniu. Uczenie się od innych tradycji, zarówno tych religijnych (jak protestantyzm, judaizm, religie Dalekiego Wschodu) jak i tych filozoficznych (jak idealizm niemiecki, filozofia dialogu czy filozofia analityczna), jest oczywiście głęboko uzasadnione i przyniosło już wiele błogosławionych owoców, ale nie powinno oznaczać całkowitej negacji własnej tradycji. Tym bardziej, że to, co bywa prezentowane jako nowa myśl, nowa filozofia, jest



niezwykle powtórzeniem stanowisk dobrze znanych z historii innych tradycji (które jednak nabierają kuszącego wyglądu nowości na tle własnej, już dobrze znanej tradycji) albo jest też wiązką luźnych myśli i intuicji, którym daleko jednak do tej spójności i kompletności, jakie dotąd kojarzono z pojęciem metafizyki. W ogóle wydaje się, że samo pojęcie metafizyki bywa nadużywane. Tymczasem, nawet jeśli żyjemy w czasach dominacji tradycji platońskiej, to można być pewnym, że ona nie zniweluje całkowicie tradycji arystotelesowskiej, tak samo, jak ona sama nie została całkowicie zepchnięta na margines w czasach dominacji tej drugiej. Tak jest, pomimo że współcześni przedstawiciele obu tradycji w swoich polemikach nieraz odmawiają wszelkiej wartości filozofii strony przeciwnej. Arystoteles, nieprzypadkowo zarazem ojciec metafizyki i ojciec logiki europejskiej, zawsze będzie miał nam coś istotnego do powiedzenia chociażby dlatego, że on powiedział to po raz pierwszy. Również dlatego, że nie jesteśmy zdolni do syntezy dwóch najważniejszych nurtów filozoficznej tradycji Europy, powinniśmy starać się zachować oba – pomimo ich przeciwstawności. Metafizyki nie można sprowadzić tylko do urzędowej (a więc zniewolonej), oficjalnej filozofii Kościoła. Nie stoi za nią jedynie poparcie urzędu nauczycielskiego (które jednak dla człowieka wierzącego jest istotnym argumentem teologicznym samym w sobie). Za metafizyką przemawiają jednak określone argumenty zarówno teologiczne, jak i filozoficzne, z których przynajmniej niektóre warto wymienić.

#### NIE TYLKO TEOLOGICZNE ARGUMENTY ZA METAFIZYKĄ

Istotnym argumentem jest niemożność utrzymania na zawsze całkowitej negacji metafizyki, z czego wynika pewne łagodzenie swojego stanowiska przez stronę protestancką. Jest to zrozumiałe, bo im bardziej skrajne jest jakieś stanowisko, tym bardziej jednostronne i tym trudniejsze do utrzymania. Sam Karl Barth musiał skorygować swoje twarde stanowisko wobec *analogia entis* i zaczął twierdzić, że świat stworzenia „ma swoje własne światła i prawdy, a w ten sposób swój język, swoje słowa”<sup>19</sup>. Utożsamienie teologii naturalnej z antychrześcijaństwem i ateizmem można też w dużym stopniu rozumieć jako protestancką samoafirmację, jako usiłowanie zachowania własnej tożsamości i tradycji. Jest zrozumiałe, że ewangeliccy teologowie stale muszą szukać powodów, dla których „nie można stać się katolikiem, ale można też wątpić, czy *analogia entis* jest rzeczywiście najważniejszym z nich. Wolfahrt Pannenberg, jeden z czołowych współczesnych teologów protestanckich, który wiele też uczynił na polu ekumenicznym, pokazuje, że również po ewangelickiej stronie możliwa jest bar-

<sup>19</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/3, Zürich 1959, s. 157.

dziej umiarkowana pozycja. W swoim namyśle nad tym, co „w przedkantowskiej metafizyce, właśnie na obszarze filozoficznej teologii, pomimo krytyki Kanta i ponad nią zachowuje ważność”<sup>20</sup>, w swoim mówieniu o „nietematycznej wiedzy o Bogu, która należy do pierwotnej sytuacji człowieka”, w swoich twierdzeniach o „konieczności metafizyki dla teologii” oraz „danej przez problematykę współczesnej filozofii konieczności antropologicznego ugruntowania metafizyki”<sup>21</sup> zbliża się on bardzo do katolickich pozycji, w tym szczególnie do katolickiej myśli tomizmu transcendentального.

Innym argumentem jest aporia przedziwnego dualizmu pomiędzy wiarą i rozumem, jaka powstaje po całkowitym odrzuceniu metafizyki. Czy nie jest to dziwne, że wiara miałaby nam tak wiele mówić o Bogu, a rozum tak mało, prawie nic? Poprzez wiarę mielibyśmy wiedzieć, że Bóg jest naszym wszystkim, początkiem i końcem, naszym Stwórcą, Zbawicielem i Panem, a na terenie rozumu znajdowałibyśmy się ciągle w sytuacji patowej, unieruchomieni pomiędzy różnymi koncepcjami metafizyki, w swoistym *Horror metaphysicus*?<sup>22</sup> Czy to nie oznaczałoby powrotu do fideizmu? Czyż rozum nie może samodzielnie choć trochę odczytać z tego, co mówi wiara? Czy to od razu musi być jego uzurpacja, czy też skorzystanie z możliwości, daru otrzymanego od Stwórcy, który jego Dawcę właśnie wywyższa, a nie ogranicza.

Tak samo jak świat, również Bóg nie jest tak zupełnie niedostępny dla rozumu metafizycznego przede wszystkim dlatego, że nieprzekraczalne przeciwieństwo istnieje tylko w relacji: istnienie–nicość, a nie Stwórca–stworzenie. *Ganz andere* jest tylko bycie i nicość. Choćby dlatego, że Bóg istnieje i człowiek istnieje, mają oni ze sobą coś wspólnego, nie są sobie tak zupełnie obcy. O ile byt jest analogiczny, o tyle jest coś wspólnego również pomiędzy stworzeniem i Stwórcą. Człowiek jest bliższy Bogu niż nicości, bo wobec *nicości* nie można być w żadnej analogii. Dlatego też nasza ludzka logika, nasze myślenie i poznanie nie mogą tak całkiem się z Bogiem rozmijać. Zresztą, gdyby nie było żadnej wspólnotowości bytowej z Nim i żadnego przed-poznania, wtedy też bardzo trudna byłaby każda inna wspólnotowość, każde inne poznanie, również to przez objawienie. Wtedy też samo słowo ‘Bóg’ byłoby zbitką liter bez sensu, wtedy milczenie o Bogu byłoby tyle samo warte, co powiedzenie czegokolwiek o Nim lub zaprzeczenie temu.

A jeżeli świat i Stwórcę, oprócz analogicznego uczestnictwa w bycie, łączy relacja stworzenia, stworzenia co prawda z nicości, ale jeszcze bardziej stworzenia z miłości, to czy ta relacja może być tak trudna do odczytania i czy może wyglądać na tylko jedną z wielu równoprawnych możliwości? Przecież ta relacja bycia stworzonym jest

<sup>20</sup> W. Pannenberg, *Religion und Metaphysik...*, s. 738.

<sup>21</sup> W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, s. 128 n.

<sup>22</sup> Por. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 120–137.

dla każdego istniejącego najbardziej podstawową relacją. To, co istnieje, w każdym swoim bytowym momencie, w każdym swoim wymiarze i poziomie istnieje dzięki Stwórcy. Czy ten fakt może być dla rozumu aż tak bardzo zasłonięty, tak bardzo nieczytelny? Czy to, co metafizycznie pierwsze, a poznawczo drugie, poznawczo ukryte, nie może się w miarę szybko, w naturalny sposób ukazać spoza tego, co poznawczo pierwsze, co poznawczo się narzuca, a metafizycznie jest drugie, metafizycznie jest wtórne? Czy nie należy oczekiwać, że wszystko, co istnieje, będzie mówić albo nawet krzyczyć o Tym, dzięki któremu istnieje, że samą swoją strukturą i sposobem istnienia będzie wskazywać na Niego? A więc że poznawcze cofanie się po ontycznych liniach relacji stwórczej do jej pierwszego członu nie będzie aż takie trudne, a przeciwnie, będzie raczej czymś, co będzie się narzucać? Czy nie można oczekiwać, że za jedną z koncepcji tej relacji będzie przemawiać zdecydowanie najwięcej racji, że nie powinno się i nie będzie można tak łatwo nimi żonglować (jako rzekomo równouprawnionymi) różnymi koncepcjami relacji świata i Boga, teizmu i ateizmu, różnymi koncepcjami ontologii i metafizyki, bo przecież ta jedyna, pierwotna, niepowtarzalna relacja od samego początku będzie dogłębnie, konstytutywnie kształtować cały świat i osoby w nim żyjące? A więc czy od strony wiary nie jest naturalnym oczekiwaniem, że metafizyka i w jej ramach teologia naturalna będą jednak możliwe?

To wszystko nabiera nowego, antropologicznego sensu poprzez biblijne stwierdzenie o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Właśnie dlatego, że człowiek jest stworzony na obraz Boga, czyli jest *teo-morficzny*, jest Jego obrazem, zawsze daje jakieś pojęcie o tym, kogo przedstawia, zwłaszcza gdy jest autoportretem takiego Mistrza. A skoro człowiek w swoim pochodzeniu jest tak bardzo *teo-morficzny*, to określona miara *antropomorfizmu* w odwróconej relacji, w człowieczym myśleniu o Bogu, jest nie tylko usprawiedliwiona, ale również uzasadniona, obowiązkowa i konieczna.

Oczywiście, nasz rozum jest ograniczony i jest zepsuty, cierpi pod skutkami grzechu pierworodnego, ale zarazem jest przecież ogarnięty działaniem łaski, która, przynajmniej jako oferta, jest nie mniej powszechna od niego<sup>23</sup>. Łaska może uleczyć skutki grzechu, może więc przywrócić zdolności poznawcze, może uleczyć wzrok naszego umysłu. Jeżeli każda religia i religijność każdego człowieka zawiera w sobie zwykle jakieś rozumowe uznanie Boga, to czy czasowa i kulturowa powszechność religii nie potwierdza tej możliwości? Czy to właśnie nie tyle potwierdzenie i wykorzystanie tych możliwości poznawczych rozumu, co raczej ich negacja może być przejawem i konsekwencją grzechu? Czy ta negacja nie może być odrzuceniem jakiegś (prawie) oczy-

<sup>23</sup> Por. D. Oko, *Wolność i łaska. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 19982, s. 185–194.

wistości, przejawem jakiegoś strasznego zaślepienia człowieka? Odrzucenie możliwości poznawczych, które mam i mogę wykorzystać, nie pozostaje bez konsekwencji. Jeżeli metafizyka jest możliwa, to jest naturalnym sojusznikiem wiary, umacnia ją i chroni. Nie jest przypadkiem, że najwięksi przeciwnicy wiary, tacy jak Nietzsche, Marks, Freud, byli również największymi przeciwnikami metafizyki. Jeżeli nie ma żadnych *praeambula fidei*, to wiara staje się szczególnie podatna na zwątpienie i negację, bo staje się zbyt obca (i nawet dziwna) w tym świecie, zbyt zawieszona w próżni. Czy procesy negatywnej sekularyzacji i dechrystianizacji, które na terenach protestanckich są o wiele bardziej zaawansowane niż na katolickich, nie stanowią jakiegoś potwierdzenia tego i ostrzeżenia?

Racje za metafizyką są wyraźnie obecne również w Piśmie Świętym. Biblijny Bóg ma wyraźnie nie tylko osobowe cechy wrażliwego „poety świata”, ale także mocne, „metafizyczne” cechy najpotężniejszego Pana. Tylko dlatego, że Jahwe jest mocniejszy od bożków innych plemion, że jest wszechmocny, może dotrzymać swoich obietnic i dla Abrahama zawieranie z Nim przymierza ma sens. Dlatego, że jest mocniejszy od faraona, od wojsk Egiptu i plemion Ziemi Obiecanej, możliwy staje się Exodus. Doświadczenia opieki i prowadzenia przez Boga, które dane są Narodowi Wybranemu, doprowadzają go do prawdy o stworzeniu świata, a więc do prawdy o wszechmocy Stwórcy i o jego absolutnej władzy nad nim. O tej wszechmocy mówią prorocy (np. Iz 46, 10, Jr 32, 17) i psalmy (np. Ps 115, 3; 135, 6), mówi Nowy Testament (np. Łk 1, 37; Mt 28, 18; Ap 19, 6). Jest ona mniej lub bardziej wyraźnie wypowiedanym warunkiem słów i czynów Chrystusa, warunkiem całej jego misji. Tylko wszechmocny Bóg może nam dawać takie obietnice, jakie znajdujemy w Biblii, jakie daje Chrystus – obietnice wyzwolenia od wszelkich zagrożeń, od wszystkich wrogów, od grzechu i śmierci.

Jeśli spełnienie takich przyrzeczeń ma być możliwe, to z samej natury Boga jest wykluczone, aby był on zbyt daleko wciągnięty w słabość i ograniczenia stworzenia, a przynajmniej nie aż tak, żeby z czystego współczucia, żalu i przygnębienia nie był już zdolny do działania, do pomocy – co przecież tak łatwo może zdarzyć się człowiekowi. Najpóźniej tutaj natrafia się na granicę negacji lub osłabiania mocnych, metafizycznych cech Boga. W tym też jest ta argumentacja jak najbardziej zgodna ze świadectwem Biblii. W Piśmie Świętym, jak w ludzkiej egzystencji, jest bardzo wiele różnych pokładów, różnych wątków. Powoływać się na niektóre z nich mogą więc bardzo różne filozofie i bardzo różne teologie, niekiedy usiłując przy tym jakby „zawłaszczyć” Biblię dla siebie, usiłując sprawić wrażenie, że ten lub inny wątek jest czymś więcej niż tylko jednym z wątków właśnie, niż tylko jednym z aspektów. Tymczasem prawda jest symfoniczna, prawda jest w całości, która wymaga zachowania i wytrzymania trudnych napięć

pomiędzy swymi elementami. Żadnej prawdy cząstkowej nie można absolutyzować, nie można też na jej rzecz zbyt łatwo i pośpiesznie negować innych, także odziedziczonych koncepcji – szczególnie bez rzetelnej próby ich pogodzenia, integracji z nimi, bez zapytania, czy ta „nowa” prawda nie jest przypadkiem już w nich *implicite* obecna, albo czy nie ma tam dla niej miejsca.

### FILOZOFICZNA NIEUSUWALNOŚĆ METAFIZYKI

Trzeba również, chociażby dla równowagi, przypominać wnioski wypływające z historii krytyki metafizyki, które przemawiają właśnie za nią. Nie są to bynajmniej racje tylko tradycji katolickiej. Szczególnie ważne jest przypomnienie ogólnej reguły dziejów filozofii, stwierdzającej, że metafizyki zwykle nie udaje się krytykować i odrzucać bez mniej lub bardziej wyraźnego przyjęcia innej metafizyki. Negacja metafizyki nigdy nie jest długotrwała. Jeśli porzuca się jedną, to prędzej czy później przyjmuje się nową, która może zawierać nawet wiele elementów tej odrzuconej. Przewycięzanie metafizyki – od czasów reformacji, a potem, szczególnie intensywnie od czasów Kanta – trwa już ponad czterysta lat i daje do myślenia, że pomimo tylu już deklaracji, nikomu nie udało się jej przewyciężyć do końca. Już z tylu różnych autorytatywnych ust słyszeliśmy deklaracje o definitywnym końcu metafizyki, a jednak każde kolejne pokolenie filozofów znajduje w jej obrębie nowe zadania dla siebie, nowe zadania dla myślenia, polegające choćby na nowym głoszeniu jej końca lub przewyciężenia. Zmagania z metafizyką nie mają końca, widać to choćby w następowaniu po sobie filozofii Kanta, Nietzschego i Heideggera. Metafizyka ciągle pozostaje wielkim tematem, bo największe i najważniejsze problemy filozoficzne w swej istocie są zwykle problemami metafizycznymi. Już Hegel pisał:

To, co przed tym okresem nazywało się metafizyką, zostało, by tak rzec, do szczętu wyteplone i nie istnieje już jako nauka. [...] Gdy nauka i pospolity rozsądek pracowały w ten sposób ręka w rękę, aby doprowadzić do zagłady metafizyki, wydawało się, że zapowiada się takie osobliwe widowisko, iż ujrzymy *naród kulturalny bez metafizyki*, niczym bogato ozdobioną świątynię bez Przenajświętszego Sakramentu<sup>24</sup>.

Wiemy, że odpowiedzią Hegla na tę krytykę starej metafizyki, przeprowadzoną przede wszystkim przez Kanta, było skonstruowanie nowej metafizyki, która była zarazem kontynuacją jak i krytyką tradycji kantowskiej. I to zachowanie Hegla ma właściwie charakter paradigmatyczny.

<sup>24</sup> G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, tł. A. Landman, t. 1, Warszawa 1967, s. 3 n.

Coś bardzo podobnego możemy zaobserwować na gruncie filozofii analitycznej. Po zdecydowanym odrzuceniu metafizyki w okresie pozytywizmu Koła Wiedeńskiego przyszedł czas na złagodzenie stanowiska. Przyczynił się do tego sam Wittgenstein, relatywizując swoje wypowiedzi z okresu *Tractatus logico-philosophicus* i *Philosophischen Untersuchungen*, w których podkreślał, że zagadnienia naprawdę ważne są inne od tych ściśle naukowych<sup>25</sup>. Do dalszej modyfikacji doszło po spostrzeżeniu (między innymi przez Ingardena), że kryterium sensowności stosowane przez neopozytywistów stawia pod znakiem zapytania lub wprost każe uznać za bezsensowne centralne zdania ich teorii, które nie są ani zdaniem analitycznymi, ani protokolarno-spostrzeżeniowymi. To prowadziło do bardziej pojednawczego, tolerancyjnego potraktowania metafizyki. Według Alfreda Ayera metafizyka nie jest już traktowana przez pozytywistów „jako przestępca, ale jako pacjent, który ma jakieś powody dla mówienia dziwnych rzeczy, które mówi”<sup>26</sup>. Natomiast podczas gdy jeszcze dla Rudolfa Carnapa metafizycy byli „artystami bez talentu”, którzy przy pomocy tak nieodpowiednich środków, jak marzenie językowe lub poezja pojęć próbują wyrazić swoje odczucia<sup>27</sup>, to już dla Fryderyka Waismanna „metafizycy, jak prawdziwi artyści, są antenami swoich czasów” i jest „nonsensem mówić, że metafizyka jest nonsensem”<sup>28</sup>. Ta zmiana w nastawieniu empirystów i pozytywistów do metafizyki doprowadziła w końcu u Alfreda Whiteheada do próby stworzenia, w ramach jego filozofii procesu, nowej metafizyki. Po głośnym pożegnaniu się z metafizyką „na zawsze” doszło więc do powrotu do niej, do cichszego pojednania się z nią. Jeszcze raz okazało się, że metafizyka jest nieusuwalna<sup>29</sup>. Ten powrót do klasycznej problematyki metafizycznej (między innymi problematyki ontologii, poznania i substancji), również poza nurtem filozofii procesu, staje się widoczny w ostatnich latach i prowadzi do powstawania nawet podręczników metafizyki<sup>30</sup>. Rysują się też możli-

<sup>25</sup> Por. J. Möller, *Die Zukunft der Metaphysik*, [w:] E. Coreth, O. Muck (Hgg.), *Sinn gestalten...*, s. 34.

<sup>26</sup> A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Glencoe, Illinois 1959, s. 8 (wprowadzenie).

<sup>27</sup> Por. J. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, „Erkenntnis” 2:1931–32, s. 219–241.

<sup>28</sup> F. Waismann, *How I see philosophy*, [w:] A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism...*, s. 380.

<sup>29</sup> Bardzo dobrze tę trwałą obecność metafizyki również w filozofii analitycznej ilustruje książka ks. Stanisława Wszółka: *Nieusuwalność metafizyki. Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem R. Popperem*, Tarnów 1997.

<sup>30</sup> Por. E. Runggaldier, *Metaphysik und analytische Philosophie*, [w:] E. Coreth (Hg.), *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit*, Düsseldorf 1989, s. 86. Te współczesne podręczniki to na przykład: B. Aune, *Metaphysics. The Elements*, Oxford 1986; B. Carr, *Metaphysics: An Introduction*, London 1987; D. W. Hamlyn, *Metaphysics*, Cambridge 1984; S. Körner, *Metaphysics: Its Structure and Function*, Cambridge 1984; G. N. Schlesinger, *Metaphysics. Methods and Problems*, Oxford 1983.

wości dialogu z filozofią kontynentalną, kiedy również na gruncie filozofii analitycznej zaczyna na przykład dostrzegać się, że stosowanie do poznania człowieka modeli wziętych z przyrodoznawstwa jest nie mniej nieadekwatne niż stosowanie modeli mechaniki do wyjaśnienia zjawisk elektromagnetycznych<sup>31</sup>.

Z kolei dla filozofii kontynentalnej już samo to ożywienie problematyki metafizycznej w nurcie filozofii analitycznej nakazywałoby większą ostrożność w mówieniu o erze post-metafizycznej. To „post” zbyt łatwo może dotyczyć tylko określonych nurtów, które same szybko znikają niż metafizyka, z którą starały się pożegnać. Zresztą również w naszych czasach filozofia kontynentalna zdobyła się na niejedną próbę tworzenia nowej metafizyki. Przykładem może tu być filozofia francuska, która w XX wieku powraca do metafizyki i to powraca w sposób nowatorski poszukując, można tak powiedzieć, „metafizycznej trzeciej drogi”, to znaczy drogi prowadzącej pomiędzy metafizyką jako rezultatem filozofii świadomości, filozofii podmiotu, a metafizyką naturalistyczną, kosmologiczną. Twórczość takich filozofów, jak Lavelle, Alquié, Wahl, Merleau-Ponty i Levinas stanowi najlepszy przykład tych poszukiwań<sup>32</sup>.

W wielu przejawach, doświadczeniach współczesnej filozofii metafizyka okazuje się ciągle nieusuwalna. Jest tak szczególnie w poszukiwaniach etycznych, bo nawet jeśli – jak dobrze zdawał sobie z tego sprawę już Kant – zrezygnujemy z metafizyki, to natychmiast jej problem pojawi się na wyższym poziomie, na poziomie ugruntowania etyki. Szczególnie etyka woła o metafizykę i dlatego właśnie ona dla wielu dzisiaj staje się bramą do niej. Pomaga w tym również doświadczenie historyczne. Bo czy, przy całym szacunku dla dzieła takich myślicieli, jak Nietzsche, Marks, Freud i Sartre, to, co w ich myśli jest dla nas nie do przyjęcia, co musi zostać odrzucone, nie bierze się w dużym stopniu z ich negacji metafizyki? Jeżeli metafizyka może być jedynie postulatem, to czy Nietzsche nie miał prawa przyjąć za swoją teorię poznania *Krytyki czystego rozumu*, a odrzucić metafizyczne postulaty *Krytyki praktycznego rozumu*? Czy jego etyka nie jest ostrzeżeniem, czy nie skłania do myślenia, że ugruntowanie etyki, przynajmniej nietematycznie, powinno być albo metafizyczne, albo jest zbyt słabe?

Akurat te doświadczenia nakazują nam być ostrożnymi z jakąkolwiek totalną krytyką metafizyki. Oczywiście lepiej wiedzieć o swojej

<sup>31</sup> Por. Th. Nagel, *Das objektive Selbst*, [w:] L. Siep (Hg.), *Identität der Person*, Basel 1983, s. 46–67.

<sup>32</sup> Por. J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997. Niektórzy również w strukturalizmie francuskim dostrzegają ukryte elementy metafizyczne. Por. G. Schiwy, *Strukturalismus und Poststrukturalismus – ihre metaphysischen Implikationen*, [w:] E. Coreth (Hg.), *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit...*, s. 114–125.

niewiedzy, niż żywić złudzenia, podstawowym zadaniem filozofa jest maksymalny krytycyzm, ale krytycyzm uczciwy, który nie obala tego, czego obalić się nie da. Niewiedza jest lepsza od złudzenia wiedzy, ale wiedza jest lepsza od złudzenia niewiedzy, złudzenia obalenia wiedzy. Metafizyce zarzuca się niekiedy, że chce zbyt wiele, bo chce spojrzeć na całość bytu najbardziej całościowo jakoby roszcząc sobie w ten sposób pretensje do punktu widzenia Absolutu. Ale też krytyce metafizyki można postawić analogiczny zarzut, że chce zbyt wiele, bo chce tak absolutnej pewności poznania, że może ona przysługiwać tylko poznaniu, jakie posiada Absolut. Trzeba umieć zadowolić się tym stopniem pewności, który jest odpowiedni do problematyki i naszych możliwości poznawczych. Zbyt radykalny krytycyzm może nam zamknąć drogi poznania. Jak radził kardynał Newman – lepiej, niż we wszystko zwątpić, jest najpierw we wszystko uwierzyć, bo z całkowitego zwątpienia trudno jest znaleźć jakąś drogę wyjścia, a w ramach całkowitego zawierzenia można kolejno korygować treść swojego poznania. W tym zawierzeniu nie może zabraknąć metafizyki, bo każdy człowiek potrzebuje jakiegoś najbardziej ogólnego, podstawowego rozumienia rzeczywistości, a ono nieuchronnie musi zawierać jakieś elementy metafizyki. Można mieć pewność, że metafizyka ma przyszłość, ma swoją szansę, ponieważ jej potrzeba wyrasta z samej natury człowieka, człowiek nie może w swoich usiłowaniach zrozumienia samego siebie prędzej czy później na nią nie natrafić. Jak stwierdza Joseph Möller:

Pytanie o koniec albo o nowy początek metafizyki nie jest ani poruszające, ani wzburzające, bo nie zawiera żadnej prawdziwej alternatywy. Metafizyka dokonuje się – w sposób ciągły i nieciągły – tam, gdzie myślenie ludzkie spełnia się jako myślenie człowieka. Rezygnacja z tego myślenia nie jest możliwa; dlatego pozostaje ono zawsze – zadaniem<sup>33</sup>.

Doświadczenie historyczne i rozważania teoretyczne mówią nam o nieusuwalności metafizyki. Oczywiście po dziejach wielkich systemów filozoficznych, w tym szczególnie dziejach heglizmu, ale także po twierdzeniach Gödla, wiemy, jak trudnym, jak narażonym na wiele zarzutów, jest dążenie do skonstruowania doskonałego, doskonale spójnego i domkniętego systemu metafizycznego. Dlatego nie mniej ważne, niż systemy, jest dla wielu myślenie filozoficzne – nie wysychające źródło wszelkich systemów oraz kolejnych, nieuniknionych ich korekt albo nawet obaleń<sup>34</sup>. Ale w tym myśleniu nie powinno się z góry wykluczać jakichś stałych punktów odniesienia, nie powinno się też z góry wykluczać skarbów i osiągnąć jakiegokolwiek tradycji. Prawda jest w całości. Prawda jest w syntezie, która oczywiście zawsze jest

<sup>33</sup> J. Möller, *Metaphysik im nachmetaphysischen Zeitalter...*, s. 144.

<sup>34</sup> Por. W. Stróżewski, *Św. Tomasz z Akwinu w encyklice „Fides et ratio”*, „Znak” 527:1999, s. 58 n.



tymczasowa i otwarta na nowe odkrycia i uzupełnienia przyszłości. Nie wiemy, jaka będzie ta przyszłość, ale wydaje się, że szczególne dwie cechy powinna mieć ta współczesna synteza: po pierwsze antropologiczne, podmiotowe, a po drugie krytyczne ugruntowanie samych podstaw metafizyki. To pierwsze wynika ściśle z historii filozofii nowożytnej, z narastającego uświadomienia sobie znaczenia podmiotu<sup>35</sup>. To drugie wynika z wielości, głębokości i trafności krytyk, które w nowożytności spotkały metafizykę, które kwestionowały samą jej możliwość. Wobec nich nie ma innego wyjścia, o ile metafizyka ma być wiarygodna, jak uczynić krytyczne myślenie integralną częścią samej metafizyki, częścią, która jest początkiem jej samej i jest rozwijana razem z nią<sup>36</sup>.

Przy tworzeniu tej syntezy nie można zapomnieć o filozofii inspirowanej tradycją chrześcijańską. I to przede wszystkim ze względu na człowieka, który swój ostateczny grunt i spełnienie może znaleźć jedynie w transcendencji. Przypomina o tym Emerich Coreth:

Jest czymś uderzającym, że faktycznie jedynie w jakimś chrześcijańskim metafizycznym myśleniu byt w swojej konkretnej pojedynczości i własnej wartości, także we własnej dynamice bycia w jego działaniu i rozwoju, zostaje dostrzeżony i zachowany od każdego zniesienia i zaniknięcia, to znaczy ostatecznie, kiedy zostaje on zrozumiany jako potwierdzone, chciane i ufundowane przez Boga stworzenie. Tym bardziej człowiek uzyskuje swoją nieuwarunkowaną i nieusuwalną osobową godność i miejsce tylko wtedy, kiedy jako stworzenie jest przez Boga potwierdzony i chciany, ufundowany w swojej jedynej osobowej godności i – to jeszcze dochodzi tu istotowo – kiedy jako istota duchowa jest odniesiony do Absolutu, do Boga, ponieważ każdy akt zarówno intelektualnego poznania jak i wolnej decyzji i odpowiedzialności a priori – z gruntu istoty człowieka – dokonuje się w nieuwarunkowanym horyzoncie bycia i znaczenia tak, że zakłada to, co absolutne albo Absolut – Boga – i jest na niego skierowany. Jedynie w ten sposób duchowo-osobowe bycie człowieka zostaje w jego istocie ukonstytuowane i zagwarantowane tak, że już nie może zostać zniesione<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Por. J. Möller, *Die Zukunft der Metaphysik...*, s. 35.

<sup>36</sup> Por. R. Schaeffler, *Metaphysik und katholische Theologie...*, s. 21. Przykłady takiego krytycznego ugruntowania można znaleźć szczególnie w pracach: E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck 1980<sup>3</sup>, s. 81–176; B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1983<sup>3</sup>, s. 319–430.

<sup>37</sup> E. Coreth, *Metaphysik am Ende der Neuzeit?*, [w:] E. Coreth (Hg.), *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit...*, s. 26.

## DIE THEOLOGISCHEN BEDINGUNGEN DES PHILOSOPHISCHEN STREITES UM DIE METAPHYSIK

### Zusammenfassung

Der Streit um die Metaphysik ist nicht nur eine philosophische Debatte, es ist auch eine theologische Auseinandersetzung. Weil zum Katholizismus das begrenzte und bedingte Vertrauen zur menschlichen Vernunft und Kultur gehört, gehört zu ihm auch das Vertrauen in die Möglichkeit der Metaphysik. Der Protestantismus teilt dieses Vertrauen nicht, noch mehr, der Einfluß der Philosophie und besonders der Metaphysik hält er für das Grundübel der christlichen Theologie. Diese theologischen Positionen bleiben nicht ohne Wirkung auch in der Philosophie.

Jetzt leben wir angeblich in einem „nach-metaphysischen Zeitalter“, nach dem viel beschworenen „Ende der Metaphysik“. Aber ist es wirklich so? Sprechen nicht einige theologische und philosophische Argumente doch für die Metaphysik? Kann der Mensch überhaupt ohne Metaphysik leben und denken? Setzt nicht jeder Erkenntnisprozeß eine bestimmte Metaphysik voraus – sei es noch so unthematisch? Wird nicht jede verworfene Metaphysik sofort durch eine andere ersetzt? Kann eine große Tradition des Denkens völlig ausgelöscht werden? Kann die aristotelische und katholische metaphysische Tradition zusammen mit ihrer Krönung, der philosophischen Gotteslehre, durch die platonische und protestantische Tradition restlos ersetzt werden? Wenn wir übertrieben betonen, daß Gott der „ganz andere“ ist, übersehen wir dabei nicht, daß wirklich so absolut „ganz andere“ nur *das Sein* und *das Nichts* sind? Fehlt uns nicht so sehr die Möglichkeit der Metaphysik sondern eher der Mut zu ihr? Und: sind wir uns ganz bewußt, wie sehr nicht nur Philosophie die Theologie hier beeinflusst, sondern auch Philosophie von der Theologie beeinflusst wird? Dieser Artikel ist ein Versuch, auf diese Fragen zu antworten. Diese Fragen wurden hier im Zusammenhang mit der Enzyklika *Fides et Ratio* gestellt, in der Johannes Paul II entschieden sagt, daß man nur mit der Metaphysik die heutige Krise überwinden kann. Der Papst will darin gerade aus der Sicht des Glaubens dem menschlichen Verstand Mut zusprechen, weil menschliches Fragen schon in der Antizipation, im Vorgriff, eine Ahnung von den Antworten beinhaltet.