

Abp MARIAN JAWORSKI (Lwów)

JAKIEJ FILOZOFII — FILOZOFII BOGA — POTRZEBUJEMY?

W „Znakach Czasu” (1991 nr 22 s. 47—56) ukazał się interesujący artykuł Thomasa Molnara, profesora religioznawstwa na Uniwersytecie Yale, pt. *Edmund Husserl a kryzys nauki zachodniej*. Artykuł ten, trafnie analizujący sytuację panującą w naszej współczesnej kulturze duchowej, stanowi dobrą podstawę do szukania odpowiedzi na pytanie: jakiej filozofii potrzebujemy? Dlatego krótko zrelacjonuję najpierw główne tezy tego artykułu, by następnie przejść do próby odpowiedzi na postawiony przez nas problem.

ANALIZA KRYZYSU WSPÓŁCZESNEJ KULTURY DUCHOWEJ

Od czasów Renesansu mamy ukierunkowanie na doskonały stan rzeczy, który można osiągnąć przez naukę lub moralność naukową. Rozwijają się „utopie” i „nowe światy” przez niemal cztery stulecia. Wiek dziewiętnasty wierzył, że nauka stanie się głównym narzędziem w stworzeniu doskonałego porządku w świecie, ponieważ będzie wiadomo, jak mierzyć postęp i jak przewidywać jego przyszły bieg. Pod koniec jednak tego wieku pojawili się filozofowie-rewizjoniści: Kierkegard, Burckhardt, Dostojewski, Nietzsche, którzy poddali te utopijne założenia osądowi i sami doczekali się początku zmierzchu nadziei z nimi związanych. Po nich tacy myśliciele i uczeni, jak Oswald Spengler, Max Weber, C. E. M. Joada, Arnold Toynbee, C. G. Jung, Ortega y Gasset, E. Voegelin, Aurel Kolnai, Haus Seldmayr, René Guénon podjęli się zadania zbadania osiągnięć przeszłości, przyczyny kryzysu, aby umieć wskazać fatalne błędy, wykolejenia, pychę i fałszywe nadzieje. Następujące kluczowe określenia wyrażają oceny tej przeszłości: „upadek”, „utrata korzeni”, „degradacja”, „rozczarowanie”, „kryzys”, „masy” (w pejoratywnym znaczeniu), „królowanie ilości” (s. 48)*.

* Te liczby stron w nawiasie odnoszą się do artykułu Molnara w „Znakach Czasu”.

W tym miejscu — jak pisze Molnar — pojawił się na scenie niemiecki filozof, twórca fenomenologii — Edmund Husserl. „W czasie gdy Husserl opublikował swój *Kryzys cywilizacji europejskiej* (1935), jego filozofia nie tylko była już dojrzała, ale też obejmowała olbrzymi obszar wiedzy, od nauk ścisłych do polityki. Husserl dożył chwili, gdy mógł zobaczyć rozkład postulatów modernistycznych i zniesienie głęboko zakorzenionego optymizmu, a także ocenić swój własny wkład w tę gigantyczną porażkę” (s. 49).

Na czym zasadzał się ów kryzys? (Choć i dzisiaj sytuacja wydaje się niewiele lepsza na naszych uniwersytetach). Świątując za Kantem „koniec metafizyki”, co oznaczało, że nie poznajemy rzeczywistości obiektywnej, i budując na założeniach empiryzmu, nauka zdradziła swoją rację bytu. „Bo jeśli podmiot poznający nie może osiągnąć zrozumienia rzeczywistości fizycznej, jego poznanie na nic mu się nie przydaje. To z kolei niszczy uznawany ideał nauki — poznawanie tego co jest. Jeśli poznanie nie ma żadnego metafizycznego podłoża, staje się czymś bezcelowym, niepotrzebną nikomu spekulacją” (s. 50)¹. „Husserl przez swoje opowiedzenie się „z powrotem do rzeczy” (*zurück zur Sache*) ucieka od empiryzmu Hume’a i Macha, ale nie pozbywa się dziedzictwa Kanta umiejscawiającego poznanie między podmiotem a przedmiotem. Odmawia jednak umieszczenia tego, co poznawane, w przedmiocie, w którym mogłoby je odnaleźć nasze rozumienie rzeczy” (s. 50). Husserl przyznał się jednak „do porażki transcendentalnej fenomenologii na tle szerszej porażki cywilizacji europejskiej” (s. 51). „Pod koniec życia stał się świadomy wykolejenia nauki jako wyłącznego regulatora „obiektywności” odrzucającej samego człowieka” (s. 52).

W czym leży unikalna wartość osądu Husserla w *Krisis*? „W Husserlu znajdujemy zawodowego filozofa, który rozmyślając nad własną trudną sytuacją, ujął dekadencję w formie współczesnego odejścia od ontologicznej podstawy. Innymi słowy, biorąc pod uwagę miejsce Husserla w myśli współczesnej, jest to najpoważniejszy odwrót od kantowskich postulatów antymetafizycznych [...] Husserl w *Krisis* przede wszystkim przyznał, że zestaw symboli, choćby najbardziej matematycznie skomplikowanych i dokładnych (dokładnych dlatego, że są puste, a nawet tautologicznie oparte na konwencji), nie może zastąpić poznania. W rzeczywistości rozmywa on poznanie i to zarówno jego korzenie, jak i funkcje. Życie — pisał Husserl — dostrzega sens bezpośredniej percepcji wrażeń” (s. 55).

¹ Molnar odwołuje się tutaj do mało znanego eseju powieściopisarza Roberta Musila pt.: *Ocena poglądów Macha*.

POTRZEBA REALISTYCZNEJ FILOZOFII BYTU

Jeśli taki jest obraz i osąd dekadencji w naszych czasach, to równocześnie możemy w nich dostrzec orientację, jakiej filozofii obecnie potrzebujemy. W artykule *O potrzebie nauczania filozofii*, nawiązując do myśli A. Dondeyne'a i wychodząc od zagrożeń człowieka, jakimi są: anonimowość, a nie podmiotowość myślenia, alienacja, którą niesie ze sobą technokracja, zwracałem uwagę na potrzebę filozofii jako szkoły dobrego myślenia, a przede wszystkim na to, że potrzebujemy filozofii, która by w duchu Sokratesa dążyła do ukazania istoty różnych bytów — a więc do poznania tego, co jest, i że przy tego rodzaju poszukiwaniu rozumienia rzeczywistości „nie można uniknąć pytania o Byt (z dużej litery) będący fundamentem wszystkiego i źródłem, z którego pochodzi wszystko, co jest”². W kontekście osądu Husserla zawartym w krytyce cywilizacji europejskiej i przyznaniu się do porażki transcendentalnej fenomenologii, potrzeba filozofii, która podejmie zadanie poznawania tego, co jest i poszukiwanie dla tej rzeczywistości ostatecznego fundamentu ukazuje się nam jeszcze w innym pogłębionym aspekcie jako *conditio sine qua non* poznania naukowego.

T. Molnar trafia w sedno rzeczy, kiedy za Husserlem pyta: „Skoro nauka rezygnuje z zasady przyczynowości, jak możemy zrozumieć, co istnieje rzeczywiście? Albo, ująwszy to inaczej, czy możemy zrezygnować z postulatu istnienia rzeczywistej podstawy rządzącej wszelkim wiarygodnym poznaniem i nadal twierdzić, że „nauka” prowadzi nas do „poznania?” (s. 54).

W tym aspekcie filozoficzne poznanie jawi się nam już nie tylko jako ten rodzaj poznania, którego nauki dać nam nie mogą — bo, jak to dawniej sądzono, mają one na uwadze badaną rzeczywistość pod ściśle określonym aspektem i nie są w stanie podjąć pytania o istotę tego, co jest w jej najbardziej podstawowym znaczeniu — ale w ogóle jako ontologiczna podstawa poznania naukowego. Rozumiemy ból Roberta Musila i jego sprzeciw wobec tez Macha, zbudowanych na założeniach empiryzmu i pozytywizmu, „takich, jak zastąpienie substancji zbiorem wrażeń, a rzeczywistości siecią czystych znaczeń i symboli. Oznacza to bowiem, że poznanie nie jest w stanie odkryć rzeczywistości obiektywnej; daje jedynie przedstawienie sprawdzonych faktów i powiązań między nimi”³.

Potrzebujemy więc filozofii bytu w całym tego słowa znaczeniu. Fi-

„Tygodnik Powszechny” 10 XI 1991, 45(2209) s. 2.

³ Na swój sposób wyraża to Fritjow Capra (wykładowca fizyki na uniwersytecie w Berkeley w Kalifornii) w rozmowie z Romanem Warszawskim („Przegląd Powszechny” 1/92, s. 108). W odpowiedzi na wypowiedź R. Warszawskiego: „czyli to, co opiera się na obserwacji jest wewnętrznie spójne, jest nauka. Rozumiem, że nie

lozofii, której przedmiotem poznania są realne byty, poznane naszymi umysłami. Filozofii, w której „poznawać, to nie znaczy ujmować rzecz taką, jaka jest ona w myśli, lecz w myśli ujmować rzecz taką, jaka ona jest”⁴. To przyznać, „że nie ma percepcji [...] bez wrażenia zmysłowego [...] ale ów zmysłowo poznawalny szczegół nie jest kresem percepcji, nie jest objectum quod [...] lecz objectum quo, poprzez który i w którym intelekt ujmuje, w akcie bezpośrednim choć zapośredniczonym, intelektualnie poznawalną rzeczywistość pozaumysłową, która jest bytem, realną rzeczą. To właśnie ten intelektualnie poznawalny byt jest *obiectum quod*”⁵.

W tym miejscu rodzi się dla nas ponownie pytanie, czy fenomenologia koniecznie musi się zatrzymać w połowie drogi i przyznać do porażki, jak było w przypadku Husserla. Tym bardziej, że jak sam Husserl wyznał na łożu śmierci: „Zawsze usilnie starałem się iść od podmiotu do bytu, ale gdy filozofujemy, za najważniejszych uważamy siebie, a nie przedmiot, drzewo czy dom”. Molnar dodaje: „Jest to zarówno wyznanie własnej filozoficznej niemocy, jak i niewielkie światełko w tunelu” (s. 51). I dalej: czy musimy tak jednoznacznie twierdzić, jak to czyni E. L. Mascall, że fenomenologia zeszła tutaj z właściwej drogi⁶, i że ujemna strona metody fenomenologicznej polega na tym, że dąży ona do wyłączenia z badań istotnego aspektu postrzeganego bytu, na który powinniśmy zwrócić szczególną uwagę, mianowicie jego istnienia jako pozaumysłowego *in se*”?⁷ Te pytania są dla nas uzasadnione — pomijając już wspomniane wyżej wyznanie Husserla — z dwojakiego punktu widzenia: (1) uczniowie Husserla z Getyngi, zawiedzeni stanowiskiem swego Mistrza, dość wcześnie rozpoczęli z nim polemiczną dyskusję i (2) podjęli uprawianie fenomenologii realistycznej. I, co również bardzo ważne, stawiając problem ostatecznego fundamentu, widzieli ją — jak to mamy m.in. u E. Stein i R. Ingardena⁸ — w stanowisku kreacjonistycznym. — Jak postaramy

musi to być wcale równoznaczne z prawdą [...], że prawda nie jest kryterium naukowości; coś może być prawdziwe i jednocześnie nie być naukowe; może być naukowe, nie będąc prawdziwe”. — Capra stwierdza: „Oczywiście, że tak, NAUKA NIE ZAJMUJE SIĘ PRAWDĄ; Wiara, że tak jest, dla mnie jest współczesnym przesądem. Tak jak mówiłem, kryterium odróżnienia nauki od innych form poznania nie jest prawda (podkr. moje), lecz empiryzm i proces budowania modeli. Jedno i drugie pojawiło się w Europie w dobie Renesansu. Podkreślam, że mówię o nauce zachodniej, europejskiej, a nie np. indyjskiej i chińskiej”.

⁴ E. Mascall, *Otwartość bytu*, Warszawa 1988, s. 119.

⁵ Tamże, s. 124.

⁶ Tamże, s. 130.

⁷ Tamże, s. 132—133.

⁸ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa 1961, s. 583. Zob. również: S. Sarnowski, *Fenomenologia i egzystencjalizm*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, Warszawa 1972, s. 470—471.

się pokazać w oparciu o reprezentantów realistycznego kierunku fenomenologii, nie musi ona zatrzymywać się w połowie drogi i może tym samym na swój sposób ubogacić stanowisko filozofii realistycznej i dać ukierunkowanie na wyprowadzenie z kryzysu dzisiejszego świata, o którym mowa.

Conrad Martius — jak pisze R. Ingarden — na twierdzenie Husserla, że „to, co realne, nie jest niczym samodzielny, jest tylko domniemanie, tylko intencjonalne. W przeciwieństwie do świadomości nie posiada ono absolutnej istoty, nie jest niezależne od świadomości, tzn. nie może istnieć bez niej” — odpowiada: „Czym jest podstawowy fenomen bycia realnym? Jest to, jak mówi, autonomia bytowa (*Seinsautonomie*)”⁹. Według E. Stein, Husserl powiedział tylko połowę prawdy, twierdząc, że akty intencjonalne są źródłem wszelkiego sensu (*Sinngebung*)¹⁰.

Tutaj warto też podkreślić znaczenie badań A. Półtawskiego nad fenomenologiczną koncepcją świadomości i realizmem¹¹. A. Półtawski w oparciu o teksty Husserla, a także R. Ingardena, stara się m.in. pokazać, że prawidłowy opis naszego pierwotnego doświadczenia wymaga jego interpretacji realistycznej. Przede wszystkim zaś stara się odsłonić przejęte z tradycji założenia, które przeszkodziły Husserlowi w przyjęciu takiej interpretacji. Jednym z nich jest pojęcie świadomości, panujące od czasów Kartezjusza, której podstawową strukturę można oddać: „treść wrażeniowa — jej ujęcie jako...” (np. jako barwa pełnej rzeczy).

A. Półtawski pokazuje, że „tam, gdzie Husserl starał się opisać bardziej szczegółowo doświadczenie pierwotne, dochodzi do rezultatów sprzecznych z tezą idealistyczną, gdyż przemawiających przeciwko możliwości wyodrębnienia przeżyć człowieka z kontekstu rzeczywistości i jej przyczynowej struktury”¹² prowadzi to do odrzucenia koncepcji „czystej” świadomości jako odrębnego, zupełnie autonomicznego bytu, konstytuującego świat realny czy też nawet występującego w tym świecie¹³.

Zauważmy jeszcze, że według A. Półtawskiego, doświadczenie pierwotne zdaje się zasługiwać przede wszystkim na nazwę doświadczenia zmysłowego¹⁴. I co wydaje się tutaj zasadnicze na podstawie analiz A. Półtawskiego: nie rezygnujemy całkowicie z jej „motywu dogmatycz-

⁹ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 207.

¹⁰ Jean Dominique Robert, recenzja: Reuben Guileard, *De la phénoménologie à la science de la Croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Leuven, s. 380, „Revue Philosophique de Louvain” 1976 s. 665—666.

¹¹ A. Półtawski, *Świat — spostrzeżenie — świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973.

¹² Tamże, s. 425.

¹³ Tamże, s. 424.

¹⁴ Tamże, s. 437.

nego”. „Pozostajemy natomiast, jak się zdaje, wierni jej opisowej orientacji oraz głoszonej przez Husserla zasadzie zwracania się wprost „do rzeczy”, bez sugerowania się nie sprawdzonymi teoriami”¹⁵.

Tak rozumiane postępowanie fenomenologiczne — jak widać — nie zatrzymuje się w połowie drogi, ale może się stać walnym sprzymierzeńcem w budowaniu filozofii, której potrzebujemy. Filozofii bytu, która będzie przewyższać kryzys współczesnej cywilizacji duchowej, o której była mowa wyżej. To bowiem, co dane (fenomen), schodzi się z bytem. Stanowisko to reprezentują m.in. M. Scheler, N. Hartmann, R. Ingarden. Bezpośrednie dane doświadczenia wskazują na przedmiot transcendentny w stosunku do świadomości i bytujący „w sobie”, jak również na konkretny, realny podmiot¹⁶.

Tym samym nie musimy skrajnie przeciwstawiać sobie tak pojętej fenomenologii i filozofii Świętego Tomasza w kwestii realistycznego stanowiska w filozofii. Co więcej — na co zwracają uwagę niektórzy myśliciele ze szkoły św. Tomasza — to stanowisko realistyczne może zostać ubogacone przez pełniejszą teorię doświadczenia zaczerpniętą z fenomenologii. Fenomenologiczna analiza naszej egzystencji może nam tutaj dużo dać¹⁷. Dobry przykład tego i implikacji bytowej, która się z tym wiąże, mamy w dziele kard. K. Wojtyły *Osoba i czyn*. Wypracowanie tego rodzaju pełnej filozofii bytu — to, że umysł nasz poznaje byt rzeczywisty — należy więc uważać za pierwsze zadanie, którego potrzebujemy zawsze, ale we wspomnianym wyżej kontekście kulturalnym w sposób szczególny.

POTRZEBA FILOZOFII BYTU ABSOLUTNEGO

Dokładna analiza kryzysu i dekadencji naszych czasów prowadzi nas jednak jeszcze dalej. Odsłania nam problem nie tylko bytu jako podstawy ontologicznej w świecie, w którym jesteśmy bezpośrednio zanurzeni, ale problem Bytu z dużej litery, który by „porządkował” całą różnorodność tego co jest. Píše T. Molnar: „Przedmioty i rzeczywistość uciekają od nas jak galaktyki nawzajem od siebie. Wizja Mikołaja z Kuzy

¹⁵ Tamże, s. 437.

¹⁶ Zob. m.in. M. Dupuy, *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris 1959, s. 248—249; Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.

¹⁷ Zob. J. D. Robert, *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu. Essai sur fondement ultime de l'acte scientifique*, Paris—Bruges 1962, s. 494. Zainteresowanych tą problematyką odsyłamy do rozprawy ks. Andrzeja Szczętki: *Aktualność dróg do Boga w filozofii Jean-Dominique Roberta*, Kraków 1993.

okazuje się w pełni uzasadniona: jesteśmy zagubieni w skomplikowanym wszechświecie, bo postawiliśmy arbitralnie wynalezione prawa w tym miejscu, gdzie dotąd znajdowała się uporządkowana rzeczywistość. Nieskończoność „mierzyło się” jako odległość człowieka od Boga. Dla Pascala, na progu współczesności, nieskończoność była czymś przerażającym, ale miał tę pociechę, że „przestrzenie” także są dziełem Boga i że wśród innych dzieł jedynie człowiek jest wybrany. A dzisiaj, nieskończoność rozumie się jako samotność stawiającą czoła odmierzonemu bez końca czasowi” (s. 55). Na tej podstawie możemy rozumieć interpretację Molnara powiedzenia Nietzschego: „zabiliśmy Boga”, które według niego powinno brzmieć: „zabiliśmy podstawę myślenia i życia”

Dlaczego tak jest, uświadomimy sobie pełniej, gdy za D. Henrichem¹⁸, na którego powołuje się Wolfahrt Pannenberg, przyjmiemy, że temat jedności (tego, co jedne — *das Einen*) jako cel wyjścia (wykroczenia — *das Überstieg*) poza wielość bycia rzeczy w świadomości i własnego „ja” jest filozoficznie bardziej fundamentalny, niż heideggerowskie rozróżnienie pomiędzy bytującym i byciem¹⁹. Tej podstawowej kwestii jedności, jako podstawy (fundamentu) wielości, nie da się wyeliminować. Ona też stanowi o metafizyce. Dopiero „wyjście” (*Überstieg*) poza skończone przedmioty i „ja”, któremu są one dane, pozwala ująć „świat”, a więc całość, w której każdy poszczególny przedmiot ma swoje miejsce. W religiach wiąże się pojęcie świata z bóstwem, jako swym fundamentem²⁰. Oto dlatego i dzisiaj filozofia, niejako z własnej natury, nie może milczeć o Bogu — jak chce Heidegger. Ale też dodajmy, dlaczego winna podjąć to zadanie, by wprowadzić ład w rzeczywistość świata i ratować współczesną kulturę²¹.

KONIECZNOŚĆ UBOGACENIA METODY METAFIZYKI

Postulując tego rodzaju uprawianie filozofii metafizyki, musimy jednak zdawać sobie sprawę, że musi ona stawiać czoła i odpowiadać na problematykę oraz zakwestionowanie, które są podnoszone współ-

¹⁸ D. Henrich, *Fluchtlinien*, Frankfurt 1982.

¹⁹ W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanken*, Göttingen—Zurich 1988, s. 17.

²⁰ Tamże, s. 16.

²¹ Osobnym zagadnieniem jest, na jakiej zasadzie ma miejsce utożsamienie tej „Jedności” z „Bogiem”, który jest własnością religii. W każdym razie, jak stwierdza W. Pannenberg: „Es gibt keine Metaphysik ohne die Idee der Einheit der Wirklichkeit, und da die Einheit des Wirklichen als Welt, Kosmos, die Einheit einer Ordnung des Vielen, des vielfältig Einzelnen ist, so ist mit der Einheit der Welt die Frage nach dem Grunde verbunden, der das Viele zur Einheit zusammenordnet und zusammenhält” (tamże, s. 20).

częściej²². Możemy powiedzieć, że potrzeba nam podjąć metodę postępowania św. Tomasza, który w strukturze artykułów przedstawił nie tylko pozytywny wykład ((*corpus articuli*), ale uwzględniał na początku opinie przeciwne (*videtur quod non*), a w ostatniej części artykułu odpowiadał na nie. Niepodjęcie merytorycznej dyskusji ze współczesnymi zakwestionowaniami metafizyki, niewykorzystywanie rozwoju współczesnej refleksji filozoficznej na tym etapie myśli dla jej tworzenia (co jest sprawą prawdziwego filozofowania i co tak bardzo cechowało św. Tomasza, a potem jego uczniów, by wymienić tylko kard. Merciera, J. Maritain'a, J. D. Roberta, E. L. Mascalla, u nas — ks. K. Klósaka) uważam za podstawowy brak wielu filozofów odwołujących się do filozofii klasycznej i m.in. za przyczynę, dlaczego wielu myślicieli nie interesuje się powtarzaną z dawnych okresów filozofii bytu, „ponadczasową” metafizyką. Z drugiej strony, dla oddania sprawiedliwości, zauważmy też, że wiele współczesnych publikacji filozoficznych pomija dorobek historii filozofii i zda się zaczynać od początku, tak jakby dotąd nic się nie działo.

W artykule *Albert Dondeyne*, opublikowanym jeszcze w 1977 roku, mając właśnie na uwadze tego rodzaju otwarcie na dialog ze współczesnością, pisałem, że „trzeba wyciągnąć wnioski z krytyki skierowanej pod adresem teodycei pretendujących do tego, by w terminach czysto racjonalnych, ponad-historycznych, pozbawionych odniesienia do określonej kultury, dać pełną wypowiedź o Bogu — o Jego istnieniu i istocie — i które chciały w ten sposób wyrazić to, co język wiary biblijnej wyraża w terminach popularnych, antropomorficznych, ściśle związanych z historią i kulturą ludu żydowskiego. Bóg metafizyków nie może zajmować miejsca Boga wiary. Ponadto — teodycea nie może się kłócić z tymi ujęciami współczesnej antropologii, które pokazują, jak człowiek dzisiaj sam siebie doświadcza i rozumie. Przede wszystkim zaś chodzi o doświadczenie historyczności i autonomii wolności”²³.

²² W. Pannenberg, który w cytowanej wyżej książce podjął problem metafizyki i myśli o Bogu na kanwie panującego od dwóch wieków mniemania o „końcu metafizyki”, a częściowo także w dyskusji z filozofią procesu (zwłaszcza Whiteheada), słusznie zauważa: „Die kurzen Bemerkungen zur Problematik der Gottesbeweise sollen andeuten, daß eine Erneuerung metaphysischen Denkens in der Philosophie nicht einfach Wiederherstellung der Problemlage und der Positionen sein kann, die der Abwendung vom metaphysischen Denken vorausgegangen sind. Das gilt auch für die Themen der philosophischen Gotteslehre. Die Bindung metaphysischer Reflexion und Rekonstruktion an die Endlichkeit und Geschichtlichkeit der Erfahrungssituation, von der sie ihren Ausgang nimmt, läßt sich nicht überholen, sondern nur aufklären” (tamże, s. 19).

²³ „Znak” 1977 nr 279 s. 1018. Zdaniem W. Pannenberg, filozoficzna refleksja prowadzi do sformułowania kryteriów interpretacji Boga, tradycji religijnych, nie może Go jednak zastąpić (tamże, s. 33).

Podkreślając zaś punkt wyjścia dla filozofii Boga, który *par excellence* stanowi egzystencja ludzka, zwracałem uwagę na to, że pozwala nam to na ujmowanie Boga nie w kategoriach przedmiotowych (*substantia infinita, ens perfectissimum*), ale w kategoriach podmiotowych: „Ty”, „Dругi”, „Osoba”, które stanowią treść świadomości religijnej. Ten Bóg jest poza wszelkim przedstawieniem. Upada zarzut Heideggera uprzedmiotowienia Boga i że przed Bogiem pojętym jako *prima causa, primum ens*, a więc „Bogiem nie boskim”, nie można składać ani ofiar, ani klękać z czią, ani śpiewać, ani tańczyć na Jego cześć.

Do tego dodajmy teraz, że nie można pominąć ustosunkowania się do tych ujęć nowożytnej i współczesnej filozofii, które wychodząc z podmiotowości człowieka, w rozumie ludzkim upatrywały podstawę jedności różnorodności naszego doświadczenia świata (Kant). Zapoczątkowany przez Kartezjusza subiektywizm a potem idealizm Hegla doprowadziły w konsekwencji do obalenia całej tradycji filozoficznej teologii przez Feuerbacha²⁴.

Dzisiaj, wychodząc z podmiotowości człowieka, trzeba wykazać, że świadomość przedmiotowa nie da się wytłumaczyć przez czynność samoświadomości i że to właśnie dzięki wizji świadomości przedmiotowej można mówić o Absolucie, jako fundamencie bytów skończonych²⁵. I tutaj wracamy znowu do problemu filozofii realistycznej. Filozofii, którą na swój sposób reprezentowała m.in. grupa fenomenologów z Getyngi, a u nas R. Ingarden.

W tej także optyce poruszamy jeszcze jeden aspekt, który winien być podjęty, uwidoczniony i rozbudowany w metafizyce. By stać się naprawdę filozofią bytu rzeczywistego i odnaleźć swoje miejsce we współczesnej refleksji filozoficznej musi ona przewyciężyć zarzut dwóch głównych krytyków metafizyki Diltheya i Heideggera, a mianowicie że oznacza ona absolutne panowanie pojęcia, że jest filozofią pojęciową. Zdaniem Diltheya nie tylko filozofia nowożytna była naznaczona uzasadniającym myśleniem (Leibniza zasada racji dostatecznej), ale same jej greckie początki. To panowanie pojęcia w metafizycznym myśleniu określił Dilthey jako logizm. System Hegla rozwiązujący religijne przedstawienie w pojęciu, był symptomem zapoznania skończoności filozoficznego myślenia, albo przynajmniej znaczenia tego stanu rzeczy dla postaci filozoficznej myśli. Stąd — zdaniem W. Pannenberg — odnowa metafizyki, która chce sprostać tym zarzutom, musi zdać sprawę ze skończonej dziejowości miejsca pochodzenia metafizycznej refleksji²⁶.

²⁴ Zob. W. Pannenberg, jw., s. 35.

²⁵ Tamże, s. 36—37.

²⁶ Tamże, s. 67.

„Filozoficzne pojęcie nie może przekroczyć swego punktu wyjścia z wiedzy doświadczenia. Stąd metafizyka, która będzie brała siebie na serio, nie będzie posiadała charakteru skonstruowanego pojęcia ostatecznego uzasadnienia bytu i poznania. Metafizyczne myślenie w stosunku do swego przedmiotu będzie przyjmować raczej formę koniunkturalnej rekonstrukcji, które różni się od prawdy, do której dąży, ale które równocześnie jest świadome, że stanowi tymczasową (vorläufige) postać tej prawdy. Ta charakterystyczna forma myśli będzie raczej posiadać charakter antycypacji aniżeli pojęcia w sensie klasycznej metafizyki. Dokładniej mówiąc: filozoficzne pojęcie będzie samo się prezentować jako antycypacja”²⁷. Na innym miejscu Pannenberg dodaje: Forma myślenia na sposób antycypacji nie stanowi alternatywy dla pojęcia. Określenie pojęcia jako antycypacji nie jest wyrazem rezygnacji z racjonalności, ale ma na względzie więcej racjonalności w stosunku do stanowiska, które prawdziwe pojęcie rzeczy utożsamia z samą rzeczą. Dodajmy jednak, że nie chodzi tutaj tylko o to, że pojęcie nie odzwierciedla nam w pełni rzeczy danej nam w doświadczeniu. Problem antycypacji wiąże się ściśle z historycznością bytu, który w danym momencie dziejowości nie odsłania nam całkowicie tego, czym jest, ani nie potwierdza w pełni swej prawdziwości czy fałszu²⁸. Dopiero na końcu drogi danego bytu w czasie albo na końcu złożonego przebiegu wydarzeń, zostanie określony ich właściwy rodzaj i co stanowi ich istotę²⁹. To, co jest w zarodku, posiada swoją istotę przez antycypację; jednak dopiero na końcu swej drogi, możemy wiedzieć, co stanowi jego istotę³⁰.

Nie sposób teraz rozstrzygnąć, czy propozycja Pannenberga uwzględniającego w tej kwestii punkty zaczepienia u Platona, Plotyna, potem św. Augustyna, a także w transcendentalnym tomizmie³¹, jest w tej formie całkowicie do przyjęcia. Nie jest to zresztą zadaniem tego artykułu. Sygnalizujemy tylko problem, którego nie można pominąć. Zaznaczmy jednak, że propozycja Pannenberga nie oznacza relatywizmu historycznego. Zakłada ona „projekt” prawdy, który jest wspólny dla różnych filozofii w ciągu wieków i który umożliwia dialog między nimi. Wydaje się, iż możemy podzielić stanowisko M. Schelera, że odkryta w filozofii

²⁷ Tamże, s. 68.

²⁸ Tamże, s. 75.

²⁹ W. Pannenberg wskazuje (tamże, s. 77), że tym problemem zajmował się już Arystoteles w nauce o ruchu. Arystoteles jednak przez stwierdzenie, że to, co późniejsze w powstaniu, jest w rodzaju i istocie wcześniejsze, wyłączył ze swego horyzontu widzenia to, co jest całkowicie nowe. Ponadto, Arystoteles był przekonany o ponadczasowości (*Zeitlosigkeit*) i niezmienności form.

³⁰ Tamże, s. 76.

³¹ Tamże, s. 70—71, 74.

prawda bytu w ciągu dziejów, chociaż nie pełna, jest nieprzemijająca, a w przyszłości może być ubogacona; nigdy zaś nie będzie przekreślona, jeśli było prawdziwe odkrycie rzeczywistości³². To samo stanowisko na swój sposób reprezentuje u nas R. Ingarden³³.

Podnosząc problem zarzutu dominacji pojęcia pod adresem metafizyki i kierunek rozwiązania nakreślony przez W. Pannenberg, pragnę zauważyć, iż nie sędzę, by cała metafizyka klasyczna była w równym stopniu metafizyką pojęciową. Zarzuty Dilthey'a i Heideggera odnoszą się przede wszystkim do racjonalistycznej metafizyki czasów nowożytnych i metafizyki o inspiracji platońskiej (prawdziwe poznanie jest poznaniem czystych idei, a prawdziwym bytem jest byt, który nie podlega zmianie; nie ma też historii w sensie dziejowości, tylko cykliczny powrót). Nie chcę także kwestionować dorobku środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w wypracowaniu metodologii metafizyki, zwłaszcza ks. Stanisława Kamińskiego i Mieczysława A. Krąpca OP³⁴.

Sędzę jednak, że należy bardziej uwzględnić momenty podmiotowe i egzystencjalne w uprawianiu filozofii (metafizyki). Pod tym względem

³² Widział to dobrze Max Scheler, który krytykował filozofię oświecenia E. Kanta, a także Hegla, za pominięcie historyczności (*Geschichtlichkeit*) w naturalnym poznaniu Boga. Czytamy u niego m.in.: „Ebenso notwendig ist aber auch die *Geschichtlichkeit* schon der natürlichen Gotteserkenntnis — ein Satz, den alle Vernunfttheologie im radikalen Sinne der Aufklärungsphilosophie und -theologie, den aber auch I. Kant vollständig verkannt hat. Da es ein Werden gibt für alle spezifische Vernunftorganisation (durch Funktionalisierung der Wesenseinsichten zu Funktionsgesetzen), ferner ein Wachsen (und Abnehmen) so gilt, daß sich der steigend volle und reine Sinn des nur per analogiam gültigen Satzes „Gott ist Geist“ sich nur im geschichtlichen Wachstum des vernünftigen Geistes an den je nie wiederkehrenden Konstellationen der Welt, erschliessen kann. Wir müssen also, um die Fülle des Geistes Gottes — auch nur analogienhaft — erkenntnis- und erlebnismässig mit steigender Adäquation auszuschöpfen nicht nur der Vernunftstruktur unseres Zeitalters folgen (dürfen keine „Zeitphilosophie“ gestalten wollen), sondern müssen in unsere Idee vom göttlichen Geiste auch all dasjenige mit aufnehmen, was andere Zeitalter auf Grund ihrer Geistesstruktur vom „Geiste“ Gottes erfassten und aussagten. So wenig Gott — wie Hegels Pantheismus lehrte, der „Weltgeist“ ist — so erkennt ihn (natürlich) doch nur vollständig der ganze vollständige Menscheng Geist als der Inbegriff aller Vernunftstrukturen, die sich durch Funktionalisierung und Entfunktionalisierung je gebildet haben und bilden werden. Der Aufbau schon der natürlichen Erkenntnis des göttlichen Geistesgehaltes in der dem Menschen überhaupt beschiedenen Fülle — ist also an die Kooperation der Menschengruppen auch in ihrer zeitlichen Abfolge auf Grund der Tradition wiederum notwendig gebunden“ (M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin 1933, s. 459—463).

³³ Zob.: R. Ingarden, *Fenomenologia*, [w:] *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 311.

³⁴ Zob. m.in.: S. Kamiński, M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962.

należy rozwinąć metafizykę aktu Świętego Tomasza, tak jak to czynił J. D. Robert. Na tej też drodze metafizyka może zostać uwolniona od pojmowania jej jako zamkniętego systemu pojęciowego (*Begriffphilosophie*), w którym rzeczywistość schodzi się całkowicie z pojęciem.

PROBLEM FILOZOFII (METAFIZYKI) PROCESU

W twórczości współczesnych filozofów nie sposób także pominąć ustosunkowania się do filozofii procesu, której najbardziej znanym, ale nie jedynym eksponentem jest Alfred North Whitehead. Kierunek ten stara się uwzględniać w tworzeniu metafizyki, zarówno świadomość świata współczesnego poznania naukowego, jak i doświadczenia humanistycznego (duchowego). U nas zainteresowanie tą filozofią wykazuje przede wszystkim bp Józef Życiński³⁵. W oparciu o nią rozwija teologię procesu. Jego zdaniem „niektóre z nowych propozycji [Whiteheada] zawierają tezy kontrowersyjne, nieostre treściowo, przy pewnej interpretacji trudne (podkreślenie moje) do pogodzenia z ortodoksją katolicką. Całościowo ujęta wizja stwarza jednak szansę przewyciężenia bolesnego rozdarcia między Bogiem filozoficznych abstrakcji, a Bogiem żywej wiary”³⁶. Stanowisko to podziela także ks. Włodzimierz Skoczny³⁷. Inne stanowisko zajmuje m.in. ks. Stanisław Kowalczyk, według którego Whitehead prezentuje panteistyczną ideę Bóstwa i nie da się tego pogodzić z chrześcijańskim teizmem³⁸.

W. Pannenberg wyznaje, że podczas swego pobytu w Chicago w latach 60-tych, kiedy zetknął się z całą szkołą zwolenników Whiteheada i intensywnie się nim zainteresował, stanowiło to dla niego ubogacenie. Nie kryje jednak trudności, które napotyka w filozofii Whiteheada, porównując ją z bliskimi przedstawicielami filozofii procesu: Henri Bergsonem i Samuelem Alexandrem. Jego zdaniem „aktualne zaistnienia” (*actuel entities*) implikują atomistyczną ontologię³⁹. Wychodząc z priorytetu poszczególnych wydarzeń, filozofia ta zdaje się popadać w logiczne aporie każdej atomistycznej metafizyki. W każdym bowiem przypadku wyprzedzająca jedność musi być pomyślana, ażeby atomy jako jednostki były pomyślane⁴⁰.

³⁵ Por. m.in.: J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988; tenże, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów (bez daty).

³⁶ J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada...*, s. 14.

³⁷ *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, red. bp Bohdan Bejze, Warszawa 1992, s. 109—119.

³⁸ Tamże, s. 62—65, 68—71.

³⁹ W. Pannenberg, jw., s. 81.

⁴⁰ Tamże, s. 82.

Według Pannenberg'a tzw. teoria „prehensions” (wewnętrznych odniesień jako aktów wydarzeń) nie jest w stanie wyrównać jednostronności atomizmu, ponieważ całość wszechświata, względnie czasowo-przestrzennego kontinuum, nie posiada właściwej pierwotnej godności w stosunku do monadycznych (jednostkowych wydarzeń). U Whiteheada ponadto Bóg nie jest Stwórcą, lecz współtwórcą rzeczywistych wydarzeń. Elementarne wydarzenia, jako same się konstytuujące, są zarazem podstawą swych związków i wyrażającego ich *continuum* ⁴¹.

*

* *

Jesteśmy u końca rozważań. W artykule wyraziliśmy pewne opcje filozoficzne, które wydają się nam uzasadnione zarówno z punktu widzenia duchowego kryzysu współczesnego świata, jak i natury samej filozofii. Co rozumiemy przez określenie „natury samej filozofii”? Chodzi o to, by nie powtarzać tylko tego, co inni powiedzieli, ale razem z nimi szukać dalej: jaka jest prawda tego, co jest? — które ciągle nam się prezentuje na nowo. W ten sposób winniśmy starać się rozwiązywać problematykę także naszego czasu.

WAS FÜR EINE PHILOSOPHIE — PHILOSOPHISCHE GOTTESLEHRE — BRAUCHEN WIR?

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Grund für die gegenwärtige Krise der europäischen Kultur ist der Empirismus in der Wissenschaft und der Idealismus (Kantianismus) in der Philosophie, die das unwiderruflich zu trennen versuchen, was untrennbar ist: das Erkennen des Objektes und das Objekt an sich, seine Existenz. Die Philosophie E. Husserl's entsteht aus dem Bewußtsein dieser Krise und ist ein Versuch sie zu überwinden durch die Rückkehr zur Sache selbst, die Rückkehr, die leider nicht ganz gelungen ist. Trotzdem können sowohl die phänomenologische Methode, die E. Husserl ausgearbeitet hat, als auch die konkreten Analysen, bei der Wiedergewinnung des Zugangs zur Sache helfen — wenn sie über den Standpunkt hinaus, den der Vater der Phänomenologie erreicht hat, weiter entwickelt werden. Die realistische Phänomenologie von M. Scheler, R. Ingarden, E. Stein, A. Póltawski und Kardinal K. Wojtyła zeigen, wie das möglich ist. Die Phänomenologie hat es nicht nötig, in der Mitte des Weges stecken zu bleiben, sie kann und — von ihrer inneren Dynamik heraus — eigentlich muß zur realistischen Philosophie des Seins führen, zur Philosophie, die noch realistischer und kritischer ist, da auch mit Hilfe der neuen verbesserten Methode — Phänomenologie — begründet ist.

⁴¹ Tamże, s. 83, 84.

Nur solche realistische Philosophie des Seins kann eine ausreichende Grundlage für die menschliche Erkenntnis im allgemeinen und für die Wissenschaft insbesondere bilden, da nur sie ausreichend demonstriert und garantiert wie das Grundanliegen dieser Erkenntnis — das Erreichen des Seins, der Realität — erfüllt wird. So kann diese Philosophie zur Überwindung der Situation der Krise und Dekadenz beitragen, so kann sie zugleich wieder die verschütteten Wege des Verstandes zu Gott öffnen, der sich unumgänglich als der Grund und die Erklärung des Seins der Seienden zeigt. Dieser metaphysische Weg zu Gott muß jedoch auf einer erweiterten Basis entstehen, in einem erweiterten Ausgangspunkt beginnen, damit am Ende Gott nicht nur mit rein metaphysischen Begriffen beschrieben wird, sondern auch mit anthropologischen und personalistischen Kategorien, auch denjenigen, die — wie in der Bibel — geschichtlich bedingt sind. Die Methode der Philosophie und der Metaphysik muß den subjektiven und existentiellen Momenten, der Endlichkeit und Geschichtlichkeit der Erfahrungssituation Rechenschaft geben, weil nur so ein Bild Gottes für den heutigen Menschen verständlich sein kann, nur ein solches Bild mit dem biblischen Begreifen Gottes übereinstimmen kann. Dabei muß man ernsthaft die moderne Kritik der Metaphysik nehmen und durchdenken, die oft in ihrer Ablehnung gipfelt, man muß auf sie antworten. Interessant können dabei die Vorschläge von W. Pannenberg sein, der die Metaphysik als „vorläufige Rekonstruktion“, als „Antizipation“ zu verstehen versucht, was natürlich keinen Relativismus bedeuten soll. Hilfsreichend kann auch seine Interpretation des aktuellen Problems der Prozeßphilosophie von A. W. Whitehead sein, in der betont, daß diese Philosophie in den alten Aporien jeder atomistischen Metaphysik verwickelt zu sein scheint. Für viele dieser Fragen und Probleme finden wir noch keine Antwort, wir sind ständig auf der Suche nach der Wahrheit, die uns ständig neu erscheint — vorausgesetzt natürlich, daß wir die Möglichkeit anerkennen, diese Wahrheit erreichen zu können.